



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Tecnologia e Ciências

Instituto de Geografia

Jean Lucas da Silva Brum

**Quando a casa vira parque: explorando memórias de lugar através de
histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas – Parque Estadual
da Pedra Branca/RJ**

Rio de Janeiro

2024

Jean Lucas da Silva Brum

Quando a casa vira parque: explorando memórias de lugar através de histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas – Parque Estadual da Pedra Branca/RJ

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico – cultura e natureza.

Orientadora: Prof^a. Dra. Mariana Araújo Lamego

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CTCC

B893 Brum, Jean Lucas da Silva.

Quando a casa vira parque: explorando memórias de lugar através de histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas – Parque Estadual da Pedra Branca/RJ / Jean Lucas da Silva Brum.– 2024.

255 f. : il.

Orientador: Mariana Araújo Lamego.

Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia.

1. Geografia humana - Teses. 2. Memória – História de vida – Teses. 3. Identidade social - Teses. 4. Idosos - Parque Estadual da Pedra Branca (RJ) – Teses. I. Lamego, Mariana Araújo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Geografia. III. Título.

CDU: 911.3(815.3)

Bibliotecária Responsável: Priscila Freitas Araujo/ CRB-7: 7322

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Jean Lucas da Silva Brum

Quando a casa vira parque: explorando memórias de lugar através de histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas – Parque Estadual da Pedra Branca/RJ

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico – cultura e natureza.

Aprovada em 10 de outubro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Mariana Araújo Lamego (Orientadora)

Instituto de Geografia - UERJ

Prof.^a Dra. Marianna Fernandes Moreira

Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. Nilton Abranches Junior

Instituto de Geografia - UERJ

Prof. Dr. Eduardo José Marandola Júnior

Faculdade de Ciências Aplicadas - UNICAMP

Prof. Dra. Luz Stella Rodríguez Cáceres

Faculdade Latino-America de Ciências Sociais – FLACSO/Brasil

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu querido avô Zizinho [*in memoriam*], por compartilhar sua sabedoria e me confiar as lembranças de sua inspiradora trajetória de vida.

AGRADECIMENTOS

Para a geógrafa Doreen Massey, o “aqui” é nada mais nada menos que o resultado de nosso encontro e o que é feito dele; onde narrativas, imaginações, processos e ideias se encontram formando uma constelação de trajetórias com suas próprias temporalidades. Nas palavras da autora, é onde as sucessões e acumulações de tramas e encontros formam uma história. Penso que esta tese, de certa forma, também seja um “aqui”, onde o encontro de sujeitos e ideias tornou possível a sua realização. Portanto, gostaria de agradecer a todos e todas que, de algum modo, encontrei nestas intrincadas tramas da elaboração desta tese.

À minha família, em especial, meus pais, Ana Lucia e Cláudio, agradeço por sempre me apoiarem ao longo desta jornada, com palavras de apoio, carinho e incentivo, mesmo naqueles momentos de maior angústia. Sempre encontrei um espaço de escuta e diálogo com vocês, desde as horas dedicadas às conversas sobre a tese, que de certa forma também atravessa suas vidas, até um simples cafezinho nas tardes de domingo. Sem vocês este trabalho não seria possível. Agradeço também aos meus irmãos Claudio Philipe e Leonardo, por compartilhar o desejo de conhecer este que sempre será o nosso lugar, por todo o suporte com suas palavras e ações, bem como pelo companheirismo.

À minha Orientadora, Professora Doutora Mariana Lamego, por me acolher como orientando no meio desta jornada, em um turbulento e pandêmico ano de 2020, pela dedicação e seriedade no cumprimento da orientação deste trabalho, bem como pelas trocas e os ensinamentos fundamentais a realização deste trabalho, meu muito obrigado.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, registro meus agradecimentos pelo diálogo estabelecido durante os encontros acadêmicos, seminários e disciplinas, que muito contribuíram para a elaboração desta tese. Fica aqui um agradecimento especial à Professora Doutora Aureanice de Mello Corrêa, quem primeiro me orientou nesta jornada que foi a construção desta tese. Muito obrigado pela acolhida, por todo aprendizado que pude ter sob sua orientação e, principalmente, por mostrar que minha tese não era apenas sobre lavradores do Parque Estadual da Pedra Branca, mas sim, sobre meu lugar, minha família, meus vizinhos e minha própria trajetória. Gostaria de acrescentar meu profundo agradecimento aos funcionários e funcionárias do PPGeo-UERJ, por estarem sempre à disposição para auxiliar nas horas necessárias.

Aos colegas da Escola Municipal Aleksander Henryk Laks, que foi quase que minha “casa” durante a elaboração desta tese. Agradeço a todos que de alguma forma contribuíram com ideias, diálogo, apoio, para realização desta pesquisa, em especial, aos amigos da João Paulo, Oyasse, Marquinhos, Jeferson, Maíra, Marcelle, Leandro, Ana Claudia, Eleomar, Aline, Taíssa, meu muito obrigado.

A todos os amigos e amigas que a Geografia me proporcionou, em especial, Adão Castro, Marcos de Lázaro, Bernardo Perrota, Isabella Vechio, Flávio Laplace, Ivo Venerotti, seja compartilhando ideias, boas risadas, cervejas, horas de escuta sobre esta tese, meus sinceros agradecimentos. Gostaria de registrar aqui um agradecimento especial aos amigos Rodrigo Lobato e Wilson Messias, cujos caminhos se encontraram na atuação no curso de licenciatura em Geografia do Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro (CEDERJ), do polo Campo Grande, a contribuição de ambos, seja no auxílio da confecção de mapas, seja nos profundos diálogos sobre as interfaces entre Geografia Humanista-Cultural e Unidades de Conservação, tornou-se indispensável para a pesquisa aqui desenvolvida. Meu muito obrigado.

À minha namorada Camila, por todo amor, carinho, compreensão, paciência, companheirismo, atenção e cuidado que me acompanharam nesta empreitada. Contar com seu apoio, sua calma e palavras de sabedoria nas horas de maior desespero me permitiram seguir nestes momentos.

Por fim, aos meus interlocutores, os moradores da Serra de Piabas e, em especial, aos guardiões das memórias do lugar, meu avô Zizinho, minha Tia Marlene, João e Dona Bia. Muito obrigado pela confiança depositada em mim ao compartilharem suas inspiradoras trajetórias de vida. Foram horas de profundo aprendizado e ensinamento que pude desenvolver ao escutá-los e registrar suas memórias. Expresso meu mais profundo agradecimento. Esta tese não é simplesmente “sobre” vocês, mas sim, de vocês, para vocês e por vocês.

A memória guardará o que valer a pena. A memória sabe de mim mais que eu; e ela não perde o que merece ser salvo.

Eduardo Galeano

RESUMO

BRUM, Jean Lucas da Silva. **Quando a casa vira parque: explorando memórias de lugar através de histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas – Parque Estadual da Pedra Branca/RJ**. 2024. 255 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Nesta tese de doutorado, tenho como objetivo principal compreender as múltiplas relações estabelecidas entre memória e lugar através da interpretação de histórias de vida narradas por idosos residentes na Serra de Piabas, localidade situada dentro dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB), uma Unidade de Conservação de Proteção Integral que abrange uma parcela significativa do Maciço da Pedra Branca, na zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Procuro investigar como as transformações espaciais ocorridas na localidade ao longo do século XX, em especial, o avanço de formas de ocupação tipicamente urbanas e a criação do PEPB, atuaram na reconfiguração das relações tecidas no lugar, tomando as memórias evocadas nas histórias de vida narradas pelos idosos como elemento central na edificação de sentidos de lugar. Do ponto de vista metodológico-analítico, considero as histórias de vida como fonte para investigação de experiências passadas, tratando-se, mais do que narrativas situadas em um tempo histórico, no resgate da memória introjetada nos lugares vividos, revelando a geograficidade destes sujeitos e a construção de suas identidades edificadas e comunicadas nesta relação indissociável com o lugar. O processo de transição da Serra de Piabas em PEPB, promoveu rupturas com as formas de habitar localmente realizadas, levando a um processo de reelaboração das identidades baseadas na relação com o lugar, bem como das próprias identidades do lugar. Para além de expressar uma dimensão afetiva, as noções de memória e lugar são acionadas nos discursos que emergem de suas narrativas como justificativa da defesa de seu direito de permanência no âmbito do PEPB. Neste sentido, memória e lugar são mobilizados enquanto ferramentas políticas destes sujeitos, revelando estratégias cotidianas de resistência, fundamentadas na busca de seu ocultamento e invisibilidade frente aos órgãos gestores como base das relações tecidas no e com o lugar. Portanto, sustento a tese da construção de um profundo sentido de enraizamento e apego ao lugar, alicerçado na evocação de memórias que articulam experiências passadas como estratégia político-afetiva na constante negociação destes sujeitos quanto ao seu direito de permanecer e existir no parque.

Palavras-chave: lugar; memória; história de vida; Parque Estadual da Pedra Branca.

ABSTRACT

BRUM, Jean Lucas da Silva. **When home becomes park: exploring place memories through life stories of elderly residents in Serra de Piabas – Pedra Branca State Park/RJ**. 2024. 255 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

In this PhD research, my main objective is to understand the multiple relationships established between memory and place through the interpretation of life stories narrated by elderly residents of Serra de Piabas, a place situated within the boundaries of the Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB). This fully protected conservation unit encompasses a significant portion of the Maciço da Pedra Branca in the western zone of Rio de Janeiro. I am verifying how the spatial transformations that occurred in the locality throughout the 20th century, especially the advance of typically urban forms of occupation and the creation of the PEPB, have acted in the reconfiguration of the relationships within the place, taking the memories evoked in the life stories narrated by the elderly as a central element in the construction of senses of place. From a methodological-analytical point of view, I consider life stories as a source for investigating past experiences that deal not only with narratives situated in historical time but also with the retrieval of memory embedded in lived places. This aspect reveals the Geographicity of these subjects and the construction of their identities, which are built and communicated in this inseparable relationship with the place. The transition of Serra de Piabas into the PEPB has promoted ruptures with the local forms of inhabitation, leading to a process of re-elaboration of identities based on the relationship with the place, as well as the identities of the place itself. Moreover, expressing an affective dimension, the notions of memory and place are activated in the discourses that emerge from their narratives to justify their right to remain at the PEPB. In this sense, these subjects mobilised memory and place as political tools, revealing everyday strategies of resistance grounded in the pursuit of concealment and invisibility in the face of management agencies as the basis of the relationships constructed in and with the place. Therefore, I defend the thesis of constructing a profound sense of rootedness and attachment to the place, founded on the evocation of memories that articulate past experiences as a political-affective strategy in the constant negotiation of these subjects regarding their right to remain and exist in the park.

Keywords: place; memory; life story; Parque Estadual da Pedra Branca.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 –	Grupos e categorias do Sistema Nacional de Unidades de Conservação.....	42
Figura 1 –	Mapa dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca.....	43
Figura 2 –	mapa de localização da comunidade Serra de Piabas e núcleos administrativos do PEPB.....	46
Figura 3 –	Mapa do Sertão Carioca segundo Armando Magalhães Corrêa.....	48
Figura 4 –	Plano Piloto elaborado por Lúcio Costa, 1969.....	55
Figura 5 –	Cultivo de aipim em meio a lavoura de banana na propriedade de Zizinho.....	142
Figura 6 –	Rede elétrica dos residentes da Serra de Piabas.....	160
Figura 7 –	Placa definindo o limite do PEPB na Serra de Piabas.....	173
Figura 8 –	Casa de Aida.....	179
Figura 9 –	Avanço da mata sobre ruína de casa na Serra de Piabas.....	181

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BMC	Banco de Crédito Móvel
DIPAB	Diretoria de Biodiversidade e Áreas Protegidas
IBDF	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
INEA	Instituto Estadual do Ambiente
NUREF	Núcleo de Regularização Fundiária
PEPB	Parque Estadual da Pedra Branca
PN	Parque Nacional
PNAP	Plano Nacional de Áreas Protegidas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
UC	Unidade de Conservação
UCPI	Unidade de Conservação de Proteção Integral

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	“MEU PAI JÁ MORAVA AQUI, MEU AVÔ JÁ MORAVA AQUI, EU JÁ ESTAVA AQUI...” - PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA: DE SERTÃO À UNIDADE DE CONSERVAÇÃO.....	23
1.1	Áreas Protegidas - das origens às implicações de um modelo de proteção	24
1.1.1	<u>A ideia de Áreas Protegidas e os primeiros Parques Nacionais.....</u>	28
1.1.2	<u>Breve histórico da criação das Unidades de Conservação no Brasil.....</u>	34
1.2	Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca.....	43
1.2.1	<u>O Rio de Janeiro tem o seu Sertão.....</u>	47
1.2.2	<u>Um Sertão que virou parque.....</u>	54
1.2.3	<u>O Parque Estadual da Pedra Branca e a questão da população residente.....</u>	58
2	“EU NASCI AQUI E, SE DEUS QUISER, VOU MORRER AQUI...” – SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE LUGAR E MEMÓRIA.....	65
2.1	Lugar: entre experiência vivida e produção social-política.....	67
2.1.1	<u>Lugar: um olhar a partir da experiência.....</u>	68
2.1.2	<u>Lugar: da experiência à produção social e política.....</u>	76
2.2	Sobre memórias de lugar e lugares de memória.....	89
2.2.1	<u>(Re)construindo e (re)vivendo o passado através da memória.....</u>	92
2.2.2	<u>Memória Individual e Memória Coletiva.....</u>	96
2.2.3	<u>Das memórias de lugar aos lugares de memória.....</u>	103
3	“BOM, A MINHA VIDA É O SEGUINTE...” – OS CAMINHOS METODOLÓGICOS DE UMA PESQUISA	113
3.1	Sobre o fazer pesquisa em Geografia Cultural-Humanista como um pesquisador-membro	114
3.2	Pensando os caminhos (e desvios) de investigação – histórias de vida e os trabalhos de campo experienciais.....	124
3.2.1	<u>Histórias de vida como fonte de pesquisa geográfica.....</u>	125
3.2.2	<u>Trabalhos de campo experienciais e as entrevistas em história de vida.....</u>	128
4	“EU SÓ CONTO AQUILO QUE EU SEI, UM POUCO DO LUGAR QUE EU VIVI...” – A EXPERIÊNCIA DE LUGAR ATRAVÉS DAS	

	MEMÓRIAS DOS IDOSOS DO PEPB.....	135
4.1	Sobre as histórias de vida e seus narradores.....	136
4.1.1	<u>Sebastião José Brum, vô Zizinho.....</u>	139
4.1.2	<u>Marlene Mateus dos Santos, tia Marlene.....</u>	154
4.1.3	<u>João da Silva Marcelino, o João de Solia.....</u>	165
4.1.4	<u>Bia Maria Teixeira da Silva, a Bia de João.....</u>	176
4.2	Memória coletiva e lugar a partir das histórias de vida.....	184
4.2.1	<u>Transformações e formas de resistência cotidiana.....</u>	189
4.2.2	<u>Identidades e pertencimento.....</u>	208
4.2.3	<u>Envelhecimento e nostalgia.....</u>	215
	CONSIDERAÇÕES FINAIS - “CERTAS COISAS A GENTE GRAVA NA MEMÓRIA E NUNCA MAIS ESQUECE...”.....	225
	REFERÊNCIAS.....	237
	APÊNDICE A – Roteiro de entrevista em história de vida.....	249
	ANEXO A - Certidão de compra do sítio de Sebastião J. Brum.....	252
	ANEXO B - Termo de regularização enviado pela Companhia Light aos residentes da Serra de Piabas em outubro de 2021.....	254
	ANEXO C - Termo de compra e venda preenchido manualmente do sítio pertencente ao pai de Marlene.....	255

INTRODUÇÃO

Geografia, para repetir a definição, é “conhecimento organizado da terra como o mundo do homem”. É necessária apenas uma ligeira reformulação e expansão para cobrir minha própria posição: o conhecimento da terra elucida o mundo do homem; [...] conhecer o mundo é conhecer a si mesmo (TUAN, 1971, p. 181).

Por meio do estudo da memória e do lugar me proponho, nesta tese de doutorado, a realizar uma interpretação do Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB) e sua população residente, sob a perspectiva da Geografia Cultural-Humanista.

Como preconizado pelo geógrafo Yi-Fu Tuan (1971), na epígrafe que abre esta introdução, pensar sobre o mundo é, de certo modo, pensar sobre nós mesmos, nosso posicionamento e compromisso diante deste e dos lugares aos quais sentimos pertencer e que, num movimento de mão dupla, compõem nosso acervo íntimo de lembranças, afeições, desejos, aspirações e intenções. Portanto, meu interesse pela realização de uma pesquisa que versasse sobre as memórias do lugar no PEPB surgiu não apenas de uma preocupação acadêmica, mas, sobretudo, de um desejo pessoal, qual seja, realizar um exercício de compreender uma geografia íntima e cotidiana, através da interpretação daquele que também é meu lugar.

Residi durante toda minha infância e juventude na Serra de Piabas¹, localidade situada entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Barra de Guaratiba e Grumari, na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, encontrando-se dentro dos limites do PEPB, uma Unidade de Conservação (UC) de proteção integral. Encravada em um fragmento de Mata Atlântica, a Serra de Piabas abriga um pequeno conjunto de residentes, abrangendo 18 famílias, dentre as quais, a minha própria, em sua maior parte, estabelecidas antes de sua transformação em área protegida.

Compreendendo todas as áreas situadas acima da cota de 100 metros do Maciço da Pedra Branca, o PEPB se destaca, tanto a partir de uma perspectiva ambiental, quanto socioeconômica, como uma das principais UCs situadas no município do Rio de Janeiro, sendo, foco de interesse, tensão e conflito entre agentes do poder público, instituições e grupos sociais diversos, nas mais variadas escalas e contextos espaço-temporais.

¹ De acordo com os residentes locais, a comunidade da Serra de Piabas integra o conjunto de residentes da vertente sul do Maciço da Pedra Branca, nos limites entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Grumari e Barra de Guaratiba, incluindo a Serra de Piabas, Morro da Onça, o Morro da Guaratiba, o Morro da Faxina e o Morro de Santo Antônio da Bica.

No processo de implementação do PEPB, instituído oficialmente pela Lei Estadual nº 2.377, de 28 de junho de 1974, é possível observar uma forte influência dos mesmos ideais preservacionistas que guiaram a criação dos primeiros Parques Nacionais norte-americanos, ainda na segunda metade do século XIX, como locais de grande beleza cênica, destinados, principalmente, ao desfrute de uma população urbana (DIEGUES, 2001). Este modelo, conforme aponta Diegues (2004), parte do princípio de que toda relação entre sociedade e natureza é potencialmente degradadora, não permitindo, portanto, a presença de residentes no interior da área protegida. Tal fato é corroborado pela própria classificação do PEPB enquanto uma Unidade de Conservação de Proteção Integral (UCPI), grupo presente no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), principal instrumento legal para a criação, implementação e gestão de UCs no Brasil. Definido pelo SNUC como áreas que visam à proteção de recursos naturais e da biodiversidade admitindo a presença humana apenas indiretamente, para fins de visitação ou pesquisa científica (FERNANDEZ, 2016), as UCs pertencentes ao grupo de proteção integral não possibilitam a permanência de residentes dentro de seus limites legais.

A criação do PEPB, entretanto, acabou incluindo uma parcela significativa da região outrora denominada como “Sertão Carioca”, termo cunhado pelo cronista Armando Magalhães Corrêa (2017)² para designar a área que se estendia desde o Maciço da Tijuca até o Maciço da Pedra Branca, englobando a baixada de Jacarepaguá, zona, à época, de caráter eminentemente agrícola, marcada, conseqüentemente, pela presença de uma população de perfil rural “com forte relação de dependência dos recursos naturais locais na garantia de seu sustento e reprodução social” (FERNANDEZ, 2016, p. 132).

Deste modo, o estabelecimento do PEPB, durante a década de 1970, incompatibilizava com a presença desta população, gerando um conflito de interesses a respeito da ocupação do parque e do manejo de recursos naturais por meio de práticas sociais diversas. Além disto, como ocorrido em muitas outras UCs no Brasil, no processo de transição de parte do “Sertão” em parque, muitas das formas de ocupação prévias ao estabelecimento dos limites da área especialmente protegida não foram consideradas, sequer foram regularizadas suas condições fundiárias, especialmente no que tange aos processos de desapropriação (FERNANDEZ, 2009).

Assim, muito embora passados quase um século dos registros de Corrêa (1936) e cinco décadas de criação do parque, ainda existem dezenas de famílias estabelecidas dentro dos

² A obra “O Sertões Carioca”, foi originalmente publica no ano de 1936, pela Imprensa Nacional, resultado da compilação de crônicas publicadas no jornal “Correio da Manhã” entre os anos de 1932 e 1933.

limites do PEPB (INEA, 2013a), dependendo, integral ou parcialmente, do uso e manejo de recursos naturais locais como forma de subsistência e reprodução social-econômica.

Isto posto, a ocupação da Serra de Piabas e, de certo modo, a própria trajetória de minha família, se entrelaçam com este processo de transição de uma área de perfil social e econômico fortemente atrelado a uma dinâmica rural, em Unidade de Conservação de Proteção Integral, aliada, em um nível político-jurídico, aos interesses da preservação ambiental via expropriação de seus residentes, ainda que de forma simbólica, através da criação da figura institucional do parque.

Crescer em uma UC me fez refletir, desde minha infância, acerca dos conflitos e contradições inerentes ao processo de apropriação do espaço e sobre o direito de permanecer e pertencer no/ao lugar. Embora soubesse que o PEPB se tratava de uma área legalmente protegida e que a própria permanência de pessoas no parque já configurasse uma situação de divergência com o que é determinado por suas normas de implementação, compreendia que, para a população residente, em meu contexto vivido, composta por vizinhos, amigos e familiares, ser destituído de seu lugar, de modo concreto ou mesmo simbólico, e de suas práticas cotidianas, tratava-se de um ato de negação de suas identidades e memórias.

Neste sentido, utilizo-me do termo proposto por Sathler (2010), que defende que a população residente se encontra inserida em um contexto de “incerteza jurídica”, uma vez que sua permanência dentro dos limites do PEPB representa uma divergência em relação às determinações impostas quanto da consideração deste como UC pertencente ao grupo de proteção integral. Todavia, esta população segue presente no parque, resistindo, de um lado, ao avanço de formas de ocupação urbanas, através da forte especulação imobiliária nas áreas do entorno desta UC, e de outro, às restrições legais impostas pelos órgãos gestores e fiscalizadores, por meio da figura institucional do PEPB (PRADO et.al., 2012), recriando, cotidianamente formas de resistir e de existir fundamentadas nas relações tecidas no/com o lugar (ESCOBAR, 2000).

Mesmo que sua permanência no parque ainda seja motivo gerador de incertezas, as relações e práticas tecidas por sua população residente revelam um profundo elo de pertencimento ao Maciço da Pedra Branca, persistindo tanto no cotidiano, quanto na memória de seus residentes. Estas se manifestam no cultivo de gêneros agrícolas, como a banana e o caqui, nos roçados, na culinária, nas ruínas presentes na paisagem, nas lembranças e nos mitos, apresentando, em vista disto, não apenas pertinência econômica, mas, sobretudo, relevância cultural-simbólica. Portanto, tais relações e práticas podem ser entendidas enquanto elemento crucial para a compreensão da geograficidade destes sujeitos, definida

como a relação visceral e inevitável do homem com a Terra, como condição de sua existência (DARDEL, 2011), demarcando processos de rememoração e identificação baseados no lugar.

Em vista disto, para esta população residente do PEPB, a restrição ou proibição legal de determinadas atividades, para além das consequências materiais imediatas, pode representar, no plano simbólico, a repressão, a marginalização e o apagamento de seus sentidos e experiências de lugar. Em outros termos, a criação do PEPB, à luz de uma ideologia preservacionista, que valoriza os ideais de uma natureza que deve permanecer supostamente intocada pelo homem (DIEGUES, 2001), se impõe como elemento contrário às práticas socioeconômicas e culturais da população residente, alterando o mundo vivido destes sujeitos e suas relações concretas e simbólicas com o lugar. Deste modo, para estes sujeitos que presenciaram sua casa³ ser invadida pelo Parque, a defesa pelo direito ao lugar se torna não apenas condição material para sua reprodução, como elemento indispensável para sua própria identidade e existência.

Cabe considerar que, para a Geografia, o termo “lugar” assume uma conotação diversa daquela conferida pelo senso comum, considerando-o enquanto um sinônimo de localização ou localidade. Lugar é um dos conceitos centrais da abordagem geográfica, sendo definido, em uma perspectiva cultural-humanista, como um centro de significados edificado por meio da experiência intersubjetiva na relação entre as pessoas e o espaço geográfico (TUAN, 2011, 2013, 2018; RELPH, 1976, 2012). Em outros termos, o lugar pode ser compreendido, em um nível básico, como qualquer parcela do espaço que tenha valor ou significado para um indivíduo e/ou grupo, remetendo aos espaços (concretos ou idealizados) onde estes se sentem pertencer (TUAN, 2011). Os geógrafos culturais-humanistas, trabalhando a partir de um viés fenomenológico, procuraram enfatizar que os sentidos de lugar, ou seja, os significados atribuídos ao(s) lugar(es), caracterizam-se como elemento indissociável da existência humana situada geograficamente, em resumo, sua geograficidade (MARANDOLA, 2012).

De acordo com geógrafos do horizonte Humanista (TUAN, 2011, 2013, 2018; LOWENTHAL, 1975, 1985b; RELPH, 1976), a experiência de lugar e a construção de seus sentidos envolve, em algum grau, a experiência que temos a respeito do tempo vivido, de

³ Muito embora, nesta pesquisa, o meu enfoque sobre o termo “casa” esteja restrito a uma perspectiva associada a ideia de “moradia”, cabe destacar que esta noção tem sido foco de atenção e interesse de discussão, a partir de diferentes enfoques, no âmbito da Geografia. Blunt e Dowling (2022), destacam que a noção de “casa” ou “lar” (*home*) vai além da mera consideração enquanto local material de habitação, envolvendo uma multiplicidade de ideias, experiências, significados, sentimentos e discursos. Neste caminho, para além de uma compreensão positiva de casa como local de estabilidade, conforto, familiaridade e segurança, as autoras propõem que esta noção também pode estar implicada com experiências de opressão, violência e dominação, bem como variar de acordo com questões associadas a idade, raça, gênero, sexualidade, entre outras (BLUNT, 1999; BLUNT; DOWLING, 1999). Para um olhar mais aprofundado sobre a concepção de “casa” em uma perspectiva cultural, ver Blunt (1999; 2005); Blunt e Dowling (2022) e Moreira (2013).

modo que a memória, e o acervo de lembranças e recordações no qual esta se constitui, atuam como um elemento crucial na perspectiva da existência humana situada no lugar. Convém ressaltar que, mais do que uma memória puramente afetiva, como recordação de um passado nostálgico cristalizado, no contexto de populações em situação de insegurança e vulnerabilidade existencial, como ocorre no caso dos residentes do PEPB, a memória pode atuar como uma poderosa ferramenta política, sendo mobilizada como estratégia na constante negociação sobre o pertencer/permanecer no lugar.

Recorrendo, novamente a uma perspectiva biográfica como fonte de minha argumentação, grande parte de minha compreensão a respeito do PEPB foi moldada pela influência de meu avô, Sebastião José Brum, que, ao longo de seus mais de 90 anos, vividos integralmente na Serra de Piabas, registrou em sua memória eventos significativos de sua vida e como estes se entrelaçam com o lugar. Neste sentido, assim como defende Pollak (1989), boa parte de minha própria memória é reflexo de lembranças que me foram transmitidas por meu avô e das histórias que este sempre me narrou, registros marcados, não apenas por uma descrição objetiva do lugar, mas, sobretudo, atravessados por um forte sentimento de pertencimento.

Como lavrador, criou seus filhos e viu seus netos e bisnetos crescerem revezando o trabalho na roça, no bananal e na comercialização de sua produção em diversas feiras, atividades que exerceu até atingir seus 70 anos, quando, por conta de complicações em sua saúde, se viu forçado a abandoná-las. Com isto, como forma de exercitar a sua mente e passar o tempo, começou a registrar suas lembranças através de desenhos, transportando para o papel as memórias de um lugar que, em seu entendimento, residia entre passado e presente, moldado por lembranças das pessoas que por ali se estabeleceram, viveram ou apenas passaram, bem como de eventos, histórias, reuniões, celebrações e toda a sorte de elementos que compunham o lugar antes da transformação de uma parcela significativa do Maciço da Pedra Branca em UC.

Estas conversas com meu avô e a apreciação de seus desenhos, verdadeiros registros de sua geograficidade, tal qual descreve Dardel (2011), foram transformando um desejo pessoal em uma preocupação acadêmica: compreender as implicações do entendimento do PEPB não apenas como uma Unidade de Conservação, e toda a construção discursiva atrelada a esta representação, mas também enquanto um lugar pleno de significados, edificado no decurso de experiências cotidianas e a partir da evocação de memórias, construídas por meio de narrativas de lembranças e vivências passadas. Os idosos estabelecidos no PEPB, podem ser entendidos como os registros vivos da memória local, verdadeiros lugares vivos de

memória, responsáveis por trazer à tona este passado reelaborado por meio da mediação do lugar.

Neste sentido, os residentes mais antigos se tornam figuras indispensáveis na tentativa de reconstrução de uma memória do lugar, são estes idosos que vivem/viveram no que hoje compreende-se como o PEPB. Tais sujeitos, como nas palavras de Benjamin (1994), são narradores por excelência, pilares responsáveis por manter vivas as lembranças de um passado que revela seu elo de pertencimento ao lugar. Esta tese de doutorado procura dar voz e visibilidade a estas pessoas, os registros vivos da memória do lugar, a fim de, a partir da interpretação de suas experiências de lugar (re)construídas por meio das memórias evocadas na narrativa de suas histórias de vida, compreender o PEPB e sua apropriação enquanto um lugar de pertencimento. Procuro, ainda, contribuir para o debate acerca de ações e estratégias de conservação da biodiversidade que garantam, não apenas, a valorização de saberes e práticas desta população, como o direito de permanência-pertencimento ao PEPB.

Desta maneira, o entrecruzar destas experiências narradas por meu avô e por outros idosos residentes na Serra de Piabas, responsáveis por (re)construir este lugar comum do passado, se tornaram o fio condutor desta tese de doutorado. Compreendo que tais experiências se manifestam através de relações culturais-simbólicas e de afeto, mas também em meio a relações de poder, revelando uma dimensão política do lugar, no sentido do permanecer-pertencer. Proponho, portanto, uma leitura do PEPB à luz do olhar destes sujeitos recordantes, na tentativa de interpretar suas experiências, memórias, identidades responsáveis na produção de seus sentidos e experiências de lugar, indagando como estes podem se manifestar no contexto da complexa negociação do existir e do permanecer no lugar.

A despeito da ampla presença de trabalhos no campo das ciências humanas versando sobre populações em áreas de proteção⁴ e mesmo estudos que tem o PEPB como objeto de interesse⁵, carece, no âmbito da Geografia, uma reflexão mais aprofundada sobre a vivência e experiência da população residente do PEPB e sua complexa relação com o parque enquanto um lugar. Nesta medida, pretendo com esta pesquisa preencher uma importante lacuna na compreensão do parque como espaço de vida e lugar para diversas pessoas, conferindo visibilidade ao conflito de interesses que demarca as memórias do lugar das populações residentes no parque à luz de uma olhar cultural-humanista. Proponho, com isto, demonstrar a presença de relações de significação, pertencimento e afeição como condicionantes do complexo jogo que se estabelece entre a população residente e os órgãos gestores do PEPB.

⁴ Ver Arruda (1999); Diegues (2001); Diegues e Viana (2004); Bensusan (2002; 2006); Barreto Filho (2006).

⁵ Ver Fernandez (2009; 2016) e Oliveira e Fernandez (2020).

Compreender os processos simbólicos e políticos que demarcam o PEPB, por meio de sua construção enquanto um lugar para as populações residentes, pode contribuir, ainda, para uma maior visibilidade destas questões em outras escalas e contextos, como ocorre com tantos outros espaços de vida vertidos, por vezes arbitrariamente, em Unidades de Conservação de Proteção Integral, ampliando, assim, o debate acerca da possibilidade de existência de outras formas de proteção ambiental não excludentes.

Desta forma, como questão central desta pesquisa, tenciono investigar de que modo e a partir de quais estratégias os idosos residentes na Serra de Piabas, localidade situada dentro dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca, edificam seus sentidos de lugar por meio da evocação de memórias através da narrativa de suas histórias de vida, buscando, de tal modo, desvelar as múltiplas relações tecidas entre lugar e memória no contexto da experiência vivida destes sujeitos.

A partir desta questão central, desdobram-se os seguintes questionamentos: Quais foram as implicações da criação e implementação do PEPB na reconfiguração das experiências de lugar de idosos estabelecidos nesta UC? Qual o papel os sentidos de lugar desempenham na evocação das memórias dos idosos a partir do resgate de suas histórias de vida? De que maneira a memória do lugar pode se estabelecer como forma de resistência existencial e política, bem como estratégia de afirmação e manutenção da presença destes idosos frente aos limites estabelecidos pelos órgãos gestores do PEPB?

É a partir deste conjunto de questões que esta pesquisa se encontra alinhada, procurando, por meio das histórias de vida dos idosos residentes da Serra de Piabas, reconstruir e interpretar as memórias do lugar, entendendo estes como registros vivos responsáveis por perpetuar esta memória fortificando os elos identitários e de pertencimento ao lugar, a fim de garantir o reconhecimento do direito de pertencimento e permanência destes junto a esta UC.

Como objetivo geral desta tese de doutorado, portanto, busco realizar uma investigação acerca das diversas formas pelas quais lugar e memória se articulam em meio a experiência vivida, a partir da interpretação de histórias de vida narradas por idosos residentes em um trecho do Parque Estadual da Pedra Branca, a Serra de Piabas. A tese que sustenta esta pesquisa, portanto, é evidenciar como a evocação das memórias destes idosos se manifesta como estratégia de permanência-pertencimento no/com o lugar em um contexto de mediações e negociações políticas-afetivas, bem como o papel desempenhado pelo lugar na construção, manutenção e evocação destas memórias.

Como objetivos específicos, procuro: (1) Analisar o processo de criação e estabelecimento do PEPB e as possíveis tensões e reconfigurações das memórias construídas na escala do lugar por parte dos sujeitos recordantes de nossa pesquisa; (2) Interpretar o papel exercido pelo lugar como elemento estruturante no registro de memórias, bem como a memória como componente de adensamento das experiências de lugar; (3) Investigar a utilização do método biográfico, em específico, as entrevistas em história de vida, como estratégia para a compreensão da edificação e comunicação de sentidos de lugar; (4) Identificar e discutir as estratégias político-afetivas através das quais os idosos residentes na Serra de Piabas constroem e vivenciam múltiplos sentidos de lugar em e por meio das memórias evocadas na narrativa de suas histórias de vida.

Portanto, parto da hipótese de que a criação do PEPB promoveu, de diferentes maneiras e em distintos contextos, rupturas do mundo vivido dos idosos estabelecidos na Serra de Piabas antes de sua transformação em Unidade de Conservação de Proteção Integral. Diante deste processo, o fio norteador desta tese aponta em direção a construção de um profundo sentido de enraizamento e apego ao lugar, alicerçado na evocação de memórias que articulam experiências passadas como estratégia político-afetiva na reconfiguração das identidades destes sujeitos e na constante negociação quanto ao seu direito de permanecer e existir no Maciço.

Esta tese se estrutura em quatro capítulos. Os dois primeiros se dedicam a construção de uma discussão sobre o contexto histórico-geográfico do local em que a pesquisa foi realizada, qual seja, a comunidade da Serra de Piabas, bem como os referenciais teóricos que sustentam o debate proposto, buscando compreender as articulações entre memória e lugar na experiência vivida. Por sua vez, os dois capítulos finais buscam um aprofundamento na discussão das estratégias metodológicas da pesquisa e suas implicações, em especial a adoção do método da história de vida em uma pesquisa de caráter geográfico, e da análise destas próprias histórias de vida narradas pelos idosos residentes na Serra de Piabas, buscando interpretar os sentidos de lugar construídos em meio às memórias evocadas nestas narrativas.

No capítulo I, intitulado “‘Meu pai já morava aqui, meu avô já morava aqui, eu já estava aqui...’ - Parque Estadual da Pedra Branca: de Sertão à Unidade de Conservação”, tenho como objetivo realizar um breve resgate histórico-geográfico do processo de constituição do PEPB e da ocupação da Serra de Piabas, como parte do denominado “Sertão Carioca”, procurando apoiar meus argumentos em documentos e bibliografias que registraram este processo, bem como, na memória dos sujeitos recordantes. Procuro ainda analisar o processo de transição de parte do “Sertão Carioca” em uma Unidade de Conservação,

identificando as motivações e perspectivas simbólicas que guiaram o estabelecimento desta área protegida. Para a compreensão deste processo, me debruço sobre a definição de Unidades de Conservação, identificando os ideais que guiaram a criação das primeiras áreas protegidas no contexto norte-americano e sua transposição para o cenário brasileiro. Entendo que este debate seja fundamental, uma vez que, enquanto uma ferramenta legal na promoção da conservação da biodiversidade, o estabelecimento de uma Unidade de Conservação teve (e ainda tem) implicações no modo de vida e na apropriação do lugar pelos residentes na Serra de Piabas.

No capítulo II, intitulado “‘Eu nasci aqui e, se Deus quiser, vou morrer aqui...’ – sobre as relações entre lugar e memória” busco realizar uma discussão dos referenciais teórico-conceituais que guiaram a interpretação das histórias de vida narradas pelos idosos da Serra de Piabas, analisando as articulações entre os conceitos de memória e lugar, tomando como referências, principalmente, trabalhos produzidos no âmbito das perspectivas culturais e humanistas em Geografia. Este capítulo tem como um de seus propósitos estabelecer um debate acerca da definição do conceito de lugar, assumindo uma perspectiva cultural-humanista. Compreendo o lugar enquanto um centro de significados edificado pela experiência, tal qual defendido por autores da Geografia Humanista (TUAN, 2011, 2013, 2018; RELPH, 1976, 2012), sem, no entanto, deixar de lado as relações mais amplas de poder que permeiam as experiências e sentidos de lugar (CRESSWELL, 2004), tão presentes na reconstrução do PEPB a partir da memória de seus moradores. Entendo que o lugar se destaca enquanto um elemento central na configuração das identidades culturais/sociais, de forma que a sua experiência se encontra imbricada com a própria construção da existência humana situada geograficamente. Procuro, ainda, examinar o papel da memória como fenômeno responsável por construir representações acerca do passado vivido e reelaborado na instância de um sujeito ou grupo social (LE GOFF, 2003), bem como suas múltiplas manifestações a partir da consideração de sua relação com a espacialidade humana, conferindo a esta um caráter propriamente geográfico. Busco, discutir como a memória evocada pode servir de base na edificação de sentidos de lugar, assim como o papel do lugar na construção, manutenção e evocação destas memórias. Identifico, portanto, que lugar e memória se encontram articulados na experiência humana, se expressando enquanto elementos indispensáveis de sua geograficidade.

No terceiro capítulo, intitulado “‘Bem, a minha vida é o seguinte...’ – Os caminhos metodológicos de uma pesquisa”, procuro realizar um debate acerca das estratégias metodológicas adotadas para a elaboração desta pesquisa de doutorado, em especial, para fins da

coleta, análise e interpretação das histórias de vida dos idosos residentes na Serra de Piabas. Para tanto, busco expor e discutir os pressupostos teórico-filosóficos que sustentam as reflexões que proponho nesta tese, me apoiando na perspectiva da experiência, conforme elaborada pelo horizonte cultural-humanista em Geografia, situando o que compreendo enquanto minha posicionalidade (ROSE, 1997) em relação aos sujeitos recordantes desta pesquisa. Este capítulo ainda se dedica a um exame das implicações da utilização de estratégias biográficas, em especial, do método da história de vida, em uma pesquisa de caráter geográfico. Compreendo a história de vida como, mais que uma ferramenta de coleta e investigação, um exercício de (re)elaborar experiências e vivências através da construção narrativa, permitindo um mergulho nas experiências mais íntimas e profundas destes sujeitos. Isto possibilita entender não apenas o modo como estes representam o seu passado vivido, mas também decodificar sua geograficidade através dos elos entre a memória evocada e o lugar experienciado.

Por fim, no capítulo IV, intitulado “‘Eu só conto aquilo que eu sei, um pouco do lugar que eu vivi...’ – A experiência de lugar através das memórias dos idosos do PEPB”, tenho como objetivo investigar os diferentes modos a partir dos quais memória e lugar podem se articular em e por meio da experiência de mundo através da análise e interpretação das histórias de vida dos idosos residentes na Serra de Piabas. Este capítulo examina como estes sujeitos narram as suas experiências/vivências, através da representação de seu passado pela memória, e como estas narrativas mobilizam as memórias enquanto estratégia de construção e fruição de sentidos de lugar. Procuro ainda investigar o papel destes sentidos de lugar na evocação da memória destes sujeitos, bem como da memória enquanto elemento central na edificação destes próprios sentidos de lugar.

O fio condutor deste trabalho, aponta na direção da construção de um profundo sentimento de pertencimento e apego ao lugar, ancorado na experiência narrativa das memórias por meio das histórias de vida, como estratégia político-afetiva de permanência destes sujeitos no contexto da negociação de sua presença em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, o Parque Estadual da Pedra Branca. Assim, procuro analisar as implicações da transição da Serra de Piabas em área especialmente protegida na configuração destes sentidos de lugar e as possíveis tensões quanto da recuperação destas memórias.

1 “MEU PAI JÁ MORAVA AQUI, MEU AVÔ TAMBÉM, EU JÁ ESTAVA AQUI...” - PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA: DE SERTÃO À UNIDADE DE CONSEVAÇÃO

No presente capítulo, procuro realizar um debate a respeito da conceitualização das áreas protegidas, em específico, as Unidades de Conservação, no contexto da política ambiental brasileira, a fim de compreender a articulação entre os símbolos, discursos e ideologias que guiaram, e ainda guiam, a criação destas, articulando ao processo de transição da Serra de Piabas em Parque Estadual da Pedra Branca. Analisar este processo de transformação da localidade estudada em área especialmente protegida, auxilia na compreensão do contexto no qual as experiências e vivências narradas pelos idosos da Serra de Piabas decorreram, bem como suas implicações na elaboração de seus sentidos de lugar. Sendo assim, compreendo como indispensável este resgate do processo de ocupação da Serra de Piabas e os fatores que levaram a sua inclusão como parcela do Parque Estadual da Pedra Branca, traçando um paralelo com a perspectiva de um movimento mais amplo de criação da noção de áreas protegidas, no intuito de investigar como estas incidem e são cotidianamente reinventadas em meio às dinâmicas vividas pelos residentes da localidade.

Para tanto, procuro estruturar este capítulo em duas seções. Na primeira seção, intitulada “Áreas Protegidas – das origens às implicações de um modelo de proteção”, realizo um resgate da origem da concepção moderna de áreas protegidas, buscando evidenciar como a incorporação de um modelo de proteção ambiental pautado em uma perspectiva da preservação de uma suposta “natureza selvagem” e intocada (DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006), gestadas no âmbito norte americano, através da figura da criação dos Parques Nacionais, teve implicações problemáticas quanto de sua importação para o contexto brasileiro, marcado pela forte presença de povos e comunidades que mantêm com a terra uma relação de reprodução econômica e sociocultural (BARRETO FILHO, 2001).

Por sua vez, na segunda seção deste capítulo, intitulada “Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca”, procuro me dedicar a recuperação dos fatores que levaram a localidade estudada a se tornar parte de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, traçando um paralelo com as mutações ocorridas no próprio Sertão Carioca (CORRÊA, 2017), em especial, ao longo da segunda metade do século XX, período no qual se concentram as recordações narradas pelos sujeitos investigados nesta pesquisa.

Para tanto, em um primeiro momento, me dedico a discussão da concepção de Sertão Carioca, termo proposto por Magalhães Corrêa (2017) para designar não apenas a região de caráter agrícola da cidade do Rio de Janeiro no início do século passado, mas da identificação de uma espacialidade vivida que contrastava com os princípios e ideais urbanos que guiavam a urbe carioca no período.

Em um segundo momento, procuro discutir os fatores que levaram à transição da Serra de Piabas, como localidade que se incluía no imaginário do Sertão Carioca, para Parque Estadual da Pedra Branca, buscando evidenciar a articulação entre o avanço de um processo de modernização do território guiado pela figura do capital imobiliário na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro com a criação de políticas de proteção das encostas do maciço da Pedra Branca, que culminaram na própria instituição do parque nos anos 1970.

Reservo ainda um terceiro momento para o debate acerca do complexo mosaico fundiário no qual a Serra de Piabas se encontra inserida e o imbróglgio gerado quando da criação do Parque Estadual da Pedra Branca, uma vez que este não foi acompanhado por um amplo processo de regularização das propriedades abarcadas pela Unidade de Conservação. Neste interim, argumento que a criação da referida Unidade de Conservação, de forma contraditória, longe de equacionar as disputas a respeito do controle e posse da terra na Serra de Piabas, acabou atuando como um fator gerador de um contexto de “incerteza jurídica” (SATHLER, 2010) vivido pela população residente.

1.1 Áreas Protegidas - das origens às implicações de um modelo de proteção

A criação de Unidades de Conservação tem sido tratada por muitos autores enquanto uma das principais estratégias para a conservação da natureza *in situ* (BARRETO FILHO, 2001)⁶. As UCs podem ser compreendidas, em um entendimento preliminar, enquanto áreas especialmente protegidas⁷ pelo poder público e/ou pela iniciativa privada, com o intuito

⁶ As estratégias de conservação *in situ* são aquelas que ocorrem no próprio meio natural protegido, tais como a criação de Unidades de Conservação, por sua vez, as estratégias de conservação *ex situ* são aquelas realizadas fora do ambiente natural original, tais como jardins botânicos, zoológicos, laboratórios, entre outros (BARRETO FILHO, 2001).

⁷ De acordo com Bensusan (2006), o termo “Unidades de Conservação” é aquele preferencialmente utilizado no cenário brasileiro para designar um subconjunto das áreas protegidas, estas, por sua vez, incorporam outras formas de proteção, como as Reservas Indígenas, Terras Quilombolas, Áreas de Proteção Permanente e Reservas Legais particulares. Neste trabalho, tratamos as UCs como um subtipo específico de área protegida.

principal de garantir a proteção da biodiversidade, embora, em muitos casos, este não seja seu único objetivo (VALLEJO, 2002).

No caso brasileiro, estas áreas são ordenadas tendo como base a Lei Federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000, responsável por estabelecer o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Tal lei visa organizar a criação, implementação e gestão das UCs, através de sua classificação em distintas categorias, cada qual pressupondo diferentes objetivos e níveis de interação com a sociedade, estando subdivididas em dois grandes conjuntos: as Unidades de Conservação de Proteção Integral, caracterizadas pelo uso indireto dos recursos naturais e pela restrição da presença de populações humanas permanentes dentro dos seus limites, e as Unidades de Conservação de Uso Sustentável, caracterizadas pela permissão do uso sustentável dos recursos naturais e a possibilidade da presença humana dentro dos limites da UC. No Art. 2º, inciso I, da referida lei, as Unidades de Conservação são definidas como:

espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, legalmente instituído pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (BRASIL, 2000).

A despeito de se destacar enquanto uma ferramenta importante diante do uso irresponsável e predatório dos recursos naturais, bem como da degradação de diversos ecossistemas, esta política de conservação, fundamentada na criação de áreas especialmente protegidas, tem enfrentado uma série de desafios desde sua implementação (BENSUSAN, 2006; BENSUSAN; PRATES, 2014). No contexto brasileiro, o processo de criação de UCs foi e ainda vem sendo acompanhado por uma série de tensões e conflitos, especialmente no que tange ao direito de acesso e uso da terra, uma vez que, em grande medida, na implementação de Unidades de Conservação de Proteção Integral, populações locais estabelecidas dentro dos limites da área a ser protegida, sejam estas consideradas como populações tradicionais ou não, foram removidas ou sofrem com a repressão e a restrição de sua plena reprodução social, econômica e cultural, sendo alijadas de seu território e lugar de vida (VALLEJO, 2002; SILVA, 2019). Neste sentido, as questões acerca da regularização fundiária e das estratégias de gestão que incorporem, ou, ao menos, reconheçam a presença destas populações locais, tem levantado profundos debates a respeito das UCs enquanto instrumentos legais na promoção da conservação da biodiversidade.

Desta forma, no amplo debate acerca das UCs, é necessário considerar que estas não dizem respeito apenas à proteção de ecossistemas ameaçados por práticas humanas, mas também, das disputas travadas pelos sujeitos e grupos que se encontram imbricados no

processo de criação e implementação das mesmas, tais como gestores, corpo técnico-administrativo, conselhos gestores, população local e do entorno (COELHO, CUNHA, MONTEIRO, 2012), bem como das diferentes experiências e aspirações destes em meio às relações tecidas no âmbito das UCs.

Assim, não se deve observar as UCs enquanto “áreas naturais” propriamente dadas, tal como concebidas a partir de uma perspectiva puramente “naturalista”, mas lugares edificados por meio da negociação política e cultural-afetiva, “na medida que abrangem espaços geográficos específicos aos quais se atribuem determinados propósitos sociais e que são manejados por instituições políticas” (BARRETO FILHO, 2001, p. 5). Neste sentido, por vezes, as UCs compreendem em seu interior sujeitos e grupos cuja reprodução econômica e sociocultural dependem da apropriação e manejo de recursos naturais locais, desenvolvendo um profundo elo de afeição e pertencimento ao lugar.

Cabe registrar que, no processo de estabelecimento de uma UC, a própria concepção de natureza é posta em jogo, colocando em evidência a questão do que merece (ou não) ser efetivamente protegido e conservado. Isto implica considerar que a ideia de natureza, foco principal de interesse na constituição das UCs, a partir de um ponto de vista legal, trata-se de uma construção social e simbólica, constantemente revista e representada (BARRETO FILHO, 2001). Neste sentido, a própria concepção de Unidade de Conservação torna-se objeto de construção e disputa em um contexto discursivo e material, de modo que, o entendimento de uma UC, ultrapassa a mera concepção de um instrumento legal, sendo uma ferramenta mobilizada por diferentes atores sociais em distintos contextos.

Barreto Filho (2001), em estudo a respeito de uma concepção antropológica das Unidades de Conservação de Proteção Integral na Amazônia brasileira, procura compreender estas como artefatos “socionaturais” e históricos. Apoiado na perspectiva da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, o autor (2001) defende que o ser humano é, de certo modo, um produto manufaturado, ou seja, um artefato. Isto, porque, as ideias, compreensões, valores, hábitos, e toda a sorte de elementos que fazem parte da experiência humana são produtos de um sistema coerente de símbolos e significados. Neste sentido, para compreender qualquer produto da ação humana, tais como um gesto, um ritual, uma indumentária, ou mesmo as normas de apropriação do espaço e de organização social, seria necessário decodificar o sistema de significados que serve de base na construção destes produtos. Ao adotar tal postura, Barreto Filho (2001) sinaliza que, no processo de análise e interpretação do estabelecimento das UCs, é preciso considerar o complexo sistema de significados, bem como os símbolos que são elaborados, sustentando a sua criação e implementação.

Para além desta consideração, Barreto Filho (2001), destaca que a concepção das UCs enquanto artefato também evidencia seu carácter arbitrário. O autor argumenta que, a despeito de uma diversidade de definições, a noção de artefato pode ser compreendida a partir de duas considerações: uma mais restrita, como objeto ou produto material da ação humana; e outra, mais ampla, como qualquer expressão material ou imaterial da atividade humana. Para o autor, as UCs podem ser tratadas como artefatos em ambos os sentidos:

por um lado, porque constituem heranças de programas e planos governamentais, produtos deliberados, conscientes e intencionais de ações humanas, de tomadas de decisão política de uma sociedade particular, gestadas em contextos históricos específicos por agentes determinados; por outro lado, porque estes produtos vêm sendo apropriados e partilhados hoje em dia de modo não necessariamente antecipado por aqueles que os conceberam e criaram. Dada a mencionada controvérsia em torno dos fatores determinantes da biodiversidade nos trópicos, as UCs de proteção integral encontram-se hoje, submetidas a múltiplas apropriações e semiotizações, escapando ao controle do que foi originalmente premeditado pelos que as conceberam (BARRETO FILHO, 2001, p. 38).

As UCs podem ser compreendidas enquanto instrumentos legais que definem a ocupação e apropriação do espaço protegido, bem como regulam comportamentos e relações sociais, mas também, enquanto objetos de representação e disputa simbólica, na medida em que levam a uma reformulação dos significados acerca das concepções de natureza e sociedade, assim como a relação travada entre ambos (COELHO, CUNHA, MONTEIRO, 2012).

Compreender os significados de uma UC como o PEPB, implica a realização de uma análise mais aprofundada das relações que são tecidas em uma escala local, mas, também, como estas se articulam com processos que atuam em outras escalas, interpretando como o PEPB é idealizado e simbolizado a partir de diferentes interesses e através de variados pontos de vista. Os significados do PEPB, portanto, são objeto de disputa travados entre os diferentes sujeitos e grupos que participam de seu cotidiano, de forma que cada um destes está produzindo e veiculando um sentido de lugar, tais como: o Estado, através da figura institucional dos órgãos gestores, o simboliza enquanto UC; o capital imobiliário, se instalando nas bordas do PEPB através da construção de condomínios de luxo, por meio da valorização de uma natureza exuberante e de um suposto estilo de vida em contato com o mundo natural; os visitantes/turistas, a partir de sua consideração enquanto área de lazer e desfrute; a população local, como lugar de vida e memória, repositório de afetos, mas de disputa pelo direito de permanecer/pertencer no/ao lugar.

Seguindo esta perspectiva, portanto, pode-se argumentar que a constituição do PEPB e, em um sentido mais amplo, de qualquer Unidade de Conservação ou área protegida, implica a sobreposição de múltiplas formas de apreensão do lugar, isto, porque, são

“diferentes os projetos, os interesses, as práticas e as representações dos diversos atores sociais envolvidos/afetados na/pela delimitação de áreas destinadas à proteção dos recursos naturais” (COELHO, CUNHA, MONTEIRO, 2012, p. 68). Neste contexto, as UCs são, concomitantemente, lugares onde se realiza a conservação, mas também lugares de vida, de memória, de produção, de lazer, de pesquisa acadêmica, constituindo-se objeto de disputa, tensão, conflito ou cooperação entre distintos sujeitos envolvidos em seu cotidiano (COELHO, CUNHA, MONTEIRO, 2012, p. 68).

Diante do que foi exposto, procuro neste capítulo trazer, ainda que de modo breve, o debate a respeito da conceitualização das áreas protegidas, em específico das Unidades de Conservação no contexto brasileiro, a fim de compreender os símbolos e ideologias que guiaram, e ainda guiam, a criação destas, e como estes se articulam com as práticas e ações desenvolvidas por populações locais, atuando de forma a moldar a maneira como estas relações se realizam. Analisar o complexo processo de criação e implementação do PEPB, demanda, de certa forma, articular este a um movimento mais amplo, identificando como estas ideologias e concepções gestadas em contextos diversos a ele incidiram e, por vezes, continuam incidindo nas dinâmicas vividas pelos sujeitos que participam de sua construção.

1.1.1 A ideia de Áreas Protegidas e os primeiros Parques Nacionais

Muito embora a criação de áreas protegidas tenha se disseminado de modo efetivo durante o século XX, diversos autores apontam, categoricamente, que a sua gênese se encontra no final do século XIX, com a criação dos primeiros Parques Nacionais estadunidenses (BARRETO FILHO, 2001; DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006). Todavia, isto não significa dizer que a ideia de preservar áreas naturais frente a ação humana tenha sido um fenômeno exclusivo deste período.

Davenport e Rao (2002) destacam que as áreas protegidas possuem profundas raízes históricas, tendo existido sob inúmeras formas e em diversas sociedades, datando desde as culturas pré-agrícolas na Ásia e no Oriente Próximo. Como exemplo, os referidos autores apontam iniciativas de proteção na Índia, 400 anos a.C., onde as formas de uso extrativistas dos recursos foram proibidas em florestas consideradas sagradas; a criação de reservas especiais para caça por nobres assírios, a cerca de 700 anos a.C; o estabelecimento de leis de proteção das planícies úmidas na China no século VI; a criação de leis florestais na Bretanha

no século XI; entre outras estratégias em diversos contextos geográficos e históricos, endossando o argumento de que a criação de ferramentas para a proteção da natureza não são propriamente recentes.

De acordo com Bensusan (2006), originalmente, a ideia de se reservar determinados espaços a fim de mantê-los protegidos se trata de uma estratégia de longa data. Todavia, a autora destaca que, até a segunda metade do século XIX, existiam duas motivações básicas para a criação destas áreas: a preservação de lugares considerados sagrados para determinados grupos culturais, o que revela o forte papel de uma dimensão simbólica na criação destas áreas, e a manutenção de reservas de recursos naturais potencialmente relevantes. Para Bensusan (2006), é apenas a partir da segunda metade do século XIX que se dá início a criação de áreas protegidas com o objetivo explícito de preservar paisagens naturais como testemunho de uma natureza prístina frente à intensificação das transformações ambientais decorrentes da ação humana.

Neste contexto, a concepção moderna de áreas protegidas teria como marco inicial a criação do Parque Nacional de *Yellowstone*, nos Estados Unidos, em 1872 (DIEGUES, 2001). De acordo com Diegues (2001), a partir da criação do Parque Nacional de *Yellowstone*, o congresso dos EUA determinava que toda a região por este abrangida fosse reservada e proibida de ser colonizada, ocupada ou vendida, sendo destinada como parque público, para recreação e desfrute da população. Neste sentido, no ato de sua criação, não se previa a ocupação humana, exceto sua presença indireta, enquanto visitante (DIEGUES, 2001).

Entre os ideais que guiaram a criação dos primeiros Parques Nacionais estadunidenses, estava a premissa de que estes possibilitariam a preservação de paisagens naturais “intocadas”, “virgens”, “selvagens”, ainda não alteradas pela ação humana, de forma a mantê-las como um testemunho para as gerações futuras (DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006). Para os defensores deste modelo de proteção, a presença humana, independentemente do tipo de relação estabelecida com o ambiente, é entendida como potencialmente destruidora, devendo, portanto, ser subtraída no sentido de preservar uma *wilderness*, traduzida por Diegues (2001) como “natureza selvagem” ou “natureza intocada”.

De acordo com Barreto Filho (2001), a concepção de *wilderness* se encontra no cerne da própria formação da identidade nacional estadunidense, tendo exercido uma função central na criação de áreas protegidas no final do século XIX. Para o referido autor, carentes de artefatos históricos de longa data presentes em sua paisagem e marcados por mitos originários que enfatizavam o embate entre as forças da natureza e a colonização promovida pelos pioneiros, os norte-americanos buscaram na própria *wilderness*, expressa por monumentos

naturais como montanhas, rios, lagos, florestas, o elemento fundante capaz de conferir coesão à identidade nacional. Assim, a criação de Parques Nacionais nas últimas décadas do século XIX desempenhou um papel fundamental na consolidação de um sentimento nacionalista norte-americano (BARRETO FILHO, 2001).

É interessante destacar que, até meados do século XIX, momento em que passa por uma profunda ressignificação no pensamento norte-americano, a noção de *wilderness*, possuía uma conotação fortemente negativa, estando associada a locais isolados e incivilizados, como atesta Cronon (1996):

As late as the eighteenth century, the most common usage of the word "wilderness" in the English language referred to landscapes that generally carried adjectives far different from the ones they attract today. To be a wilderness then was to be "deserted," "savage," "desolate," "barren" - in short, a "waste," the word's nearest synonym. Its connotations were anything but positive, and the emotion one was most likely to feel in its presence was "bewilderment" or terror (CRONON, 1996, p. 8).

De acordo com Diegues (2001), uma série de transformações no campo social e cultural vivenciados no século XIX serviu como motor para a ressignificação da noção de *wilderness*. Neste contexto, o autor identifica os avanços na História Natural e a consolidação de um pensamento naturalista como fatores para emergência de uma preocupação e reverência às áreas “selvagens”, “não alteradas” pela ação humana, bem como atenta às modificações nas relações de trabalho e produção sofridas pelos Estados Unidos neste período, especificamente a eclosão do processo de industrialização, o crescimento das grandes cidades e o incremento populacional, na transformação da mentalidade acerca da ideia de natureza. De acordo com o autor, o estilo de vida nas cidades, antes valorizado como símbolo de civilização em contraste com a rusticidade da vida no campo, passou a ser criticado, principalmente, por conta dos impactos da degradação ambiental presentes no contexto urbano. Por seu turno, a vida no campo tornou-se idealizada, particularmente pela população urbana, valorizando a contemplação da natureza selvagem, tida como lugar de reflexão e isolamento espiritual (DIEGUES, 2001).

Além dos argumentos anteriormente expostos, Diegues (2001) aponta o papel desempenhado pelo movimento literário romântico na valorização da ideia de *wilderness*, na medida em que este procurava no que restava de “natureza selvagem”, “o lugar de descoberta da alma humana, do imaginário do paraíso perdido, da inocência infantil, do refúgio e da intimidade, da beleza e do sublime” (DIEGUES, 2001, p. 24). A este respeito, Diegues (2001) argumenta que:

Essas ideias, sobretudo a dos românticos do século XIX, tiveram, portanto, grande influência na criação de áreas naturais protegidas, consideradas como "ilhas" de

grande beleza e valor estético que conduziam o ser humano à meditação das maravilhas da natureza intocada.

É nessa perspectiva que se insere o conceito de parque nacional como área natural, selvagem, originário dos EUA. A noção de "wilderness" (vida natural/ selvagem), subjacente à criação dos parques, no final do século XIX, era de grandes áreas não habitadas, principalmente após o extermínio dos índios e a expansão da fronteira para o oeste. Nesse período já se consolidara o capitalismo americano, a urbanização era acelerada, e se propunha reservarem-se grandes áreas naturais, subtraindo-as à expansão agrícola e colocando-as à disposição das populações urbanas para fins de recreação. Até o final do século XIX, grande parte do território americano era "wilderness" (DIEGUES, 2001, p. 24).

Neste sentido, a concepção ideológica que guiou a criação das primeiras áreas protegidas nos Estados Unidos e que perdurou até meados do século XX, denominada por Diegues como preservacionismo (DIEGUES, 2001)⁸, objetivava preservar paisagens naturais de grande beleza cênica onde seria possível vislumbrar uma *wilderness*. Estas paisagens eram compreendidas como remanescentes intocados voltados para a contemplação de uma população eminentemente urbana, bem como testemunho para as futuras gerações, estabelecendo, assim, um distanciamento entre o homem e estes idealizados “refúgios” da vida selvagem (CASTRO JUNIOR, COUTINHO, FREITAS, 2012). Subjacente a esta concepção, estava a ideia de que estes “refúgios” compreendiam áreas que não haviam sofrido com a ação humana, portanto, eram compreendidas como “vazias” ou desprovidas de populações (DIEGUES, 2001).

Todavia, este modelo preservacionista, fundamentado na exclusão humana de áreas protegidas e na defesa da preservação de uma “natureza intocada”, “pura”, “selvagem”, recebeu diversas críticas (DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006), tanto da inadequação dos critérios para a seleção das áreas protegidas, uma vez que privilegia paisagens naturais apelativas do ponto de vista estético, de acordo com valores ocidentais, quanto da própria concepção falsa de que estas seriam áreas efetivamente desocupadas e sem interferência humana (DIEGUES, 2001).

Segundo Cronon (1996), a *wilderness*, longe de existir à parte da humanidade, como um refúgio intocado, pode ser entendida como uma criação humana. Para o referido autor, não se trata de um santuário prístino, onde o último remanescente de uma natureza intocada e ameaçada ainda pode ser encontrado sem a marca da ação humana, mas sim um produto da própria ação humana. Para Cronon (1996), a concepção de *wilderness* esconde sua “não

⁸ De acordo com Diegues (2001), no final do século XIX o embate entre duas perspectivas, até certo ponto antagônicas, deu o tom aos debates acerca da criação de áreas protegidas nos Estados Unidos, são elas: o conservacionismo (baseado na ideia de que a proteção da natureza deveria partir de um uso adequado/sustentável por parte das sociedades humanas, a fim de manejar a natureza para torná-la mais eficiente) e o preservacionismo (fundado na concepção de que a proteção da natureza deveria partir de sua preservação em um estado puro, eliminando qualquer tipo de uso ou manejo humano direto).

naturalidade”, de forma que, quando a vislumbramos, o que estamos contemplando não se trata de uma “natureza pura”, mas sim, nossas próprias representações, anseios e desejos acerca desta natureza. Neste sentido, tal concepção de natureza está incorporada em uma “geografia imaginativa”, não apenas como construção intersubjetiva de um indivíduo, mas como o conjunto de representações socialmente estabelecidas que sustentam ações acerca da relação com esta (DRIVER, 2022).

Neste contexto, Diegues (2001) argumenta que esta concepção de *wilderness* compreende, de fato, uma construção derivada de uma percepção de populações urbanas, deslocadas da realidade de grupos sociais que vivem em constante interação com o meio ambiente como fonte de recurso e identidade, como, por exemplo, no cenário brasileiro, os chamados povos tradicionais⁹. Mais que isto, para o autor supracitado, esta visão se encontra fundamentada sobre a falsa premissa de que existiriam áreas livres da presença e ação humanas, desconsiderando o fato de que muitas das áreas protegidas, tal qual o Parque Estadual da Pedra Branca, se deu sobre áreas previamente ocupadas por grupos humanos. Desta forma, Diegues (2001) procura compreender a noção de natureza “selvagem” e “intocada” como um “mito”, qual seja, um conjunto de representações simbólicas acerca da ideia de natureza. Nas palavras do autor:

A noção de mito naturalista, da natureza intocada, do mundo selvagem diz respeito a uma representação simbólica pela qual existiriam áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, apresentando componentes num estado "puro" até anterior ao aparecimento do homem. Esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. O homem seria, desse modo, um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que necessitariam de uma "proteção total" (DIEGUES, 2001, p. 52).

Ainda a este respeito e de modo contrário ao discurso preservacionista, Barreto Filho (2001) destaca que outras motivações tiveram um papel central na criação dos Parques Nacionais estadunidenses no final do século XIX, especificamente, a promoção econômica destas áreas por meio da atividade turística. Deste modo, a concepção de *wilderness*, como locais desprovidos de vestígios humanos, tratar-se-ia de um desenvolvimento ideológico posterior, “vinculado a uma expressão historicamente específica do nacionalismo norte

⁹ De acordo com o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, responsável por instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, estes são definidos como grupos culturalmente diferenciados, que se reconhecem como tais, que possuem uma forma de organização social própria, ocupando territórios tradicionais e utilizando os recursos naturais nestes presentes como forma de reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Tal conceito abrange não apenas indígenas e quilombolas, como também seringueiros, caiçaras, pescadores artesanais, vazanteiros, quebradeiras de coco de babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros, apanhadoras de flores sempre-vivas, catadoras de mangaba, andirobeiras, piaçabeiros, comunidades de fundo de pasto, entre outros (SANTILLI, 2014)

americano na segunda metade do século XIX, em que a paisagem natural despovoada ocupou um lugar central” (BARRETO FILHO, 2001, p. 102).

Como exemplo do argumento exposto anteriormente, Barreto Filho (2001) aponta que a criação do PN de *Yellowstone*, o mais representativo Parque Nacional dos Estados Unidos, deveu-se, em grande medida, ao *lobby* realizado pelo banco *Jay Cooke & Company*, responsável por financiar o projeto de extensão da *Northern Pacific Railroad* pelo estado de Montana. De acordo com Barreto Filho (2001, p. 76), os executivos da *Jay Cooke & Company* “esperavam obter dividendos daquela região como estação de turismo com a conclusão do ramal”. Através da promoção de *Yellowstone* como parte da campanha publicitária no projeto de extensão da *Northern Pacific Railroad*, a referida companhia pressionou diretamente o congresso americano a destinar a área como parque público, se tornando a principal beneficiária, uma vez que o tráfego turístico seria realizado por sua ferrovia (BARRETO FILHO, 2001). Longe de ser uma iniciativa isolada, a atuação de empresas ligadas ao capital ferroviário passou a ser um padrão na criação de áreas protegidas nos Estados Unidos no final do século XIX (BARRETO FILHO, 2001).

Outro exemplo fornecido por Barreto Filho (2001), reforçando a ideia de que os primeiros Parques Nacionais estadunidenses teriam sido criados por meio de uma tentativa de valorização turística de paisagens monumentais de grande beleza cênica, poderia ser comprovado através das estratégias empregadas pelo *National Service Park*¹⁰ (NPS) no sentido de manejar intencionalmente espécies presentes nas áreas protegidas. Assim, o autor defende que teria sido o monumentalismo cênico e não o ambientalismo o motor para a criação dos primeiros parques nos Estados Unidos. Nas palavras de Barreto Filho:

foram dois os tipos básicos de manejo empregados pelo NPS em cumprimento de seu mandato legal, tal como os seus dirigentes originalmente entendiam: o desenvolvimento de facilidades para o turismo – o que envolvia extensas alterações nas “condições naturais” – e a manipulação proposital e direta de “elementos naturais” – o que incluía a promoção de espécies animais favoritas do público e a redução de população de espécies consideradas problemas, como certos predadores e insetos. Este estímulo ao desenvolvimento físico e material dos parques como áreas de recreação públicas com atrativos cênicos, em detrimento do seu valor como “áreas naturais” que só veio a ser reconhecido posteriormente, dará o tom da tensão entre proteção e o uso que constituirá o *leitmotiv* da gestão dos parques nacionais nos Estados Unidos até hoje (BARRETO FILHO, 2001, p. 79-80).

Este manejo intencional da paisagem, presente não apenas no contexto dos primeiros parques americanos, mas também em diversas áreas protegidas ditas “selvagens”, endossa o argumento de que a “natureza intocada”, “pura”, não passa de uma construção social

¹⁰ O *National Service Park*, traduzido literalmente como Serviço Nacional de Parques, trata-se de uma agência do Governo Federal dos EUA, criada em 1916, com o objetivo de promover, administrar e regular o uso de áreas federais denominadas como parques, monumentos ou reservas nacionais (BARRETO FILHO, 2001).

mobilizada por um poder simbólico (FERNANDEZ, 2009). Tal manejo visa criar, de modo intencional, áreas “vazias”, muitas vezes por meio de processos de remoção forçada de populações locais já estabelecidas, bem como por seu silenciamento no plano simbólico, a fim de torná-las objetos a serem explorados por meio de seu valor turístico (DIEGUES, 2004).

De acordo com Fernandez (2009), ao recriar a natureza de modo idealizado como “refúgio” não transformado pela ação humana, os parques teriam a capacidade de alimentar uma perspectiva utópica de um mundo harmônico e integrado à natureza. Por seu turno, fora destas áreas, o modelo econômico dominante de produção, baseado em um uso indiscriminado e predatório dos recursos naturais, “pode ser perpetuado, compensado pela existência dessas áreas de natureza “intocada” que, no entanto, podem ser igualmente espaços de lazer e contemplação humana” (FERNANDEZ, 2009, p. 37).

Este modelo de criação de áreas protegidas, fundamentado em uma perspectiva preservacionista, onde impera o discurso de que a proteção da natureza passaria, via de regra, pela exclusão das atividades e usos humanos, foi incorporado por diversos países ao final do século XIX e início do século XX, inclusive o Brasil (COELHO, CUNHA, MONTEIRO, 2012). Tal modelo nega que a própria natureza pode ser resultado de um longo processo de interação com distintos grupos sociais.

Contudo, no cenário nacional, a importação deste modelo apresentou severas consequências, tais como a realocação de populações locais, a incidência de normas e regras restritivas às práticas realizadas por estas populações, a perda de autonomia sobre seus territórios, entre outras. Isto, porque, em grande parte, os parques foram implementados sobre locais previamente ocupados por grupos que dependiam e/ou ainda dependem do uso e manejo de recursos naturais como fonte de subsistência e reprodução econômica (DIEGUES, 2001), bem como referência no processo de construção identitária e de seu elo de afeição e pertencimento ao lugar.

1.1.2 Breve histórico da criação de Unidades de Conservação no Brasil

No Brasil, a delimitação efetiva de áreas com a intenção explícita de garantir a proteção da natureza ocorreu, principalmente, ao longo do século XX. Até então, as políticas que tinham como fundamento a preservação ambiental foram estabelecidas de modo desarticulado, por meio de poucos instrumentos legais e, não raro, sem uma estratégia

definida de implementação (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004). Contudo, as bases para a formação de um pensamento que visava a proteção da natureza, ou, ao menos, algumas parcelas desta, já se encontravam presentes em âmbito nacional desde o século XVII (MEDEIROS, 2006).

Até a década de 1930, as iniciativas voltadas à proteção da natureza no Brasil estavam fortemente vinculadas à preocupação em preservar recursos naturais estratégicos ou de grande valor comercial, especialmente madeira, considerada uma das principais matérias-primas durante o período colonial (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004). Os dois exemplos mais significativos deste período seriam o “Regimento do Pau-Brasil”, editado pela coroa Portuguesa em 1605, determinando limites à prática de exploração florestal do Pau-Brasil, e a Carta Régia de 13 de março de 1797, que, entre outros objetivos, tinha como intenção reduzir o corte de determinadas espécies arbóreas, a fim de garantir madeira para construção civil e naval (MEDEIROS, 2006). Todavia, as estratégias criadas no período colonial e, posteriormente, durante o Império, tinham como foco a preservação e proteção de recursos pontuais, principalmente aqueles de natureza florestal, sem que se estabelecesse a demarcação de uma área específica para que estas práticas pudessem acontecer (MEDEIROS, 2006).

Além do uso direto dos recursos florestais, a concepção da necessidade de proteção das áreas florestadas também se encontrava vinculada ao seu papel na manutenção de cursos hídricos responsáveis pelo abastecimento de água dos centros urbanos (DRUMMOND; FRANCO; OLIVEIRA, 2010). É neste contexto que se insere uma das primeiras iniciativas em direção à criação de áreas protegidas no Brasil, representada pelo esforço de reflorestamento e proteção das encostas do Maciço da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro, à época, Distrito Federal, realizado a partir da primeira metade do século XIX (NETTO; MACHADO; MONTEZUMA, 2012).

Nas últimas décadas do século XVIII, o Maciço da Tijuca foi palco da expansão da atividade cafeeira, o que, entre outras consequências, contribuiu para a derrubada da floresta em grande parte de sua extensão, até então, caracterizada pelo bom estado de conservação (MEDEIROS, 2006). De acordo com Netto, Machado e Montezuma (2012), embora a produtividade dos cafezais tenha atingido seu ápice nos primeiros anos do século XIX, a integração do Maciço da Tijuca ao restante da cidade do Rio de Janeiro já se verificava desde meados do século XVII, principalmente, de sua função enquanto área fornecedora de lenha e carvão, bem como do abastecimento de água de seus mananciais para a população urbana. Para as referidas autoras, o uso dos mananciais do Rio Carioca, cuja nascente se localiza no Maciço da Tijuca, deu origem às primeiras obras de infraestrutura com a intenção de

abastecer a cidade com água potável, das quais, a mais famosa seria a construção do Aqueduto Carioca, iniciada em 1744¹¹, atualmente conhecido como um dos principais cartões postais da cidade do Rio de Janeiro, os “Arcos da Lapa”. De tal modo, neste período já havia a preocupação quanto da proteção das matas do Maciço da Tijuca, havendo, inclusive, iniciativas no sentido de proibir o corte de árvores nas nascentes dos rios (NETTO, MACHADO, MONTEZUMA, 2012).

O extenso desflorestamento das encostas do Maciço da Tijuca, fruto da produção do café, bem como do corte da madeira para os usos urbanos, teria sido apontado, durante as primeiras décadas do século XIX, como o responsável pelas severas crises hídricas que atingiram a cidade do Rio de Janeiro durante este período, o que contribuiu para que o governo imperial estabelecesse estratégias para recuperar a cobertura vegetal (BARRETO FILHO, 2004). A partir da década de 1840, uma série de iniciativas foram realizadas com o intuito de desapropriar algumas propriedades localizadas no Maciço da Tijuca e das Paineiras e realizar o replantio de árvores¹², o que culminou, em 1861, na criação das Florestas da Tijuca e Paineiras (NETTO; MACHADO; MONTEZUMA, 2012).

De acordo com Fernandez (2011), muito embora a área só tenha se tornado parque em 6 de julho de 1961¹³, por meio do Decreto Federal de número 50.923, na criação das Florestas da Tijuca e das Paineiras já estavam presentes os ideais que guiaram o estabelecimento dos parques estadunidenses no final do século XIX.

Assim, ao lado da preocupação com a preservação dos recursos hídricos responsáveis pelo abastecimento da cidade à época, havia a intenção de criar áreas verdes para usufruto como espaço de lazer das elites cariocas, valorizando, portanto, a dimensão estética da paisagem e de sua representação como a recuperação de uma natureza em seu estado original, embora apresentada como resultado da ação humana direta (FERNANDEZ, 2011). Neste caso, tal qual presente no modelo estadunidense, a recriação de uma natureza simbolizada por

¹¹ A construção do referido aqueduto tinha como objetivo levar água diretamente do Morro do Desterro, atualmente conhecido como o bairro de Santa Teresa, ao Morro de Santo Antônio, atual Largo da Carioca (NETTO; MACHADO; MONTEZUMA, 2012).

¹² O crédito pelo reflorestamento coube ao Major Manuel Gomes Archer, proprietário local e primeiro administrador da floresta da Tijuca (1861-1873). Por meio do uso de mão-de-obra escravizada, Archer realizou o reflorestamento com o uso de mudas retiradas da floresta das Paineiras e do Jardim Botânico, tendo utilizado não apenas espécies nativas, mas algumas exóticas (DEAN, 1996; FERNANDEZ, 2011; NETTO, MACHADO, MONTEZUMA, 2012).

¹³ Inicialmente denominado de Parque Nacional do Rio de Janeiro, englobava as áreas florestadas de domínio público da União, compreendidas pelas florestas da Tijuca, Paineiras, Corcovado, Gávea Pequena, Trapicheiro, Andaraí, Três Rios e Covanca. Seu nome foi alterado em 1967, passando a ser conhecido como Parque Nacional da Tijuca, tendo seus limites redefinidos (FERNANDEZ, 2011; NETTO; MACHADO; MONTEZUMA, 2012).

sua condição “selvagem”, trata-se de uma construção urbana, com o objetivo explícito de atender os anseios de uma elite cidadina que buscava um refúgio florestado onde pudesse se isolar das insalubridades da cidade (DIEGUES, 2001).

Embora as bases para o estabelecimento das áreas protegidas no Brasil já fossem visíveis desde a segunda metade do século XIX, e que, por conta da influência internacional, principalmente pelo exemplo do modelo de preservação norte-americano, já existissem sugestões claras quanto da criação de parques como estratégia de preservação da natureza¹⁴, os primeiros Parques Nacionais brasileiros foram constituídos a partir da década de 1930 (BARRETO FILHO, 2004; MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004).

Segundo Castro Junior, Coutinho e Freitas (2012), alguns fatores de ordem espacial foram importantes para que a política ambiental brasileira se consolidasse a partir da década de 1930, tais como a emergência das atividades industriais e a urbanização, especialmente na região sudeste, o que levou a uma transição de um país essencialmente agrário para um modelo urbano-industrial, bem como do avanço de uma visão nacionalista pautada no controle e gestão do território e dos recursos naturais, decorrentes da Revolução de 1930.

Diante deste contexto, a formação de uma consciência nacional centrada na figura do Estado, reforçava a noção de que o controle sobre os recursos naturais representaria a grandeza e soberania do país (BARRETO FILHO, 2004). Estas transformações de cunho político, social e espacial, contribuíram para que a criação de uma política de implementação de áreas protegidas se torna uma das agendas de interesse nacional (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004; CASTO JUNIOR; COUTINHO; FREITAS, 2012).

Neste período, na esteira da promulgação da Constituição Federal de 1934, que, entre outras determinações, passou a definir a natureza como patrimônio nacional, competindo ao Estado a sua proteção, uma série de medidas e instrumentos legais foram criados, tendo como objetivo fortalecer o controle territorial sobre os recursos naturais e regular sua gestão e manejo (MEDEIROS, 2006). Como exemplo destaca-se o estabelecimento do Código Florestal (1934), o Código de Caça e Pesca (1934), o Código das Águas e as medidas de proteção aos animais (1934).

Dentre estes instrumentos, o Código Florestal de 1934 teve importância ímpar para constituição das primeiras áreas protegidas no Brasil, isto porque, além de regulamentar o uso

¹⁴ De acordo com Medeiros (2006), o engenheiro André Rebouças, inspirado pela fundação do PN de *Yellowstone*, foi o primeiro a sugerir a criação de Parques Nacionais no Brasil, um em Sete Quedas (Paraná) e outro na Ilha do Bananal (Tocantins).

e gestão de recursos florestais, definia categorias especiais de proteção¹⁵ (MEDEIROS, 2006). Neste instrumento, já se apresentava a figura institucional dos parques como monumentos públicos e estratégia de preservação da natureza, assim descrito no artigo 9º, “Os parques nacionais, estaduais ou municipais, constituem monumentos públicos naturais, que perpetuam em sua composição florística primitiva, trechos do país, que, por circunstâncias peculiares, o merecem” (BRASIL, 1934). Vale destacar que a representação de uma “natureza intocada” e a concepção de preservação que excluía a presença humana, salvo como visitante, também estavam implícitas no Código Florestal de 1934, de forma que este já definia a rigorosa proibição do exercício de qualquer atividade humana quanto do uso dos recursos naturais nestas áreas.

É durante os anos de 1930 que data a criação do primeiro Parque Nacional do Brasil¹⁶, qual seja, o Parque Nacional de Itatiaia, localizado na Serra da Mantiqueira, na região sudeste do Brasil. O Parque Nacional de Itatiaia foi criado por meio do decreto de número 1.713, de 14 de junho de 1937, tendo como objetivo preservar de modo perpétuo os aspectos naturais considerados em seu estado “primitivo”, a fim de atender as necessidades de pesquisa científica e visitação turística. Neste mesmo período, são criados outros dois Parques Nacionais, ambos em 1939, o Parque Nacional da Serra dos Órgãos, no estado do Rio de Janeiro, e o Parque Nacional de Iguaçu, no estado do Paraná.

Muito embora no estabelecimento dos primeiros Parques Nacionais brasileiros se encontrassem presentes os mesmos ideias que serviram de fundamento para a constituição dos parques norte-americanos, alguns autores apontam diferenças entre o modelo adotado pelos Estados Unidos daquele que foi implementado no cenário brasileiro (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004; MEDEIROS, 2006; CASTO JUNIOR; COUTINHO; FREITAS, 2012).

Para Medeiros, Irving e Garay (2004), ainda que o modelo brasileiro de criação de áreas protegidas tenha sido inspirado fortemente no exemplo norte-americano, não se pode dizer que aquele tratar-se-ia de uma cópia exata deste. Para os referidos autores, três fatores característicos do contexto brasileiro evidenciariam as diferenças entre estes modelos. O primeiro fator seria a presença de um discurso ambiental apoiado na conservação e uso sustentável dos recursos naturais, articulado com a participação da sociedade civil, na

¹⁵ O Código Florestal de 1934 definia quatro categorias ou classificações de florestas: as Florestas Protetoras; as Florestas Remanescentes; as Florestas Modelo; as Florestas de Rendimento.

¹⁶ De acordo com Castro Junior, Coutinho e Freitas (2012), em 1914 foram criados por meio de decreto dois Parques Nacionais, ambos no território do Acre. No entanto, estes teriam sido ignorados em termos legais, de forma que não foram implementados na prática.

contramão de uma perspectiva puramente preservacionista¹⁷. O segundo, por seu turno, referir-se-ia ao uso geopolítico da criação de áreas protegidas como ferramenta de integração e controle do território nacional, especialmente durante o período da ditadura militar (1964-1985). Já o terceiro fato compreenderia a grande diversidade natural e sociocultural do território brasileiro, o que demandou a criação de uma variedade de categorias de áreas protegidas que se adequassem aos aspectos locais.

Além dos fatores anteriormente apontados, Castro Junior, Coutinho e Freitas (2012) argumentam que, de maneira distinta ao que se processou nos Estados Unidos, a partir da predileção da criação de parques em locais de rarefação populacional¹⁸, no cenário brasileiro, os parques foram estabelecidos preferencialmente em locais densamente ocupados e caracterizados pela presença de diversas atividades humanas. Este é um dos principais motivos pelos quais se observa que, durante a primeira metade do século XX, as estratégias de proteção da natureza no Brasil se concentraram na região sudeste, especialmente, em fragmentos da Mata Atlântica.

Neste sentido, os Parques Nacionais brasileiros, assim como diversas outras Unidades de Conservação, “já nasceram, em sua maioria, em meio a importantes conflitos territoriais e de acesso a recursos, sendo sua gestão bastante dificultada e particularizada” (CASTO JUNIOR; COUTINHO; FREITAS, 2012). Isto reforça a ideia de que, na implementação de Unidades de Conservação no Brasil, por vezes, as condições anteriores de ocupação e os usos estabelecidos pelas populações locais não foram considerados, tampouco respeitados, como ocorreu, de modo particular, no Parque Estadual da Pedra Branca.

Muito embora a década de 1930 represente um momento de pioneirismo na criação de políticas de áreas protegidas, é apenas a partir dos anos 1960, sobretudo, durante o regime político da ditadura militar, que se expande de maneira sistemática o estabelecimento de Unidades de Conservação no Brasil (BARRETO FILHO, 2004; MEDEIROS, 2006). Neste momento, a noção de proteção da natureza ganha contornos geopolíticos, de forma que a criação de áreas protegidas se tornou uma das estratégias utilizadas pelos governos militares

¹⁷ Para os autores, isto seria reflexo do papel desempenhado pelos intelectuais brasileiros influenciados pela perspectiva conservacionista adotada nas áreas protegidas no contexto europeu. Assim, no Brasil, foram adotados, desde os primórdios do estabelecimento de áreas protegidas, duas tradições, uma pautada no uso sustentável e na conservação ambiental, e outra fundamentada numa lógica de preservação de uma suposta “natureza intocada”, como presente na figura dos Parques Nacionais.

¹⁸ É importante considerar que, em grande parte, os locais em que foram estabelecidos os primeiros parques norte-americanos não eram povoados ou eram pouco povoados por conta de um intenso processo de remoção forçada e extermínio das populações originais, tal como argumenta Diegues (2001).

no intuito de promover a integração regional e a reafirmar o rígido controle territorial (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004).

Enquanto nas primeiras décadas do século XX, a maior parte dos parques criados em âmbito nacional estavam localizados na região Centro-Sul, durante a segunda metade do século XX, o eixo de interesse se volta para a região Amazônica e outras áreas do interior do Brasil, o que, segundo Barreto Filho (2004), comprovaria a hipótese de que a criação de parques se inseriu nas estratégias de integração territorial.

Durante as décadas de 1960 e 1980, os governos militares promoveram a revisão dos instrumentos legais constituídos na primeira metade do século XX e o estabelecimento de novos mecanismos legais e órgãos com a finalidade de reforçar a gestão acerca dos recursos naturais (MEDEIROS, 2006). Data deste período, a título de exemplo, a elaboração de um novo Código Florestal, em 1965; a criação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), em 1967, se tornando o órgão responsável pela implementação e gestão das Unidades de Conservação de âmbito nacional; e o estabelecimento da Secretaria Especial de Meio Ambiente, órgão que se tornou base, algumas décadas mais tarde, para a criação do Ministério do Meio Ambiente, tendo como objetivo elaborar e executar parte da política ambiental brasileira (MEDEIROS, 2006; CASTO JUNIOR; COUTINHO, FREITAS, 2012).

Neste período, a constituição de áreas protegidas ganha força no Brasil, saltando, não apenas, em termos de quantidade, como, também, de diversidade de tipologias. Visando atender a demanda de variados movimentos, tanto em âmbito local, quanto por conta da influência internacional, várias categorias de áreas protegidas foram criadas, tais como, os Parques e Florestas Nacionais, as Áreas de Proteção Permanente (APPs), as Reservas Legais (RLs), todas previstas pelo Código Florestal de 1965; bem como as Reservas Indígenas, criadas por meio do Estatuto do Índio, instituído em 1973; as Estações Ecológicas e as Áreas de Proteção Ambiental (APAs), ambas por meio da Lei 6.902 de 27 de abril 1981; e as Reservas Ecológicas, por meio do Decreto nº 89.336, de 31 de janeiro de 1984.

A grande pluralidade de categorias de áreas protegidas, os gargalos em termos de gestão realizadas por diferentes esferas (federal, estadual, municipal), bem como a sobreposição territorial de áreas com interesses e objetivos distintos, levaram à construção de um debate a respeito da elaboração de um sistema nacional que pudesse integrar as distintas tipologias de áreas protegidas vigentes no cenário nacional, com o objetivo de tornar mais eficiente a gestão e o manejo destas (CASTO JUNIOR; COUTINHO; FREITAS, 2012).

De acordo com Medeiros (2006), no ano de 1979, o IBDF, em conjunto com a Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza, realizou estudos a respeito da

viabilidade de implantação de um sistema que regulamentasse a criação, implementação e manejo do que definiram como “Unidades de Conservação”, culminando na publicação do documento intitulado “Plano do Sistema Nacional de Unidades de Conservação do Brasil”. Em 1988, o IBDF realizou um novo estudo envolvendo um levantamento das categorias de áreas protegidas já existentes e a elaboração de um anteprojeto de lei que objetivasse a criação de um Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), tendo sido entregue, um ano mais tarde, ao recém criado Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA)¹⁹, sendo encaminhado ao Congresso Nacional no ano de 1992²⁰.

Após quase uma década de debates, marcados pela atuação e pressão de diferentes atores sociais, como setores ligados ao capital ruralista, ambientalistas defensores da perspectiva preservacionista, ambientalistas ligados à vertente conservacionista, os movimentos de defesa do direito das populações tradicionais, o SNUC foi promulgado em 18 de julho de 2000, por meio da Lei de número 9.985, se tornando o principal aparato legal acerca do estabelecimento de Unidades de Conservação no Brasil (CASTRO JUNIOR; COUTINHO; FREITAS, 2012). Segundo Castro Junior, Coutinho e Freitas (2012), ao estabelecer uma série de parâmetros para a criação e o manejo das Unidades de Conservação, o SNUC possibilitaria uma gestão mais adequada destas áreas, uma vez que define os objetivos, diretrizes e limites de cada categoria, bem como descreve as atividades nestas permitidas, garantindo, ainda, a participação social, por meio da criação de conselhos gestores, e reforçando o papel do Estado como o condutor de uma política integrada de áreas protegidas.

No intuito de tentar conciliar as diferentes demandas no que tange à implementação de Unidades de Conservação, o SNUC prevê 12 categorias de proteção divididas em dois grupos distintos: as Unidades de Conservação de Proteção Integral, caracterizado pela influência de uma perspectiva preservacionista, e as Unidades de Conservação de Uso Sustentável, caracterizado por uma influência de uma perspectiva socioambiental. De acordo com o SNUC, nas categorias previstas no grupo das Unidades de Conservação de Proteção Integral, a presença humana só é permitida de modo indireto, não havendo a garantia do direito de permanência de residentes no interior da área protegida. Por sua vez, nas categorias previstas

¹⁹ O IBAMA foi instituído por meio da Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, substituindo o antigo IBDF.

²⁰ Vale observar que a data para o encaminhamento do projeto de responsável pela criação do SNUC coincide com a realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Eco-92, realizada na cidade do Rio de Janeiro, a partir da qual o Brasil passou a ser signatário da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), criando um cenário propício para o debate e discussão acerca da formação de um sistema integrado de áreas protegidas.

no grupo das Unidades de Conservação de Uso Sustentável a presença humana é permitida dentro dos limites da área especialmente protegida, desde que as atividades empreendidas compatibilizem com os ideais de conservação (MEDEIROS; IRVING; GARAY, 2004).

Quadro 1: Grupos e categorias do Sistema Nacional de Unidades de Conservação.

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DE PROTEÇÃO INTEGRAL	UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DE USO SUSTENTÁVEL
Estações Ecológicas; Reservas Biológicas; Parques Nacionais; Monumentos Naturais; Refúgios da Vida Silvestre	Áreas de Proteção Ambiental; Áreas de Relevante Interesse Ecológico; Florestas Nacionais; Reservas Extrativistas; Reservas da Fauna; Reservas de uso Sustentável; Reservas Particulares do Patrimônio Natural

Fonte: Ministério do Meio Ambiente. <https://www.mma.gov.br/areas-protegidas/unidades-de-conservacao/categorias.html>. Acesso em 26/06/2020.

Embora, na atualidade, o SNUC tenha uma importância central para a política ambiental brasileira, sendo um instrumento basilar na elaboração e implementação de áreas protegidas, diversas críticas foram direcionadas a este, desde a sua própria concepção a respeito da ideia de Unidade de Conservação e das formas de gestão desta (DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006), até mesmo sua incapacidade de atingir o objetivo central de criar um sistema único, integrando todas as tipologias de proteção existentes no âmbito nacional²¹ (MEDEIROS, 2006). Todavia, para alguns autores (DIEGUES, 2001; BENSUSAN, 2006; FERNANDEZ, 2009), o principal problema presente no SNUC diz respeito ao tratamento dos residentes estabelecidos nas Unidades de Conservação, mais evidente no caso das UCs do grupo de proteção integral, que, por vezes, tratam-se de populações que dependem diretamente do manejo dos recursos presentes nestas áreas e mantém com estas um profundo laço de afeição e pertencimento. Para estas populações, mais que um instrumento jurídico-legal, as Unidades de Conservação são lugares de vida e memória, fonte de identidade e de envolvimento social.

Recuperar o debate a respeito do desenvolvimento de uma política de áreas protegidas no Brasil nos permite compreender melhor os ideais que perpassam o processo de criação e estabelecimento do PEPB, na década de 70. Neste sentido, ao lado de práticas locais que demarcam esta unidade de conservação, também incide sobre o PEPB uma série de políticas

²¹ Vale aqui considerar que, embora abra possibilidade para a criação de novas categorias, o SNUC não inclui outras tipologias além das 12 definidas, tais como as Áreas de Proteção Permanente e as Reservas Legais.

constituídas em outras escalas por atores sociais diferentes daqueles que vivenciam o cotidiano do parque.

1.2 Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca

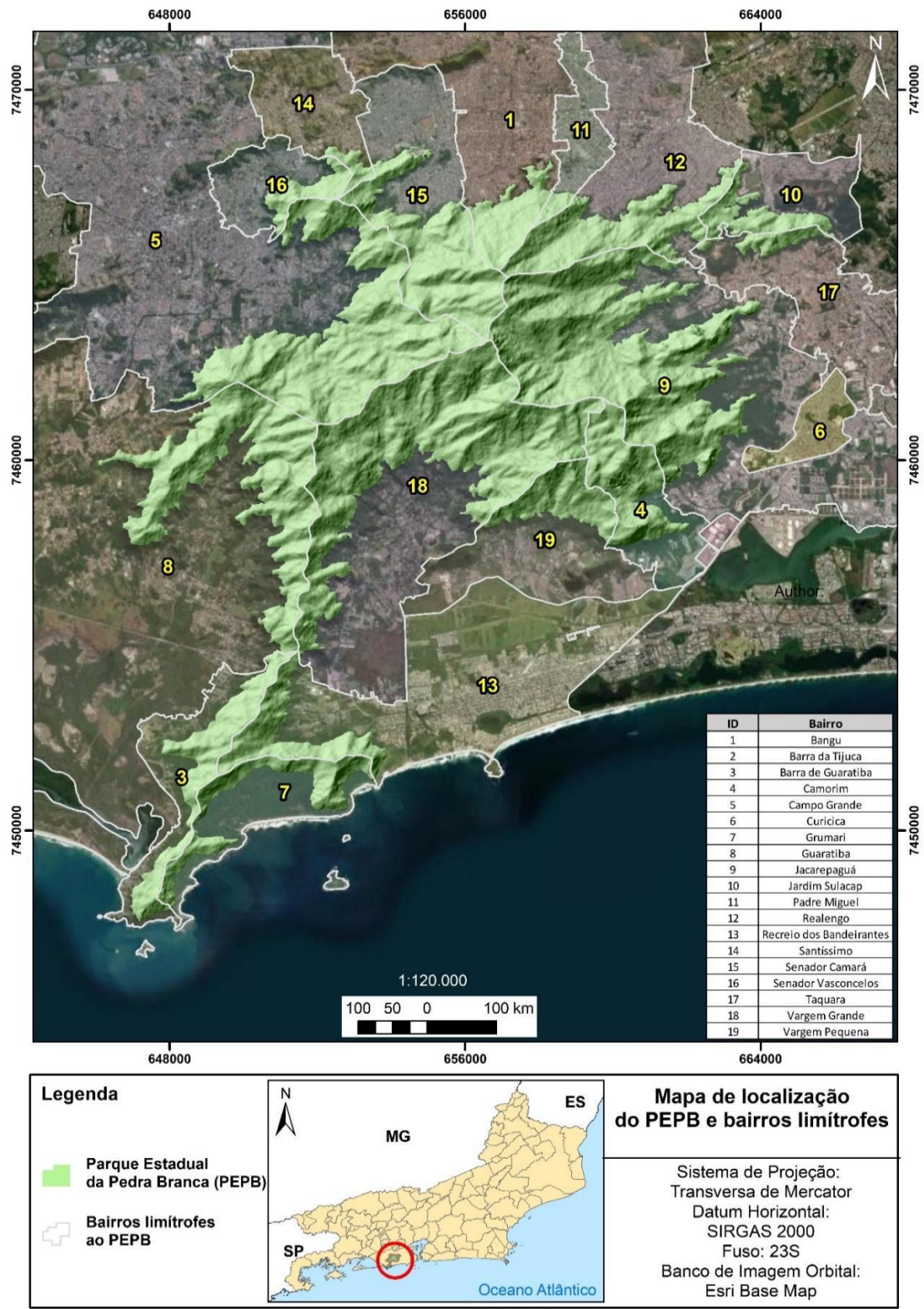
Muitos dos ideais historicamente associados aos Parques Nacionais, tanto em um cenário internacional, quanto no contexto brasileiro, fundamentaram o processo de criação e implementação do Parque Estadual da Pedra Branca, de forma que a identificação destes, como realizado nos subtópicos anteriores, auxilia a compreensão do estabelecimento desta UC, bem como das complexas e multifacetadas relações que emergem em seu cotidiano.

Situado na zona oeste do município do Rio de Janeiro (figura 1), O PEPB é cercado por bairros que, nas últimas décadas, vem sofrendo um intenso e acelerado processo de expansão das atividades urbanas e, em alguns casos, a consequente valorização do solo promovida pelo mercado imobiliário (MONTEZUMA, 2019). Neste cenário, o parque é objeto de disputas tecidas por diversos agentes e grupos sociais, o que leva a construção de diferentes e, por vezes, conflitantes, estratégias de apropriação do espaço, revelando experiências e imagens de lugar concorrentes (FERNANDEZ, 2009).

A partir da perspectiva institucional, o PEPB é reconhecido como a maior floresta urbana do mundo, com seus cerca de 12.500 hectares de extensão, abrigando uma cobertura vegetal marcada por espécies nativas do bioma Mata Atlântica em diferentes estágios de sucessão (IWAMA; LIMA; PELLIN, 2014). Neste sentido, o PEPB se destaca como um refúgio natural indispensável para a cidade do Rio de Janeiro por conta dos serviços ambientais prestados, como, por exemplo, a manutenção de importantes nascentes que abastecem alguns bairros de seu entorno, assim como uma área de grande beleza cênica, com enorme potencial para a exploração ecoturística, prestando-se ao lazer e desfrute da população da urbe carioca.

Trata-se, mais do que uma imagem, de um sentido dominante de lugar (CRESSWELL, 2004; 2009), construído e veiculado por meio de seus órgãos gestores através de ações que se materializam na própria paisagem, como a construção de placas informativas e guaritas de controle de acesso. Todavia, este sentido dominante também é estabelecido por meio da imposição ou negociação de regras e normas legalmente previstas, atuando enquanto elemento ativo no imaginário e experiência das populações residentes, bem como dos diversos sujeitos que se encontram envolvidos com o PEPB.

Figura 1: Mapa dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca.



Fonte: O autor, 2024.

Contudo, este conjunto de significados atribuídos ao PEPB, tomado como dominante e institucionalmente aceito, esconde, quando não exclui, o longo histórico de interação entre

grupos sociais diversos com a natureza como o fator responsável por produzir e garantir a existência desta paisagem protegida e dos recursos ambientais nesta presentes.

É justamente na vertente sul do PEPB, entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Barra de Guaratiba e Grumari, que se situa a pequena comunidade da Serra de Piabas (figura 2). Formada por 43 residentes, em sua grande maioria, remanescentes dos antigos lavradores que povoavam as vastas encostas do Maciço da Pedra Branca antes de sua transição para área protegida, a comunidade da Serra de Piabas segue resistindo, por vezes, de formas ocultas e invisíveis diante das autoridades públicas, frente à implementação do PEPB.

Localizada em um fragmento do bioma Mata Atlântica, a comunidade da Serra de Piabas se desenvolveu através de sua interação com a floresta e seus recursos, como forma de vida e sustento de seus residentes, mas também, como parte da espacialidade vivida de seus moradores. Percorrendo a Estrada do Grumari, principal acesso e, convém destacar, único logradouro público oficialmente registrado que cruza a comunidade, é possível observar que, em meio à cobertura florestal, encontram-se áreas de cultivo agrícola, em especial, a produção de banana, destacando-se como principal gênero agrícola explorado na localidade, bem como roças para o consumo dos próprios residentes.

Longe de se apresentar como uma manifestação de uma natureza intocada (DIEGUES, 2004), para os residentes da Serra de Piabas, esta se apresenta como parte de seu habitar, de modo que as árvores, os riachos, as pedras, entre outros elementos da paisagem, guardam memórias que integram o seu acervo íntimo de recordações, se tornando, em vista disto, elemento constituinte de sua geograficidade e de sua fruição de sentidos de lugar. Desta forma, quando o PEPB é oficialmente instituído, durante a década de 1970, este se sobrepôs a uma gama de relações existentes com o/no lugar, o que, até os dias atuais, implica em um desafio para a sua gestão.

A fim de investigar este processo de mutação da Serra de Piabas em Unidade de Conservação, torna-se necessário, portanto, realizar um resgate histórico da ocupação do Maciço da Pedra Branca, identificando quais agentes e processos promoveram sua transição para Parque Estadual da Pedra Branca.

Figura 2: Mapa de localização da comunidade Serra de Piabas e núcleos administrativos do PEPB



Fonte: O autor, 2024.

1.2.1 O Rio de Janeiro tem o seu Sertão

De acordo com Engemann e Oliveira (2020), registros históricos e arqueológicos indicam a presença de grupos humanos no Maciço da Pedra Branca séculos antes da transformação de uma significativa parcela de sua extensão em Unidade de Conservação. Nas palavras de Engemann e Oliveira (2020), as encostas do Maciço da Pedra Branca, que abrigam hoje as paisagens do PEPB, são “na verdade uma histórica manifestação espacial da relação homem-ambiente. Em outras palavras: um encontro histórico entre o mundo humano e o não humano” (ENGEMANN; OLIVEIRA, 2020, p. 50).

Segundo os autores supracitados, desde o período colonial, o Maciço da Pedra Branca já se encontrava, de diversos modos, integrado à vida social e econômica da cidade do Rio de Janeiro, tendo abrigado estruturas responsáveis pela manutenção de engenhos de açúcar, carvoarias voltadas para o abastecimento energético da cidade e pequenas lavouras. Estas últimas, além de garantir a subsistência das populações locais, eram escoadas em feiras e mercados urbanos, atividade esta que perdura até os dias atuais, como evidenciado na comunidade da Serra de Piabas (ENGEMANN; OLIVEIRA, 2020).

O processo de ocupação e formação da comunidade da Serra de Piabas, bem como da vertente sul do Maciço da Pedra Branca, remonta o período em que a localidade integrava a região denominada como “Sertão Carioca”, termo proposto pelo escritor Armando Correa Magalhães (CORRÊA, 2017), em obra homônima. Publicada originalmente no ano de 1936, resultado de uma série de crônicas produzidas pelo autor e publicadas entre os anos de 1932 e 1933 no jornal *Correio da Manhã*²², a obra se destaca como um importante registro geográfico, histórico e etnográfico da presença e do habitar dos moradores do denominado “Sertão Carioca”, região descrita por Corrêa (2017) como a zona rural da cidade do Rio de Janeiro, sendo marcada pela forte presença de práticas e usos agrícolas como meio de subsistência e de reprodução sociocultural.

De acordo com Correa (2017), tal região compreendia a vasta área que se estendia entre as encostas dos maciços da Tijuca e da Pedra Branca, incluindo-se aí, a Serra de Piabas,

²² Jornal diário e matutino começa a circular em 1901 na cidade do Rio de Janeiro, tendo sido extinto em 1974. Para maiores informações, ver verbete “Correio da Manhã” no Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas, disponível na base de dados integrada em [https://www18.fgv.br/cpd/doc/acervo/arquivo.]. Acessado em 03 de agosto de 2024.

chamado Sertão Carioca, compreendendo este como o problema central enfrentado pelo país no período em tela. Nas palavras dos autores, o que Corrêa pretendia era “destacar que os problemas dos sertanejos e dos sertões não ocorriam apenas em lugares ermos e distantes da capital federal. Começavam a poucas dezenas de quilômetros do seu centro asfaltado e agitado” (FRANCO; DRUMMOND, 2005, p. 1038). Neste sentido, tais crônicas, reunidas posteriormente na forma de livro, procuravam evidenciar uma realidade “sertaneja” até então desconhecida por uma parcela significativa da população carioca que, para Corrêa, de fato, representava a condição da maior parte dos brasileiros (FRANCO; DRUMMOND, 2005).

Cabe registrar que a expressão utilizada para designar a então área rural do Rio de Janeiro, qual seja, “Sertão Carioca”, evidencia a contradição que marcava a formação do espaço geográfico da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, colocando lado a lado termos que representavam ideias opostas (FRANCO; DRUMMOND, 2005).

A palavra ‘sertão’ – designação genérica dada até hoje pelos brasileiros citadinos aos lugares ermos, ignotos e inóspitos do vasto interior brasileiro – era justaposta a ‘carioca’ – gentílico reservado aos urbaníssimos habitantes da cidade do Rio de Janeiro, metrópole cosmopolita que fora capital colonial e imperial e ainda era a capital republicana e a maior cidade do país (FRANCO; DRUMMOND, 2005, p. 1038).

Muito embora a obra se destaque por seu caráter original, vale ressaltar a forte influência da matriz interpretativa de Euclides da Cunha, através de seu célebre “Os Sertões”, no trabalho de Corrêa (2017), de modo que o termo “Sertão” não deve ser entendido apenas como sinônimo de zona rural, mas sim, enquanto noção que abriga diversos significados sobre a concepção de rural (FERNANDEZ, 2009).

Para Moraes (2003), o termo “Sertão” não se qualifica enquanto realidade empírica, isto é, ele não se define por características próprias de composição ou pela organização dos elementos materiais da paisagem, tampouco, como produto da ação humana deliberada, construindo lugares particulares através de diferentes formas de uso e produção. Antes disto, a noção de Sertão remonta aos modos de apropriação simbólica do espaço, tornando-se uma condição atribuída a variados lugares em distintos contextos histórico-geográficos. Nas palavras do autor,

Trata-se de um símbolo imposto – em certos contextos históricos – a determinadas condições locais, que acaba por atuar como um qualificativo local básico no processo de sua valorização. Enfim, o sertão não é uma materialidade da superfície terrestre, mas uma realidade simbólica: uma ideologia geográfica (MORAES, 2003, p. 2)

Neste entendimento, a noção de “Sertão” se refere aos discursos valorativos acerca do espaço, qualificando os lugares de acordo com uma perspectiva dominante e os interesses vigentes (MORAES, 2003), de modo que sua dimensão empírica varia espacialmente

conforme variam os termos desta relação. Deste modo, mais do que um simples conceito de designação geográfica, a noção de “Sertão” pode ser compreendida como “categoria de interpretação da nacionalidade brasileira, na procura da sua interioridade e sentido profundos” (CÁCERES, 2019). Tal perspectiva é recorrente ao longo da obra de Corrêa (2017), de modo que, ao discorrer sobre os sujeitos que habitam o Sertão Carioca, este procura entendê-los como expressão de uma brasilidade fundamentada na figura do sertanejo. Nas palavras do autor: “Nesse ambiente bem brasileiro, e um tanto isolado, impera ainda a alma pura dos nossos caboclos; tudo lembra o que é nosso, os tipos e costumes” (CORRÊA, 2017, p. 94).

Seguindo o itinerário lançado por Euclides, o texto de Corrêa (2017) se encontra estruturado em duas partes complementares: a primeira voltada para a realização de uma minuciosa descrição do meio físico e a segunda dedicada a observação das atividades humanas presentes no Sertão Carioca, marcando as formas de organização econômica e social das populações locais (SARMENTO, 1998). Deste modo, a interação entre as populações locais e o meio natural é tomado por Corrêa (2017) como fator crucial na construção deste espaço sertanejo, evidenciando as diferentes estratégias de apropriação dos recursos naturais locais como garantia de subsistência e reprodução econômica e cultural destas populações (SARMENTO, 1998).

Isto posto, a noção de “Sertão” é edificada por intermédio de uma geografia imaginativa que se encontra na base do mito de origem no qual se assenta a identidade brasileira, a partir de um viés euclidiano. Assim, o “sertão é matriz, espelho e vertigem de uma nação fundamentada na oposição construída entre o Brasil litorâneo e o Brasil sertanejo” (CÁCERES, 2019, p. 20). Neste sentido, antes de ser “Carioca”, o “Sertão”, ao qual Corrêa (2017) reserva sua atenção, trata-se de uma imaginação geográfica a partir da qual diversos autores nacionais buscaram interpretar a construção do Brasil (MORAES, 2003; CÁCERES, 2019), tornando-se, portanto, uma das matrizes na edificação do pensamento nacionalista que emergiu no cenário brasileiro nas primeiras décadas do século XX.

Para além do embate entre o “Brasil litorâneo” e o “Brasil sertanejo”, a noção de isolamento, tanto a partir de uma compreensão concreta das distâncias físicas, quanto através de um viés político e simbólico, trata-se de um elemento analítico mobilizado por Corrêa (2017) em sua interpretação acerca do Sertão Carioca (CÁCERES, 2019). Este isolamento, denunciado por Corrêa (2017) através da imagem de abandono da população local pelo poder público, é entendido como promotor da alteridade sertaneja (SARMENTO, 1998), atravessada por uma visão romântica do Sertão Carioca como lugar rústico e autêntico, diante do avanço modernizador do meio urbano que ameaça destruir este recanto perdido no tempo. Nas

palavras do autor, “Aí, em casas de pau-a-pique, sopapo e rancho, vive uma população laboriosa e feliz, longe do tumulto da cidade, entregue à vida pura e roceira e onde o forasteiro que passa é sempre bem acolhido” (CORRÊA, 2017, p. 127).

Segundo Cáceres (2019), Corrêa (2017) exprime um olhar sobre o Sertão Carioca como lugar caracterizado por uma imobilidade temporal, onde os sertanejos vivem sob um ritmo diverso daquele que impera no meio urbano, “imobilizado, seja pela monotonia da paisagem, seja pela paralização do tempo, ele remete às origens cosmogônicas e imemoriais da nação” (CÁCERES, 2019, p.23). Neste contexto, ao descrever o contraste entre os hábitos citadinos e os costumes próprios do Sertão Carioca, Corrêa (2017) argumenta que o avanço das atividades urbanas seria o principal responsável pela modificação do caráter bucólico do local, representando uma ameaça a autenticidade cultural dos habitantes e a reprodução de um modo de vida tradicional das populações sertanejas (FERNANDEZ, 2009).

A preservação do Sertão Carioca representava, na obra de Corrêa (2017), o resgate das origens do referencial identitário do povo brasileiro, de modo que, “conservar o sertão em sua atemporalidade significava refundar o Brasil, erigir outros referenciais para o norteamento da sociedade” (SARMENTO, 1998, p. 21). Portanto, de acordo com Corrêa (2017), era necessário resguardar este Sertão como referência de uma suposta brasilidade frente a um processo de modernização do território, como o mesmo evidencia no capítulo que encerra a obra:

Ao terminar estas observações que colhi, ainda que palidamente descritas, do sertão carioca, o fiz com a convicção de prestar um serviço aos nossos irmãos ignorados, que propositalmente denominei “sertanejos”.

Abandonados completamente pelos poderes públicos, sem código rural, sem assistência médica eficiente, sem instrução adequada, vivem esquecidos nessa vasta região do Distrito Federal, como se não fossem brasileiros.

A riqueza de um povo, principalmente o nosso, em formação, está na vida originária das pequenas lavouras e indústrias, que formam a parte econômica e básica dele [...]. As grandes indústrias, as valorizações, os empréstimos e os colonos são balões de oxigênio, que não resolvem o problema de uma nacionalidade como a nossa, que precisa de viver por si e para si (CORREA, 2017, p. 266-267).

Anos antes da instituição do primeiro Parque Nacional em solo brasileiro, Corrêa (2017) já advogava em defesa da demarcação de áreas especialmente protegidas como estratégia na garantia da conservação de paisagens naturais ameaçadas, de forma que o pensamento ambientalista se apresenta como uma das marcas de seu trabalho. Todavia, na contramão de um preservacionismo excludente, ancorado em uma perspectiva dicotômica da relação homem-natureza, que vigorava na primeira metade do século XX nos debates acerca da criação de uma política ambiental no cenário brasileiro, Corrêa (2017) lançava um olhar sensível acerca das questões sociais que permeavam a realidade do Sertão Carioca, tanto

quanto possível a um cientista natural de sua época (FRANCO; DRUMMOND, 2005). Para o autor, a proteção da natureza se tornava essencial não apenas a partir de seus valores simbólicos e estéticos, como defendido pelos preservacionistas de seu tempo, como também, para a garantia dos modos de vida das populações sertanejas, extremamente dependentes do manejo dos recursos locais como forma de sua subsistência e reprodução sociocultural.

Desta forma, muito embora de modo não tão enfático quanto os intelectuais contemporâneos que comungam com uma perspectiva de justiça ambiental como tônica das políticas de proteção da natureza, Corrêa (2017) já apontava em direção a exclusão e abandono das populações do Sertão Carioca como uma das principais causas para a degradação ambiental, ainda que não isentasse estes de uma parcela de culpa por esta degradação. Portanto, para o autor, era necessário a criação de políticas que fossem além de uma visão limitada e restrita dos modos de vida rural que vigoravam no Sertão Carioca, inclusive, argumentando em defesa estudos em direção a uma melhor compreensão da mentalidade e da vivência das populações locais, como assevera em sua descrição sobre a atividade de produção e comercialização da banana:

O Distrito Federal possui a sua cultura de banana nas fraldas e vertentes das serras (do seu sistema orográfico), predominando os distritos de Jacarepaguá, Guaratiba e Campo Grande.

Colhidos os cachos nos pés, vão sendo arrumados nos caminhos, para depois serem transportados por burros aos depósitos ou beira da estrada de rodagem e, daí, conduzidos por autocaminhões ao centro de exportação, no centro urbano, ou por tropas, nos jacás e cangalhas dos burros. É verdadeiramente interessante verem-se os cargueiros ou tropeiros que saem de todos as tocas da zona rural, alta noite, para chegarem, ao alvorecer, ao mercado, mas atualmente as autoridades não os deixam passar de certo ponto, por acharem vergonhosa a tropa [...]

Saindo, como de costume, os nossos tropeiros, à noite, com sua tropa, ora a cavalo, ora a pé, vão como formigas em correição pelas estradas do Pica-Pau, das Furnas, dos Três Rios, do Rio Grande, de Guaratiba, até a Tijuca, Andaraí, Boca do Mato, Méier, Engenho de Dentro, Inhaúma, como verdadeiros abnegados, lutando contra todos os elementos e, finalmente, abandonados por nossos dirigentes; quando, porventura, cometem qualquer delito, aplica-se-lhes logo a lei, mas lei feita para “almofadinha da cidade”; não há compreensão do seu meio, de sua mentalidade e de sua vida rural, o que demonstra a necessidade do estudo do *habitat* rural, como o faz a União Geográfica Internacional (CORRÊA, 2017, p. 178).

Apesar do termo “Sertão Carioca” não designar uma região formalmente reconhecida pelo ordenamento territorial do município do Rio de Janeiro²⁴, sua presença se mantém viva na lembrança e imaginário popular dos residentes desta parcela da cidade, possuindo pertinência enquanto lugar de memória. Conforme assevera Cáceres (2019), a noção de Sertão

²⁴ Recentemente, o governo municipal da Cidade do Rio de Janeiro, através do decreto n.49.695/2021, institui a chama Área de Proteção Ambiental (APA) do Sertão Carioca, abrangendo uma parcela das áreas de brejo da baixada de Jacarepaguá. A criação da APA do Sertão Carioca tem por objetivos mitigar o crescimento urbano desordenado na região, bem como a consequente remoção da cobertura vegetal. A nomenclatura adotada pelo governo municipal é uma clara referência ao termo proposto na obra de Magalhães Corrêa (2017).

Carioca ultrapassou as intenções originais, desvelando-se como um sistema de crenças e valores, que aproxima narrativas fundadas em um passado mítico com um modo de organização espacial e social de alguns de seus residentes atuais. A noção torna-se, ainda, ferramenta política para alguns atores sociais presentes no Maciço da Pedra Branca e seu entorno, evocando relações de pertencimento e uma sociabilidade ligada à atualização de um passado rural como estratégia discursiva frente à constante ameaça de remoção e/ou desagregação de seu universo vivido. Isto posto, “como categoria, o sertão carioca reúne heranças culturais, religiosidade, saberes culinários, apreensões com o meio ambiente e resistências sociais” (CÁCERES, 2019, p. 8), de modo que ao utilizarem esta noção, num plano simbólico, estes sujeitos estariam em busca de uma narrativa que sustente sua coesão diante do enfrentamento dos desafios gerados pela expansão urbana (CÁCERES, 2019). Assim,

Sem chegar a ser uma representação dominante ou de amplo pertencimento, sertão carioca evoca uma certa geografia imaginária que na atualidade se reproduz como uma construção imagético-discursiva e como um contradiscurso que enfrenta a urbe crescente que ameaça devorar memórias, naturezas e paisagens. A recuperação do termo sertão carioca tenta produzir, então, modos permissíveis de ser (CÁCERES, 2019, p. 9-10).

Ainda que uma série de críticas possam ser tecidas a respeito da obra de Magalhães Corrêa, é inegável sua contribuição inédita e, de certo modo, original a respeito da formação da cidade do Rio de Janeiro e, particularmente, da ocupação e dos usos rurais que caracterizavam uma grande parcela de sua extensão, através da alcunha de Sertão Carioca.

Neste sentido, a obra rompe com a perspectiva de uma natureza despovoada, que permanece no imaginário preservacionista, continuamente renovado através da implementação de UCs de proteção integral, elegendo os povos locais como parte integrante do ambiente e como responsáveis pelo seu manejo, merecendo, portanto, atenção por parte do poder público. Isto posto, ainda que não seja o intuito reacender um debate já ultrapassado de uma suposta dicotomia entre rural, visto como tradicional e arcaico, e o urbano, visto como avançado e moderno, muito antes dos argumentos que aqui se desenham, Corrêa (2017) já apontava em direção às transformações no espaço vivido e a desarticulação de uma ruralidade característica do Sertão Carioca como resultado do avanço de uma lógica urbana sobre este espaço.

Insistimos que não se trata simplesmente de opor de forma direta as categorias ideais de urbano e rural, muito embora, conforme aponta Moraes (2003), a compreensão de Sertão deva ser entendida em termos de sua relacionalidade e dicotomia nos processos de apropriação simbólica do espaço com aquilo que é qualificado em sua oposição. Porém, é

necessário reconhecer as rupturas advindas deste processo de inclusão do Sertão Carioca aos fluxos urbanos, promotor de uma verdadeira reconfiguração desta parcela da cidade (SANTOS, 2010), mas também das identidades das populações locais e de sua relação com o lugar. Entretanto, para nos aprofundarmos na compreensão dos impactos deste processo, se torna necessário recuperar, ainda que de modo breve, a relação entre o estabelecimento do Parque Estadual da Pedra Branca e a transição do outrora Sertão Carioca em Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.

1.2.2 Um Sertão que virou parque

Embora o ato institucional de criação do Parque Estadual da Pedra Branca remonte a Lei Estadual nº 2.377, de 28 de junho de 1974, as bases legais para sua gênese apontam em direção à iniciativas anteriores, cujo intuito era garantir a proteção de recursos naturais estratégicos para a cidade do Rio de Janeiro, em franco processo de expansão, ainda na primeira metade do século XX (FERNANDEZ, 2009). Assim como presenciado durante a implementação de seu ilustre “vizinho”, o Parque Nacional da Tijuca, criado em 1961, no âmbito das estratégias de proteção ambiental que guiaram a constituição do PEPB, como uma das justificativas, encontrava-se a preocupação com a preservação de mananciais que abasteciam amplas áreas da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro (FERNANDEZ, 2016), exemplificado pela presença de reservatórios com esta finalidade, tais como a represa do Pau da Fome e o Açude Camorim²⁵.

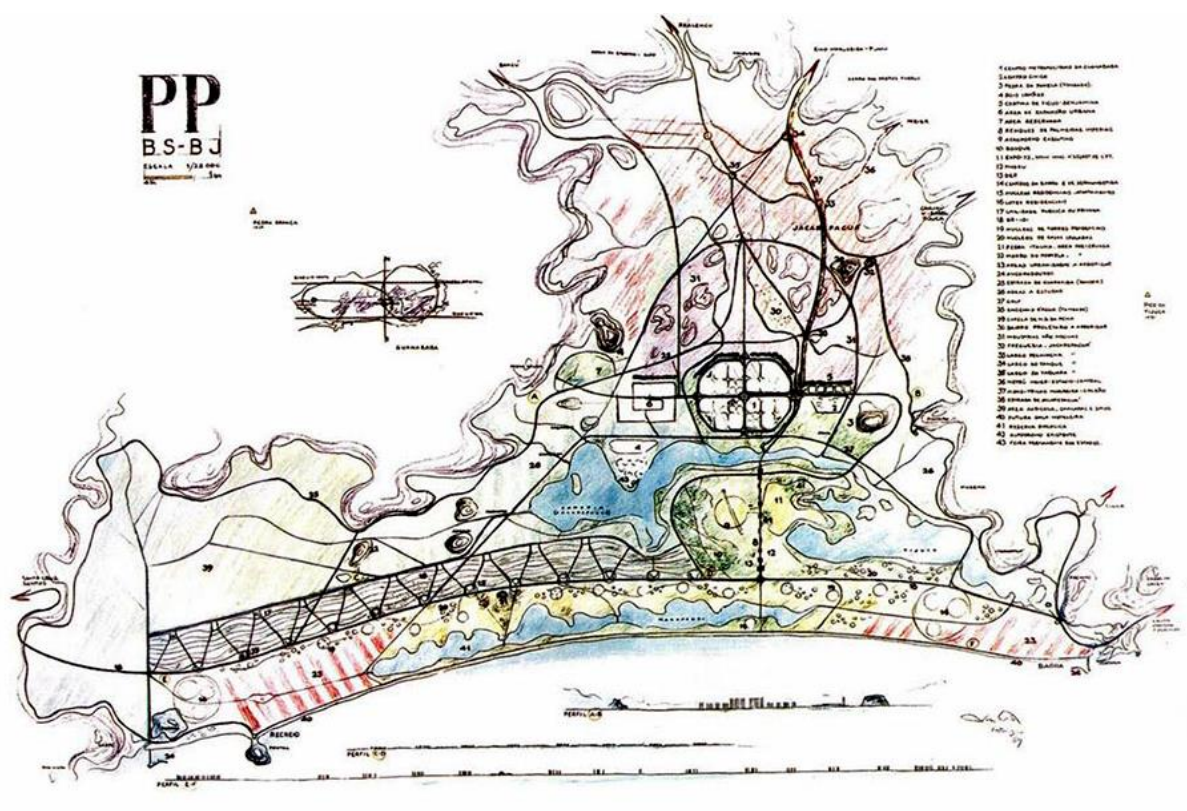
Todavia, ainda que a garantia de recursos hídricos tenha desempenhado um papel crucial na criação de políticas de proteção ambiental no contexto da cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XX, o estabelecimento do PEPB, e mesmo de iniciativas anteriores que visavam a preservação das matas do Maciço da Pedra Branca, compreende uma resposta ao processo de espraiamento da malha urbana sobre a antiga zona rural da cidade do Rio de Janeiro. Na esteira de tal processo, encontram-se ações promovidas pelo Estado a fim de incentivar a ocupação das vastas terras que perfaziam o Sertão Carioca, tendo, como um de

²⁵ De acordo com dados do Plano de Manejo do PEPB, ambas as estruturas foram criadas no início do século XX, situadas nas encostas do Maciço da Pedra Branca e abastecidas por rios que são drenados pelas vertentes do maciço, tendo como principal finalidade abastecer a região de Jacarepaguá. No ano de 1998, essas estruturas foram tombadas pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural.

seus motores, a valorização do solo a partir da figura central do capital imobiliário, o que provocou sua reconfiguração espacial através de um processo de “desruralização” (SANTOS, 2010).

A abertura do Sertão Carioca à exploração por parte do mercado imobiliário promoveu o intenso parcelamento das propriedades, acirrando as disputas acerca do direito à terra entre pequenos lavradores e agentes ligados ao capital imobiliário, expressas, por vezes, através da prática da grilagem, assim como por conflitos diretos (SANTOS, 2017).

Figura 4 – Plano Piloto elaborado por Lúcio Costa, 1969.



Legenda: Plano Piloto de urbanização e zoneamento de Jacarepaguá e Barra da Tijuca elaborado pelo arquiteto Lúcio Costa, em 1969. O plano estabelecia linhas de ocupação residencial e comercial do antigo Sertão Carioca, impulsionando a urbanização da região.
Fonte: MOTTA; MAUAD, 2015.

Conforme apontado por Santos (2006), estas disputas encontram seu ápice entre as décadas de 1940 e 1960, em especial durante a gestão dos governadores Carlos Lacerda (1960-1965) e Negrão de Lima (1965-1971), a frente do recém fundado estado da Guanabara²⁶, período em que a zona oeste passa a ser alvo de políticas de remodelação de

²⁶ Com a transferência da capital para Brasília, em 1960, no território que corresponde o atual município do Rio de Janeiro foi fundado o estado da Guanabara. A formação da Guanabara acompanha um surto de políticas com o intuito de modernizar o território a partir da promoção de suas funções urbanas, tendo o avanço sobre a zona oeste um dos vetores de remodelação da cidade, frente a compreensão de uma hipertrofia das áreas centrais

suas funções, presenciando a implantação de conjuntos habitacionais e zonas industriais, a drenagem de canais e áreas alagadiças, a expansão da malha viária, bem como da abertura de novos logradouros e o consequente incentivo ao deslocamento populacional em direção a esta região através de planos de ocupação, como tencionado no plano elaborado pelo arquiteto e urbanista Lucio Costa, em 1969 (figura 4).

Ainda que o período de 1940 a 1960 se caracterize como o ápice dos conflitos fundiários no Sertão Carioca, como apontado por Santos (2006), o embate a respeito do direito à terra e os impasses sobre a questão fundiária da população sertaneja são observáveis desde as primeiras décadas do século XX.

Ainda neste contexto, Corrêa (2017) relata a truculência presente no ato de despejo daqueles sitiantes que contestavam o direito do Banco de Crédito Móvel²⁷ sobre as propriedades em que residiam:

Existe ali um zelador do banco, Caetano do Camorim, verdadeiro capitão do mato, que, com a cumplicidade de um soldado do posto de Vargem Pequena, chamado Severino Marques da Silva, vulgo “Quatro-Olhos”, pratica as maiores barbaridades [...] Há tempos, um pobre homem, Domingo Rodrigues Sotello, arrendatário das terras do banco, quebrou uma perna num desastre de trem e por isso foi internado no hospital, e sua pobre companheira, Ernestina Rita Campos, ficou no sítio sozinha; numa bela noite foi despejada, barbaramente, pelo zelador Caetano e “Quatro-Olhos”, colocados os móveis e utensílios embaixo de uma soqueira de bambu, onde morou vários dias, somente porque o sitiante não estava em dia. Outras vezes, queimam as casas para os moradores saírem de seus lares e sítios (CORRÊA, 2017, p. 86-87).

Cabe destacar que tais disputa povoam não apenas páginas de documentos históricos e manchetes divulgadas pela imprensa da época, conforme exposto por Santos (2006) como, também, as lembranças de residentes que registraram em suas memórias, ou herdaram as memórias de gerações passadas, o processo de ocupação do Sertão Carioca e o avanço de uma lógica urbana de promoção do solo. Por meio da narrativa das memórias dos moradores atuais da Serra de Piabas são descortinadas tensões que reverberam a natureza política do habitar destes sujeitos, revelando que a questão da permanência e pertencimento ao lugar remontam dinâmicas anteriores a própria transformação de uma vasta parcela do maciço em parque. Tal processo foi relatado, através de entrevista, por meu avô Zizinho, lavrador que viu as terras

(MOTTA; MAUAD, 2015). Sua extinção ocorre no ano de 1975, por meio da fusão com o estado do Rio de Janeiro.

²⁷ O Banco de Crédito Móvel S/A foi uma instituição fundada no final do século XIX, tendo adquirido, através da Companhia Engenho Central de Jacarepaguá, as terras pertencentes ao Mosteiro de São Bento, em 1891, perfazendo as fazendas do Camorim, Vargem Grande e Vargem Pequena (CORRÊA, 2017). A liquidação da instituição ocorreu nos anos 1960, porém, o imbróglio a respeito do direito de propriedade sobre as terras adquiridas pelo BMC seguiu durante as décadas subsequentes, levando a abertura de diversos processos judiciais contra a instituição.

sob posse de sua família serem tomadas pelo Banco de Crédito Móvel e que, quando criança, vivenciou o ato de despejo através de ação do Banco de Crédito Móvel.

O Banco de Crédito Móvel era de um tal de Castro. Holophernes Castro é que vendeu as terras todas aqui. Eu comprei. Muitos aqui compraram, porque ele passava documento legal. Quando a pessoa começava a pagar a prestação a ele todo mês, logo vinha o imposto pra pessoa pagar. Logo recebia o imposto. Ai, o imposto vinha pelos carteiros. Vinha aqui pra Piabas. Entregava pra mim. Quando calhava de não tá aqui, eu ia no INCRA. Eu ia lá no INCRA procurar. Era assim. Mas era a vantagem dele. Todo mundo comprou. Aqueles que "turrou" foi que perdeu o sítio. Que "turrou" que falou "eu não vou pagar. Não vou comprar. Não vou pagar. Vou requerer usucapião". Nesse meio tempo ele agarrava e vendia pra outro. "Não quer me comprar né, então vou vender pra outro. Vou passar o documento tudo pro outro". Aconteceu com meu avô. O sítio dele era grande. Pegava um lado do morro, virava a estrada e subia pro outro lado. Lá, até lá naquela jaqueira lá. Aquilo ali já pertencia ao sítio dele que ia até o outro lado. Atravessava a estrada e subia. Aquela parte dali ele perdeu. Eu e minha mãe fomos despejados também um pouco depois. Também pelo Banco de Crédito Móvel. Estava eu com minha mãe e finado filhinho [irmão]. Só tinha nós dois lá em cima na casa. Chegou aquela porção de polícia e os empregados do Castro. Chegou ali e disse "vocês vão embora que agora isso daqui vai pertencer a outro". Ai, nós saímos despejados. Arrancou a fechadura que a gente tinha chave. Arrancou e já colocou a outra. Colocou outra diferente. Fechou a casa e nós saímos, fomos pra casa do meu avô. Meu avô já morava naquele pedaço que pertencia a ele e o outro ele já tinha perdido. Ai, fomos pra lá. Finado papai requereu com o advogado. Ai, foi reentregue outra vez. Ainda não tinha vendido. Naquele meio tempo, ele foi reentregue. Ai, veio o oficial de justiça. Já tinha gente que queria comprar. Já estava dentro de casa já. Com a chave e tudo. Ai, veio o oficial e botou eles pra fora. Botou eles pra fora e pronto, o Castro não pode fazer mais nada. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 mar. 2018)

O relato destacado acima corrobora com o argumento de que a modificação do zoneamento da região e a consequente incidência de impostos sobre a propriedade da terra, durante a primeira metade do século XX, implicaram em uma reconfiguração da ocupação do então Sertão Carioca e, em um contexto local, na própria Serra de Piabas, favorecendo a ruptura de práticas e funções rurais, para sua paulatina absorção ao tecido urbano e o consequente acirramento das disputas por terra.

Todavia, muito embora o avanço das atividades urbanas tenha promovido a fragmentação dos usos e funções rurais do antigo Sertão Carioca, provocando profundas transformações no universo vivido das populações locais e de sua relação com o lugar, este processo não implicou necessariamente em um completo solapamento das ruralidades ali presentes, mas sim, como defende Mota e Peixoto (2006) na formação de um *continuum* rural-urbano, um híbrido espacial como aspecto da construção cultural e socioeconômica desta porção da cidade do Rio de Janeiro.

Para Fernandez (2009), as disputas acerca do controle e posse da terra no Sertão Carioca refletiam não apenas uma preocupação concreta-objetiva da reprodução social e econômica das populações locais, mas, expressariam também uma tensão nas formas de representação e interpretação desta integração entre uma dimensão rural e uma urbana. Desta

forma, um dos elementos centrais neste conflito fundiário decorrente do avanço do urbano sobre o Sertão Carioca, de certa maneira, reinventado ao longo do processo de implementação do próprio PEPB, revela-se por meio da construção de um imaginário que busca resgatar e afirmar o perfil rural, evidenciando a anterioridade das populações locais e seu constante embate contra os mais diversos agentes que ameaçam a construção de suas identidades e de sua permanência/existência fundada no lugar. Nas palavras da autora,

É justamente o contraste com a crescente urbanização que acentua a percepção deste rural, amplamente divulgado na imprensa como Sertão Carioca e a construção de uma identidade social dos lavradores de diversas localidades da região e de outras mais distantes, em prol de uma luta comum, contra a expropriação de terras e falta de condições de trabalho para os agricultores (FERNANDEZ, 2009, p. 218).

O aumento da pressão ambiental, ocasionado pela expansão da ocupação e atividades urbanas durante a primeira metade do século XX, bem como da degradação oriunda da presença de atividades historicamente associadas às matas que recobriam as encostas do Maciço da Pedra Branca, como a produção de carvão, a retirada de madeira para lenha, a remoção da cobertura vegetal para criação de lavouras, entre outras, passou a preocupar as autoridades públicas, culminando na elaboração de uma série de políticas que tinham como escopo a garantia da preservação dos recursos naturais presentes no maciço, que viriam, posteriormente, sustentar a criação do próprio PEPB (FERNANDEZ, 2009).

Entre as décadas de 1940 e 1960, foram instituídas diversas Florestas Protetoras da União no estado do Rio de Janeiro, dentre as quais, algumas situadas no Maciço da Pedra Branca - Camorim, Rio Grande, Caboclos, Batalha, Guaratiba, Quininha, Engenho Novo de Guaratiba, Colônia, Piraquara e Curicica – tendo como objetivo primordial a proteção de mananciais para o abastecimento de água. Por meio do Decreto 1.634, de 1963, a área que compreendia o Maciço da Pedra Branca passou a ser declarada como de utilidade pública para fins de desapropriação, tornando-se o primeiro passo em direção a constituição de uma área especialmente protegida. Contudo, é apenas no ano de 1974, após cerca de uma década de sua declaração como área de utilidade pública, que todas as áreas situadas acima da cota altimétrica de 100 metros do Maciço da Pedra Branca e seus contrafortes tornaram-se parque, englobando as Florestas Protetoras já existentes (FERNANDEZ, 2009).

1.2.3 O Parque Estadual da Pedra Branca e a questão da população residente;

Ainda que o PEPB tenha sido criado no âmbito de uma política estadual de proteção ambiental, tendo este a responsabilidade sob a sua gestão, em sua instituição foram seguidas as mesmas diretrizes adotadas na criação dos Parques Nacionais. Portanto, em seu ato de criação é possível evidenciar a valorização da ideia de uma paisagem apelativa em termos estéticos e passível de ser apropriada para fins de recreação e lazer destinados a uma população urbana, visando reconstruir o mito de uma natureza intocada por meio da exclusão de seus residentes (FERNANDEZ, 2011).

Citando o Programa de Trabalho para o Plano de Manejo do PEPB, elaborado em 1979, Fernandez (2011) argumenta que, muito embora a presença de residentes na área tornada protegida, bem como as atividades socioeconômicas por estes realizadas, fosse de ciência dos agentes do poder público, dentre os argumentos expostos para a criação do PEPB constava o entendimento de que a agricultura local estava em processo de declínio, não sendo capaz de fazer frente à expansão urbana.

As áreas de Campo Grande e a parte mais ocidental de Jacarepaguá, que abrangem igualmente as encostas do maciço, caracterizam-se como zonas de transição rural-urbana, apresentando trechos de ocupação rarefeita entremeados em segmentos onde se pratica uma pequena agricultura com fins comerciais, em franco processo de decadência e sem condições de resistir a expansão urbana. (RIO DE JANEIRO, 1979 apud FERNANDEZ, 2011, p. 151)

Neste sentido, a constituição do PEPB impôs formas de uso divergentes daquelas localmente realizadas, sobrepondo-se às dinâmicas sociais pré-existentes. Ainda que a criação do PEPB tenha se destacado como uma importante estratégia ambiental diante do avanço da urbanização via especulação imobiliária, tendo atuado como um instrumento na proteção dos recursos naturais ali presentes, sua implementação representou para a população local a incidência de um conjunto de regras e normas de caráter restritivo às suas formas históricas de reprodução socioeconômica e cultural. Em vista disto, o estabelecimento do PEPB acarretou em um processo de modificação da relação destes sujeitos com o/no lugar, além de se apresentar enquanto um elemento de ameaça à sua permanência dentro dos limites oficiais do parque.

No ato de criação, na década de 1970, já se previa a desapropriação de toda área abrangida pelo PEPB, reforçando sua consideração enquanto um espaço de domínio e uso públicos, de forma que, as ocupações anteriores ao seu estabelecimento deveriam ser

cadastradas, a fim de promover a regularização de sua situação fundiária mediante sua remoção ou realocação para fora dos limites do parque.

De acordo com dados do Plano de Manejo do PEPB, aprovado pelo Instituto Estadual do Ambiente (INEA) em 2013, 50 anos após o ato de sua criação, estima-se que residam dentro dos limites desta UC cerca de 4.600 pessoas²⁸, evidenciando que a instituição do parque não foi capaz de equacionar o imbróglio a respeito da complexa questão fundiária presente no local. O documento aponta que, no ano de 2008, foi instituído o Núcleo de Regularização Fundiária (NEREF)²⁹, atrelado à Diretoria de Biodiversidade e Áreas Protegidas (DIPAB) do INEA, cujo intuito compreende a realização de ações voltadas para a regularização fundiária no PEPB, tendo por base as diretrizes propostas pelo SNUC para a tipologia parque, qual seja, a transferência para o domínio público das áreas particulares inseridas nos limites desta UC de proteção integral, o que, na maior parte dos casos, implica na remoção das populações residentes destas áreas.

Desta forma, de acordo com o NUREF, a regularização fundiária de uma UC, cuja categoria seja prevista como de posse e domínio público pelo SNUC, se constitui na desapropriação e na consolidação documental e jurídica da transferência desses imóveis para o estado. [...] A desapropriação e a consequente regularização fundiária são condições essenciais para garantir a conservação integral dos recursos naturais de determinadas UCs. Entende-se que para haver o controle das ações que possam pôr em risco a preservação dos recursos naturais é necessário que estas áreas sejam de posse e domínio públicos. (INEA, 2013a, p. 177-178)

Segundo Iwama, Lima e Pellin (2014), além das dificuldades do ponto de vista financeiro na realização de um amplo processo de regularização fundiária, pesa a enorme diversidade quanto das formas de ocupação presentes no contexto do PEPB e seu entorno. Neste contexto, o PEPB conta com residentes de classes alta, média e baixa inseridos no mercado de trabalho urbano, pequenos lavradores estabelecidos nas encostas do Maciço da Pedra Branca antes de sua conversão em UC, dependentes diretamente ou indiretamente do uso e manejo dos recursos presentes no local como forma de reprodução econômica e social, além de residentes temporários que se utilizam do parque como local de “veraneio”. Somado à diversidade de formas de ocupação, torna-se indispensável considerar o complexo mosaico patrimonial que caracteriza a estrutura fundiária do PEPB, contando com terras de domínio

²⁸ De acordo com Iwama, Lima e Pellin (2014), em estudo que subsidiou a construção de parte do Plano de Manejo, tais dados foram obtidos através de uma análise combinada entre dados do censo demográfico do IBGE 2010 e análise visual de imagens de satélite por meio da plataforma *worldview* (2010/2011), permitindo estimar um número de 1.181 domicílios no interior do PEPB. A partir destes dados, os autores consideraram uma média de 3 a 4 residentes por domicílio para se chegar à estimativa da população residente. Muito embora o Plano de Manejo indique a formação de um Núcleo de Regularização Fundiária e que, entre as ações previstas, estivesse estipulado a realização de um amplo censo da população residente, até o momento este não foi realizado.

²⁹ Instituído por meio da Portaria IEF/RJ/PRE nº248, de 3 de setembro de 2008.

público, de particulares, por meio da existência de documentos de compra e venda, de posseiros e ocupações espontâneas (IWAMA, LIMA, PELLIN. 2014).

Ainda neste debate, vale ressaltar que o próprio critério utilizado na definição dos limites do PEPB, a cota altimétrica de 100 metros, baseando-se, de acordo com Fernandez (2009), em um caráter puramente técnico e arbitrário, reforça a perspectiva que aponta para uma desconsideração das populações residentes e de suas práticas localmente instituídas no processo de criação desta UC. De tal modo, inversamente à adoção de um critério de ordem social que buscasse traçar os limites do parque através do reconhecimento das formas de uso e ocupação humana das encostas do Maciço da Pedra Branca, ou mesmo um critério de ordem ecológica, através da identificação dos diversos estágios de conservação da cobertura florestal, o uso da cota altimétrica como referência para a definição dos limites do PEPB acaba por entrar em discordância com os próprios princípios da proteção ambiental, uma vez que incluiu áreas já densamente ocupadas e deixou de fora outras em bom estágio de conservação (FERNANDEZ, 2009).

Para além do argumento anteriormente exposto, a determinação da cota altimétrica como elemento de definição dos limites do PEPB, na década de 1970, período em que os recursos técnicos disponíveis limitavam a identificação de tal cota com precisão, se torna objeto de disputa e contestação por parte dos residentes estabelecidos nas encostas do Maciço da Pedra Branca (FERNANDEZ, 2009). Isto posto, o reconhecimento dos limites do PEPB parte da observação de placas e marcos situados em locais específicos, de modo especial, nas trilhas e caminhos de acesso ao parque. Desprovidos de equipamentos adequados ou mesmo do conhecimento técnico, os residentes valem-se de tais elementos como referenciais no reconhecimento dos limites do PEPB, tornando a referida cota 100 uma medida abstrata.

Afora a tensão sobre o direito de permanência/pertencimento no/ao lugar, tornado UC de proteção integral, a instituição do PEPB teve como consequência a imposição de um conjunto de normas que, quando não inviabilizaram as formas de reprodução econômica e social da população local, fizeram com que esta tivesse que se adaptar aos novos usos. Uma vez incluído no grupo de UCs de proteção integral, é permitido apenas o uso indireto de atributos naturais, sendo vetado o consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos ambientais (BRASIL, 2000) inseridos dentro dos limites do PEPB, o que, a título de exemplo, impossibilitaria a captação de água para consumo e uso doméstico ou mesmo o uso de recursos minerais ou florestais para a realização de reparos nas trilhas ou residências já existentes.

Dentre as normas gerais de uso do PEPB, presentes em seu plano de manejo, destacam-se a proibição da realização de quaisquer atividades ou ações que venham a impactar o meio ambiente no interior desta UC; da retirada total ou parcial de qualquer planta, exemplar de fauna ou amostra mineral sem a autorização expressa dos órgãos gestores; da introdução ou da reintrodução de espécies de flora e/ou fauna silvestre quando não autorizadas pelo setor responsável do INEA; da construção de quaisquer obras de engenharia que não sejam de interesse direto dos órgãos gestores; da entrada, uso e criação de animais domésticos ou de plantios agrícolas nas unidades (salvo nas propriedades rurais não desapropriadas, quando permitido pelo setor responsável do INEA); da introdução de espécies de fauna ou flora exóticas no interior da UC.

Afora a imposição de restrições à realização de atividades rurais historicamente presentes nas encostas do Maciço da Pedra Branca, como a os cultivos comerciais de banana e caqui, bem como de lavouras para autoconsumo, o processo de criação e implementação do PEPB teve como consequência a construção de espaços de incerteza jurídica (SATHLER, 2010). Segundo Sathler:

Os espaços de incerteza jurídica, como proposto, são áreas (privadas ou públicas) previamente ocupadas por posseiros/proprietários, e que passam a integrar os limites de uma UCPI, da noite para o dia, sem que o processo de desapropriação seja deflagrado na forma da lei, recaindo sobre estes ocupantes imposições legais (limitações administrativas) que, via de regra, inviabilizam sua utilização econômica ou costumeira, seja na manutenção da atividade já existente, ou no empreendimento de novas atividades. (SATHLER, 2010, p. 75)

De acordo com Sathler (2010), tais “espaços de incerteza jurídica” modificam profundamente as relações sociais com o/no lugar, alterando os modos de apropriação dos recursos naturais pelas populações residentes, seus costumes e práticas cotidianas, contribuindo, portanto, para o desaparecimento de modos de vida geracionais e de aspectos da cultura local. Mesmo quando a remoção efetiva não ocorre nos termos legais, se estabelece nestes “espaços de incerteza jurídica” o que Sathler (2010) considera como “desterritorialização” simbólica ou subjetiva, pois, ainda que os residentes permaneçam na UC, estes são destituídos das práticas que constituem seu lugar, passando a viver sob o medo de uma possível remoção forçada. Mesmo no caso de serem reassentadas, este processo pode gerar um enorme sofrimento para estas populações, haja vista que grande parte de seu conhecimento é localmente concebido e desenvolvido (BENSUSAN, 2006). Assim, para estas populações, viram seu lugar ser “invadido” pela unidade de conservação de proteção integral, o habitar se torna ilegal.

De acordo com Fernandez (2009), por vezes, as populações residentes impedidas de realizarem os seus modos de vida e habitar, por conta do estabelecimento de Unidades de

Conservação, se deparam com a criação de estruturas para atender visitantes nestes mesmos espaços, como hotéis, pousadas, áreas de lazer e socialização, caracterizando tipos de uso distintos dos anteriormente praticados. Para autora, este tipo de lógica de proteção produz uma visão em que os visitantes excursionistas seriam os verdadeiros parceiros da conservação, enquanto as populações residentes são compreendidas como ilegais ou irregulares.

Em muitos casos, o processo de expulsão destas populações pode ser mais prejudicial ao objetivo de conservação da área do que propriamente benéfico. A título de exemplo, Arruda (1999) defende que a retirada das populações locais estabelecidas na área tornada em UC de proteção integral contribui justamente para o avanço de atividades degradadoras por outros atores, além gerar um agravamento da precariedade das condições de vida destas populações. Aqueles que são efetivamente removidos, acabam vindo a integrar a massa de desempregados ou subempregados em atividades urbanas, se estabelecendo nas periferias e áreas vulneráveis de grandes cidades. Como consequência destas tensões e conflitos, a própria legislação, que, num primeiro plano, busca assegurar a conservação estas áreas, acaba não sendo cumprida.

O que pretendo não é edificar um posicionamento contrário à criação de políticas de proteção ambiental, tampouco, negar a relevância da criação e implementação de Unidades de Conservação como uma estratégia efetiva para a conservação da biodiversidade *in situ*, tal qual no caso específico do PEPB. Todavia, entendo que este processo deva ocorrer de modo a garantir a justiça social das populações residentes, sujeitos estes que, por vezes, dependem do manejo dos recursos destas áreas como forma de reprodução de sua vida social, sua cultura e sua própria existência, reconhecendo que a conservação da biodiversidade passa pela garantia da diversidade cultural e da proteção dos saberes e conhecimentos tradicionais.

Ainda que os residentes estabelecidos em UCs de proteção integral não sejam oficialmente reconhecidos como povos tradicionais, de acordo com o que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, também estes devem ser passíveis de garantias legais, quando cabíveis, de modo que o amplo diálogo deve prescindir a transformação de seu lugar em área especialmente protegida pelo Estado. Desta maneira, tal qual defende diversos autores (ARRUDA, 1999; DIEGUES, 2001;2004; BENSUSAN, 2006), é preciso deslocar o olhar do residente local apenas como “inimigo” e/ou “infrator”, se tornando um potencial degradador, o que consequentemente incide sobre o discurso da eliminação de sua presença, mas, sobretudo, procurar construir um diálogo a fim

de tornar estes sujeitos, que encontram nas UCs seu lugar de vida e memória, aliados no processo de proteção.

Neste caminho, pensando as articulações entre memória e lugar para compreender as formas de habitar desenvolvidas por populações situadas em áreas especialmente protegidas, torna-se necessário construir um debate acerca destas noções, procurando identificar como estas são expressas no contexto específico dos residentes da Serra de Piabas. No próximo capítulo, procuro discutir as múltiplas relações que se estabelecem entre as noções de memória e lugar, entendendo-as, a partir da perspectiva da experiência, como formas pelas quais os sujeitos manifestam a sua geograficidade.

2. “EU NASCI AQUI E, SE DEUS QUISER, VOU MORRER AQUI...” – SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE LUGAR E MEMÓRIA

Os lugares habitados são, por excelência, memoráveis. Por estar a lembrança tão ligada a eles, a memória declarativa se compraz em evoca-los e descrevê-los (Ricoeur, Paul. A memória, a história, o esquecimento)

“O passado está em todo lugar” (LOWENTHAL, 1985b, p. XV, tradução minha). É com esta célebre frase que o geógrafo David Lowenthal inicia sua obra “*The Past is a Foreign Country*”, um clássico nos estudos acerca das múltiplas expressões e manifestações do passado no âmbito da Geografia. O passado nos circunda e confere sentido ao mundo ao nosso redor, de modo que a sua constatação se torna essencial para nosso bem-estar, bem como na compreensão de nossa existência. “O passado nos cerca e nos preenche; cada cenário, cada declaração, cada ação conserva um conteúdo residual de tempos pretéritos” (LOWENTHAL, 1998, p. 64).

Ainda que o tempo seja um de seus elementos fundamentais, o passado se manifesta e expressa em e por meio de lugares particulares (MALPAS, 2018), compondo a geograficidade das pessoas, isto é, o seu constante existir em um envolvimento profundo e inextricável com a Terra como lar e morada (DARDEL, 2011). Embora não seja possível apreender o passado em sua totalidade, existem pontes ou elos que remetem a ele; resíduos criados em tempos pretéritos (LOWENTHAL, 1985b). Se o passado é um “país estrangeiro”, como supõe o título da obra de Lowenthal (1985b), existem maneiras de se conseguir um visto para nele adentrar, seja por meio de formas deixadas na paisagem, de artefatos ou relíquias, de inscrições ou através da memória (CORREA, 2018).

É sobre as múltiplas e multifacetadas relações entre lugar e memória que este capítulo trata. No presente capítulo, busco realizar uma discussão dos referenciais teórico-conceituais que guiaram a interpretação das histórias de vida narradas pelos idosos da Serra de Piabas, tomando como arcabouço, principalmente, trabalhos produzidos no âmbito das perspectivas cultural e humanista em Geografia. Ainda que a Geografia Cultural-Humanista seja a principal corrente das minhas discussões conceituais, busco transitar e criar um diálogo com diversas matrizes teóricas no âmbito da Geografia, bem como de outros campos do conhecimento, tais como a Filosofia (CASEY, 2001; TRIGG, 2012; MALPAS, 2013; 2018), a Sociologia (BOSI, 1994; POLLAK, 1989, 1992; HALBWACHS, 2003, 2004), a Antropologia (CANDAU, 2018) e a História (LE GOFF, 2003; NORA, 1993).

O capítulo se encontra estruturado em duas seções. Na primeira seção, intitulada “Lugar: entre experiência vivida e produção social-política” busco discutir o conceito de lugar a partir da tentativa de construção de um diálogo entre a perspectiva humanista em Geografia e uma abordagem cultural-crítica. Para tanto, em um primeiro momento, me aprofundo na reconstrução da concepção de lugar a partir de autores humanistas clássicos, procurando defender o lugar como parcela indissociável da existência e experiência humana situada geograficamente, em sua intrincada e complexa relacionalidade com o/no mundo. Em um segundo momento, procuro articular a perspectiva humanista de lugar, entendido como um construto da experiência humana, com as abordagens que defendem a produção social e política de lugar, enfatizando seu caráter, simultaneamente, concreto-material, resultado de múltiplas práticas sociais e políticas e dos significados que emergem desta produção. Aponto em direção a possibilidade de se pensar o lugar como não apenas resultado da experiência, mas como contexto no qual esta experiência, implicada em um contexto social e político, pode se realizar em sua espacialidade, como modo geográfico de existência (SERPA, 2019).

Na segunda seção, sob o título “Sobre memórias de lugar e lugares de memória”, procuro me dedicar à investigação da memória, examinando seu papel enquanto modo de (re)construir e (re)viver o passado, seja este individual ou coletivo, e de suas múltiplas manifestações a partir de um caráter propriamente geográfico. Dentre as muitas formas de acesso ao passado, a memória se inscreve como uma evocação presente de lembranças (e esquecimentos) de vivências pretéritas, servindo como base nas investigações sobre esta dimensão da existência. A memória, portanto, pode ser tratada como o passado vivido, reelaborado e representado na instância de um sujeito ou grupo (LE GOFF, 2003).

Ainda que seja compreendida como um fenômeno social bastante abstrato e subjetivo, a memória pode se encontrar ancorada em lugares, mantendo, em vista disto, uma estreita relação com as diversas formas de espacialidade humana (SEEMANN, 2003). Deste modo, busco discutir as possíveis relações entre lugar e memória, procurando entrelaçar estas duas expressões da geograficidade humana em meio a perspectiva da experiência. Em um primeiro momento, examino como espaço e tempo, condições indispensáveis da existência humana e do caráter de situacionalidade de nosso ser-no-mundo (MARANDOLA JR, 2014), manifestam-se em e por meio da experiência vivida como lugar e memória. Em um segundo momento, aponto em direção a uma dupla relação entre o par lugar-memória, identificando a memória como elemento central para o adensamento e edificação de sentidos de lugar, assim como do lugar enquanto veículo de sustentação e evocação de memórias individuais e coletivas.

2.1 Lugar: entre experiência vivida e produção social-política

O conceito de lugar, à primeira vista, pode parecer simples e de fácil apreensão. Trata-se de uma palavra popularizada pelo senso comum e que, de certa maneira, explica-se a si própria. Podemos afirmar, com certa ressalva, que qualquer pessoa tem uma noção básica do que venha a ser um lugar, e pode, igualmente, construir uma explicação plausível para o uso desta palavra. Lugar não é um termo reservado de modo exclusivo ao meio acadêmico, é uma palavra utilizada cotidianamente pelas pessoas (CRESSWELL, 2004). No entanto, a simplicidade de seu uso pelo senso comum esconde a real complexidade deste conceito, daí a necessidade de seu debate.

O termo lugar se destaca como um dos conceitos centrais da análise geográfica, tendo sido objeto de interesse desde um longo tempo na Geografia, muito embora, uma real atenção em debater sua conceituação possa ser considerada relativamente recente (HOLZER, 2003). Ao lado das noções de território, paisagem, região, espaço geográfico, rede, entre outros, o termo lugar faz parte do acervo conceitual da Geografia, tendo sido tratado através de diversas matrizes teóricas e filosóficas. Portanto, podemos considerá-lo como um conceito polissêmico e aberto a diferentes interpretações.

Em um sentido coloquial, lugar pode ser compreendido como algo correlato ou referente a uma localidade qualquer, um ponto específico em um espaço mais amplo. Um exemplo desta concepção de lugar pode ser observado na emblemática afirmação de La Blache que, ao destacar a singularidade das regiões em algumas de suas análises, defende a geografia como a ciência dos “lugares” e não dos homens (HOLZER, 1999). Ou seja, mesmo no âmbito acadêmico, a perspectiva locacional de lugar pode ser encontrada. Contudo, resumir o lugar como localização seria não apenas simplista, mas errôneo.

Quando proponho a leitura da Serra de Piabas e as multifacetadas relações estabelecidas por seus residentes enquanto um lugar, isto implica o reconhecimento de que, mais que uma mera localidade, ou, considerando sua inserção como parcela do Parque Estadual da Pedra Branca, uma área especialmente protegida para fins da conservação da biodiversidade local, esta é atravessada por relações de significação e identificação que estão na base da construção das experiências, sentidos, práticas, discursos, memórias e narrativas cotidianas de seus residentes. Desta forma, torna-se fundamental recuperar, ainda que de forma breve, o debate a respeito da conceituação de lugar, para além de sua compreensão meramente locacional. Nesta pesquisa, procuro me apoiar principalmente nas discussões

propostas no âmbito do horizonte cultural-humanista em Geografia como base para a compreensão da noção de lugar.

2.1.1 Lugar: um olhar a partir da experiência

Como já afirmado anteriormente, lugar pode ser considerado como um dos conceitos-chave da análise geográfica. A despeito de tal afirmação, o debate a respeito do conceito de lugar nem sempre teve destaque dentro da Geografia, de modo que este permaneceu como um conceito marginal nesta ciência por um longo tempo (HOLZER, 2003). A redescoberta do conceito de lugar e a emergência de uma real preocupação a respeito de seu debate e definição têm suas raízes no trabalho dos geógrafos humanistas, especialmente no contexto acadêmico anglo-saxônico (CRESSWELL, 2004; HOLZER, 2003).

Surgida na década de 1970, a Geografia Humanista procurou se estabelecer como uma proposta alternativa frente às perspectivas neopositivistas que vigoravam na Geografia até aquele momento (MELLO, 1990; HOLZER, 2012). Ainda que se tenha verificado o florescimento de correntes teórica, filosófica e metodologicamente distintas, expressas na formação de diversos “humanismos” em Geografia (LEY, 1981,1985; GOMES, 1996), o ponto de convergência era representado pela crítica à excessiva quantificação, à redução mecanicista e à racionalização dos fenômenos geográficos, promovendo uma ciência que esvaziava os aspectos propriamente subjetivos da espacialidade humana (LEY, 1981,1985; MELLO, 1990)³⁰.

Discutindo a formação de uma abordagem humanista em Geografia durante os anos 1970, o geógrafo Entrikin destaca:

O humanismo contemporâneo em geografia enfatiza o estudo dos significados, valores, desejos e propósitos. [...] A abordagem humanista é definida por seus proponentes na geografia e em outras ciências humanas como uma reação contra o que eles acreditavam ser uma visão excessivamente objetiva, estreita, mecanicista e determinista do homem apresentada em grande parte da pesquisa contemporânea nas ciências humanas (ENTRIKIN, 1976, p. 616, tradução minha).

Neste contexto, a Geografia Humanista procura explicar as relações entre homem e mundo a partir de uma visão que destaca a vivência das pessoas em seus contextos geográficos, definindo o espaço, antes de tudo, a partir de sua dimensão vivida, apropriado

³⁰ Uma leitura mais completa do processo de formação da Geografia Humanista pode ser encontrada em Holzer (1992; 2012), Ley (1981;1985); Mello (1990).

por meio das experiências pessoais e coletivas (TUAN, 1985). Desta maneira, o movimento humanista enfatiza o estudo dos significados, dos valores, dos desejos e propósitos humanos, de forma que os conceitos tradicionais da análise geográfica passam a ser entendidos a partir de uma dimensão experiencial, ou seja, da forma como são apreendidos pela experiência das pessoas em seu envolvimento com o mundo (ENTRIKIN, 1976).

Tal noção é enfaticamente afirmada por Tuan (1985) em seu artigo “Geografia Humanística”³¹, que se tornou uma espécie de manifesto em defesa da formalização de um horizonte humanista na Geografia (MELLO, 1990; HOLZER, 2012). De acordo com Tuan, a “Geografia Humanística procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar” (TUAN, 1985, p. 143). Discutindo a validade e as contribuições da abordagem humanista para a Geografia e as ciências humanas no geral, Tuan defende que:

A contribuição da Geografia Humanística para a Ciência está na revelação de materiais dos quais o cientista, confinado em sua própria estrutura conceitual, pode não estar consciente. O material inclui a natureza e a gama da experiência e pensamento humanos, a qualidade e a intensidade de uma emoção, a ambivalência e a ambiguidade dos valores e atitudes, a natureza e o poder do símbolo e as características dos eventos, das interações e das aspirações humanas (TUAN, 1985, p. 159-160).

No plano filosófico, foi através da aproximação com as chamadas “filosofias do significado”, tais como o Idealismo, o Existencialismo, a Hermenêutica e a Fenomenologia, que os geógrafos humanistas encontraram um caminho possível para a construção de um movimento que vislumbasse nos elos existenciais do homem com o espaço o alicerce da compreensão geográfica (MELLO, 1990; HOLZER, 2012). A despeito do ecletismo filosófico nas abordagens humanistas em Geografia³², foi, especialmente, através da adoção da Fenomenologia que os geógrafos filiados a esta corrente buscaram as bases capazes de viabilizar um horizonte alternativo para este campo de estudos, valorizando os aspectos simbólicos e intersubjetivos da espacialidade humana (HOLZER, 2010)³³.

³¹ Originalmente publicado no ano de 1976, como “*Humanistic Geography*”, no *Annals of the Association of American Geographers*.

³² A este respeito, destacam-se os trabalhos de Buttmer (1974), onde apresenta o existencialismo como fonte de inspiração e alternativa filosófica para um fazer humanista; Guelke (1977), apresentando aproximações entre Geografia e Idealismo; ou mesmo Tuan (1972), que, de modo contraditório aos próprios referenciais fenomenológicos, apresenta forte inspiração no estruturalismo de Lévi-Strauss.

³³ Tal postura se apresenta em Tuan (1971), Relph (1979) e Buttmer (1985). Para uma visão mais geral a respeito da incorporação da Fenomenologia aos estudos geográficos ver Marandola Jr. (2013).

Embora o termo “Fenomenologia” já tivesse sido utilizado por outros geógrafos, é a partir da Geografia Humanista que esta perspectiva filosófica ganha real espaço dentro do campo da Geografia (ENTRINKIN, 1976; HOLZER, 2010). Neste contexto, o termo Fenomenologia, como empregado pelos geógrafos humanistas, refere-se ao movimento filosófico surgido no início do século XX, tendo como seu principal precursor o filósofo alemão Edmund Husserl. De uma maneira geral, podemos caracterizar a Fenomenologia husserliana como um movimento no seio da filosofia dedicado a “um retorno às coisas mesmas”, uma volta aos fenômenos da maneira como eles se apresentam em e por meio da experiência assim como é vivida (SOKOLOWSKI, 2012). Entretanto, como apontado por Entrikin (1976), não é possível reduzir a influência da Fenomenologia na Geografia apenas ao trabalho de Husserl, uma vez que podemos considerar a Fenomenologia como um campo vasto e variado.

Ainda que a Fenomenologia tenha sido caracterizada como a principal marca filosófica do movimento humanista em Geografia, alguns autores consideram que a Fenomenologia não foi incorporada em sua integralidade pela Geografia Humanista em seus primórdios, servindo, sobretudo, como fonte de inspiração e forma de criticismo (ENTRINKIN, 1976; MARANDOLA JR, 2014).

Influenciados por noções pontuais da Fenomenologia Existencialista, sobretudo, a partir das ideias de “Mundo Vivido”, incorporada da Fenomenologia de Edmund Husserl, e “Habitar”, no sentido conferido pelo filósofo Martin Heidegger, conceitos que apontam para uma relação de indissociabilidade entre os sujeitos e o mundo, os geógrafos humanistas procuraram uma nova significação para o conceito de lugar. Desta maneira, tais geógrafos procuraram afastar o conceito de lugar das perspectivas que o entendiam como correlato ou mesmo sinônimo de “local”, um simples ponto abstrato no espaço, para alçá-lo como elemento essencial da existência e identidade humana situada geograficamente (MARANDOLA JR, 2014).

No âmbito do debate humanista em Geografia, o lugar expressaria os elos e envolvimento do homem com o mundo vivido, se tornando elemento indispensável para existência e consciência humana (MARANDOLA JR, 2014). De acordo com esta perspectiva, o lugar seria o ponto central de onde tomamos consciência de nossa existência, de um sentido de “si-mesmo” e, de modo relacional, o próprio lugar seria definido em referência à relação a este sentido de “si-mesmo”, como expresso na afirmação do filósofo Edward Casey (2001, p. 684, tradução minha): “Não há lugar sem *self*, não há *self* sem lugar”. Nesse sentido, mais do

que resultado de uma apropriação simbólico-cultural do espaço geográfico, o lugar seria um elemento necessário à vivência humana (RELPH, 1976).

Esse entendimento existencial a respeito do conceito de lugar na Geografia já estava presente em trabalhos anteriores ao próprio estabelecimento do movimento humanista nos anos 1970. O exemplo mais emblemático desta postura pode ser encontrado no trabalho do geógrafo francês Eric Dardel (2011). Permanecendo praticamente desconhecido da Geografia, até a sua redescoberta por meio dos autores humanistas, em sua obra “O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica”³⁴, o autor reflete sobre a existência humana e sua fundação situada geograficamente. Neste trabalho, o autor propõe a reflexão acerca do conceito de “geograficidade”, entendido como elemento central da compreensão desta condição geográfica própria da existência humana.

Discutindo o trabalho de Dardel, especificamente a noção de geograficidade como defendida pelo autor, o filósofo Jean Marc Besse argumenta que:

Ela significa a inserção do elemento terrestre entre as dimensões fundamentais da existência humana, como a noção de ‘historicidade’ implica na consciência que o ser humano tem sua situação irremediavelmente temporal [...] A existência é movimento, ela inicia um modo de presença na Terra que fará de si ao mesmo tempo um suporte à existência e um elemento de seu desenvolvimento (BESSE, 2011, p. 120-121).

Nesse sentido, é no lugar que o homem encontra o ponto central de referência existencial, a partir do qual descortina o mundo ao seu redor. Dessa forma, é no lugar que essa “geograficidade” é vivida em sua plenitude, incorporando um elo visceral entre o homem e a Terra³⁵. O lugar seria, na compreensão de Dardel (2011), um suporte para o nosso Ser, refúgio ou base na qual se assenta nossa existência, de forma que a realidade geográfica é para o ser humano os lugares que participam de sua vida. Nas palavras de Dardel:

É desse “lugar”, base de nossa existência, que, despertando, tomamos consciência do mundo e saímos ao seu encontro, audaciosos ou circunspectos, para trabalhá-lo [...] Existir é para nós partir de lá, do que é mais profundo em nossa consciência, do que é “fundamental”, para destacar no mundo circundante “objetos” aos quais se reportarão nossos cuidados e nossos projetos. Elemento não abstrato ou conceitual, mas concreto. Antes de toda escolha, existe esse “lugar” que não podemos escolher, onde ocorre a “fundação” de nossa existência terrestre e de nossa condição humana. Podemos mudar de lugar, nos desalojarmos, mas ainda é a procura de um lugar; nos é necessária uma base para assentar o Ser e realizar nossas possibilidades, um aqui de onde se descobre o mundo, um lá para onde iremos (DARDEL, 2011, p. 40-41).

³⁴ Publicado originalmente em 1952, com o título “*L’homme et la Terre: nature de la réalité géographique*”.

³⁵ Vale lembrar que o conceito de Terra para Dardel vai além de sua consideração enquanto um simples planeta que gravita no universo. Dardel procura um entendimento mais amplo da noção de “Terra”, entendendo-a como elemento primordial da existência humana. Muito além de ponto de apoio físico-concreto, a Terra é, nas palavras de Dardel, “condição de toda ‘posição’ da existência, de toda ação de assentar e de se estabelecer” (DARDEL, 2011, p. 40).

As reflexões a respeito da geograficidade e do papel existencial do lugar na fundação de um sentido de “ser” lançadas por Dardel foram de fundamental importância para delinear as questões no seio do movimento humanista em Geografia (HOLZER, 1992; 2012), de modo que sua influência pode ser observada na obra de diversos autores filiados a Geografia Humanista. Um exemplo dessa postura se encontra presente na obra “*Place and Placelessness*”, já tornada um clássico da Geografia Humanista, do geógrafo Edward Relph. Nessa obra, resultado de sua pesquisa doutoral, Relph (1976) procura construir um debate conceitual profundo acerca do conceito de lugar e suas múltiplas implicações na experiência de espaço.

Influenciado pelo aporte fenomenológico, especialmente na Fenomenologia Existencialista do filósofo Martin Heidegger, Relph (1976, p. 1, tradução minha) afirma que “ser humano é viver em um mundo cercado de lugares significativos: ser humano é ter e conhecer seu lugar”. Nessa perspectiva, mais do que simplesmente um sinônimo de local ou ponto específico, o lugar é entendido como resultado de uma relação dialética com a existência humana, no sentido de que existir significa ter um lugar, uma base a partir da qual se funda o “Ser” e o próprio lugar passa a ser definido em relação aqueles que se sentem pertencer ao lugar (CASEY, 2001).

Para Relph (1976), todo sentido de existência demanda, em maior ou menor grau, um sentido de enraizamento a um ou diversos lugares. Desta forma, os lugares que nos sentimos pertencer, por meio de um forte sentimento de enraizamento, ou que nos pertencem, em outros termos, que fazem parte do nosso acervo íntimo de experiências, são profundos centros de significado para existência humana (RELPH, 1976). Nas palavras do próprio autor:

Lugares são, de fato, o alicerce da existência humana, providenciando não apenas o contexto de todas as atividades humanas, mas também segurança e identidade para o indivíduo ou grupo [...] Uma relação profunda com o lugar é tão necessária, e talvez tão inevitável, quanto relações próximas com as pessoas; sem tais relações, a existência humana, embora possível, é desprovida de grande parte de seu significado. (RELPH, 1976, p. 42, tradução minha).

De acordo com Relph (1979), conhecemos e habitamos o mundo, mesmo de um modo pré-consciente, “através dos lugares nos quais vivemos ou temos vivido, lugares que clamam nossas afeições e obrigações” (RELPH, 1979, p. 16). Neste contexto, os “lugares são existenciais e uma fonte de autoconhecimento e de responsabilidade social” (RELPH, 1979, p. 16). Portanto, por se referir à existência humana, o lugar não representa simplesmente um conjunto de objetos localizados no espaço, mas sim, se caracteriza como um repositório de significados (ENTRINKIN, 1976).

A noção de significado é uma ideia chave para compreender a perspectiva humanista a respeito do conceito de lugar. No âmbito da Geografia Humanista, o lugar pode ser entendido como um centro de significados espacialmente estruturado (RELPH, 1976; CRESSWELL, 2004; TUAN, 2013; 2018). Esta atitude pode ser observada em Relph (1976), quando este discute o que considera como a “essência do lugar”. Fundamentado na noção fenomenológica de intencionalidade, o autor defende que:

Os lugares estão incorporados nas estruturas intencionais de toda consciência e experiência humana. A intencionalidade reconhece que toda consciência é consciência de *algo*, nós não podemos agir ou pensar sem ser em termos de *algo*. A intenção humana não pode ser compreendida simplesmente em termos de escolhas deliberadas de direções e propósitos, mas uma relação de ser entre homem e o mundo que dá significado. Os objetos e as coisas do mundo são experienciados em seus significados e eles não podem ser separados desses significados. [...] Toda consciência não é mera consciência de algo, mas de algo em seu lugar, e esses lugares são definidos em grande parte em termos dos objetos e seus significados (RELPH, 1976, p. 42-43, tradução minha).

Outro autor humanista que se dedicou profundamente ao estudo da relação homem-lugar e da definição deste conceito foi o geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan. A partir do que o autor chama de perspectiva experiencial, ou seja, que entende a construção de conceitos como entendidos por meio da experiência e vivência humana, Tuan (2011) compreende o lugar enquanto uma parcela do espaço geográfico que tenha significado para uma pessoa ou grupo. De acordo com Tuan (2011; 2013), é a partir da experiência que vertemos o espaço indiferenciado em lugar significado. A experiência é a base da construção de sentidos de lugar (OLIVEIRA, 2012; TUAN, 2013). De acordo com Tuan,

A experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento (TUAN, 2013, p. 18).

A partir da perspectiva experiencial, Tuan (2018, p. 5-6) considera o conceito de lugar como “um centro de significados construído pela experiência. É conhecido não apenas através dos olhos e da mente, mas também através dos modos de experiência mais passivos e diretos, os quais resistem a objetificação”. Neste sentido, “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que conhecemos melhor e o dotamos de valor” (TUAN, 2013, p. 14). Nas palavras de Tuan, o lugar é:

uma entidade única, um conjunto ‘especial’, que tem história e significado. O lugar encarna as experiências e aspirações das pessoas. O lugar não é só um fato a ser explicado na ampla estrutura do espaço, ele é a realidade a ser esclarecida e compreendida sob a perspectiva das pessoas que lhe dão significado (TUAN, 1979, p. 387, tradução minha).

No sentido conferido por Tuan (1979), a construção de significados de lugar depende em larga escala das diferentes experiências que as pessoas desenvolvem com/no lugar, de forma que podemos dizer que sua construção é sempre relacional. Isso implica dizer que não existe, a princípio, um lugar predeterminado com significados *a priori* estruturados. Em vez disso, cada pessoa, a partir de seu envolvimento com o mundo e da apropriação simbólica do espaço geográfico, constrói seus próprios sentidos de lugar. O que para uma pessoa é um lugar pleno de significados e afetividade, para outra pode não ser. Nossas experiências de lugar podem variar significativamente de acordo com diversos parâmetros, tais como idade, gênero, posição social, entre outros. Desta forma, não existe um único sentido de lugar, mas diversos, e por vezes conflitantes, sentidos de lugar.

Influenciado pelo trabalho do filósofo Gaston Bachelard, Tuan (2013) procura enfatizar que os sentidos de lugar são edificados por meio de experiências que denotam um enraizamento, um pertencimento e uma familiaridade entre as pessoas e o lugar. Nesse entendimento, o lugar é visto como uma fonte de proteção e segurança existencial, um verdadeiro ‘lar’ ou ninho que, por ser um centro de afeição conhecido intimamente, torna-se um refúgio diante do espaço desconhecido (TUAN, 2013). Esta mesma conotação é apresentada por Relph, quando este argumenta que “possuir raízes em um lugar é ter um porto seguro a partir do qual podemos olhar para fora sobre o mundo” (RELPH, 1976 p. 38, tradução minha).

Com efeito, essa perspectiva levou muitos autores a considerar o lugar como um ponto de apoio e referência pessoal, onde é possível encontrar segurança existencial e um ‘porto seguro’ ou, de acordo com Mello (1990, p. 105), ‘um ninho aconchegante’, atuando como uma âncora para a construção de um sentido de si mesmo. Em vista disso, o lugar torna-se uma importante fonte na construção da identidade (MELLO, 1990; OLIVEIRA, 2012; TUAN, 2011, 2013).

Vale lembrar, no entanto, que, muito embora a Geografia Humanista tenha valorizado uma perspectiva “positiva” de lugar, enquanto um centro de afeição e pertencimento, nem todos os sentidos de lugar são edificados através de relações que indicam “amor” ou “carinho”, expresso, nas palavras de Tuan (2012), pelo neologismo “Topofilia”, qual seja, o amor por um lugar, “incluindo os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material” (TUAN, 2012, p. 135-136). Os sentidos de lugar, por muitas vezes, são edificados através de experiências traumáticas, evocando sentimentos de aversão, medo ou mesmo repulsa (CRESSWELL, 2004).

Tendo isso em vista, as experiências de lugar podem ser também “topofóbicas”, ou seja, podem incluir experiências desagradáveis, uma vez que a “geograficidade envolve os bons e os maus encontros com os ambientes” (RELPH, 1979, p. 21). Porquanto, pode-se argumentar que, para ser alçado à categoria de lugar, “o local não precisa ser investido de carinho e sim ser apenas um ponto de significação, ainda que por uma única vez” (MELLO, 1990, p. 105).

De acordo com a geógrafa Livia de Oliveira, “conhecer um lugar é desenvolver um sentimento topofílico ou topofóbico. Não importa se é um local natural ou construído, a pessoa se liga ao lugar quando este adquire um significado mais profundo e mais íntimo” (OLIVEIRA, 2012, p. 12).

Muito embora aos lugares íntimos, conhecidos através de uma profunda relação de pertencimento e enraizamento, possamos atribuir um caráter fortemente individual e subjetivo, a construção de sentidos de lugar também pode ser resultante de experiências coletivas e compartilhadas (CRESSWELL, 2004). O modo como o ser humano vivencia o seu mundo está amplamente relacionado ao reconhecimento de outros sujeitos como capazes de vivenciar o mundo e a coletividade, revelando-se como uma experiência ou vivência intersubjetiva (TUAN, 2011; 2013).

O princípio fenomenológico da intersubjetividade enfatiza a natureza social da experiência humana, reconhecendo que o ser humano está em constante contato com o Outro. De acordo com Holzer, “a subjetividade derradeira, a mais radical, chamada pelos filósofos de transcendental, dá-se apenas no diálogo, na comunicação com outras situações, com outros homens, constituindo-se na intersubjetividade” (HOLZER, 2010, p. 52)

O princípio da intersubjetividade, com pontua Anne Buttimer (1985), pode ser compreendido como um processo através do qual os sujeitos constroem seu mundo social ou intermundo. Cabe dizer, portanto, que “as pessoas nascem dentro de um mundo intersubjetivo, isto é, aprendemos a linguagem e os estilos de comportamento social que nos habilitam a engendrarmo-nos no mundo diário” (BUTTIMER, 1985, p. 181).

Nesse contexto, sobretudo no mundo moderno, marcado pela interconexão e mobilidade, o espaço e os lugares são experienciados de maneira mais intensa por meio de redes de interação social (BUTTIMER, 1985). Em vista disso, nossas experiências de lugar podem ser extremamente subjetivas e íntimas, mas também, coletivas e marcadas por um caráter fortemente social da experiência (BUTTIMER, 1985).

Portanto, de acordo com a perspectiva humanista em Geografia, o conceito de lugar “significa um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência

peçoal de cada um – a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço” (HOLZER, 1999, p. 71). Trata-se, em vista disto, de uma construção relacional, de modo que lugar implica na experiência e entendimento das pessoas e grupos sociais. Nesse sentido, o lugar atua tanto na construção de uma imagem que fazemos de nós mesmos, uma identidade subjetiva e individual, quanto das representações que temos dos próprios grupos aos quais sentimos pertencer, modelando as identidades coletivas ou culturais.

2.1.2 Lugar: da experiência à produção social e política

No subtópico anterior, discuti como, através da perspectiva humanista em Geografia, o termo lugar passa a ser entendido a partir de sua construção em e por meio da experiência intersubjetiva humana, como um centro de significados (RELPH, 1976; CRESSWELL, 2004; TUAN, 1979; 2013; 2018), definindo o conceito de lugar para além de uma concepção puramente locacional. Assumir tal perspectiva acerca do conceito de lugar, nesta tese de doutorado, implica reconhecer os profundos elos que ligam os residentes da Serra de Piabas, especialmente os idosos — os sujeitos recordantes desta pesquisa —, com a própria Serra de Piabas como seu lar e morada, um lugar por excelência (MELLO, 1991).

Compreender a formação desta pequena comunidade, encravada em um fragmento de Mata Atlântica, situada entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Barra de Guaratiba e Grumari, demanda muito mais do que o seu reconhecimento como parte integrante do Parque Estadual da Pedra Branca e todo o processo de transição dessa parcela do antigo Sertão Carioca em área especialmente protegida, conforme discutido no capítulo anterior; demanda também o reconhecimento dos sujeitos que aí residem e das práticas e relações que por esses são tecidas no e com o lugar. Há, portanto, um caráter de indissociabilidade entre a Serra de Piabas e seus residentes, de modo que, a própria identidade e geograficidade destes sujeitos se encontra imbrincada com este lugar e suas múltiplas dinâmicas.

Dentre as histórias de vida que me foram narradas pelos idosos residentes da Serra de Piabas, destaca-se não apenas a descrição de uma história material e concreta da localidade, por meio de uma narrativa detalhada de suas paisagens e das transformações que essa área sofreu, mas, sobretudo, falas permeadas por afeto e simbolismo, traçando múltiplos significados sobre essa parcela do espaço que esses sujeitos compreendem como sendo seu

lugar no mundo. Mais do que relatos históricos, ou seja, baseados na reconstrução de um passado comum, as narrativas desses sujeitos revelam profundos elos de pertencimento e afeição à Serra de Piabas, expressos através de lembranças nostálgicas que remontam às experiências dos lares de infância, às brincadeiras no quintal de suas casas, às horas de lazer dedicadas às pescarias nos rios ou nas praias próximas, à lida cotidiana com a terra como fonte de renda e subsistência por meio do cultivo de roças e bananais, às rodas de conversa com familiares, aos incontáveis cafés da tarde com vizinhos, aos bailes animados pelo som da vitrola reunindo a comunidade local ou às cirandas marcadas pela contação de histórias e embaladas pelo toque da viola. Tais memórias apontam para relações afetivas que se encontram na base da fundação do sentido de lugar desses sujeitos e, para além de retratar seu passado vivido, também compreendem sua geograficidade, retratada por um habitar que se manifesta através de uma vinculação com o lugar como fonte de reprodução econômica, mas também sociocultural desses sujeitos.

Todavia, a perspectiva humanista em Geografia, por enfatizar os aspectos propriamente intersubjetivos da experiência humana na construção de sentidos de lugar, por vezes, deixa escapar outros elementos centrais que permeiam esta experiência. Ainda que o lugar possa ser compreendido a partir de relações de simbolismo e afeição, como uma parcela do espaço dotada de valor para um indivíduo ou grupo, cabe considerar que a própria experiência a partir da qual o lugar é vivido como centro de significados, torna-se atravessada por relações diversas, como relações econômicas, ambientais e/ou políticas (CRESSWELL, 1996; 2004).

Isto posto, refletir sobre as experiências e os sentidos de lugar de idosos residentes na Serra de Piabas, uma localidade inserida em um contexto político-jurídico como uma Unidade de Conservação — uma área especialmente protegida para a manutenção da biodiversidade local — implica compreender a experiência que esses indivíduos têm acerca de seu lugar e das relações que são tecidas nele.

A geógrafa Gillian Rose (1995) argumenta que os sentidos de lugar não são apenas diferentes por se constituírem como parcela da experiência de diferentes grupos culturais e indivíduos, mas, também, por serem edificados como parte de relações sociais desiguais. Diante disso, além das modificações concretas na paisagem e nos regimes jurídicos que orientam o processo de apropriação das encostas do Maciço da Pedra Branca, a inclusão da Serra de Piabas no Parque Estadual da Pedra Branca acarretou uma reconfiguração no universo vivido de seus residentes e, por conseguinte, na compreensão deles sobre seus

sentidos de lugar, o que demanda um olhar que permita vislumbrar também as relações políticas que permeiam a sua construção.

Em meio a este cenário de incerteza jurídica (SATHLER, 2010), como discutido no capítulo anterior, quanto à sua permanência dentro dos limites de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, as relações tecidas no lugar são atravessadas por uma dimensão política. Essa dimensão política se expressa na constante negociação sobre o direito de pertencer e permanecer no PEPB, revelando estratégias de resistência que fundamentam a configuração dos sentidos de lugar desses sujeitos. Nesse contexto, é possível destacar a construção de profundos e conflitantes sentidos políticos de lugar, que se tornam a base dos processos de apropriação simbólica do espaço e de resistência política dos residentes da Serra de Piabas.

A discussão acerca do papel de uma dimensão política e, por conseguinte, de relações de poder que atuam na construção do lugar pode ser encontrada em diversos trabalhos de teor crítico quanto à concepção humanista de lugar (ROSE, 1995; HARVEY, 1996; CRESWELL, 1996; MASSEY, 2000). Uma parcela significativa dos trabalhos edificados pelos geógrafos humanistas clássicos, procurava refletir sobre os aspectos do próprio contexto intelectual, social e acadêmico em que tais autores elaboraram suas obras. Assim, muito embora, essas obras permaneçam pertinentes para a compreensão de uma série de fenômenos que ainda demarcam o mundo atual, existem contribuições dentro e fora do âmbito humanista que podem servir de base para a reflexão mais ampla dos contextos políticos que influenciam a construção do lugar e seus sentidos.

Discutindo o que considera como um 'exílio da geografia humanística', o geógrafo David Seamon (2017) argumenta que, principalmente a partir dos anos 1980 e 1990, a emergência de novos interesses no âmbito da Geografia — como as preocupações com questões de raça, gênero e etnia, bem como o esforço em teorizar os impactos da intensificação do que Harvey (1992) chamou de “processo de compressão do tempo-espaço”, inserindo-se no contexto de uma globalização marcada pelo aumento de fluxos e redes de pessoas, objetos e informações — levou diversos autores a repensarem a experiência humana de espaço e lugar, posicionando-se criticamente em relação aos argumentos humanistas³⁶. Em geografia, passou-se a questionar a necessidade de pensar um conceito “progressista” de lugar (MASSEY, 2000), em oposição à perspectiva humanista, acusada de trabalhar o termo a partir de um olhar romantizado e estático, compreendendo o lugar como um refúgio essencialmente

³⁶ São exemplares, neste sentido, os trabalhos de Agnew e Duncan (1989); Merrifield (1993); Massey (2000); Rose (1995); Harvey (1996) e Cresswell (1996).

nostálgico e permanente, portanto, incapaz de dar conta das dinâmicas sociais do mundo contemporâneo.

De acordo com Seamon (2017), ainda que importantes trabalhos tenham sido publicados no âmbito da Geografia Humanista a partir dos anos 1980, uma crítica central que contribuiu para o seu declínio nos países anglófonos remeteria à “aparente relutância em lidar com forças estruturais sociais mais amplas que preparam o palco para a experiência humana e seu significado” (SEAMON, 2017, p. 154). Dentre as críticas direcionadas ao movimento humanista em Geografia, Seamon (2017) aponta a pouca atenção conferida pelos trabalhos humanistas em compreender as implicações de estruturas econômicas e políticas mais amplas na edificação da experiência humana de mundo e na construção de sentidos de lugar, uma vez que a ênfase recai sobre o agenciamento humano individual, valorizando, portanto, a descrição de experiências subjetivas.

Outra crítica fundamental indicada por Seamon (2017) refere-se à acusação de que a Geografia Humanista poderia ser considerada 'essencialista'. Isso significaria que ela privilegiaria uma perspectiva centrada na existência de uma estrutura central e invariável da experiência, assumindo, assim, uma condição humana universal em detrimento dos contextos social, histórico, cultural, político, entre outros, nos quais os indivíduos e grupos estão inseridos.

Essa perspectiva crítica ao entendimento humanista de lugar pode ser encontrada em Harvey (1996). O autor argumenta que o conceito de lugar, tal qual as noções de espaço e tempo, deve ser compreendido como uma construção social, isto é, ele é o resultado de práticas e processos materiais que fundamentam a reprodução da vida social (HARVEY, 1992; 1996). Para Harvey (1992), as noções de espaço e tempo estão intimamente imbrincadas com as práticas humanas materiais, de modo que a variação geográfica e histórica destas, constrói diferentes concepções sobre estes conceitos.

Nas palavras de Harvey, a conclusão que podemos chegar é que nem ao espaço e nem ao tempo podem ser imputados “significados objetivos sem se levar em conta os processos materiais e que somente pela investigação destes podemos fundamentar de maneira adequada os nossos conceitos daqueles” (HARVEY, 1992, p 189). Sob esta perspectiva, Harvey afirma que a questão central, portanto, tratar-se-ia de identificar por meio de quais processos e práticas sociais os lugares são produzidos (HARVEY, 1996).

Partindo da perspectiva do materialismo histórico-dialético, Harvey argumenta que “cada modo distinto de produção ou formação social incorpora um agregado particular de práticas e conceitos do tempo e do espaço” (HARVEY, 1992, p. 189), de maneira que a

construção dos lugares se encontra diretamente articulada com o modo de produção adotado pela sociedade que os edificou (HARVEY, 1996). No contexto do processo de expansão do sistema de produção capitalista, o autor argumenta que os lugares se manifestam como permanências nos constantes fluxos e redes de capital (HARVEY, 1996). Nesse sentido, Harvey defende que transformações nos modos de acumulação no âmbito do próprio sistema capitalista gera novas configurações econômicas e sociais, assim como acarreta a reconfiguração das redes entre lugares, o que altera processos internos de construção, manutenção e destruição dos lugares (HARVEY, 1996).

Nesse contexto, Harvey (1996) defende que a própria construção de “diferença” e “alteridade”, que marca a produção diferencial dos lugares, seria o resultado de uma lógica desigual de investimentos do capital sobre o espaço geográfico, dando origem, assim, a divisão geográfica desigual do trabalho, a segmentação de atividades reprodutivas e a emergência de distinções sociais espacialmente ordenadas e/ou segregadas. Para o autor, o processo de expansão do capitalismo, orientado por um modelo de acumulação mais flexível, não resultaria na desvalorização ou eliminação da importância dos lugares. Pelo contrário, esse processo fortaleceria a relevância dos lugares para a vida social, embora tenha gerado reconfigurações nas relações dentro e entre os lugares, o que acarretou movimentos combinados de insegurança e defesa em relação à concepção de lugar (HARVEY, 1996).

Além de construções intelectuais abstratas e ingênuas, Harvey (1996) afirma que a forma como compreendemos e representamos o espaço e o tempo na teoria, tal qual a noção de lugar, torna-se particularmente importante na maneira como interpretamos e agimos com relação ao mundo. Desse modo, sob uma camada de ideais do senso comum a respeito da naturalidade acerca desses conceitos, “ocultam-se territórios de ambiguidade, de contradição e de luta” (HARVEY, 1992, p. 190). O lugar, visto a partir dessa perspectiva, pode ser pensado como uma ferramenta política, mobilizada por indivíduos e grupos na defesa de suas identidades e formas de experienciar e atuar sobre o mundo.

Outra contribuição fundamental para a compreensão crítica da perspectiva humanista de lugar pode ser encontrada nas discussões propostas por Massey (2000; 2010). Em seu texto clássico, intitulado 'Um Sentido Global de Lugar', Massey (2000) propõe uma reflexão sobre o que considera uma perspectiva 'progressista' de lugar, que emerge como possibilidade no contexto das amplas redes formadas pela intensificação do processo de 'compressão tempo-espaço', como proposto por Harvey (1992). Para Massey (2000), a intensificação desse processo, vivenciado nas últimas décadas do século XX, assim como a ampliação dos fluxos e redes globais de informações, capitais e pessoas gerados por ele, promoveu profundas

mudanças na forma como as pessoas vivenciam e constroem seus sentidos de lugar, tornando necessário um esforço para buscar a sua reformulação.

Para Massey (2000) a intensificação do processo de compressão tempo-espço, bem como a ampliação dos fluxos e redes das mais diversas naturezas que tal processo acarreta, se realiza no contexto do que a autora denomina como “geometrias de poder”. Nas palavras da autora, “diferentes grupos sociais e diferentes indivíduos posicionam-se de formas muito distintas em relação a esses fluxos e interconexões [...] trata-se também do poder em relação aos fluxos e ao movimento” (MASSEY, 2000, p. 179). Neste sentido, longe de atingir todo o mundo de maneira igualitária, fazendo com que todos os indivíduos estivessem articulados em escala global, a autora defende que o processo de compressão tempo-espço não apenas amplia relações sociais, políticas e econômicas desiguais, como se fundamenta nelas.

Distante de ser um processo puramente econômico, orientado pelas ações do capital e pela sua incessante busca de internacionalização, Massey (2000) argumenta que, em meio às nossas práticas cotidianas e experiências, outras dimensões emergem como facetas da construção de nossos sentidos de lugar, como aquelas relacionadas à identidade de gênero, raça, idade, entre outras. Assim, nas palavras de Massey (2000, p. 179) a “aceleração atual talvez esteja fortemente determinada pelas forças econômicas, mas não é só a economia que determina nossa experiência de espaço e lugar”.

Desse modo, Massey (2000) procura discutir a construção de lugar e de seu sentido no contexto da aceleração das relações, da expansão de redes e fluxos promovidas pelo capital, da interconexão, mas também da insegurança gerada pela ruptura e fragmentação espacial resultantes da intensificação do processo de compressão tempo-espço em escala global, posicionando-se de forma crítica às considerações que entendem o lugar como um refúgio excludente diante deste processo. Para a autora, nessa interpretação, o lugar se destacaria como uma forma de “escapismo romantizado da atividade real do mundo. Enquanto o ‘tempo’ é visto como movimento e progresso, o ‘espaço’ ou ‘lugar’ é equiparado a imobilismo e reação” (MASSEY, 2000, p. 181).

De acordo com Massey (2000), essa compreensão “reacionária” de lugar, como assevera, possuiu uma série de inadequações. A autora argumenta que essa noção parte do pressuposto de que os lugares são possuidores de identidades únicas e singulares. Para Massey (2000), a defesa de um sentido arraigado de lugar, que considera uma identidade única, estática e imutável, torna-se uma ferramenta política para apagar e rechaçar a presença do “Outro” geográfico, dos “de fora”, dos “desenraizados”, a partir da tônica da apropriação conservadora do lugar. A autora defende, portanto, a necessidade de considerar o lugar como

produto e produtor de múltiplas identidades, ao invés de uma única identidade essencialista. Essas identidades múltiplas podem ser fonte de cooperação entre os indivíduos que partilham de um lugar comum, como também de conflito, revelando a abertura do lugar à política da negociação. Em outros termos, na medida em que os sentidos de lugar são construídos a partir de uma perspectiva relacional, as identidades que estes lugares constituem são igualmente relacionais, sendo mobilizadas em distintos contextos a partir de diferentes estratégias de apropriação do lugar.

Esta perspectiva relacional de lugar, como, ao mesmo tempo, produto e produtor de identidades múltiplas e abertas a negociação, evidencia a problemática de sua construção como resultado de uma história homogênea, única e internalizada. Para Massey (2000; 2010), os lugares não apenas possuem múltiplas identidades, compostas pela sobreposição e/ou mistura de diversas identidades, como também não são orientados exclusivamente para o seu interior, ou seja, essas múltiplas identidades se constroem em sua abertura e integração com processos gerados em outras escalas. Nesse sentido, tal qual a perspectiva de espaço como definido por Massey (2010), o lugar também se manifesta como um produto de interrelações, estas próprias em seu constante processo de devir. Essas relações responsáveis pela produção do lugar, se estendem para além dos contextos em que foram produzidas, se articulando em múltiplas escalas, cada qual com suas estruturas próprias de dominação e subordinação imbrincadas nas geometrias de poder que as produziram.

Nesta interpretação, o que dá a um lugar sua especificidade não é uma história longa e internalizada, mas o fato de que ele se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam em um *locus* particular [...] cada lugar pode ser visto como um ponto particular, único, desta interseção. Trata-se, na verdade, de um lugar de encontro (MASSEY, 2000, p.184).

Como *locus* de encontro de múltiplas trajetórias, cada qual com sua espacialidade e temporalidade, o lugar se destaca como arena da produção da alteridade, mas também da negociação, portanto, da política (MASSEY, 2010). Desse modo, para Massey (2010), o que há de especial no lugar não remete a um “romantismo” de uma identidade imutável e eterna, mas, sobretudo, às articulações e arranjos que se produzem a partir deste encontro de trajetórias e da inevitável negociação entre as vidas de outros seres humanos e das relações destes com entes não-humanos, o que a autora denomina como caráter de “eventualidade” do lugar³⁷.

³⁷ Massey (2010) propõe pensar o lugar a partir de sua consideração enquanto uma “eventualidade” espaço-temporal. Nos termos da autora, pensar o lugar a partir de seu caráter de eventualidade (enquanto acontecimento que reúne aquilo que não estava previamente relacionado), envolve sua compreensão como uma “constelação temporária” de “estórias-até-então”, uma coleção de processos e trajetórias espaço-temporais.

Transpor tal compreensão para o caso específico dos residentes da Serra de Piabas significa entender que sua construção ocorre não apenas por meio de uma história singular de seus moradores, que manejam a floresta e os recursos encontrados nas encostas do Maciço da Pedra Branca para garantir as condições materiais e simbólicas de sua existência, mas também pela forma como essa história se intersecta com outras trajetórias, como o próprio processo de estabelecimento do PEPB, conduzido por uma política de conservação orientada por diretrizes formuladas em um contexto desencaixado da realidade local. Sua construção ocorre, de igual modo, pela articulação dessas trajetórias humanas, impondo regimes de apropriação do lugar, com processos não-humanos, como, por exemplo, a recomposição da floresta por consequência do abandono de áreas de lavoura.

Nas palavras de Massey (2010, p. 219), “estas constelações temporárias de trajetórias, essas eventualidades que são lugares, requerem negociação”, e, na medida em que os próprios lugares variam, assim também, varia a natureza da negociação interna que esses lugares demandam. Para a autora, a negociação implica o uso dos meios através dos quais este ajustamento de distintas trajetórias que se intersectam em um *locus* particular, de modo sempre provisório, pode ou não ser alcançado (MASSEY, 2010). Esta dimensão política de lugar, como apontada por Massey (2010), encontra-se fortemente assentada em uma miríade de práticas de negociação e estratégias de contestação cotidiana que são edificadas pelos indivíduos na busca da construção de seus sentidos de lugar e de suas identidades baseadas nesta relação com o lugar. Portanto, segundo Massey:

O lugar, em outras palavras – como muitos argumentam – nos modifica não através de um pertencimento visceral (alguns apenas mudando de desenraizamento, como tantos concluiriam), mas através da prática do lugar, da negociação das trajetórias que se intersectam, lugar como uma arena onde a negociação nos é imposta” (MASSEY, 2010, p. 219-220).

Assumir tal perspectiva implica reconhecer o lugar não apenas como produtor de múltiplas identidades, mas como tecido em meio às relações de poder que permeiam sua própria construção identitária. Não se trata, aqui, de abandonar a perspectiva de lugar como atrelado à dimensão das afetividades, do simbolismo e das identidades espacialmente edificadas, mas de compreender que essas dimensões se estruturam em meio a relações sociais desiguais e ao exercício do poder (CRESSWELL, 1996; ROSE, 1995).

Refletindo sobre as relações entre lugar e identidade, Rose (1995) procura associar estas dimensões à construção de sentidos que estão intimamente implicados em relações de poder, tornando-se possível falar na existência de sentidos “dominantes” de lugar. Para a autora, o sentido de lugar de um grupo pode se tornar, por vezes, tão dominante a ponto de obscurecer, negar ou mesmo excluir a existência de sentidos de lugar de grupos

subalternizados (ROSE, 1995). De acordo com Rose (1995), as respostas oferecidas por estes grupos podem ser diversas, como, por exemplo, a defesa de um sentido arraigado de lugar, recorrendo a um discurso em que a tradição, a memória e o passado se tornam elementos centrais, caracterizando-se como uma das formas de luta e resistência por parte destes grupos. O lugar passa a ser, deste modo, um eficaz instrumento de mobilização política e de defesa da identidade (GUPTA; FERGUSON, 2000).

Desta forma, muito embora Massey (2000, 2010) defenda o que compreende como uma noção “progressista” de lugar, qual seja, uma perspectiva de lugar como não estático, como não fundamentado em uma história e identidade única e imutável, como não possuidor de fronteiras rígidas demarcando um “dentro” e um “fora”, em meio a negociação das múltiplas trajetórias que o produz, não existem regras de “abertura” ou “fechamento” (MASSEY, 2010). Isto significa que a expressão de um sentido de lugar como “fechado” e pouco disposto a abertura para aqueles indivíduos e processos que são compreendidos como “externos” não necessariamente implica uma construção conservadora, o que pode ser evidenciado no caso específico dos residentes da Serra de Piabas.

Como estratégia para garantir sua permanência e a manutenção de uma relação de pertencimento com o lugar, os residentes adotam um relativo “fechamento”, expresso, por um lado, na tentativa de se manterem escondidos diante da presença de órgãos fiscalizadores e da própria gestão do Parque Estadual da Pedra Branca e, por outro, frente ao avanço de uma lógica urbana modernizadora, orientada pela valorização do solo por meio das ações do capital imobiliário. Nesse contexto, seu “ocultamento” diante de agentes que potencialmente podem levar à desagregação de suas práticas cotidianas e, conseqüentemente, à ruptura de suas relações tecidas no e com o lugar, não deve ser interpretado como uma estratégia conservadora, no sentido de oposição ao diverso ou à presença do Outro, mas como uma condição indispensável para assegurar sua permanência.

Nas palavras de Massey (2010), o debate sobre a abertura ou o fechamento do lugar não deve ser colocado nos termos da presença ou ausência de limites abstratos, “mas em termos das relações sociais através das quais os espaços e aquela abertura e fechamento são construídos, as sempre móveis geometrias de poder de espaço-tempo” (MASSEY, 2010, p. 305). O fechamento pode se apresentar como uma condição de sobrevivência de um grupo social ou mesmo como ferramenta para a manutenção de um modo de vida assentado nesta relação direta com o lugar (HAESBAERT, 2014), vertendo-se em uma arena de resistência diante do avanço de práticas e processos que procuram expropriar estes sujeitos de seu lugar ou precarizar os laços que estes constroem com o lugar.

Portanto, a busca pela construção de um sentido mais “fechado” de lugar fortemente ancorado nas noções de enraizamento e pertencimento, conforme discutem os geógrafos culturais-humanistas, no contexto de populações que se encontram em uma situação de insegurança existencial e ameaça de reprodução de seus modos de vida assentados na relação com o lugar, como ocorrido com os residentes da Serra de Piabas no âmbito de sua transição para Unidade de Conservação de Proteção Integral, não implica necessariamente em um caráter reacionário de lugar. Em vista disto, esta “lugaridade” edificada pelos residentes da Serra de Piabas, construída através de estratégias que procuram invisibilizar e ocultar sua presença, torna-se estratégia política para sua permanência nos limites de uma área especialmente protegida, como também reflete a dimensão do pertencimento que se manifesta em meio as relações afetivas estabelecidas no e com o lugar como o lar e morada desta população.

O lugar, portanto, mais do que uma noção puramente acadêmica, isto é, uma ferramenta analítica ou um conceito abstrato utilizado para descrever a relação entre um indivíduo ou grupo e uma parcela do espaço geográfico, pode ser pensado, em termos da experiência humana socialmente construída e espacializada, como um instrumento político mobilizado na construção de práticas e discursos efetivados por diferentes atores sociais na produção de suas geografidades (RODMAN, 1992). A construção de uma identidade fundamentada na relação de envolvimento com o lugar, através de um discurso que se utiliza de noções como pertencimento e enraizamento por meio da memória, deve ser vista em termos das estratégias de resistência e de contestação por diferentes sujeitos na luta e defesa pelos seus modos de vida edificados em referência ao lugar.

A compreensão de que o lugar pode ser forjado em meio a uma dimensão política, ou seja, através de relações de poder que se expressam por meio de estratégias de dominação, controle, resistência, cooperação, entre outras, não nega a compreensão fenomenológica-humanista de lugar como parcela indissociável da existência e experiência humana situada geograficamente.

Conforme argumenta o filósofo Malpas (2018), não é possível compreender a existência humana, e consequentemente a experiência humana, sem antes compreender o lugar, tanto em termos de espaço quanto de tempo, visto que ambos são inseparáveis da construção do próprio lugar. Apoiado na perspectiva da fenomenologia existencialista de Heidegger, especialmente na concepção de ser-no-mundo, o autor propõe refletir sobre a experiência humana a partir de uma concepção ampla da existência, que envolve capacidades como pensar, sentir, compreender, agir e recordar, entre outras. Nesse contexto, Malpas

(2018) defende que o lugar não é apenas forjado por experiências, mas constitui a estrutura dentro da qual a experiência humana, nesta perspectiva abrangente, deve ser compreendida.

Nas palavras do autor:

O ponto crucial sobre a conexão entre o lugar e a experiência não é, no entanto, que o lugar seja propriamente algo encontrado apenas "na" experiência, mas sim que o lugar é parte integrante da própria estrutura e possibilidade da experiência. (MALPAS, 2018, p. 31, tradução minha)

Como parte integrante e indissociável da experiência e da ação humana situada geograficamente, para Malpas (2018), lugar vai além de sua consideração enquanto relativa localização espaço-temporal, ou seja, um ponto concreto no espaço geográfico, bem como a perspectiva que defende lugar como uma construção puramente subjetiva. O lugar pode ser entendido como um construto que envolve ao mesmo tempo a experiência humana em sua derradeira intersubjetividade e o mundo material no qual a experiência se edifica, incorporando, deste modo, toda sorte de relações políticas, econômicas, sociais e ambientais que o produzem (MALPAS, 2018; SEAMON, 2017).

O ponto de divergência se situa na compreensão de lugar como produto social, isto é, resultado de práticas e processos sociais que definem as estruturas para a reprodução dos modos de vida e espacialidade de sujeitos e grupos. Para Malpas (2018), o entendimento de que a existência e a experiência humana só se efetivam em e por meio do lugar, o que Seamon (2017) aponta como “localidade do ser”, a compreensão de que a noção de “ser” se realiza em sua inevitável e inseparável condição com o lugar, pressupõe que o mundo e toda a sorte de objetos, eventos e pessoas que o constituem só se apresenta a nós a partir deste envolvimento com o lugar. Nesse sentido, se o mundo se apresenta a nós por meio do lugar, isto implica reconhecer que a vinculação humana com o lugar não é resultado de ações determinadas puramente por forças sociais ou políticas (SEAMON, 2017; MALPAS, 2018), mas que “é dentro da estrutura do lugar que a própria possibilidade do social surge” (MALPAS, 2018, p. 34, tradução minha).

Dessa forma, o social não existiria antes do lugar, nem sua expressão poderia ocorrer senão no e através do lugar, de modo que o social e o político não são elementos que produzem o lugar, mas, ao contrário, estão intrinsecamente ligados a ele (MALPAS, 2018). Nas palavras do autor, “não há dúvida de que a ordenação de um determinado lugar – e a forma específica como uma sociedade ordena o espaço e o tempo – não independe da ordenação social” (MALPAS, 2018, p. 34, tradução minha). Assim, pode-se dizer que, uma vez que engloba o social e o político, o lugar é, também, parcialmente forjado por meio dessas relações. No entanto, “isso não legitima a afirmação de que o lugar, o espaço ou o tempo são

meramente construções sociais” (MALPAS, 2018, p. 34, tradução minha). Portanto, para Malpas (2018), é a partir deste envolvimento com o lugar que o próprio sentido de existência se aparece para nós, sendo também por meio deste envolvimento que o próprio lugar ganha um sentido e um significado em sua abertura com o mundo, de modo que, em vez de se constituir enquanto um produto social, o lugar torna-se uma condição para realização do social.

A relevância do lugar, em vista dos argumentos anteriormente expostos, advém, justamente, de sua capacidade de articular o mundo material e os processos (sociais, políticos, econômicos, ambientais, entre outros) que o edificam, tornando-se centro da ação e prática humana, bem como dos significados que estes atribuem ao lugar (SEAMON, 2017). Esse entendimento de lugar aponta para o reconhecimento de que o mesmo não é uma realidade dissociada das pessoas e de suas experiências, mas, ao contrário, “é indivisível a geralmente desconsiderada situação da experiência-de-lugar-das-pessoas” (SEAMON, 2017, p. 157). Dessa forma, a “lugarização vivida”, nos termos de Seamon (2017), que se manifesta como a condição sempre lugarizada da existência humana, é complexa e dinâmica, incorporando os processos pelos quais os objetos, práticas e significados que fundamentam a criação do lugar se transformam ou se mantêm.

O lugar, de tal maneira, não pode ser reduzido a uma de suas dimensões. Ao invés disso, como parcela indissociável da experiência e existência humana situada geograficamente em seu envolvimento com o mundo, lugar implica, simultaneamente, na materialidade do espaço, na realização de práticas sociais imbuídas por relações de poder e nos múltiplos significados edificados por diversos sujeitos em sua relação com o lugar (CRESSWELL, 2009; AGNEW, 2011; SOUZA, 2013).

De acordo com o geógrafo Tim Cresswell (2009), materialidade, práticas e significados se encontram inevitavelmente interligados na construção de lugar como realidade vivida e experienciada, de modo que “a topografia material do lugar é produzida por pessoas que fazem coisas de acordo com os significados que desejam que um lugar evoque” (CRESSWELL, 2009, p. 2, tradução minha). As identidades e os significados que caracterizam um certo sentido de lugar, enquanto dimensão simbólica de sua construção, estão abertos à negociação através de práticas sociais que procuram defender ou contestar tais sentidos, estando estas, também, articuladas com as próprias estruturas materiais que são, ao mesmo tempo, produto e condição de sua realização (CRESSWELL, 2009).

Desta forma, lugar é um centro de significados que combina “localização” [*location*], entendido enquanto ponto concreto em relação a um conjunto de outros pontos posicionados

no espaço geográfico; “localidade” [*locale*], pensada em termos das práticas sociais que atuam na estruturação e configuração concreta-simbólica de um lugar; e “sentidos de lugar” [*sense of place*], como múltiplos e, por vezes, conflitantes sentidos que emergem das formas de experienciar e vivenciar um determinado lugar a partir dos pontos de vista de sujeitos e grupos diversos (CRESSWELL, 2009; AGNEW, 2011). Portanto, nas palavras de Cresswell e Hoskins:

O lugar evoca simultaneamente uma certa materialidade (tem uma forma material tangível) e um reino menos concreto de significado. Estes vêm juntos em um local específico (até mesmo em um local móvel, como um navio). Além disso, lugar envolve diferentes níveis de prática e performance. Ao contrário das noções dominantes de paisagem, que na maioria das vezes é vista à distância, o lugar precisa ser vivenciado. O lugar é um conceito vivido. (CRESSWELL; HOSKINS, 2008, p. 394, tradução minha)

Pensar a Serra de Piabas como um lugar que integra essas três dimensões nos conduz ao reconhecimento de que, ao mesmo tempo em que se configura como um espaço concreto, cuja materialidade é fruto de práticas sociais — tanto aquelas promovidas pelo Estado, visando à conservação de atributos considerados ambientalmente relevantes, quanto as realizadas por diversos atores, como residentes, visitantes e funcionários do PEPB —, também se manifesta como uma realidade vivida e experienciada. Esse lugar é expresso pelos múltiplos significados que emergem de sua construção, sendo um criador de conexões, afetividades e identidades, mas também produtor de diferenças, cuja negociação ocorre entre os distintos sujeitos que participam de sua produção (HAESBAERT, 2017). Desta forma, nas palavras de Haesbaert (2017, p. 15), “o lugar compreenderia não só um conjunto concreto na realização de relações sociais, mas também os vínculos mais subjetivos de um determinado ‘sentido de lugar’”.

Dessa maneira, defendo que, no contexto das estratégias de permanência e resistência dos residentes da Serra de Piabas, a construção do lugar se estabelece como reflexo próprio da mediação entre as dimensões afetiva e política de seu habitar. As múltiplas relações de identificação que conferem ao lugar sua particularidade se realizam em meio a uma esfera política mais ampla, que permeia a existência destes sujeitos que residem nos limites de uma área ambientalmente protegida que, em princípio, inviabilizaria sua presença e a manutenção de seus modos de vida, em suma, de sua própria geograficidade. Os significados e sentidos que são atribuídos ao lugar por seus residentes, em vista disso, são edificados em e por meio de relações sociais assimétricas de dominação, controle e resistência.

Nesse intrincado jogo de estabelecimento, através da ‘lugarização vivida’, termo cunhado por Seamon (2017), que surge da articulação entre as esferas política e afetiva de apropriação do lugar, os residentes da Serra de Piabas apoiam-se fortemente em narrativas

fundamentadas em uma noção de pertencimento mediada pela memória. É por meio da memória que o lugar adquire densidade, tanto como realidade vivida — delineada por identidade, afetividade e significados construídos na relação sujeito-lugar — quanto como instrumento político, manifestando-se nos discursos e práticas associadas à noção de lugar evocada por esses sujeitos.

Enquanto parcela indissociável de nossa existência situada no/com o mundo, o lugar encarna nossas aspirações mais profundas e envolve, de igual modo, não apenas nossas experiências acerca de nossa posição diante do mundo a partir de sua condição espacial, como também a sua condição situada no tempo vivido (MALPAS, 2013). Nesse sentido, o acontecimento do lugar não pode ser reduzido ao espacial ou ao temporal apenas, bem como a qualquer conjunção destes elementos como independentes de algum modo, mas apenas em termos de interdependência e inter-relação existente entre espacialidade e temporalidade como dimensões da existência humana em sua circunstância própria de ser-estar-no-mundo (MALPAS, 2013). O lugar é, ao mesmo tempo, uma construção espacialmente centrada e temporalmente circunscrita. Desta forma, nossa compreensão do tempo, como realidade vivida e apreendida pela experiência, atua como elemento de adensamento na construção das identidades, significados, práticas e afetos que o lugar encarna (MARANDOLA JR, 2012).

A memória, entendida enquanto forma de apreensão do passado vivido e representado na instância de um grupo ou de um sujeito, com toda a sorte de recordações, lembranças, esquecimentos e silenciamentos que esta evoca, cumpre um papel central na edificação do lugar em sua inevitável condição espacial-temporal. No próximo subtópico, tenciono examinar o papel da memória, compreendendo-a como forma de apreensão do passado vivido - individual ou coletivo -, buscando investigar seu caráter geográfico, a partir da consideração de seu entrelaçamento com o lugar.

2.2 Sobre memórias de lugar e lugares de memória

Objeto de estudo de diversas ciências humanas, como a História, a Psicologia, a Antropologia e a Geografia, o termo memória é um conceito polissêmico (GONDAR, 2008), o que dá origem a várias interpretações sobre esta manifestação do passado (ALVARENGA, 2017). Por ser objeto de diferentes ciências, existem diversas abordagens a partir das quais se pode considerar a memória (LE GOFF, 2003). Como categoria biológica-psicológica, a

memória pode ser considerada como uma faculdade mental, referindo-se à capacidade humana de armazenamento de informações de modo consciente ou inconsciente (ABREU, 1998), ou seja, “com exceção de alguns casos patológicos, todo indivíduo é dotado dessa faculdade que decorre de uma organização neurobiológica muito complexa” (CANDAU, 2018).

Todavia, no campo das ciências humanas, mais importante que considerar a memória enquanto uma faculdade mental é a análise e interpretação das formas como a mesma se manifesta em diversos contextos sociais (CANDAU, 2018). Assim, em lugar de procurar compreender os mecanismos neurobiológicos pelos quais o ser humano grava informações em seu cérebro, procuro discutir neste subtópico os processos de representação da memória e de como ela é evocada, transformando-se em uma importante ferramenta de ação social, a fim de examinar como esta se constituiu por meio das narrativas da trajetória vivida dos sujeitos recordantes desta pesquisa, os idosos da Serra de Piabas.

Em um nível básico, a noção de memória remete à faculdade de conservar e lembrar acontecimentos e experiências adquiridas em tempos pretéritos. Por meio da memória, o ser humano recorda experiências passadas, ligando-o a seu *self* anterior, de modo que recordar o passado se torna crucial na elaboração de um sentido de continuidade, indispensável na construção das identidades individuais e coletivas (LOWENTHAL, 1985b). Cabe dizer, portanto, que a memória, embora possa ser considerada como uma faculdade mental, também se trata de um complexo processo por meio do qual o ser humano grava e representa informações sobre o seu passado, ou sobre aquilo que ele considera como seu passado (LE GOFF, 2003), podendo se manifestar de diversas formas e em diferentes contextos socioculturais.

Embora não seja possível apontar uma definição única, pronta e acabada de memória, uma vez que a mesma se encontra aberta a diversas interpretações, pode-se afirmar que ela se caracteriza como um elemento indispensável na compreensão da identidade humana e de sua espacialidade (LOWENTHAL, 1975). Temos uma consciência de quem somos e compreendemos fenômenos do mundo ao nosso redor, porque somos capazes de acumular lembranças e experiências anteriores. Como aponta Lowenthal (1998), relembrar o passado é fundamental para a construção de nossa identidade, “saber o que fomos confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a nossos *selves* anteriores” (LOWENTHAL, 1998, p.83).

Nesse sentido, a memória se torna um importante e poderoso instrumento na mobilização de identidades pessoais e coletivas, vertendo-se em elemento indispensável nos

modos como os sujeitos compreendem o seu próprio passado e, por conseguinte, a si mesmos, bem como projeta-se como ferramenta para ações futuras (LOWENTHAL, 1998). Isto posto, conforme aponta Candau (2018, p. 10), “memória e identidade estão indissolivelmente ligadas”. A forma como nos apropriamos de elementos do nosso passado vivido, um emaranhado de lembranças e recordações, constituem uma parcela importante de quem somos e dos modos pelos quais habitamos o mundo.

Longe de ser uma via de mão única, em que a memória se torna uma essência a partir da qual os indivíduos constroem identidades cristalizadas, memória e identidade se edificam através de um movimento dialético (CANDAU, 2018). Nesse processo, a memória nos molda enquanto sujeitos, mas também é continuamente moldada por nós. A trajetória vivida de um sujeito, bem como as narrativas que este constrói a respeito de sua história de vida, expressam este jogo recíproco, de mútua construção, entre memória e identidade (CANDAU, 2018). Todavia, é no e pelo espaço que esta relação entre memória e identidade encontra o substrato para sua co-produção, tornando a dimensão da espacialidade um elemento fundamental na identificação e compreensão deste processo (MALPAS, 2018).

Muito embora seja possível argumentar que nem todas as identidades culturais são produzidas tendo como referência o espaço e, de modo similar, nem todas as memórias encontrem no espaço sua substância primeira, por se referirem à forma como construímos uma noção de nós mesmos e de nosso engajamento com o mundo ao redor, a dimensão espacial cumpre um papel importante na relação entre memória e identidade (TRIGG, 2012). Segundo Malpas (2013), tentar analisar a memória e, por conseguinte, a própria identidade, como um fenômeno puramente temporal não nos permitiria explorar a relação entre a memória e o próprio mundo circundante ao qual essa se refere. Desse modo, pensar na memória de forma dissociada a sua dimensão espacial, significa reduzi-la a simples capacidade de reter informações, uma memória “desencarnada”, portanto, “deslugarizada” (MALPAS, 2013). Antes de adentrar na discussão entre as relações entre memória e lugar, contudo, faz-se necessário um breve exame sobre a relação entre tempo e memória, compreendendo-a como uma das maneiras de apreender o passado como vivido.

2.2.1 (Re)construindo e (re)vivendo o passado através da memória

Em um sentido básico do termo, podemos considerar a memória enquanto a presença do passado (ROUSSO, 2006), de modo que se torne possível afirmar que “toda consciência do passado está fundada na memória” (LOWENTHAL, 1998, p. 75). As lembranças e recordações que compõem a memória são fontes importantes para se conhecer e investigar o passado, atuando, também, na forma como estruturamos um sentido presente de mundo. Como defende Lowenthal (1998, p. 75), “através das lembranças recuperamos a consciência de acontecimentos anteriores, distinguimos ontem de hoje, e confirmamos que já vivemos um passado”.

Todavia, embora nos remeta ao passado, a memória não deve ser confundida como uma reprodução exata de acontecimentos do passado, mas pode ser melhor entendida, como defende Bosi (1994), enquanto uma releitura deste passado, tal qual uma reinterpretação destas experiências e acontecimentos pretéritos, a luz de uma compreensão do presente.

De acordo com Rouso (2006), a memória “é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado” (ROUSSO, 2006, p. 94). Neste sentido, a evocação do passado por meio da memória é marcada pela seletividade, efemeridade e fragmentação. Dificilmente seríamos capazes de recordar todos os eventos de nossa existência com precisão de detalhes (LOWENTHAL, 1985b), de modo que o esquecimento e a seletividade não são apenas características, mas também dimensões necessárias para a manutenção da própria memória.

A memória é sempre um resíduo daquilo que já foi vivido, incapaz, portanto, de recuperar o passado em sua totalidade, como defende Lowenthal:

Por mais volumosas que sejam nossas recordações, sabemos que são meros lampejos do que já foi um todo vivo. Não importa quão vividamente lembrado ou reproduzido, o passado se torna progressivamente envolto de sombras, privado de sensações, apagado pelo esquecimento (LOWENTHAL, 1998, p. 74).

Nesse contexto, a memória transforma e deforma a experiência passada original, ela “destila o passado em vez de simplesmente refleti-lo” (LOWENTHAL, 1998, p. 94). De todas as nossas vivências e experiência passadas, recordamos apenas algumas pequenas frações daquilo que intencionamos. Desse modo, “a memória filtra novamente o que a percepção já havia filtrado, deixando-nos somente fragmentos dos fragmentos do que inicialmente estava exposto” (LOWENTHAL, 1998, p. 94). A incessante necessidade de utilizar e reutilizar os conhecimentos evocados pela memória nos força tanto a esquecer certas coisas quanto a

recordá-las, levando-nos, portanto, a “selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente” (LOWENTHAL, 1998, p. 77).

Discutindo a relação entre percepção e memória sob uma perspectiva fenomenológica, o filósofo Robert Sokolowski (2012) argumenta contra a visão limitada que considera a memória apenas como a faculdade mental de formar imagens de acontecimentos passados. O autor defende que, em vez de construir imagens, a memória evoca o próprio acontecimento relembrado sob uma interpretação presente.

De acordo com Sokolowski (2012), a memória envolve um tipo de intencionalidade marcada por um sentido de ausência, onde o objeto ou coisa se manifesta como 'passado' por meio da ação da memória. Não se trata de confundir a memória com uma imagem do passado, mas de entendê-la como a própria coisa lembrada, ainda que envolta por um sentido de ausência. Para esclarecer seu argumento, Sokolowski (2012) explica que, ao observar uma fotografia, uma pessoa ativa sua faculdade de formar imagens. Assim, por meio da observação, ela intenciona aquilo que a fotografia representa ou evoca (uma pessoa, uma paisagem, um lugar). Na imagem, a pessoa visualiza um objeto que remete ou representa outro; entretanto,

Na recordação não olhamos para um objeto que remete a outro. Simplesmente “vemos” ou visualizamos o objeto diretamente. A recordação é mais como a percepção do que como formar a imagem de algo. Na memória não vemos algo que se assemelha com algo que recordamos; recordamos o objeto mesmo, como em um outro tempo (SOKOLOWSKI, 2012, p. 76).

Para Sokolowski (2012), o que se manifesta na memória não são as imagens das coisas que uma vez se sentiu ou se percebeu, ao invés disso, o que se guarda são os próprios sentimentos ou percepções, as próprias experiências. Nesse sentido, quando uma pessoa recorda algo, ela não estaria construindo imagens, mas, evocando a própria experiência vivida. Nas palavras do próprio autor, “o que acontece na recordação é que nós revivemos percepções antigas, e recordamos os objetos como foram dados naquele tempo” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 77). Para Sokolowski (2012), a memória consiste na atividade de reviver experiências, ou seja, o passado vem a vida novamente, ainda que não com a mesma exatidão ou carga que possuía, mas como intencionado a partir de interpretações que são presentes. Assim, “na memória, não reativamos apenas um objeto, mas um objeto como se manifestando lá e naquele tempo, e ainda manifestando-se novamente aqui e agora, mas somente como passado” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 77). Recordar é, portanto, reviver o passado, é fazer manifestar esta experiência com o peso do passado.

Isso não significa que a experiência recordada seja idêntica àquela originalmente vivida. Como argumenta Sokolowski (2012), muitas vezes as pessoas projetam em suas

recordações elementos que desejariam ter visto, que pensaram ter visto ou que acreditam que deveriam ter visto. Para o autor, a memória possui um caráter elusivo e seletivo, de modo que as pessoas frequentemente oscilam entre memória e imaginação. No entanto, esse caráter elusivo não implica que todas as memórias sejam enganosas ou inexistentes; até mesmo nossa percepção presente pode nos enganar. Na verdade, essa característica amplia a multiplicidade de formas pelas quais os objetos se manifestam por meio da memória.

Ainda nesse contexto, Sokolowski (2012) assevera que não apenas novas dimensões do objeto ou de algo recordado são evocadas por meio da memória, como também novas dimensões da própria existência, de um sentido de “si-mesmo”, como define o autor. Toda recordação é evocada por alguém, de forma que, o si-mesmo é sujeito e agente da recordação.

Dessa maneira, quando os idosos residentes da Serra de Piabas, os sujeitos desta pesquisa, transmitem suas recordações através de suas narrativas, não apenas o objeto do passado retorna, mas o “si-mesmo” do passado também é manifestado. Quando esses sujeitos recordam algo passado, também se deslocam eles próprios ao passado. O ato de recordar, que se manifesta por meio da memória, envolve um reviver do “si-mesmo” como vivendo e experienciando em um tempo e um lugar passado. Nas palavras de Sokolowski (2012), “assim como o objeto do passado é trazido à luz novamente, também o si-mesmo do passado enquanto agente daquela experiência é trazido à luz novamente” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 79). Portanto, na medida em que estes sujeitos recordam e narram algo, estes moldam suas memórias, mas, em um movimento de entrelaçamento, as próprias memórias moldam a subjetividade destes sujeitos. Existe, em vista disso, um duplo movimento no ato da recordação, como lembra Sokolowski,

Nós somos algo como espectadores quando restabelecemos coisas na memória, mas não somos apenas espectadores, e não somos como alguém que assiste a uma cena separada. Estamos engajados no que então aconteceu. Somos os mesmos que estiveram envolvidos na ação; a memória nos traz de volta como atuando e experienciando lá e naquele tempo. Sem a memória e o deslocamento que ela traz não seríamos completamente atualizados como si-mesmos e como seres humanos, para bem ou para mal (SOKOLOWSKI, 2012, p. 80).

Ao contrário do que o senso comum frequentemente sugere, a memória não é uma reprodução exata do passado. Por meio dela, os sujeitos recordantes desta pesquisa não emulam o passado tal como ele foi, mas o reconstroem à luz de experiências, vivências e interpretações do presente. Nesse movimento, recordam a si mesmos, atualizando-se por meio da vivência do passado. Assim, a memória permite que esses sujeitos refaçam o passado, reconstruindo experiências e ideias pretéritas, como defende Bosi:

Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”,

que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, a nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual (BOSI, 1994, p. 55).

A interpretação oferecida por Bosi (1994) sobre a reconstrução do passado por meio da memória leva à compreensão de que, por mais nítida ou evidente que uma recordação possa parecer, ela nunca será a mesma experiência ou imagem vivida no passado. Isso ocorre porque os sujeitos recordantes também não são os mesmos de então; a percepção do mundo se transforma ao longo do tempo, assim como as ideias e os juízos de valor. A autora reforça essa perspectiva, argumentando que “o simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista” (BOSI, 1994, p. 55).

A memória remodela as experiências passadas, dando a elas novas interpretações, atualizadas a partir de uma compreensão sempre presente. Dessa forma, “o conjunto de nossas ideias atuais, principalmente sobre a sociedade, nos impediria de recuperar exatamente as impressões e os sentimentos experimentados a primeira vez” (BOSI, 1994, p. 58). É partir desta concepção que Bosi (1994) defende que a memória refaz o passado, o reconstrói, no lugar de revivê-lo tal como era.

Na medida em que a memória não é uma imagem fidedigna do passado, mas sim sua reconstrução a partir de um ponto de vista presente, ela pode ser entendida como uma narrativa³⁸. Sob essa perspectiva, sua exteriorização configura-se como uma forma de narrar ou contar o passado reconstruído, conforme argumenta Candau (2018). Para Candau (2018), não se deve confundir a lembrança ou a recordação com aquilo que é verbalizado, falado ou externalizado a respeito desta lembrança ou recordação. Neste contexto, o autor distingue aquilo que é evocado pela memória, tais como as lembranças manifestadas por meio linguagem (oral ou escrita), das lembranças propriamente ditas.

Para Candau (2018), a parte da lembrança que é verbalizada não corresponde à totalidade da lembrança. Na realidade, mesmo a lembrança propriamente dita é marcada, como já argumentado anteriormente, por fragmentações e esquecimentos, de forma que seu conteúdo já se apresenta incerto. Assim, sua evocação constitui um trabalho sobre a memória, uma tentativa de reconstruí-la e narrá-la.

³⁸ De acordo com Alberti (2004, p. 92), “A passagem da experiência – daquilo que foi vivenciado – em linguagem recebe muitas vezes o nome de narrativa, entendendo-se narrativa como a organização dos acontecimentos de acordo com determinado sentido que lhes é conferido. Evidentemente a experiência sozinha, pura e simples, não é capaz de ser comunicada; comunicar experiências pressupõe sua organização de acordo com um sentido”.

Essa narrativa só se torna possível mediante a transformação do próprio passado relembrado, por meio de processos como seleção, fragmentação, cortes e silenciamentos. Como aponta Alberti (2004, p. 93): “Entre a experiência em si e sua comunicação há um trabalho da linguagem em cristalizar imagens que remetem a, e que signifiquem novamente, a experiência”.

A narração, como defende Candau (2018), é, de fato, uma reconstrução que permite colocar o passado à distância, buscando compreendê-lo e evocá-lo. A narrativa, por sua vez, não é meramente a repetição do passado, mas um ato de criação sobre ele. Segundo o autor, a manifestação das memórias por meio da narrativa realizada por uma pessoa constitui uma tentativa de dominar o passado, não para inventariar o que foi vivido, mas para captar o que permanece desse vivido, como argumenta o autor:

O narrador parece colocar ordem e tornar coerente os acontecimentos de sua vida que julga significativos no momento mesmo da narrativa: restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, sublimações, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, “vida sonhada”, ancoragens, interpretações e reinterpretações constituem a trama desse ato de memória que é sempre uma excelente ilustração das estratégias identitárias que operam em toda narrativa (CANDAU, 2018, p. 71).

Isso permite afirmar que as lembranças e recordações são sempre reinterpretadas por meio de novas experiências, ideias e compreensões presentes. Da mesma forma que, para reler um livro da mesma maneira que a primeira vez, despertando as mesmas sensações vividas na juventude, seria necessário esquecer tudo o que se viveu desde então, a fim de reencontrar o que sabíamos naquele momento (BOSI, 1994), “a pessoa que desejasse reviver fielmente um acontecimento pertencente à sua vida passada deveria ser capaz de esquecer todas as experiências posteriores” (CANDAU, 2018, p. 75).

Isso posto, todo ato da memória não deve ser confundido com a reprodução pura de um acontecimento ausente, que reside no passado, mas sim uma construção sobre este passado (BOSI, 1994; CANDAU, 2018). Trata-se de um processo de resgate do passado vivenciado na escala do sujeito ou grupo, mais do que sua emulação como fato tangível.

2.2.2 Memória Individual e Memória Coletiva

Muito embora a memória possua um caráter extremamente subjetivo e individual — afinal, cada sujeito possui um acervo íntimo de lembranças —, ela pode ser entendida como um fenômeno intersubjetivo (POLLAK, 1992). Isso significa que a memória se manifesta não

apenas como um fenômeno interno ao sujeito, mas também em sua abertura para o mundo ao redor. A experiência, elemento central no envolvimento do ser humano com o mundo, ocorre não apenas no âmbito individual, mas também por meio da vivência coletiva. Nesse sentido, a memória, tanto em sua construção quanto em sua evocação, está intrinsecamente ligada a essa dimensão social da experiência. As recordações, em certa medida, são constituídas a partir do reconhecimento do Outro.

A memória de um indivíduo, como destaca a socióloga Ecléa Bosi (1994, p.54), “depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e com os grupos de referência peculiares a este indivíduo”. Trata-se, portanto, não somente de uma memória individual, mas, sobretudo, de uma memória coletiva, construída e comunicada em referência a um grupo social específico.

Um dos autores que mais se preocupou com a dimensão coletiva da memória, sendo, inclusive, considerado como um dos pioneiros no estudo sobre a memória no campo das ciências sociais, foi o sociólogo francês Maurice Halbwachs. A partir da influência durkheimiana, Halbwachs (2003) considerara a memória enquanto um “fato social”. Na abordagem de Durkheim (2007), a noção de “fato social” se refere aos modos de agir, pensar e sentir que se encontram fora das consciências individuais, mas que se exercem de modo coercitivo sobre estas; coerção esta que pode ser direta e claramente visível ou não³⁹. Nas palavras do próprio autor, “É fato social toda maneira de agir, fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior” (DURKHEIM, 2007, p. 13). Em outros termos, para o autor, o comportamento de um indivíduo depende em larga escala de fatores externos. Ou seja, os fatos sociais que moldam a forma de agir, pensar e sentir têm uma existência externa ao próprio indivíduo e são compreendidos na escala da sociedade.

Esta tendência de enfatizar os elementos externos, propriamente sociais, na influência do comportamento de um indivíduo, presente na abordagem de Durkheim (2007), foi seguida por Halbwachs. Nesse sentido, Halbwachs (2003) enfatiza que as lembranças edificadas por um indivíduo sempre remetem, em maior ou menor grau, ao contexto social em que elas foram produzidas. Trata-se de uma abordagem que prioriza as estruturas sociais e seu papel na definição de comportamentos e ações individuais, seguindo, portanto, as mesmas influências

³⁹ Dentro desse debate, para Durkheim (2007) podemos ver claramente esta imposição através de regras socialmente estabelecidas e instituídas pelo ordenamento político-jurídico de uma determinada sociedade ou grupo, onde a transgressão pode ser punida de modo violento. Como forma de coerção indireta, o autor sugere os padrões quase imperceptíveis de se comportar e comunicar, tidos quase como “naturais”. Como exemplo, o autor aponta que um indivíduo não é obrigado a se vestir como os membros do seu próprio grupo, mas quando não o faz pode sofrer diversos tipos de perseguição ou mesmo sofrer do afastamento dos membros de seu grupo.

de autores ligados à sociologia francesa de caráter funcionalista, como Mauss, Hertz e o próprio Durkheim (RIOS, 2013).

De acordo com Duvignaud (2003), na perspectiva de Halbwachs, as recordações de um indivíduo só possuem sentido em relação ao grupo (ou aos grupos) do qual ele faz parte, uma vez que “pressupõe um evento real vivido outrora em comum e, através desse evento, depende do contexto de referência no qual atualmente transitam o grupo e o indivíduo que o atesta” (DUVIGNAUD, 2003, p. 12). Neste entendimento, o “eu” depende, em sua construção, do “Outro”, ou seja, a memória de um indivíduo e seu sentido de “si-mesmo” depende dos grupos aos quais pertence.

Halbwachs (2003) defende que, ainda que um evento tenha sido vivido única e exclusivamente por um indivíduo, sua compreensão e manifestação se desenrolam em uma esfera coletiva, isto porque nossa consciência jamais se encontra puramente isolada. Mesmo que um indivíduo esteja fisicamente sozinho, sua consciência permanece imbricada aos contextos sociais e às experiências vividas coletivamente. Nas palavras do próprio autor,

Nossas lembranças nos permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 2003, p.30).

Assim, existem pontos de contato entre as memórias de um sujeito e de outro, de forma que a memória coletiva é também constituída por esse emaranhado de memórias evocadas (HALBWACHS, 2003). Seguindo essa perspectiva, é possível argumentar que a memória tem um caráter relacional, tanto no sentido de sua evocação na esfera do grupo quanto através do contato de memórias individuais que se cruzam, intercalam e misturam.

Contudo, convém destacar que, embora Halbwachs (2003) valorize a dimensão coletiva da memória, isto não significa que a dimensão individual não seja considerada pelo autor ou mesmo seja excluída de suas considerações acerca da memória. Na realidade, de acordo com o autor, na base de toda memória coletiva existe uma intuição que é puramente individual, o que Halbwachs define como “intuição sensível” (HALBWACHS, 2003, p. 42). De acordo com o autor, na “base de qualquer lembrança haveria o chamamento a um estado de consciência puramente individual que chamamos de intuição sensível – para distingui-lo das percepções em que entram alguns elementos do pensamento social” (HALBWACHS, 2003, p. 42). Nessa perspectiva, embora a memória seja coletiva, é o indivíduo que recorda ou lembra, de modo que, o indivíduo é visto como um instrumento pelo qual as memórias do grupo são manifestadas e evocadas (RIOS, 2013).

Na concepção de Halbwachs (2004), mesmo quando o indivíduo edifica lembranças essencialmente subjetivas, ele necessita de mecanismos sociais ou coletivos para compreendê-las e replicá-las, como a própria linguagem. O indivíduo se utiliza, portanto, de códigos sociais para tornar sua memória compreensível e comunicável, tanto para si como para os outros (RIOS, 2013). Nesse sentido, as memórias individuais seriam constituídas a partir de “quadros” fornecidos ou impostos pelo contexto social em que o indivíduo se encontra (RIOS, 2013), o que Halbwachs (2004) define como “quadros sociais da memória”. Nas palavras do autor,

o que chamamos de quadros sociais da memória seriam o resultado, a soma, a combinação das recordações individuais de muitos membros da mesma sociedade. Estes quadros ajudariam, no melhor dos casos, a classificar, a ordenar, as recordações dos indivíduos em relação aos dos outros (HALBWACHS, 2004, p. 10).

Esses quadros sociais atuam como instrumentos ou pontos de referência na construção das lembranças individuais, moldando-as de acordo com os padrões coletivos do grupo. Dessa forma, a memória coletiva se utiliza de “quadros sociais” para reconstruir uma imagem do passado de acordo com cada época e em sintonia com os pensamentos dominantes da sociedade (HALBWACHS, 2004).

Desse modo, ainda que nesta tese de doutorado eu recorra ao resgate da memória individual como fonte para a compreensão da edificação da experiência de lugar e das estratégias de construção dessa lugaridade, por meio da narrativa dos idosos residentes na Serra de Piabas, cabe considerar que essas memórias não expressam apenas uma construção puramente subjetiva. Elas também se edificam tomando como referência o enquadramento desses sujeitos em um contexto coletivo. Trata-se, conforme discute Abreu (1998), de entender a memória coletiva como algo que vai além da soma de memórias individuais, mas como estas se edificam em e por meio do reconhecimento desses sujeitos a partir de um referencial social, no sentido de evocação de uma memória compartilhada entre estes sujeitos.

Nesse sentido, acontecimentos marcantes na configuração das trajetórias vividas e geograficidade dos idosos da Serra de Piabas povoam as memórias por eles narradas, como, a título de exemplo, a transição da comunidade em PEPB e as consequentes transformações espaciais decorrentes do processo de implementação de uma área especialmente protegida; a percepção acerca do esvaziamento ocasionado pela saída de antigos residentes; ou mesmo as restrições impostas quanto aos seus modos de vida. Mais do que uma descrição dessas transformações, tais memórias coletivas funcionam como um elemento de construção discursiva das próprias mudanças, servindo para posicionar esses sujeitos diante dessa condição compartilhada. Nesse mesmo sentido, a memória coletiva exerce um papel central

na formação de uma consciência grupal, conforme argumenta Halbwachs (2004), tornando-se um instrumento para a construção e negociação de uma identidade coletiva.

De acordo com Pollak (1989), na perspectiva de Halbwachs, a memória coletiva seria um ponto de referência capaz de dar coesão ao grupo social e demarcar suas fronteiras simbólico-identitárias. No entanto, o autor critica a ênfase essencialmente harmoniosa pela qual Halbwachs trata este processo de coesão estabelecido por meio da edificação de uma memória coletiva, dando menor destaque para os processos de coerção, imposição e violência simbólica.

Nesse contexto, Pollak (1989) defende que, no processo de construção e evocação das memórias coletivas, se estabelece uma constante negociação, tanto dentro dos limites do grupo, entre indivíduos que assumem diferentes posições na organização interna, quanto fora dos limites do grupo, no contanto e relação deste com outros. Trata-se, portanto, de uma perspectiva que desloca a preocupação do entendimento da memória coletiva como um fenômeno acabado, um “fato social” nas palavras de Halbwachs (2003), para os agentes e processos que criam e procuram dar coesão, durabilidade e estabilidade a esta memória. De acordo com o autor, assumir essa perspectiva coloca em um primeiro plano os processos de disputa que demarcam a construção e manifestação da memória coletiva.

Nas palavras do próprio autor,

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p.10).

No âmbito de uma sociedade estratificada, formada por grupos que assumem distintas posições a partir de um sistema hierárquico, claramente identificável ou não, Pollak (1989) argumenta que se estabelece um choque ou disputa a partir do processo de negociação entre memórias. Isto posto, destacar-se-ia a relação entre memórias “dominantes”, aquelas estruturadas pelos grupos sociais dominantes e, por conseguinte, aceitas como parte de uma narrativa ou memória supostamente “oficial” - como ocorre, em muitos casos, na construção de uma “memória nacional” - e aquilo que Pollak (1989) define como “memórias subterrâneas”.

Para Pollak, fora dos circuitos da “memória oficial”, desenvolve-se uma “memória subterrânea”, referente à grupos marginalizados, excluídos, dominados ou subalternizados,

cuja memória não figura nas imagens e representações da história oficial daquela sociedade. Nas palavras do autor, as memórias subterrâneas,

como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial" [...]. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade (POLLAK, 1989, p.4).

Segundo Pollak (1989), enquanto construção social, a memória coletiva também se insere em relações mais amplas de poder, não sendo jamais uma simples constatação ingênua do passado. Em alguns casos, a própria memória é uma construção política intencional, como forma de controle sobre um determinado grupo social ou mesmo instrumento de marginalização ou exclusão de um grupo ou cultura.

Pensar a narrativa de idosos residentes em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral implica reconhecer que o enquadramento da memória ocorre em um contexto de disputas, onde se confrontam diferentes perspectivas sobre o que deve ou merece ser conservado em uma área especialmente protegida. Por um lado, existe a construção de uma narrativa oficial, elaborada pelos agentes do poder público por meio do PEPB como instrumento institucional de conservação. Por outro, há a edificação de memórias subterrâneas evocadas pelos residentes, que se tornam artifícios em suas estratégias de permanência em uma Unidade de Conservação, além de serem ferramentas mobilizadas nas narrativas que constroem um discurso de defesa de sua permanência no lugar.

Nesse sentido, os agentes do poder público constroem um discurso que remonta uma memória fundamentada na concepção de natureza em seu estado prístino, invisibilizando a presença dos residentes e a noção de paisagem como resultado da interação entre estes e o próprio Maciço da Pedra Branca. Além disso, há a perspectiva de uma decadência das atividades agrícolas, vistas como vestígios de modos de vida em vias de desaparecimento, resquícios de um passado que não se alinha com os modelos de ocupação urbana e as políticas de proteção ambiental implementadas localmente.

As memórias subterrâneas evocadas pelos residentes da Serra de Piabas se revelam a partir do embate entre a concepção de sua “ilegalidade” e/ou “irregularidade” acerca de sua permanência em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, não compatibilizando com uma noção dominante de proteção ambiental através da exclusão da presença humana. Além disso, estas memórias refletem a percepção de seus modos de vida assentados como uma relação com a terra que é adversa do modelo urbano em processo de avanço e expansão nas bordas do PEPB. Para os residentes, longe de serem considerados 'invasores' em uma área protegida, como o discurso dominante frequentemente os retrata, seu direito de permanência

se desdobra pela recuperação de vínculos com o lugar, por meio da evocação de memórias que revelam sua anterioridade à criação de políticas de proteção ambiental na localidade.

Desse modo, se a memória coletiva é de fato disputada, permanecendo em constante negociação, esta não deve ser vista como imutável ou não cambiável. Na realidade, no lugar de “quadros sociais da memória”, como defende Halbwachs (2004), Pollak (1989, 1992) recorre ao trabalho de “enquadramento” da memória, ou seja, como os indivíduos procuram ativamente manter, continuar, perpetuar e divulgar estas memórias de modo constante para que as mesmas mantenham a unidade do grupo.

Há, portanto, um caráter de ação que permeia a construção e evocação da memória coletiva, como ressalta Alberti (2004). Para a autora, a memória não reproduz passivamente o passado, “conceber o passado não é apenas selá-lo sob determinado significado, construir para ele uma interpretação; conceber o passado é também negociar e disputar significados e desencadear ações” (ALBERTI, 2004, p. 33). Nesse entendimento, na construção da memória coletiva, destaca Alberti (2004, p. 36-37), “há todo um trabalho de enquadramento e manutenção, da memória, que consiste em privilegiar acontecimentos, datas e personagens dentro de determinada perspectiva”. A memória coletiva, desse modo, não deve ser vista como um fato pronto e acabado que deve ser assimilado de modo ingênuo pelo grupo, mas sim como uma construção permeada por negociações que podem ser conflitivas, sendo, mais que puramente evocada de modo passivo, capaz de desencadear ações.

No entanto, Alberti (2004) chama atenção para o perigo de contrapor uma suposta memória “dominante” ou “oficial” a uma memória “popular”, defendendo que se deve evitar tais polarizações. A autora justifica tal postura argumentando que esta oposição entre “memórias dominantes” e “memórias dominadas” não é cristalina, isto, porque, as posições entre “dominantes” e “dominados” podem cambiar ao longo do tempo, ou mesmo a partir da escala de observação privilegiada. Em determinado contexto social, por exemplo, um grupo pode sofrer um processo de imposição de memórias de outro grupo tido como dominante, o que não impede, por sua vez, que este mesmo grupo procure impor uma memória considerada “genuína” sobre aqueles membros que internamente divergem da narrativa construída pelo grupo. De acordo com a autora, a fim de fugir ou, ao menos, “evitar a polarização simplificadora entre memória “oficial” ou “dominante”, de um lado, e memória “genuína” ou “dominada”, de outro, é preciso ter em mente, portanto, que há uma multiplicidade de memórias em disputa” (ALBERTI, 2004, p. 39).

Pensar a memória em termos de seu trabalho de reconstrução do passado coloca em evidência a sua natureza geográfica. Conforme defende Abreu (1998, p. 83), “o tempo da

memória só se concretiza quando encontra a resistência de um espaço”. O espaço geográfico cumpre um papel central na manutenção e evocação de memórias individuais e coletivas, atuando como elemento de materialização do passado (ABREU, 1998). Através da edificação de locais de caráter mnemônico, como museus ou monumentos, o passado é apropriado e tornado presente, garantindo, assim, a lembrança e reprodução de uma determinada memória. Desta forma, não existe memória que não ocorra ou seja evocada dentro de um quadro espacial (HALBWACHS, 2004).

Defendo, portanto, à luz das histórias de vida dos idosos residentes da Serra de Piabas, que a construção de suas narrativas ocorre dentro de um quadro que articula o passado vivido, entendido como memória, em um contexto espacialmente centrado, expresso pela construção de sentidos e experiências de lugar. Dito isso, esse caráter geográfico da memória, no contexto específico desta pesquisa, manifesta-se através da relação entre lugar e memória. A trama das memórias evocadas nos relatos da trajetória vivida desses sujeitos torna-se, assim, ao mesmo tempo veículo de uma construção narrativa do lugar e elemento de adensamento dessa experiência.

2.2.3 Das memórias de lugar aos lugares de memória

Embora a memória possa ser considerada enquanto um fenômeno mental bastante abstrato, sua manifestação não ocorre em um “vazio”; ela depende de pontos de referência externos ao sujeito (SEEMANN, 2003). Uma fotografia, um objeto, uma pessoa, uma música, um filme, uma pintura, podem ser tanto referências em que as lembranças estão ancoradas quanto gatilhos a partir dos quais a memória é evocada. Nesse sentido, o próprio espaço geográfico pode servir como base no processo de construção e reconstrução de memórias, como destaca o geógrafo Jörn Seemann,

a memória precisa do espaço para ser ativada e estimulada. Neste sentido, lugares concretos, onde se realizam eventos, acontecimentos históricos ou práticas cotidianas, e representações visuais (mapas ou fotos) e não visuais (literatura, música) podem servir como possíveis referenciais espaciais para a memória (SEEMANN, 2003, p.44).

A ligação entre memória e espaço encontra-se assentada e se manifesta no e a partir do lugar, enquanto esfera vivida da espacialidade e geograficidade humana. Dessa forma, lugar e memória se encontram indissolivelmente ligados, de modo que nos lembramos de pessoas e acontecimentos como tendo o seu próprio lugar.

De acordo com Malpas (2018), as memórias, especialmente aquelas com um componente pessoal ou autobiográfico, estão tipicamente atreladas a lugares específicos. Para o autor, esse entrelaçamento entre memória e lugar pode ser compreendido em função do papel que desempenha nos modos pelos quais a subjetividade humana se encontra inextricavelmente vinculada ao lugar. Corroborando o argumento de Lowenthal (1975), para quem a memória desempenha um papel central na construção da autoidentidade humana e na compreensão de seu ser-estar-no-mundo, Malpas (2018) afirma que, de maneira mais ampla, é apenas dentro da estrutura do lugar que a identidade e a subjetividade, edificadas pelo constante trabalho da memória, podem se realizar. Nas palavras do autor:

a subjetividade não pode ser apreendida independentemente de uma estrutura mais ampla que não apenas abrange outras subjetividades, mas também os objetos e eventos do mundo. É, podemos dizer, na densa estrutura do lugar que a subjetividade está embutida, e uma vez que a subjetividade só pode ser encontrada dentro de tal estrutura, há uma dependência necessária da subjetividade dos outros elementos dentro dessa estrutura e da estrutura como um todo (MALPAS, 2018, p. 179, tradução minha).

Portanto, essa relação de interdependência se constitui e se apresenta, de modo mais evidente, em relação à ligação entre as pessoas e os seus lugares por meio da evocação de memórias, de forma que “a pessoa lembra não apenas a pessoa, mas a pessoa e o lugar, e ambos como parte da mesma imagem, parte de uma única lembrança” (MALPAS, 2018, p. 179, tradução minha). Para Malpas (2013; 2018), a possibilidade da existência humana como seres que pensam, experimentam e lembram decorre de seu envolvimento ativo com o lugar. A própria subjetividade humana, em sua abertura para o Outro e para o mundo, descrita em termos de intersubjetividade, necessita desse engajamento entre lugar e memória. Assim, de acordo com o autor, a busca e o trabalho sobre a subjetividade e a identidade humanas processam-se dentro da inseparável condição de sua existência no espaço e no tempo. Nesse sentido, a noção de passado — ou seja, a compreensão tanto cognitiva quanto sensorial do passado como vivido — não deve ser entendida apenas em termos de uma sequência temporalmente ordenada da experiência (MALPAS, 2018), mas também a partir de seu ordenamento em relação à espacialidade da experiência.

Desenvolver um sentido de passado vivido por meio da memória implica ter uma noção da maneira como as condições e processos presentes e futuros estão ligados a uma trama complexa que se articula a partir da interação entre os sujeitos e seus lugares (MALPAS, 2018). Portanto, “o passado não pode ser apreendido independentemente do lugar” (MALPAS, 2018, p. 184, tradução minha). Assim, a memória, entendida enquanto passado vivido e reelaborado na instância do sujeito, evocada por meio de narrativas de caráter pessoal e autobiográfico, não pode ser retirada dos lugares. Nas palavras do autor:

Pelo lugar, e somente no lugar, podemos encontrar a possibilidade de passado e futuro, de proximidade e distância, de temporalidade e espacialidade - somente dentro da complexa unidade de lugar esse encontro é possível (MALPAS, 2018, p. 185, tradução minha)

Esse entendimento fenomenológico da relação entre lugar e memória, como proposto por Malpas (2013; 2018), aponta que, embora a memória seja frequentemente compreendida e trabalhada a partir de seu caráter temporal, a investigação sobre a memória deve considerar essa “topologia” na qual a mesma se insere, por meio de sua compreensão como fenômeno que se manifesta no e pelo lugar.

Desse modo, é possível afirmar que existe uma estreita relação entre lugar e memória. Essa conexão manifesta-se tanto pela presença de lugares de memória — ou seja, espaços particularmente associados a lembranças, sejam elas pessoais ou coletivas (POLLAK, 1992) — quanto pela reconstrução de lugares a partir da memória, especialmente nos casos em que o lugar lembrado não mais existe, tendo sido alvo de topocídio, ou seja, sua destruição material e/ou simbólica (MELLO, 2012). Como destaca Lowenthal (1975), a existência de lugares com densidade mnemônica constitui um elemento crucial para a manutenção de um sentimento de segurança e continuidade. Dependemos das memórias para construir um sentido de existência, assim como dependemos da presença de lugares impregnados de memória.

As experiências do passado, portanto, reconstruídas através da memória, podem fornecer a base para o desenvolvimento de uma profunda relação com o lugar. Como argumenta Marandola Jr (2012, p. 228), “é pelo lugar que nos identificamos, ou nos lembramos, constituindo assim a base de nossa experiência no mundo”. A construção de um íntimo elo afetivo com o lugar é adensada por lembranças de pessoas ou eventos, servindo como base para a construção da própria identidade pessoal e/ou coletiva. De acordo com Marandola Jr.

O tempo é vivido como memória, e por isso memória e identidade adensam o lugar. A memória é a experiência vivida que o significa, definindo-o enquanto tal. Não é à toa que pensar em lugar é mais fácil recuando no tempo: lugar de nascimento, lugar de lembranças, lugar de saudade, lugar de memória, lugar de identidade. Ele parece mais conectado a uma tradição, a uma experiência profunda de entrelaçamento com a terra. Um ritmo lento onde o sentido da permanência prevalece (MARANDOLA JR, 2012, p. 229).

As relações estabelecidas entre lugar e memória, na perspectiva cultural-humanista, foram amplamente debatidas a partir da consideração acerca da experiência humana de espaço, tempo e lugar. De acordo com Tuan (2011), embora espaço, tempo e lugar, em sua conceituação, sejam considerados de modo separado, na “experiência vivida, eles estão indissolivelmente ligados” (TUAN, 2011, p. 5). No âmbito do horizonte cultural-humanista,

o tempo é considerado parte indissociável da composição e experiência de lugar, pois seria por meio dele que o lugar ganharia um sentido de continuidade e permanência (RELPH, 1976). De acordo com Relph (1976), os próprios lugares são expressões atuais de experiências e eventos do passado, assim como de esperanças e expectativas a respeito do futuro.

Tuan (2013) argumenta que existem ao menos três formas pelas quais lugar e tempo estariam relacionados, quais sejam: tempo enquanto movimento ou fluxo e lugar como pausa no movimento; afeição pelo lugar como resultado do acúmulo de experiências ao longo do tempo; lugar enquanto tempo tornado visível ou como relíquia de tempos passados.

Na primeira consideração, Tuan (2013) argumenta que, embora a experiência humana de tempo possa ser bastante complexa e difusa, existem duas visões que se destacam a respeito de sua imagem: uma perspectiva linear, ou seja, o tempo sendo visto como um fluxo contínuo seguindo um curso ou direção, e uma perspectiva circular, o tempo visto como um ciclo composto por movimentos repetitivos ou pendulares. Em ambos os casos, para o autor, essa experiência de tempo demanda invariavelmente o movimento, uma vez que este ocorre no tempo e no espaço, exigindo assim um campo espaço-temporal (TUAN, 2011). Nesse contexto, Tuan (2011, 2013) considera que lugar e movimento seriam antitéticos, de forma que poder-se-ia considerar o lugar enquanto uma pausa no movimento. Nas palavras do próprio autor, “lugar é uma parada ou pausa no movimento — a pausa que permite a localização para tornar o lugar o centro de significados que organiza o espaço do entorno” (TUAN, 2011, p. 12). Assim, para o autor, se “víssemos o mundo como um processo, em constante mudança, não seríamos capazes de desenvolver nenhum sentido de lugar” (TUAN, 2013, p. 219).

Embora esta consideração tenha sido amplamente criticada no âmbito da Geografia⁴⁰, acusando Tuan (2013) de definir o lugar em termos estáticos e imutáveis, e, até certo ponto, reacionários e conservadores, a noção de pausa defendida pelo autor pode ser compreendida a partir de uma interpretação fenomenológica, articulando-se a um sentido de permanência. Nesse entendimento, a pausa, capaz de tornar o espaço indiferenciado em um lugar pleno de significados, não seria apenas a interrupção física do movimento, mas uma permanência experiencial, expressa, nas palavras de Heidegger (2002), por um “demorar”, no sentido mais

⁴⁰ Como de exemplo, pode-se citar as críticas presentes nos trabalhos de Harvey (1992), Massey (2000, 2010), Cresswell (2002).

amplo de pertencimento que está na base de todo “habitar”⁴¹. Dessa forma, o desenvolvimento de um sentido de lugar pode ocorrer mesmo no movimento, uma vez que este pode conter experiências que, embora efêmeras, são marcadas por uma densidade e profundidade capazes de verter, nesta “pausa” ou “permanência” experiencial, o espaço em lugar.

Na segunda consideração, Tuan (2013) argumenta que o acúmulo de experiências ao longo do tempo seria o elemento capaz de transformar o espaço em lugar, de forma que a afeição pelo lugar demandaria tempo. De acordo com o autor, podemos nos mover e agir no espaço, o que não levaria necessariamente a criação de um sentido de lugar, em suas palavras:

sentir um lugar leva mais tempo: se faz de experiências, em sua maior parte fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após dia e através dos anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. Sentir um lugar é registrado por nossos músculos e ossos (TUAN, 2013, p. 224).

Nessa perspectiva, à medida que se conhece o espaço, e nele vão se acumulando experiências e memórias, passa-se a dotá-lo de valor afetivo e simbólico, transformando-o, portanto, em lugar (TUAN, 2013). Nas palavras do próprio Tuan, “Podemos dizer, geralmente, que quanto mais tempo permanecermos em uma localidade, melhor a conheceremos e mais profundamente significativa se tornará para nós” (TUAN, 2011, p. 14). Dessa forma, na perspectiva de Tuan (2011), a construção de um profundo sentimento para com o lugar depende de uma relação que demanda tempo, tempo esse capaz de tornar o espaço indiferenciado em um lugar conhecido e familiar (TUAN, 2011; 2013).

Nessa consideração, a memória passa a ter um papel crucial na edificação do lugar, uma vez que é por meio dela que esta relação de permanência é construída e experienciada. Há, portanto, na visão de Tuan (2011; 2013), uma relação de mão dupla entre lugar e memória, à medida que um sujeito permanece em um lugar, que vive nele experiências significativas de sua vida, memórias vão sendo edificadas e sobrepostas, tendo o próprio lugar como referência, ao passo que estas memórias também atuam como elo ou base na solidificação de uma relação de familiaridade com o lugar.

Isto não significa, contudo, que não se possa desenvolver um forte sentimento de afeição, como o autor argumenta, “à primeira vista”. Assim, mesmo experiências fugazes ou efêmeras podem ser capazes de levar à criação de um sentido de lugar. Tuan destaca que “viver muitos anos em um lugar pode deixar na memória poucas marcas que podemos ou

⁴¹ Buscando interpretar o trabalho de Heidegger, Relph (2012) aponta que a noção de habitar é aquela que encontra maior consonância com a ideia de lugar explicitada pelo entendimento humanista, revelando que “estar na terra significa morar, relacionar-se com lugar por meio da existência [...] ter experiências de lugar que são transcendentais e inexplicáveis” (RELPH, 2012, p. 30).

desejaríamos lembrar; por outro lado, uma experiência intensa de curta duração pode modificar nossas vidas” (TUAN, 2013, p. 225).

Na terceira consideração, Tuan (2013) argumenta que a relação entre tempo e lugar pode ser compreendida pela consideração do lugar enquanto tempo tornado visível, ou seja, lugar entendido como uma construção de tempos passados. Para defender tal proposição, o autor remonta à questão fundamental do motivo pelo qual as pessoas recorrem ao seu passado. Na perspectiva de Tuan (2013), as pessoas recorrem ao passado pelas mais diversas razões; no entanto, a mais comum seria a necessidade de adquirir um sentido de identidade. Tal concepção converge com a perspectiva defendida por outros autores humanistas, como Relph (1976) e Lowenthal (1975). Na visão do autor, a necessidade de procurar sentido na existência e a construção de uma autoimagem leva as pessoas a vasculharem em seu passado uma identidade. Deste modo, Tuan (2013, p. 228) defende que “para fortalecer o sentido de eu, o passado precisa ser resgatado e tornado acessível”.

Nessa concepção, o lugar seria um dos elementos pelos quais o passado pode se tornar presente, servindo de âncora na construção da identidade. Para Tuan (2013), os objetos que compõem os lugares são, por excelência, registros do passado, carregando consigo o tempo em que foram produzidos e atuando como gatilhos para a mobilização de lembranças pessoais ou coletivas. Nas palavras do próprio autor,

o berço do passado está no diploma de ginásio, na fotografia de casamento, nos selos dos vistos do velho passaporte; na raquete de tênis sem cordões e na velha mala de viagem; na biblioteca pessoal e na velha casa de família (TUAN, 2013, p. 228).

Nesse contexto, por meio da concretude de um lugar, a memória encontra bases para sua permanência e reprodução. Nesse sentido, ruínas de casas da infância deixadas na paisagem, caminhos que cortam as matas conectando casas de vizinhos, um riacho no qual se costumava brincar nos tempos de criança, e 'pedras' que serviam como ponto de encontro para conversas entre amigos — elementos evocados nas narrativas dos idosos da Serra de Piabas na reconstrução de suas trajetórias vividas — servem como instrumentos na conservação de memórias que estão na base da edificação de sua própria identidade e das relações que emergem por meio dessa trama com o lugar. Em outras palavras, os lugares podem atuar como responsáveis pela manutenção e reprodução de uma memória, seja construída intencionalmente para esse fim, como no caso de memoriais ou museus, ou não intencionalmente. Os lugares não seriam, portanto, parcelas do espaço destituídas de passado, mas lugares plenos de memória.

Memória e lugar mantêm entre si uma relação de co-construção; ao mesmo tempo em que a memória atua como base para o aprofundamento de um sentimento de pertencimento ao

lugar, o lugar pode servir como suporte para a manutenção da memória. Nesse contexto, existem lugares privilegiados que servem de referência direta para a construção e manifestação das memórias, especialmente aquelas produzidas e comunicadas na esfera coletiva, os chamados “lugares de memória”, como destaca Candau,

Topofilias e toponímicas, a memória e a identidade se concentram em lugares, e em ‘lugares privilegiados’, quase sempre com um nome, e que se constituem como referências perenes percebidas como um desafio ao tempo (CANDAU, 2018, p. 156).

No texto “Entre memória e história: a problemática dos lugares”⁴², o historiador francês Pierre Nora constrói um importante debate acerca da noção de “lugares de memória”. Para este autor, as últimas décadas do século XX foram marcadas pela aceleração do tempo e, conseqüentemente, da história, além da ruptura com as formas tradicionais de se pensar e reproduzir a memória. De acordo com Nora (1993), os fenômenos da mundialização, massificação e mediatização teriam promovido não só uma profunda mudança na forma como experienciamos o tempo e o espaço social, como também os modos a partir dos quais a própria história e a memória são construídas e comunicadas. Na esteira desses processos, o autor argumenta que a emergência de movimentos de descolonização, tanto externos, que fizeram surgir novas nações independentes, quanto internos, que colocaram em evidência grupos periféricos e subalternizados no contexto de diversas sociedades, levou a uma reconstrução memorial. Como consequência, Nora (1993) defende que se torna cada vez mais evidente a curiosidade e a preocupação com os lugares onde a memória se encontra ancorada e cristalizada. Segundo Nora (1992), pode-se entender como um lugar de memória qualquer unidade significativa, seja de ordem material ou ideal, da qual a ação humana tenha tornado elemento simbólico da memória de uma pessoa ou grupo. Nesse sentido, longe de se referir meramente a uma localização material fixada espacialmente, a noção de lugares de memória, como proposta por Nora (1992; 1993), é bastante complexa, envolvendo também uma dimensão ideal. De acordo com o autor, os lugares de memória possuem simultaneamente três aspectos ou dimensões:

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança (NORA, 1993, p. 21-22).

⁴² O texto, originalmente publicado em 1984, como parte da coletânea “*Le Lieux de Mémoire. I La République*”.

Dessa forma, Nora (1993) considera como lugares de memória tanto locais materialmente construídos para esse fim, como arquivos, museus e monumentos, em referência a uma dimensão material, quanto toda sorte de artefatos e objetos (um livro, uma roupa, um diário, um filme) e acontecimentos (uma festa, uma celebração, uma reunião, uma procissão) que carregam em si uma carga memorial, servindo de elo para a reconstrução de lembranças do passado.

Nesse contexto, Nora (1993) defende que tais lugares não são o resultado de uma ação ingênua e espontânea, mas são construções intencionais a fim de perpetuar e reproduzir a memória de um indivíduo, família, comunidade, grupo ou nação, pois, “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1993, p. 9). Os lugares de memória, nessa perspectiva, seriam suportes (material ou imaterial) responsáveis por cristalizar, perpetuar, mas também reinventar e reproduzir as memórias individuais ou coletivas, produzidas, portanto, em um contexto de mediações que são também políticas.

Desse modo, os lugares de memória, assim como os processos atrelados à sua construção, demonstram as formas complexas pelas quais imaginações, relações de poder e identidades sociais são produzidas espacialmente (TILL, 2003). A forma como um lugar de memória é produzido, tanto do ponto de vista de sua materialidade quanto das práticas sociais e significados que o animam, reflete o sentido e a interpretação do passado que um indivíduo ou grupo que o produziu pretende perpetuar. Desse modo, conforme aponta Cresswell (2004, p. 89-90, tradução minha), “é evidente que os lugares têm muitas memórias e a questão de saber quais memórias são promovidas e quais deixam de ser memórias é uma questão política”, de modo que o lugar se torna uma arena para a contestação e negociação de quais memórias devem ou pretendem ser evocadas

Pensando no âmbito específico dos sujeitos desta pesquisa, convém questionar qual concepção e interpretação do passado os agentes do poder público promovem ao instituírem uma Unidade de Conservação de Proteção Integral em um lugar produzido e vivenciado por diversos sujeitos, e de que modo esses próprios sujeitos se apropriam dessa versão e elaboram as suas próprias, a fim de dar sentido às formas como se articulam no e com o lugar.

Isto posto, de acordo com Cresswell (2004, p. 90, tradução minha), “pessoas com interesses diferentes têm de defender a preservação e o que deve ser incluído ou excluído e assim, um novo tipo de lugar nasce de um processo contestado de interpretação”. Assim, a memória social que emerge desta relação pode ser entendida como um processo pelo qual os indivíduos e grupos sociais edificam suas identidades em um lugar e um tempo através de um lugar e de um tempo (TILL, 2003). Portanto, a “política de memória”, tal como definida por

Till (2003), associada a tais lugares, refere-se aos processos de contestação e negociação que se estabelecem acerca de qual interpretação sobre o passado deve ser conservada.

A perda de lugares de memória, seja de forma material, por meio da destruição física de um lugar construído, ou simbólica, por meio da refuncionalização e ressignificação, pode acarretar um enfraquecimento do elo memorial e identitário do grupo social para quem tais lugares assumem um papel de centralidade. Dessa forma, a destituição de lugares de densidade mnemônica, como ocorreu com os sujeitos desta pesquisa, por meio das transformações impostas pela transição de roças em mata ou pelo abandono de casas que, pela ação do tempo, foram sendo engolidas pela própria floresta, pode despertar um profundo sentimento de nostalgia e apego a esses lugares de outrora.

Discutindo o papel desempenhado pelo espaço na construção das memórias, Bosi (1994) argumenta que os lugares aos quais sentimos pertencer são tão penetrados por afetos que abandonar ou perder tais lugares significa perder parte de si mesmo; “é deixar para trás lembranças que precisam desse ambiente para reviver” (BOSI, 1994, p. 436). O lugar, desse modo, tem a capacidade de fazer reconstruir o passado por meio de memórias, tornando-se instrumento indispensável na forma como os sujeitos experienciam suas relações em termos de tempo-espaço. No contexto desta pesquisa, o lugar se constitui enquanto um recurso indispensável na construção das formas de ser e estar dos sujeitos recordantes, bem como de suas estratégias de permanência no lugar.

A defesa de uma concepção de lugar pautada na reconstrução de memórias evocadas pelos idosos da Serra de Piabas, contudo, não implica o entendimento de um caráter eterno ou imutável de lugar, tampouco, a apreensão de lugar como algo que reside em uma concepção nostálgica de um passado perdido diante das transformações impostas por meio de sua transição em área protegida. Assim como o próprio sentido de existência muda constantemente, o caráter dos lugares que é produzido em meio a essa reconstrução memorial, bem como as relações que emergem dessa articulação lugar-memória, também cambiam constantemente (MALPAS, 2018). Nas palavras de Malpas (2018, p. 194, tradução minha), “não apenas os lugares e espaços da morada humana mudam e se desintegram, mas eles próprios são revelados apenas por meio de processos que trazem mudanças e alterações em seu rastro”.

Nesse sentido, a reconfiguração dos modos de habitar dos sujeitos desta pesquisa, implicados em suas estratégias de permanência no contexto do Parque Estadual da Pedra Branca, se revela por meio da evocação da memória como alicerce na construção de suas lugaridades, assim como do lugar como baluarte para a reprodução dessas memórias, expresso

por uma relação de co-presença e co-construção entre lugar e memória, por meio da narrativa. Esta co-presença/co-produção se manifesta, entre outros modos, através da narrativa das trajetórias vividas desses sujeitos, suas histórias de vida.

O resgate da história de vida dos idosos da Serra de Piabas torna-se, portanto, um caminho metodológico possível para investigar os elos na construção de sentidos de lugar em e por meio da memória vivida. Para além de representar o resgate de um tempo histórico, estas estão imbricadas nas formas como estes sujeitos narram suas vidas, constituindo parte de sua experiência de mundo, portanto, da construção de seus sentidos de lugar.

3. “BOM, A MINHA VIDA É O SEGUINTE...” – OS CAMINHOS METODOLÓGICOS DE UMA PESQUISA

Na elaboração de uma tese de doutorado e, de modo mais amplo, na construção do conhecimento científico, a discussão acerca das escolhas metodológicas e de suas implicações para os caminhos da pesquisa é imprescindível. Em sua origem, a palavra metodologia traduz as metas e os caminhos que guiam a elaboração da pesquisa. A metodologia trata-se, portanto, de como percorremos as questões e os objetos que movem a produção do conhecimento e que mobilizam nossa atenção. Enquanto caminho, a metodologia indica trajetos, conecta pontos e amarra as linhas nas quais a pesquisa está tecida.

Todavia, como assevera Cruz (2011), longe de nos demonstrar um caminho estável e seguro, pensar em termos de metodologia também aponta para os desvios, os desencontros e os atalhos que atravessam o itinerário planejado. Como um verdadeiro ato de caminhar, a construção de uma pesquisa científica impõe não apenas traçar uma rota, mas ser capaz de realizar os desvios necessários a fim de atingir a meta pretendida, o que implica um constante processo de repensar e reinventar a pesquisa e o próprio pesquisador durante seu processo de construção.

Neste capítulo, procuro expor por quais caminhos (e desvios) busquei orientar a pesquisa que subsidiou a construção desta tese de doutorado. Procurei estruturar o presente capítulo em duas seções, intituladas, respectivamente, “Sobre o fazer pesquisa em Geografia Cultural-Humanista como um pesquisador membro” e “Pensando os caminhos (e desvios) de investigação – histórias de vida e os trabalhos de campo experienciais”.

Na primeira seção, estabeleço um debate acerca dos pressupostos teórico-filosóficos que guiaram a interpretação das questões levantadas nesta pesquisa, assumindo como orientação a perspectiva cultural-humanista⁴³ em Geografia, bem como o que entendo como o caráter de posicionalidade (ROSE, 1997) que me coloco em relação ao contexto pesquisado e

⁴³ Procuro utilizar o termo composto “cultural-humanista” para qualificar um amplo movimento no seio da Geografia, posicionando-se criticamente à perspectivas puramente mecanicistas e objetivistas, alçando a experiência, os valores, os afetos, as expressões culturais e o simbolismo humano como fontes de investigação geográfica (Marandola Jr., 2005). Todavia, reconheço que existem cisões neste movimento, tanto do ponto de vista das questões, objetivos, metodologias e matrizes filosóficas, que permite qualificá-los como subcampos distintos (HOLZER, 1992; 2012), denominados como “Geografia Humanista” e “Geografia Cultural”, quanto da existência de uma multiplicidade de abordagens no interior de cada uma das perspectivas supracitadas. No entanto, como aponta Corrêa e Rosendahl (2012), existem inúmeros pontos de contacto entre essas duas perspectivas, tais como alguns precedentes e desenvolvimentos comuns, em especial, a partir dos anos 1980. Nesta tese, procuro estabelecer um diálogo entre ambas as perspectivas, buscando em diversos autores filiados a esses movimentos suporte na construção dos pressupostos teórico-conceituais-metodológicos desta pesquisa.

aos próprios sujeitos que me narraram as suas trajetórias vividas, tornando-se fonte primária para a realização das discussões que procuro travar nesta tese. Entendo que todas as formas de conhecimento, mesmo os saberes acadêmico-científicos, são produzidas em meio a circunstâncias e contextos variados, refletindo, portanto, essas próprias circunstâncias e contextos (ROSE, 1997). O exame dessas relações e de minha posicionalidade enquanto pesquisador e membro do grupo estudado torna-se não apenas necessário para a compreensão da elaboração da própria pesquisa, mas também para situar os argumentos que sustentam a tese.

Por sua vez, na segunda seção, procuro esclarecer os procedimentos metodológicos lançados para a coleta dos dados a serem propriamente interpretados, em especial, as entrevistas em história de vida e os trabalhos de campo experienciais, indicando os motivos que me guiaram à seleção de tais ferramentas de investigação e suas implicações na edificação desta pesquisa. Para tanto, realizo um debate a respeito destas estratégias metodológicas, situando-as no campo da Geografia, apontando para as potencialidades e desafios acerca de seus usos para esta pesquisa. Por fim, encerro esta seção realizando um debate sobre a forma como tais dados foram analisados na tese, destacando as categorias de investigação dos relatos narrados nas entrevistas em história de vida que serviram de base para a discussão travada no capítulo subsequente.

3.1 Sobre o fazer pesquisa em Geografia Cultural-Humanista como um pesquisador-membro

Experiência, memória e identidade, palavras-chave desta pesquisa, referem-se a atitudes humanas e, em vista disso, não podem ser mensuradas e quantificadas. Como destaca Tuan, “as pessoas não são máquinas de calcular. Os seus desejos e atos, e até mesmo suas conclusões teóricas, são sempre confusos, causados pela ambivalência” (TUAN, 1975, p. 6). Nesse sentido, compreendo que uma pesquisa preocupada com tais aspectos e atitudes humanas deve procurar adotar estratégias e ferramentas metodológicas de caráter qualitativo, que permitam um mergulho profundo no universo vivido dos sujeitos estudados, a fim de interpretar suas experiências e as implicações dessas experiências em suas compreensões multifacetadas de mundo.

As abordagens culturais e humanistas procuraram redirecionar o olhar da Geografia para os saberes dos próprios sujeitos pesquisados, entendendo-os como geógrafos informais (LOWENTHAL, 1985a) e, portanto, os mais adequados para enunciarem seus sentimentos, valores, significados e entendimentos a respeito do(s) lugar(es). Nesse horizonte, discute-se que o pesquisador deve se empenhar no estabelecimento de um profundo elo com o interlocutor, procurando não uma explicação lógico-objetiva, mas na compreensão das relações as respostas para seus questionamentos (MARANDOLA JR., 2014).

Com efeito, compreender o processo pelo qual o lugar é forjado no decurso da vivência, inevitavelmente, deve considerar os indivíduos e/ou grupos que o edificam como tal, não havendo dissociação entre sujeito e lugar (TUAN, 2013). É preciso considerar que cada indivíduo ou cada grupo mantém com o lugar relações particulares, de modo que suas percepções e experiências revelam sentidos diversos e, por vezes, conflitantes de lugar (CRESSWELL, 2004). A construção de sentidos de lugar é, em vista disso, sempre relacional, demandando o entendimento de quem o vivencia como tal.

Nesta tese de doutorado, a despeito do reconhecimento de outros sujeitos que participam do cotidiano do PEPB, optei por trabalhar com os residentes estabelecidos em um trecho do parque, especificamente os idosos residentes na Serra de Piabas, localidade situada na vertente sul do PEPB, compreendendo-os como o grupo de interesse desta pesquisa. Enquanto critério de seleção, procurei estabelecer um diálogo com os moradores mais antigos da Serra de Piabas, constituída, particularmente, por um grupo de quatro indivíduos com faixa etária acima dos setenta anos de idade, partindo da premissa de que estes vivenciaram o processo de transição da localidade em parque, a fim de interpretar, à luz de suas experiências, como estes compreenderam as transformações ocorridas na escala do lugar diante desse processo.

De acordo com Bosi (1994) um verdadeiro teste para uma pesquisa que procura se debruçar sobre a memória, encontra-se no estudo das lembranças de pessoas idosas. Isto, porque, nessas lembranças, como defende a autora, é possível identificar uma história de vida bem desenvolvida e sedimentada. Nas palavras da própria autora:

sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade (BOSI, 1994, p. 60).

De acordo com Bosi (1994), embora o idoso possa assumir diversas posições e funções no contexto da família e do grupo social ao qual pertence, em diversas sociedades, seu papel de recordar e narrar o passado vivido se trata não apenas de uma situação nostálgica

ou um escapismo ao passado, mas uma função social fundamental; a função social de lembrar. Para Bosi, ao recuperar o passado, os idosos não estão descansando, por um instante, de seu cotidiano, tampouco, entregando-se fugitivamente aos encantos do sonho, “ele está se ocupando consciente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida” (BOSI, 1994, p. 60).

Os idosos, portanto, cumprem um papel crucial no processo de reconstrução, manifestação e recordação do passado na Serra de Piabas, transmitindo às novas gerações lembranças que evidenciam o processo de ocupação do lugar. Dessa maneira, tais memórias assumem uma função simbólica, tornando-se elemento de identificação dos indivíduos no reconhecimento e compartilhamento de um passado coletivo e de pertencimento a um mesmo lugar.

Como os geógrafos humanistas e culturais têm enfatizado nos últimos anos (RELPH, 1976; ROSE, 1995; CRESWELL, 1996; TUAN, 2013), os sentidos de lugar podem ser tanto individuais e, por conseguinte, profundamente íntimos, tornando-se, assim, parte indissociável da construção da identidade subjetiva, quanto sociais ou coletivos, resultantes da experiência intersubjetiva entre os grupos sociais e seu universo vivido. Dessa forma, é a partir das experiências desses indivíduos, recuperadas e reconstruídas por meio de suas memórias narradas e entendidas a partir de uma perspectiva coletiva, através de um passado comum compartilhado, que pretendo compreender e interpretar a Serra de Piabas como lugar e as interconexões possíveis entre a construção de seus sentidos de lugar e as relações políticas inerentes.

A escolha por trabalhar com a localidade da Serra de Piabas não se deu por acaso. Para além de um desejo pessoal, já exposto na introdução desta pesquisa, qual seja, elaborar uma investigação científica de um lugar familiar através das lentes de pessoas com as quais mantenho laços que vão muito além da rigidez entre pesquisador e sujeito pesquisado, tal escolha se revela como um dos muitos desvios necessários na trajetória desta pesquisa.

Ao longo do período que se estendeu entre os anos de 2020 e 2022, o mundo presenciou a eclosão da pandemia da COVID-19, tendo, entre suas consequências, a reorganização das relações sociais, culturais, econômicas, ecológicas e políticas tecidas em uma escala global. Nas palavras de Evangelista e Marandola Jr (2022), como uma experiência-limite, a pandemia global da COVID-19 e o cenário de profunda incerteza e insegura existencial que se estabeleceu no ápice dos casos de contágio repercutiram na experiência contemporânea, impactando os modos de ser-e-estar-no-mundo, ainda que a extensão de tais repercussões e, em certa medida, a própria crise gerada pela pandemia, não

sejam plenamente mensuráveis, necessitando futuros aprofundamentos e investigações. Dentre o grupo de indivíduos mais suscetíveis aos efeitos letais do coronavírus, encontram-se as pessoas com mais de sessenta anos de idade, recorte etário que abrange o grupo de sujeitos investigados por esta pesquisa.

Uma pesquisa de caráter qualitativo, como a que me proponho nesta tese de doutorado, pautada no registro e interpretação das memórias e experiências dos indivíduos, demanda um mergulho no universo vivido dos sujeitos estudados e o desenvolvimento de um profundo elo com os mesmos, a fim de compreender sua geograficidade e modos próprios de ser-no-mundo. Diante das limitações impostas pela pandemia global da covid-19, selecionar a Serra de Piabas, lugar com o qual possuo uma vinculação afetiva, tratando-se de meu local de residência durante minha infância e maior parte da juventude, assim como por ser o endereço de meu núcleo familiar, me pareceu, em princípio, um caminho viável para a realização da pesquisa.

Por um lado, o contato prévio com aqueles que vieram a se tornar meus interlocutores e o estabelecimento de condições possíveis para realizar a pesquisa sem colocá-los em risco de contágio, revelou-se como uma estratégia para contornar a impossibilidade de imersão em outros contextos vivenciados nas distintas áreas ocupadas nos limites do parque. Assim, essa escolha acabou se revelando extremamente frutífera para a percepção de estratégias distintas na construção da lugaridade dos residentes da Serra de Piabas em comparação com outras localidades no PEPB. Essa construção foi pautada, especialmente, em práticas que procuram colocar o grupo em uma situação de “invisibilidade” e “ocultamento” diante dos órgãos gestores do parque. Isso me levou à compreensão de que existem múltiplas formas e estratégias de construção de sentidos de lugar por parte dos residentes desta Unidade de Conservação.

Em seu texto, “Lar, Horizontes de Alcance e Sentidos de Lugar”, a geógrafa Anne Buttner (2015) lança um importante argumento sobre as distintas posturas e perspectivas de lugar a partir do que compreende como o olhar dos “de dentro”, aqueles sujeitos que estão imersos em suas vidas cotidianas no lugar, e o que denomina como os “de fora”, compreendidos como os observadores externos ao lugar, os desenraizados. A autora convida o leitor a refletir sobre as possibilidades de exploração de sua própria experiência, identificando que, à medida que nosso modelo científico priorizou o papel do geógrafo enquanto observador externo, os pesquisadores também estão, em algum grau, comprometidos com seus lugares, assumindo este como um desafio necessário. Nas palavras da autora:

O geógrafo, entre todas as pessoas, deve considerar atraente tal desafio pedagógico. Ao passo que a maioria dos nossos modelos disciplinares impulsionou a postura do

observador dos lugares, nós todos, em algum lugar e em algum tempo, somos “de dentro”. Não seria um objetivo válido, então, examinar nossas próprias experiências em vários lugares e usar isso como um campo de teste para as nossas generalizações e também nossos esforços para alcançar melhor comunicação ao longo desta cisão? (BUTTIMER, 2015, p. 9)

Assumo esse “dever de casa” proposto por Buttimer (2015) como postura de investigação nesta pesquisa de doutorado, de modo que, embora minha experiência pessoal não seja objeto central de investigação, esta atravessa toda a pesquisa, uma vez que utilizo como lentes de interpretação o olhar de um sujeito “de dentro”, estando, em certo grau, familiarizado com as dinâmicas e interações cotidianas do lugar.

Contudo, defender nesta pesquisa de doutorado o estudo de um lugar e de suas relações ditas “familiares” não implica defender um ponto de vista único, caindo na armadilha da pura e simples descrição acrítica do olhar completamente imerso no cotidiano vivido do lugar, tal qual argumenta Buttimer (2015). Como discute o antropólogo Gilberto Velho (2013), as concepções de familiar e exótico envolvem um tipo de relação mais complexa que perpassa um jogo de distâncias ao mesmo tempo socioculturais e psicológicas entre os sujeitos envolvidos em uma pesquisa, de modo que é possível encontrar o familiar naquilo que, em princípio, é compreendido como exótico. Do mesmo modo, é possível encontrar o exótico naquilo que se entende como familiar.

Nesse sentido, o autor defende que familiaridade e conhecimento não devem ser considerados como sinônimos, uma vez que os pontos de vista e visões de mundo de diferentes sujeitos em distintos contextos socioculturais envolvem interações muito particulares (VELHO, 2013). Nas palavras de Velho (2013, p. 74), “Não só o grau de familiaridade varia, não é igual conhecimento, mas pode constituir-se em impedimento se não for relativizado e objeto de reflexão sistemática”. De acordo com o autor, essa postura não simboliza a falência do rigor científico em estudos voltados à compreensão de dinâmicas sociais e culturais, mas aponta para “a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa” (VELHO, 2013, p. 75).

Dessa maneira, ainda que meus interlocutores se caracterizem enquanto sujeitos familiares, tanto no sentido de participarem de uma vivência cotidiana, quanto, de modo mais radical, da existência de laços de parentesco e vizinhança, existem distâncias intersubjetivas e diferentes papéis sociais assumidos em distintos contextos culturais. Na realidade, a realização desta pesquisa me fez perceber o quão distante, em termos simbólicos e concretos, são as experiências e sentidos de lugar de meus interlocutores, que viveram na Serra de Piabas antes de sua transição para Unidade de Conservação, da minha, um indivíduo que cresceu sob a figura institucional do parque nos discursos cotidianos.

Lembro-me de que, em uma das minhas primeiras conversas com meu avô Zizinho para a elaboração desta pesquisa, ele argumentou que “nós”, jovens – em referência aos moradores da minha faixa etária –, crescemos em uma Serra de Piabas completamente diferente da que ele conheceu e viveu. Segundo ele, o “nosso” desejo pelas “comodidades” às quais minha geração teve acesso levou ao abandono da terra como fonte de renda e sustento. Esse breve trecho da conversa, que não durou mais que um minuto, fez-me refletir sobre as implicações das múltiplas distâncias (etária, social, cultural e econômica). Afinal, minha relação com a Serra de Piabas, enquanto estudante de pós-graduação, professor do ensino básico em Geografia e residente do bairro de Jacarepaguá, na faixa dos trinta anos, é bastante distinta se comparada à de meu avô: um lavrador aposentado, na faixa dos noventa anos, não letrado e que residiu toda a sua vida na Serra de Piabas.

Em sua percepção, há uma clara distinção entre sua experiência em relação ao lugar, ancorada em uma relação de pertencimento fundamentada pela conexão com a terra como modo de subsistência, e a minha experiência. Para ele, sou um neto que escolheu a vivência em um contexto urbano em vez de permanecer na Serra de Piabas e perpetuar o trabalho na lavoura.

A despeito desta relação entre pesquisador-pesquisado, em pesquisas de caráter cultural-humanista, centradas na explicação e interpretação dos significados de experiências individuais e coletivas de lugar e mundo como vividas pelos sujeitos em seus modos de ser-no-mundo e habitar, o pesquisador deve se encontrar inserido no mundo estudado. Por consequência, essa postura tem impacto no próprio sentido de si mesmo (*self*) do pesquisador, bem como em sua compreensão de mundo (RODAWAY, 2006). Desse modo, como afirma Rodaway (2006, p. 263, tradução minha), “não pode haver ‘fatos’ não afetados pelos valores pessoais do pesquisador”. Portanto, tão importante quanto a tarefa de discutir as estratégias e ferramentas utilizadas na construção desta pesquisa - centradas, especificamente, na realização de entrevistas em história de vida e de observações através de trabalhos de campo experienciais - está a tarefa de me situar e me posicionar diante do contexto estudado.

A partir dos anos 1990, a emergência de perspectivas culturais renovadas na Geografia, influenciadas em larga escala, pelas Geografias Feministas, pelos estudos de gênero e pelo pensamento decolonial, colocaram em debate a questão da validade do conhecimento científico. Questionava-se uma suposta veracidade do conhecimento científico sobre outras formas de produção de conhecimento, sobretudo, o entendimento de que este seria elaborado a partir do de uma pretensa “neutralidade”. Os trabalhos de autores que dialogam com essas matrizes de pensamento apontam que todo conhecimento é produzido e

veiculado no em contextos socioculturais específicos, revelando estruturas de poder que permeiam esses saberes acadêmicos, o que, por conseguinte, coloca em xeque a afirmação de sua objetividade e neutralidade (HARAWAY, 1995; ROSE, 1997; COOK, 1998, CRUZ; OLIVEIRA, 2017).

A defesa de que o conhecimento científico é universalmente aplicável, objetivo e neutro não apenas falha em reconhecer suas origens, como também as ideologias subjacentes à sua construção. Além disso, essa perspectiva pode ser utilizada como ferramenta para subjugar e deslegitimar outros conhecimentos, saberes e seus próprios produtores (ROSE, 1997). Diante disso, os questionamentos sobre que tipo de pesquisa é realizada, com quais grupos de pessoas, em que tipos de lugares, por quais pesquisadores, de quais origens, por quais razões e em quais contextos estão intimamente relacionados aos próprios resultados da pesquisa acadêmica (COOK, 1998).

A geógrafa Gillian Rose (1997), ao discutir o que define como “conhecimentos situados” na pesquisa em Geografias Feministas — ou seja, o entendimento de que o conhecimento é produzido em circunstâncias específicas e moldado por essas próprias circunstâncias —, defende a importância de situar a construção do conhecimento acadêmico por meio de um exame prático de reflexividade sobre a própria posicionalidade de quem o produz. Nesse sentido, a reflexividade acerca da posicionalidade incluiria não apenas o exame das múltiplas identidades que um pesquisador assume em contextos específicos — fundamentadas, por exemplo, em sua posição com relação a raça, gênero, idade, nacionalidade, status social e econômico, sexualidade, entre outros —, mas também a análise da relação entre o pesquisador, os sujeitos e os lugares pesquisados (ROSE, 1997).

A posicionalidade, portanto, pode influenciar diretamente os procedimentos de coleta de “dados”, na sua interpretação e, por conseguinte, nos conhecimentos que são produzidos a partir desta relação pesquisador-pesquisado por meio de seus pontos de vista. Nas palavras da autora:

Esta descrição particular de reflexibilidade é formulada, então, em termos de visibilidade, mas também em termos de uma espacialidade particular. Esta reflexibilidade olha tanto “para o interior”, em direção a identidade do pesquisador, quanto “para o exterior”, em sua relação com sua pesquisa e o que é descrito como “o mundo mais amplo” (ROSE, 1997, p. 309, tradução minha).

Essa postura permite, portanto, que o pesquisador abandone o pedestal da produção de conhecimento a partir de um olhar externo, distante do contexto pesquisado, “para entender seu lugar no mundo, para mapear sua posição nas arenas de produção do conhecimento, para ver o seu próprio lugar nas relações de poder” (ROSE, 1997, p. 309, tradução minha). Assim, em vez de construir uma descrição deslocada de minha própria geograficidade, alimentando a

ilusão de que seria possível produzir um conhecimento objetivo e neutro sobre a realidade estudada, procuro utilizar minha posicionalidade em relação aos meus sujeitos estudados — como antigo residente da Serra de Piabas, neto, sobrinho ou conhecido de meus interlocutores — como parte de minha prática metodológica. Dessa maneira, recorro ao meu pertencimento à Serra de Piabas como recurso analítico para o estabelecimento das discussões que proponho nesta pesquisa.

Entendo ser necessária a busca por alternativas metodológicas que expressem essa minha dupla condição de sujeito-pesquisador, ou, para me utilizar do termo proposto por DeLyser (2001), um *insider researcher*.⁴⁴

Discutindo as possibilidades e potencialidades de perspectivas metodológicas centradas na análise de experiências pessoais, em especial a autoetnografia, o geógrafo David Butz (2010) argumenta que são múltiplas as formas de se pensar o “eu” (*self*), traduzida em uma reflexão da posição ocupada pelo pesquisador, assim como o entendimento do contexto sociocultural que o mesmo se encontra inserido no processo de elaboração de uma pesquisa científica. Em um esforço analítico de classificar distintos estilos de pesquisa em trabalhos de caráter autobiográfico e/ou autoetnográfico, Butz (2010) destaca o que denomina como “*complete-member researcher*”, evidenciado em estudos baseados na presença do pesquisador como um “*insider*”, ou seja, em certo grau, um integrante do grupo estudado.

Para o autor, esse estilo caracteriza-se por pesquisas em que o pesquisador busca analisar ou interpretar determinado grupo ou circunstância da qual ele mesmo faz parte, valendo-se de sua *insiderness*⁴⁵ como elemento analítico-interpretativo, sem, necessariamente, colocar sua própria experiência como objeto de pesquisa. Nesse contexto, o pesquisador ocupa, simultaneamente, uma posição representacional acadêmica — na medida em que utiliza o conhecimento acadêmico e reivindica, a partir deste, um grau de autoridade, ainda que esteja “preocupado com as implicações epistemológicas e metodológicas da posicionalidade, do conhecimento experiencial e da voz narrativa” (BUTZ, 2010, p. 139, tradução minha) — e uma posição de *insiderness*, argumentando a partir das regras e categorias do grupo ao qual pertence.

⁴⁴ “Pesquisador interno” em uma tradução literal para o português, ainda que não exprima a complexa relação da posicionalidade assumida pelo pesquisador na produção do conhecimento acadêmico. Poder-se-ia argumentar a respeito da utilização do termo “pesquisador nativo”, muito utilizado nos trabalhos de teor antropológico. A fim de evitar este debate que, embora necessário, não constitui o escopo desta pesquisa, optei em utilizar o termo na língua original proposta pela autora.

⁴⁵ Para Butz (2010), o termo “*insiderness*” estaria implicado na propriedade de ser interno a algo, seja um grupo, coletivo, comunidade, entre outros, exprimindo o caráter de pertencimento.

Mais do que a construção de um roteiro metodológico centrado na análise de experiências e narrativas pessoais, a discussão acerca da posicionalidade do “eu-pesquisador”, conforme aponta Butz (2010), se impõe nesta tese de doutorado como uma perspectiva e uma posição epistemológica que procuro assumir frente aos meus sujeitos pesquisados. Essa perspectiva, portanto, tem como uma de suas implicações a adoção do processo de identificação combinada - acadêmica e pessoal - de modo que minhas experiências e memórias mediam as reflexões e interpretações que realizo acerca das histórias de vida que me foram narradas pelos meus interlocutores.

Compreendo que assumir a posição de pesquisador-membro me coloca uma série de desafios metodológicos e éticos na construção desta pesquisa (DELYSER, 2001). Conforme aponta DeLyser (2001), dentre as dificuldades encontradas por pesquisadores que buscam investigar membros de seu próprio grupo ou contextos nos quais ele mesmo se encontra inserido, é possível citar: (1) as dificuldades em realizar interpretações de questões centrais à pesquisa, uma vez que o pesquisador se encontra imerso nelas; (2) a falta de registros a serem analisados posteriormente, por meio do excesso de participação do pesquisador no contexto estudado; (3) o excesso de material gerado para análise, o que pode levar à abertura de muitas frentes de investigação na pesquisa; e (4) o desafio ético de quais informações devem ou não ser expostas em sua análise. Na tarefa de conduzir uma pesquisa com membros de um grupo ou comunidade a qual o pesquisador faz parte mesmo as perguntas entendidas como mais “simples” podem gerar dificuldades, uma vez que tanto pesquisador quanto os sujeitos pesquisados possuem concepções acerca do conteúdo dos diálogos a serem estabelecidos (DELYSER, 2001).

Em diversos momentos da realização desta pesquisa, fui confrontado, durante entrevistas e conversas com meus interlocutores, com expressões como: “Mas isso aí você já sabe, né?”, “Bom, essa história você já deve ter ouvido de...” ou “Ué! Como é que você não conhecia...”. Essas expressões indicavam que os conteúdos da conversa poderiam ser suprimidos caso eu não os abordasse, uma vez que meus interlocutores partiam do pressuposto de que eu já estava familiarizado com aquela história ou narrativa. Em outros momentos, a fuga do tema central da pesquisa para tratar de assuntos corriqueiros também se revelou um desafio na tentativa de manter a coesão das entrevistas. Além disso, houve situações em que a própria pesquisa era compreendida como outro tipo de interação: “Ah, você está vindo aqui conversar porque está querendo escrever um livro, não é isso?” ou “Isso é alguma coisa para o pessoal do parque?”. Portanto, conforme indica DeLyser (2001), uma

tensão precisa ser negociada entre as suposições e os desejos do pesquisador por dados e as expectativas dos entrevistados.

Em cada projeto de pesquisa e nas diversas etapas de sua realização, navegamos por questões complexas e multifacetadas que incorporam os desafios das relações entre *insiderness* e *outsiderness* (DELYSER, 2001), sendo importante não apenas sinalizá-las, como também buscar compreender seus impactos no contexto da pesquisa, dos sujeitos pesquisados e do próprio pesquisador. Nesse sentido, de acordo com Cook (1998, p. 6, tradução minha) “as relações e interpretações dos pesquisadores sempre se estendem e/ou escapam desse espaço e tempo [da pesquisa], assim como aquelas pessoas cujas vidas eles estudam”.

Tenho consciência que continuarei sendo um membro da comunidade estudada mesmo quando esta pesquisa de doutorado se encerrar e seus resultados forem discutidos e publicados. Portanto, essa relação possui implicações que vão além da própria pesquisa, tanto para mim, quanto para os meus interlocutores.

Dessa maneira, conforme aponta DeLyser (2001), muitos foram os momentos em que fui confrontado com questões de natureza ética por conta de minha posicionalidade em relação ao contexto de investigação. Diversas narrativas me foram transmitidas e compartilhadas em meio a conversas informais, sem que necessariamente os sujeitos envolvidos estivessem plenamente conscientes de que estas interações poderiam ser valiosas para uma pesquisa de doutorado. Em outras circunstâncias, mesmo que as conversas fossem previamente marcadas e que o intuito do uso de tais conversas para a construção de minha pesquisa tenha sido exposto, em diversas situações os interlocutores solicitavam que eu desligasse o gravador em temas que os mesmos consideravam delicados ou pediam para que este ou aquele trecho não constasse na pesquisa. Nestes casos, procurei respeitar o desejo de meus interlocutores que me confiaram, muito por conta de minha relação de familiaridade como os mesmos, suas histórias de vida.

Todavia, a adoção de uma perspectiva preocupada com contextos e sujeitos familiares me possibilitou acesso a uma gama de conhecimentos, informações e experiências que possivelmente não seriam compartilhadas com um pesquisador externo. Conforme destaca Butz (2010), essa posição epistemológica - de colocar no centro da produção do conhecimento científico experiências e contextos culturais pessoais dos quais o pesquisador faz parte - permite um mergulho nas nuances e particularidades escorregadias da experiência, da emoção, dos sentimentos, entendidos como dados essenciais para constituição, compreensão e representação dos fenômenos estudados. Para além disso, essa postura

evidencia o mito da legitimidade do conhecimento científico que se pressupõe neutro, ou seja, que de forma autoconsciente não incorpora as nuances da experiência pessoal do pesquisador (BUTZ, 2010).

Dessa forma, procuro utilizar essa relação com os sujeitos e o contexto estudado, expressa, tanto na minha própria experiência como pesquisador-membro, tendo crescido no PEPB, quanto dos meus laços íntimos e familiares com os sujeitos pesquisados e seu universo vivido, como recurso analítico-interpretativo. Assim, mais do que simplesmente realizar um estudo de observação, baseando-me em entrevistas rígidas e fragmentadas com os interlocutores, procuro por meio deste vínculo familiar e afetivo e da edificação de uma profunda relação de confiança e envolvimento com os interlocutores o caminho possível para investigar a construção das experiências e sentidos de lugar que emergem através da narrativa das histórias de vida desses sujeitos.

3.2 Pensando os caminhos (e desvios) de investigação – histórias de vida e os trabalhos de campo experienciais

A fim de investigar os sentidos e experiências de lugar vivenciados pelos idosos residentes na Serra de Piabas, busquei práticas metodológicas que enfatizam a oralidade como fonte primária de pesquisa. Conforme aponta Marandola Jr (2014), são múltiplas as maneiras de acessar a experiência vivida dos lugares. Desse modo, o pesquisador pode se utilizar de documentos, materiais iconográficos, como mapas, desenhos ou pinturas, ou mesmo fontes orais, entendidas pelo autor como as mais difundidas em estudos sobre contextos urbanos e percepção ambiental. De acordo com Marandola Jr (2014), as fontes orais possuem a vantagem de oferecer um mergulho na experiência dos sujeitos estudados da maneira como foram reveladas por eles mesmos.

Marandola Jr. (2014) identifica três tipos principais de metodologias centradas em fontes orais: biografias ou histórias de vida, entrevistas e levantamentos. Para o autor, enquanto o último estaria mais vinculado a estudos preocupados com a produção de grandes amostras ou com a elaboração de médias gerais, envolvendo um número elevado de pessoas, os dois primeiros estariam voltados para pesquisas focadas em uma investigação mais aprofundada do universo vivido dos sujeitos, envolvendo, por conseguinte, um menor número de informantes (MARANDOLA JR., 2014). Nesta pesquisa, procurei adotar a história de vida

como principal caminho metodológico para acessar a experiência de meus interlocutores, ainda que me valesse de outras estratégias, tais como conversas informais, trabalhos de campo experienciais e observações diretas.

3.2.1 Histórias de vida como fonte de pesquisa geográfica

A noção de história de vida se insere no âmbito das ciências sociais como uma das estratégias privilegiadas para a realização de investigações sobre a memória e a experiência dos indivíduos, por meio da reconstrução narrativa de seus percursos de vida. Também chamada de “relato de vida”, “relato biográfico” e “método biográfico”, entre outros, a história de vida coloca em primeiro plano o ponto de vista dos sujeitos recordantes e como estes procuram interpretar sua própria vida, reconstruída através de fragmentos lembrados e narrados (MEIHY; HOLANDA, 2007). Nesse contexto, a história de vida pode ser considerada um método de pesquisa centrado no registro da trajetória vivida de um indivíduo e/ou grupo, a partir da forma como este a procura narrar (JACKSON; RUSSELL, 2010).

De acordo com Pereira (2000), é imprescindível considerar a distinção entre biografia, autobiografia e história de vida, uma vez que, embora as três abordagens se destaquem como instrumentos de pesquisa que buscam valorizar a perspectiva do indivíduo no processo de reconstrução de sua trajetória biográfica, cada uma apresenta estratégias diferentes de acesso a essa trajetória.

Segundo Pereira (2000), uma autobiografia consistiria em uma narrativa da própria existência; “nela foi o próprio narrador quem se dispôs a narrar sua vida, deu a ela o encaminhamento que melhor lhe pareceu e deteve o controle sobre os meios de registro” (PEREIRA, 2000, p. 118). Por sua vez, a biografia é definida pela autora como a técnica de reconstrução da história de um indivíduo do modo como ela é redigida e interpretada por outrem, operando a partir de uma dupla intervenção do pesquisador; no levantamento das informações a respeito da vida da pessoa cuja biografia se dedica e na própria redação do texto. Por fim, segundo a autora, na história de vida, se destaca o papel coletivo da construção da trajetória biográfica; sujeito recordante e pesquisador procuram em conjunto reconstruir a trajetória de vida. Nas palavras de Pereira (2000, p. 118), a história de vida “é o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, com a intermediação de um pesquisador. É um trabalho coletivo de um narrador-sujeito e de um intérprete”.

Desse modo, ao adotar a história de vida como método, mais do que a pura seleção e interpretação dos eventos registrados, como realizado nas biografias, e a livre narrativa dos sujeitos a respeito de suas trajetórias de vida, como caracterizado pelas autobiografias, busco realizar um trabalho coletivo, procurando reconstruir os percursos de vida lado a lado aos meus interlocutores. Isso posto, embora esteja valorizando o papel ativo dos sujeitos recordantes, em determinados momentos, como em uma conversa, realizei intervenções em suas narrativas, a fim de buscar um maior aprofundamento nos aspectos da trajetória de vida que revelassem suas experiências e sentimentos acerca do lugar.

Por um lado, a intervenção do pesquisador nos relatos pode se caracterizar como um elemento problemático, uma vez que pode representar uma ruptura com a elaboração de uma trajetória individual. Por outro lado, a intervenção do pesquisador pode se constituir como um elemento que permite explorar melhor certos aspectos em uma narrativa autobiográfica, que poderiam ser deixados de lado ou entendidos como irrelevantes por seu narrador, possibilitando um aprofundamento em determinados temas de interesse ou mesmo eventos destacados na trajetória de vida de uma pessoa (PEREIRA, 2000).

Adotar a história de vida como estratégia de investigação biográfica impõe não apenas reconstruir o percurso de vida do sujeito pesquisado, mas também a elaboração de novas experiências e vivências, conferindo um valor único aos fragmentos de vida narrados (RAMALHO, 2013). Trata-se, portanto, de compreender não simplesmente aquilo que é narrado, mas a forma como é narrada, de modo que o objetivo desse método é apreender como os indivíduos interpretam sua própria vida enquanto um percurso.

Além de uma ferramenta para o registro de acontecimentos, a história de vida tem sido utilizada como estratégia para compreender e interpretar experiências e memórias narradas pelas pessoas, sejam essas figuras públicas ou sujeitos cujas vidas poderiam permanecer marginalizadas ou mesmo invisíveis (BLUNT, 2003). Portanto, esse método permite um levantamento de registros íntimos, que não constam em uma história ou narrativa oficial, o que possibilita um mergulho naquilo que a geógrafa Alisson Blunt (2003) denominou como “histórias escondidas” (*hidden histories*) - registros apagados ou suprimidos, de forma intencional ou não, servindo como ferramentas para conferir voz a fim de que grupos subalternizados narrem suas próprias histórias. Nesse sentido, em conformidade com o que argumenta Blunt (2003), as histórias de vida que registrei entre os idosos da Serra de Piabas, constituem-se como narrativas de fatos cotidianos, evidenciando as relações com a família e a vizinhança, atividades laborais e de lazer, objetos e pessoas que constituem um acervo de

lembranças individuais, embora articuladas com eventos e contextos sociais e históricos mais amplos.

No entanto, mais do que permitir um mergulho em uma “história escondida”, como argumenta Blunt (2003a), atendendo aos projetos típicos do campo de estudos da História Oral, a utilização das entrevistas em história de vida possibilita o acesso e o aprofundamento de vivências e experiências passadas, reconstruídas e reelaboradas por meio das narrativas de lembranças de fatos que faziam parte do cotidiano dos sujeitos recordantes. Trata-se, mais do que de narrativas situadas em um tempo histórico, do resgate da memória introjetada nos lugares vividos, revelando a geograficidade desses sujeitos e a construção de suas identidades, edificadas e comunicadas nesta relação indissociável com os lugares.

Dessa maneira, ao focar as experiências e memórias das pessoas da forma como estas as comunicam por meio da reconstrução de suas trajetórias de vida, a história de vida apresenta um enorme potencial de exploração para pesquisas em Geografia Cultural-Humanista, uma vez que essas se preocupam com os aspectos subjetivos, os significados e os afetos que emergem da espacialidade humana (MELLO, 1990; HOLZER, 2012).

Assumir essa perspectiva, no entanto, não significa que esteja caindo na armadilha que o sociólogo Pierre Bourdieu definiu como “ilusão biográfica”, que é o entendimento de que, em uma história de vida, estaria lidando propriamente com o relato da vida enquanto um percurso único e linear. Para Bourdieu (2006), abordar uma “história de vida é pelo menos pressupor – e isso não é pouco – que a vida é uma história e que [...] uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história” (BOURDIEU, 2006, p. 183). Para o autor, tal proposição é problemática, pois reduz a existência de um indivíduo a um percurso e uma identidade unitária e coerente, partindo da ideia de que a vida desse indivíduo pode ser organizada e narrada como uma história. Longe disso, considero que tais narrativas expressam justamente uma das muitas formas pelas quais o indivíduo manifesta sua experiência e a reconstrução de eventos significativos de sua existência, promovendo uma reinterpretação aberta e em transformação de si mesmo.

Neste sentido, em vez de procurar confrontar as narrativas com outros dados que sustentem (ou não) os relatos, como documentos, registros escritos ou iconográficos, o que pretendo é entender o relato como experiência original e o modo como os indivíduos elaboram suas experiências passadas. É justamente nesse caráter subjetivo e ficcional que reside o ponto chave desta pesquisa. Portanto, é essa construção coletiva, entre pesquisador-membro e sujeito-narrador, expressa na forma de relato, que serve de base para a reconstrução

das experiências e sentidos de lugar como evocados a partir das memórias dos idosos residentes da Serra de Piabas.

3.2.2 Trabalhos de Campo Experienciais e as entrevistas em história de vida

Dentre as diversas críticas direcionadas ao emprego da história de vida, em geral pautadas em uma perspectiva da História Oral, uma tem grande destaque quando se busca a utilização desta metodologia pela ciência geográfica, trata-se de uma menor ênfase da dimensão espacial das recordações, sobretudo, no que tange à dimensão material do espaço. Por se basear em relatos biográficos, como o próprio nome indica, essa metodologia procura valorizar a articulação das recordações narradas, principalmente as situando no tempo (MEIHY; HOLANDA, 2007), o que não implica dizer que a dimensão espacial dessas recordações não seja relevante.

O historiador Paul Thompson (1992) destaca, a título de exemplo, o papel que o lugar pode desempenhar na organização e seleção dos fatos narrados, chegando até mesmo a influenciar a interpretação desses fatos. Para o autor, uma entrevista realizada em casa pode despertar sentimentos associados à família e à infância; por outro lado, uma entrevista feita no local de trabalho ou em um bar pode evocar outras recordações, o que implica uma postura e um modo de falar distintos daqueles praticados em casa. Pensando nessas questões, procurei nesta pesquisa combinar a história de vida com a realização de trabalhos de campo de natureza experiencial.

Parte de uma longa tradição geográfica, o trabalho de campo é visto como metodologia fundamental em uma pesquisa de caráter espacial, possibilitando, nas palavras de Marandola Jr (2014, p. 210), um “contato direto com o mundo, levando-nos a conhecer (relacionar-se) os existentes (experiências singulares) ao mesmo tempo em que temos, nós mesmos, a experiência do objeto de investigação”.

Segundo Ballesteros (1992, p. 14, tradução minha), o trabalho de campo experiencial “trata-se de buscar o conhecimento interpessoal através da imersão nos lugares vividos cotidianamente por aquelas pessoas que queremos estudar”. Trata-se, portanto, de uma estratégia semelhante àquela que os antropólogos enfatizam como o método da “observação participante”, que se baseia na compreensão da necessidade de adentrar a consciência cultural do grupo estudado através da vivência e, a partir desse ponto, buscar compreender a produção

de significados em suas práticas cotidianas. Afinal, para chegar à interpretação da produção de significados, é preciso que o geógrafo seja capaz de compreender os códigos, signos, linguagem e representações do grupo estudado (COSGROVE, 2012).

De acordo com Marandola Jr (2014), o trabalho de campo experiencial tem um papel fundamental na relação entre pesquisador e sujeito pesquisado, auxiliando na construção da imagem de lugar como resultado da experiência de espaço. Dessa forma, em um trabalho de campo de natureza experiencial, não basta o pesquisador observar de modo passivo os sujeitos de sua pesquisa, procurando interpretá-los à luz de teorias já preconcebidas e estabelecidas. De acordo com Marandola Jr (2014, p. 210), “se o trabalho de campo for carregado de concepções, teorias explicativas ou informações *a priori* dadas, a direção do olhar (e dos pés) será caminho já pisado: o sentido da revelação estará perdido”. ao invés disso, o pesquisador deve mergulhar no universo dos sujeitos pesquisados, invertendo, desse modo, a lógica de que a visita de campo serviria apenas para comprovar ou refutar hipóteses e teorias formuladas em gabinete (MARANDOLA JR, 2014). Assim, no trabalho de campo experiencial o objetivo é o descobrimento, de forma que é a partir de sua realização que se espera que as ideias possam surgir. Neste contexto, argumenta o autor,

Se o conhecimento é produzido na relação sujeito-objeto, é necessário estar lá para poder derivar desse conhecimento. Como a descrição, não se trata de meramente passar, observar e tomar notas, o trabalho de campo experiencial implica envolvimento, permanência, tempo (MARANDOLA JR, 2014, p. 210).

Isso posto, como pesquisador-membro — ou seja, ao mesmo tempo pesquisador e sujeito integrante do grupo estudado — procurei orientar a realização das diversas visitas à Serra de Piabas ao longo dos anos 2018, período em que esta pesquisa de doutorado se iniciou, e 2023, a partir da perspectiva de um trabalho de campo experiencial. Dessa maneira, esses trabalhos foram fundamentais para me manter conectado às dinâmicas e questões que atravessaram os residentes da Serra de Piabas durante o período de realização da pesquisa e para a realização das entrevistas com o objetivo de registrar as histórias de vida dos idosos. Mais do que uma simples conversa, em uma entrevista voltada para a construção da narrativa de uma história de vida, elementos não ditos (gestos, olhares, silêncio, reações) são fundamentais para a compreensão das lembranças (MARANDOLA JR, 2014), assim como o lugar em que as entrevistas são realizadas se torna um elemento ativo na ação de recordar.

Os lugares, portanto, não são simplesmente um suporte ou pano de fundo para a recordação, mas fazem parte do processo de significação do passado, reconstruído e narrado à luz do presente. Dessa forma, embora grande parte das entrevistas tenha ocorrido na própria casa (e quintal) do entrevistado, levando em conta, inclusive, as limitações físicas — uma vez

que o grupo de interesse desta pesquisa é composto por pessoas de idade avançada —, por vezes, os próprios lugares recordados foram palco para a realização das entrevistas.

A escolha de realizar alguns dos encontros em meio aos lugares onde os próprios acontecimentos narrados ocorreram se revelou uma prática profundamente enriquecedora para a pesquisa. O lugar, mais do que apenas espaço de realização da conversa, tornou-se um veículo para o estímulo das recordações mais íntimas e profundas. Como exemplo, em um dos encontros com o senhor João da Silva Marcelino, vizinho de longa data e amigo de meu avô, ele fez questão de me levar além do quintal de sua casa para, em meio a uma recordação traumática e violenta, me mostrar o lugar onde fora agredido fisicamente por seu pai durante a infância, após ter desobedecido à ordem de não atear fogo na palha que havia roçado, com receio de que a queimada se alastrasse para o sítio vizinho.

Rapaz, sabe o que ele fez? Me apanhou bem nesse caminho que sobe aqui. Ele enganou que ia subir. Pegou esse caminho e fez como quem ia subir pra lá. Ele já foi com uma vara escondida. Aí, foi, subiu por ali por cima. Caminhou. Foi lá na roça e ficou assim [sinal de braços cruzados], esperando o fogo queimar. Quando eu fui pra roça, pra ver se o fogo já tinha apagado, pensei que ele tinha pegado o outro caminho. Mas ele me enganou. Assim que eu cheguei na roça, ele me pegou — “Não falei com você que não botasse fogo aí”. Já disse batendo. Batendo e batendo. Mas bateu muito. Bateu, bateu, bateu. A vara quebrou e ele foi com a mão. Bateu, bateu, bateu. Me cortou todo de vara. E gritou assim — “traz um copo de água com sal aí Maria”. Maria; a minha madrastra. Eu todo em carne e sangue. Aquilo queimou quando jogou. Mas queimou. Aí, me deu mais umas duas [bofetadas] e me soltou. (João Marcelino, entrevista concedida em 09 jan. 2023).

Além de simplesmente local onde a narrativa se desenrola, o lugar se revela como veículo dos sentimentos e emoções transmitidas no relato, estimulando as recordações mais íntimas e profundas dos sujeitos recordantes, como no depoimento acima.

As entrevistas foram realizadas de forma o mais informal possível, como preconizado por Nogué Y Font (1985), sem limite de tempo e ao ritmo do entrevistado, para que este pudesse compartilhar os aspectos que considerasse mais pertinentes em sua experiência e vivência. Entrevistas com esse caráter possuem a vantagem de permitir uma maior imersão na experiência das pessoas, “já que a diretriz do conhecer supera a determinação de uma lista de perguntas” (MARANDOLA JR, 2014, p. 211). Embora a orientação para essas entrevistas tenha sido de natureza informal, foi elaborado um roteiro guia com um conjunto de quarenta perguntas para nortear a conversa (Apêndice). O roteiro foi desenvolvido com base em perguntas abertas que buscassem refletir sobre as experiências de lugar dos sujeitos, bem como suas dinâmicas, práticas e relações cotidianas, estando dividido em quatro blocos: (1) Família; (2) Infância-Juventude; (3) Vida adulta; e (4) Velhice — cada um buscando interagir com etapas da trajetória vivida dos sujeitos e suas relações com o/no lugar.

Mais do que uma entrevista rígida, esse roteiro serviu como suporte para as conversas, e não como um questionário pré-estabelecido a ser seguido. Dessa forma, cada entrevista seguiu seu próprio percurso, ora avançando dentro do roteiro, ora retrocedendo, detendo-se em algumas perguntas e retornando a outras, de modo que cada uma se constituiu como uma experiência única, seguindo o ritmo do próprio entrevistado. Em determinados momentos, realizamos intervenções, não no sentido de exigir respostas específicas do interlocutor, mas para aprofundar um determinado tema, atuando como estímulo para ampliar a explicação. Como destacam Meihy e Holanda (2007, p. 56), “estímulo é incitação, não forma de colocar na boca do entrevistado as respostas que se quer obter”.

Do ponto de vista operacional, foram realizadas quatro entrevistas, cujos conteúdos são objeto de análise investigativa à qual me dedico. A realização dessas entrevistas ocorreu por meio de contato prévio com os interlocutores da tese, de modo que, antes da sua realização, os contextos e objetivos da pesquisa foram explicitados para eles. A partir desse contato, busquei agendar com meus interlocutores as datas e locais mais adequados para que as entrevistas pudessem acontecer de forma mais livre e sem uma limitação rígida de tempo, promovendo um mergulho profundo nas memórias e experiências narradas. No início de cada entrevista, solicitava que o entrevistado relatasse sua trajetória de vida e como era/é viver na Serra de Piabas. A partir desse estímulo inicial, mediava a conversa utilizando algumas perguntas do roteiro previamente elaborado, com o objetivo de estabelecer as conexões necessárias entre as questões e aprofundar nas que eram de maior interesse para os objetivos desta pesquisa.

Embora eu não tenha definido um tempo limite para as entrevistas, as mesmas variaram de uma a três horas de duração e foram realizadas em mais de um dia, em um lapso temporal que variou para cada um dos sujeitos entrevistados. Isto me possibilitou realizar rearranjos ao longo das entrevistas, retornando a alguns temas discutidos, para aprofundá-los ou buscar conexões com outros acontecimentos e para evitar aqueles temas que causaram constrangimento em uma primeira conversa. Procurei retomar as entrevistas sempre que algum tema não foi abordado ou que percebi a necessidade de um maior esclarecimento para as questões centrais desta pesquisa. Assim, no momento em que os temas começaram a se repetir de forma sistemática, optei por não prosseguir com a entrevista.

As entrevistas foram registradas a partir da utilização de um aparelho gravador, de forma que o conteúdo dessas pudesse ser retomado sempre que preciso para a realização da pesquisa e, propriamente, a elaboração escrita da tese. O retorno aos registros gravados possibilitou uma maior compreensão de alguns temas ou assuntos que a princípio eu não

havia atentado, o que guiou a reformulação de questões em encontros posteriores com os meus entrevistados. Ao final, isso gerou um registro de cerca de doze horas de narrativas gravadas, tornando-se a fonte primária desta pesquisa.

Compreendo, conforme Minayo (2002), que a análise e a interpretação das narrativas colhidas estão contidas em um mesmo movimento, qual seja, o de olhar atentamente para os dados da pesquisa. Assim, muito embora a análise e a interpretação possam ser descritas como uma etapa distinta da pesquisa, visto que o pesquisador constantemente se indaga a respeito de suas questões, reorientando, assim, o próprio processo de investigação e coleta de dados, interpretação e análise já estão aí presentes. Todavia, a fim de sistematizar o material, procurei orientar a análise-interpretação a partir dos pressupostos da análise de conteúdo.

A análise de conteúdo pode ser compreendida como um conjunto de técnicas, sejam elas de caráter quantitativo ou qualitativo, voltadas para a investigação da variação dos conteúdos de textos escritos ou comunicações orais e de sua articulação com quadros teórico-conceituais mais amplos (MINAYO, 2002). Ainda que essa estratégia metodológica apresente uma enorme pluralidade de modos e formas de análise focada no conteúdo, procurei enfatizar a dimensão temática-narrativa das entrevistas em história de vida, como discute Bauer (2008). Desse modo, ao adotar uma perspectiva temática-narrativa, “o produto final constitui uma interpretação das entrevistas, juntando estruturas de relevância do informante com as do entrevistador” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 107), de forma que a junção dos horizontes do pesquisador com os dos informantes não apenas permitiria, como ensinaria, uma análise interpretativa.

Além de desvelar os sentidos de lugar expressos nas experiências e memórias narradas pelos idosos que se constituíram como meus interlocutores, através de sua descrição em e por meio do enredo vivido construído por estes sujeitos, busco identificar os temas e conteúdos centrais destas histórias de vida, articulando estas entre si e com contextos mais amplos que demarcam a experiência e o habitar na Serra de Piabas.

Do ponto de vista operacional, a análise dos registros realizados nas entrevistas decorreu a partir das seguintes etapas:

- 1 – Realização da minutagem das entrevistas, a partir da redução das falas em frases que sintetizassem os acontecimentos, locais e pessoas narradas em cada passagem da entrevista;
- 2 – Realização de uma classificação temática, a fim de identificar os temas centrais da entrevista e como eles se articulam com seus distintos momentos;

- 3 – Realização de um ordenamento dos componentes identificados na minutagem através da composição do “enredo” da narrativa, isto é, da forma como o entrevistado procurou estruturar sua própria história de vida;
- 4 – Construção de uma linha cronológica dos eventos narrados e sua articulação com as histórias de vida e espaços de pertencimento;
- 5 – Agrupamento e identificação de temas compartilhados entre as trajetórias individuais narradas;
- 6 – Contextualização das trajetórias narradas, a partir de sua articulação com as múltiplas dimensões e sentidos de lugar expressos nas narrativas.

Na realização dessas minutagens, procurei identificar os temas centrais narrados nas histórias de vida, criando um conjunto de categorias para classificá-las. Por meio da análise da variação dos temas, pude identificar quais eram os mais pertinentes nas histórias de vida narradas. Com base nisso, pude criar possíveis estruturas de análise, como, por exemplo, a variação dos temas de acordo com as faixas etárias de recordação, respondendo os seguintes questionamentos: quais temas são mais pertinentes quando narram memórias de infância? quais temas são mais pertinentes quando narram memórias da vida adulta? quais temas são mais pertinentes quando narram memórias da velhice? Também busquei compreender as implicações emocionais-afetivas de cada tema, identificando quais deles despertam nostalgia, tensão, apreensão, incerteza, orgulho, entre outros. Além disso, procurei identificar os sentidos de lugar que emergem de cada faceta desses temas, evidenciando, por exemplo, qual sentido de lugar é expresso nas recordações a respeito da família e da vida social, quais se articulam com o cotidiano, quais deles evocam relações de trabalho e assim sucessivamente. Isso posto, procuro descrever as experiências e sentidos de lugar que se desvelam através do enredo construído a partir da narrativa da trajetória vivida dos idosos da Serra de Piabas e como estas experiências e sentidos se articulam com o contexto dos temas centrais das narrativas.

Ao lado do que foi exposto, procurei realizar um levantamento bibliográfico com vias à construção de uma revisão crítica dos autores trabalhados, tanto do ponto de vista teórico-conceitual — sobretudo, de uma leitura dos conceitos de lugar e memória, desde um olhar humanista até o olhar renovado da crítica marxista e cultural do conceito — quanto do ponto de vista empírico a respeito da temática da conservação socioambiental, através de pesquisa sobre a bibliografia a respeito da legislação e implementação de Unidades de Conservação — em especial aquelas que destacam o caso do PEPB, procurando traçar as bases filosóficas e

ideológicas que balizaram a criação do PEPB e as dinâmicas econômicas, culturais, políticas e ambientais que demarcam o cotidiano desta UC.

Procuró ainda recorrer à análise de documentos oficiais, particularmente a respeito da legislação brasileira que rege as Unidades de Conservação, tais como o SNUC (Sistema Nacional de Unidade de Conservação), principal aparato legal para criação, implementação e gestão de Unidades de Conservação em âmbito nacional, e o Plano de Manejo do Parque Estadual da Pedra Branca, destacando quais são os órgãos e agentes públicos responsáveis pela gestão do PEPB e quais suas atribuições.

4. “EU SÓ CONTO AQUILO QUE EU SEI, UM POUCO DO LUGAR QUE EU VIVI...” – A EXPERIÊNCIA DE LUGAR ATRAVÉS DAS MEMÓRIAS DOS IDOSOS DO PEPB

“se nenhuma vida humana é insignificante, também nenhuma história sobre uma vida humana será insignificante ou indigna de ser contada.” (Yi-Fu Tuan, Who am I? An Autobiography of Emotion, Mind, and Spirit)

No capítulo anterior, discuti as estratégias e os referenciais metodológicos adotados nesta pesquisa de doutorado, buscando expor e contextualizar os motivos que me levaram a tal seleção. Dentre as metodologias adotadas, a história de vida destaca-se como fonte primária na construção do diálogo com os sujeitos recordantes desta pesquisa. Por meio da análise e interpretação de histórias de vida, procuro desvelar as experiências de lugar a partir da memória evocada pelos idosos da Serra de Piabas, bem como os artifícios por eles utilizados para a edificação de sua própria lugaridade.

Conforme destacado no capítulo anterior, as histórias de vida, mais do que a reconstrução fidedigna do passado ou de sua narrativa situada exclusivamente em um tempo histórico, permitem um mergulho nas experiências mais íntimas e profundas desses sujeitos. Isso possibilita compreender não apenas o modo como representam o seu passado vivido, mas também descortinar sua geograficidade por meio dos elos entre a memória evocada e o lugar experienciado (JACKSON; RUSSELL, 2010; BLUNT, 2003a).

Neste capítulo, portanto, o objetivo é investigar os diferentes modos pelos quais memória e lugar podem se articular em e por meio da experiência de mundo, a partir da análise e interpretação de histórias de vida dos idosos residentes na Serra de Piabas. Este capítulo examina como esses sujeitos narram suas experiências, por meio da representação de seu passado pela memória, e como essas narrativas mobilizam as memórias como estratégia de construção de sentidos de lugar. Além disso, procuro investigar o papel desses sentidos de lugar na evocação da memória desses sujeitos, bem como a memória enquanto elemento central na edificação de sentidos de lugar.

O fio condutor deste trabalho aponta para a construção de um profundo sentimento de pertencimento e apego ao lugar, ancorado na experiência narrativa das memórias por meio das histórias de vida, como estratégia político-afetiva de permanência desses sujeitos no contexto da negociação de sua presença em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, o Parque Estadual da Pedra Branca. Assim, analiso as implicações da transição da Serra de

Piabas para uma área especialmente protegida na configuração desses sentidos de lugar e as possíveis tensões acerca da recuperação dessas memórias.

Para tanto, busquei estruturar este capítulo em duas seções. Na primeira seção, apresento os sujeitos que compõem esta pesquisa, realizando um resgate das histórias de vida que me foram narradas, com o objetivo de interpretá-las no contexto em que foram elaboradas. Dedico subseções à exploração da história de vida individual de cada um dos idosos que me confiou sua narrativa, investigando como estas se encontram engendradas em um enredo que busca dar sentido à trajetória (re)construída em e por meio da experiência narrativa.

Na segunda seção, examino como, através das histórias de vida narradas pelos idosos da Serra de Piabas, as noções de memória e lugar emergem como parcela significativa da experiência vivida desses sujeitos. Com base nisso, recorro a uma análise dessas histórias, articulando as narrativas no quadro das múltiplas dinâmicas da construção da Serra de Piabas e identificando os elementos compartilhados por esses sujeitos na reconstrução de suas trajetórias. Ainda nessa seção, investigo as múltiplas manifestações de lugar que emergem das narrativas construídas pelos idosos residentes na Serra de Piabas, entendendo o lugar como um modo geográfico de existência (MALPAS, 2013; MARANDOLA JR, 2014, 2021; SERPA, 2019). Analiso também como essas manifestações se articulam em um contexto mais amplo das relações tecidas com a presença desses sujeitos no âmbito de uma Unidade de Conservação.

4.1 Sobre as histórias de vida e seus narradores

No clássico texto “O narrador”, escrito originalmente em 1936, o filósofo alemão Walter Benjamin compreende a narrativa, além de uma simples descrição, como a arte de narrar, estando fundamentada na própria transmissão de experiências entre sujeitos. Para o filósofo, a narrativa, em certo sentido, manifesta-se como uma “forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1994, p. 205), isto é, ela não estaria interessada em transmitir a coisa ou fato em si, mas em sua expressão como coisa narrada no contexto da vida de alguém. Nesse sentido, a narrativa “mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1994, p. 205).

Embora meu intento não seja discutir a essência da narrativa como forma própria de manifestação e comunicação de experiências entre pessoas, a tarefa de compreender e analisar uma narrativa transmitida por outrem exige, como aponta o filósofo Benjamin (1994), o exercício de identificar as marcas deixadas pelo seu próprio narrador. Nesse sentido, torna-se fundamental, antes de adentrar no campo de investigação da experiência narrada, situar quem são esses sujeitos recordantes — nas palavras de Benjamin (1994), os narradores por excelência — que me confiaram suas trajetórias vividas e o contexto no qual essas narrativas foram edificadas.

Ainda que a narrativa possa ser compreendida como um modo de comunicação entre pessoas e que ela se encontre presente no cotidiano dos indivíduos, no contexto de uma pesquisa acadêmica, uma narrativa nada tem de desinteressada ou de completamente espontânea. Portanto, é através deste papel de mediação entre pesquisador-ouvinte e sujeito pesquisado-narrador que a narrativa emerge como forma de delinear e expressar oralmente uma experiência. Nas palavras de Bosi (1994, p. 85), “o narrador tira o que narra da própria experiência e a transforma em experiência dos que o escutam”. A narrativa reconstrói ações e os contextos nos quais essas decorreram em meio aos arranjos que se manifestam a partir das relações tecidas entre ouvinte e narrador, de modo que permite inferir sobre o lugar, o tempo, as motivações, as orientações dos acontecimentos através dos sistemas simbólicos edificados por elas (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

Para Alberti (2004), um acontecimento ou uma situação vivida por uma pessoa só pode ser comunicada a outrem por meio da construção narrativa, o que implica o entendimento de que a narrativa se constitui, no sentido de tornar-se experiência narrada, por meio da relação que se estabelece no diálogo com o outro. Ao contar suas experiências, o narrador “transforma aquilo que foi vivenciado em linguagem, selecionando e organizando os acontecimentos de acordo com determinado sentido” (ALBERTI, 2004, p. 77).

Compreender os modos como o lugar é produzido em meio às experiências narradas pelos idosos residentes na Serra de Piabas impõe o exercício de decodificar os sentidos e significados que emergem das narrativas no contexto em que foram construídas e de como essas se imbricam com outras narrativas. A substância principal das narrativas edificadas no escopo desta tese de doutorado são as memórias evocadas pelos idosos e as relações estabelecidas com o lugar como base de seu fundamento, assim como a própria memória enquanto elemento de adensamento do caráter afetivo-político da construção e criação do lugar.

Portanto, é a partir da reconstrução das experiências na forma como essas se expressam em e por meio das memórias narradas pelos idosos, a partir da elaboração de suas histórias de vida, que procuro investigar de que forma o lugar emerge como modo geográfico de existência desses sujeitos (MALPAS, 2013; MARANDOLA JR, 2014, 2021; SERPA, 2019), assim como as estratégias que são utilizadas por esses sujeitos na edificação de suas lugaridades. Dessa maneira, embora as histórias de vida narradas comuniquem uma história local, retratada a partir da descrição de acontecimentos que figuram tanto na dimensão individual quanto na dimensão coletiva, elas são estruturadas por meio de uma dimensão espacial que encontra nas relações com o lugar o seu fundamento.

Por meio do resgate de memórias de acontecimentos cotidianos, das dinâmicas de trabalho, dos traumas, das relações com outros indivíduos, as narrativas das trajetórias vividas edificadas pelos idosos atuam não apenas na forma como esses procuram estruturar suas próprias histórias de vida, mas se revelam como momentos de construção de suas identidades. Desse modo, as percepções, experiências, representações e discursos são colocados no centro da ação e interpretação dos lugares que esses sujeitos ocupam (MARANDOLA JR, 2014).

As narrativas das histórias de vida sobre as quais o presente capítulo se dedica a examinar foram colhidas por meio de entrevistas com quatro idosos residentes na Serra de Piabas, constituindo os sujeitos recordantes desta pesquisa: Sebastião José Brum (homem; branco; 96 anos); Marlene Mateus dos Santos (mulher; parda; 73 anos); João Marcelino (homem; preto; 85 anos) e Bia Maria Teixeira da Silva (mulher; branca; 82 anos). A escolha desses sujeitos como interlocutores da pesquisa partiu da seleção de um recorte etário de residentes acima dos 70 anos de idade, uma vez que minha preocupação era estabelecer um diálogo com indivíduos que haviam vivenciado o processo de transição da Serra de Piabas para o Parque Estadual da Pedra Branca, ocorrido no ano de 1974. Tal recorte tem como finalidade compreender as implicações dessa mudança de localidade, marcada por um histórico de práticas rurais e modos de existir a partir da relação entre sujeitos e os recursos do Maciço da Pedra Branca, em área especialmente protegida.

Todavia, para além desse critério de caráter etário, os próprios residentes da Serra de Piabas identificam esses quatro sujeitos como os detentores de uma “memória do lugar”, modo como eles são localmente reconhecidos pelas lembranças da formação da própria comunidade, o que ficou evidente logo no início desta pesquisa. Quando procurei os residentes a fim de apresentar minha proposta de trabalho, fui interpelado diversas vezes para saber se já havia conversado com essas quatro pessoas, indicando-as como as mais aptas para

relatarem a história local, uma vez que residiram durante a maior parte de suas vidas na Serra de Piabas.

O trabalho com um universo limitado de entrevistas permitiu um aprofundamento em diversos aspectos da vida desses sujeitos, revelando não apenas uma descrição da trajetória vivida, mas suas formas de ser e de estar, fundadas em uma relação visceral com o lugar como base de sua morada e identidade situada geograficamente. Nesse sentido, ainda que esta pesquisa tenha se constituído com um número pequeno de sujeitos, isso evidencia elementos importantes no modo como as transformações ocorridas na localidade se articulam com a forma como os sujeitos residentes edificam suas lugaridades.

Destarte, a preocupação em conhecer profundamente as experiências e percepções desses sujeitos sobrepõe-se ao intento de constituir um grande quadro de interlocutores a partir de entrevistas menos profundas. Sendo assim, é a partir das histórias de vida que me foram narradas por meio de entrevistas realizadas com esses quatro sujeitos recordantes que procuro investigar como se estabelece a relação entre memória e lugar no contexto específico da Serra de Piabas e como essa se manifesta em meio às estratégias de permanência lançadas pelos idosos em suas relações tecidas no e com o lugar.

4.1.1 Sebastião José Brum; vô Zizinho

Sebastião José Brum, mais conhecido pelo apelido "Sr. Zizinho", nasceu em 20 de janeiro de 1928, mesma data em que se celebra o dia do padroeiro da cidade do Rio de Janeiro, São Sebastião, sendo batizado em sua homenagem. Nascido na casa de seus avós maternos, no bairro de Barra de Guaratiba, foi levado, nos primeiros dias de vida, para a Serra de Piabas, local de morada de seus pais, onde residiu até seu falecimento, em setembro de 2024. Foi a partir dos relatos narrados por meu avô Zizinho que vislumbrei a possibilidade de construção desta pesquisa de doutorado, ancorada nas memórias de lugar evocadas durante as conversas em sua casa nos finais de semana em que o visitava.

O fascínio e a curiosidade a respeito da memória do lugar sempre estiveram presentes em minha trajetória, muito antes de cogitar ingressar no meio acadêmico. Quando criança, lembro-me de ouvir as histórias contadas por meu avô sobre as pessoas que passaram pela Serra de Piabas ou lá estabeleceram residência; as agitadas cirandas com violeiros e contação de histórias; os bailes animados pelo som do gramofone que marcavam as noites em sua

juventude; as antigas residências que sucumbiram ao abandono de seus donos e ao avanço da mata, entre tantas outras. Quanto mais dessas histórias meu avô me contava, maior era o meu interesse em compreender minhas raízes e aquele que também é o meu lugar. Sua figura, como guardião e narrador das memórias do lugar, ajudou a moldar grande parte do meu entendimento acerca da Serra de Piabas, além de delinear os caminhos desta tese de doutorado.

Portanto, tentar estabelecer um ponto inicial em que a narrativa de sua história de vida intersecta a trajetória desta tese de doutorado se revela um verdadeiro desafio, ao passo que considero impossível dissociar a curiosidade do neto que sempre apreciou ouvir histórias de um olhar propriamente acadêmico, centrado na análise e interpretação de uma narrativa ancorada nas memórias de lugar. Todavia, a formalização dessas conversas de caráter biográfico ocorreu no ano de 2018, no contexto de meu ingresso no doutorado em Geografia no Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Foi a partir deste ponto que passei a realizar encontros com meu avô, com a intenção deliberada de colher suas narrativas, além de iniciar os registros dessas conversas em diários de campo e em gravações realizadas com o auxílio de aparelhos eletrônicos.

Nesse sentido, ao longo dos anos de 2018 e 2020, organizei diversos encontros com meu avô, nos quais busquei construir um diálogo para compreender seu entendimento e memórias acerca da Serra de Piabas e como estas se articulam com sua trajetória vivida. No entanto, por conta de sua idade avançada e de complicações em seu estado de saúde entre os anos de 2020 e 2022, meu avô enfrentou um quadro severo de perda de memória. Em seus últimos dias, ele já não conseguia se recordar de fatos passados, tendo dificuldades em estabelecer um diálogo coerente e limitando-se à comunicação de suas necessidades cotidianas mais básicas, como alimentação e higiene pessoal.

Embora seu quadro revelasse uma severa perda de memória de longa e curta duração, as conversas registradas entre os anos de 2018 e 2020 se caracterizam por uma descrição minuciosa dos acontecimentos narrados e dos intrincados laços entre os sujeitos que fazem parte de sua narrativa, apresentando-se como um rico material sobre sua história de vida e sobre como esta se encontra entrelaçada com as transformações pelas quais a Serra de Piabas passou durante o período narrado.

As entrevistas relacionadas à narrativa de sua história de vida foram realizadas em sua antiga casa, ocorrendo, na maior parte do tempo, em seu quintal, rodeado pela mata que recobre as encostas do Maciço da Pedra Branca e à beira do Rio Piabas, situado a alguns metros de sua residência.

A narrativa da história de vida de meu avô Zizinho se concentra nos períodos de sua infância e vida adulta, abrangendo cronologicamente as décadas de 1930 a 1990, aproximadamente. As memórias evocadas em sua narrativa expressam, principalmente, suas relações com familiares e antigos moradores da Serra de Piabas, bem como aspectos de seu cotidiano, formas de lazer e a dinâmica de seu trabalho nos roçados, bananais e feiras. Este último constitui o tema mais recorrente em seus relatos. A noção de trabalho e sua estreita relação com a terra como forma de subsistência e reprodução sociocultural permeia toda a sua narrativa, iniciando-se nas recordações de infância, quando acompanhava seu pai nos roçados:

Bom, a minha vida é o seguinte: eu nasci na praia da Barra de Guaratiba. É, na Barra de Guaratiba. Daí, vim pra cá pequenininho. Com uns dez dias de nascido, meu pai me trouxe aqui pra cima, pro morro. Aqui. Eu me criei aqui. Quando eu estava com uns 10 anos, eu já gostava de estar com uma foice na mão, ajudando a trabalhar na roça que meu pai fazia. Eu ia com aquela “foicinha” também, com aquela vontade de trabalhar. Sabe uma coisa tão bonita, tão bom. Eu gostava de trabalhar. Aí, eu continuei assim. Até ficar numa idade, mais ou menos de... porque, eu fui servir ao exército, foi com a idade de... foi com uns 20 anos. Mas antes disso eu trabalhava muito aqui na lavoura (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018)

O início de seu trabalho na lavoura, ainda muito jovem, é descrito em sua narrativa sob uma perspectiva positiva, associando o desejo de trabalhar e a disposição de acompanhar seu pai a valores como “bom” e “bonito”. Para além de uma condição de subsistência, o trabalho desempenha um papel fundamental na relação com o lugar, enquanto dimensão vivida da experiência, e em sua construção por meio da narrativa, expressa nas categorias de “roça”, “lavoura” e “bananal”.

Nesse contexto, é por meio da prática do trabalho com a terra que ocorre a produção, simultaneamente concreta e simbólica, dos lugares denominados roça, lavoura e bananal. Esses espaços referem-se tanto à dimensão material da produção agrícola na Serra de Piabas — seja destinada ao cultivo de gêneros para consumo familiar, como aipim, batata-doce, milho, inhame e cará, entre outros, ou à produção de cultivos comerciais, notadamente a banana — quanto aos significados atribuídos a esses espaços. Eles se configuram como lugares de pertencimento, produção e trabalho, indispensáveis à reprodução sociocultural local (figura 5).

Muito embora estes três termos sejam utilizados com frequência para se referir à relação direta com a terra por meio do trabalho, cabe aqui realizar uma breve diferenciação da utilização de “lavoura”, “roça” e “bananal” na narrativa de meu avô Zizinho, uma vez que estes guardam características distintivas.

Na construção de sua narrativa, o termo “roça” é utilizado frequentemente como substantivo para designar o espaço de produção de gêneros agrícolas de autoconsumo, ainda

que, em alguns casos, tenha sido relatado que alguns desses gêneros também eram comercializados de forma esporádica, normalmente identificado pelo nome da pessoa responsável por seu cultivo, como "roça de Zizinho" ou "roça de João", entre outros.

Figura 5: Cultivo de aipim em meio a lavoura de banana na propriedade de Zizinho.



Fonte: O autor, 2022.

Por seu turno, o termo “bananal” é utilizado para se referir exclusivamente às áreas destinadas à produção de banana, especialmente da variedade banana-prata, voltada para a comercialização em feiras urbanas, atividade que desempenhou durante praticamente toda sua vida adulta, a qual irei abordar mais adiante.

O termo “lavoura”, por sua vez, carrega em sua narrativa uma dupla conotação: a de local de realização de qualquer produção agrícola (seja esta comercial ou de autoconsumo) e também a de qualificar o trabalho e a relação direta com a terra como expressão de uma identidade fundamentada na apropriação do lugar, como nos trechos a seguir: “Hoje em dia eu estou doente. Não posso mais trabalhar. Mas, eu vivo das lavouras que tenho. Das lavouras. Da aposentadoria, que é pouca coisa, mas, juntando as duas, dá pra ‘tintiar’ [risos]”; “Eu me criei na lavoura e vou morrer na lavoura. Não trabalho mais, porque estou doente. Mas [continuo] morando dentro da lavoura. Dentro do bananal. No meio de abacate,

de jaca. Essas frutas. Manga. Mangueira. Isso tudo. Eu moro no meio” (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018).

Para além das relações de trabalho, as recordações de infância de meu avô Zizinho também são marcadas pelas disputas fundiárias que caracterizavam a apropriação das encostas do Maciço da Pedra Branca no início do século XX. O processo de avanço de ideais e modos de ocupação urbanos sobre o então Sertão Carioca acarretou uma mudança nas formas de uso do solo, tendo como um dos principais vetores de expansão desses ideais agentes ligados ao capital imobiliário, como, no caso da Serra de Piabas, o Banco de Crédito Móvel (BMC). De acordo com Correa (2017), o BMC seria a instituição detentora das propriedades que compreendiam as fazendas Camorim, Vargem Pequena e Vargem Grande, o que englobava a maior parte do então Sertão Carioca, tendo-as recebido por meio de hipoteca realizada pelos frades beneditinos⁴⁶ no final do século XIX.

Meu avô Zizinho relatou que o primeiro integrante de sua família a estabelecer residência na Serra de Piabas teria sido seu avô paterno, João Apolinário, por meio do regime de posse das terras que hoje compreendem a sua propriedade. Seu avô João Apolinário também era lavrador, tendo se mudado do bairro da Barra de Guaratiba para as encostas do Maciço da Pedra Branca em busca de terras para produzir seus roçados e cultivar bananas. Desse modo, em seu relato, meu avô identifica a presença de sua família como anterior à própria aquisição das terras pelo BMC, utilizando justamente essa presença como recurso discursivo para justificar seu direito de pertencimento e permanência no lugar.

Ainda que seu avô tivesse a posse sobre a propriedade em que vivia, assim como em outras localidades do então Sertão Carioca, o BMC realizou um amplo processo de parcelamento e venda da terra, utilizando, muitas vezes, estratégias coercitivas e o uso da violência, como, por exemplo, a invasão de propriedades e a expulsão de antigos moradores. Meu avô Zizinho relatou que uma de suas recordações mais marcantes de infância diz respeito justamente a um episódio envolvendo o BMC, no qual capatazes contratados pela instituição despejaram sua mãe, Zilda, e ele, uma vez que seu pai, Cantilio, não realizou a compra da propriedade junto à instituição.

O Banco de Crédito Móvel era de um tal de Castro. Holophernes Castro é que vendeu as terras todas aqui. Eu comprei. Muitos aqui compraram, porque ele passava documento legal. Quando a pessoa começava a pagar a prestação a ele todo mês, logo vinha o imposto pra pessoa pagar. Logo recebia o imposto. Aí, o imposto vinha pelos carteiros. Vinha aqui pra Piabas. Entregava pra mim. Quando calhava de

⁴⁶ Segundo Corrêa (2017), os frades Beneditinos teriam recebido as terras que compreendiam as fazendas Camorim, Vargem Pequena e Vargem Grande como doação através de testamento de D. Vitória de Sá, na segunda metade do século XVII.

não tá aqui, eu ia no INCRA. Eu ia lá no INCRA procurar. Era assim. Mas era a vantagem dele. Todo mundo comprou. Aqueles que "turrou" foi que perdeu o sítio. Que "turrou" que falou "eu não vou pagar. Não vou comprar. Não vou pagar. Vou requerer usucapião". Nesse meio tempo ele agarrava e vendia pra outro. "Não quer me comprar, né? Então vou vender pra outro. Vou passar o documento tudo pro outro".

Aconteceu com meu avô. O sítio dele era grande. Pegava um lado do morro, virava a estrada e subia para o outro lado. Lá, até lá naquela jaqueira lá. Aquilo ali já pertencia ao sítio dele que ia até o outro lado. Atravessava a estrada e subia. Aquela parte dali ele perdeu. Eu e minha mãe fomos despejados também um pouco depois. Também pelo Banco de Crédito Móvel. Estava eu com minha mãe e finado "filhinho" [apelido de seu irmão mais novo]. Só tinha nós lá em cima na casa. Chegou aquela porção de polícia e os empregados do Castro. Chegou ali e disse "vocês vão embora que agora isso daqui vai pertencer a outro". Aí, nós saímos despejados. Arrancou a fechadura que a gente tinha chave. Arrancou e já colocou a outra. Colocou outra diferente. Fechou a casa e nós saímos, fomos pra casa do meu avô. Meu avô já morava naquele pedaço que pertencia a ele, e o outro ele já tinha perdido. Aí, fomos pra lá. Finado papai requereu com o advogado. Aí, foi entregue outra vez. Ainda não tinha vendido. Naquele meio tempo, ele foi entregue. Aí, veio o oficial de justiça. Já tinha gente que queria comprar. Já estava dentro de casa já. Com a chave e tudo. Aí, veio o oficial e botou eles pra fora. Botou eles pra fora e pronto. O Castro não pôde fazer mais nada. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 mar. 2018)

O impasse com relação ao direito sobre a terra em que vivia só seria solucionado anos mais tarde, quando, no ano de 1966, já adulto, meu avô Zizinho comprou a propriedade diretamente do BMC (Anexo A). Até o seu falecimento, meu avô guardou junto de si o documento de compra e venda que teria sido elaborado pelo banco, bem como os recibos do pagamento dos impostos sobre a propriedade rural (Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural, o ITR) expedidos pelo INCRA, utilizando-os como recurso de reafirmação de seu direito de permanência sobre a propriedade em que reside.

Neste sentido, a dimensão política que permeia as disputas, muitas vezes invisíveis, acerca dos regimes de apropriação da terra na Serra de Piabas é anterior ao próprio estabelecimento do PEPB, ocorrido nos anos 1970 do século passado, remontando memórias de infância. Isso revela as relações de poder que atravessam a construção de sentidos de lugar expressos por meu avô em sua narrativa. Em seu relato, a dimensão de poder através da qual o lugar é edificado e experienciado se manifesta por meio da construção de um discurso que coloca, de um lado, um agente do capital imobiliário, representado pela figura do BMC, atrelado aos interesses de parcelamento e venda da terra, e, de outro lado, a figura dos residentes, da qual meu próprio avô fazia parte, buscando defender sua permanência por meio da mobilização da memória como recurso discursivo que evidenciava a sua presença no lugar.

Em sua narrativa, a transição entre a infância e a vida adulta é marcada pelo falecimento de seu pai, com 57 anos de idade, em decorrência de complicações respiratórias ocasionadas pela tuberculose, no início da década de 1950. Zizinho afirmou que seu pai faleceu enquanto este cumpria com o serviço militar, atividade que o obrigava a permanecer

entre as segundas e as sextas-feiras e, em algumas ocasiões, durante os próprios finais de semana, dias reservados para a folga, alojado nas instalações do Exército no bairro do Campinho, na localidade do antigo Forte Nossa Senhora da Glória do Campinho, na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.

A morte de seu pai é descrita como o principal motivo de sua baixa nas atividades militares e retorno para a sua casa na Serra de Piabas, para cuidar de sua família e da lavoura deixada por seu pai, ainda que, mesmo durante o período em que serviu, retornasse com frequência para auxiliar o pai nas atividades de produção de banana. Em sua narrativa, o quartel em que serviu é retratado como um lugar “muito bom”, de modo que transparece em seu relato um sentimento nostálgico ao recordar o tempo em que permaneceu aquartelado.

O quartel, pra mim, era muito bom. Bom mesmo. Quando estava com 19 anos, eu me alistei. Me alistei lá no Quartel General. Foi lá que eu me alistei. Me alistei, mas tinham muitos rapazes para servir. Então, eles me deram um tempo para eu ficar em casa e, depois, voltar para me apresentar. Aí, quando me apresentei, eu estava com 20 anos. Não chegava bem aos 20, mas faltavam uns 3 meses, assim, para chegar aos 20 anos. Eu me apresentei e daí fui servir. Fui para o Quartel do Campinho. Mas, eu gostei muito. Lá era muito legal. Eu fazia tudo o que era para fazer. Eu fazia tudo para agradar os oficiais.

Às vezes, eu vestia a roupa nos sábados para vir para casa. Aí, chegava um oficial lá no quartel e falava: “Cadê os soldados? Já foram todos embora? Eu precisava de um soldado para ir encerrar minha casa, porque amanhã eu vou receber uma visita. Eu queria a casa toda ‘enceradinha’, toda direitinha.” Eu já estava vestido com a roupa para ir embora. Eu tirava a roupa, vestia um macacão e ia lá para a casa dele encerrar. É verdade. Encerava a casa toda. Depois, eu voltava para o quartel, vestia a roupa de passeio e vinha embora para casa.

Também, quando eu queria uma dispensa de 3 dias, às vezes até 4 dias, eles me davam. Eu falava com eles e me davam a licença. Quando ele precisou, eu servi a ele. Então, me davam a dispensa. Eu ia para casa por causa do bananal. Eu ia trabalhar também, não ia ficar à toa, não. Nessa época, meu pai ainda era vivo. Daí, quando eu estava perto de dar baixa, ele morreu. Ele morreu e então eu fiquei tomando conta da minha família toda, da minha mãe e das minhas irmãs. Fiquei tomando conta delas e tirando e desfrutando da lavoura. Eu dei baixa do exército e continuei na lavoura. Como estou até hoje. Não trabalho mais, mas tomo conta da lavoura. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018).

Após o falecimento de seu pai e sua baixa no serviço militar, meu avô Zizinho relatou que começou a trabalhar em diversas feiras urbanas, atividade que exerceu até meados dos anos 1990, quando se afastou por motivos de saúde. Embora já se dedicasse ao trabalho na roça e nos bananais desde sua infância, foi apenas na idade adulta que passou a se ocupar com as atividades nas feiras. Antes disso, a produção de banana realizada em seu sítio era vendida para outros produtores locais que as comercializavam em feiras.

Além da venda de banana para intermediários, ele relatou que também trabalhava no regime descrito como “empreitada”, isto é, realizava tais atividades para outros posseiros ou proprietários locais, recebendo um valor por meio do serviço combinado. Segundo ele, foi um vizinho quem o convidou para trabalhar nas feiras, tendo oferecido um ponto de venda,

inicialmente, na feira realizada no bairro da Nova Holanda, que ocorria todos os sábados. A disponibilidade de banana cultivada em seu sítio, na época, lhe permitiu ampliar os dias dedicados à venda da produção em outras feiras, o que o levou a trabalhar na feira realizada na Cidade de Deus, aos domingos. Os pontos de venda nessas duas feiras foram cedidos por esse vizinho, de modo que ele compartilhava o espaço em que vendia seus produtos.

De acordo com seu relato, a partir da busca pela regularização de sua atuação nas feiras, por meio da obtenção de uma licença para o exercício da atividade de feirante, ele passou a fazer quatro feiras na semana, somando as que já trabalhava às feiras da Penha e da Praça Seca.

O período em que trabalhou como feirante é caracterizado pela intensa mobilidade por diversos espaços na cidade do Rio de Janeiro, segundo Zizinho, a fim de resolver questões de caráter burocrático, relacionadas à obtenção de licença para a atuação como feirante. Muito embora a atividade seja descrita como de intenso trabalho e sacrifício, com longas jornadas diárias, iniciando ainda pela madrugada para o transporte das mercadorias, passando pela organização das mercadorias em caixotes e pela montagem das barracas, e pelas diversas interações com clientes durante as vendas, as feiras eram compreendidas por meu avô Zizinho como lugares divertidos, em que podia conhecer diversas pessoas e fazer amizades.

Bom, as feiras eram boas. Muito divertidas. Arranjei muitos colegas lá e tudo. [...] Na feira, eu vendia banana, tangerina, que naquela época tinha o nome de mexerica. Vendia abacate. Uma vez ou duas, levei jaca para lá, mas a jaca não teve uma boa venda. Eu ia vendendo coisas assim. Depois, passei a vender seriguela. Vendia uns copos de seriguela. O que eu colhia aqui, eu vendia. Vendia milho, milho verde. Aipim, também vendi. [...]

Andava muito pela cidade, resolvendo questões de documentos e outras coisas. Andava muito pela cidade. Em todo lugar. Para Niterói. Lá para Santíssimo. Esses lugares todos. Anchieta. Esses lugares todos eu andava. Nova Iguaçu. Eu ia para os cantos do Rio. Já as feiras, era um caminhão que levava as minhas cargas. Eu ia em um caminhão de uma mulher chamada Pradecir. Ela era dona dos caminhões, mas quem dirigia era o sobrinho. Era o sobrinho dela que levava para a feira.

Tinha também uma irmã dela, chamada Henriqueta, que vendia muita jaca na feira. Então, ela ia com a gente em cima do caminhão. Ela se enrolava na lona da feira que cobria a barraca e dormia. E a gente ficava tudo em cima do caminhão, em cima das cargas. Era assim. Tinha uns caras de Vargem Grande que iam com a gente também. João Vilaço. Tinha um tal de Manuel. Tinha o José. Era uma porção de gente que trabalhava nas feiras. Feira de Nova Holanda, para a feira da Cidade de Deus. Era uma porção de gente. E quando eu trabalhava na Penha, também ia um pessoal, mas não tantos. Dona Zinha. Esse pessoal todo ia em cima da carga.

A carga ia num caixote. Por cima desses caixotes, colocavam uma ripa de madeira, para que a mercadoria não amassasse. Então, a gente podia dormir ali em cima até chegar na feira. O mais difícil era chegar lá, armar a barraca e organizar as quitandas, com as bananas. E cada gaveta tinha um tipo de banana. Começava com as menores na frente e ia até as maiores, lá atrás. Atrás, ficavam as bananas mais graúdas. Cada uma tinha um preço diferente. Era assim. O freguês que gostava da banana, comprava. Uns compravam as maiores, outros as menores. Era assim. A feira era boa (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018).

Segundo seu relato, Zizinho exerceu a atividade de feirante durante toda a sua vida adulta, conciliando o trabalho nas feiras com o cuidado dos bananais e a produção de suas roças para consumo familiar. Embora a produção de suas roças fosse dedicada majoritariamente ao consumo próprio, uma parcela era comercializada nas feiras, junto com a banana, sendo a venda desse produto a sua principal fonte de renda. O afastamento dessa atividade só ocorreu já em sua velhice, por volta dos setenta anos de idade, em decorrência do agravamento de seu quadro de saúde. Segundo ele, uma série de complicações relacionadas a um quadro de hipertensão arterial teria ocasionado um infarto enquanto realizava a colheita de bananas em sua lavoura. Por recomendação médica, meu avô Zizinho foi obrigado a se afastar das atividades na lavoura, bem como da realização das feiras, deixando a responsabilidade pelo cuidado da produção de bananas em seu sítio para seus filhos.

A criação do PEPB, nos anos 1970, é identificada em seu relato como um fator limitador da expansão de suas lavouras, tanto as dedicadas à produção de bananas quanto as para o consumo próprio. Nesse sentido, embora relate nunca ter tido nenhum tipo de problema direto com a administração do parque, o receio de sofrer punições por parte dos agentes de fiscalização foi um fator decisivo na redução das áreas dedicadas à produção de bananas. De acordo com seu relato, a lavoura de banana exige um cuidado constante para controle do crescimento de árvores, garantindo a correta incidência de raios solares, fundamental para o desenvolvimento do cultivo de bananeiras. A impossibilidade de realizar os cuidados necessários para a manutenção das áreas dedicadas ao cultivo de bananas, bem como a abertura da mata para sua ampliação, teria acarretado uma redução da produtividade de seus bananais.

O negócio aqui, que eu sei, foi que apareceu por aqui um dono das terras. Porque, aqui era direito de posse. Naquele tempo, meu pai comprou, meu avô comprou. Era direito de posse. Ninguém se metia com ninguém. Cada um tomava conta do seu sítio. Direito de posse. Muitos moravam aqui. Outros, se criavam. Depois, apareceu um dono. De lá da Pedra Branca pra cá, era uma fazenda. Então apareceu um dono, vendendo os terrenos e passando documento legal. Quase todo mundo foi comprando com ele. Quer dizer muitos, mais da metade do pessoal aqui, tem documento dos terrenos. Como tem eu aqui. Quase todo mundo tem documento. Todo mundo que tem, paga imposto.

O negócio é que o pessoal do meio ambiente, o IBAMA, tomou conta disso aqui. Isso tudo aqui acabou virando parque. Proibiram de fazer roça. Tá proibido de fazer lavoura. Proibido de cortar um pau. Não pode fazer mais roça. Não pode plantar mais nada. Porque, a gente derruba o mato pra fazer roça. Então, eles estão proibindo. Se deixassem fazer a roça num lugar que não tem arvoreiro. Porque, tem muito lugar que só tem capim, não tem árvore. Se deixasse fazer roça ali, estava bem. Rocinha pequena, só pra alimentar a gente. Não é pra vender, só pra alimentar. Estava certo. Mas, eu acho um erro nisso. Não pode plantar nada. Só pode colher o que já tinha. E aqui, como vai dar pra fazer a limpeza nos bananais? Nas plantas que vão nascendo? Eles estão proibindo de fazer. Isso acho, assim, um erro.

Foi motivo pra cair a produção daqui. Porque, tem muitos que estão largando os bananais morrendo no mato e não tá tratando mais. Os bananais vão morrer e vai

virar tudo mata. Vai virar mata e não vai produzir mais nada. Alguns ainda fazem uma limpeza no bananal, porque, precisa daquilo. Precisa da lavoura. Se não tiver lavoura, como é que a gente vai viver? Vai comer o quê? Vai ter dinheiro pra comprar o quê? Nem pra comprar remédio vai ter dinheiro. Então, precisa da lavoura. Então, tá proibindo tudo. Muitos largaram o bananal. Não fazem mais roça, não fazem nada, e estão vivendo de outras coisas. [...]

Isso tá acontecendo aqui na Serra de Piabas, no Grumari, perto da praia, eles estão proibindo tudo. No Recreio dos Bandeirantes já não plantam mais nada. Em Vargem Grande, Rio Bonito, Vargem Pequena, Camorim, esses lugares todos, tão proibindo de plantar. Mas isso é uma coisa de verdade. Isso não é mentira não. Eu, que sou lavrador, e que estou com essa idade, trabalhei muito na lavoura. Vendi muito na feira. Mas, eu reconheço que a lavoura vai fazer muita falta (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018).

No trecho destacado acima, é possível evidenciar que, na construção narrativa dos conflitos vividos a respeito do direito de propriedade e de uso da terra na escala do lugar, a descrição da criação da Unidade de Conservação é apresentada em termos de comparação com o processo de parcelamento da terra promovido pelo BMC anos antes da implementação do PEPB. Nesse sentido, conforme discutido por Fernandez (2009), se, por um lado, a criação do PEPB, orientada por uma política ambiental fundamentada na ideia de proteção de uma natureza despovoada, foi um elemento fundamental para a permanência de residentes dentro da área especialmente protegida, uma vez que impossibilitou a reserva dessas terras para o mercado imobiliário em forte processo de expansão no período de sua criação; por outro lado, reinventou, sob uma outra roupagem, os conflitos acerca do direito sobre a terra.

Dessa forma, no relato de meu avô, a construção de uma narrativa apoiada no argumento de que as terras haviam sido adquiridas por compra junto ao BMC é entendida por ele como uma garantia de seu direito sobre sua propriedade, atestando sua presença e anterioridade ao estabelecimento do PEPB. Em seu relato, a figura do PEPB é retratada a partir da expressão “pessoal do meio ambiente”, confundindo-se, em alguns momentos, com o papel exercido pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA) — órgão federal responsável pela fiscalização, monitoramento e execução de políticas ambientais em escala nacional, a partir do final dos anos 1980.

Guardadas as distintas formas de atuação e competência dos órgãos envolvidos nos processos mantenedores das políticas de proteção ambiental, na construção discursiva de sua narrativa, esses são alçados em termos de oposição à figura do lavrador. Nesse caso, tais órgãos são retratados como agentes responsáveis por impor limites às práticas agrícolas realizadas na Serra de Piabas, assim como em outras localidades do Maciço da Pedra Branca, e por punir aqueles que, de algum modo, transgredirem as normas impostas.

Existe, portanto, a construção de uma compreensão da criação do PEPB como fator limitador à reprodução dos modos de vida localmente praticados, levando diversos moradores

a buscarem inserção no mercado de trabalho urbano, o que é descrito em seu relato pela frase: “estão vivendo de outras coisas”. Desse modo, a consequência desse processo seria visível na paisagem da Serra de Piabas, por meio do abandono de áreas anteriormente cultivadas, agora dando lugar à mata em processo de recomposição.

A perspectiva do abandono das lavouras, resultado da implementação do PEPB e atrelado à compreensão de órgãos estatais como agentes fiscalizadores e punitivos, corrobora para a configuração de uma experiência de lugar marcada pela insegurança e vulnerabilidade geradas por um cenário de incertezas jurídicas, conforme discutido por Sathler (2010), tal como se evidencia no trecho de seu relato abaixo:

Se a pessoa cortar um pau da grossura de uma garrafa, eles multam a pessoa. Então, é onde está proibindo e estragando a limpeza das lavouras. Agora é tudo parque. Tudo. É isso, rapaz. Porque aí o mato vai tomando conta, vai matando a lavoura. E a gente fica com medo de cortar um pau. Porque eles vão cobrar um dinheiro que a pessoa não pode pagar. O pessoal do meio ambiente já veio aqui na minha casa por causa de uma limpeza de pasto de animais, que não tinha pau nenhum. Só tinha um capim diferente, que o mato estava matando o capim dos animais. Então, a gente tem que fazer uma limpezinha pra tirar aqueles matos ruins que o burro não come e deixar criar o capim pros animais.

Então, teve um vizinho que, de ruindade, deu parte de mim, que eu tinha feito uma roçada. Daí, um guarda do IBAMA veio aqui em casa pra ver essa roçada. Foi lá em cima e viu que ali não tinha pau nenhum derrubado. Era só aquele capim. Esteve aqui, tomou café com minha esposa, depois desceu e foi embora. Viu que não era aquilo. Foi embora. Quando chegou no caminho, me encontrou. Me encontrou subindo com uma tropa de burros. Aí, parou ali e começou a conversar comigo. Daí, eu fui contando como é que eu fazia a limpeza do pasto dos animais. Depois disso, não aconteceu mais.

[...] Então, é assim. Todo lugar agora é assim. No Rio da Prata, aqui na Serra de Piabas, no Grumari, na Estrada do Grumari, eles estão proibindo tudo. Até pra fazer uma casa pra morar eles estão proibindo. Nem uma casinha. Até pra fazer uma casinha tá proibido. Vai ter que morar embaixo da toca, virar comida de mosquito, mutuca, marimbondão. Aqui foi comprado. Eu comprei. Tenho documento. Pago imposto. Até o cara do IBAMA que veio viu. Eu mostrei os documentos e tudo mais. Ele achou muito bom. Tirou retrato da minha casa. Ele achou muito bom ter aquele documento. Mostrei o documento e a guia do imposto. Eu pagava tudo. A pessoa só paga imposto quando o documento é legal. Se o documento não for legal, a pessoa não pode pagar imposto, né? Imposto de produtor rural, lavrador.

Agora, imposto de lote já é diferente daqui. Aqui não procura imposto de casa. Mas, em lote, já tem que pagar imposto de casa, o IPTU. Já o lavrador que tem terreno grande, aí paga pelo INCRA. Eu já fui muitas vezes no INCRA para buscar a guia de imposto. Eu pegava lá no Largo de São Francisco, lá embaixo na cidade. Porque o imposto vinha com o carteiro. O carteiro vinha e deixava em Piabas. Às vezes, deixava na casa da minha comadre Lena. Deixava lá e eu pegava. Mas, tinha vezes que ficava lá no INCRA. Ficava lá e eu tinha que ir lá pra buscar pra pagar o imposto. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abr. 2018).

A criação do PEPB, dessa forma, modificou profundamente as relações realizadas no e com o lugar, levando a um processo de reconfiguração das estratégias para a sua presença e manutenção de modos de vida que se incompatibilizavam com o reordenamento jurídico do espaço.

Conforme discutido no capítulo I desta tese, o processo de implementação do PEPB não foi acompanhado pela ampla regularização fundiária de seus residentes, contribuindo para a permanência de moradores no interior da área especialmente protegida. Isto posto, conforme apontado por Sathler (2010), ainda que a remoção, por meio de um processo desapropriatório, não tenha ocorrido efetivamente, a impossibilidade de realização de práticas que demarcam a construção de sua relação com o lugar, resultado da imposição de uma série de normas e regras de conduta que não se compatibilizam com os princípios de proteção dispostos na criação do PEPB, configura-se como parte de uma experiência de lugar marcada pela vulnerabilidade e insegurança existencial. Estas últimas são expressas, no relato de meu avô Zizinho, por um sentimento de medo de possíveis punições pelas práticas responsáveis pela manutenção da lavoura de banana e dos roçados.

Essa perspectiva é reforçada não apenas pela reconfiguração das práticas localmente realizadas, tornadas irregulares e clandestinas, mas também se revela como ameaça à compreensão de “casa”, entendida como lócus no qual se assenta o habitar desses sujeitos residentes e a edificação de seus sentidos de lugar. A casa, compreendida a partir de uma perspectiva fenomenológica como “primeiro universo” (BACHELARD, 2012, p. 25)⁴⁷, fonte de apoio e segurança existencial na qual se assenta o próprio entendimento de lugar, é colocada em risco em meio às transformações vivenciadas a partir do estabelecimento do PEPB.

Nesse sentido, a concepção de legalidade de sua presença enquanto residente em uma Unidade de Conservação é defendida na narrativa através do registro formal de compra de sua propriedade junto ao BMC como instrumento que atesta seu direito à terra. Deste modo, a sua narrativa trabalha sobre a construção de uma noção própria de legalidade. Por um lado, o estabelecimento do PEPB se impõe como instrumento legal do Estado, fundamentado em um discurso de proteção do meio ambiente a partir de um viés preservacionista, colocando os residentes em situação de irregularidade. Por outro lado, a posse de documentos que atestam o seu direito de propriedade sobre a terra, atrelada ao limbo jurídico gerado pela não realização da regularização fundiária no processo de criação do parque, é mobilizada em sua narrativa como forma de defesa de sua permanência e pertencimento ao lugar.

⁴⁷ Ainda que recorra a uma perspectiva fenomenológica, em especial ao trabalho do filósofo Bachelard, a noção de “casa” abarca uma pluralidade de perspectivas, sendo objeto de debates no âmbito da geografia cultural e das geografias feministas. Tais estudos apresentam um olhar crítico à abordagem fenomenológica, destacando a valorização de uma perspectiva romantizada da casa, vista unicamente como ponto de apoio e segurança, em detrimento de experiências traumáticas de violência, cárcere, dominação, entre outras. Para um olhar mais aprofundado sobre essa abordagem, ver Blunt e Dowling (2022).

Como elemento central das estratégias de permanência no lugar após sua transformação em parque, seu relato aponta para o papel desempenhado pelas redes de apoio e assistência estabelecidas entre vizinhos e familiares. Dessa forma, a garantia da manutenção de práticas não permitidas no contexto de UC de proteção integral, nos moldes do PEPB, depende de uma tácita relação entre os residentes a fim de buscar ocultá-las. A quebra dessas relações, através de denúncias de queimadas, roçadas ou da construção de residências no interior do parque por parte dos próprios residentes, pode gerar um cenário de desconfiança mútua, conforme destacado no trecho do relato supracitado.

Muito embora o tema “trabalho” ocupe um lugar central na narrativa de meu avô, podendo ser compreendido, inclusive, como elo central de ligação entre este e o lugar, como fonte de sustento e reprodução sociocultural, o tema é recortado por uma série de lembranças de situações que expressam uma ruptura com esse tempo-lugar de trabalho. Dentre essas situações, é possível citar: recordações de festas populares, como o carnaval; bailes realizados nas casas de vizinhos e conhecidos, nos quais os participantes se reuniam para conversar e dançar; cirandas, nas quais os residentes da Serra de Piabas se reuniam para contar histórias e tocar cantigas à base da viola, seja para marcar alguma data festiva ou para reunir as pessoas que colaboravam em alguma colheita; pescarias, sejam elas acompanhadas ou em momentos de solidão. Essas situações são retratadas através de um sentimento nostálgico, como momentos de lazer e de apreciação, além de se destaquem enquanto eventos centrais na construção de elos sociais entre os residentes da Serra de Piabas.

Em sua narrativa, é possível evidenciar que sua percepção e sentimentos atrelados à Serra de Piabas encontram-se fortemente ancorados não apenas em sua trajetória individual, mas, sobretudo, nos sujeitos que viveram ou que ainda vivem na localidade, atribuindo a estes, para me referir à expressão utilizada por Relph (2012), o próprio *genius loci*, ou espírito do lugar. Nesse sentido, o lugar, longe de ser uma referência espacial meramente locacional, é compreendido como espacialidade vivida, compreendendo tanto os elementos concretos da paisagem como os sujeitos que dele participam.

Portanto, na imbricada experiência de lugar, torna-se impossível dissociá-lo daqueles sujeitos que nele habitam ou habitaram no passado. A memória se inscreve, em vista disso, como modo de compreender esse lugar, trazendo à luz as relações que se estabelecem entre esses sujeitos que dele participam e fazendo emergir sentimentos e emoções que recobrem o lugar a partir de sua compreensão pela dimensão do afeto, como evidenciado no relato destacado abaixo:

Bom, o lugar, aqui, morava muita gente. Morava muita gente aqui. E era tudo gente boa. Tudo uns vizinhos bons. Toda semana ia um visitar o outro. Era assim. Era um

lugar alegre, com um pessoal alegre. A pessoa só pensava no que é bom, né? Quero dizer, naquele tempo. Eu nasci na Barra de Guaratiba. Nasci na casa da minha avó. E minha mãe me trouxe de lá pra cá bem pequenininho. Com uma semana de vida. Talvez com uns quinze dias, que eu vim aqui pra cima, pro morro. Aí, eu me criei aqui em cima. Era um pessoal alegre, um com o outro. Todo mundo se dava bem. Tinha uns que, às vezes, ficavam com um “disse me disse”, coisas desse tipo. Mas ninguém ligava para aquilo, não. Não dava prejuízo. Mas todo mundo se dava bem. Todo mundo.

Até teve uma família que veio lá do Grumari morar aqui em cima no morro. Tinha uns filhos assim garotões que eram meio safados. Gostavam de fazer maldade com os outros. Mas não eram de tudo ruins, assim, não. Depois, uns foram saindo. Outros foram morrendo. Foram morrendo. Teve família que morreu toda de repente. Assim, inteira (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 mar. 2018).

A partir do trecho exposto, é possível evidenciar o papel que outros sujeitos possuem na narrativa de meu avô, de modo que sua compreensão de lugar, qualificado como “alegre”, decorre do entendimento dos sujeitos que ali habitam ou habitavam. Essa qualificação do lugar como “alegre” também se manifesta a partir dos laços de sociabilidade e comunidade que emergem das espacialidades vividas pelos sujeitos que participavam do cotidiano da Serra de Piabas, como, por exemplo, na percepção de que “todos se davam bem”, ainda que houvesse desacordos e relações conflituosas entre algumas famílias. Isso evidencia o caráter comunitário da experiência de lugar como elemento central na narrativa da história de vida de meu avô Zizinho.

O contraste temporal, marcado pela expressão “naquele tempo”, coloca em pauta a percepção da perda desses laços que conferiam ao lugar seu aspecto “alegre”, sustentado na narrativa pela constatação do movimento de esvaziamento do lugar, seja pelo abandono ocasionado pela mobilidade de antigos residentes por diversos fatores, seja pela morte de antigos moradores e suas respectivas famílias. Desse modo, nessa relação de co-produção entre sujeito e lugar, as pessoas podem ser entendidas como lugares, e os lugares como as pessoas que dele participam (POCOCK, 1981; TUAN, 2012).

Para além de figurarem na memória narrada por meu avô, os sujeitos que residem ou residiram na Serra de Piabas servem, ainda, como marcadores das localidades que organizam as relações sociais entre os sujeitos que participam do lugar. Nesse sentido, as toponímias locais são edificadas em referências aos indivíduos que ali residem ou residiram ou a determinados acontecimentos vivenciados por um sujeito. Fala-se, portanto, sobre localidades habitadas por sujeitos, como o “Poço de Filhinho”, o “caminho de Antônio Fonseca”, “a roça de João”, a “pedra do Puri”, entre outras toponímias.

A título de exemplo, “Puri” era o apelido de um homem chamado Luiz, que teria residido durante algum tempo com sua família em uma toca de pedra, por não possuir sítio ou ter sido acolhido na casa de algum residente da Serra de Piabas. Segundo os moradores locais,

o hábito de residir em tocas de pedras era associado a práticas indígenas, daí o apelido de “Puri”, em referência a uma etnia indígena. A pedra segue como um marcador espacial mesmo nos dias atuais. Tal como evidenciado por Cáceres (2017a), em um estudo etnográfico dos residentes do Quilombo Cafundá Astrogilda, no bairro de Vargem Grande, também situado no Maciço da Pedra Branca, essas toponímias não figuram em nenhuma cartografia oficial, mas atuam como referências espaciais para os moradores, além de integrarem parte da memória do lugar. Nas palavras de Cáceres:

O espaço, carregado de marcadores de tempo, funciona como um sistema coerente de recordação dos antepassados que se faz acompanhar da indicação dos locais onde eles habitaram e viveram. Evocar um parente antigo e apontar onde possuía casa e plantações significa inserir sua presença na paisagem, inclusive se ele e / ou sua família foram embora e a “macega” ameaça desmanchar as ruínas das suas casas; o contato direto com estes lugares age como uma ferramenta mnemônica para as histórias e a construção de biografias pessoais (CÁCERES, 2017a, p. 281).

Na narrativa de meu avô Zizinho, pedras, caminhos, árvores e ruínas deixadas na paisagem emergem como parte de um sistema coerente de símbolos espaciais e recordações que atuam na base da memória evocada. Esses elementos estão atrelados aos acontecimentos que ocorreram no local ou às pessoas que ali habitaram, bem como às experiências pessoais vividas nesses lugares de recordação. Desse modo, a experiência de lugar participa não apenas do modo como ele se relaciona com o seu passado, mas também se torna um elemento de conexão entre ele e os familiares, amigos ou vizinhos que já não estão mais presentes na Serra de Piabas.

Muito embora a infância e a vida adulta sejam os principais recortes etários expressos em sua narrativa, a forma como esta é edificada intercala a descrição dessas etapas da vida, evocadas através de um sentimento nostálgico, com percepções sobre sua velhice, em uma constante negociação entre passado e presente. Sua velhice é retratada, em sua maior parte, enquanto um quadro comparativo para as experiências de infância e vida adulta, associada principalmente a temas relacionados à saúde e às limitações vivenciadas em seu cotidiano.

A narrativa de história de vida de meu avô Zizinho foge de uma descrição cronológica rígida dos acontecimentos, optando pela construção de um enredo marcado pelo contraste, sinalizado pela constante transição entre recordações da infância, da vida adulta e da velhice. O enredo construído em sua narrativa estrutura-se, portanto, a partir de uma lógica circular, transitando entre marcadores temporais que são representados como “naquele tempo”, compreendido como um passado experienciado em sua infância e vida adulta, e o “hoje”, apresentado a partir das percepções da velhice e da geograficidade que esta engendra, estabelecendo um contraste comparativo.

4.1.2 Marlene Mateus dos Santos; tia Marlene:

Marlene Mateus dos Santos nasceu em 18 de maio de 1951, sendo a terceira filha de uma família composta por onze irmãos. Foi do jardim repleto de plantas que cultivava em seu quintal que, com um grande sorriso no rosto, minha Tia Marlene me questionou, enquanto passava em frente ao portão de entrada de sua casa, se eu estaria escrevendo um livro sobre a história do lugar e que me esperava ansiosa para relatar aquilo que conhecia e viveu. Expliquei que, em vez de escrever um livro, estava elaborando uma pesquisa para a conclusão de meu doutorado em Geografia e que gostaria muito de conversar com ela, ao que ela afirmou: “ah, mas depois você escreve um livro então”.

Nascida na localidade conhecida como “Onça”⁴⁸, integrante do conjunto de serras que constituem a porção sul do Maciço da Pedra Branca, do qual a Serra de Piabas faz parte, minha tia Marlene sempre foi uma grande contadora de histórias, referindo-se constantemente, de forma irreverente, que algumas dessas histórias ela mesma viveu e que outras eu teria que confiar na veracidade de terceiros que lhe relataram.

Em nosso primeiro encontro com vistas a registrar sua narrativa de história de vida, minha tia Marlene fez questão de me recepcionar com uma pasta que continha diversos documentos de seus familiares, alguns vivos e outros já falecidos. Ela relatou que seus irmãos confiaram a ela a função de guardar tais documentos, que, entre certidões de nascimento, casamento, óbito, registros de identidade e títulos de eleitor, também continha a carteira de lavrador de seu pai, a promessa de compra e venda, preenchida à mão, do sítio em que a família residia, na data de 8 de dezembro de 1941, e um ofício de ação desapropriatória expedido pelo então Departamento de Recursos Naturais Renováveis, órgão ligado à Secretaria de Estado de Agricultura e Abastecimento, emitido em junho de 1981. Desse modo, para além de atuar como a guardiã de uma memória familiar, tendo os documentos como verdadeiras relíquias de família, tais documentos revelam a preocupação e a necessidade de reunir e guardar os registros que atestam sua presença e seu direito de residir em uma área especialmente protegida.

⁴⁸ O termo “Onça” se trata de uma toponímia local para designar a elevação oficialmente registrada na cartografia da cidade do Rio de Janeiro como Morro da Onça, sendo um dos divisores de água da bacia hidrográfica do Rio Piabas. O Morro da Onça integra o conjunto de contrafortes da vertente sul do Maciço da Pedra Branca, que conta com a Serra de Piabas, o Morro da Faxina, o Morro de Santo Antônio da Bica, Morro de Guaratiba e o Morro da Grota Funda, servindo como limite entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Grumari e Barra de Guaratiba.

Esta primeira interação com vistas a escutar e registrar sua história de vida evidencia dois temas centrais através dos quais sua narrativa se organiza: sua relação com a família, descrita através de memórias que denotam a presença de lugares íntimos, em especial a casa de infância e seu cotidiano na “roça” — noção utilizada para se referir às atividades e lugares destinados à lavoura —, e as questões fundiárias que demarcaram sua trajetória, atrelada à dimensão do trabalho como forma de integração com a terra como fonte de subsistência.

Sua história de vida se concentra principalmente no período da infância, marcada por um sentimento nostálgico que envolve as recordações das brincadeiras, do cotidiano, das relações com familiares e vizinhos, das horas de lazer, desfrutadas em pescarias na praia do Grumari ou no rio Piabas, de sua passagem pela escola, o trabalho na lavoura junto com seu pai e irmãos, bem como o início de sua vida laboral como doméstica e babá na casa de outras famílias. Por seu turno, as recordações de sua vida adulta são esparsas e pouco aprofundadas, compreendendo uma etapa de sua vida em que viveu fora da Serra de Piabas, tendo se mudado para o bairro da Curicica, na zona oeste do Rio de Janeiro, na ocasião de seu primeiro casamento, com a idade de dezoito anos. Para além do olhar nostálgico da infância, a velhice também se torna um eixo central de sua narrativa, caracterizada pelo seu retorno à Serra de Piabas após anos residindo fora, de modo que esta se torna um ponto de contraste entre o “lugar que deixou” e o “lugar como se encontra hoje”.

Atualmente, minha Tia Marlene reside com seu companheiro, apelidado de “Manéu”, dedicando-se aos seus cuidados, uma vez que ele sofreu um acidente vascular cerebral, acarretando uma série de sequelas que limitaram suas atividades motoras. Em sua percepção, a necessidade de dedicar atenção aos cuidados do seu companheiro a impede de seguir realizando seu trabalho na roça.

Eu ajudava o meu pai a plantar tudo. A plantar, a capinar. Eu fazia de tudo. Era a melhor coisa que tinha, trabalhar na roça. Porque, bom, hoje eu não posso. Até hoje, minha vontade era de estar na roça. Eu acho que as pessoas vivem mais no meio das plantas. Ali, parece que, para mim, é uma terapia. Para mim, é uma terapia. Aí, como agora eu não posso, porque meu marido, Manéu, está doente. Teve um AVC. Quer dizer, eu não posso me ausentar daqui. Só quando tiver um irmão para ficar com ele. Uma pessoa que fique com ele. Mas eu gosto é de estar no meio do mato. Gosto de fazer roça. Isso tudo aí sou eu que planto. Eu gosto muito de plantar. A pessoa ficar dentro de casa é muito ruim. Eu prefiro ficar no meio do mato do que estar no shopping (risos). Eu falo para todo mundo isso. Prefiro estar no meio do mato do que no shopping. Aqui é muito bom. (Marlene Mateus, entrevista concedida em 18 out. 2021).

O trecho do depoimento destacado acima evidencia, assim como no caso de outras histórias de vida narradas pelos idosos da Serra de Piabas, que Marlene iniciou sua vida laboral ainda durante a infância, auxiliando o pai, Benjamin, apelidado de “Bazinho”, nas atividades na lavoura, como, por exemplo, na capina e no plantio de gêneros agrícolas. Em

seu relato, é possível destacar que o trabalho na lavoura é compreendido como um dos elementos de ligação com a terra, atuando no adensamento de um sentimento de afeição e pertencimento ao lugar, sendo descrito a partir de uma noção positiva, como “a melhor coisa que tinha”. Por meio do trabalho na roça, o lugar assume, para além de sua função como fonte de subsistência e renda da família, um caráter simbólico como elemento constituinte da própria identidade. Trata-se, portanto, de uma relação concreta do sujeito com o lugar, mediada pelo cultivo e manejo da terra.

Em contraposição, na atualidade, em que minha tia Marlene conjuga as atividades domésticas com o cuidado do companheiro, destaca-se a percepção de uma fragilidade desse laço com a terra, expressa por uma impossibilidade de seguir trabalhando na roça. A partir do trecho de seu depoimento, é possível apontar a existência de um desejo de manutenção dessas atividades na lavoura, sendo inclusive indicada como a coisa que sente mais falta dos seus “tempos de infância”. Parte desse desejo advém de sua interpretação do trabalho na roça como uma “terapia”, isto é, um ponto de fuga das agruras cotidianas.

Dessa forma, conforme destaca Mello (2012), apoiado na concepção de lugar como uma arena de escapismo, proposta por Tuan (1998), “pontos distantes revividos pela nostalgia, pela fantasia, e carregados de satisfação, reminiscência e felicidade [...] tornam-se lugares amados, imediatos e reverenciados” (MELLO, 2012, p. 57). Muito embora não possa mais estar trabalhando ativamente na lavoura, minha tia Marlene encontrou como ponto de escapismo cultivar plantas em seu quintal, de modo que, em seu entendimento, a relação com as plantas e seu manejo implicam em uma melhor qualidade de vida.

Este trecho de sua história de vida também coloca em debate a compreensão dos contrastes entre rural e urbano na experiência dos residentes da Serra de Piabas. O processo de formação da comunidade da Serra de Piabas se confunde com o próprio processo de transição do antigo Sertão Carioca para a Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, emergindo desse processo a convivência de práticas rurais realizadas nas encostas do Maciço da Pedra Branca com a expansão desenfreada de formas de uso urbano do solo nos bairros de seu entorno, edificando, assim, uma realidade marcada por um contínuo rural-urbano (MOTA; PEIXOTO, 2006).

Nesse sentido, o processo de edificação da Serra de Piabas como um lugar se expressa também no jogo de representações que se estabelece acerca das noções de ruralidade e urbanidade que atuam nas relações tecidas na esfera do lugar. Quando minha tia Marlene descreve que prefere estar no “meio do mato do que no shopping”, para além de uma compreensão dos elos e vínculos com o lugar, apontada através do uso da categoria “mato”,

evidenciando seu caráter eminentemente rural, isto enfatiza a noção da edificação de uma experiência de lugar que se manifesta por meio de seu contraponto com o espaço urbano, elencado nesta perspectiva pelo uso da noção de “shopping center”.

Uma parcela significativa das suas recordações de infância se concentra no cotidiano da Serra de Piabas, bem como nas tarefas que ela, seus irmãos e seus pais exerciam. Segundo seu relato, todos tinham um papel a desempenhar, seja auxiliando no trabalho na lavoura, atividade sob responsabilidade de seu pai, ou nos afazeres domésticos, como buscar água no rio, uma vez que não havia água encanada em sua casa. Embora realizasse diversas atividades, ela relata que o que mais gostava era ajudar o pai com o trabalho na roça, plantando, capinando, cuidando dos animais, na produção de farinha para o consumo da família ou na produção de carvão vegetal, por meio da criação dos denominados “balões”⁴⁹. A produção de “balões” consistia em uma técnica de produção de carvão vegetal por meio da combustão controlada da lenha em uma espécie de domo feito de barro, em um corte plano realizado nas encostas do Maciço da Pedra Branca.

Papai fazia balão. Isso é, antigamente. Hoje em dia não pode. É proibido. Mas antigamente, papai fazia. Fazia o balão, porque a gente não fazia churrasco, ele vendia. Antigamente, os fornos eram todos a carvão. Ele vendia para as padarias. A padaria era toda no carvão. Aí, meu pai vendia para Vargem Grande, para a padaria do falecido Manoelzinho. Sempre vendeu carvão. Meu pai fazia, todo sempre. De três em três meses, ele estava fazendo um balão. Eu ajudava. Catava carvão demais. Eu fazia cada uma arte. Esses dias mesmo eu estava contando. Papai raspava e jogava aquele carvão todo e depois jogava terra para apagar, mas uns não apagavam. Ficava uns focos, assim. Aí, a gente fazia assim: “vamos botar um desses no saco”. Daí, aquilo pegava fogo. A gente ia, enchia o saco de carvão e sabia que tinha uma brasa ali dentro. Fazia isso para sacanear papai. Pegava fogo, porque o saco era de estopa. A gente colocava o carvão no saco de estopa. E papai ficava: “meu Deus, quem botou esse carvão aceso aqui? Quem foi?”. A gente pegava, jogava o saco no chão e botava areia em cima para apagar. Era muito divertido. Era muito bem feitas as coisas antigamente. Ele fazia lá em cima na Onça, onde a gente morava. Tem até hoje a cava onde ele fazia o balão. Na frente da casa. Assim, tem a casa. Na frente, tem um platô. Era ali que ele fazia. Aqui também [referindo-se ao local onde mora atualmente], era uma cava de balão. Meu pai, antigamente, chegou a fazer balão aqui nesse lugar onde está essa casa aqui (Marlene Mateus, entrevista concedida em 18 de out. 2021).

De acordo com Oliveira e Fraga (2011), as encostas do Maciço da Pedra Branca se caracterizavam, no final do século XIX e início do século XX, como um local estratégico para o consumo energético da cidade do Rio de Janeiro, que passava por um franco processo de expansão de sua malha urbana. Nesse sentido, os autores apontam a existência de centenas dessas carvoarias como elemento que auxiliou na composição da paisagem das encostas do Maciço da Pedra Branca. Realizada principalmente por ex-escravizados alforriados no final do século XIX e por pequenos produtores agrícolas locais, que viam na atividade uma forma

⁴⁹ Uma descrição detalhada da forma como os balões eram produzidos pode ser encontrada em Corrêa (2017).

de geração de renda, as carvoarias do maciço da Pedra Branca foram de fundamental importância para a modernização do espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX (OLIVEIRA; FRAGA, 2011).

De acordo com o relato de minha tia Marlene, tudo que a família necessitava era produzido em seu próprio sítio, de modo que os poucos alimentos que não produziam, como sal e arroz, eram buscados em armazéns ou mercados na cidade. Segundo seu relato, era comum que sua família recebesse ajuda de parentes e vizinhos nas atividades da lavoura, em especial na produção de café e farinha de mandioca, e que, quando isso ocorria, a produção era repartida entre eles.

Tais práticas eram de fundamental importância para a formação e adensamento dos laços de parentesco e vizinhança, baseados em relações de troca e solidariedade, não apenas na esfera do trabalho, mas também em outras dimensões da vida social, como em práticas de lazer, por meio da organização de bailes, cirandas e pescarias. Conforme apontado por Cáceres (2017a), as relações de parentesco incluem laços variados, que se exprimem por meio da constante atualização dos vínculos interpessoais, de modo que a noção de vizinhança também pode ser compreendida como elemento central das redes de parentesco na escala local.

Ainda que as atividades exercidas na lavoura sejam descritas por um olhar nostálgico permeado por sentimentos de pertencimento e afeição ao lugar, isso não implica compreender essa percepção como uma experiência puramente idílica. Em sua narrativa de história de vida, também são evocadas lembranças das dificuldades enfrentadas durante sua infância na Serra de Piabas, de modo que a experiência de lugar carrega sempre um caráter ambíguo e ambivalente (TUAN, 1985). Recordações como a falta de acesso à energia elétrica, a longa distância percorrida para chegar à escola, a dificuldade de atendimento médico na localidade, a falta de acesso a farmácias e a ineficiência do transporte coletivo são algumas das lembranças evocadas em sua narrativa, contrabalançando a imagem do lugar como essencialmente positiva, como destacado no trecho do relato abaixo.

A gente morava na Onça. E, lá da Onça, a gente ia para a escola. A escola ficava lá embaixo. Saía de lá de cima às seis horas da manhã com um archote de bambu e ia para a escola. Quando saía da escola, que, naquela época, a gente ficava até meio-dia na escola, vinha parando, porque era muito longe. Quando a gente chegava em casa, já era cinco horas. Cinco horas da tarde. Já tinha que acender o archote também, porque antigamente escurecia muito cedo. Não era o horário de verão. Escurecia mesmo. No meu tempo, né. Amanhecia às cinco da manhã. E às cinco da tarde já estava de noite.

O archote era feito com um bambu grande, com querosene e uma rolha. A gente acendia o fogo e andava com aquilo na mão, como se fosse uma tocha. Mas a gente falava archote antigamente. E tinha, também, as gambiarras que papai fazia. Era feita com uma lata de leite Ninho. Abria assim a beirada e botava uma lamparina

com querosene. Botava uma alça também. Era a mesma coisa. Era isso que era a nossa luz. Luz elétrica não tinha. Era para dentro de casa. Era para tudo. Era a luz que a gente tinha, de querosene. Aí, na nossa sala, tinha um lampião. O lampião era usado quando tinha visita. Para quando vinha visita, tinha um lampião daqueles antigos com querosene. Eu tinha até um pequeno aqui para você tirar foto, mas não sei quem levou. Mas o lampião era só quando tinha visita. A gente era lamparina. Lamparina direto. [...]

E a gente dependia do lombo de burro para tudo. Até para ir ao médico. Para tudo. Para socorrer se passasse mal lá em cima. Era difícil. Você sabe. Era muita distância. A Onça é muito longe. Passava mal, vinha tudo no lombo do burro. Como era muita criança, coqueluche, essas doenças todas, nós tivemos. Nós tivemos isso tudo. Não tinha acesso a vacina, né. A vacina foi de um tempo para cá. Quer dizer, tenho setenta anos. Antigamente não tinha vacina. Eu tive tudo. Essas doenças todas. Meu pai pegava um burro, botava o jacá e colocava um filho em cada jacá, para poder socorrer.

Não era o SAMU [Serviço de Atendimento Móvel de Urgência] que vinha aqui embaixo para levar. O doutor Zequinha era um médico que tinha em Vargem Grande. Doutor José Baltar. A gente chamava de Zequinha. Zequinha era um médico muito bom. Era quem salvava a gente aqui. Aí, papai botava a gente no jacá do burro para levar para ele. Era o médico da gente. Cheguei a ir muitas vezes. Meu avô, que era de idade, velho, também. Minha avó morreu aqui com cento e cinco anos. Morreu com a gente, na nossa casa, aqui. Na casa grande ali. O único médico dela era ele, doutor Baltar. Era o médico dela. E a gente, bom, mamãe levava. Às vezes, ele dava o remédio, às vezes, ele passava chá. Porque até farmácia era ruim. Não tinha farmácia para comprar remédio. Era muito difícil. Aí, mamãe vinha e pedia a uma prima da gente, Maria Isabel, para ir lá no Tanque, onde tinha farmácia. Só tinha farmácia lá no Tanque para comprar. Só tinha um ônibus aqui. Era lotação, que chamava antigamente. Daí, Maria Isabel ia lá e sempre comprava os remédios. Antibiótico, essas coisas assim. A gente sempre ficava doente e era socorrido no jacá do burro. Porque naquela época não tinha carro. Carro não chegava até aqui. Bom, naquela época era assim (Marlene Mateus, entrevista concedida em 18 de out. 2021).

A dificuldade de deslocamento e a falta de assistência do poder público e acesso a serviços fundamentais, tais como hospitais ou farmácias, presentes no relato, corrobora as descrições de Magalhães Corrêa (2017) acerca da marginalização da população residente no então Sertão Carioca. De fato, muito embora o trecho do relato destacado acima descreva as condições da Serra de Piabas durante a infância de Marlene, por volta da década de 1950, tal condição de marginalização diante da oferta de serviços públicos permanece como uma característica do lugar na atualidade.

A título de exemplo, é possível citar o imbróglgio acerca do acesso à energia elétrica regular. Muito embora os residentes da Serra de Piabas afirmem que, desde os anos 1990, tenham solicitado, junto à empresa responsável pelo fornecimento de energia elétrica na cidade do Rio de Janeiro, a Companhia Light, a regularização do serviço na localidade, o pedido nunca foi concretizado.

Segundo relatos dos moradores, ainda que tenham aberto processo para obter o acesso regular à energia elétrica, a Companhia Light teria apontado dificuldades técnicas para a instalação da rede elétrica, além de solicitar a documentação comprobatória de autorização para regularização do fornecimento do serviço emitida pelo órgão competente pela gestão do

PEPB, à época, o Instituto Estadual de Florestas (IEF)⁵⁰. Por receio de sofrerem algum tipo de sanção ou punição por parte do IEF, uma vez que dependiam diretamente de práticas que não eram compatíveis com os princípios de uma unidade de conservação de proteção integral, como a captação de água, construções irregulares, plantações de espécies exóticas, os moradores não buscaram a autorização do órgão, de modo que a Companhia Light não deu prosseguimento ao processo.

Desse modo, o acesso à energia elétrica ocorre de forma irregular, por meio de ligações realizadas pelos próprios moradores (figura 6), o que não apenas os coloca em uma situação de exclusão e clandestinidade, como também gera riscos diretos de acidentes na rede elétrica que corta a floresta, ampliando riscos de incêndios e até mesmo morte de animais e pessoas por descargas elétricas.

Figura 6: Rede elétrica dos residentes da Serra de Piabas



Fonte: O autor, 2023.

⁵⁰ Atualmente a gestão do PEPB é de responsabilidade do Instituto Estadual do Ambiente – INEA, vinculado à Secretaria de Estado do Ambiente e Sustentabilidade – SEAS, por meio da Lei Estadual nº 5.101, de 4 de outubro de 2007 e instituída por meio do Decreto nº 41628 de 12 de janeiro de 2009, que previa a extinção do IEF e de outros órgãos ligados à pauta ambiental no estado do Rio de Janeiro.

Conforme aponta Fernandez (2009), analisando os conflitos a respeito da regularização do serviço de fornecimento de energia elétrica no PEPB, o acesso a “conta de luz” representa uma espécie de passagem para a cidadania, uma vez que, não apenas garante o acesso a um serviço fundamental para esta parcela da população, como atesta legalmente sua presença no parque, através do estabelecimento de um endereço formal. Dessa forma, a conta de luz poderia se constituir, segundo Fernandez (2009), em um elemento que reforça o pertencimento e a apropriação política do lugar, como fator de identificação sobre uma base espacial concreta.

Minha tia Marlene relatou que, no mesmo mês em que realizei a entrevista (outubro de 2021), os moradores foram surpreendidos ao receberem um requerimento emitido pela Companhia Light para regularização de débitos junto à empresa (Anexo B). Os moradores relataram que um funcionário da empresa teria ido ao local entregar os requerimentos e que o pedido junto à Companhia Light teria sido realizado por um proprietário de um sítio que se localiza no acesso à comunidade da Serra de Piabas. Segundo relato dos moradores, o proprietário, que teria adquirido o sítio há pouco tempo, estaria em desacordo com a presença de algumas redes de fiação elétrica dos moradores atravessando a sua propriedade. Embora alguns moradores tenham preenchido e entregado o requerimento na companhia, outros alegaram que sentiam medo de que a entrega de tal documentação pudesse incidir no pagamento de multa ou de cobrança retroativa aos anos de utilização de energia de modo irregular.

A situação descrita acima reflete a complexa relação que se estabelece entre os residentes da Serra de Piabas, os proprietários de sítios nas áreas do entorno do PEPB e os órgãos públicos de gestão e fiscalização do parque. Em meio a este cenário, tensões emergem como marca dos modos de apropriação do lugar e dos discursos que se estabelecem sobre este.

Para os residentes da Serra de Piabas, os proprietários de sítios do entorno são descritos como uma ameaça à sua presença dentro do PEPB e à reprodução de seus modos de vida, sendo representados como “pessoas de fora do lugar”, preocupados com a manutenção de uma natureza despovoada como atrativo local e de valorização de suas próprias propriedades. Neste cenário, retornando a Scott (2013), se estabelecem formas sutis de resistência cotidiana por parte dos residentes da Serra de Piabas, que se expressam não em um embate público, mas em estratégias que procuram ocultar sua presença frente aos órgãos gestores e fiscalizadores do parque. Assim, os residentes garantiriam sua permanência através

da invisibilidade, como no exemplo exposto, por meio manutenção de uma condição irregular como forma de acesso à energia elétrica.

O relato de Marlene é marcado por uma série de saídas e retornos à Serra de Piabas ao longo de sua trajetória vivida, de modo que a transitoriedade por diferentes locais é um elemento fundamental na compreensão de sua experiência de lugar. A primeira vez em que deixou a sua residência na Serra de Piabas foi com a idade de nove anos, tendo sido entregue por seu pai para uma família que residia no bairro da Tijuca.

Segundo Marlene, o seu pai conheceu um casal de idosos na praia do Grumari, enquanto pescava na companhia de seus filhos. O casal teria se oferecido para criar uma de suas filhas, argumentando que, como sua única filha já havia se tornado adulta e deixado a casa, se sentiam sós e que poderiam oferecer maiores cuidados para sua filha. Ela relata que seu pai concordou com a ideia, na expectativa de que pudesse ter mais acesso à educação e uma vida com mais conforto, de modo que, em alguns dias, ela estava se despedindo, com muita tristeza, de sua família para residir com o casal.

Segundo seu relato, ela permaneceu residindo com o casal até a idade de treze anos, cumprindo diversas funções, como cozinhar, passar roupas, limpar e organizar a casa, sem ter sido matriculada em nenhuma escola, além de não receber nenhum tipo de salário pelo trabalho realizado. Embora o casal a levasse com certa regularidade para visitar os pais e irmãos, Marlene relata que foi um período muito difícil de sua vida, pois, ainda criança, sentia muitas saudades de sua família e que, por diversas vezes, pediu ao pai para retornar para sua casa. Segundo seu relato, foi sua irmã mais velha, Mariinha, quem a resgatou desta situação, alegando que seus pais tinham mandado buscá-la e que depois ela retornaria, porém ela nunca mais retornou à residência do casal.

Após este período, ela relata que permaneceu durante pouco tempo residindo com os seus familiares na Serra de Piabas, uma vez que, com quinze anos de idade, começou a trabalhar como babá para uma família que vivia no bairro de Copacabana, na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Ainda que a residência principal da família se situasse no bairro de Copacabana, eles possuíam uma residência na estrada do Grumari, no acesso à Serra de Piabas, de modo que minha Tia Marlene passava uma boa parte do tempo se deslocando entre as duas residências.

Este período é retratado em termos da expansão de seus espaços vividos, promovida por viagens que realizava na companhia da família para a qual trabalhava, descrevendo ter visitado lugares como Teresópolis e Petrópolis, na região serrana do estado do Rio de Janeiro, e Brasília, no Distrito Federal. Em contraposição ao período em que residiu na Tijuca,

realizando as funções de empregada doméstica, os anos de babá são descritos como “uma vida boa”, uma vez que, para além de receber um salário pela jornada trabalhada, cumpria apenas com a função de cuidar das crianças da família. Em suas palavras, a patroa, Dona Maria Laura, a tratava como se fosse uma integrante da família e disse que ela possuía uma “vida muito boa”.

Ainda que sua residência principal fosse junto à família para quem trabalhava no bairro de Copacabana, durante o período em que trabalhou como babá, a relação com seu local de origem era bastante frequente, o que não implicou em uma completa ruptura com os laços com a Serra de Piabas, seus familiares e os residentes. Nos dias em que recebia folga, Marlene relata que visitava seus familiares e que aproveitava para ajudar com os afazeres da lavoura, atividades essas que, em seu relato, realizava com grande prazer.

Marlene relata que permaneceu pouco tempo realizando a atividade de babá para a família de Dona Maria Laura, uma vez que, com a idade de dezoito anos, se casou com seu primeiro companheiro. Este período é marcado pela sua mudança de residência entre diversos bairros da cidade do Rio de Janeiro, como os bairros da Curicica, Jacarepaguá, Vargem Pequena e Vargem Grande, sendo este o último em que residiu antes de retornar à Serra de Piabas, mais especificamente à comunidade do Trinta, situada na Estrada dos Bandeirantes.

O relato de sua vida adulta é marcado pela criação dos quatro filhos - Adriana, Marcos, Angélica e Benjamin - frutos de seu primeiro casamento, de modo que suas lembranças fazem referência, principalmente, às atividades cotidianas no cuidado com os filhos e com a casa. Muito embora estivesse residindo fora da Serra de Piabas, Marlene relatou que sempre sentiu um grande desejo de retornar ao seu lugar de origem, apontando que nenhuma das comodidades proporcionadas pelos bairros em que viveu, como, por exemplo, a proximidade de serviços básicos, tais como hospitais e escolas, o acesso a transporte público e a proximidade com o comércio, superava o sentimento de pertencimento à Serra de Piabas. Em seu relato, ela justifica esse desejo de retorno associando a Serra de Piabas características como tranquilidade e paz, bem como a possibilidade de permanecer em contato com a terra e com as atividades próprias da lavoura, em contraposição aos casos de violência urbana nos bairros em que residiu.

Para além da dimensão afetiva, representada por meio de uma narrativa que coloca o lugar como ponto de segurança e apoio (TUAN, 2013), frente à insegurança gerada pela violência urbana, destaca-se a percepção da necessidade de garantir a permanência na Serra de Piabas, frente à sua transformação em uma UC. Conforme Marlene destaca em seu relato, o terreno em que residia na infância havia sido adquirido por seu pai por meio da compra de

um antigo posseiro local (Anexo C). Mesmo após a sua saída da Serra de Piabas, o sítio era a principal fonte de renda de seus familiares, por meio da comercialização de banana em feiras na cidade do Rio de Janeiro. Segundo relata, o trecho do sítio em que viveu durante a infância, situado na localidade da Onça, teria sido vendido para um morador de Vargem Grande, porém, seu pai teria ficado com os bananais situados na Serra de Piabas, sendo, posteriormente, herdados por seus irmãos na ocasião do seu falecimento.

Na sua percepção, a transição da Serra de Piabas em Parque Estadual da Pedra Branca se configuraria como um dos principais fatores que levaram diversos moradores a abandonarem as práticas agrícolas na localidade, uma vez que a implementação de uma área especialmente protegida teria imposto uma série de restrições às práticas antes realizadas. Dessa forma, muito embora ela não dependesse diretamente das práticas agrícolas como fonte de subsistência, tampouco residisse na Serra de Piabas durante o período de sua transição para Parque, esse processo gerou um forte sentimento de incerteza e insegurança acerca do direito à propriedade em que seus familiares residiam.

Assim, mais do que um lugar de memória e de afeto, o desejo de retorno à Serra de Piabas também era mobilizado por questões de natureza política, expressas no receio da perda daquele que era compreendido como seu lar, base para a reprodução social e econômica de amigos e familiares.

O efetivo retorno, contudo, só ocorreu muito tempo após o estabelecimento do PEPB, no ano de 2005, conforme relatado por Marlene, motivado, principalmente, pelo aumento de casos de violência na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Desse modo, seu relato coloca em contraste a percepção do lugar de infância, revivido nostalgicamente, principalmente, pelas lembranças da relação com os vizinhos e familiares e de seu cotidiano na lavoura, com o lugar da velhice, retratado a partir da percepção de seu esvaziamento através do abandono das práticas agrícolas e da migração de antigos moradores. Porém, sua experiência de lugar revela também valores como tranquilidade, calma e paz, frente à percepção do espaço urbano como propenso a situações de violência e insegurança.

Cabe aqui destacar essa experiência contrastante de lugar, que, ao mesmo tempo, é geradora de segurança quando colocada em termos de comparação com outros bairros em que residiu, mas também é compreendida em termos de vulnerabilidade e insegurança, quando experienciada a partir de sua condição de UC, evidenciando o caráter de multiplicidade de sentidos que emergem das experiências de lugar edificadas a partir da narrativa de suas memórias.

4.1.3 João da Silva Marcelino, o João de Solia.

João da Silva Marcelino, conhecido localmente como João de Solia, em referência ao nome de seu falecido pai, nasceu em 20 de novembro de 1939, na Serra de Piabas. Foi em sua casa, a mesma em que residiu durante toda a sua vida e da qual, segundo suas próprias palavras, só abandonará “quando morrer”, que, no início do ano de 2021, o procurei para realizar as entrevistas com vistas a registrar sua história de vida e suas recordações acerca do lugar.

Muito embora o contato formal para a realização da entrevista só tenha ocorrido em 2021, especialmente por conta da flexibilização das regras de isolamento social impostas no contexto pandêmico, já havia realizado diversas conversas de caráter informal com o Sr. João entre 2018, período em que iniciei esta pesquisa de doutorado, e o início de 2020, tendo interrompido as conversas devido à eclosão da pandemia de covid-19. Sendo vizinho de longa data de meus pais, todas as minhas recordações de infância associadas ao Sr. João estão relacionadas à contação de histórias e causos⁵¹, de modo que este sempre gostou de conversar com outras pessoas e relatar histórias que vivenciou ou das pessoas que residiram na Serra de Piabas.

Lembro-me, em diversas ocasiões, de conversar com o Sr. João no caminho de volta para a casa de meus pais, após retornar da escola durante a juventude, e de suas palavras, que até hoje ecoam em minhas lembranças: “Ah! Se você tivesse vivido naquele tempo. Hoje, já está tudo se acabando.” Por vezes, a conversa puxava outra e, quando eu percebia, já estávamos conversando durante horas. Esta é a principal marca de sua narrativa de história de vida, de modo que, em lugar da construção de uma narrativa linear-cronológica, como na história de vida de Marlene, ou uma narrativa cíclica-circular, tal como a de meu avô Zizinho, Sr. João reconstrói a sua história de vida edificando um estilo que mescla a narrativa autobiográfica com a contação de histórias de outrem, revelando, assim, fragmentos de sua vida, suas percepções sobre o mundo e o lugar, bem como seus discursos por meio dessas histórias herdadas.

Atualmente, o Sr. João reside com sua esposa, Dona Bia, também interlocutora desta pesquisa, em uma casa que compartilha o quintal com seus irmãos, filhos e netos, residência construída com suas próprias mãos no lugar em que antes se localizava sua casa de infância.

⁵¹ Termo utilizado localmente para se referir a histórias populares que foram herdadas, envolvendo um caráter ficcional, sendo transmitidas oralmente.

Embora conviva ao lado de seus familiares, Sr. João relata que, por vezes, sente falta de conversar com outras pessoas além de seu núcleo familiar, de maneira que recebeu de forma muito aberta e positiva a possibilidade de participar de uma entrevista com vistas a registrar sua história de vida e suas recordações acerca das transformações vivenciadas na escala do lugar.

Residindo na Serra de Piabas há mais de 80 anos, a narrativa em história de vida de Sr. João reconstrói o passado da Serra de Piabas ao longo do período de sua transição em parcela do Sertão Carioca, caracterizada por modos de vida e formas de habitar fundamentados na presença de práticas agrícolas, em Unidade de Conservação, marcada pelo abandono de lavouras e por um esvaziamento do lugar, entendido como consequência da incidência das políticas de proteção ambiental na localidade.

O período de sua infância é pouco abordado em sua narrativa, estando, principalmente, atrelado às recordações das formas de lazer quando criança e do início de sua vida laboral nas lavouras de autoconsumo, junto de seu pai. Em diversos trechos de sua narrativa, Sr. João faz questão de afirmar que não gosta de recordar sua infância, tratando essas lembranças como traumáticas (CANDAU, 2018), ou seja, memórias que evocam acontecimentos e eventos dolorosos e de sofrimento pessoal.

Minha infância... gostava muito de jogar bola de gude. Era bola de gude. Peão. Tenho um peão guardado ali dentro ainda. Pegava o peão na mão assim, enrolava ele, jogava pra cima e apanhava na mão aqui. Jogava no chão e a fieira ia pra cima. Olha, eu nunca vi jogar peão que nem eu. Eu era como que um profissional mesmo. Apanhava o peão assim na ponta do dedo, fazia ele correr aqui no braço, jogava pra cima, fazia cair na mão, fazia tudo que eu queria com o peão. Era um artista naquela época. Eu mesmo fazia o peão, fazia com madeira daqui. Eu tenho até um guardado. Peão bonito. Fazia uns bonitos. Mas minha infância mesmo... naquele tempo eu comecei com o vício da bebida. Eu nem gosto muito de lembrar, não. [...]

Eu sempre me escondi por aqui. Mas eu sempre fiquei por aqui. Eu nasci ali em Gilberto (vizinho) ali. Mas com uns dez dias eu vim pra cá. Eu fiz uma casinha aqui onde era a casa da minha avó. Depois eu reformei. Fiz isso aqui e estou até hoje. Um bocado de anos aqui. Mas meu tempo de infância eu não gosto de lembrar, não, que foi o tempo em que eu bebi. Bebida eu não gosto nem de lembrar, não. Hoje em dia eu não bebo nem refrigerante. Mas trabalhar... eu trabalhei com papai. Depois trabalhei com obra. Hoje em dia eu posso dizer que sou um pedreiro. Mas agora, minha vista não deixa. Até pouco tempo ainda fazia, mas agora, com minha vista... Depois comecei a fazer trabalho com cipó. Comecei a fazer artesanato, essas coisas todas eu comecei a fazer. Aí passei a vender e comecei a viver disso. Vendia, vendia muito pra fora. Aprendi a trabalhar em obra. Já fiz muitas coisas. Mas, por conta de bebida, eu não consegui aproveitar foi nada (João Marcelino. Entrevista concedida em 10 de janeiro de 2021).

De acordo com o trecho do relato destacado acima, João procura ativamente silenciar o período de sua infância, descrito como momento de sua vida em que iniciou o vício em bebidas alcoólicas, tendo se desvincilhado apenas em sua velhice. Assim, o silenciamento e a

negação dessas recordações atuam como ferramentas no processo de esquecimento de uma memória pessoal marcada por um sentimento de dor.

De acordo com Candau (2018), o silenciamento e a negação de uma recordação não implicam necessariamente no seu esquecimento como resultado de uma perda memorial. Nesse sentido, o esquecimento, assim como o ato de rememorar, torna-se uma necessidade para a manutenção da memória e, por conseguinte, da própria identidade de um sujeito ou grupo. Nas palavras do autor:

A memória esquecida, por consequência, não é sempre um campo de ruínas, pois ela pode ser um canteiro de obras. O esquecimento não é sempre uma fragilidade da memória, um fracasso da restituição do passado. Ele pode ser o êxito de uma censura indispensável à estabilidade e à coerência da representação que um indivíduo ou os membros de um grupo fazem de si próprios (CANDAU, 2018, p. 127).

Deste modo, sua narrativa em história de vida se concentra, principalmente, no período de sua vida adulta, oferecendo uma descrição do trabalho na lavoura, especialmente na produção de roças de autoconsumo, assim como do exercício do ofício de artesão, trabalhando na confecção de cestos, xicacas, samburás e jacás de cangalha com cipó, utilizados para o armazenamento de frutas, para pescarias e no escoamento da produção de banana nas encostas do maciço através da utilização de burros. Tais práticas envolvem um saber local profundamente associado ao conhecimento e manejo dos recursos florestais, como a identificação das espécies ideais de cipó para a produção artesanal, sua extração, o preparo e a confecção das peças. Trata-se, portanto, de um conhecimento tradicionalmente expresso na escala local e que apresenta uma relação estreita entre o meio natural e as formas de reprodução sociocultural (ESCOBAR, 2000; DIEGUES, 2004).

Neste contexto, Diegues (2004) define como conhecimento tradicional, o saber acerca do mundo natural gerado no âmbito de grupos que reproduzem um modo de habitar e de fazer não atrelado à dimensão urbano-industrial, transmitido, em geral, através da oralidade entre gerações, expressando, muitas vezes, uma interligação entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social.

Zinho ensinou Loquinho como trabalhar com cipó. Ele já morreu. Aí, um dia, lá em cima, onde tem uma pedra acinzentada, lá no poço das pacas, encontrei com Loquinho. Loquinho estava lá, sentado na pedra, com uns cipós abaixo dele. Daí, ele me chamou e disse: “Aí, João. Tá vendo esses cipós? Aí dá uma xicaca muito bonita, muito boa. Xicaca eu sei fazer. Eu não faço porque trabalho na feira. E o dia que eu ganho na feira, pra mim tá bom. Mas, pra você que trabalha por biscate, aprende a fazer xicaca. Vai lá em Zinho que ele te ensina.” Daí, eu bati pra lá. E lá me ensinaram. Depois que ele me ensinou, eu fui fazer. Em uma vez só eu aprendi. As xicacas que eu fazia, eu vendia pra Jorge Carillo, em Piabas. Eu vendia pra Carillo. E ele, depois, vendia pra Caetano, para outros também. Aí pronto, daí eu comecei a fazer xicaca. Depois, aprendi a fazer de tudo com cipó. Fazia jacá, fazia samburá. Tudo. Tudo, tudo, tudo. Peneira. Isso tudo eu fazia. Ele [Carillo] não sabia fazer, mas eu sabia. Era tudo por minha conta. Eu fazia samburá. Daí, eu fazia

samburá e vendia com papai lá na Marambaia. Tinha que me embrenhar no mato pra pegar cipó, porque não é qualquer cipó não. Tem qualidade diferente. Tem que saber qual que serve e depois trabalhar ele certinho. [...]

O samburá a gente fazia assim: começava fazendo uma rodinha com o cipó. Depois, ia fazendo tipo um potezinho. Daí, tem uma tampinha em cima. Coloca um elástico pra fechar. A gente usava pra pescar. Botava o camarão vivo dentro e jogava no mar. Jogava para o robalo pegar. O pessoal da Barra de Guaratiba era o que mais comprava. Agora já não tem mais, né. Eu também já não faço mais. Mas, no tempo bom, eu vendia muito. [...]

Mas hoje, já não consigo mais fazer por conta da vista, né. Mas eu vendia muito, depois que finado Zinho me ensinou. Eu vendia muito. Vendia pra casas que tinham lá em Campo Grande. Campo Grande, Cidade de Deus, Cascadura, Taquara. Eu ainda trabalhava por empreitada. Eu fazia isso e trabalhava por empreitada na produção de banana. Trabalhava por dia. Mas teve um cara que uma vez me falou assim: “Rapaz, tira tua carteira de artesão. Carteira de artesanato, rapaz. Vai lá, registra, depois você se aposenta como artesão. Até como artista. Você vai ganhar muito dinheiro” (João Marcelino, entrevista concedida em 9 jan. 2021).

A narrativa de sua vida adulta tem como tema principal as relações de trabalho, compreendidas a partir de sua articulação com as transformações vivenciadas na esfera do lugar. Para além do ofício de artesão, identificado como uma de suas principais fontes de renda durante a vida adulta, Sr. João também desempenhou as atividades de pedreiro, de vigia noturno, na então Reserva Biológica de Jacarepaguá⁵², e de lavrador, trabalhando no cultivo de banana. Esta última atividade era realizada através do sistema de “empreitada”, isto é, ele recebia uma quantia pré-determinada para trabalhar na limpeza dos bananais, no corte e no transporte de bananas de outros sitiantes. Quando não trabalhava nessas atividades, ele relata que se dedicava à produção de lavouras de autoconsumo, cultivando alimentos como milho, mandioca, feijão, café, entre outros gêneros agrícolas.

Assim como no relato de meu avô Zizinho e de minha tia Marlene, a narrativa de Sr. João eleva a concepção de trabalho como elemento crucial na edificação de um elo com o lugar, entendido pela vinculação entre o sujeito e a terra, de modo que, ainda que tenha realizado diversas atividades, ele se identifica como “lavrador”. Esta identidade, construída a partir da relação com o lugar, mediada pelo trabalho como elemento de adensamento, estaria, segundo o relato de João, em vias de desaparecimento frente às transformações vivenciadas com o estabelecimento de uma política de proteção ambiental orientada por princípios que excluem sua presença e limitam suas práticas localmente realizadas. A consequência deste processo seria, de acordo com seu relato, evidenciada na própria paisagem da Serra de Piabas, de modo que os bananais e as roças de autoconsumo que recobriam as encostas teriam dado lugar à mata fechada, identificando esta como a principal transformação vivenciada na esfera local.

⁵² Criada em 1959, através do Decreto Federal nº 14.334, de 16 de março, a Reserva Biológica de Jacarepaguá se estendia por uma vasta área da baixada de Jacarepaguá, incluindo as margens das lagoas de Jacarepaguá, Camorim, Marapendi e Tijuca, bem como a Lagoinha e o Canal das Tachas.

Isso aqui tudo era bananal. Era tudo roça. Tudo legalzinho. Cada um com seu bananal. Cada um com sua casinha. Bananal tudo limpinho. Oh, lugar bonito que era. Lá em cima, em Mário Mendanha, tinha o pessoal que morava lá pra cima. Tinha o pessoal ali de Tiô. Tinha o pessoal da sua tia Marlene. Tinha muita gente aqui. Agora não. Agora tá meio acabado. Fora uns aí que ainda têm bananal. Hoje em dia, ninguém quer mais saber de trabalhar na lavoura. É porque veio uma lei do IBAMA que não podia roçar mais nada. Não podia cortar nem um pau dessa grossura assim. Não podia cortar nada. Daí, pronto, ninguém podia plantar mais bananal. Deixava morrer e virava tudo mato, porque não podia roçar. Está até hoje essa lei.

Veio uns caras aí há uns tempos. Mas até que pararam agora. Veio um cara, ele agora tá em Brasília, esse camarada. Veio aqui, foi ali em Gilberto. Disse que ia multar Gilberto. Que ia multar outros aqui também. Ele dizia assim: “Oh, não pode consertar a casa sem pedir ordem a não sei a quem, não sei a quem, não sei a quem”. Eu fiquei quieto. Mas tem um ponto que é verdade. Tem uma tal de cota 100. Que cota 100 é 100 metros acima da rua. Acima de 100 metros não pode roçar e nem construir. Então, mas como eu sou muito teimoso, eu botei telha aqui. Botei telha e continuo morando até hoje.

Veio um dizendo assim: “Isso aqui vai virar parque. Quem já mora aqui não tem problema não. Mas não pode construir mais nada”. Faz muitos anos isso. Mas, quando veio, já tinha essas casas todas no lugar. Já tinha a casa de todo mundo aí. Mas aí veio a lei. Porque, quem já morava aqui dentro, continuou morando aí. Eu moro aqui há muitos anos. Quantos anos tem que eu moro aqui? Veja bem, eu tenho mais de oitenta anos. E eu vim pra cá com oito dias de nascido. Olha quanto tempo eu tô aqui. Como é que podem me tirar daqui? (João Marcelino, entrevista concedida em 10 jan. 2021).

No trecho do relato destacado acima, a compreensão de beleza como um dos atributos associados ao lugar é realçada pela presença de uma natureza domesticada, de modo que, para João, a presença de casas, roças de autoconsumo e bananais bem manejados é entendida como elemento de um sentido de lugar que se expressa nessa relação entre residentes e natureza. Cabe aqui contrastar essa visão, a partir do residente, que valoriza a presença dos sujeitos na paisagem como elemento de valor estético, com a própria definição dos objetivos para a criação de parques, presente no artigo 11 do SNUC, como “a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica” (BRASIL, 2000). Nesse sentido, coloca-se em tensão a noção do que é considerado “belo”: de um lado, uma natureza despovoada, supostamente intocada e em estado prístino, conforme o discurso construído nos instrumentos legais de proteção ambiental, e, de outro, uma natureza manejada, evidenciada através de sua integração com lavouras e residências, como presente no relato do Sr. João.

Ainda no trecho supracitado do relato do Sr. João, destaca-se a expressão de um sentimento de perda associado à sua experiência de lugar, caracterizado pelo abandono das lavouras e avanço da cobertura florestal sobre as antigas áreas produtivas, identificado na frase “Agora tá meio acabado”. De acordo com o seu relato, a decadência das antigas áreas destinadas à produção de banana é reflexo da implementação de políticas de proteção ambiental responsáveis por impossibilitar uma série de práticas necessárias para a manutenção das lavouras, como a ampliação de áreas de produção e limpeza dos bananais. Impedidos de

reproduzir seus modos de vida associados ao manejo dos recursos presentes no PEPB, muitos moradores, segundo João, abandonaram suas lavouras na Serra de Piabas, buscando se inserir no mercado de trabalho urbano.

Em seu relato, o Sr. João identifica que, atualmente, poucos residentes da Serra de Piabas dependem exclusivamente das lavouras como forma de reprodução econômica, de modo que muitos se encontram empregados em outras atividades. Assim, ao lado do processo de estabelecimento de políticas de proteção ambiental que incidiram sobre a Serra de Piabas, manifestadas na criação do PEPB, o avanço da malha urbana sobre o que constituía o então Sertão Carioca (CORRÊA, 2017), assim como as “comodidades” geradas pela implementação de serviços propriamente urbanos nos bairros do entorno do PEPB, acabaram por asseverar um quadro de abandono das antigas áreas de produção agrícola na Serra de Piabas. Isso é evidenciado em suas palavras: “hoje em dia, ninguém quer mais saber de trabalhar na lavoura”.

De maneira similar ao expresso na narrativa de meu avô Zizinho, no relato do Sr. João também é possível encontrar uma associação direta entre a figura do IBAMA, identificado como um agente de fiscalização responsável pela aplicação de multas, com as políticas de proteção ambiental que incidiram sobre a Serra de Piabas a partir da criação do PEPB. Há, portanto, em ambos os casos, um entendimento ambíguo acerca dos órgãos responsáveis pela criação e execução das políticas de proteção ambiental, de modo que o órgão federal, por vezes, é confundido em seu relato com os agentes da esfera estadual, responsáveis pela criação, implementação e gestão do PEPB.

Parte dessa confusão pode ser atribuída à falta de diálogo com os residentes, caracterizada no processo de criação do PEPB durante a década de 1970, conforme destacado em seu relato. Data entre os anos de 1940 e 1950 a criação de Florestas Protetoras da União nas encostas do Maciço da Pedra Branca, posteriormente incluídas quando da criação do PEPB, bem como a promulgação do Código Florestal de 1965, que, dentre outras diretrizes, foi um instrumento decisivo para a delimitação das chamadas Áreas de Proteção Permanente (APPs). Nesse sentido, torna-se possível inferir que essa superposição de recortes legais em um cenário de pouco diálogo, associado à falta de informação por parte dos residentes, contribuiu para essa dificuldade de compreensão sobre o papel dos órgãos responsáveis pela aplicação das políticas de proteção ambiental na Serra de Piabas.

Entretanto, ainda que o PEPB tenha sido criado em 1974 e que sua gestão tenha cabido a esfera estadual⁵³, os moradores locais relataram que foi apenas a partir dos anos 1980 e 1990, período que coincide com a criação do IBAMA, que agentes do poder estatal passaram a fiscalizar mais de perto as práticas realizadas na Serra de Piabas. Esse fato corrobora a perspectiva de uma confusão acerca dos papéis desempenhados por esses órgãos na escala local. De acordo com Cáceres (2017b), é justamente no contexto da preparação para a realização da Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO-92), na cidade do Rio de Janeiro, que as primeiras medidas institucionais efetivamente significativas para a implementação do PEPB passam a vigorar.

A identificação do PEPB é apresentada no relato do Sr. João a partir do referencial que determina os seus limites, a cota altimétrica de 100 metros. No ato de criação do PEPB, estabelecido pela Lei Estadual nº 2.377, de 28 de junho de 1974, todas as áreas incluídas acima da cota de 100 metros do Maciço da Pedra Branca e de seus contrafortes passaram a ser destinadas à proteção como parque. Como uma fronteira espacial, a cota de 100 metros surge em sua narrativa como um marco formal que limita práticas associadas ao cultivo das lavouras e impede a ampliação de construções em seu interior.

Todavia, conforme atesta Fernandez (2009), a delimitação da cota de 100 metros como marco para a criação do PEPB, longe de equacionar as disputas acerca dos direitos de propriedade e uso da terra, estabelece-se como um limite arbitrário e de difícil identificação pelos residentes. Esse cenário gerou incertezas sobre a real situação de suas propriedades, dificultando a compreensão e a conformidade com as diretrizes impostas. Nas palavras da autora:

Percebe-se neste caso, um confronto entre o domínio da Lei e os direitos consagrados pelo uso. Enquanto tais direitos são reforçados pelas práticas cotidianas, pela ocupação do solo, pela moradia e relações de vizinhança, etc, a imposição legal que determina a proteção ambiental acima da cota 100m está apoiada em um princípio técnico e abstrato que não pode ser percebido claramente pelo senso comum. A sua validação necessita de equipamentos específicos (sistemas peritos, instrumentos de medida) utilizados pelos técnicos e só podem ser reconhecidos através de marcos específicos *in locu*. Ao que parece, contudo, tais marcos à época da criação e delimitação do Parque, em 1974, foram calculados de modo estimado; sem muita exatidão, de forma que a utilização de equipamentos mais sofisticados como o GPS, na atualidade, demonstra imprecisões no que se

⁵³ De acordo com o Art. 6º da Lei n.º 2.377, de 28 de junho de 1974, responsável pela criação do PEPB, caberia à então Secretaria de Estado de Planejamento e Coordenação Geral do estado da Guanabara promover a implantação do parque. Segundo Fernandez (2009), após a fusão dos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro, ocorrida em 1975, a gestão do PEPB passou a ser responsabilidade da Secretaria Estadual de Agricultura e Abastecimento (SAA), até 1986, quando foi criado o Instituto Estadual de Florestas (IEF). Com a criação do Instituto Estadual do Ambiente (INEA) em 2007, que foi responsável por fundir os diferentes órgãos estaduais ligados à criação e implementação de políticas ambientais em esfera estadual, o IEF foi extinto e a gestão do PEPB foi transferida para o novo órgão.

estabeleceu como cota 100m, nas diferentes áreas do maciço (FERNANDEZ, 2009, p. 53).

Atualmente, a fixação de uma placa de identificação (figura 7), alguns metros acima do local onde os moradores identificavam que se encontrava o marco originalmente edificado, serve como materialidade para a configuração da cota de 100m enquanto fronteira. Essa fronteira demarca não apenas o PEPB enquanto Unidade de Conservação — portanto, um território juridicamente estabelecido — mas também a própria experiência de lugar de seus residentes. A casa em que o Sr. João reside atualmente com sua família, assim como as residências dos demais interlocutores desta pesquisa, situa-se acima da cota altimétrica de 100m, de modo que todos se encontram residindo dentro dos limites do PEPB.

Assim como no relato de meu avô Zizinho, a preocupação com o direito à moradia após a transformação da Serra de Piabas em PEPB, compreendida a partir da noção de "casa" como base para um sentido próprio de habitar, também é evidenciada no relato de João. Quando questionado sobre ter sido consultado ou informado acerca do processo de criação do parque, ele relata que um agente do Estado teria informado que as antigas residências já situadas na área destinada à proteção não seriam afetadas. No entanto, os residentes não poderiam ampliar as construções existentes ou erguer novas. Essa postura não apenas aponta para os entraves no diálogo entre os residentes e os agentes do Estado durante o processo de implementação das políticas de proteção e desapropriação no PEPB, mas também evidencia as contradições geradas por um processo de marginalização e abandono dessa população diante da implementação do parque.

Figura 7: Placa definindo o limite do PEPB na Serra de Piabas



Fonte: O autor, 2021.

No relato de João, a memória de lugar, evocada através do reconhecimento de sua anterioridade em relação à criação da unidade de conservação, é mobilizada como uma ferramenta política na construção de um discurso de defesa de sua permanência no contexto do PEPB, traduzida no trecho: “Quantos anos tem que eu moro aqui? Veja bem, eu tenho mais de oitenta anos. E eu vim pra aqui com oito dias de nascido. Olha quanto tempo eu tô aqui. Como é que pode me tirar daqui?”. Por sua vez, a manutenção de sua residência, entendida como uma forma de resistência cotidiana às políticas de proteção que inviabilizam seu modo próprio de vida e habitar, gera um sentido de lugar marcado pela insegurança e incerteza de sua permanência, exigindo uma série de estratégias de ocultamento, como reformas das antigas residências que já existiam no parque, ou mesmo a abertura de roçados em pequenas áreas para evitar a atenção dos órgãos de fiscalização.

Em meio às estratégias de permanência e de defesa do direito ao lugar, os laços de ancestralidade e a construção de uma percepção de seus modos de vida como “tradicionais” são evocados na narrativa de João, buscando a legitimação de sua presença no parque por meio de garantias previstas legalmente. Em conversa com sua esposa Bia, ambos fazem referência ao processo de demarcação de territórios quilombolas no bairro de Vargem Grande, o qual se torna um instrumento legal em defesa da permanência desses sujeitos no contexto de uma unidade de proteção integral.

João – Agora, antigamente, aqui era um lugar bom. Aqui sempre foi um lugar bom. Nunca foi ruim, não. Tinha muita banana. Muito bananal. Tinha banana de boa qualidade. O pessoal vendia para os mercados. Mercado lá em Madureira. Botafogo. Agora não. Agora já não tem tanto assim. Tem pouco. Tem o Zizinho. O Zizinho tirava muita banana. Mas, depois, teve que deixar e foi virando mato. O bananal do Zizinho era grande. Muito bonito o bananal dele. Agora, eu não sei. Existe uma coisa aí nessa tal lei. Tem uma lei aqui que... como é que chama? ...do povo que era escravo. Quilombola. Porque meu avô foi escravo. Então, meu avô morreu com quase cem anos.

Bia – Lá na casa da sogra do Daniel, tem lá. E agora eles não mexem mais. Lá não mexem mais. O Jobinho [filho] falou para a gente procurar. Que aí, não vão mexer mais com a gente. [...] Porque nós não somos registrados. Porque, aí, a gente vai ter direito de fazer roça, fazer casa. E a gente está acostumado a fazer roça. A gente não precisava comprar feijão. A gente mesmo plantava. A gente sempre tinha feijão. A gente sempre tinha coisa da roça. Feijão, milho, batata, tinha tudo da roça. Agora não tem mais. Agora não pode mais fazer roça. Que saudade da roça. Trabalhei muito com ele [João].

João – Agora tem uma tal de cota100 (João Marcelino e Bia Maria, entrevista concedida em 10 jan. 2021).

Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, as populações quilombolas passaram a gozar de direitos legais sobre a propriedade e usufruto da terra, cabendo ao Estado a certificação de suas propriedades, conforme prevê o artigo 68. No tocante à questão da presença de populações tradicionais em Unidades de Conservação, de acordo com os

princípios definidos pelo SNUC, Santilli (2014) identifica três situações distintas que evidenciam essa problemática: as comunidades que vivem em UCs pertencentes ao grupo de proteção integral, como é o caso dos parques; as que vivem fora dos limites de UCs, mas dependem do uso e manejo dos recursos presentes nestas para a reprodução de seus modos de vida; e as que vivem em UCs classificadas como de uso sustentável, que preveem legalmente os direitos de uso ambientalmente sustentável dos recursos presentes nas UCs.

Muito embora o SNUC já contemplasse a presença de populações tradicionais em UCs de proteção integral e a necessidade de conservação dos recursos necessários para a reprodução de seus modos de vida, a questão sobre o direito à propriedade é tratada, em seu artigo 42, a partir da busca por estratégias para indenização e realocação dessas populações. Desse modo, a sua permanência de tais populações é entendida como transitória até que tais processos sejam efetivamente realizados.

Todavia, houve um aumento expressivo de processos de autorreconhecimento enquanto povos e comunidades tradicionais, bem como a ampliação das reivindicações por seus direitos à terra e aos seus modos de habitar, principalmente a partir da criação do Plano Estratégico de Áreas Protegidas (PNAP), em 2006⁵⁴, que, dentre outras disposições, inclui territórios quilombolas e indígenas como áreas protegidas, e da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), em 2007⁵⁵, estabelecendo a noção de território tradicional como os espaços necessários para a reprodução cultural, social e econômica dessas populações (SILVA, 2019). Nas palavras de Silva (2019, p. 5), estes “avanços têm-se traduzido na construção de novas formas de destinação e/ou regularização de territórios tradicionalmente ocupados, visibilizando e legitimando as mais diversas identidades, formas de uso e regimes territoriais”, mesmo em UCs de proteção integral.

É justamente no âmbito da aprovação dos marcos legais supracitados que diversas comunidades buscaram, junto aos órgãos competentes, o reconhecimento de seus modos de vida e do direito sobre o lugar, através da certificação de territórios tradicionais (SILVA, 2019), conforme ocorrido no caso específico das comunidades quilombolas presentes no Maciço da Pedra Branca⁵⁶.

⁵⁴ Estabelecida por meio do Decreto n.º 5.758/2006.

⁵⁵ Estabelecida por meio do Decreto n.º 6.040/2007.

⁵⁶ Atualmente, existem três comunidades quilombolas oficialmente demarcadas e certificadas pela Fundação Palmares nas encostas do Maciço da Pedra Branca, são elas: o Quilombo Cafundá Astrogilda (certificada em

Neste sentido, as falas de Sr. João e Dona Bia remontam à experiência vivenciada no contexto da certificação do quilombo Cafundá Astrogilda, em 2014, no bairro de Vargem Grande, entendendo a autoidentificação enquanto população tradicional como ferramenta política para a garantia de sua permanência dentro dos limites do parque e a possibilidade de manutenção das práticas agrícolas que caracterizam a localidade, como a realização de roças de autoconsumo. No caso específico do quilombo Cafundá Astrogilda, o processo de autoidentificação necessário para o reconhecimento de seu caráter tradicional acarretou a reconstrução do passado através da memória comunitária, identificando as genealogias e relações de pertencimento com o/no lugar como instrumentos de mobilização política (CÁCERES, 2017b). Para Cáceres, “esse contexto promoveu o surgimento de novas condições sociais no processo de produção do passado, complementando as existentes representações coletivas do tempo” (CÁCERES, 2017b, p. 265) e, por seu turno, as representações do próprio lugar.

Ao remontar o processo ocorrido na referida comunidade, a narrativa de Sr. João propõe uma interpretação do passado a partir da perspectiva de sua presença na Serra de Piabas como remanescente de um longo processo de resistência, evocando vínculos com o lugar a partir da identificação das condições de vida e dos modos de habitar de seus antecessores. Desta forma, a memória do lugar, inscrita em um processo de recuperação e reinterpretação do passado, é colocada como um instrumento político (POLLAK, 1989), aflorada na busca pelo direito de permanência desses no contexto do PEPB, entendendo que o mecanismo de reconhecimento e autoidentificação como “tradicionais” lhes asseguraria um registro formal sobre a propriedade da terra e garantiria a reprodução das práticas localmente realizadas.

Todavia, ainda que João reconheça a presença de mecanismos legais nos processos de luta pelo direito ao lugar, a tônica de sua narrativa recai sobre o receio de uma maior visibilidade sobre a Serra de Piabas e as possíveis consequências decorrentes da tentativa de autoidentificação de sua família como comunidade tradicional. Para ele, esse processo poderia gerar uma maior presença de agentes estatais na localidade, logo, uma incidência mais ativa das normas e regras impostas pelo ordenamento legal enquanto um parque, recaindo a própria insegurança sobre a sua permanência e de sua família.

Neste sentido, a manutenção de estratégias de ocultamento e de invisibilidade diante dos olhos dos agentes fiscalizadores, responsáveis pela aplicação das políticas de proteção que

2014), no bairro de Vargem Grande; o quilombo Camorim (certificada em 2014), no bairro do Camorim; e o quilombo Dona Bilina (certificada em 2017), na localidade do Rio da Prata, no bairro de Campo Grande.

incidem sobre a Serra de Piabas, é entendida como uma forma de resistência (SCOTT, 1992), em suas palavras: “eu estou a oitenta e tantos anos aqui. Meu pai também nasceu aqui. Meu avô, que foi escravo, viveu aqui. Criou todos os filhos aqui. Enquanto não mexer com a gente, vou ficar aqui. Mas, uma coisa é certa, daqui só saio quando morrer” (João Marcelino, entrevista concedida em 10 jan. 2021).

4.1.4 Bia Maria Teixeira da Silva, a Bia de João.

Filha de Álvaro Teixeira da Silva e Brandina Gonçalves, Bia Maria Teixeira da Silva nasceu na Serra de Piabas em 28 de julho de 1942, na localidade denominada “Morro de Santo Antônio da Bica”. Ao longo de seus 82 anos de vida, Dona Bia revezou os cuidados com sua casa e a criação de seus seis filhos, com o auxílio a seus pais e, posteriormente, com seu companheiro, Sr. João, na lida com a terra, trabalhando em lavouras de autoconsumo como forma de garantir a segurança alimentar de sua família.

Assim como no caso de seu companheiro, Sr. João, o primeiro contato com o intuito de registrar sua história de vida ocorreu no ano de 2018, no contexto pré-pandêmico, através de uma conversa de caráter informal. Foi em um café da tarde, em um domingo do mês de abril deste mesmo ano, que tive a oportunidade de me reunir com Dona Bia, Sr. João e meu avô Zizinho para, em meio à prosa destes guardiões da memória do lugar, apresentar formalmente os objetivos de minha pesquisa de doutorado. Na ocasião, Dona Bia, muito contente, relatou que já fazia muitos anos que não conversava com outras pessoas além de seu companheiro sobre os “tempos antigos” e que a oportunidade de compartilhar aquilo que viveu e suas recordações sobre o lugar poderia ser um exercício importante para o registro de histórias que não constam em livros, ou, em suas palavras, histórias que vão “sumindo com o pessoal antigo que vai morrendo”.

Conforme expresso na fala de Dona Bia, as memórias evocadas nas histórias de vida que colhi durante as entrevistas com estes sujeitos recordantes podem ser caracterizadas como “memórias subterrâneas” (POLLAK, 1989), isto é, memórias que se apoiam em uma reconstrução de um passado íntimo, vivido na escala do indivíduo, da família ou de um grupo social, que não constam nas narrativas oficiais edificadas pelo Estado, sendo parte integrante de grupos e culturas minoritárias em uma condição de dominação. A recuperação e registro destas memórias, inscritas nas narrativas das histórias de vida destes sujeitos, passa a ser

entendida por Dona Bia não apenas como um exercício contra o esquecimento decorrente da perda de histórias que são comunicadas oralmente, mas também como um instrumento que atesta sua presença em uma área protegida e sua anterioridade ao processo de transformação em PEPB.

A narrativa em história de vida de Dona Bia é marcada por um profundo sentimento nostálgico, centrada na construção de um sentido de lugar que se expressa a partir da experiência de perda. Esta nostalgia presente na narrativa da trajetória vivida de Dona Bia se edifica por meio de um discurso que evoca as transformações espaciais ocorridas na Serra de Piabas, a partir da identificação de um desaparecimento das relações e práticas que caracterizam o lugar no que define como os “tempos antigos”. Deste modo, a nostalgia é apresentada na narrativa de Dona Bia como um anseio pelo lugar que vai além do campo imaginativo, sendo incorporada nos discursos e práticas que se edificam em torno da construção de sua geograficidade, envolvendo o que a geógrafa Alison Blunt (2003b) define como “nostalgia produtiva”.

Em uma leitura da articulação entre as concepções de memória, identidade e lugar, compreendidos a partir de sua representação como lar, Blunt (2003b) propõe a noção de “nostalgia produtiva”, entendendo-a como um anseio pelo lugar que envolve tanto um campo imaginativo quanto um campo mais prático, apoiando-se na reconstrução do passado, mas projetando-se para o futuro. Neste sentido, na narrativa de Dona Bia, a nostalgia não desempenha apenas o papel de um lamento de um lugar do passado que não mais existe em suas feições e dinâmicas, mas é, ela própria, o elemento de adensamento de um forte sentido de pertencimento e afeição à Serra de Piabas, sentido este mobilizado nos discursos que emergem de sua narrativa em defesa de sua permanência no lugar.

A nostalgia produtiva se manifesta na forma como suas lembranças do passado são utilizadas de forma ativa e construtiva na criação de seus laços presentes com o lugar. Portanto, ao invés de simplesmente evocar um sentimento de perda ou de saudade, as lembranças evocadas à luz da perspectiva da nostalgia produtiva envolvem uma reflexão e reinterpretação sobre a própria memória, atuando na base das ações e experiências presentes acerca de sua relação com o lugar.

A narrativa da história de vida de Dona Bia tem como tema principal suas relações com a família e com a vizinhança, descrita a partir da construção de um sentido de lugar que se traduz na experiência de “lar”. Esta memória de lugar é evocada através de recordações de sua casa de infância, de brincadeiras que realizava com suas amigas, de bailes e cirandas que

seu pai organizava, dos laços comunitários e das atividades cotidianas que desempenhava nos roçados de sua família e no cuidado da casa.

Deste modo, sua narrativa em história de vida se concentra particularmente no período de sua infância, apontada em uma representação do passado a partir do que identifica como os “tempos antigos”, de maneira que sua vida adulta e a velhice são abordadas em termos de comparação com o passado idealizado pela nostalgia. Dona Bia expressa uma profunda nostalgia ao relatar aspectos de sua infância na Serra de Piabas, de modo que suas lembranças são permeadas por um sentimento de saudade e de retorno a um período marcado por intensos laços comunitários, como no trecho destacado abaixo:

Minha infância foi muito boa. Eu achava que era boa. Hoje em dia está diferente. Na minha infância, nós não tínhamos televisão. Não tinha celular. Não tinha nada disso. Então, o que a gente fazia? A gente brincava. Os meninos brincavam de bola de gude, de pião. As meninas brincavam de roda. Eu gostava muito de pular corda. Adorava. Eu e as suas tias, como a gente pulava corda! Passava o domingo todinho pulando corda, lá na casa da falecida Aida, lá em cima. Era muito bom. O falecido Deco ajudava a gente, fazia balanço. Minha infância foi assim, muito boa.

Porque era difícil, mas era bom, porque a gente se juntava. Tinha as amigas que ainda moravam aqui. A gente se juntava, conversava, brincava. A falecida Ana mesmo, já era moça e ainda brincava de boneca com a gente. A Elza brincava de boneca. Então, as meninas se juntavam todas. Era muito bom. A gente não tinha televisão, não tinha celular, não tinha nada disso. Então, a gente brincava dessas coisas mesmo. Juntava os meninos e as meninas e a gente brincava de tudo. Brincava de passar o anel, brincava de roda, todo mundo junto. Então, era muito bom, sabe. Às vezes eu fico pensando assim: passou a infância, cresceu todo mundo. Cada um foi pra um canto. Sumiu todo mundo e eu fui ficando sozinha. Quer dizer, foi boa a infância [...].

A gente brincava muito na casa da sua avó Ana. Quer dizer, na casa da falecida Aida [mãe de minha avó Ana]. Juntava aquela porção de crianças. Todo mundo era vizinho. Então, todo mundo ficava muito pertinho. Todo mundo brincava. Ficava até as 10 horas da noite, 11 horas. Depois, a gente ia embora pra casa. Eu gostava. Era assim. A gente ficava lá em cima daquela Pedra do Urubu, subia lá no dia de domingo. Lembro que tinha muita fruta lá em cima. Tinha pé de laranja, tangerina. Tinha jambo. Tinha muita fruta. Tinha cambucá. Então, a gente vivia assim. Era muito bom. Juntava aquele grupo. Era muito bom. [...] Tinha muita criança. Juntava todo mundo. Tinha rapaz, tinha moça. Então, era muito bom. A gente tinha uma vida tranquila (Bia Maria, entrevista concedida em 10, jan. 2023).

Os trechos do relato de Dona Bia destacados acima evidenciam a sua percepção acerca da construção de distintas formas de experienciar a infância, contrastando a sua infância, retratada a partir da prática de brincadeiras tradicionais ao ar livre, com o que considera como a infância nos dias atuais, atrelada ao uso de telas e aparelhos eletrônicos. Suas lembranças de infância apresentam um conteúdo fortemente nostálgico, de modo que as dificuldades encontradas nesta etapa de sua vida são suprimidas em seu relato, enfatizando aqueles elementos que considerava como positivos, como os laços comunitários que se estabeleciam através das brincadeiras, conforme sugere o seguinte trecho: “era difícil, mas era bom, porque a gente se juntava”. Desse modo, esse caráter nostálgico de sua infância aponta para uma

profunda ligação emocional com os lugares recordados, imbuindo-os de um valor afetivo por guardarem lembranças de tempos em que a vida decorria em um contato próximo com vizinhos e amigos.

Os laços comunitários são evocados na narrativa de Dona Bia como elemento central de suas recordações de infância na Serra de Piabas, podendo ser apontados como base do sentido de lugar edificado através de suas memórias. Essas recordações apontam para lugares de memória concretos, como a casa de minha falecida bisavó Aida, o pomar repleto de árvores frutíferas, como laranjeiras, tangerineiras e pés de jambo, cultivados em seu quintal, e a Pedra do Urubu, ponto de encontro e intercâmbio entre suas amigas na infância e juventude (figura 8). Tais lugares atuam como referência na manutenção e evocação dessas memórias de infância, contribuindo para a solidificação de um sentido de pertencimento à Serra de Piabas e de enraizamento por meio dos laços com a comunidade.

As recordações de Dona Bia refletem as transformações que a Serra de Piabas sofreu desde sua infância, identificando o processo de abandono do lugar por seus antigos moradores como expressão central dessas mudanças. Em seu relato, Dona Bia aponta que muitos residentes se mudaram para outras localidades, acarretando um esvaziamento do lugar e, por conseguinte, um enfraquecimento dos laços sociais evidenciados em seus relatos sobre a infância. A consequência desse processo é expressa em sua narrativa por um sentimento de isolamento e solidão, reforçando um sentimento nostálgico em relação às suas lembranças de infância.

Figura 8: Casa de Aida



Legenda: A casa que pertenceu à Aida, apontada nas recordações de infância de Dona Bia, foi habitada por diversas famílias ao longo dos últimos oitenta anos. Atualmente, permanece desabitada.

Fonte: O autor, 2018.

De acordo com Lowenthal (1975; 1985b), a nostalgia, por vezes, encontra-se ancorada em um sentimento de perda ou deslocamento em relação ao presente, configurando-se como uma resposta emocional que alguns indivíduos ou sociedades adotam diante da própria compreensão da perda. Esse sentimento leva as pessoas a ansiar por um lugar do passado mais seguro e familiar. A familiaridade e a segurança, atreladas à compreensão de um passado vivido, tornam-se, portanto, fontes indispensáveis na construção da identidade dos sujeitos (LOWENTHAL, 1998), conforme ilustrado no trecho do relato abaixo:

Era muito bom. Esse morro era um lugar muito divertido. Mas acabou tudo. A gente fica triste só de pensar. Muita gente saiu. Eu fico tão triste. Já não vou mais lá onde minha mãe morou. Já não vou mais. Agora, eu só vejo mato onde era a “cava” [fundação] da casa. Não vejo mais nada. Aquele fogãozinho de lenha dela... Sempre que chegava lá, ela fazia um cafezinho. Era tão bom, cafezinho na lenha. Cafezinho tão gostoso. Era tudo limpo. O meu pai limpava o caminho de baixo até lá em cima. Não ficava um mato. Então aquilo era limpinho até lá em cima. Dava até gosto de andar. A gente ia pegar tangerina. Tudo que é fruta a gente pegava. Era bom demais. O mato tomou conta de tudo. Olha, eu sinto falta da alegria que a gente tinha. Aqui era muito alegre, né. Se juntava aquela porção de amiga. [...] Eu sinto falta das minhas amigas. Umas foram pra um lado, outras foram pra outro, umas já morreram. Poxa, minha mãe então... Eu não gosto de ir lá em cima onde era a casa, porque eu me lembro dela. Agora é só mato. Parece que o mato vai tomando nossa lembrança (Bia Maria, entrevista concedida em 22 abr. 2018).

O trecho do relato de Dona Bia destacado acima enfatiza a dimensão dos lugares de memória como instrumento de resistência contra o apagamento dos laços comunitários ocasionado pelo processo de esvaziamento do lugar, em consequência da mudança de muitos dos antigos residentes da Serra de Piabas. A transformação de áreas anteriormente habitadas por seus familiares e amigos em mata fechada, resultante da recomposição da cobertura vegetal pelo abandono dos locais de moradia e produção agrícola, é apontada em seu relato como elemento que ameaça aniquilar suas lembranças (figura 9).

A experiência de perda associada às transformações de sua casa de infância, todavia, reforça o caráter mnemônico do lugar como elemento central na manutenção de suas memórias, tornando-se a base na qual essas recordações são amalgamadas. O lugar, portanto, desempenha um papel essencial como registro das lembranças e de suas manifestações através da memória evocada, ganhando centralidade no processo de reinterpretação criativa de seu passado vivido e na construção de uma identidade assentada nessa articulação entre memória e lugar.

Figura 9: Avanço da mata sobre ruína de casa na Serra de Piabas.



Legenda: As linhas brancas delimitam o que era a fundação da casa de infância de Dona Bia, feita com pedras encaixadas.

Fonte: O autor, 2021.

As transformações apontadas no relato de Dona Bia evidenciam as múltiplas dimensões da construção do lugar através de suas memórias. Enquanto realidade concreta, as lembranças aludem a um processo de produção material do lugar, marcado pelo manejo da natureza, por meio da “limpeza” dos caminhos e locais de habitação, bem como do cultivo de árvores frutíferas. Os momentos de interação com suas amigas, os encontros com a família e toda a sorte de ações cotidianas que reforçavam o caráter comunitário do lugar também são foco de suas recordações, demonstrando que o lugar inclui, em sua produção, tanto os aspectos materiais quanto as práticas sociais ativas.

A partir da recordação dessas experiências, emergem significados contrastantes, que atribuem ao lugar do passado, vivido através de sua memória, as expressões de diversão e felicidade, em contraposição à tristeza evocada em sua narrativa ao indicar o desaparecimento das relações que estavam na base da construção de suas experiências de lugar.

Em sua narrativa, a família de Dona Bia assume um papel de destaque em suas lembranças de infância, especialmente sua relação com seus pais. Suas recordações evocam tanto os lugares de residência, como sua casa de infância, quanto aqueles destinados à produção agrícola. Dona Bia relata que seu pai, Álvaro, era lavrador, cultivando lavouras de banana — principal fonte de renda de sua família — aliadas à produção de roças de autoconsumo. O falecimento de seu pai, quando Dona Bia tinha 12 anos, é indicado em sua narrativa como um marco temporal, que remete ao fim de sua infância e ao início de sua vida laboral, conciliando as atividades nas roças com sua mãe e os afazeres domésticos.

Meu pai trabalhava no bananal. Era lavrador. Ele tinha o sítio dele e mais dois que alugava. Assim a gente vivia: cortava a banana e vendia. Mas ele também trabalhava na roça, plantava aipim e guandu. Tinha de tudo da roça. Papai era muito trabalhador. Era uma vida boa. Mas, depois que ele morreu, a gente começou a trabalhar também [...].

Enquanto meu pai era vivo, nossa vida era melhor, porque ele trabalhava e minha mãe ficava em casa. Então, a gente tinha tempo para brincar. Mas, depois que ele faleceu, minha mãe começou a trabalhar na roça. Ela pegava café, e nós a ajudávamos. Minha mãe levava minha irmã para o trabalho, e eu ficava em casa fazendo comida, para quando ela voltasse já estar tudo pronto. Ainda assim, muitas vezes eu ia para a roça ajudá-la.

A gente apanhava muito café. Não comprávamos café; apanhava direto do pé e deixava secar. Quando o estoque acabava, já tinha mais para apanhar (Bia Maria, entrevista concedida em 10 de janeiro de 2023).

Meu pai faleceu quando eu tinha 12 anos. Aliás, ele morreu em abril, e eu fiz 13 em julho. Depois disso, ficou mais difícil cuidar da plantação. Minha mãe já não conseguia carregar o café como antes. Mas eu gostava de ir no mato com ela. Nessa época, eu costumava ficar mais em casa, cuidando da comida, enquanto minha irmã Preta acompanhava na roça. Eu também passava muito tempo com a falecida Antônia, mulher de Mário; ia junto colher chuchu. Gostava muito de andar no mato com ela. Adorava pegar lenha. Fazíamos muita roça.

Até hoje, se pudesse, eu ainda faria. Mas não aguento mais. Era tão bom. Hoje em dia, os mais novos não querem mais saber disso. Não querem nada com a roça. Alguns estudam, outros vão trabalhar na cidade, mas poucos têm interesse por esse tipo de vida (Bia Maria, entrevista concedida em 22 abr. 2018).

No trecho destacado acima, Dona Bia identifica a presença de seu pai como um dos elementos que tornavam sua vida melhor durante a infância, de modo que ainda não havia assumido responsabilidades associadas aos cuidados da casa, aos afazeres domésticos e ao trabalho na lavoura. A noção de roça é elencada em sua narrativa como um lugar de destaque, apontando para as relações de trabalho e para as distintas funções que ela e seus irmãos deveriam desempenhar em sua manutenção.

Assim como nas histórias de vida discutidas anteriormente, o papel exercido pelas práticas laborais, expressas na produção de roças de autoconsumo e nos bananais, encontra-se na base de um profundo sentimento de enraizamento ao lugar como fonte de uma forte vinculação com a terra, tanto como forma de sustento quanto como meio de reprodução de saberes e práticas culturais. Os elos de pertencimento e enraizamento com esse sentido de lugar, produzido por meio da noção de roça, levam Dona Bia a ansiar por não ter condições físicas de se dedicar ao cultivo destas.

Por seu turno, o sentimento nostálgico com o qual evoca as lembranças de trabalho na roça, como nas colheitas de café e chuchu, e na busca por lenha para alimentar o fogão de sua casa, entre outras, são postas em contraposição ao afastamento das novas gerações de atividades ligadas à terra. Em seu relato, Dona Bia enfatiza que as gerações atuais de jovens que residem na Serra de Piabas não se interessam pelo desempenho de funções na lavoura,

apontando o maior acesso à escolarização e a inserção no mercado de trabalho urbano como consequência desse processo de abandono das atividades associadas às lavouras.

O trecho do relato de Dona Bia indica mudanças geracionais na Serra de Piabas, de modo que sua infância retrata aspectos de uma comunidade formada essencialmente por lavradores, em que as práticas agrícolas tomam parte central nas formas de reprodução econômica, social e cultural da comunidade, delineando a própria geograficidade desses sujeitos. Por seu turno, quando considera as novas gerações, que, em sua perspectiva, se referem ao quadro dos residentes jovens e de meia-idade da Serra de Piabas, Dona Bia ressalta o desinteresse e o consequente abandono da produção de lavouras, dando lugar a modos de vida deslocados de um caráter rural como marca do lugar. Todavia, tais mudanças são, também, reflexo da imposição de novas formas de ocupação do solo tanto nas áreas do entorno da Serra de Piabas, por meio de um intenso processo de urbanização incentivado pelo Estado e promovido pelo capital imobiliário (SANTOS, 2006), quanto da inserção de um modelo de conservação do meio ambiente, incidindo especialmente por meio da inclusão da comunidade nos limites de um parque, responsável por cercear diversas práticas localmente realizadas, tornando-as irregulares (FERNANDES, 2009).

Para reforçar o relato de Dona Bia, atualmente, das dezoito famílias que compõem a comunidade da Serra de Piabas, apenas cinco dependem diretamente de lavouras de banana como renda principal, de modo que as famílias restantes são compostas por pessoas empregadas em um mercado de trabalho propriamente urbano, atuando em diversas áreas, tanto na esfera pública quanto na esfera privada, tais como construção civil, jardinagem e paisagismo, educação, administração, bares e restaurantes, entre outros.

Muito embora o caráter rural ainda seja distintivo na comunidade da Serra de Piabas, expresso pela presença de cultivos de banana e roças de autoconsumo, a comunidade vem enfrentando um paulatino processo de declínio dessas práticas, fazendo emergir formas de ocupação não baseadas em um perfil agrícola. Neste contexto, destaca-se na fala de residentes da comunidade atributos associados a uma vida bucólica em contato com a natureza, bem como a privacidade e segurança proporcionadas por residirem em um local compreendido como “isolado”, ainda que se perceba a busca por acesso a serviços básicos, como energia elétrica regular, serviços de internet e transporte, entendidos como formas de ingresso à cidadania.

Neste processo de reinvenção da comunidade frente às transformações vivenciadas, não apenas as identidades de seus residentes entram em uma crise, particularmente por meio do embate entre formas de pensar e de se relacionar com o lugar a partir de sua transfiguração

de rural para área protegida, mas também a própria identidade do lugar, entendida como os significados socialmente construídos sobre esta parcela do espaço (RELPH, 1976).

4.2 Memória coletiva e lugar a partir das histórias de vida

Na seção anterior, procurei descrever e analisar as histórias de vida narradas pelos idosos residentes na Serra de Piabas, a fim de compreender as relações tecidas entre a memória evocada e a construção do lugar enquanto esfera da espacialidade vivida, a partir de um resgate das trajetórias de cada um dos quatro sujeitos que compõem os interlocutores centrais desta pesquisa. Por mais que os registros se caracterizem enquanto narrativas autobiográficas individualizadas, isto é, centradas na perspectiva do indivíduo enquanto agente da recordação, portanto, detentor das camadas do passado às quais tem acesso e que são para ele significativas (BOSI, 1994), estas se manifestam em um quadro socialmente inscrito (HALBWACHS, 2004). Isto posto, as narrativas em história de vida comunicam não apenas o contexto individual no qual as memórias foram recordadas e contadas, como lançam um olhar sobre a perspectiva das experiências compartilhadas e dos processos de construção de uma memória coletiva.

As memórias evocadas pelos idosos residentes na Serra de Piabas, para além de refletirem as dimensões existenciais desses sujeitos e suas interações intersubjetivas tecidas com o e no lugar, também revelam laços compartilhados dessa experiência. Assim, muito embora o lugar possa ser pensado em sua natureza relacional, a partir da construção de trajetórias individuais, este também se expressa e se manifesta em e por meio de experiências comuns, que atuam não apenas na configuração de uma identidade comunitária, como também na própria produção das memórias de lugar desses indivíduos, enquanto uma construção compartilhada.

De acordo com Bosi (1994), a memória coletiva é sustentada a partir da perspectiva de um passado compartilhado por um determinado grupo social, seja este definido em referência à família, à profissão, à classe social, entre outros, de forma que as lembranças grupais se apoiam umas nas outras, formando um sistema coerente no qual estas são comunicadas, compartilhadas ou confrontadas. Dessa maneira, cada lembrança individual pode ser entendida como um ponto de vista sobre uma memória coletiva mais ampla na qual esta se insere, de modo que, em lugar de serem cristalizadas, essas são evocadas no complexo jogo

de posições que os sujeitos assumem em distintos contextos sociais (BOSI, 1994). Assim, “pertencer a novos grupos nos faz evocar lembranças significativas para este presente e sob a luz explicativa que convém à ação atual. O que nos parece unidade é múltiplo” (BOSI, 1994, p. 413).

No contexto das narrativas que foram edificadas pelos idosos na reconstrução de suas histórias de vida, em meio aos seus relatos íntimos, torna-se possível identificar acontecimentos e situações compartilhadas pelos sujeitos, produzindo assim versões comuns de um passado reconstruído pela ação da memória. Neste sentido, tratam-se de fatos e acontecimentos que caracterizam não apenas suas trajetórias individuais, mas que articulam as histórias vividas por meio das transformações vivenciadas na localidade, atuando nos processos de identificação que se baseiam nesta relação indissociável com o lugar como base e fundamento de existência desses sujeitos. Deste modo, ao recuperarem lembranças de um passado da Serra de Piabas marcado por intensos laços comunitários, por práticas de sociabilidade e troca entre os residentes, como bailes e cirandas, e pelas relações de trabalho e lida com a terra como base da produção material do lugar, esses sujeitos não estão apenas evocando recordações de sua própria história de vida, mas também produzindo uma versão compartilhada da memória por meio da representação de um passado comum.

Para Candau (2018), a memória se refere à faculdade de preservar acontecimentos passados significativos na construção da identidade de um sujeito e de sua relação com os lugares que habita. Neste contexto, em sua definição corrente, a memória coletiva pode ser compreendida como uma representação de uma metamemória, isto é, uma reinterpretação presente que as pessoas constroem acerca do passado recuperado através das lembranças evocadas. Neste entendimento, em lugar de sua compreensão enquanto fato empírico, em outros termos, de lembranças que são factualmente construídas de forma coletiva por todos os membros de um grupo, a memória coletiva se manifesta como construção social enquanto um enunciado, sempre em negociação, que os membros de um grupo vão construir e comunicar a respeito de uma representação supostamente comum do passado desse grupo (CANDAU, 2018).

Segundo Candau (2018), a memória coletiva se trata mais das narrativas sustentadas pelo grupo a partir de um conjunto coerente de lembranças que os mesmos identificam como pertinentes na construção de suas próprias identidades, atuando em um plano discursivo sobre a representação desse passado comum, do que um dado propriamente concreto. Há, na visão do autor, um processo de “socialização da memória” que atua na elaboração de um discurso metamemorial que leva os membros de um grupo a se referirem a uma memória coletiva.

Portanto, a noção de memória coletiva se refere a lembranças, narrativas e representações entendidas a partir da compreensão de seu compartilhamento por membros de um grupo ou comunidade acerca do passado, sendo construídas através de práticas sociais e culturais.

Em meio aos relatos edificados pelos idosos da Serra de Piabas, a memória coletiva emerge como fonte de construção de uma visão acerca de suas próprias identidades enquanto comunidade, bem como do desenvolvimento de um sentido de pertencimento e apego ao lugar. Neste contexto, a memória coletiva está diretamente associada à noção de lugar edificada pelos idosos residentes na Serra de Piabas, tornando-se elemento central na forma como suas experiências são edificadas e narradas em suas histórias de vida.

Para além de sua configuração física, o lugar envolve significados, simbolismo e as identidades construídas em sua referência, tornando-se assim um forte veículo para a manutenção e evocação de memórias coletivas (TILL, 2003). Compreender, em vista disso, as articulações entre memória coletiva e lugar, como emergem nas narrativas das histórias de vida elaboradas pelos idosos da Serra de Piabas, é um elemento chave para o entendimento de como esses elaboram seus significados e sentidos de lugar, como os lugares narrados se tornam fontes de uma “memória forte” (CANDAU, 2018), bem como a memória contribui para a criação e a manutenção de identidades que se fundam nessas relações tecidas no e com o lugar. De acordo com Candau (2018), uma memória grupal forte tem uma capacidade organizadora, tornando-se central nos processos de construção identitária de um grupo.

Denomino memória forte uma memória massiva, coerente, compacta e profunda, que se impõe a uma grande maioria dos membros de um grupo, qualquer que seja seu tamanho, sabendo que a possibilidade de encontrar tal memória é maior quando o grupo é menor. Uma memória forte é uma memória organizadora no sentido de que é uma dimensão importante da estruturação de um grupo e, por exemplo, da representação que ele vai ter de sua própria identidade (CANDAU, 2018, p. 44).

As memórias de eventos passados, tradições e práticas culturais compartilhadas por esses sujeitos moldam a forma como o lugar é experienciado, percebido e valorizado, produzindo, através de suas narrativas, uma visão particular sobre a Serra de Piabas que se contrapõe à sua apropriação jurídico-legal enquanto parcela de uma área especialmente protegida. Nesse sentido, a memória evocada por esses idosos e os sentidos de lugar construídos e expressos em suas narrativas de história de vida mantêm uma profunda conexão, de modo que a memória adensa seus entendimentos e conexões com o lugar, ao mesmo tempo em que o lugar, especialmente entendido através de locais de densidade mnemônica, como as casas de infância, os roçados, os bananais, se torna um veículo para a reprodução e comunicação dessa própria memória.

Ao examinar essa interação entre memória coletiva e lugar, tomando como referência as narrativas construídas pelos idosos, é possível apontar para um profundo sentimento de pertencimento e vinculação com a Serra de Piabas, tornando-se fonte para os processos de construção identitária que se fundamentam na relação entre essas noções. Todavia, longe de ser um processo essencialmente harmonioso e exclusivamente afetivo, tal vinculação se constrói a partir da negociação desses sujeitos no âmbito de sua presença e permanência no contexto de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, revelando que as memórias de lugar assumem também um caráter político nos discursos e estratégias edificadas por esses idosos quanto à edificação e expressão de suas lugaridades.

De acordo com Pollak (1989), longe de se apresentar enquanto uma visão única e cristalizada de um grupo social, a memória coletiva se constitui como parte das expressões e ações de seus membros na busca por uma coesão e unidade, o que demanda um constante processo de confirmação, contestação e exclusão de certas representações do passado, tanto em uma escala interna ao grupo quanto na busca por referenciais externos. Nesse contexto, Pollak (1992) assevera que o lugar cumpre um papel central na forma como essas memórias são negociadas, servindo como ponto de apoio e referência para os modos como o passado é recuperado e reinterpretado à luz de intenções e ações presentes.

A presença material de lugares de densidade mnemônica não aponta, necessariamente, para um conjunto coerente de formas de representação do passado na esfera do grupo, nem são os lugares simples palcos que refletem as interpretações históricas de um determinado grupo. Os lugares de memória e os processos associados ao seu estabelecimento demonstram as formas complexas nas quais os imaginários, as relações de poder e as identidades sociais se articulam e são produzidas espacialmente (TILL, 2003).

Por seu turno, a memória coletiva assume uma centralidade nas reivindicações do direito ao lugar, entendido como fonte de uma identidade compartilhada pelos membros de um grupo ou coletividade (POLLAK, 1989; 1992). Dessa forma, a memória coletiva é um fenômeno construído, podendo esses modos de construção serem conscientes ou inconscientes, de modo que o que a memória grava, reprime, silencia, exclui, rememora, é o resultado de um trabalho de organização e enquadramento (POLLAK, 1992). Nas palavras do autor:

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu

lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (POLLAK, 1989, p. 10).

Portanto, no âmbito das narrativas edificadas pelos idosos residentes da Serra de Piabas, defendo que a memória coletiva se constrói no embate contra o processo de apagamento de sua presença e de suas identidades assentadas nesta relação indissociável com o lugar, tanto contra os ideais preservacionistas que guiaram a criação e implementação de um modelo de proteção fundamentado na exclusão da presença desses sujeitos e de seus modos de vida em interação com a natureza, quanto contra um imaginário e formas de uso tipicamente urbanas que pressionam as áreas do entorno do Maciço da Pedra Branca e ameaçam a reprodução de seus modos de habitar.

De acordo com Oslender (2003), a memória, articulada na oralidade, é resultado de um complexo processo de transformação de acontecimentos e sentimentos em uma visão particular que se volta como fato comum na coletividade de sua expressão. Para o autor, sempre que se impõem visões e versões de uma memória dominante, produz-se, também, uma “contra-memória” subordinada que luta por sua sobrevivência e sua articulação de múltiplas formas, por vezes, oculta das formas dominantes, nas palavras de Pollak (1989), “memórias subterrâneas”. A oralidade e suas formas e estruturas diversas se tornam o veículo de articulação dessa versão da memória que resulta, em última instância, na criação do que o autor identifica, baseado em Castells, como “identidades de resistência” (OSLENDER, 2003), qual seja, identidades assentadas na luta e no embate a partir do reconhecimento de formas de dominação.

Procuo, portanto, analisar essas memórias categorizando-as a partir dos pontos invariantes que emergem das narrativas edificadas pelos idosos, que serão apresentadas nas subseções que se seguem. Considero tais pontos invariantes como eixos centrais que organizam as narrativas em história de vida dos idosos da Serra de Piabas, tornando-se fios que tecem relações entre as trajetórias na conformação de uma memória compartilhada.

A partir do resgate e interpretação das histórias de vida, identifico três pontos invariantes que se articulam diretamente com as estratégias de permanência desses sujeitos na Serra de Piabas, bem como com os sentidos de lugar que são elaborados em e por meio das memórias, comportando: (1) memórias que evocam transformações na Serra de Piabas e, em consequência destas, as formas de resistência cotidiana (SCOTT, 2013) adotadas pelos residentes; (2) memórias que apontam para a construção de processos de identificação baseados no lugar, amalgamados por um sentimento de apego e pertencimento, como tônica das narrativas construídas por esses sujeitos; e (3) as memórias coletivas que evocam um

sentido de nostalgia edificado a partir da representação de um passado marcado pelo sentimento de perda e abandono, por meio de um processo de esvaziamento e destituição concreta-simbólica de suas lugaridades.

Estas categorias, que servem de base para a organização das subseções deste tópico, foram sintetizadas em pares combinados (“transformações e formas de resistência cotidiana”, “identidades e pertencimento” e “envelhecimento e nostalgia”), expressando não apenas a forma como essas se articulam a partir de relações de causalidade, mas também a forma como estão imbricadas nas experiências de lugar que são produzidas e comunicadas por meio das narrativas dos idosos.

4.2.1 Transformações e formas de resistência cotidiana

As lembranças evocadas pelos idosos da Serra de Piabas apontam para profundas transformações espaciais testemunhadas por esses sujeitos, tornando-se este um ponto invariante das narrativas edificadas. As recordações de um passado do lugar são contrastadas com sua condição presente, ganhando centralidade e conferindo os contornos nos quais as experiências que emergem das narrativas são entendidas e comunicadas. Recordar os eventos significativos da infância e juventude, como as brincadeiras, os encontros com amigos e vizinhos, as interações nos espaços familiares e as atividades desempenhadas nos roçados e bananais, implica não apenas em se reconectar com o passado vivido pelos idosos da Serra de Piabas, mas também em resgatar os lugares significativos introjetados na memória. A recomposição criativa, operada pela ação de uma memória compartilhada na recuperação das lembranças do lugar do passado, alterado ou arrasado por diversos motivos, constitui-se como uma sentinela luminosa contra o apagamento, atuando no fortalecimento de um profundo sentimento de apego e pertencimento (MELLO, 2012).

A construção de um sentido de lugar marcado por experiências que denotam a vinculação dos idosos com a Serra de Piabas torna-se não apenas a manifestação dos laços afetivos destes com o lugar, compreendido como parte constituinte de sua geograficidade, mas também se manifesta em meio à perspectiva das transformações que levaram a uma reconfiguração das relações estabelecidas no e com o lugar. Os relatos edificados pelos idosos dão conta de um processo de “abandono” e “esvaziamento” do lugar, bem como de uma ruptura com os modos de habitar atrelados à realização de práticas de caráter rural, expressas

em cultivos de banana e de roças de autoconsumo. As narrativas registradas apontam, portanto, não apenas para as vivências de cada um destes sujeitos, mas também refletem a forma como suas próprias trajetórias se articulam com as transformações do lugar nos mais diversos contextos.

As metamorfoses espaciais operadas no processo de transição da Serra de Piabas em área protegida, o Parque Estadual da Pedra Branca, nos anos 1970, são apontadas nos relatos como um fator central para a explicação das dinâmicas de abandono das áreas produtivas, em especial o declínio dos bananais, que demandam um constante manejo para o seu desenvolvimento, bem como do processo de migração de diversos residentes para outras localidades da cidade do Rio de Janeiro. O resultado desse processo se torna visível na paisagem através do avanço da cobertura vegetal, em processo de regeneração, sobre as antigas áreas produtivas, assim como de sua ocupação sobre antigas residências e estruturas construídas pelos moradores e agora abandonadas, como barracões para o armazenamento da produção agrícola. Trata-se, portanto, de uma mudança na própria “fisionomia de lugar” (RELPH, 2012), levando a uma destituição de lugares de memória, como antigas casas de infância ou casas de parentes e vizinhos importantes.

As memórias evocadas pelos idosos indicam um passado da Serra de Piabas marcado pela abundância de cultivos e pela fartura na produção de alimentos, de modo que poucos gêneros alimentícios eram comprados nos armazéns e mercados locais. Para além das residências, as encostas da Serra de Piabas, hoje recobertas pela floresta em regeneração, eram caracterizadas pela presença de lavouras e roças que garantiam aos residentes sua reprodução econômica e subsistência. Tal imagem acerca da “fartura” e “abundância” é colocada, nas narrativas desses idosos, em contraste com sua condição presente, marcada pelas limitações na realização de novos cultivos e manutenção das lavouras existentes, pelo abandono de áreas produtivas e pela migração de muitos dos antigos residentes. Isso, associado à expansão de formas de uso urbano do solo nos bairros do entorno do maciço da Pedra Branca e às novas perspectivas de emprego e estudo, resultou em um declínio progressivo do interesse dos jovens residentes na realização de práticas agrícolas, como expresso nos relatos destacados abaixo.

Olha, na minha infância a gente tinha de tudo. Papai só comprava querosene e sal. Tinha tudo. Feijão, arroz, milho. Quer dizer, arroz não. Arroz ele chegou a plantar, mas não deu certo. Porque tinha muito passarinho. Não foi pra frente. Mas milho, feijão, essas outras coisas, tinha tudo. Tinha roça, tinha horta, tinha tudo. Nós fomos criados assim. Mas trabalhávamos muito. [...] A gente pegava café, fazia tudo. Era muito trabalho. O café, a gente pegava, botava pra secar, pilava o café. Mamãe torrava e fazia o pó. E era tudo. Tudo era a gente que fazia. O aipim também. A gente pegava o aipim, mandioca, raspava, ralava, botava no “tipe-tipe” e fazia aquilo lá. Mamãe fazia os bijus e a farinha. Nossa farinha era assim, tudo feito em casa.

Mas dava um trabalho. Eu lembro, dava um trabalho muito grande, muito trabalhoso fazer. Mas todo mundo fazia contente, tudo para o consumo próprio. Quando os vizinhos ajudavam, cada um levava um bocado. Mamãe dividia. Costumava ter ajuda dos vizinhos. [...]

Meu pai também criava cabra, para poder fazer o leite. Era cabra, não era vaca. Meu pai dividia o leite de cabra com o pessoal. Aí, a gente comia o quê? Botava o leite de cabra, café e farinha. Era o meu café da manhã. Comi muito. Botava uma vasilha assim com café e leite quente, colocava a farinha e comia com a colher. Hoje eu tenho saudade. Eu como até hoje. Dá uma saudade. Mas não é uma farinha boa igual à que eles faziam. Nossa, a farinha ficava muito boa. Minha mãe fazia e ficava muito boa. As coisas antigamente eram bem melhores, mais saudáveis. Hoje em dia eles moem qualquer coisa, até o talo do aipim. Aqui era roça pura. O meu pai era muito trabalhador, nossa, trabalhador demais. E tinha muita gente que trabalhava com ele. Os vizinhos. Quem não tinha o que fazer ia ajudar o senhor Bazinho, porque depois todo mundo tinha ajuda. Aquilo tudo, os meninos lá de seu Leonardo. Era Tuninho, Zé, Jorge, tudo trabalhava com meu pai.

E a lavoura era lá em cima, na Onça. A casa ficava aqui, e na parte de cima ia quase fazendo rumo até lá em cima. Ia dando rumo até dar pra ver a ilha de Guaratiba. Ali era cana. Tinha cana, que meu pai fazia melado, fazia um açúcar grosso. Não era aquele açúcar refinado. Fazia um açúcar que ficava assim “tardinho”, mas dava pra adoçar. A gente tomava muito café de cana. Não precisava comprar açúcar refinado. Mamãe fazia melado também, para a gente adoçar as coisas. Tinha partido de cana, coco da Bahia, laranja, pomar de laranja. Muita laranja meu pai plantou. Tangerina tinha muita também. Tinha horta. A gente tinha muito espinafre. Dava muito espinafre. A horta do meu pai era muito bonita. Acima de casa, era muito bonita. Tinha as galinhas, galinheiro também. Tinha muita galinha. A ceva de porco também. Tudo dele era direitinho. Lugar para ficar as cabras. Tudo direitinho, muito bem feitinho. Você tinha que viver naquela época pra você ver como é que era. A gente tinha tudo. Pé de cambucá, pé de carambola, seriguela. Tudo que você imaginar de fruta, ele plantava pra gente comer. Tinha bacupari. Tinha abiu roxo, do amarelo. Ele falava: “Pra vocês não precisarem ir no quintal de ninguém, em sítio de ninguém pegar”. Tinha mangueira, tinha tudo. Tudo que imaginar tinha. Tinha um cafezal, que era a coisa mais linda. Assim, do lado da casa tinha um cafezal que ia direto. A gente levava uns três, quatro dias pegando café. Não era só a gente não. Juntava uma porção de moça. Minha irmã chamava o pessoal, as moças, mamãe fazia as comidas, e a gente só colhendo café. Levava dois, três dias só colhendo café. Aí, depois, papai dividia o pó com essas pessoas. Porque a gente não vendia nada. Só a banana. Só vendia a banana. Muita banana. Banana prata, banana d’água, banana maçã. Só vendia banana. O restante era tudo pra dividir (Marlene Mateus, entrevista concedida em 18 out. 2021).

Olha, rapaz, eu, por exemplo, os mais antigos viviam assim de banana e negócio de lavoura de feijão, aipim, mandioca, milho. Era só para o gasto. Agora eu não. Depois que me casei, comecei a fazer roça e vendia para os feirantes. Roça de aipim, vendia até a roça inteira. Se o cara me pagasse um dinheiro que valesse, aí vendia a roça inteira. Plantava e vendia para os feirantes. Aí ficava por conta dele.

Vendia muito milho verde para os feirantes também. O restante era mais para o gasto. Era batata-doce, cará. Hoje você acha cará pra vender no mercado. Mas daquele bom, que nem eu plantava, que meu avô plantava, acabou. O cará era tipo uma batata. Mas tem de várias qualidades. Eu gostava do branco. Ele era tão enxuto, tão bom, que, quando cozinhava, chegava a abrir e ficava aquela carne dele, de tão enxuto e gostoso que era. Era plantado igual batata-doce. O pessoal afofava a terra, fazia aquele “cacuruto” de terra e plantava aquele carazinho pequeno ali. Dali, ele ia se espalhando e carregava, ficava aquela quantidade. Ficava uns grandes, outros menores, tudo ali. As mudas eram muito boas. Eu nunca mais vi.

Tinha também gergelim, para fazer farinha. A farinha de gergelim era tão socada, tão fina, que chegava a agarrar na garganta, de tão fininha que era. Era muito bom. O restante era feijão, milho, essas coisas assim. Guandu, por exemplo. Tinha mata, mas a gente roçava e derrubava. Vendia a lenha a metro. Vendia a lenha todinha. Botava fogo no roçado, plantava banana, bananeira, plantava milho. Enquanto a

bananeira crescia, a outra planta crescia junto, e a gente colhia antes dela fechar o lugar.

Eu vendi muito aipim. Milho verde, por exemplo, tinha roça que, na primeira “panha”, dava umas quinhentas espigas. Eu vendia o cento, porque era o cento que se vendia. Era preciso ter prática para tirar o milho nem verde nem maduro demais. Era aquele tipo de milho ideal para vender na feira. A gente sabia pelo jeito da espiga e pela época. Já o aipim era diferente. Tirava o pé, cozinhava e tudo mais, mas a gente sabia se ele estava bom para vender. Ele verde demais não prestava. O aipim tem que estar maduro para ser bom.

Era assim: tanto a gente comia como vendia. Era uma fartura de coisas da roça. Muita fartura. Era coisa que a gente não comprava. Hoje em dia, tá comprando tudo (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 mar. 2018).

Os trechos dos relatos de Zizinho e Marlene destacados acima indicam um passado da Serra de Piabas marcado pela sua vocação rural, manifestada na intensa produção agrícola realizada pelos seus residentes. Além da produção comercial de banana, os relatos apontam para o cultivo de diversos gêneros alimentícios, como roças de feijão, milho e mandioca, utilizada na produção de farinha, café, batata-doce, cará, guandu, gergelim e cana, cujo excedente era também comercializado em feiras urbanas. Para além dos roçados, os relatos indicam também uma abundância de frutas comestíveis produzidas em pomares nas propriedades dos residentes, como pés de laranja, tangerina, cambucá, carambola, seriguela, bacupari, abiu e coco, reforçando a perspectiva de uma fartura de alimentos. Tais práticas dependiam diretamente da articulação de saberes localmente produzidos em meio a uma relação direta com a natureza, de modo que a identificação de quais espécies eram mais resistentes, o período ideal para semear ou para colher, o reconhecimento de diferentes variedades e de quais técnicas eram mais adequadas para seu cultivo, entre outras, se expressavam nesta intrincada vinculação com o lugar.

Em meio às transformações vivenciadas pelos idosos, a própria percepção ambiental evidencia os diferentes significados e formas de se relacionar com a natureza, compreendida como parte fundante de suas experiências de lugar. Desse modo, os afloramentos rochosos ganham nomes que figuram na memória de seus moradores, revelando histórias locais, tais como “pedra do puri”, “pedra do urubu”, “picoto” e “pedra da risada”; o rio Piabas e seus afluentes servem de referência para delimitar os sítios e áreas produtivas de cada um dos residentes; determinadas árvores evocam brincadeiras de infância ou horas de contemplação e intercâmbios com amigos e amigas; algumas espécies de planta são cultivadas nos quintais por apresentarem valor medicinal, tais como “saião”, “transagem”, “boldo” e “chá-porrete”, entre outras, ou por trazerem boa sorte para a família, espantando o “mau-olhado”.

As narrativas construídas pelos idosos da Serra de Piabas apontam para experiências que reproduzem um imaginário sobre uma natureza para além de sua dimensão concreta e de seus usos como recursos. A percepção de mudanças ambientais e as consequentes

transformações identificadas na paisagem estão atreladas a esta construção simbólica da natureza enquanto parte da edificação de seus sentidos de lugar. Portanto, a redução do volume de chuvas, o desaparecimento de uma nascente, a disseminação de uma praga nas lavouras, uma colheita especialmente exitosa e a aparição de determinados animais em locais em que não eram frequentemente vistos são entendidos em relação à construção deste imaginário de natureza pelos moradores.

Trata-se, em vista disso, de uma natureza apropriada pelos saberes e formas de reprodução cultural praticada por estes residentes como parte de seus elos e vínculos com o lugar. Tal compreensão é colocada em embate com a representação de natureza edificada a partir das iniciativas estatais na conversão em Unidade de Conservação de Proteção Integral, que se apoia em uma perspectiva preservacionista de uma natureza despovoada e entendida a partir de seus atributos estéticos e ambientais (DIEGUES, 2001).

Assim, as práticas discursivas edificadas pelo Estado implementam uma outra visão de natureza, em forma de legislações e regulamentações sobre os usos do espaço, configurando uma política que se estabelece nas formas de pensar e representar essa própria natureza tornada protegida (OSLENDER, 1999). Nesse sentido, o processo de recomposição da cobertura vegetal, transformando-se em floresta secundária sobre as antigas áreas produtivas, compreende mais que um processo ecológico, revelando sua semiotização a partir de seu caráter de apagamento de lugares carregados de simbolismo através de seu envolvimento com a memória desses sujeitos.

As transformações espaciais que ocorreram na comunidade da Serra de Piabas não se limitaram apenas a metamorfoses materiais, mas também implicaram profundas modificações nas dinâmicas socioeconômicas e culturais de seus residentes. A transição em direção à Unidade de Conservação desvela, portanto, não apenas uma mudança de status legal, mas também reflete as transformações socioambientais que moldaram e moldam as formas de habitar realizadas na Serra de Piabas. A imposição de uma série de regras e condutas tornou muitas das práticas antes realizadas pelos moradores irregulares, especialmente no que tange à produção do cultivo de plantas exóticas, como é o caso específico da bananicultura.

Todavia, o estabelecimento do PEPB acabou configurando uma contradição que demarca as formas de habitar dos residentes que permaneceram dentro dos limites desta Unidade de Conservação. A criação do parque impediu o avanço da especulação imobiliária sobre as encostas do maciço e sua consequente ocupação promovida por usos urbanos, o que acabou garantindo a permanência dos antigos residentes, porém ocasionando profundas rupturas em suas práticas, tornadas irregulares (FERNANDEZ, 2009). Nesse sentido, foi

justamente a criação do PEPB que, de modo contraditório, garantiu a perpetuação e recriação de modos de vida atrelados à presença de práticas rurais na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro (FERNANDEZ et al., 2022).

De acordo com Fernandez et al. (2022), essa condição não se restringe ao contexto específico do PEPB, mas se reproduz em inúmeras Unidades de Conservação de Proteção Integral no Brasil, demonstrando as inadequações de uma política de proteção da natureza que não consegue incorporar os ideais de conservação com a plena garantia dos direitos de populações que dependem do uso e manejo de recursos presentes nas áreas especialmente protegidas como forma de garantir sua reprodução sociocultural e econômica. Desse modo, a política ambiental que orientou o estabelecimento do PEPB culminou em um processo de recriação das formas de habitar localmente realizadas no Maciço da Pedra Branca, de maneira que a busca pelo direito à permanência em uma área transformada em parque se tornou mecanismo central de resistência de seus residentes (FERNANDEZ et al., 2022).

No âmbito das transformações vivenciadas na Serra de Piabas em seu processo de transição em parque, a luta pela permanência e reprodução de formas de habitar atreladas à realização de práticas agrícolas se deu através da adoção de estratégias cotidianas de resistência (SCOTT, 2002), que buscam ocultar as práticas realizadas pelos moradores aos olhos dos agentes fiscalizadores do Estado. Nesse sentido, foi através de seu relativo isolamento e do ocultamento de uma série de atividades compreendidas como irregulares, como a captação de água para o consumo e produção de lavouras, a retirada de madeiras e areia dos riachos para as construções, a abertura e manutenção de lavouras de banana, entre outras, que os residentes da Serra de Piabas encontraram os mecanismos na busca pela sua permanência no âmbito do PEPB.

De maneira adversa a outros movimentos que demarcam as formas de habitar rurais realizadas no maciço da Pedra Branca, cuja luta se estabelece na arena pública e na ocupação de fóruns de discussão, como o conselho consultivo do PEPB, por meio da manifestação aberta de seus interesses e da defesa de sua permanência, como ocorreu no caso das comunidades quilombolas Canfundá Astrogilda, Camorim e Dona Bilina, bem como através da organização de associações como AGROPRATA⁵⁷ e AGROVARGEM⁵⁸, na busca pela ressignificação e valorização das práticas agrícolas, os residentes da Serra de Piabas entendem no seu fechamento e ocultamento uma maneira de seguir reproduzindo suas práticas, camuflados da vigilância do Estado.

⁵⁷ Associação de Agricultores Orgânicos do Rio da Prata (AGROPRATA), criada em 2003.

⁵⁸ Associação de Agricultores Orgânicos de Vargem Grande (AGROVARGEM), criada em 2007.

Neste sentido, muito embora não haja um enfrentamento direto entre os residentes da Serra de Piabas e o poder público, tal contradição se estabelece, conforme apontam Fernandez e Baptista (2016), em uma perspectiva mais ampla dos conflitos que demarcam o Maciço da Pedra Branca, a partir de uma “arena argumentativa” edificada pela produção de versões compreendidas como legítimas pelas autoridades, levando a uma definição de práticas que são permitidas e pertinentes para fins de conservação e daquelas que não são, sendo identificadas como “irregulares” ou, nas palavras de Cresswell (1996), como desencaixadas ou “fora do lugar” (*out of place*). Nas palavras de Fernandez e Baptista (2016), ainda que estes sujeitos sejam convidados a participar de fóruns de discussão, como o próprio conselho consultivo do parque, “estes já são previamente criminalizados e classificados como desprovidos de direitos” (FERNANDEZ; BAPTISTA, 2016, p. 438).

Deste modo, procuro interpretar os mecanismos de permanência utilizados pelos residentes da Serra de Piabas a partir da concepção de estratégias cotidianas de resistência, isto é, formas de resistência que ocorrem de modo sutil e subterrâneo, procurando ocultar suas práticas, bem como evitar um confronto ou desafio direto às autoridades, constituindo-se como parte do domínio da infrapolítica que se instaura na produção do lugar (SCOTT, 2002). Para Scott (2002), no caso específico de grupos que operam em uma condição de dominação e subalternização frente a atores dominantes, nem todas as formas de resistência assumem um caráter aberto. Para estes, a adoção de mecanismos diários e supostamente invisíveis de permanência e resistência é mais eficaz do que um confronto direto contra esses atores.

Scott (2002) defende que grande parte das formas de resistência não são estabelecidas em meio a uma esfera pública, mas ocorrem de maneira oculta aos grupos e atores sociais dominantes, de forma que os momentos de insurreição, em que a resistência eclode na forma de uma organização e luta aberta, manifestam-se no contexto de um processo mais amplo de resistência diária vivida pelos grupos subalternizados. Desta maneira, os movimentos de defesa e resistência organizados por grupos em condição de dominação, bem como o enfrentamento aberto em que essas formas de resistência operam, destacam-se como episódios de uma arena mais durável da luta silenciosa que tem lugar no cotidiano dos sujeitos que se encontram nessa situação (SCOTT, 2002). Nas palavras do autor, “para trabalhadores que operam, por definição, numa desvantagem estrutural e sujeitos à repressão, tais formas de luta cotidianas podem ser a única opção disponível” (SCOTT, 2002, p. 11), desvelando uma resistência mais vital levada a cabo diariamente pela garantia de condições básicas de existência desses sujeitos.

Neste contexto, tais formas de resistência sutis e cotidianas adotadas pelos residentes da Serra de Piabas se estabelecem em meio à “infrapolítica”, isto é, o campo político que opera de modo “oculto” e disfarçado, para além do espectro visível dos atores sociais dominantes, como “raios infravermelhos” (SCOTT, 2013), que caracterizam os modos pelos quais o lugar é edificado e experienciado. Em meio a esta dimensão infrapolítica, os residentes da Serra de Piabas se apoiam em práticas que visam restabelecer, de algum modo, o uso dos recursos que foram expropriados com a mudança do status legal de seu lugar, transformado em Unidade de Conservação de Proteção Integral, uma vez que se encontram em um contexto de insegurança jurídica (SATHLER, 2010).

Considero aqui como formas de resistência cotidiana, instauradas nesta dimensão infrapolítica da construção do lugar pelos residentes da Serra de Piabas, um conjunto de estratégias que visam garantir o acesso às condições para sua reprodução socioeconômica de modo camuflado aos olhares do Estado e seus agentes (SCOTT, 2002), como expresso na fala de um dos moradores:

Veio uma lei agora. Se você derrubar um pau, não pode. Vem uma aí e diz: “não pode derrubar pau”. Fazer uma queimada pra abrir roça não pode, se não diz: “não pode mais fazer queimada. Vai ser multado, saí daí agora”. Então, você não pode mais fazer roça. Tem que ir fazendo aos pouquinhos. Sem tirar muito a mata. Pra não chamar muita atenção. Ir fazendo aos pouquinhos (João Marcelino, entrevista concedida em 10 jan. 2021).

Conforme amplamente discutido nesta tese, o cultivo de bananas, ainda que proibido pelos dispositivos legais que sustentam a categoria parque, destaca-se como uma das principais atividades agrícolas que garantem a uma parcela das famílias da Serra de Piabas o seu sustento financeiro. Sua plena realização, contudo, depende de uma série de mecanismos adotados pelos residentes para garantir o disfarce e o ocultamento dessa produção. Assim, o manejo dos bananais, que demanda o controle do crescimento de outras espécies entre as bananeiras e o corte e transporte das bananas, é realizado em dias e horários específicos, a fim de evitar tanto os olhares de visitantes do parque, entendidos como “outsiders”, quanto os dos agentes fiscalizadores do Estado. A própria escolha dos locais de produção, normalmente afastados das trilhas principais e de difícil acesso, expressa essa preocupação em manter uma prática entendida como “irregular” e “ilegal” escondida. Deste modo, os bananais são cultivados, em grande parte, entremeados pela vegetação nativa em estágio de recomposição, sem a utilização de cercas ou qualquer tipo de indicativo de pertencimento àquela lavoura.

Muito embora os bananais sejam cultivados sem a presença de limites concretos edificados pelos produtores, isso não implica que não haja uma tácita identificação, por parte dos residentes, de quem é o proprietário de cada uma das áreas produtivas. Nesse sentido, os

residentes da Serra de Piabas constroem sistemas de significados que operam na definição da propriedade da terra, envolvendo limites que se apoiam em noções de memória coletiva de ocupação e posse, bem como na utilização de referenciais naturais como limítrofes, tais como uma determinada espécie de árvore, as margens do rio Piabas e seus canais tributários, o cume e a vertente de morros, entre outros. Na ausência de registros oficiais de compra e venda, como ocorre com a maior parte das propriedades da Serra de Piabas, é a memória coletiva que sustenta tais sistemas de significados, garantindo a identificação das propriedades de cada uma das famílias residentes, apoiando-se no reconhecimento de acidentes naturais, os chamados “rumos” de cada terreno, conforme descrito no relato abaixo:

Meu sítio começa daqui de baixo, daqui da ponte de Pai Domingo. Sobe direto por ali acima, vai até o pico da serra, muito acima de onde finado Mário morou. Do alto do canto, ela vai direto seguindo a vertente. Chega lá em cima, ele sobe. Faz feito uma ponta triangular, lá em cima. Ele vai subindo em linha reta seguindo as vertentes. Que a vertente é onde passa de um lado pro outro do morro. Aí, é assim. Ele vai do alto do canto e desce, beirando o caminho aqui abaixo. Até a ponte de pai Domingo. A ponte de pai Domingo é ali. É aquela pontezinha que cruza o riacho ali perto do portão de casa. Mas ele vem de lá de baixo da ponte de João, seguindo o curso do rio Piabas. Aqui, quanto ele chega na ponte de pai Domingo, ele vai subindo em linha reta seguindo a estrada. Do rio pra lá, já não é meu não. É de um vizinho que toma conta. Até tem uma cruz antiga, que se fazia no rumo antigamente. Picava assim, com uma ponteira. Fazia uma cruz direitinha. Usava alguma pedra. Mas aí, em muito tempo, se criou aquele limo em cima, aquela cracazinha, e tapou. Mas se meter alguma coisa assim pra limpar, vai ver que tá lá certinho (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 de mar. 2018).

No contexto das formas de usufruto da propriedade da terra por meio do cultivo de lavouras, as propriedades são compreendidas a partir de seu compartilhamento familiar. Em contraste com a usual compreensão da propriedade privada, o que prevalece na Serra de Piabas é a percepção de uma propriedade coletiva da terra, sendo esta entendida como um bem partilhado pela família. Portanto, os laços de parentesco e vizinhança são mobilizados nos mecanismos pelos quais os residentes realizam os cultivos de banana e as roças de autoconsumo, bem como nos critérios de escolha para a edificação de suas residências.

Deste modo, ainda que antigos residentes tenham abandonado a Serra de Piabas, a manutenção desses laços garante o pleno usufruto da propriedade perante os demais residentes. Isso, no entanto, não implica que não existam divergências entre os moradores acerca dos limites estipulados pela memória coletiva, uma vez que as narrativas colhidas revelam discursos de contestação sobre as noções de propriedade, conforme destacado nos trechos abaixo:

O povo todo aqui vivia de bananal. Esse bananal de Zizinho era muito grande, rapaz. Dizem que morreu um pouco, mas era grande mesmo. Vai lá pro alto do canto. Do alto do canto, ele sobe até lá em cima, seguindo a vertente do morro, até onde dá pra ver o mar. Aí, ele desce, fazendo rumo com a minha roça. Só que passa bem por cima da minha roça. Quer dizer, esse Zizinho é cheio das ideias [risos]. Às vezes, ele

fala isso pra brincar. O rumo passa ali em cima da minha roça. Mas ele dizia: “Olha, o rumo passa aqui por cima da sua roça. Corta a casa de Solia no meio.”

[...]

Rapaz, teve um vizinho aí que fez uma roça ali em Antônio. Diz ele que Antônio deixou fazer ali. Mas aí, ele saiu. Foi trabalhar com um homem lá embaixo, que arrumou um trabalho com planta. Tá ganhando um dinheiro e tudo. Isso já tem mais de dois anos. Daí, eu fui lá pedir pra Antônio plantar um bocado de planta. Esse cara me respondeu: “Não, senhor, aquilo lá é meu, que Antônio me deu.” Na minha cara. E ele nem tá morando mais aqui. Nem tem mais roça aqui. Eu comecei a rir. Até baixei a cabeça. Se o cara não tá mais aqui... Ele até me disse pra falar pra Antônio que não ia fazer mais roça, não. Que onde ele tá morando ele tem terreno de sobra pra plantar tudo que quiser. Mas disse na minha cara: “Não. Não. Ali não. Ali é meu.” Só que Antônio não deu aquilo pra ele. Antônio deixou ele plantar ali, fazer a roça. Mas agora ele não tá mais aqui. E teve a coragem de me dizer que aquele pedaço lá era dele e que eu não podia plantar (João Marcelino, entrevista concedida em 10 jan. 2021).

O relato destacado acima evidencia as complexas relações acerca da posse e uso da terra estabelecidas pelos moradores da Serra de Piabas, revelando que, embora prevaleça uma perspectiva de pertencimento e propriedade da terra assentada na memória compartilhada pela comunidade, esta memória está em constante processo de negociação e contestação por parte de seus membros (POLLAK, 1989). Neste sentido, tanto a compreensão dos limites entre as propriedades é evocada nos relatos, como no primeiro trecho, em que a disputa se processa através da identificação do “rumo” dos terrenos, bem como pela noção de posse da terra atrelada ao trabalho, como no segundo trecho, em que senhor João questiona o direito de posse por parte de um vizinho que não reside mais na localidade e que não produz mais na terra que lhe foi “concedida” ou tomada de empréstimo.

Deste modo, tal compreensão de propriedade da terra, reconhecida através da edificação de uma memória coletiva e reforçada por laços de parentesco e relações de trabalho e uso, entra em choque com a perspectiva do status legal da Serra de Piabas enquanto parcela integrante do PEPB, portanto, inviabilizando o direito à propriedade e usufruto da terra por seus residentes. Mesmo no contexto das narrativas edificadas pelos idosos, tal entendimento se manifesta em meio ao discurso de incerteza e vulnerabilidade quanto de sua permanência diante das transformações legais impostas do processo de transformação em área protegida. Isto posto, ainda que a perspectiva de propriedade da terra como bem incida sobre as práticas e estratégias cotidianas de resistência dos residentes da Serra de Piabas, ela se desvela nas relações assimétricas de poder sobre a apropriação do lugar por meio de diferentes agentes e sujeitos, bem como se torna palco para as disputas silenciosas no contexto de sua construção simbólica.

Para além das estratégias cotidianas que visam ocultar as práticas realizadas pelos moradores, compreendidas como irregulares ou ilegais pelo ordenamento jurídico enquanto Unidade de Conservação de Proteção Integral, as narrativas registradas refletem uma

preocupação constante com o fluxo de visitantes e os possíveis impactos sobre estas estratégias de ocultamento. Um episódio marcante neste debate se refere à organização coletiva dos moradores para a manutenção dos caminhos que conectam a comunidade com os bairros do Recreio dos Bandeirantes e do Grumari.

O principal acesso à comunidade se dá através da estrada do Grumari, que se inicia na estrada do Pontal, no bairro do Recreio dos Bandeirantes, atravessando a Serra de Piabas e seguindo através dos bairros do Grumari e Barra de Guaratiba. No trecho em que corta a comunidade da Serra de Piabas, a estrada do Grumari se torna um caminho estreito e irregular, serpenteando as encostas do Maciço da Pedra Branca em meio a mata, além de se conectar com caminhos edificadas pelos próprios moradores. Tais caminhos não constam em uma cartografia oficial da cidade, porém, apresentam enorme relevância na organização espacial e das relações sociais estabelecidas entre os residentes, ligando residências vizinhas e áreas produtivas. Nas palavras de Cáceres:

Os caminhos na paisagem do maciço não têm apenas desempenhado estruturalmente a intermediação entre o rural e o urbano dada na produção agrícola e o comércio em feiras urbanas, eles também participam da organização das relações sociais, fazendo parte da série de denominações de localidades – núcleos, sítios e caminhos – e da série de denominações de família/ parentesco, em que a identificação de uma localidade e um nome de família insinuam um processo de “localização” das famílias e de “familiarização” das localidades (CÁCERES, 2016, p. 70).

Neste contexto, os caminhos se destacam como responsáveis pela mediação e relações entre as noções fundamentais nas formas de habitar dos moradores da Serra de Piabas, delimitando os domínios da “casa” e do “parque”, do “público” e do “doméstico”, do “trabalho” e do “descanso”, tornando-se não apenas uma intervenção concreta no lugar, como, o próprio caminho se torna lugar (CÁCERES, 2016). Deste modo, a utilização dos caminhos não se reserva apenas a seu caráter utilitário, como meio de ligação e via de circulação, mas está implicada nas relações tecidas entre os residentes no e com o lugar, envolvendo a trama de significados e vínculos de pertencimento e envolvimento afetivo que compõem a experiência destes sujeitos (CÁCERES, 2016).

Conforme destaca Cáceres (2016), os caminhos não são agentes passivos aos trânsitos e pisadas, mas atuam ativamente na organização das relações sociais e na própria organização do tempo, necessitando de um constante processo de manutenção. Os caminhos, portanto, sofrem constantes mutações, ora desaparecendo pela ação do avanço da mata, ora escavados pelas pisadas de burros e de transeuntes, ora são refeitos a partir de atalhos, de modo que estes nunca permanecem totalmente estáticos ou imóveis.

A dificuldade de locomoção, por conta das grandes distâncias e da falta de manutenção em diversos pontos da estrada do Grumari e dos caminhos locais na Serra de

Piabas, é apontada nos relatos dos idosos como elemento que caracteriza a dinâmica de mobilidade espacial na comunidade. O trecho da estrada do Grumari, que cruzava a comunidade da Serra de Piabas, se caracterizava por apresentar uma grande irregularidade, além de contar com partes estreitas e íngremes, o que impossibilitava o trânsito de automóveis. Deste modo, o deslocamento dos moradores era realizado prioritariamente a pé, embora as cargas, como o escoamento da produção de banana, fossem transportadas por meio da utilização de burros. A situação se agravava nos períodos de fortes chuvas que, aliadas ao tráfego de animais e à prática de motocross, tornavam o terreno mais irregular e escorregadio, dificultando ainda mais a locomoção dos moradores.

No ano de 2014, um dos terrenos localizados no acesso à comunidade da Serra de Piabas foi adquirido por um morador do bairro do Recreio dos Bandeirantes, a fim de edificar uma casa de veraneio. Para transportar os materiais utilizados na construção, o comprador realizou melhorias significativas no caminho, como o seu calçamento com pedras, além do alargamento, o que possibilitou o trânsito de automóveis particulares até a entrada de sua propriedade. De acordo com relatos de moradores, este processo foi recebido com desconfiança por parte da comunidade, que temia que o acesso de automóveis pudesse atrair um maior número de pessoas para a localidade. Ao mesmo tempo, uma outra parcela dos residentes procurou se organizar para realizar melhoramentos no caminho, possibilitando o acesso de automóveis à comunidade.

Antigamente, subia era mais gente do lugar mesmo. Pessoal puxando tropas de burro, carregando banana lá pra baixada. Passava muita gente, mas tudo morador do Grumari e gente daqui de Piabas. Tinha dono de sítio e tudo. Então era mais o pessoal que trabalhava por aqui mesmo. Era onde passava muita gente. Mas, agora, passa gente estranha, que a gente nunca viu. Esses dias passaram uns trinte dois. Mas, de vez em quando, passa uns, mais ou menos assim, trinta e dois. É moto. É bicicleta. Tudo passa por aqui. Gente estranha. Gente de fora do lugar. Antigamente passava muita gente, mas gente aqui do lugar. Gente conhecida. Gente de fora não cismava de passar não. Gente estranha, conforme tá passando agora, depois que abriram essa estrada, não passava não. Depois que inventaram esse negócio de caminhada, muita gente de fora passa e cada vez vai passar mais (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 23 mar. 2018).

Olha, eu nunca tive vontade de sair daqui não. Tem suas dificuldades. Quando precisava de um médico e tudo. Era meio ruim sair. Mas hoje em dia, o carro chega na porta de casa. Então não tenho vontade nenhuma de sair (Bia Maria, entrevista concedida em 10 de jan. 2023).

Os relatos destacados acima refletem aspectos contraditórios acerca da perspectiva dos melhoramentos nos caminhos que possibilitam o acesso à Serra de Piabas. Ao mesmo tempo em que a chegada do automóvel é entendida como um aspecto capaz de melhorar a qualidade de vida, facilitando o acesso a cuidados de saúde e outros serviços, como expresso no relato de Dona Bia, a abertura do caminho acabou atraindo novos transeuntes para a comunidade.

Neste contexto, o relato de meu avô Zizinho menciona a mudança do perfil dos transeuntes da localidade, identificando que, no passado, o movimento era composto principalmente por moradores locais, apontados como “gente do lugar”. Todavia, nos dias atuais, em decorrência da abertura da estrada para o trânsito de automóveis, ele observa a presença de indivíduos de “fora do lugar”, entendidos como potenciais ameaças à privacidade e ocultamento dos moradores locais. A construção de sua narrativa é permeada por uma cisão que identifica aqueles indivíduos que pertencem à comunidade, os enraizados, entendidos como “gente do lugar”, e aqueles que são “de fora do lugar”, identificados como “estranhos”, marcando os processos identitários que se estabelecem nesta relação entre um “nós” e um “outros” como base da apreensão de lugar.

A inauguração da Trilha Transcarioca, em grande parte incentivada pelos órgãos gestores do PEPB, no ano de 2015, acabou intensificando o fluxo de visitantes à comunidade da Serra de Piabas, gerando uma preocupação por parte dos moradores acerca da manutenção de suas práticas, bem como a sensação de insegurança quanto à sua permanência na localidade. O projeto da Trilha Transcarioca, idealizado nos anos 1990⁵⁹, tinha como objetivo a criação de uma trilha de longo percurso, inspirada em experiências internacionais⁶⁰, conectando diversas Unidades de Conservação do município do Rio de Janeiro. Com a premissa de edificar um “corredor ecológico”, os idealizadores do projeto defendem a ampliação da conservação da biodiversidade através da integração de espécies por meio da criação de uma área contígua entre Unidades de Conservação, até então fragmentadas (MENEZES, 2000).

O traçado da Trilha Transcarioca possui cerca de 180 quilômetros de extensão, partindo do bairro da Barra de Guaratiba e findando no Morro da Urca, interligando, assim, nove unidades de conservação de proteção integral de diferentes esferas da administração pública: Parque Natural Municipal de Grumari, Parque Estadual da Pedra Branca, Parque Nacional da Tijuca, Parque Natural Municipal da Cidade, Parque Natural Municipal da Catacumba, Parque Natural Municipal Fonte da Saudade, Parque Natural Municipal José Guilherme Merquior, Parque Natural Municipal da Paisagem Carioca e o Monumento Natural Municipal dos Morros do Pão de Açúcar e da Urca. A Transcarioca se encontra organizada em 25 trechos, podendo ser percorrida em diferentes dias e por distintas rotas, dentre os quais

⁵⁹ O seu traçado original foi idealizado pelo diplomata Pedro Cunha e Menezes, tendo sido publicado no ano de 2000, através livro “Transcarioca: todos os passados de um sonho”.

⁶⁰ De acordo com Cáceres (2016) e Simon e Silva (2020), a Huella Andina, na Argentina, a Hoerikwaggo Trail, na África do Sul, Te Araroa Trail, na Nova Zelândia e, especialmente, a Appalachian Trail, nos Estados Unidos, foram inspirações para o projeto da Trilha Transcarioca.

9 trechos se encontram inseridos dentro dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca, representando cerca de 60 quilômetros de extensão (SIMON; SILVA, 2020), integrando em seu conjunto os caminhos cotidianos edificados pelos residentes do PEPB.

De acordo com Simon e Silva (2020), a Trilha Transcarioca acabou incluindo localidades com diferentes históricos de ocupação e dinâmicas sociais, políticas, culturais e ambientais distintas, através da criação de um lugar imaginado, representado através de uma perspectiva preservacionista como uma grande “área verde”. Tal representação se apoia em uma defesa do potencial de uso público de áreas protegidas, por meio da construção de uma imagem que expressa valores cênicos da paisagem. Emoldurado a partir de um modelo internacional de “ecoturismo”, os idealizadores da Trilha Transcarioca defendem que o incremento de visitantes, os “transcarioqueiros”, nas palavras de Menezes (2000), representados por montanhistas e praticantes de caminhadas, acarretaria em uma maior organização da sociedade em defesa do meio ambiente e a consequente destinação de verbas públicas para a manutenção de áreas protegidas.

Para Cáceres (2016), a implementação da Trilha Transcarioca se insere no conjunto de ideais preservacionistas que regem o próprio estabelecimento do PEPB, sendo revestida por uma concepção de proteção da natureza que se apoia na identificação do potencial degradador da presença humana, ao mesmo tempo em que aponta para a preservação de “ilhas verdes” como estratégia contra o inexorável processo de expansão urbano-industrial e do uso indiscriminado de recursos ambientais. Neste contexto, para os idealizadores da Transcarioca, um dos benefícios advindos de sua implementação seria a transformação do ser humano e da cidade em aliados da proteção da natureza, através do incentivo à visitaç o de forma monitorada, por meio de um processo educativo que compatibilize com regras e modos de comportamento entendidos como “adequados” para os princípios da conservação (CÁCERES, 2016).

Nas palavras de Menezes, principal idealizador do projeto da Trilha Transcarioca:

o intuito de não incentivar a visita o monitorada   deixar a mata em paz. Doce ilus o! Em uma  rea metropolitana do tamanho do Rio de Janeiro, a especula o urbana e o uso econ mico s o a regra. N o h  vazio de ocupa o; n o h  vazio de uso. Os espa os n o ocupados pelas pessoas de bem s o preenchidos por gente mal-intencionada (MENEZES, 2000, p. 16).

Deste modo, para Menezes (2000), a cria o de uma trilha cruzando todo o munic pio do Rio de Janeiro beneficiaria os moradores da cidade com a cria o de um corredor verde, integrando  reas protegidas, a partir da cria o de um grupo permanente de apoio   sua manuten o, identificados pelo autor como os caminhantes e a comunidade montanhista. Esta concep o excluiu, quando n o marginaliza, a figura do morador nos processos mantenedores

da conservação da biodiversidade, compreendendo suas práticas como não concernentes aos ideais de natureza valorizados na implementação da Transcarioca. Trata-se, de acordo com Cáceres (2016), da construção de um conjunto de representações características de populações urbanas acerca do dito “natural”, “concebido como o espaço privilegiado para a harmonização da vida cotidiana, e não mais como o manancial de recursos para o uso humano” (CÁCERES, 2016, p. 76), colocando em embate as múltiplas perspectivas de lazer dos visitantes com a perspectiva do habitar dos moradores locais.

O trecho 2 da Trilha Transcarioca, que constitui a travessia entre o bairro do Grumari e a localidade da Grota Funda, nos limites entre os bairros do Recreio dos Bandeirantes, Vargem Grande e Guaratiba, atravessa a comunidade da Serra de Piabas, incluindo os caminhos que servem de trânsito para os moradores. Dentre os “atrativos” indicados na página oficial da Trilha Transcarioca⁶¹, destacam-se mirantes, como o Mirante da Bica, nos quais o visitante pode contemplar a paisagem e tirar fotos, a Gruta da Bica, para se refrescar e reabastecer os cantis de água, além de ser possível caminhar entre bananeiras que se “misturam” com a floresta nativa.

Muitos topônimos locais foram renomeados no processo de implantação de placas de sinalização e de guias para as trilhas do PEPB, criando não apenas novas designações para os lugares de memória, mas operando um processo de ressignificação à luz de uma perspectiva de apropriação do parque através das dinâmicas de lazer projetadas para os visitantes. Diversos lugares de memória apontados nas narrativas dos idosos estão presentes entre os atrativos das trilhas que cortam a Serra de Piabas, como a “Pedra do Urubu”, local de encontro e intercâmbio entre Dona Bia e suas amigas durante a infância e juventude, renomeado como “Mirante da Bica”, o “caminho da Onça”, que levava à antiga casa de infância e área de produção agrícola da família de Dona Marlene, renomeado como “Travessia Grumari x Itapuca”, entre outros, que tornam-se apenas referências genéricas, tais como “riacho raso”, “casebre” ou “bloco de pedra”⁶² nos guias e descrições das trilhas do PEPB.

Neste sentido, os valores estéticos da paisagem, a partir da construção da imagem de uma “natureza” bela e exuberante, são alçados como parte da construção da produção discursiva do lugar enquanto parcela de uma Unidade de Conservação. Tal concepção se encontra presente, a título de exemplo, nas descrições das Travessias Piabas x Grumari e

⁶¹ O site oficial pode ser acessado através do link: <<https://trilhatranscarioca.com.br/>>. Acessado em 06 de maio de 2024.

⁶² Termos extraídos da descrição do trecho 02 da Trilha Transcarioca, presente no website: <<https://trilhatranscarioca.com.br/grumari-x-grota-funda/>>. Acessado em 08 de maio de 2024.

Grumari x Itapuca via garganta da Itapuca fornecidas pelo manual do Instituto Estadual do Ambiente intitulado “Trilhas – Parque Estadual da Pedra Branca/ Trails – Pedra Branca State Park”, publicado em 2013:

A travessia [Piabas x Grumari] passa por um antigo caminho colonial, muito utilizado para escoar a produção agrícola do antigo Engenho do Grumari, onde se cultivava cana e café, até a localidade conhecida como Piabas, onde havia outro engenho. O caminho, em que é possível apreciar belas paisagens, atravessa o ponto mais estreito da Serra do Grumari, de norte para sul, cruzando o vale formado entre os morros das Piabas, Santo Antônio da Bica e Faxina [...] O início da travessia é a continuação da Estrada Velha do Grumari, que é acessada pela Estrada do Pontal perto do nº 1.400, no Largo de Piabas. Nesse larguinho, entre na Estrada Velha do Grumari – que neste ponto é bem larga, mas aos poucos vai se estreitando e se tornando mais bonita até perder todo o asfalto, ficando envolta por frondosas árvores (INEA, 2013b, p. 325).

Para Cáceres (2016), o fomento das trilhas pelos órgãos gestores evidencia a defesa de um modo de apropriação do PEPB por meio de práticas de lazer que privilegiam seu uso público por visitantes, configurando, assim, uma arena de disputas caracterizada pelas tensões entre distintos discursos, enunciados, sentidos e representações da natureza. Nas palavras da autora, essas tensões “colocam em relevo, entre outras coisas, oposições como cotidiano e não cotidiano, trabalho e lazer, ordinário e extraordinário” (CÁCERES, 2016, p. 79), de modo que a natureza se expressa a partir de seu entendimento como ruptura com as dinâmicas cotidianas do espaço urbano.

Para uma parcela significativa dos visitantes, é o caráter público do parque, enquanto espaço destinado ao lazer e desfrute onde é possível o contato com uma natureza representada a partir de seus valores estéticos, mais do que sua identificação enquanto espaço de morada, produção e memória para as populações locais, muitas vezes compreendidas como “irregulares”, que se enuncia em suas práticas (CÁCERES, 2016).

Dentre as situações citadas por moradores locais que evidenciam essa tensão entre as formas de uso promovidas pelos órgãos gestores do PEPB, enquanto local de desfrute e lazer para a população da urbe carioca, e as formas de uso cotidianas empreendidas pelos residentes da Serra de Piabas, destaca-se a invasão de sítios e áreas produtivas por visitantes. O incremento de visitantes a partir da inauguração da Trilha Transcarioca é apontado por alguns residentes como fator gerador de retirada sem autorização de bananas e outras frutas de seus sítios, estabelecendo, assim, a subtração de uma parcela de sua renda. A partir da perspectiva do uso público, aos olhos incautos de um visitante, os limites entre os sítios e áreas produtivas dos moradores não são claramente perceptíveis, podendo levar à interpretação de que tais cultivos são parte integrante de uma “natureza selvagem”, não manejada.

Os moradores relataram que, sempre que presenciavam esse tipo de situação, procuram orientar os visitantes, apontando que o cultivo e comercialização da banana se trata de uma das práticas de reprodução econômica realizadas localmente. Todavia, alguns residentes apontaram sentir receio com a criação de qualquer tipo de sinalização indicando aos visitantes que tais áreas se referem a propriedades particulares, temendo algum tipo de represália por parte dos órgãos de gestão do PEPB e de fiscalização ambiental. Nas palavras de um dos filhos de Seu João: “é complicado colocar algum tipo de placa pra avisar pra não tirar banana. Pra não pegar fruta. Isso aqui é parque. Quer dizer, virou parque”. Neste sentido, a enunciação de suas práticas e presença no lugar, através da criação de placas, cercas ou outro tipo de sinalização que coibisse os visitantes de retirarem bananas e outras frutas, é entendida como um fator gerador de insegurança, tratando-se de um enfrentamento explícito à figura do parque enquanto espaço destinado ao uso público.

As formas de resistência cotidianas empreendidas pelos moradores da Serra de Piabas se expressam, portanto, a partir de discursos ocultos (SCOTT, 2013) que afloram em seus relatos, bem como nas narrativas em histórias de vida dos sujeitos com quem procurei dialogar nesta pesquisa. Para Scott (2013), a noção de discurso oculto se refere à crítica tecida por grupos em situação de dominação e vulnerabilidade contra essa condição, sem que haja um enfrentamento direto contra a figura do dominador. Para o autor, as relações de dominação, controle e sujeição, que se encontram na base das formas de resistência formuladas pelos grupos sociais, por vezes acabam configurando uma conduta e um discurso público⁶³ dominante e um discurso oculto expresso nos bastidores dessas relações, consistindo naquilo que não é dito ou não pode ser enunciado face aos atores sociais dominantes (SCOTT, 2013). Nas palavras do autor, a noção de discurso oculto é empregada para caracterizar

o discurso que tem lugar nos bastidores, fora do campo de observação direta dos detentores do poder. O discurso oculto é, pois, conotativo no sentido em que consiste de enunciados, gestos e práticas que, tendo lugar fora de cena, confirmam, contraditam ou inflectem aquilo que aparece no discurso público (SCOTT, 2013, p. 31).

De acordo com Scott (2013), os discursos ocultos são cruciais nas estratégias de resistência lançadas por grupos sociais subjugados, na medida em que fornecem um meio pelo qual estes podem expressar sua crítica e oposição à dominação, afirmando assim sua identidade e práticas, de maneira que não sejam claramente ou explicitamente identificadas e reprimidas pelas autoridades e grupos dominantes. Tais discursos servem como ferramenta na

⁶³ Para o autor, o discurso público, contrário a formas como os discursos ocultos são construídos, expressaria as relações explícitas entre os subordinados e os grupos dominantes nas relações de resistência que são tecidas entre estes.

construção de laços de solidariedade e coesão entre os indivíduos e grupos em condição de subordinação e opressão, tornando-se um mecanismo na construção da resistência desses grupos e na reprodução de suas práticas ameaçadas pelas relações de dominação.

Dentre as múltiplas formas de manifestação e expressão dos discursos ocultos, Scott (2013) identifica três aspectos centrais para sua compreensão. Em primeiro lugar, o autor aponta que os discursos ocultos são específicos de um determinado espaço social e conjunto de atores, de modo que cada discurso é elaborado por um público restrito, o que, por seu turno, exclui, através de seu ocultamento e disfarce, outros atores. Isso implica dizer que os discursos ocultos atuam no plano das representações e enunciados que um grupo social faz de si próprio e de suas práticas, a fim de torná-los inteligíveis no contexto de sua resistência.

Um segundo aspecto apontado por Scott (2013) assevera que a noção de discurso oculto comporta não apenas os atos propriamente discursivos, no sentido de uma construção através da linguagem permeada de intencionalidade política, como também é configurada por um conjunto de práticas e gestos diversos que se exprimem nesta relação de oposição a um discurso público. Nesse sentido, o conjunto de práticas realizadas pelos residentes da Serra de Piabas, tais como o cultivo de lavouras, a construção de residências, a manutenção e abertura de caminhos nas matas, a captação de água do rio Piabas, trata-se não apenas de uma condição básica para sua permanência, como contradiz um discurso público que se sustenta nas formas de uso previstas pelo ordenamento jurídico da localidade como uma unidade de conservação de proteção integral, tornando-se parte dos discursos ocultos de resistência.

Por fim, Scott (2013) defende que, mais do que uma separação rígida entre um discurso oculto e um discurso público, é justamente nos limites entre esses que se processam as disputas entre os grupos dominantes e os grupos subjugados. Nesse sentido, a fronteira entre o discurso público e o discurso oculto é um terreno de luta constante acerca de suas definições.

O discurso oculto emerge como um elemento central acerca da dialética do disfarce e da vigilância que se estabelece nas relações de poder tecidas a partir da resistência cotidiana de grupos que se encontram em uma situação de subordinação (SCOTT, 2013). Dessa forma, ao considerar o ordenamento espacial do PEPB, podemos interpretar as formas de uso promovidas pelo Estado, que privilegiam uma perspectiva de defesa da preservação de elementos ambientalmente relevantes e do usufruto como local de lazer para os visitantes, presentes em iniciativas como a implementação da Trilha Transcarioca, como parte integrante de um discurso público que incide sobre a produção do lugar. Tal discurso público produz uma percepção sobre as formas de uso e as práticas compreendidas em consonância com os

princípios da conservação, bem como o conjunto de representações sobre a natureza, que tende a valorizar justamente ideais antagônicos aos modos de ocupação e reprodução social, cultural e econômica dos moradores locais.

Para Oslender (1999), as múltiplas formas em que a resistência é produzida e manifestada dependem diretamente do lugar, tanto em um sentido mais concreto, envolvendo as materialidades e práticas que constituem o lugar, quanto nos modos pelos quais essas formas de resistência são informadas em meio aos significados tecidos nas experiências cotidianas que se fundamentam na relação direta com o lugar. Sob essa perspectiva, o autor considera o lugar como um “terreno de resistência”, qual seja, o terreno geográfico concreto e material em que as resistências estão articuladas e são acionadas como parte das experiências ativamente vividas. O lugar, desse modo, reflete a relação dialética e espacializada entre dominação e resistência que emerge do desafio político do “estar-junto”, dessa constante negociação que se estabelece no conjunto de relações sociais que são tecidas em um lócus particular, das múltiplas trajetórias até então que se intersectam (MASSEY, 2010; OSLENDER, 1999). Assim, a resistência não é autônoma, mas sim construída e acionada em relação às práticas de dominação, exploração e ou sujeição que eclodem neste processo de negociação edificado no lugar.

Dessa maneira, as práticas e discursos construídos pelos órgãos gestores do PEPB, formulados por uma política de natureza que se constitui por meio da legislação e dos projetos que são implementados por esses atores, atuam na produção de uma visão particular que marginaliza outras formas de ver, perceber e imaginar o lugar enquanto arena vivida. Ao edificar estratégias cotidianas de resistência, que se apoiam sobre discursos ocultos que buscam tornar invisíveis suas práticas diante da atuação fiscalizadora do Estado, os residentes da Serra de Piabas acabam por contestar as formas de representação da natureza veiculadas por meio de uma política de conservação socialmente excludente, produzindo sentidos de lugar que se edificam em meio a uma experiência política de luta pela sua permanência e pertencimento no e com o lugar.

Portanto, as práticas espaciais elaboradas por esses sujeitos estão intimamente conectadas com as experiências cotidianas, a memória coletiva e a construção de formas de habitar que se contrapõem, de modo concomitante, a um modelo de proteção da natureza fundamentado em ideias preservacionistas, bem como a um projeto de expansão das formas de uso urbano que vigoram no entorno do maciço da Pedra Branca.

4.2.2 Identities and belonging

O registro das narrativas de idosos da Serra de Piabas revela a construção de profundos laços de afeição e pertencimento com o lugar como elemento central de suas experiências e histórias de vida. Por meio da reconstrução de suas trajetórias, descortinam-se experiências que denotam vínculos indissociáveis entre a noção de lugar e a forma como esses sujeitos narram eventos significativos de suas vidas, de modo que as memórias de lugar se tornam elemento fundante das próprias identidades construídas e expressas nas narrativas.

De acordo com Candau (2018, p. 19), “memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução”. A busca pela construção de uma identidade demanda o papel da memória enquanto representação do passado individual ou coletivo, bem como, inversamente, a reconstrução memorial na leitura do passado a partir de processos identitários. Por meio dessa perspectiva, pode-se afirmar que a memória exerce um papel fundamental na construção das identidades, podendo fortalecê-las ou contestá-las, ao passo que “restituir a memória desaparecida da pessoa é restituir sua identidade” (CANDAU, 2018, p. 16). Assim, estabelece-se uma relação de mão dupla entre memória e identidade; se a memória é, em algum grau, produtora de identidades, uma vez que participa de sua construção, as identidades, por seu turno, se manifestam nos modos pelos quais os indivíduos e grupos incorporam seletivamente aspectos do passado, edificando a própria memória (CANDAU, 2018).

A evocação de memórias de lugares íntimos e as relações que estes vicejam, tais como os laços familiares ou comunitários, as lembranças de acontecimentos e eventos cotidianos, a recordação dos espaços e práticas associados ao trabalho, entre outras, possui centralidade na forma como os idosos residentes na Serra de Piabas procuram conferir sentido às suas histórias de vida narradas. Em uma dimensão ontológica, o lugar remonta à mundanidade do cotidiano, isto é, é por meio do lugar que as pessoas se identificam e se lembram, construindo assim a base de sua experiência de mundo (MARANDOLA JR., 2012).

Portanto, o lugar é indispensável para se compreender a construção do ser-no-mundo e a existência humana situada geograficamente, bem como os processos identitários que emergem dessa relação visceral com o lugar (MARANDOLA JR., 2012). Dessa forma, tanto a noção de identidade quanto os processos de identificação passam a ser compreendidos como

elementos necessários para se descortinar as narrativas edificadas pelos idosos da Serra de Piabas e as relações tecidas com o lugar.

Conforme aponta Malpas (2018), a identidade de um sujeito, tanto em termos de uma autodefinição edificada através de sua própria narrativa quanto de uma identidade apreendida por outros sujeitos, está inextricavelmente associada ao lugar. Desse modo, os processos de identificação que conferem aos sujeitos uma compreensão de si e do mundo estão ligados, ao mesmo tempo, a lugares concretos nos quais este participa e nos quais outros os encontram, mas também, em um sentido mais amplo, é apenas a partir do lugar, entendido como base onde se fundamenta a noção de ser-no-mundo, que a própria possibilidade da identidade se torna possível (MALPAS, 2018). Nas palavras do autor: “Nossas identidades são, portanto, ligadas a lugares ou localidades particulares, por meio da própria estruturação da subjetividade e da vida mental dentro da estrutura abrangente do lugar” (MALPAS, 2018, p. 180, tradução minha). Partindo desse entendimento, é somente em e por meio de nossa compreensão de lugar que estamos situados no mundo a partir da experiência e vivência, podendo encontrar objetos, outras pessoas e a nós mesmos (MALPAS, 2018). Portanto,

somos o tipo de criaturas que pensam, lembram e experimentam que somos apenas em virtude de nosso envolvimento ativo no lugar; que a possibilidade de vida mental está necessariamente ligada a tal engajamento e, portanto, aos lugares em que estamos engajados; e que, quando passamos a dar conteúdo aos nossos conceitos de nós mesmos e à ideia de nossa própria identidade, lugar e localidade desempenham um papel crucial. Nossas identidades são, pode-se dizer, intrincadas e inevitavelmente ligadas ao lugar (MALPAS, 2018, p. 181, tradução minha).

Assim, uma vez que a subjetividade de qualquer sujeito está inseparavelmente ligada aos lugares nos quais este pertence ou está implicado, as identidades que ele expressa e a forma como se relaciona com os outros a partir dessas identidades podem ser pensadas em relação ao seu engajamento ativo com o e no lugar (MALPAS, 2018).

No contexto das histórias de vida narradas pelos idosos, tal construção emerge como faceta das relações expressas com o lugar, de modo que os laços afetivos desenvolvidos com a Serra de Piabas, reconstruídos a partir da memória, tornam-se fonte para o modo como esses sujeitos representam a si mesmos, os outros e suas próprias práticas desenvolvidas na esfera do lugar. Mais do que simplesmente apontar para a construção de identidades subjetivas, as memórias recordadas nas narrativas sustentam a construção de uma identidade coletiva que se manifesta na perspectiva deles como membros de uma mesma comunidade.

Os laços comunitários são evocados em diversos momentos das narrativas edificadas pelos idosos como parte distintiva de sua experiência de lugar, bem como das estratégias de permanência no lugar, por meio da edificação de redes de ajuda e apoio entre os residentes. Nesse sentido, os relatos apontam situações de colaboração entre parentes e vizinhos para a

manutenção dos caminhos, na reforma ou construção das residências, nos cuidados com a saúde ou mesmo no compartilhamento de parte da produção agrícola, como café, farinha, milho, entre outros gêneros. Tal construção se assenta não apenas no reconhecimento deles como residentes de uma mesma localidade, mas como possuidores de vínculos que se manifestam em suas práticas cotidianas, modos de habitar e formas de se relacionar entre si e com o lugar, conforme expresso no relato de Dona Bia:

Todo mundo aqui vivia de roça naquela época. Era tudo lavrador. Então, assim, na época em que nós éramos novos, ninguém reparava em ninguém. Era todo mundo igual. A gente apanhava feijão, milho, essas coisas assim, e guardava tudo dentro de casa. Era dentro de casa mesmo que botava pra secar. Muitas vezes guardava o que colhia dentro de casa mesmo. Então, ninguém reparava em ninguém. Era todo mundo igual. Era bom. Eu tenho a impressão de que antigamente era melhor do que hoje. Então, a gente fica com saudade das coisas (Bia Maria, entrevista concedida em 10 jan. 2023).

No trecho do relato de Dona Bia destacado acima, transparece a construção de uma identidade coletiva em referência aos valores comunitários, compreendendo o compartilhamento de situações cotidianas comuns, como o trabalho na roça, enquanto elemento de coesão dos membros da comunidade. Dona Bia relembra, com tom nostálgico, um passado idealizado em que elementos associados à semelhança nos modos de vida locais, reforçados pela utilização de expressões como “ninguém reparava em ninguém” e “era todo mundo igual”, fomentavam um senso de coletividade e solidariedade local.

Para o geógrafo Mathias Le Bossé, o processo de identificação, responsável pela delimitação das identidades, remete a dois movimentos distintos e complementares. Em primeiro lugar, o processo de identificação consistiria em “nomear qualquer coisa e qualquer um e, depois, em caracterizar sua singularidade” (LE BOSSÉ, 2013, p. 223). Em segundo lugar, compreendendo a identidade como algo correlato à similaridade, a identificação fundamenta-se na noção de semelhança, traduzindo-se “tanto para o indivíduo como para o grupo, por um sentimento de pertencimento comum, de partilha e de coesão sociais” (LE BOSSÉ, 2013, p. 223).

De acordo com Haesbaert (2013), a relação de “igualdade” e “semelhança” imposta na ideia de identidade expressa um dos maiores paradoxos do conceito: a impossível busca pelo reconhecimento do igual, do idêntico, em um objeto ou pessoa. Para o autor, tal busca pode ser trocada pela procura da “verdade” ou “autenticidade” de algo ou alguém, definindo-os segundo características que revelem sua totalidade, seu significado geral. Para Haesbaert (2013, p. 235), “se a identidade de um indivíduo é dificilmente encontrada e, mais dificilmente ainda, revelada, uma identidade mais ampla, envolvendo um grupo de indivíduos ou mesmo uma ‘cultura’ ou ‘civilização’ pode ser uma temeridade”.

Nesse sentido, Haesbaert (2013) argumenta que a identidade é pensada, em primeira instância, como uma construção simbólica, moldada, reivindicada e expressa em um horizonte eminentemente simbólico. Tendo isso em vista, é possível afirmar que as identidades adquirem um significado coerente por meio dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas, ou seja, elas só podem ser compreendidas dentro dos sistemas de representação que as produzem (WOODWARD, 2015; HALL, 2015). A identidade coletiva ou comunitária trata-se, de tal modo, mais de uma construção cultural, operada e veiculada por meio de sistemas simbólicos, uma identidade “imaginada”, do que, de fato, uma substância ou essência objetiva que definiria todos os membros de um grupo, como se fosse uma “realidade” concreta aparente.

De acordo com Woodward (2015, p. 17), “a representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos”, de modo que seria através dos significados produzidos pelas diversas representações do mundo circundante que as pessoas confeririam sentido à sua experiência e àquilo que elas definem como sendo suas identidades.

Nesse contexto, uma prática evocada nas memórias dos idosos da Serra de Piabas, responsável pelo fortalecimento desses vínculos comunitários que sustentam uma identidade coletiva, era a organização de bailes e cirandas. Tais eventos eram realizados com frequência pelos moradores, reunindo os membros da comunidade na casa de um anfitrião, onde estes podiam interagir por meio do compartilhamento de refeições, de danças ao som de ritmos como valsa, bolero, baião, xote ou choro, tocadas na vitrola ou animadas pelos violeiros locais, de cantorias, da contação de histórias e da realização de brincadeiras populares. As cirandas são retratadas pelos idosos em suas narrativas como ocasiões de encontro e diversão, responsáveis pelo fortalecimento de vínculos sociais locais.

A realização de bailes e cirandas podia estar associada a datas específicas, como a comemoração de festejos populares, a exemplo do Carnaval, ou mesmo à celebração do aniversário de algum residente, bem como ocorrer como forma de agradecimento pela colaboração comunitária com atividades ligadas à produção agrícola, como a participação em uma colheita, a roçada de um bananal, a moagem e torra de um grande volume de farinha ou café. Todavia, muitos desses eventos eram realizados de forma espontânea pelo anfitrião, a fim de reunir vizinhos e parentes ou apenas para se divertir com a comunidade, como descrito nos relatos a seguir:

Eu acho que antigamente era muito mais proveitoso do que hoje em dia. Não tinha celular pra você usar. Não tinha nada. A gente não ia em festa. Quer dizer. Fazia ciranda. Meu pai fazia em casa. Papai fazia ciranda. Ele tinha uma vitrola. Ele dava

corda naquilo. Não era elétrica não. Ele tinha que dar corda. Botava aqueles discos de vinil grande. Tocava assim a metade. Aí, quando estava quase acabando. Papai parava e tornava a dar corda naquilo. Juntava os vizinhos tudo pra dançar, pra brincar. Minha mãe fazia comida. Juntava com as vizinhas também. Fazia comida para as pessoas comerem. Era o nosso divertimento. Porque, por aqui não tinha nada. Ele fazia quase todo final de semana. Quase todo final de semana tinha uma ciranda lá em casa. Era muito bom (Marlene Mateus, entrevista concedida em 03 de out. 2021).

Aqui o pessoal organizava bastante ciranda. O meu pai fazia em época de carnaval três noites. Três noites. No outro dia o sol estava apontando e o pessoal ainda dançando. Finado Bazinho [pai de Marlene], lá na Onça, a mesma coisa. Finado Manuel Marques fazia também. Mas ele fazia mais era em ocasião de aniversário do filho Joãozinho. Porque Joãozinho nasceu no dia de São João, então ele fazia aniversário. Finado Dondô também gostava de fazer. Ele era pai de finado Zeti. Cá em cima, Olegário Leôncio também gostava de fazer. Mané Fifio também gostava de fazer. Só que era um pessoal que, se chegasse uma pessoa que não era chamada, chegasse lá e mandasse chamar ele, o dono da casa, conversasse e tudo com ele pra ficar ali, ele mandava embora. Não foi chamado, vai embora. [...] Gostava muito de ir nas cirandas de finado Bazinho. Eu era novo, mas já roçava banana. Então, ele gostava de fazer mutirão lá em cima. Ia aquela porção de gente pra roçar o bananal. Quando chegava de noite, ele fazia uma ciranda pro pessoal. Ciranda, comida, era doce, tudo, bolo, tudo. Daí, a gente vinha em casa. Tomava banho. Mudava a roupa. E ia pra lá. Dançava a noite todinha. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 24 mar. 2018).

Quando finado meu pai fazia ciranda lá em cima, naquele terreirão grande, bem limpinho, bem tratado, as moças saíam pro lado de fora pra ficar “rodando curupira” e pulando corda, era assim. Hoje em dia ninguém faz mais isso não. Já não tem mais tanta gente aqui. Uns foram saindo. Daí ficou assim. Ninguém mais faz ciranda (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 22 abr. 2018).

Deste modo, nas narrativas dos idosos, as cirandas representam mais do que simples eventos sociais, sendo compreendidas como lugares de fortalecimento dos laços comunitários e de reafirmação de uma identidade coletiva local. Estas ocasiões de celebração e cooperação comunitária, portanto, contribuíam para uma sensação de pertencimento entre os membros e o lugar, expressando-se como elemento de continuidade cultural.

Os relatos destacados acima refletem ainda as transformações evidenciadas na escala local, por meio da comparação entre passado e presente, revelando um sentimento de nostalgia por esses momentos de compartilhamento e vivência comunitária. Deste modo, novas formas de comunicação, mediadas pelo uso de aparelhos eletrônicos, como o celular, surgem na narrativa como marcadores dessas metamorfoses nas dinâmicas sociais experienciadas pelos moradores da Serra de Piabas. Os relatos apontam, ainda, para o processo de abandono e esvaziamento do lugar, decorrente das transformações socioespaciais operadas com a transição de seu status legal para área protegida, como uma das causas para a ruptura dos laços comunitários e a consequente perda da prática de organizar cirandas. Este contraste entre o passado e o presente sublinha a forma como a memória adensa a identidade

coletiva, fundamentada na nostalgia e na valorização dos laços comunitários na Serra de Piabas.

As transformações socioespaciais vivenciadas pelos idosos, consequentes do processo de transição da Serra de Piabas em parque, levaram a uma reconfiguração dos modos de habitar, estabelecendo um cenário de insegurança identitária e existencial. Se os vínculos com o lugar, permeados pelas relações tecidas na esfera da comunidade, são fundamentais na construção de uma identidade subjetiva ou mesmo coletiva, a destituição de modos de vida tradicionalmente realizados pelos seus residentes tem profundas implicações nas formas como estes se relacionam com o lugar, construindo e expressando suas identidades.

Tal compreensão se reflete, por exemplo, na dimensão do trabalho como fundamento para a construção de uma identidade associada a um modo de vida assentado em práticas rurais. Nesse contexto, o termo “lavrador” surge com recorrência nos relatos como denominação adotada pelos idosos, revelando os elos indissociáveis entre as formas de apropriação e produção do lugar e os processos de identificação que se manifestam a partir de uma relação direta com a terra. Conforme exposto nas narrativas desses sujeitos, a relação com a terra, como fonte de sustento e de trabalho, atuando nas formas de reprodução econômica e sociocultural, destaca-se como elemento central na maneira como os processos de identificação são acionados pelos idosos.

Mais do que atestar uma relação concreta com a terra, por meio de práticas entendidas como agrícolas, expressas no cultivo comercial de banana ou na produção e roças de autoconsumo, a concepção de “lavrador” carrega representações acerca dessas práticas, dos modos de vida edificados por esses sujeitos e de suas relações tecidas no lugar. Portanto, para além da construção de uma realidade agrícola que se manifesta concretamente na paisagem, uma realidade empírica observável, tal identidade atua na base dos processos de significação e de representação do lugar, engendrados no jogo político que se estabelece quanto à compreensão de seu direito de permanência e pertencimento à Serra de Piabas frente aos mecanismos legais que se impõem sobre a realização de suas práticas.

A construção dessa identidade coletiva, assentada na relação com a terra, demanda o reconhecimento do “outro geográfico”, aqueles sujeitos ou processos que surgem nas narrativas como o avesso ou oposto à posição desses sujeitos que se apoiam na figura de lavradores. Conforme salienta Hall (2015), a noção de identificação é sublinhada como um processo de articulação que se expressa a partir do jogo entre pertencimento e diferença. Assim, a construção da identidade remete a uma dimensão eminentemente relacional, operando a partir do reconhecimento de semelhanças, mas também pela demarcação de

“fronteiras simbólicas”, o que implica em níveis de fechamento. De acordo com o autor, o processo de identificação requer aquilo que é deixado de fora, de modo que o exterior também constitui a identidade. Neste contexto, Hall assevera que a identidade é:

Mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma ‘identidade’ em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui [...] as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isto implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído (HALL, 2015, p. 109-110).

Este entendimento é particularmente importante, tanto no sentido de considerar a identidade como uma construção relacional, entre um processo de demarcação daquilo que é semelhante e, portanto, pertencente, para aquilo que é diferente, por conseguinte, não pertencente, quanto por possibilitar a consideração de “fronteiras” internas simbolicamente construídas, no sentido de que a noção de uma identidade homogênea, “sem costuras”, é uma ilusão. Isto implica dizer que a construção da identidade pode envolver relações de poder, tanto dentro quanto fora dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. Nas palavras de Moreira:

A possibilidade de existência de uma identidade requer a existência de outras identidades, tal é a contingência do relacional. O uno requer o diverso, o indivíduo só existe na relação social. A identidade rural requer a existência do não-rural. Nesse sentido, as ruralidades só podem existir e serem pensadas a partir de suas relações com algo que a cultura significa como não-rural. Esses processos são ao mesmo tempo produtores de auto-reconhecimentos e de mútuo reconhecimento como processos sociais carregam as assimetrias de poder dos contextos sociais em que são produzidos (MOREIRA, 2005, p. 19).

No bojo das narrativas dos idosos residentes na Serra de Piabas, a construção de uma identidade ruralizada cumpre um papel central na luta pelo seu direito à permanência no contexto de uma área especialmente protegida. Nesse sentido, o “Outro”, representado pela figura do “desenraizado” — indivíduos apontados como “de fora do lugar” —, se constrói em oposição à “gente do lugar”, carregando em si a dicotomia que contrapõe as práticas e modos de se relacionar com a natureza, empreendidos localmente pelos residentes, às formas de apropriação promovidas pelo Estado, por meio da atuação de órgãos gestores e fiscalizadores, e por visitantes dos bairros do entorno.

Todavia, não se trata aqui de propor uma leitura que simplesmente opõe ideais modernizadores urbanos a uma perspectiva idílica de um rural atrasado e congelado no tempo, um resquício do passado que reside apenas nas memórias dos residentes. Pelo contrário, a construção desses processos de identificação se apoia em uma ressignificação desse rural em

meio às relações estabelecidas com o seu entorno propriamente urbano, recriando, por meio das disputas travadas acerca do direito de pertencer e permanecer na Serra de Piabas, imaginários, práticas e modos de vida que se fundamentam em profundos elos com o lugar.

Nesse contexto, conforme aponta Carneiro (2005), a produção de identidades sociais fundamentadas na perspectiva de uma ruralidade reproduzida a partir dessa articulação com o urbano demanda o reconhecimento dos sistemas de significado que orientam as práticas sociais que produzem essas ruralidades. Portanto, a emergência de novas sociabilidades e identidades sobre espaços tradicionalmente apropriados a partir de práticas e modos de vida ruralizados, como ocorre no caso da comunidade da Serra de Piabas no processo de expansão de uma lógica urbana em seu entorno e na implementação de políticas de proteção ambiental, precisa ser compreendida no âmbito das estratégias e interesses dos atores sociais e sujeitos que participam da produção do lugar, mais do que na contraposição de modelos ideais de rural e urbano.

Dessa forma, a utilização da noção de “lavrador” como denominação pelos idosos evoca não apenas os laços que esses sujeitos mantêm com a terra, por meio do trabalho, manifestados a partir de um sentido de enraizamento e pertencimento ao lugar, mas também se estabelece como estratégia para a manutenção de uma coesão grupal no âmbito das transformações espaciais vivenciadas na esfera do lugar. Destarte, para além de constituir um lamento pelo desaparecimento dos modos de vida tradicionalmente realizados pelos residentes — lido, em outros termos, como uma ruptura das ruralidades que historicamente se exprimem na construção do lugar —, trata-se de indicar processos de reestruturação dos sistemas simbólicos e das práticas que acabam incorporando novos elementos econômicos, culturais e sociais. Esses elementos engendram relações conflituosas e ambíguas entre residentes e o Estado, configurando novas experiências e formas de habitar fundamentadas nas relações tecidas no e com o lugar (CARNEIRO, 2005).

4.2.3 Envelhecimento e nostalgia

As narrativas em história de vida edificadas pelos idosos da Serra de Piabas permitem explorar as articulações entre a construção de suas experiências de lugar e o processo de envelhecimento. Uma parcela significativa dos relatos colhidos para esta pesquisa reflete sobre a dimensão espacial da condição de ser idoso em um contexto de luta pela permanência

em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral e da reprodução de formas de habitar atreladas à construção de uma ruralidade.

Constituindo-se como um campo de estudos amplo, diversificado e heterogêneo, o envelhecimento pode ser compreendido a partir de diferentes aspectos e perspectivas, como a física, a biológica, a social, a histórica ou mesmo a geográfica, não se limitando puramente a uma classificação de acordo com um recorte etário, ainda que este seja um indicador fundamental para a elaboração de políticas públicas para os diferentes segmentos de idade (JAHN, 2018). Portanto, muito embora o termo "idade" seja constituído em referência a uma realidade biológica, os significados acerca da idade e a experiência do processo de envelhecimento são circunscritos a contextos culturais, espaciais e históricos específicos.

O entendimento e acionamento das noções de infância, juventude, meia-idade e velhice dependem das circunstâncias sociais, culturais e políticas nas quais estas são produzidas, emolduradas ou mesmo contestadas (HOPKINS; PAIN, 2007). Essas noções delimitam, por meio de características de conduta, comportamento, crenças, hábitos e ideais, identidades etárias que se articulam e são mobilizadas nas experiências cotidianas e nas formas de habitar em cada uma dessas etapas da vida (JAHN, 2018).

De acordo com Bosi (1994, p. 77), “além de ser um destino do indivíduo, a velhice é uma categoria social”, tendo em vista que cada sociedade, no âmbito de seu ordenamento, vivencia o processo de envelhecimento de maneira diferenciada, produzindo sentidos e significados que se materializam na própria forma como o espaço é produzido. Assim, a “velhice” não é um simples descritor cronológico, mas atesta distintas experiências e significados socialmente e culturalmente construídos enquanto uma fase da vida, variando ao longo do tempo, do espaço, dos indivíduos e grupos sociais. Dessa forma, a “velhice” deve ser conceitualizada em termos de sua relacionalidade com outras etapas da vida (PAIN, GRAHAN, TALBOT, 2000).

Segundo Pain, Grahan e Talbot (2000), nas últimas décadas, em diversos campos da pesquisa social, a perspectiva de um curso de vida em constante mudança, no lugar de ciclos de vida fixos definidos em termos de mudanças previsíveis no comportamento e na percepção, tem ganhado força. Nas palavras dos autores, em vez de definir e empregar a velhice como um recorte etário, “muitos agora argumentam que os aspectos social e economicamente construídos da velhice têm mais influência sobre a condição das vidas das pessoas idosas” (PAIN, GRAHAN, TALBOT, 2000, p. 377, tradução minha). Nesse cenário, a dimensão espacial cumpre um papel central na construção do processo de envelhecimento e,

de igual modo, o envelhecimento, em diferentes contextos, também atua na produção de espacialidades particulares.

Os lugares nos quais as pessoas vivem e se engajam em suas atividades cotidianas são permeados por diversas experiências associadas à compreensão da própria distinção etária (PAIN, GRAHAN, TALBOT, 2000; HOPKINS, PAIN, 2007). O processo de envelhecimento, portanto, entendido enquanto fenômeno concomitantemente biológico e social, uma vez que implica nas diferentes formas como a velhice é compreendida e representada no escopo da sociedade, não pode ser apreendido de forma desconexa com o lugar. Se o lugar é uma parcela indissociável da existência e experiência humana situada geograficamente, como atestam os autores ligados à perspectiva cultural-humanista em Geografia, o processo de envelhecimento implica não apenas na multidimensionalidade das formas como o lugar é produzido por meio de práticas e significados, que se expressam em meio a este confronto geracional, mas também nas distintas experiências que emergem dessa compreensão do próprio envelhecimento.

Os diferentes modos como os idosos da Serra de Piabas narram suas histórias de vida e a forma como estas se articulam com suas estratégias de apropriação do lugar estão comprometidos com o processo de envelhecimento e com a forma como este é representado em seus relatos. A maneira como esses sujeitos compreendem e enunciam suas experiências de envelhecimento está implicada nesse envolvimento emocional e afetivo com o lugar, bem como nas relações políticas que são tecidas na busca por condições básicas para sua permanência na localidade. Isso se dá tanto diante das limitações impostas pelos órgãos estatais quanto das próprias barreiras envolvidas no processo de envelhecimento, como a redução da mobilidade, os cuidados com a saúde e o relativo isolamento espacial em suas casas, conforme presente no trecho da narrativa de meu avô Zizinho:

Hoje em dia não mora mais ninguém. Morreram tudo. Outros foram pra outros lugares. Foram morar em outro lugar. Quer dizer que os últimos mesmo agora que tem por aqui sou eu. Tem meus filhos que moram mais abaixo um pouquinho. Mas mora perto, tudo pertinho. É assim. Eu vivo contente aqui. Vivo alegre. Mas sozinho, só com meus dois netos. Os meus filhos também tão sempre junto. Eu também estou sempre junto da casa deles. É assim. Se tiver uma dançazinha eu ainda danço. Porque as pernas estão boas, só o que não tá bom é a veia que está entupida. É a veia entupida. A vista enxergando pouco também. A vista direita enxergando pouco. No mais as pernas estão boas O corpo tá forte. Só não posso estar andando na serra, porque a serra é alta, aí fica ruim pra andar. Já estou com noventa anos [...].

Antigamente o pessoal se reunia, assim, pra jogar baralho. Eu nunca gostei. Nem sei jogar baralho. Mas uns jogavam baralho. Outros contavam história. Uns se reunião pra dançar. Quer dizer, naquele tempo era muito bom. Porque sempre tinha muita gente em casa. Sempre estava todo mundo junto. A família, os vizinhos. Essa que era a diversão. Mas era muito bom. Eu sinto muita falta disso. Sinto muita falta da minha família. Hoje em dia eu fico sozinho. Não fico totalmente sozinho, porque

tem minha filha que tá sempre aqui comigo. Que cuida de mim. Mas, se não, eu vivia sozinho.

Pra mim é triste. Assim, não tenho muita alegria não. Tem dia que eu me sinto como se fosse morrer. Em pensamento. Estou doente. Se eu pudesse e tivesse saúde, eu passeava, eu andava e tudo. Mas aqui, também, eu não posso. Aí eu vivo assim. Nessa luta. De noite na hora de dormir, não consigo dormir sozinho. Não durmo. Fico perturbado. Coisa assim. Daí meu neto vem e dorme aqui. Fica aqui comigo. Eu nunca fico sozinho assim de uma vez. Não fico não. Se for pra ficar sozinho eu disparo pra casa da minha filha. Sozinho não fico não. Às vezes eu passo mal de noite.

Mas, eu sinto muita falta da dança. Pra mim é a melhor diversão que existe. Mas agora ficou ruim, porque a família já não tá ligando muito pra esse negócio de dança. Mas aqui já teve muita dança. Já teve muita dança aqui. Enchia a casa. Vinha pessoal do Campo de São João. Pessoal da Itapuca. A turma toda vinha dançar, quase a noite toda. Naquele tempo era de sol a sol. O Sol repontando naquela serra e o pessoal dançando. Aquilo era muito bom. Muito bom. (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 23 mar. 2018).

O trecho destacado acima permite inferir sobre as dinâmicas sociais e demográficas que atuam na produção do lugar e como estas se refletem na experiência de envelhecimento, marcada por um sentimento de isolamento frente ao processo de migração de antigos residentes para outras áreas, bem como da busca dos residentes jovens por oportunidades de emprego no mercado de trabalho urbano, levando ao progressivo abandono das práticas agrícolas localmente realizadas. Neste sentido, a manutenção de formas de habitar relacionadas à reprodução de práticas sociais e econômicas atreladas à produção agrícola é compreendida como uma atividade associada aos membros mais velhos da comunidade, enquanto as perspectivas de formação e estudo, bem como de inserção profissional dos jovens moradores, os levam a manter ideais e estilos de vida propriamente urbanos.

A dimensão da corporeidade, enquanto fundamento do envolvimento entre sujeito e lugar, ganha centralidade nas narrativas dos idosos, como retratado no relato de Zizinho, sendo elaborada a partir da perspectiva do envelhecimento físico e das limitações impostas neste processo. Enquanto corporeidade, entendo a noção de corpo de forma mais ampla, para além de sua consideração cartesiana como objeto que ocupa um ponto no espaço material, mas sim como meio pelo qual os sujeitos vivenciam e experienciam seus lugares através de um envolvimento sensitivo e perceptual do mundo (MERLEAU-PONTY, 1999; CHAVEIRO, 2012).

O filósofo francês Merleau-Ponty (1999) argumenta que o corpo, em uma perspectiva fundamentada no princípio fenomenológico da intencionalidade, não deve ser visto como um objeto separado do mundo, mas que as pessoas estão inseridas corporalmente no mundo. Deste modo, o corpo é um meio geral pelo qual se constitui a experiência de mundo e, por conseguinte, de lugar. O modo pelo qual se exprime essa relação indissociável entre corpo e lugar é através da percepção sensitiva (SOKOLOWSKI, 2012), manifestada por meio de uma

ligação entre os múltiplos sentidos humanos e o mundo (TUAN, 2012). Longe de ser inerte, a experiência corporal se constitui por meio de ações concretas, tais como andar, ver, ouvir, descansar, entre outras.

É justamente essa noção de corporeidade que confere sentido às relações que se estabelecem entre envelhecimento e lugar no trecho da narrativa de meu avô Zizinho. Quando menciona a condição de sua saúde, referindo-se à capacidade de locomoção reduzida em um terreno acidentado, aos problemas cardíacos ou mesmo à perda da capacidade plena de visão, essas tornam-se formas de evocar a sua experiência de envelhecimento enquanto resiliência e adaptação às limitações impostas em residir na Serra de Piabas.

O relato supracitado ainda menciona a relevância de redes de apoio e cooperação familiar e comunitária na experiência de envelhecimento na Serra de Piabas. Para além dos cuidados fundamentais com a saúde e das interações sociais, as redes de apoio comunitário e familiar constituem-se como um elemento de fundamental importância para a manutenção de um sentido de segurança existencial e identitária para os idosos, especialmente no contexto de ruptura das formas de habitar praticadas a partir das relações tecidas no e com o lugar (JAHN, 2018). Deste modo, os sentidos de interação, isolamento, divergência, conflito, cooperação, entre outros, que surgem nas narrativas dos idosos da Serra de Piabas, têm profundas implicações em suas experiências de lugar e na própria qualidade de vida desses sujeitos (HOPKINS, PAIN, 2007).

Pensar acerca das diferentes etapas do curso da vida, bem como no próprio envelhecimento, a partir de seu reconhecimento enquanto categoria socialmente construída e, ao mesmo tempo, forma geográfica de se situar no mundo a partir de uma identidade etária, demanda o reconhecimento da importância da experiência de espaço e lugar neste processo. Desta maneira, os idosos da Serra de Piabas vivenciam e significam o lugar como parte deste movimento de envelhecimento, na medida em que as diferentes práticas associadas aos grupos etários que residem na localidade criam distintas experiências e sentidos de lugar. De acordo com Hopkins e Pain (2007, p. 288, tradução minha), “as pessoas têm diferentes acessos e experiências de lugares com base em sua idade, e os espaços associados a certos grupos etários influenciam quem os utiliza e como o fazem”. Portanto, as pessoas, de forma ativa, criam, comunicam e expressam identidades etárias particulares através das relações que são tecidas no e com o lugar (HOPKINS, PAIN, 2007).

Todavia, a construção dessa identidade etária é feita por meio do reconhecimento de outras identidades, de modo que pensar nos processos e sentidos de envelhecimento dos idosos da Serra de Piabas, nos seus próprios termos, “o pessoal antigo”, implica no

reconhecimento dos intercâmbios e trocas geracionais, mas também na expressão de múltiplos processos de identificação. Compreender os diferentes estágios e o curso de vida de uma pessoa depende mais do que uma simples métrica numérica de anos vividos, mas no exame desta contingência relacional implicada nas experiências circunscritas a partir da construção de imaginários sociais sobre a idade, das políticas que incidem sobre os distintos grupos etários, bem como das condições materiais da realização do processo de envelhecimento. Deste modo, trabalhar com a noção de envelhecimento como sendo edificada nas inter-relações entre diferentes pessoas possibilita compreender como a sua experiência se constitui em meio a um caráter intergeracional (HOPKINS, PAIN, 2007).

Segundo Hopkins e Pain (2007), o conceito de intergeracionalidade se refere à forma como grupos e indivíduos de distintas gerações interagem e se relacionam a partir de suas diversas perspectivas e posições acerca do processo de envelhecimento. Nas palavras dos autores, “ver a intergeracionalidade como um aspecto da identidade social sugere que o senso de si mesmo e dos outros, tanto de indivíduos quanto de grupos, é parcialmente baseado na diferença ou semelhança geracional” (HOPKINS, PAIN, 2007, p. 288). Longe de representar identidades fixadas, a partir do conjunto de hábitos, ideias e comportamentos entendidos como expressão essencial de um grupo etário, tais identidades são dinâmicas e fragmentadas, afetadas pelas inter-relações com indivíduos de diferentes grupos etários e gerações, bem como pela própria compreensão das etapas de vida de cada sujeito.

As narrativas edificadas pelos idosos da Serra de Piabas evidenciam as relações que esses sujeitos constroem com outros grupos etários que constituem a população local, bem como os modos pelos quais essas inter-relações influenciam na perspectiva de sua própria experiência de envelhecimento. Para além do reconhecimento da importância das redes de apoio material e emocional constituídas neste intercâmbio entre gerações, especialmente no papel desempenhado pelos indivíduos de meia-idade, normalmente filhos ou sobrinhos, que se incumbem de tarefas relacionadas aos cuidados com a saúde ou nas tarefas domésticas, essas permanecem imbrincadas nas distintas perspectivas sobre o envelhecimento e os estágios de vida que emergem das narrativas.

Neste sentido, distintas experiências de cursos de vida intergeracionais são evocadas nas recordações dos idosos, especialmente no que tange à contraposição entre as relações estabelecidas na infância e na velhice. A compreensão de infância nos relatos dos idosos é emoldurada por um forte sentimento nostálgico, refletindo-se na maneira como esses sujeitos narram e compreendem a própria velhice enquanto etapa de vida marcada pelo isolamento e abandono, como aponta o relato de Dona Bia:

A gente sente falta de tudo. Acho que a infância da gente é melhor. Acho não, é melhor. A infância é tudo de bom. Já hoje em dia, na velhice, não sei. Tive uma infância muito boa, graças a Deus. Só que minha mãe não deixava sair sozinha. Onde a gente ia, ela tinha que levar a gente [...]

Eu sinto falta de tudo. Antigamente era muito melhor do que é hoje. Hoje em dia é mais difícil. Sei lá. E a gente sente falta. Falta do pessoal que morava aqui. Aqui era um lugar cheio de gente. Tinha minhas amigas. Era bom. Eu gostava de ir pra roça, gostava de passar roupa. Aí, acabou tudo né. As crianças cresceram (Bia Maria, entrevista concedida em 22 abr. 2018).

Assumir a postura de que a intergeracionalidade cumpre um papel central na constituição das identidades e experiências de lugar implica mais do que reconhecer que o significado das distintas etapas de vida, como o que delineia a condição de ser criança, adulto ou idoso, é afetado pelas inter-relações com sujeitos de outros grupos etários. Também aponta que as identidades constituídas com base nesta perspectiva de articulações e distensões geracionais são produzidas por meio de interações que estão em constante movimento e fluxo (HOPKINS, PAIN, 2007).

Para além da consideração da contingência relacional da intergeracionalidade nas imbricações entre a construção de sentidos de lugar e a experiência de envelhecimento, Pain, Graham e Talbot (2000) indicam que existe uma enorme diversidade na experiência e identificação com tornar-se e ser um idoso. Deste modo, além do reconhecimento das diferenças etárias e geracionais, a experiência de envelhecimento abrange também diferenças de gênero, classe, raça, sexualidade, capacidade, renda, estado de saúde, entre outras (PAIN, GRAHAM, TALBOT, 2000). Portanto, os locais concretos de luta e disputa em torno das relações intergeracionais, de igual modo, “envolvem outras identidades que se intersectam com as experiências de velhice, alterando tanto as experiências das pessoas em relação ao lugar quanto o significado de ser velho para elas” (PAIN, GRAHAM, TALBOT, 2000, p.378, tradução minha).

No contexto específico dos sujeitos recordantes desta pesquisa, torna-se fundamental o questionamento acerca dos modos como suas narrativas reproduzem uma experiência de lugar que está implicada no processo de envelhecimento de lavradores em uma área ambientalmente protegida, de modo a identificar o caráter de interseccionalidade⁶⁴ (HOPKINS, PAIN, 2000) que permeia essas relações entre a reprodução de modos de habitar rurais em um parque e o tornar-se/ser idoso. Portanto, não é possível considerar esta experiência de envelhecimento no lugar sem assumir o contexto das geometrias de poder que emergem da construção de marcadores de diferença social, neste caso, a forma de apropriação

⁶⁴ Fundamentados no termo proposto por Kimberlé Crenshal, o termo interseccionalidade é definido por Hopkins e Pain (2000) como diferentes formas de opressão e privilégios se intersectam, interagem e sobrepõem nas experiências e posições sociais assumidas a partir de relações de classe, gênero, sexualidade, raça, etárias, entre outras, de modo que estas nunca atuam de maneira isolada.

e vinculação com o lugar a partir da expressão da identidade associada ao trabalho com a terra, enquanto lavradores.

O papel desempenhado pelo trabalho na construção das identidades baseadas nas relações com o lugar evocadas pelos idosos também se coloca como elemento central da representação e vivência do processo de envelhecimento em suas narrativas. Neste ínterim, a percepção da redução das capacidades físicas, como a mobilidade, a visão, força, entre outras, emerge nas narrativas como uma das justificativas para o afastamento das funções laborais nos roçados e lavouras de banana. A ruptura desses laços diretos com a terra por meio do trabalho transforma as experiências de lugar dos idosos acerca do entendimento de suas próprias funções sociais, sendo evocadas na memória como fator gerador de inseguranças existenciais.

Para estes idosos lavradores, o trabalho os identifica e os constitui enquanto coletividade e comunidade, delineando as suas formas de habitar e de se relacionar com o lugar. Portanto, a perda da capacidade de exercício das práticas associadas à lida com a terra é colocada como a perda dos modos de vida dos quais integram, bem como de uma reconfiguração de suas experiências de lugar, passando a figurar em suas memórias a partir de seu caráter nostálgico, como presente nos relatos a seguir:

Quando eu era novo, eu trabalhava. Trabalhava bastante. Tinha muita saúde. Ia pra baile, dançava bastante. Ia para as festas de igreja. Ia pra carnaval, brincava nos clubes de carnaval. Eu levei minha vida assim, alegre e contente. Hoje estou doente, mas isso é coisa de Deus. Até quando Deus quiser. Vivo contando minhas histórias, meu passado. O que eu passei eu conto.

Se eu tivesse saúde, eu ainda trabalhava. Pra fazer feira, tinha que levantar muito cedo, de madrugada. Às vezes com temporal de chuva. Às vezes estava deitado tão quentinho com a coberta por cima, quentinho, e a carga já estava na feira. Com o romper do dia, a carga já estava na feira. E eu tinha que sair, rapaz. Com um temporal de chuva eu tinha que ir. Mas, agora, eu não ia mais pra feira não. Ia ficar fazendo minhas roças aqui. Fazendo minhas roças. Me divertindo numas dançazinhas. Ia levando a vida assim. Passeando, dançando, indo nas festas de carnaval. Eu adoro. Eu gosto muito. [...] Então, meu lugar aqui é bom. Apesar de que muita gente morreu aqui do lugar. Saiu aqui do lugar. Aqueles mais novos não quiseram mais trabalhar em lavoura (Sebastião J. Brum, entrevista concedida em 30 abri. 2018).

Ah se esse governo chegasse assim e dissesse: “É roça o que você quer? Aí, pode plantar tudo ali de milho e feijão”. Eu ficaria bom de saúde na hora. Eu gosto de trabalhar. A vista anda meio turva. Mas eu gosto de trabalhar. Eu com saúde, iria fazer mesmo é roça (João Marcelino, entrevista concedida em 10 jan. 2023).

Eu sinto muita saudade de trabalhar na roça. As vezes até choro quando paro pra pensar. Eu ia de manhã levar as crianças para a escola. Voltava pra fazer o almoço pra ele [João]. Pegava as crianças na escola. Depois levava o almoço pra ele. Então ficava trabalhando na roça até de tarde. Era muito bom. Cansava, mas era muito bom. Eu ia lá pra cima. Eu e sua avó [Ana]. Iam outras amigas também. Ficava todo mundo junto. Colhia Guandu. Era tão bom. A gente gostava de ir pra roça com ela. Era bom à beça. [...]

Mas até um pedaço ali, que a gente podia limpar pra plantar. Mas chega lá e planta, mas o mato vem e toma tudo. Não adianta pagar pra limpar. O mato vem e toma tudo. Por isso eu também falo pra eles [filhos], eu já trabalhei muito. Agora está na hora de descansar. Fazer o que? Já trabalhamos muito, agora é descansar (Bia Maria, entrevista concedida em 10 jan. 2023).

Os trechos dos relatos destacados acima evidenciam as múltiplas articulações e interseções a respeito da construção da experiência de lugar e envelhecimento, através da perspectiva do trabalho nas lavouras como prática de produção de um caráter distintivo de lugar no contexto da Serra de Piabas, bem como da expressão de uma identidade associada à vida na lavoura. Através dos relatos, torna-se possível decodificar sentidos de lugar que emergem de um sentimento de perda e nostalgia, de modo que a recordação das atividades laborais nas lavouras é retratada enquanto práticas das quais os idosos sentem saudade.

A contraposição entre a velhice e outras etapas do curso de vida é evocada nos relatos por meio da identificação de diferentes práticas a elas associadas. Enquanto a infância e a vida adulta são caracterizadas nos relatos através de recordações de brincadeiras, momentos de interação social, como a participação em festas e bailes, assim como o desempenho de funções na lavoura, acionando emoções como alegria e contentamento, tal como descrito no relato de meu avô Zizinho, a velhice se manifesta enquanto etapa em que as condições de saúde impedem a realização de tais práticas. O “gosto” pelo trabalho, termo empregado na narrativa de Sr. João, é representado enquanto modo de vinculação com o lugar, de maneira que o afastamento das atividades na lavoura por questões associadas à saúde passa a ser entendido por estes sujeitos como uma forma de ruptura desses laços com a terra e, conseqüentemente, com o próprio lugar.

Para os sujeitos entrevistados, uma das maiores dificuldades em se tornar idoso no contexto das relações estabelecidas na Serra de Piabas reside, justamente, no declínio físico, retratado nas falas como a perda de capacidades visuais e motoras vitais para o desempenho de atividades nas lavouras, não possibilitando que estes possam realizar as mesmas atividades que desempenhavam durante a vida adulta.

Os relatos supracitados também evocam as transformações socioespaciais processadas na Serra de Piabas, quando da sua transição para Parque Estadual da Pedra Branca, como elemento de construção dessa experiência de envelhecimento em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. Deste modo, não são apenas as questões relacionadas com a condição física e de saúde que se tornam fatores impeditivos para a manutenção das práticas narradas em seus relatos, como também fatores de ordem política pela conversão do status legal da localidade em parque, como presente no trecho do relato do Sr. João: “Ah, se esse governo chegasse assim e dissesse: ‘É roça o que você quer? Aí, pode plantar tudo ali de

milho e feijão'. Eu ficaria bom de saúde na hora". Neste sentido, a perspectiva de possibilidade de permissão pelo Estado de práticas que são atualmente consideradas irregulares pelo ordenamento jurídico da localidade, inclusive, passa a ser entendida como promotor da melhoria da qualidade de vida desses sujeitos.

Conforme discutido em seção anterior, a incidência de políticas de proteção ambiental de caráter restritivo sobre as práticas localmente realizadas pelos residentes da Serra de Piabas é apontada nas falas como fator para um processo de abandono das atividades na lavoura, da migração de antigos residentes e da mudança de perfil de trabalho dos residentes, especialmente da parcela dos mais jovens. Tais transformações espaciais ocorridas na esfera do lugar culminaram na ampliação das formas de vulnerabilidade às quais os idosos da Serra de Piabas estão expostos, associada tanto ao declínio das capacidades físicas inerentes ao processo de envelhecimento, como também pela ruptura dos modos de habitar, que acabaram por enfraquecer os laços comunitários na Serra de Piabas e a construção de redes de apoio, levando à configuração de experiências de envelhecimento marcadas por um sentimento de isolamento e abandono.

As maneiras pelas quais a idade e os cursos de vida são vivenciados e representados nas narrativas dos idosos residentes na Serra de Piabas tendem a variar de acordo com diferentes marcadores de diferença social, de modo que suas experiências cotidianas revelam um caráter diverso e heterogêneo a partir do qual as interações entre envelhecimento e lugar são compreendidas e manifestadas (HOPKINS, PAIN, 2000). Portanto, a experiência de envelhecimento varia de acordo com diferentes contextos, não estando localizada ou situada apenas em certos ambientes (PAIN, GRAHAM, TALBOT, 2000).

Vale destacar que os significados associados à noção de envelhecimento e as identidades que este processo aciona mudam "à medida que as pessoas se movem por diferentes espaços socialmente construídos, significa que é possível identificar-se com, resistir a, ou de outras formas reagir a essas identidades através do uso do espaço" (PAIN, GRAHAM, TALBOT, 2000, p.378, tradução minha). Deste modo, perspectivas sobre classe, idade e lugar se intersectam nos discursos comunicados nas narrativas em história de vida dos idosos, criando uma experiência particular acerca da vivência em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral que mobiliza, através da memória, noções de pertencimento, apego, afeto, mas também, através de uma dimensão política, as resistências, lutas e disputas cotidianas pelo direito de pertencer e permanecer no lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS - “CERTAS COISAS A GENTE GRAVA NA MEMÓRIA E NUNCA MAIS ESQUECE”

“Uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu.” (Ecléa Bosi, O tempo vivo da memória)

Em um dos meus encontros com meu avô Zizinho, por volta do final do ano de 2018, após contar uma dentre tantas histórias que me confidenciou, questionei-o sobre como conseguia narrar com maestria e precisão recordações de pessoas, lugares e acontecimentos. Com um olhar pensativo, ele respondeu: “Certas coisas a gente grava na memória e nunca mais esquece.” Como forma de representação do passado vivido, a memória possui um papel central na construção de quem somos e na forma como nos posicionamos diante do mundo, construindo nossas relações com os lugares significativos nos quais vivemos ou com os quais nos relacionamos, constituindo assim a base de nossa existência fundada geograficamente.

Nesta tese de doutorado, propus-me ao exercício de realizar uma investigação acerca das articulações entre memória e lugar, por meio da narrativa em história de vida de idosos residentes na Serra de Piabas, localidade situada dentro dos limites do Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB). Meu intento geral com esta pesquisa tratava-se de demonstrar que a criação e implantação do PEPB, orientado por uma política de proteção ambiental de caráter excludente, teria ocasionado rupturas nas formas de habitar realizadas pelos residentes da Serra de Piabas, culminando em uma reconfiguração de suas estratégias de permanência no contexto de uma área protegida, bem como de suas experiências de lugar.

De acordo com Oliveira e Fernandez (2020), o Maciço da Pedra Branca tem vivenciado, desde o século passado, um intenso processo de expansão do tecido urbano em seu entorno. Essa expansão foi acompanhada por formas de pensar, relacionar-se e imaginar a natureza localmente presente a partir de uma lógica urbana. Dentre as consequências deste processo, o incremento da degradação das condições ambientais, em especial do ecossistema florestal, imprimiu sobre a paisagem do Maciço da Pedra Branca profundas modificações (OLIVEIRA; FERNANDEZ, 2020). Nesse caminho, a resposta adotada pelo Estado foi a criação de políticas de proteção ambiental, fundamentadas em uma perspectiva preservacionista, excluindo a presença humana como princípio de garantia da manutenção e proteção da natureza, por meio da implementação do PEPB, nos anos 1970.

Conforme argumenta Fernandez (2009; 2011), trata-se da imposição de um modelo incorporado internacionalmente, que tem como marco inicial as experiências gestadas nos primeiros parques estadunidenses, privilegiando uma imaginação de natureza despovoada, selvagem e intocada (DIEGUES, 2001). Este modelo tem profundas consequências para as populações localmente estabelecidas, compreendidas pelo ordenamento jurídico-legal como ilegais ou irregulares, cabendo a elas o seu processo de remoção e realocação, gerando severos conflitos sociais e culturais pelo direito à terra, ao lar e, em última instância, à própria existência.

Para Diegues (2004), os parques acabam representando um hipotético mundo natural intocado, muito embora, em grande medida, ele seja o próprio resultado de um longo processo de manejo por populações locais, por meio da implementação de práticas tradicionais durante gerações. Nas palavras do autor:

Uma política conservacionista equivocada que transforma esses lugares em não-lugares, com a expulsão das populações tradicionais, pode estar abrindo espaço para que esses não-lugares se tornem o domínio de pesquisa das multinacionais ou de convênios entre entidades de pesquisa nacionais e internacionais, e ao final, “privatizados”, como manda o manual neoliberal. Talvez, seja por isso que as grandes entidades conservacionistas internacionais associem de forma tão íntima a conservação da biodiversidade e as áreas protegidas — vazias de seus habitantes tradicionais e de sua cultura (DIEGUES, 2004, p. 14).

Deste modo, conforme apontam Oliveira e Fernandez (2020), isto implica na imposição de um “sistema-mundo” e uma “economia-mundo” que perpassam as relações sociais, mas, concomitantemente, se imbricam com formas de reprodução econômica, social e cultural locais, fundamentadas na relação direta com o lugar. Assim, o lugar surge como realidade e força contrária aos processos de opressão, exclusão e apagamento engendrados pelo capital e pelo Estado, estabelecendo-se como centro de significados, identidade, pertencimento, afeto, memória, mas também como arena política de confronto e negociação.

Portanto, apesar das pressões exercidas pela expansão urbana nas áreas de seu entorno, foi justamente no interior do PEPB que formas de habitar e de se relacionar com o lugar adversas ao projeto imposto pelo Estado conseguiram sobreviver. Fundamentadas nos modos de sociabilidade rurais remanescentes do período em que a localidade integrava o então Sertão Carioca, diversos sujeitos resistem às diferentes formas de expropriação material e simbólica implicadas no processo de transição do Maciço da Pedra Branca em Unidade de Conservação de Proteção Integral, guardando traços de um conflito rural-urbano (OLIVEIRA; FERNANDEZ, 2020).

Ao lado da definição legal de Unidades de Conservação, conforme prevista no SNUC (BRASIL, 2000), que enfoca a presença de limites rígidos da administração pública do espaço e dos recursos naturais considerados de relevância para sua conservação, outras formas de pensar, imaginar e produzir o lugar emergem das relações tecidas pelos residentes que permaneceram no PEPB, particularmente na comunidade da Serra de Piabas. Isto posto, tanto a floresta, em seus diferentes estágios de regeneração, tornada protegida pelos mecanismos legais implementados pelo Estado, quanto os espaços produtivos da população residente, como roças e lavouras de banana, convertem-se em mais do que locais de retirada de meios de subsistência, mas em lócus da reprodução da vida social, das trocas materiais e simbólicas, dos intercâmbios e das práticas culturais realizadas por estes sujeitos.

Por meio do resgate e registro da história de vida de quatro idosos residentes na Serra de Piabas, busquei evidenciar que o lugar, compreendido e experienciado por estes sujeitos a partir de fortes vínculos de pertencimento e apego, possui centralidade na narrativa de suas lembranças, de modo que a memória de suas trajetórias vividas se imbrica com as transformações operadas na esfera do lugar. Esta evocação de memórias individuais e coletivas fundamentadas nas relações tecidas no e com o lugar por estes sujeitos manifesta-se na construção de suas identidades, nas suas representações sobre o mundo natural e na reprodução de suas formas de habitar.

Estas memórias de lugar são acionadas no âmbito das estratégias político-afetivas lançadas por estes sujeitos quando da luta e negociação pela sua presença e permanência no contexto de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. Tendo isto em vista, retomo aqui os questionamentos levantados no início desta tese, a fim de elucidá-los e respondê-los com base nas discussões que foram travadas no decurso da pesquisa.

O primeiro questionamento se endereça a compreender as implicações da criação e implementação do PEPB na reconfiguração das experiências de lugar dos idosos estabelecidos na Serra de Piabas. Como moradores mais antigos da localidade, estes sujeitos são testemunhas vivas das metamorfoses espaciais ocorridas na Serra de Piabas, em particular a partir do processo de transição de seu status legal para Unidade de Conservação, de modo que suas narrativas de história de vida apontam não apenas para a recuperação nostálgica de um passado outrora perdido, mas se configuram como potência produtiva para se pensar o lugar em seu caráter circunstancial mediante tais transformações.

Consoante às discussões apresentadas no capítulo IV desta tese, uma parcela significativa das recordações que me foram narradas atesta mudanças nas formas de sociabilidade empreendidas na Serra de Piabas, bem como nas práticas realizadas pelos

residentes nas diferentes etapas e cursos de suas vidas. A partir da narrativa destes idosos, torna-se possível argumentar que os conflitos travados acerca do direito ao lugar apontam para processos anteriores à implementação do PEPB, remontando ao avanço de formas de especulação do solo empreendidas pelo capital imobiliário sobre o então Sertão Carioca na primeira metade do século XX.

Neste contexto, a presença do capital imobiliário e o avanço de uma lógica urbana sobre as encostas do Maciço da Pedra Branca encontram-se amalgamados na figura do Banco de Crédito Móvel (BMC), instituição financeira detentora de uma parcela significativa das terras que perfaziam a baixada de Jacarepaguá e as encostas do Maciço da Pedra Branca no início do século passado. A atuação desta instituição sobre a Serra de Piabas deu-se por meio da venda de terrenos, da emissão de documentos de posse da terra e da expropriação de antigos sitiantes que se recusaram a comprar as propriedades, utilizando-se de coerção e violência. Assim, a criação de políticas de proteção ambiental restritivas, ao invés de solucionar o impasse acerca da luta pelo direito ao lugar e ao habitar, já tensionadas pela promoção da ocupação urbana do solo nas áreas do entorno do Maciço da Pedra Branca, tornaram-se mais um elemento na configuração deste conflito.

Deste modo, em consonância com os argumentos construídos no capítulo I desta tese, reconheço que a implementação do PEPB configurou uma situação contraditória que demarca a experiência dos residentes da Serra de Piabas e suas estratégias de apropriação do lugar. Por um lado, o parque é uma resposta à intensa pressão sobre o ecossistema florestal remanescente nas encostas do Maciço da Pedra Branca causada pela expansão da malha urbana sobre o Sertão Carioca. Tal perspectiva pode ser evidenciada tanto em iniciativas anteriores ao processo de estabelecimento do PEPB, como a criação de Florestas Protetoras da União, ainda no período em que o Rio de Janeiro se configurava como Distrito Federal, com o intuito de garantir a preservação de recursos hídricos presentes nas encostas do Maciço da Pedra Branca (FERNANDEZ, 2009), quanto na opção pela categorização como parque, traduzindo-se na criação de espaços destinados à preservação de uma natureza de valor estético e ambiental incompatível com a presença humana na condição de residente (FERNANDEZ, 2011). Por outro lado, este processo acabou reproduzindo um imaginário urbano sobre a natureza tornada protegida, gerando uma ruptura entre o mundo natural, destinado à preservação em seu estado supostamente pristino, mas disponível para fins de uso público, como espaço de lazer e desfrute para a população da cidade do Rio de Janeiro.

Todavia, a falta de realização de um amplo processo de regularização fundiária das propriedades situadas dentro do PEPB fez com que os residentes passassem a conviver com

restrições impostas pelas políticas de proteção ambiental. Tal processo impactou diretamente as práticas responsáveis pela reprodução econômica, social e cultural dos residentes da Serra de Piabas, principalmente, conforme apontam as narrativas dos idosos, o cultivo de lavouras de banana e a produção de roças de autoconsumo, de maneira que sua própria presença no contexto de uma área especialmente protegida passou a ser entendida como irregular.

A incidência de normas restritivas às formas de habitar localmente empreendidas, em concomitância com o avanço de modos de uso urbanos nas áreas do entorno do maciço da Pedra Branca, é apontada nos relatos dos idosos como responsável por um processo de “esvaziamento” do lugar, através do abandono de antigas áreas produtivas na Serra de Piabas e da migração de muitos de seus antigos moradores, que passaram a buscar maior acesso a serviços urbanos e a inserção no mercado de trabalho urbano. Os relatos apontam ainda para mudanças no perfil geracional dos residentes da Serra de Piabas, de modo que a falta de interesse na realização de práticas de caráter agrícola é indicada nas narrativas como um dos fatores que impulsionaram a parcela mais jovem dos residentes a buscar outras perspectivas de trabalho.

É pertinente constatar que, muito embora os idosos apontem em seus relatos um processo de esvaziamento e abandono do lugar, especialmente pela parcela mais jovem de seus residentes, eles reconhecem as dificuldades impostas no que diz respeito ao trabalho com a lavoura e, inclusive, concordam com a perspectiva de uma busca por outros horizontes de formação profissional e educacional. Há, em vista disso, um sentido de ambivalência que emerge das narrativas dos idosos; ao mesmo tempo que recordam práticas e sociabilidades que remontam ao período em que a localidade integrava o Sertão Carioca, marcada por fortes laços comunitários, pela organização de bailes e cirandas e pela manutenção de práticas de caráter rural como tônica das relações estabelecidas no e com o lugar, estes almejam para filhos e netos outras perspectivas laborais que possibilitem maior segurança financeira em comparação com as atividades nas lavouras.

Neste sentido, a partir das narrativas dos idosos, torna-se possível evidenciar um processo de reconfiguração de suas identidades baseadas na noção de lugar, sobretudo pela transição de Sertão Carioca em Unidade de Conservação de Proteção Integral, bem como pelo avanço das formas de uso urbanas do solo, o que levou a um declínio de práticas ligadas ao caráter rural da localidade. Todavia, foi justamente em meio à criação do PEPB que os sujeitos que permaneceram na Serra de Piabas conseguiram reproduzir seus modos de vida assentados em uma relação direta com a terra (FERNANDEZ, 2009), ainda que a partir de uma série de restrições e sob um cenário de insegurança jurídica (SATHLER, 2010), frente ao

processo de incorporação do Sertão Carioca à malha urbana promovida por ações do Estado e do capital imobiliário.

A manutenção de práticas agrícolas por parte dos sujeitos que permaneceram na localidade após sua conversão em PEPB, todavia, demanda a criação de estratégias de resistência cotidiana (SCOTT, 2002), atuando na infrapolítica que se instaura na construção de suas lugaridades. Essa dimensão infrapolítica se dá a partir da busca pela sua permanência através do ocultamento de suas práticas e da procura por sua relativa invisibilidade frente aos órgãos de fiscalização e gestão dessa Unidade de Conservação. Trata-se, em vista disso, da reprodução de uma lógica de fechamento como forma de perpetuar a sua presença em uma área que, de acordo com o ordenamento político-jurídico, não permite tal ação.

Contudo, torna-se fundamental entender até que ponto essas estratégias de ocultamento, conforme discutidas no capítulo IV desta tese, são de fato eficientes nos objetivos desses sujeitos em permanecerem na Serra de Piabas sem malograr suas formas de habitar. Ainda que seu relativo ocultamento tenha permitido que estes se mantivessem na Serra de Piabas, o que se observa é o desaparecimento das formas agrícolas de produzir e se relacionar com o lugar, perpetuadas através da memória desses sujeitos. Em outra esfera, embora estes permaneçam na localidade, a mudança de seu status legal enquanto Unidade de Conservação de Proteção Integral reafirma este cenário de insegurança jurídica e, acrescento, identitária-existencial, que permeia a sua luta quase invisível pelo lugar.

Em decorrência das transformações vivenciadas na esfera do lugar, há a emergência de uma verdadeira crise identitária que se expressa na oposição e negociação entre as noções de rural e urbano, tradicional e moderno, residentes e parque. Em meio a esse processo, na busca pela manutenção de seus laços de permanência na Serra de Piabas, os idosos reinventam as suas identidades a partir das articulações entre a memória e o lugar. Trata-se de um processo de identificação fortemente baseado no lugar, a partir da evocação de noções de afeto e pertencimento por meio da memória.

Em meio a esse cenário, a defesa do mundo vivido dos idosos residentes na Serra de Piabas parte da construção de um forte sentimento de pertencimento e enraizamento, ancorado, entre outras referências, nas memórias e identidades que são elaboradas na esfera do lugar. Neste contexto, é possível destacar a construção de profundos e conflitantes sentidos de lugar como tônica dos processos de apropriação simbólica do espaço e de resistência política desses sujeitos, o que nos leva ao segundo questionamento levantado no início desta tese: qual o papel os sentidos de lugar desempenham na evocação das memórias dos idosos a partir do resgate de suas histórias de vida?

Ainda que as narrativas em história de vida se destaquem enquanto um método de investigação científica utilizado no campo da pesquisa social, construir narrativas se relaciona com a necessidade humana de contar histórias, sendo uma forma elementar de comunicação e interação social, de modo que as narrativas se encontram em diversos contextos da vida cotidiana (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008). Através das narrativas biográficas, as pessoas “lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma sequência, encontram possíveis explicações para isto e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social” (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008, p. 91).

Isto posto, contar histórias de caráter biográfico, mais que um exercício de recuperação de um passado vivido, implica em uma reelaboração de estados intencionais e experiências que fazem manifestar acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2008).

Segundo Bourdieu (2006), a história de vida se aproxima de um exercício de apresentar e de produzir a si mesmo, buscando, através da narrativa de acontecimentos, criar um elo de coerência e sentido para aquilo que o sujeito que narra compreende como sendo sua vida. As narrativas em história de vida, nesta interpretação, estão articuladas com o campo da produção das identidades de sujeitos que assumem múltiplas e multifacetadas posições em distintos contextos sociais, muito mais do que uma essência única e imutável de uma vida, sendo, a própria narrativa, com seus percursos e desvios, parte desta produção.

A análise de uma história de vida, portanto, pressupõe ir além da própria trajetória narrada, entendida como a série de posições assumidas pelo sujeito no quadro dos acontecimentos narrados, buscando articular as diversas relações tecidas entre o sujeito narrador e outros sujeitos, bem como destes com o espaço da própria narrativa, como descreve Bourdieu:

Tentar entender uma vida como uma série única de acontecimentos sucessivos sem outro vínculo além da associação a um "sujeito" cuja constância é sem dúvida aquela do nome próprio é tão absurdo quanto tentar explicar a trajetória do metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz de relações objetivas entre as diferentes estações. [...] Isso significa que só se pode entender uma trajetória (ou seja, o envelhecimento social que, embora inevitavelmente o acompanhe, seja independente do envelhecimento biológico) com a condição de ter construído previamente os estados sucessivos do campo em que se desenrolou, portanto, o conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado - pelo menos em um certo número de estados relevantes - ao conjunto de outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço de possibilidades (BOURDIEU, 2006, p.).

Deste modo, as narrativas das histórias de vida de idosos residentes na Serra de Piabas permitem revelar os elos existenciais destes sujeitos no contexto das relações tecidas no e com o lugar, uma vez que tratam das experiências que consideram como constituintes de suas

próprias trajetórias vividas. Ao passo em que são narradas experiências, ao mesmo tempo, tão corriqueiras, como a descrição de tarefas cotidianas do trabalho nos roçados, a interação social com amigos e vizinhos em cafés da tarde animados por longas e prazerosas conversas, ou, simplesmente, as horas de contemplação dos sons próprios da mata ao redor, e tão íntimas, como a perda de um familiar importante, a dificuldade em se desvencilhar de algum vício adquirido na juventude, ou mesmo o sentimento de solidão experimentado na velhice, somos introduzidos ao que estes sujeitos compreendem como sendo parcela importante de suas vidas, colocando-nos, como participantes desta experiência.

Na medida em que as narrativas são elaboradas, a experiência se desvela, ao mesmo tempo em que é construída e reconstruída pela linguagem (DUTRA, 2002). Deste modo, mais que um exercício de contestar ou buscar explicações lógicas para a experiência narrada, procurei me inspirar na vontade de compreender e interpretar tais experiências no quadro das próprias trajetórias de vida que me foram narradas, a fim de ouvir as vozes que ecoam nas histórias de vida destes sujeitos.

Através da recuperação e reconstrução do passado operada nas narrativas em história de vida dos idosos, lugar e memória emergem como facetas da experiência desses sujeitos em meio à sua vivência na Serra de Piabas. De forma alternativa à construção discursiva do parque, através de iniciativas estatais, enquanto área reservada à proteção de recursos naturais e destinada ao uso público, levando a um apagamento da presença de uma população localmente estabelecida, essas memórias apontam em direção a outro conjunto de representações e formas de experienciar o lugar. Há, em vista disso, uma dupla relação entre lugar e memória como expressão dos modos de existência geográfica desses sujeitos (SERPA, 2019), assim como presente nas discussões levantadas no capítulo II desta tese: ao mesmo tempo em que as memórias dão sustentação à construção de sentidos de lugar, o lugar se torna base a partir da qual a memória se assenta e é evocada, tanto na esfera individual quanto na esfera coletiva.

De acordo com Relph (2012), a lugaridade, entendida como a qualidade própria de lugar, está implicada na capacidade de reunião de aspectos concretos, nas atividades econômicas, políticas, sociais e culturais que a produzem, na memória local e seus significados. Assim, o lugar integra nosso corpo, os modos de imaginação, as relações tecidas com outros sujeitos, bem como as experiências ambientais. Nesse sentido, lugar não é apenas possuir raízes, conhecer e ser conhecido ou desenvolver um sentimento de afeto por uma parcela do espaço geográfico, mas sim, refere-se à ligação inextricável entre ser e a própria existência situada geograficamente (MALPAS, 2018).

Lugar, portanto, expressa a “proximidade do ser” em sua abertura e conectividade com o mundo, não sendo, em vista disso, eterno, estático ou imutável. Lugar é onde conflui a experiência humana em seu constante devir (RELPH, 2012; MALPAS, 2018). Nas palavras de Relph (2012, p. 31), “a experiência de lugar precisa estar continuamente lutando para ser renovada e reforçada”, de modo que, na medida em que o caráter de lugar e os processos que atuam na construção de uma lugaridade mudam, a própria forma de pensar e habitar o lugar também precisa ser recriada pelos sujeitos que dele participam e o produzem. A memória, enquanto capacidade de representar e reviver o passado na escala do sujeito ou do grupo, tem um papel central nessa relação.

As memórias de lugar evocadas nas histórias de vida dos idosos não apenas representam o passado vivido, através do conjunto de lembranças e recordações de eventos significativos de suas trajetórias, como também são acionadas no presente, perpassando as estratégias de apropriação do lugar que se projetam para o futuro. Resgatar a memória do lugar torna-se, em vista disso, um exercício elaborado pelos idosos na construção de suas identidades e na enunciação de discursos que são articulados diante das transformações socioespaciais vivenciadas por esses sujeitos.

Essas memórias, forjadas a partir de lembranças do trabalho nas lavouras e roçados, das festas e ritos sociais que reuniam a comunidade em torno de alguma celebração, das interações com amigos, vizinhos ou familiares, de acontecimentos distintivos e marcantes em seus cursos de vida, ou simplesmente dos afazeres e dinâmicas do cotidiano, conectam o passado da Serra de Piabas, enquanto parcela do Sertão Carioca, com sua condição presente como PEPB. Isso posto, a memória desses sujeitos figura como elemento no desenvolvimento de um desejo de permanência, bem como dos elos afetivos que se estabelecem entre os idosos e o lugar.

Partindo para o último questionamento levantado na introdução desta tese, torna-se necessário compreender de que maneiras e através de quais artifícios as memórias de lugar podem se estabelecer como expressão própria dessa resistência existencial e política elaborada pelos idosos. Nesse caminho, as noções de memória e lugar cumprem um papel central nas estratégias de afirmação e manutenção da presença desses sujeitos frente aos limites estabelecidos pelos órgãos gestores do PEPB.

Mais do que abstrações mentais ou mesmo instrumentos analíticos, os conceitos de memória e lugar são acionados nas histórias de vida dos idosos como ferramentas políticas. Através de suas narrativas, emerge um discurso que se fundamenta na perspectiva do desaparecimento de formas de sociabilidade baseadas em uma relação direta com a terra por

meio de atividades agrícolas e na luta pela sua permanência no contexto das políticas excludentes de proteção ambiental e, em última instância, na luta pela sua existência.

A forma como os idosos evocam suas memórias e edificam os seus sentidos de lugar expressa uma constante negociação, que se apresenta na contingência relacional da experiência. Neste âmbito, é no contato e na relação com o outro, em seu devir, e nas múltiplas trajetórias, “estórias-até-então”, para me utilizar do termo proposto por Massey (2000, 2010), cada qual com sua espacialidade e temporalidade, que se sobrepõem e se intersectam no lugar, que esses sujeitos elaboram suas experiências.

Portanto, as experiências de lugar desses sujeitos, alçadas através das memórias que são construídas e resgatadas em suas narrativas, sugerem tensões e distensões na convergência entre suas relações diretas com o lugar, permeadas por laços de afeição e pertencimento, os projetos de ocupação promovidos pelo Estado, através da criação e implementação de políticas ambientais, e as formas de uso promovidas pelo capital imobiliário, empreendendo um amplo processo de expansão sobre o entorno do parque.

Nesse caminho, não é possível pensar na construção da experiência de lugar dos idosos e, por conseguinte, em sua própria existência situada geograficamente, traduzida em termos de sua geograficidade, sem reconhecer efetivamente o papel desse contexto político que os coloca em negociação constante com outros sujeitos. Conforme aponta Serpa (2019), o lugar é, concomitantemente, um modo geográfico de existência, de se situar e se posicionar diante e com o mundo, mas também uma construção humana radicalmente intersubjetiva, plena de relações entre sujeitos.

Fundamentado em Merleau-Ponty (1999), Serpa (2019) argumenta que só sentimos que existimos por meio da relação e do contato com os outros, e que nossa compreensão e comunicação sobre nós mesmos se deve muito à nossa frequência do outro. Nesse contexto, a experiência intersubjetiva que edifica e se fundamenta nos elos com o lugar impõe o desafio de conviver com o outro, de negociar com outras trajetórias, e isto é um ato extremamente político.

Resgatar o passado confere aos idosos um sentido de permanência e continuidade, fundamental na construção de seus vínculos com o lugar, de suas identidades baseadas nessa relação com o lugar e no sentimento de segurança existencial em um cenário de vulnerabilidade e insegurança jurídica. É justamente a partir dessa perspectiva que procurei defender o sentimento nostálgico que emerge das memórias desses sujeitos como parte de uma nostalgia produtiva (BLUNT, 2003b). Isto é, um anseio pelo lugar que se incorpora nos discursos e práticas, de modo que as lembranças e recordações são utilizadas de forma ativa e

construtiva na criação de suas relações com o lugar e com outros sujeitos que participam do lugar.

Assim, muito embora evoque um sentimento de perda e saudade das relações com a comunidade, das atividades nos roçados e bananais, dos momentos de lazer e intimidade nos espaços familiares, as lembranças enunciadas em suas narrativas, a partir da perspectiva da nostalgia produtiva, refletem sobre os modos como esses sujeitos reinterpretam sua própria memória. Por conseguinte, a nostalgia produtiva atua na base das ações presentes, como nas estratégias de ocultamento, e nas experiências acerca de sua relação com o lugar.

O que fazer com uma história de vida? Gostaria de encerrar esta tese trazendo a consideração levantada pela socióloga Ecléa Bosi (2003), que se tornou a epígrafe destas considerações finais: “Uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu” (BOSI, 2003, p. 69). Penso, assim como defende Bosi (2003), que o papel de uma história de vida está além dos interesses propriamente acadêmicos de uma pesquisa; mais do que coisa que se guarda, uma história de vida deve servir para transformar o lugar onde esta foi construída e ao qual se remete.

A escrita desta tese me colocou não apenas o desafio metodológico de pensar o fazer de uma pesquisa a partir do recurso analítico de meu pertencimento enquanto parte do grupo estudado, considerando o exame de minha posicionalidade, mas também me fez refletir sobre os atravessamentos das transformações na Serra de Piabas em minha própria trajetória vivida. Se, conforme apontam os geógrafos humanistas, não existe uma dissociação entre existência e lugar, o diálogo estabelecido com os idosos — pessoas de meu convívio cotidiano e pessoal —, a partir da narrativa de suas memórias, levou-me a um encontro com minha história e minha geograficidade. Portanto, realizar uma pesquisa na condição de um *Insider researcher* (DELYSER, 2001) vai além de uma estratégia metodológica ou analítica, manifestando-se como um modo pelo qual me relaciono com a Serra de Piabas enquanto lugar.

Não apenas o lugar se transformou no decorrer desta tese, mas também meus interlocutores e eu mesmo na condição de sujeito-pesquisador. Conforme aponta Cook (1998), as relações e interpretações desenvolvidas em qualquer pesquisa de campo nunca podem fazer sentido por si mesmas, exceto naquele momento e espaço específicos. Nas palavras do autor: “as relações e interpretações dos pesquisadores sempre se estendem e/ou escapam desse espaço e tempo, assim como as pessoas cujas vidas aqueles estudam” (COOK, p. 6, tradução minha).

Novos processos continuam a atravessar diariamente a Serra de Piabas e seus residentes. Moradores vão deixando suas residências; filhos e netos migram para outros bairros; novas estratégias são implementadas pelos que ficam e pelo próprio Estado na consolidação de políticas de proteção; o inexorável processo de envelhecimento transforma os sujeitos e suas memórias. Nesse sentido, a memória dos idosos segue como registro indispensável para compreender os laços com o lugar e edificar uma narrativa centrada nos “microcomportamentos”, na lida cotidiana e na vida desses sujeitos, contrapondo-se a uma visão dominante do lugar enquanto parcela de uma área protegida. Assim, “a memória dos velhos desdobra e alarga de tal maneira os horizontes da cultura que faz crescer junto com ela o pesquisador e a sociedade onde se insere” (BOSI, 2003, p. 69).

Portanto, procurei, com esta tese, demonstrar que os vínculos com o lugar — entendido como parte fundamental do modo como as pessoas constroem suas experiências de mundo e sua própria existência a partir de sua realidade inextricavelmente geográfica — são indispensáveis para a expressão das memórias, identidades e formas de habitar dos idosos. Deste modo, ainda que nos últimos anos a política ambiental brasileira tenha avançado na direção da construção de um modelo mais participativo, os órgãos gestores de Unidades de Conservação de Proteção Integral não podem negligenciar a existência desses vínculos com o lugar como parte dos modos de vida de populações que, na inexistência de uma política de regularização fundiária, viram suas casas serem invadidas pelo parque (DIEGUES, 2004).

O intenso e inexorável processo de expansão de formas de uso urbano do solo no entorno do maciço da Pedra Branca ameaça levar ao desaparecimento de conhecimentos e práticas locais atrelados a uma relação direta com a terra e com os recursos naturais presentes na localidade como meio de reprodução econômica, social e cultural.

Mesmo diante deste cenário, através de estratégias de ocultamento e resistência cotidiana, os residentes da Serra de Piabas produzem formas alternativas de habitar a cidade, ressignificando o lugar. A partir de suas histórias de vida, assim como os andamentos musicais, “desde o *alegro* da infância, que parece na lembrança luminoso e doce, até o *adagio* da velhice” (BOSI, 2003, p. 24), somos convidados a escutar as vozes e caminhar junto nas trajetórias desses sujeitos, que guardam em seus corpos a memória viva do lugar.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício. Sobre a memória das cidades. *Revista da Faculdade de Letras – Geografia* I série, v. XIX, Porto, p. 77-97, 1998.
- ARRUDA, Rinaldo. “Populações Tradicionais” e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & Sociedade*, ano II, n. 5, p. 79-92, 1999
- AGNEW, John. Space and Place. In: AGNEW, J.; LIVINGSTONE, D. (eds) *Handbook of Geographical Knowledge*. London: Sage, p. 316-330. 2011.
- AGNEW, John; DUNCAN, James. (eds.) *The power of Place*. Boston: Unwin Hyman, 1989.
- ALBERTI, Vera. *Ouvir e Contar: Textos em História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 196p.
- ALVARENGA, A. Lugar e Memória: Cenários. *GEOgraphia*. Vol. 19, n. 41, p. 98-109, 2017.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta. Apresentação. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. VII-XXV, 2006.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do Espaço* (2ª ed). São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BALLESTEROS, Aurora. (org.). *Geografia y humanismo*. Barcelona: Oikos – tau, 1992.
- BARRETO FILHO; Henyo T. Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. Tese de Doutorado (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- _____. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, F. (org.) *Terras indígenas & Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 53-63, 2004.
- _____. Populações Tradicionais: introdução à crítica da Ecologia Política de uma noção. Sustentabilidade e políticas de desenvolvimento. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP; Annablume, p.109-143, 2006.
- BAUER, Martin. Análise de Conteúdo Clássica: uma revisão. In: Bauer, M.; GASKELL, G. (Orgs) *Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, p. 189-217, 2008.
- BENJAMIN, WALTER. Benjamin, W. *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política (7ª ed.). São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENSUSAN. Nurit. *Seria melhor ladrilhar? Biodiversidade: como, para que e porquê*. Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2002.

_____. *Conservação da biodiversidade em áreas protegidas*. São Paulo: Editora FGV, 2006.

_____. PRATES, Ana Paula. *A diversidade cabe na unidade? Áreas protegidas no Brasil*. Brasília: IEB, 2014.

BESSE, Jean-Marc. Geografia e Existência a partir da obra de Eric Dardel. In: DARDEL, E. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, p. 111-1139, 2011.

BLUNT, Alison. Imperial geographies of home: British domesticity in India, 1886–1925. *Transactions of The Institute of British Geographers*, v. 24, n. 4, p. 421-440, 1999.

_____. Home and Identity: life stories in text and person. In: BLUNT, A.; GRUFFUDD, P.; MAY, J.; OGBORN, M.; PINDER, D. (eds) *Cultural Geography in Practice*. London: Hodder Education, p. 71-90, 2003a.

_____. Collective memory and productive nostalgia: Anglo-Indian homemaking at McCluskieganj. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 21, pp. 717-738, 2003b.

_____. Cultural geography: cultural geographies of home. *Progress in Human Geography*, v. 29, n. 4, p. 505-515, 2005.

BLUNT, Alison; DOWLING, Robyn. *Home*. London/New York: Routledge, 2022.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão Biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 183-191, 2006.

BRASIL. Decreto Federal n. 23.793, de 23 de janeiro de 1934. Decreta o código florestal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, DF, 23 jan.1934, seção 1, p. 2882.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 18 jan. 2000, seção 1, p.1.

BRASIL. Decreto Federal nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 7 fev. 2007, seção 1, p. 316.

BUTTIMER, Anne. *Values in geography*. Washington: Association of American Geographers, 1974.

_____. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETTI, A. C. (org.), *Perspectivas da Geografia*. São Paulo, DIFEL, p. 1985.

_____. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. *Geograficidade*. Vol. 05, n. 01, 2015, p. 4-19.

BUTZ, David. Autoethnography as Sensibility. In: DELYSER, D.; HERBERT, S.; AITKEN, S.; CRANG, M.; MCDOWELL, L. *The SAGE Handbook of Qualitative Geography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE, p. 138-155, 2010.

CÁCERES, Luz Stella. Do Caminho à Trilha. As perspectivas do lazer e do habitar na Transcarioca. *Interseções*, v. 18, n. 1, 2016, p. 64-96.

_____. Paisagem, memória e parentesco no quilombo de Vargem Grande, RJ. *Etnográfica*, v. 21, n. 2, 2017a, p. 269-292.

_____. O tempo que alcancei. Narrativas sobre o passado na comunidade Canfundá Astrogilda do Quilombo de Vargem Grande (RJ). *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 9, n. 22, p. 259 - 287, 2017b.

_____. *Desbravando o Sertão Carioca: etnografia da reinvenção de uma paisagem*. Pequena Biblioteca de Ensaio. Zazie Edições: Rio de Janeiro, 2019. 118p.

CANDAU, Joël. *Memória e Identidade*. 1ª ed. 4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2018.

CARNEIRO, Maria José. Apresentação. In: MOREIRA, R. (org.) *Identidades Sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 7-14.

CASEY, Edward. Between Geography and Philosophy: the place-world? *Annals of the Association of American Geographers*. v. 91, n. 4, p. 83-93, 2001.

CASTRO JUNIOR, Evaristo; COUTINHO, Bruno H.; FREITAS, Leonardo E. Gestão da Biodiversidade em Áreas Protegidas. In: GUERRA, A.; COELHO, M. (orgs.) *Unidades de Conservação: Abordagens e Características Geográficas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 25-66, 2012.

CHAVEIRO, Eguimar. Corporeidade e Lugar: Elos da Produção da Existência. In: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (Org.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 249-280.

COELHO, Maria C.N.; CUNHA, Luiz H.; MONTEIRO, Maurílio de A. Unidades de Conservação: Populações, Recursos e Territórios. Abordagens da Geografia e da Ecologia Política. In: GUERRA, A.; COELHO, M. (orgs.) *Unidades de Conservação: Abordagens e Características Geográficas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 67-112, 2012.

COOK, Ian. 'You want to be careful you don't end up like Ian. He's all over the place': autobiography in/of an expanded field (the director's cut). *University of Sussex Research Papers in Geography*, n.34, p. 1-34, 1998.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia Cultural: Uma antologia*. Volume I. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 219-238, 2012.

CORRÊA, Armando M. *O Sertão Carioca*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2017.

CORRÊA, Roberto L. *Caminhos paralelos e entrecruzados*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CRESSWELL, Tim. *In Place/Out Place: Geography, Ideology and Transgression*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

_____. Theorizing place. In: CRESSWELL, T.; GINETTE, V. (Ed.). *Mobilizing Place, Placing Mobility*. Amsterdam: Rodopi, p. 11-31, 2002.

_____. *Place: a Short Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

_____. Place. In: KITCHIN, R.; THRIFT, N. (eds) *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, p. 169-177, 2009.

_____; Hoskins, Gareth. Place, Persistence, and Practice: Evaluating Historical Significance at Angel Island, San Francisco, and Maxwell Street, Chicago. *Annals of the Association of American Geographers*, 98, p. 392-413, 2008.

CRONON, Willian. The Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature. *Environmental History*, v. 1, n.1, p. 7-28, 1996.

CRUZ, Valter do Carmo. Lutas sociais, reconfigurações identitárias e estratégias de reapropriação social do território na Amazônia. *Tese de Doutorado*. Programa de Pós Graduação em Geografia, UFF, Niterói, 2011, 368 p.

_____; OLIVEIRA, Denilson (Orgs). *Geografia e Giro Decolonial: experiências, ideias, horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

DARDEL, Eric. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DAVENPORT, Lisa; RAO, Madhu. The History of Protection: paradoxes of the past and challenges for the futures. In: TERBORGH, J. et. Al. (Eds.) *Making Parks Works*. Washington, DC: Island Press, p. 30-50, 2002.

DELYSER, Dydia. "Do you really live here?" thoughts on Insider research. *The Geographical Review*, v. 91, n. 1-2, p. 441-453, 2001.

DIEGUES, Antônio C. *O mito moderno da natureza intocada*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

_____. Saberes Tradicionais e Etnoconservação. In: DIEGUES, Antônio C.; VIANA, Virgílio M. (orgs) *Comunidades tradicionais e Manejo dos Recursos Naturais na Mata Atlântica*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, p.9-22, 2004.

_____; VIANA, Virgílio M. (orgs) *Comunidades tradicionais e Manejo dos Recursos Naturais na Mata Atlântica*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, p.9-22, 2004.

DRIVER, Felix. Geografias Imaginativas. *Espaço e Cultura*, v. 1, n. 51, p. 176-193, 2022.

DRUMMOND, José A.; FRANCO, José L. Armando Magalhães Corrêa: gente e natureza de um sertão quase metropolitano. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v. 12, n. 3, p.1033-1059, 2005.

DRUMMOND, José A.; FRANCO, José L.; OLIVEIRA, Daniela. Uma análise sobre a história e a situação das Unidades de Conservação no Brasil. In: GANEN, R. S. (Org.) *Conservação da Biodiversidade: legislação e políticas públicas* (Série memória e análise de leis, n. 2). Brasília: Câmara dos Deputados, p. 341-385, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 3ªed. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

DUTRA, ELZA. A narrativa como uma técnica de pesquisa fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, v. 7, n.2, 2002, p. 371-378.

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio. In: HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, p. 7-16, 2003.

ENGEMANN, Carlos; OLIVEIRA, Rogério R. Escravos e senhores na paisagem de um engenho no Rio de Janeiro (séculos XVII-XIX). In: OLIVEIRA, Rogério R.; FERNANDEZ, Annelise (Orgs.). *Paisagens do Sertão Carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, p. 39-58, 2020.

ENTRIKIN, Nicholas. Contemporary Humanism in Geography. *Annals of the Association of American Geographers*. v. 66, n. 4, p. 615-632, 1976.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. In: LANDER, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLASCO: Buenos Aires, p.68-87, 2000.

EVANGELISTA, Rodolfo; MARANDOLA JR, Eduardo. “Cacete de agulha”: massificação e totalitarismo na experiência da pandemia do COVID 19. *Confluências*, v. 24, n. 3, p. 72-91, 2022.

FERNANDEZ, Annelise C. F. Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca: a construção social de uma unidade de conservação à luz das políticas ambientais fluminenses e da evolução urbana do Rio de Janeiro. *Tese (Doutorado em Sociologia)* – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

_____. Um Rio de florestas: uma reflexão sobre o sentido da criação dos parques na cidade do Rio de Janeiro. *Estudos Históricos*. v. 24, n. 47, p. 141-161, 2011.

_____. O sertão que virou parque: natureza, cultura e processos de patrimonialização. *Estudos Históricos* Rio de Janeiro. Vol. 29, n. 57, 2016. p. 129-148.

_____; BAPTISTA, Silvia. Território-rede da agroecologia: ciência(s) e saberes locais na ambientalização de lutas na zona oeste da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. In: TEISSERENC, M.; SANT’ANA JÚNIOR, H.; ESTERCI, N. (Orgs). *Territórios. Mobilizações e conservação socioambiental*. São Luiz: EDUFMA, p. 415-444, 2016.

_____; BAPTISTA, Silvia; MIRANDA, Layla; DIAS, Marcia. Textos e contextos da produção da paisagem do Sertão Carioca. In: ARAÚJO, F.; DAVIES, F. (Orgs) *Rio a oeste: modos de habitar e fazer a cidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, p. 225-256, 2022.

GOMES, Paulo C. *Geografia e Modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

GONDAR, Jô. Memória Individual, Memória Coletiva, Memória Social. *Morpheus – Revista Eletrônica em Ciências Humanas*. Ano 8, n. 13, p. 2008.

GUELKE, Leonard. Uma alternativa idealista na geografia. *Boletim Geográfico*. Vol. 35, n. 252, 1977. p. 36-49.

GUPTA, Akhil e FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In ARANTES, Antônio A. (org.) *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 30-49.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHAL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.) *Geografia Cultural: uma antologia*. Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 233-244.

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

_____. *Por amor aos lugares*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan, 1925.

_____. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004. 431p.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015. 58 p.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Vol. 5, p. 7-41, 1995.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna: uma perspectiva sobre as origens da mudança social*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. From Space to Place and back Again: reflections on The Condition of Postmodernity. In: HARVEY, D. *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Cambridge: Blackwell, 1996.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. (trad.) Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes. 2ª ed. 2002.

HOLZER, Werther. A geografia humanista: sua trajetória de 1950 a 1990. 1992. *Dissertação (Mestrado em geografia)* - Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

_____. O lugar na Geografia Humanista. *Território*. ano IV, n. 7, p. 67-78, 1999.

_____. O Conceito de Lugar na Geografia Cultural-Humanista: uma contribuição para a geografia contemporânea. *GEOgraphia*, v. 5, n. 10, p. 113-123, 2003.

_____. O Método Fenomenológico: humanismo e a construção de uma nova Geografia. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. (orgs.) *Temas e Caminhos da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, p.37-71, 2010.

_____. A geografia humanista: uma revisão. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia* (I). Rio de Janeiro: EdUERJ, p.165-178, 2012.

HOPKINS, Peter; PAIN, Rachel. Geographies of Age: thinking relationally. *Area*, v. 39, n. 3, p. 287-294, 2007.

INEA/ Instituto Estadual do Ambiente do Rio de Janeiro. Plano de Manejo do Parque Estadual da Pedra Branca. Rio de Janeiro: INEA, 2013a.

INEA/Instituto Estadual do Ambiente do Rio de Janeiro. Trilhas: Parque Estadual da Pedra Branca/ Trails: Pedra Branca State Park. Rio de Janeiro: INEA, 2013b.

IUAMA, LIMA, PELLIN, Questão fundiária em áreas protegidas: uma experiência no Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB), Rio de Janeiro, Brasil. *Soc. & Nat.*, Uberlândia, v. 26, n.1, 77-93, 2014.

JACKSON, Peter; RUSSELL, Polly. Life History Interviewing. In: DELYSER, D.; HERBERT, S.; AITKEN, S.; CRANG, M.; MCDOWELL, L. (eds.) *The Sage Handbook of Qualitative Geography*. London: SAGE, 2010, pp. 172-192.

JAHN, Elisiane de Fátima. Envelhecimento, campesinato e crédito consignado: o papel educativo dos Movimentos Sociais em relação as estratégias de educação financeira com idosas camponesas e idosos camponeses. *Tese (Doutorado em Educação)* – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Rio Grande do Sul, 2018.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista Narrativa. In: Bauer, M.; GASKELL, G. (Orgs) *Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, p. 90-113, 2008.

LE BOSSÉ, M. As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In: ROSENDAHAL, Z; CORRÊA, R. L. (orgs.) *Geografia Cultural: uma antologia* volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 221-232.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LEY, David. Cultural/humanistic geography. *Progress in Human Geography*. v.5, n. 2, 1981.

_____. Cultural/humanistic geography. *Progress in Human Geography*. v. 9, n. 3, 1985.

LOWENTHAL, D. Past Time, Present Place: Landscape and Memory. *Geographical Review*. Vol.65 n. 1, p. 1-36, 1975.

_____. Geografia, Experiência e Imaginação: Em Direção a uma Epistemologia Geográfica. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.) *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, p. 103-141, 1985a.

_____. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

_____. Como conhecemos o passado. *Projeto História*, São Paulo. Vol. 17, p.63-201, 1998.

MALPAS, Jeff. The Remembrance of Place. In: Cruz-Pierre, A.; Landes, D.A.; Casey, E.S. (Eds.). (2013). *Exploring the Work of Edward S. Casey: Giving Voice to Place, Memory, and Imagination*. London: Bloomsbury Academic, pp. 63-72, 2013.

_____. *Place and Experience: a philosophical topography*. 2ªed. London; New York: Routledge, 2018.

MARANDOLA JR, Eduardo. Lugar Enquanto Circunstancialidade. In: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo, Perspectiva, 2012. p. 227-248.

_____. *Habitar em risco: mobilidade e vulnerabilidade na experiência metropolitana*. São Paulo: Blucher, 2014.

_____. Fenomenologia e Pós-fenomenologia: Alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. *Geograficidade*. v. 3, n. 2, 2013. p. 49-64.

_____. Humanismo e a abordagem cultural em Geografia. *GEOGRAFIA*, Rio Claro, Vol 30, n. 3, p. 393-419, 2005.

MASSEY, Doreen. *Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, O. (org.) *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, p.177-185, 2000.

_____. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MEDEIROS, Rodrigo; IRVING, Marta; GARAY, Irene. A proteção da natureza no Brasil: evolução e conflitos de um modelo em construção. *Revista de Desenvolvimento Econômico*, ano IV, n. 9, p. 83-93, 2004.

MEDEIROS, Rodrigo. Evolução das tipologias e categorias de áreas protegidas no Brasil. *Ambiente & Sociedade*, v. IX, nº. 1, p. 41-64, 2006.

MEIHY, José; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2007.

MELLO, João. Geografia humanística: a perspectiva de experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. *Revista Brasileira de Geografia*.v. 52, n. 4, 1990. p. 91-115.

_____. O Triunfo do Lugar Sobre o Espaço. In: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo, Perspectiva, p. 33-68, 2012.

MENEZES, Pedro da Cunha. *Transcarioca: todos os passos de um sonho*. Rio de Janeiro: sextante, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERRIFIELD, Andrew. Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers*. Vol.16, n.2, 1991.p. 516-531.

MINAYO, Maria C. de S. *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MORAES, Antônio C.R. Sertão, um outro geográfico. *Terra Brasilis*, vol. 4, n. 5, 2003.

MOREIRA, Marianna. Casa e Família na Geografia: estratégias especiais de mulheres sem-teto na construção do lar. *Espaço e Cultura*, n. 34, p. 83-122, 2013.

MOREIRA, Roberto. Identidades sociais em territórios fluminenses. In: MOREIRA, R. (org.) *Identidades Sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p. 65-88.

MOTA, Maria Sarita; PEIXOTO, Fábio Costa. O continuum rural-urbano na formação da zona oeste do município do Rio de Janeiro. In: *IX Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*. 2006. São Paulo, Anais, São Paulo, 2006.

MOTTA, Marly; MAUAD, Ana Maria. *Nos tempos da Guanabara: uma história visual (1960-1975)*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo e Edições de Janeiro, 2015.

NETTO, Ana L.C.; MACHADO, Lia O.; MONTEZUMA, Rita de C.M. O Parque Nacional do Maciço da Tijuca: uma Unidade de Conservação na Metrópole do Rio de Janeiro. In: GUERRA, A.; COELHO, M. (Orgs.) *Unidades de Conservação: Abordagens e Características Geográficas*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 143-172, 2012.

NOGUÉ Y FONT, Joan. Um mètode de trabajo humanista. *Documentsd' Anàlisi Geogràfica*. Barcelona, n. 6, 1985. p. 67-80

NORA, Pierre. *Lieux de mémoire*. III Les France: De l'archive à l'èmbème. Paris: Gallimard, 1992.

_____. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo. Vol. 10, p.7-28, 1993.

OLIVEIRA, Lívia. O Sentido de Lugar. In: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.). *Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia*. São Paulo, Perspectiva, p. 3-16, 2012.

OLIVEIRA, Rogério R.; FERNANDEZ, Annelise (Orgs.). *Paisagens do Sertão Carioca: floresta e cidade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2020.

OLIVEIRA, Rogério; FRAGA; Joana. Metabolismo Social de uma floresta e uma cidade: paisagem, carvoeiros e invisibilidade social no Rio de Janeiro nos séculos XIX e XX. *GEOPUC*, ano 4, n. 7, pp. 1-18, 2011.

OSLENDER. Ulrich. Espacializando resistencia: perspectivas de 'espacio' y 'lugar' en las investigaciones de movimientos sociales. *Cuardenos de Geografia*, v.1, p. 1-35, 1999.

_____. "Discursos ocultos de resistencia": tradición oral y cultura política em comunidades negras de la costa pacífica colombiana. *Revista Colombiana de Antropologia*, v. 39, p. 203-235, 2003.

PAIN, Rachel; GRAHAN, Mowl; TALBOT, Carol. Difference and the negotiation of “old age”. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 18, p. 377-393, 2000.

PEREIRA, Lígia. Algumas reflexões sobre histórias de vida, biografias e autobiografias. *História Oral*. Vol. 3, p. 117-127, 2000.

POCOCK, Douglas. Place and The Novelist. *Transactions of The British Geographers*, New Series 6, p. 337-347, 1981.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRADO, Bruno; MATTOS, Claudemar; FERNANDEZ, Annelise. Agricultores do Maciço da Pedra Branca (RJ): em busca de reconhecimento de seus espaços de vida. *Agriculturas*. Vol.9, n.2, 2012. p. 6-9.

RAMALHO, Catarina. Da Biografia à História de Vida – percurso de uma jovem. In: LOPES, A.; HERNANDÉZ, F.; SANCHO, J.; RIVAS, J. (org) *Histórias de Vida em Educação: a construção do conhecimento a partir de histórias de vida*. Barcelona: Barcelona: Universitat de Barcelona. Dipòsit Digital. [<http://hdl.handle.net/2445/47252>], p. 174-180, 2013.

RELPH, Edward. *Place and Placelessness*. London: Pion, 1976.

_____. As Bases Fenomenológicas da Geografia. *Geografia*. v. 4, n. 7, 1979. p. 1-25.

_____. Reflexões Sobre a Emergência, Aspectos e Essência de Lugar. In: MARANDOLA JR, E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. (orgs.). Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo, Perspectiva, p. 17-32, 2012.

RIOS, Fábio. Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo. *Revista Intratextos*. Vol. 5, n. 1, p. 1-22, 2013.

RODAWAY, Paul. Humanism and people-centred methods. In: AITKEN, S. VALENTINE, G. (Eds.) *Approches to Human Geography*. London: Sage Publications, p. 263-272, 2006.

RODMAN, Margaret. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 94, N. 3, p. 640-656, 1992.

ROSE, Gillian. Place and Identity: a sense of place. In: MASSEY, D.; JESS, P. (Eds.) *A Place in The World?* Oxford: The Open University Press, p. 88-132, 1995.

_____. Situating knowledges: positionality, reflexivities and other tactics. *Progress in Human Geography*, Vol. 21, n. 3, p. 305-320, 1997.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. (orgs) *Usos & abusos da história oral*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 93-101, 2006.

SANTILLI, Juliana. Áreas protegidas e direitos de povos e comunidades tradicionais. In: BENSUSAN, N.; PRATES, A. (Orgs.) *A diversidade cabe na unidade? Áreas Protegidas no Brasil*. Brasília: IEB, 2014, p. 399-434.

SANTOS, Leonardo S. Os valores de uma luta: a economia moral do movimento pela terra dos pequenos lavradores do Sertão Carioca nos difíceis anos de 1945-1964. *Mundo Agrario* (La Plata), v. 12, p. 1, 2006.

_____. A desruralização da cidade como expressão da ruptura do metabolismo entre cidade e campo: o exemplo do Rio de Janeiro de fins do século XIX. In: FRIDMAN, Fania. (Org.). *De Cidades e Territórios*. 1ed. Rio de Janeiro: PoD, v. 1, p. 13-30, 2010.

_____. Os valores de uma luta por direitos: conflitos da terra no Sertão Carioca (1945-1964). In: In: MOTTA, Márcia; PICCOLO, Monica. (Org.). *O domínio de outrem: propriedade e direitos no Brasil (séculos XIX e XX)*. 1ed. São Luiz: EDUEMA, v. 2, p. 147-172, 2017.

SARMENTO, Carlos Eduardo. *Pelas veredas da capital: Magalhães Corrêa e a invenção formal do sertão carioca*. Rio de Janeiro: CPDOC, 1998.

SATHLER, Evandro. Os “espaços de incerteza”, a “desterritorialização subjetiva” e o “pacto da conservação”: perspectivas de uma geografia socioambiental das áreas naturais protegidas. *Tese (Doutorado em Geografia)*. Instituto de Geociências. Programa de Pós-graduação em Geografia – Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2010.

SCOTT, James. Formas Cotidianas de Resistência Camponesa. *Raízes*, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, 2002.

_____. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SEAMON, David. Lugarização vivida e localidade do ser: um retorno a geografia humanística? *Revista Nufen: phenomenology and interdisciplinarity*, v. 9, n. 2, p. 147-168, 2017.

SEEMANN, Jörn. O espaço da Memória e a Memória do Espaço: algumas reflexões sobre a visão espacial nas pesquisas sociais e históricas. *Revista Casa da Geografia de Sobral*. v. 4/5, p. 43-53, 2003.

SERPA, Angelo. *Por uma geografia dos espaços vividos: geografia e fenomenologia*. São Paulo: Contexto, 2019.

SIMON, Alba; SILVA, Isabel. Trilha Transcarioca: conservacionismo e uso tradicional em conflito. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 35, n. 2, p. 123-147, 2020.

SILVA, Ana Tereza Reis. Áreas protegidas, populações tradicionais da Amazônia e novos arranjos conservacionistas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 34, n. 99, p. 1-22, 2019.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2012.

SOUZA, Marcelo L. de. *Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-espacial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TILL, Karen E. Places of Memory. In: AGNEW, J.; MITCHELL, K.; TOAL, G. A *Companion to Political Geography*. London: Blackwell Publishing, 2003, p. 289-301.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRIGG, Dylan. *The Memory of Place: A phenomenology of Uncanny*. Ohio University Press, Athens: Ohio, 2012.

TUAN, Yi-Fu. Geography, Phenomenology and The Study of Human Nature. *The Canadian Geographer*. v.15, 1971. p. 181-192.

_____. Structuralism, Existentialism, and Environmental Perception. *Environment and Behavior*. v. 4, n. 3, 1972. p. 319-331.

_____. Ambigüidades nas atitudes para com o meio ambiente. *Boletim Geográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, v. 33, nº 245, p. 5-23, 1975.

_____. Space and Place: Humanistic Perspective. In: GALE, S.; OLSSON, G. (eds) *Philosophy in Geography*. Dordrecht: Reidel Publication. p. 387-427, 1979.

_____. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, A. (org.) *Perspectivas da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1985. p. 103-141.

_____. *Escapim*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

_____. *Who am I? An Autobiography of Emotion, Mind, and Spirit*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1999.

_____. Espaço, Tempo, Lugar: um arcabouço humanista. *Geograficidade*, v. 01, n. 01, p. 4-15, 2011.

_____. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Eduel: Londrina, 2012.

_____. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Eduel: Londrina, 2013.

_____. Lugar: uma perspectiva experiencial. *Geograficidade*, v. 8, n. 1, p. 4-15, 2018.

VALLEJO, Luiz R. Unidade de Conservação: Uma Discussão Teórica á Luz dos Conceitos de Território e Políticas Públicas. *Geographia*, v. 4, n. 8, p.57-78, 2002.

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.) *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista em história de vida:

INFORMAÇÕES GERAIS	
Nome	
Data da entrevista	
Local da entrevista	
Data de nascimento	
Local de nascimento	

BLOCO 1: Relações com a família

Questões norteadoras:

- 1 – Me fale a respeito da origem de sua família:
- 2 – Me fale a respeito de suas recordações de seus avós:
- 3 – Me fale a respeito de suas recordações sobre seus pais:
- 4 – Com o que seus pais trabalhavam? Me fale a respeito do que se recorda do trabalho de seus pais:
- 5 – Você possui irmãos? Me fale um pouco a respeito da sua relação com seus irmãos:
- 6 – Além de seu núcleo familiar, você possuía parentes próximos com quem mantivesse contato frequente? Me fale um pouco a respeito das recordações que possui deste(s) parente(s):
- 7 - Sua família sempre viveu aqui na Serra de Piabas?
- 8 – Você possui filhos ou filhas? Me fale a respeito da sua relação com seus filhos ou filhas:
- 9 – Seus familiares e vizinhos costumavam se reunir? Me fale a respeito do que se recorda destas reuniões. Caso não, me fale a respeito do porquê não se reunirem:
- 10 – Você possuía vizinhos? Me fale a respeito do que se recorda de seus vizinhos:

BLOCO 2: Infância e juventude

Questões norteadoras:

- 1 - Como era viver na Serra de Piabas durante sua infância e juventude? Me fale a respeito do que se recorda do lugar durante sua infância e juventude:
- 2 - O que você costumava fazer durante a sua infância e juventude? Me fale a respeito de como era o seu cotidiano:

3 - O que você se lembra a respeito da casa em que morou em sua infância e juventude? Me fale a respeito do que se recorda da casa em que morou em sua infância e juventude:

4 - Você ajudava em casa de alguma forma (financeiramente ou com afazeres domésticos)? Me fale um pouco a respeito de como era a sua ajuda:

5 - Quais lugares você frequentava durante sua infância e juventude? Me fale um pouco a respeito do que se recorda destes lugares:

6 - Muita coisa mudou em relação a estes lugares que frequentava na sua infância e juventude? Me fale um pouco a respeito do que mudou nestes lugares:

7 - Você chegou a frequentar a escola? Se sim, me fale um pouco a respeito do que se recorda da escola que frequentou. Se não, me fale um pouco a respeito dos motivos para não ter frequentado a escola:

8 - Você sente saudades de alguma coisa da sua infância e juventude? Me fale um pouco a respeito do que sente saudades em relação a sua infância e juventude:

BLOCO 3: Vida adulta

Questões norteadoras:

1 - O que mudou de sua infância e juventude para sua vida adulta? Me fale um pouco a respeito do que se recorda do início de sua vida adulta:

2 - Como era viver na Serra de Piabas durante sua vida adulta? Me fale a respeito do que se recorda do lugar na sua vida adulta:

3 - Quais lugares você frequentava na sua vida adulta? Me fale um pouco a respeito do que se recorda destes lugares:

4 - Muita coisa mudou em relações a estes lugares que frequentava na sua vida adulta? Me fale um pouco a respeito do que mudou nestes lugares:

5 – Como foi sua iniciação nas atividades ligadas ao trabalho? Me fale um pouco a respeito do que se lembra do início de sua vida laboral:

6 - Você sempre trabalhou na mesma atividade? Se sim, me fale porque sempre trabalhou na mesma atividade. Se não, me fale a respeito dos outros empregos em que atuou:

7 – Você trabalhou com lavoura? Me fale como era trabalhar na lavoura:

8 - Você ainda depende da prática da lavoura (integral ou parcialmente)? Ocorreu alguma mudança na forma como você produzia e comercializava os produtos de suas lavouras? Me fale um pouco a respeito destas mudanças:

9 - Você tem alguma recordação do período em que foi criado o Parque Estadual da Pedra Branca? Descreva o que você se recorda:

10 - Você foi consultado sobre a criação do parque e/ou já teve contato com algum representante do parque? Se sim, me fale um pouco a respeito das recordações que teve desta consulta e/ou contato:

11 - A criação do parque afetou de alguma forma o seu cotidiano e/ou trabalho? Se sim, me fale um pouco a respeito de como você foi afetado. Se não, por que você acha que não afetou?

12 - Você já procurou a administração do parque por algum motivo? Se sim, me fale um pouco a respeito do que se recorda deste contato. Se não, me fale um pouco a respeito de nunca ter procurado a administração do parque.

13 - Como você se sentiu/sente a respeito da criação do parque?

14 - Você sente saudades de alguma coisa da sua vida adulta? Me fale um pouco a respeito do que sente falta em relação a sua vida adulta:

BLOCO 4: Velhice

Questões norteadoras:

1 - O que mudou de sua vida adulta para sua vida atualmente? Me fale um pouco a respeito de como é o seu cotidiano:

2 - Me fale um pouco a respeito de como é viver na Serra de Piabas atualmente:

3 - Como está sua família atualmente? Me fale um pouco a respeito de sua relação com seus familiares atualmente:

4 - Você é aposentado? Me fale a respeito das atividades que desempenha atualmente:

5 - Quais lugares você costuma frequentar? Me fale um pouco a respeito destes lugares:

6 - Você encontra alguma dificuldade em viver aqui na Serra de Piabas atualmente? Se sim, me fale um pouco a respeito destas dificuldades:

7 - Você pensa em se mudar algum dia? Me fale a respeito dos motivos que te levariam a se mudar da Serra de Piabas ou dos motivos pelos quais você não se mudaria da Serra de Piabas:

8 – Como é envelhecer na Serra de Piabas? Me fale um pouco a respeito de sua experiência de envelhecimento:

9 - O que a Serra de Piabas significa para você?

10 - O que você achou de contar um pouco de sua história de vida? Me fale sobre como foi esta experiência:

ANEXO A – Certidão de compra do sítio de Sebastião J. Brum

1362
42/10



CARTÓRIO PALBINO
22º OFÍCIO DE NOTAS
Rua Senador Dantas, 84-C. Tel. 32-9224
Galeria Edifício Dantas (Fundos)
RIO DE JANEIRO
(ESTADO DA GUANABARA)

CERTIDÃO

ESCRITURA DE P/ DE VENDA

OUTORGANTE BANCO DE CRÉDITO COMERCIAL S/A

OUTORGADO SEBASTIÃO JOSÉ BRUM

L. 615

Fls. 1v8 Data 14-abril-1966.

"ARQUIVO EM CASA FORTE"



22º OFÍCIO DE NOTAS
RUA SENADOR DANTAS, 84-C - (Fundos)
Galeria E. Darke - Telefone: 32-0224
RIO DE JANEIRO
(ESTADO DA GUANABARA)



TABELIAO: DR. EDVARD CARVALHO BALBINO

PROTOCOLO Nº.....
Nº GERAL.....
Nº ESPECIAL.....

CERTIDÃO

Lº.....615.....
Fls.....1vº.....

O DOUTOR EDVARD CARVALHO BALBINO, Bacharel em Direito e Serventuário Vitalício do Ofício de Tabelação do 22º Ofício de Notas da cidade do Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, República dos Estados Unidos do Brasil, na forma da lei:-

CERTIFICA que, revendo o livro nº 615, dele às folhas 1vº, consta lavrado o instrumento de ESCRITURA, que me é pedido por CERTIDÃO, por parte interessada, cujo teor é o seguinte:-

ESCRITURA de promessa de venda na forma abaixo:-

S A I B A M

ANEXO B – Termo de regularização enviado pela Companhia Light aos residentes da Serra de Piabas em outubro de 2021.

Light **TERMO DE REGULARIZAÇÃO**

Nome completo do cliente com abreviações: _____

CPF: _____ RG: _____

NIS: _____ Orgão Emissor: _____ Naturalidade: _____

Data nascimento: _____

Nome da mãe completo com abreviações: _____

TEL. CEL: _____ TEL. RES: _____

TEL. COM: _____ E-MAIL: _____

Localização: _____

Endereço: _____

Complemento: ☐ S/ Núm LT: _____ QD: _____

☐ EF ☐ FT ☐ FDS OUTROS: _____

Bairro: _____

Município: _____

CEP: _____

Ponto de referência: _____

Medidor antes: _____

Medidor depois: _____

Tipo de instalação: ☐ SMI ☐ SMC ☒ Convencional

Classe do cliente: ☐ Residencial ☐ Comercial

Atividade: _____

Calça instalada: _____

Selo: _____

Medidor instalado: _____

Letra: _____

☐ Monofásico ☐ Bifásico ☐ Trifásico

Fabricante: _____

Modelo: _____

Selo instalado: _____

Fator do local: ☐ Sim ☐ Não

Situação encontrada: _____

Local da medição: ☐ Fachada ☐ Interno ☐ Poste Cliente ☐ Poste Cia. OUTROS: _____

Diaguntor: _____ Executor1: _____

Cabo: _____ Executor2: _____

Zona: _____

Poste: _____ Empresa executora: _____

Leitura: _____

Levantamento de carga: ☐ Levantada ☐ Declarada ☐ Sem informação- Motivo _____

Item	Equipamento	W	Quant.	Total
01	Lâmpada			
02	Chuveiro Elétrico			
03	Cristalizador / Ventilador			
04	Computador			
05	Ferro de passar roupa			
06	Frescor			

Item	Equipamento	Quant.	W	Total
07	Geladeira			
08	Liquidificador			
09	Máquina de lavar roupa			
10	Televisor			
11	Microondas			
Total de carga instalada				

Declaração

☒ Eu _____ inscrito nos documentos informados nesse formulário, declaro que a ligação de energia elétrica encontrada no endereço acima citado existe desde _____ e solicito que a Light Serviços de Eletricidade S/A providencie a normalização desta ligação, com a emissão das contas de consumo mensal de energia elétrica em meu nome.

Local e data: _____

Assinatura do responsável: _____

Obs: Com base na declaração acima, informamos que a Light Serviços de Eletricidade S/A poderá elaborar o cálculo de energia consumida sem medição (Art. 884 do código Civil Brasileiro) e, caso haja valor a recuperar, encaminhará ao cliente a correspondência contendo os valores apurados e os procedimentos para contestação ou negociação do débito (Art. 840 do Código Civil Brasileiro).

ANEXO C – Termo de compra e venda preenchido manualmente do sítio pertencente ao pai de Marlene

Vendedor José Luiz de
Vila Comprador Julio
Siqueira Sr. J.
Linha próxima ao monte
5500m. mais 5000
Assentado/Assignada
no Sítio 14º Oficial
Linha no 34 falta 73
em 8 de Dezembro de
1941

Recebo 4

Recebo 3

419151