
V CBEO - Curitiba



V CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS
Curitiba-PR - Brasil

AS PRÁTICAS COTIDIANAS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA SOCIOCULTURAL NO
MOVIMENTO DE TERRITORIALIZAÇÃO EM POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS

Marcel Luciano Klozovski (UNICENTRO) - marcelklozovski@gmail.com

Cursando Doutorado em Administração na Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre em Contabilidade pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor vinculado ao Departamento de Administração da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Como discutir o território de povos e comunidades tradicionais desarticulado da realidade cotidiana? Território, para estes povos, se faz na construção de uma história, nos conflitos entre natureza e ser humano e em suas maneiras próprias de viver e criar, seja trabalhando a terra, seja em suas festas e ou em suas formas religiosas específicas no cotidiano.

Entretanto, conforme premissas do capital privado e do estado moderno, o termo território é passível de gerar contradições políticas e sociais, ou seja, tais premissas usam de forma esvaziada o termo. Na perspectiva destes agentes, o termo é vazio, desprovido de um sentido simbólico. Sua compreensão está pautada sob o disfarce do direito de propriedade ou delimitação das fronteiras, que pode ser provado apenas por documentos legais da posse da terra. Todavia, para os povos tradicionais ocupantes da terra, o território representa a própria possibilidade de vida, identificado pela tradição cultural, na qual o espaço comunitário se estrutura para organização de produção econômica e social cotidiana.

Ao encontro desta concepção, Souza (1995) destaca que o uso da terra, bem como a sua significação, difere entre os grupos sociais que a utilizam cotidianamente. Assim, “o que para uns a terra é um espaço de vida, para outros não passa de um produto de compra e venda, ou fonte de recursos” (p. 210). No que se refere às diversas comunidades tradicionais, a relação com a terra é intrínseca, pois a tratam não como recurso, mas um bem, e como tal, deve ser cuidada e conservada para as futuras gerações. Ou seja, há uma relação simbólica com a terra.

É nesta perspectiva que este estudo teórico se configura e se sedimenta. A compreensão do território como sendo um espaço cultural, não apenas sendo visto pela perspectiva do domínio físico, mas também de uma apropriação que incorpora a dimensão simbólica e, pode-se dizer, identitária, afetiva. Entender os territórios dos povos e comunidades tradicionais é compreender o caminho histórico e difícil das tênues e incessantes “artes de fazer” da vida no cotidiano.

Um cotidiano que convive com a resistência, sendo uma categoria sempre presente no pensamento e na cosmologia dos povos e comunidades tradicionais. Um caminho permeado por um constante batalhar, uma luta permanente para ser reconhecido como sendo povos com práticas culturais e de organização diferentes do restante da população nacional. Por vezes, esta resistência se dá por meio de conflitos explícitos no processo por demarcação de terras (território no sentido material e econômico). Todavia, esta não será a perspectiva adotada neste estudo. Aqui,

discutiremos “as práticas microbianas” no espaço vivido como sendo microrresistências que os povos e comunidades tradicionais usam “aos golpes” no dia a dia (CERTEAU, 1998, p.162).

Os povos e comunidades tradicionais vivem cotidianamente em territórios permeados de conflitos, tendo suas vozes silenciadas e oprimidas por um constante processo de des-re-territorialização. Todavia, mesmo com suas vozes silenciadas e suas ações oprimidas, não são sujeitos passivos. Dentro das possibilidades de sua realidade, encontram formas de realizar “movimentos”. A estes “movimentos” Certeau (1998) denomina de “microrresistências” provindas das práticas cotidianas. Nestes espaços para a transgressão, Certeau afirma ser por meio “das mil maneiras de caça não autorizada” (1998, p. 38) que os usuários se (re)apropriam do espaço organizado e dominado pelas técnicas produtivas propostas pelo colonizador e gerenciadas pelo capital privado.

Portanto, ao elegermos como categoria investigativa o cotidiano, privilegiamos movimentos sutis que são imperceptíveis aos olhos da sociedade. Partimos do pressuposto que a realização de um processo investigativo que abarque o cotidiano contribui ao investigar, à luz das práticas cotidianas adotadas pelo homem ordinário - neste estudo os povos e comunidades tradicionais – suas resistências e ressignificações socioculturais no espaço vivido.

Dessa maneira, este ensaio teórico se propõe em estabelecer a articulação entre o cotidiano e território para analisar a resistência sociocultural dos povos e comunidades tradicionais por meio de suas práticas cotidianas no processo de des-re-territorialização. Isso porque, o processo de des-re-territorialização tem propiciado formas de resistência (HAESBAERT, 2004, 2007) em povos e comunidades tradicionais no Brasil, que podem ser traduzidas por meio das “artes do fazer” (CERTEAU, 2014), levando essas populações a reinventar e ressignificar seu cotidiano fortalecidos na prática sociocultural. Sendo assim, elegemos três direcionamentos teóricos para consubstanciar nossa discussão.

No primeiro direcionamento, partindo do pressuposto teórico que é no território que ocorre a “encenação da vida cotidiana” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2014) e, por isso, há espaço público e privado ao mesmo tempo, discutimos como o homem comum por meio das “táticas” inventa formas criativas para dominar os espaços. Por meio do estudo das práticas cotidianas, Certeau (1998, 2014) nos introduz a noção das “artes do fazer”, levando ao questionamento o foco do fazer, as práticas de existência e resistência, no interior de territórios. Estas “artes de fazer” podem ser consideradas como “prática cultural”, isto é, em breves palavras, comportamentos cotidianos que se traduzem numa esfera maior, a social (CERTEAU, 2012).

Por sua vez, no segundo direcionamento teórico, defendemos serem os territórios constantemente construídos, destruídos e reconstruídos. Neste processo temos o movimento denominado de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (T-D-R) que são dialéticos e indissociáveis e estão a todo instante produzindo novos e velhos territórios em diferentes escalas e dimensões. Por este motivo, a organização territorial humana não ocorre apenas por meio de um único processo, mas sim dos três em consonância: des-re-territorializações (HAESBAERT, 2004; FERNANDES, 2009; SAQUET, 2009). Assim, o território não designa apenas por ser um referencial geográfico, mas indica relações culturais e simbólicas. Ou seja, circunscreve de forma material e imaterial nos povos e comunidades tradicionais, o campo do familiar e do vinculante.

No terceiro direcionamento teórico, realizamos a interlocução das práticas cotidianas no processo de des-re-territorialização. Parte-se do pressuposto que no cotidiano, a dinâmica mais comum é passarmos de um território a outro (HAESBAERT, 2009). Neste sentido, temos o movimento de “des-re-territorialização cotidiana”, na qual se abandona, mas não se destrói o território abandonado. Essa não destruição do território abandonado resiste e se ressignifica por meio das práticas cotidianas que são constantemente reproduzidas e reapropriadas na esfera sociocultural dos povos e comunidades tradicionais. Para refletir sobre este movimento cotidiano, elegemos três estudos etnográficos realizados por Santos (2009), Bedoya (2012) e Diniz (2013) em povos e comunidades tradicionais no Brasil e na Colômbia como forma de evidenciar como as práticas são desterritorializadas e reterritorializadas no cotidiano destas populações significando formas de resistência sociocultural.

Desta forma, ao se adotar o posicionamento que é no cotidiano que o homem ordinário, por meio das práticas cotidianas, exerce microrresistências no interior dos territórios, consideramos relevante contextualizar os pressupostos teóricos que sustentam esta posição. Este homem ordinário não se conforma em lugares, não reage, não se choca, pelo contrário, ele choca o olhar vigilante, age no espaço do inimigo, permite dispor de experiências acumuladas de outros múltiplos acontecimentos, em função das quais lhe é possível fazer o melhor uso das armas que dispõe no momento oportuno.

2 AS PRÁTICAS COTIDIANAS: MICRORRESISTÊNCIAS NO INTERIOR DOS TERRITÓRIOS

Em seus estudos Chizzoti (2004) destaca que o tema do cotidiano, no Brasil, é discutido por Agnes Heller, Henri Lefebvre e Michel de Certeau. Tais estudos levam em conta a experiência

comum como ponto de partida para analisar fenômenos mais abrangentes, e, a partir disso, os relacionar com as tramas do dia a dia. Ao discutir o cotidiano, estes estudos são essenciais, pois abrem espaços para múltiplas visões que permitem a ênfase nas ações sendo protagonizadas por pessoas comuns.

Contudo, optamos na discussão proposta neste ensaio, pelo posicionamento epistemológico de Certeau (1998, 2012) e Certeau, Giard e Mayol (2014), isso porque as possibilidades de resistências dos sujeitos se encontram mais presentes nestes autores e se constituem em um de seus focos de estudo quando abordam, por exemplo, as artes de fazer cotidianas. Heller (1985) reconhece as possibilidades de mudanças lentas do cotidiano ao longo do tempo, mas não dá ênfase às formas de resistência. Lefebvre (1991) defende a desmistificação da consciência humana, porém também não insere seu foco nas possibilidades de resistência.

Por sua vez, Certeau (1998) destaca o cotidiano nas ações do “homem ordinário” por meio da compreensão da sua criatividade, bem como as maneiras como este se apropria do real. Ou seja, Certeau (2014) não volta sua escuta para o que dizem ou significam as grandes instituições, ou para as grandes temáticas, ou os grandes discursos históricos, mas sim, vai ao encontro das pessoas do cotidiano para apreender seus dizeres, quais efeitos produzem, quais os caminhos percorrem, além dos lugares e os espaços de atuação destas pessoas, para, enfim, poder observá-las, descrevê-las, caracterizá-las, compreendê-las (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2014).

Assim, o cotidiano proposto por Certeau (1998) se caracteriza por compreender como as pessoas da vida cotidiana se expressam, como agem e o porquê agem. Tudo isso no anonimato. Tais ações são denominadas por ele como “astúcias, a prática do desvio ou a arte do desvio” (p. 56). Desta forma, quando se posiciona para escutar o cotidiano, Certeau (1998) se propõe a encontrar o sujeito comum com seus atos, gestos e falas comuns. Este sujeito ele define como ordinário, como sendo uma espécie de poder constituído pelo acidente, pelo acaso, pela situação, pelo “tempo acidentado”, um poder sem um centro organizador, sem projeto, sem “conspiradores” instituídos, é um sujeito, para Certeau (1998, p. 57), “ordinário, herói anônimo, personagem disseminada e caminhante inumerável”.

Neste sentido, o “homem ordinário” proposto por Certeau (1998) é “cada um e ninguém”. Explicando mais detalhadamente: o homem ordinário é aquele que consegue, mesmo que momentaneamente desviar dos encontros com “o poder”, escapar a um olhar totalizante, a um enquadramento disciplinar, a lugares fixos e pré-estabelecidos. Ou seja, o “homem ordinário” é todo aquele que consegue usar astutamente, taticamente esses lugares e espaços em proveito de outros

interesses se aproveitando das ocasiões e dos “cochilos” de um olhar vigilante podendo, desta forma, ser tanto uma pessoa das classes populares quanto um representante das elites, uma vez que estes são lugares dispostos estrategicamente no campo de batalha (CERTEAU, 1998). Então, entendemos ser o “homem ordinário” todo aquele (indivíduo, grupo, entre outros) que consegue fugir, escapar, burlar ou usar em seu proveito um olhar, um enquadramento, uma determinação, uma ação estratégica, um espaço totalizador por meio de movimentos e ações táticas, inventivas, se desviando dos choques como “o poder”, (re)inventando olhares, lugares e determinações em proveito de outros interesses e desejos.

Por meio do exposto, partimos da compreensão que para Certeau (1998), o cotidiano não está dado. Ele expõe que o cotidiano nasce das relações. Sob este aspecto, aponta que “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (CERTEAU, 1998, p. 38). Ao ler sua obra, aludimos ser esta caça na maioria das vezes microscópica e na relação (sempre social) que “determina seus termos, e não o inverso, e que cada individualidade é o lugar onde atua a pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (CERTEAU, 1998, p.38).

Assim, entendemos que para Certeau (1998), o homem ordinário, fruto deste cotidiano, traz em sua essência o que autor denomina “táticas microbianas” pelas quais os sujeitos se apropriam do espaço, se proliferam pelas estruturas sociais e alteram seu funcionamento, usando brechas por meio da bricolagem, criatividade, astúcias centradas em uma antidisciplina. Para o autor: “o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas, uma movimentação que caracteriza as táticas e compreende... muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras, preparar refeições entre outras)” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2014, p.47).

Em complemento, o autor denomina esta antidisciplina como “pequenas subversões sem propósitos, mas que temperam o cotidiano de maravilhas como festas efêmeras que surgem, desaparecem e voltam” (CERTEAU, 1998, p. 79). Por meio das afirmações observamos que para Certeau as pessoas não são simplesmente submissas aos processos disciplinares da sociedade.

Dessa maneira, Certeau (1998) crê nas práticas anônimas, “sem nome próprio” mesmo quando reduzidas ao silêncio, e o olhar sensível aos movimentos das resistências, mesmo mínimas em minúsculos espaços sociais em que as táticas silenciosas e sutis que jogam com o sistema dominante. Nesta perspectiva, o homem ordinário inventa “artes para fazer” no seu cotidiano. Estas artes vão além de uma suposta passividade e submissão à disciplina.

Em complemento, Certeau (1998) apresenta que nas situações sociais, as práticas cotidianas trazem três elementos fundamentais em sua configuração: a) o caráter estético que são artes de fazer que não se traduzem no discurso; b) o caráter ético que são as maneiras que os sujeitos negam em seguir a ordem dominante, ou seja, um existir que cria e recria e não se conforma com a ordem imposta; e; c) o caráter polêmico que apresenta as práticas cotidianas como sendo defesas para viver. Tal processo confere uma dimensão política às práticas sociais, transformando os acontecimentos cotidianos em possibilidades de estranhamento para com a ordem estabelecida, bem como articulando mecanismos de resistências no cotidiano, de forma a reinventá-lo ou invertê-lo em sua dinâmica de funcionamento.

Nestas “artes para fazer” no cotidiano, Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014, p.176) afirmam ser “o conhecimento heurístico, subjetivado, difícil de articular, baseado na experiência, em uma arte de fazer”. A partir dele surgem “maneiras de praticar”, uma “liberdade gazeteira das práticas”. Tais maneiras de praticar têm funcionamentos relativos a situações sociais (CERTEAU, 1998). Nesta perspectiva temos a configuração das concepções de estratégia e tática.

Para Certeau (1998), a estratégia se configura na medida em que se observa o outro de um lugar do qual se apresenta como algo visível e delimitado e se tem poder sobre ele. Nesta relação, a estratégia se refere ao cálculo, ocupando um espaço, algo próprio. Nesse sentido, a estratégia trata-se de uma prática que conta com um lugar próprio de imposição.

Por sua vez, as táticas, são apresentadas pelo autor como ações desviacionistas, que geram efeitos imprevisíveis. “É a ausência do próprio, já que seu lugar é o lugar do outro” (CERTEAU, 1998, p. 26). Neste sentido, em oposição à estratégia – que visa produzir, mapear e impor – as táticas originam diferentes maneiras de fazer. Resultam das astúcias do homem ordinário e de sua capacidade inventiva, possibilitando aos sujeitos escaparem às empresas de controle e tomarem parte no jogo em questão. As táticas são práticas destinadas a subverter a ordem dominante. Ela depende de uma vigília para captar no voo suas possibilidades de ganho. E o que ganha não guarda (CERTEAU, 1998).

Assim, por serem corriqueiras, muitas vezes, as táticas não são percebidas, todavia, é por meio delas que os sujeitos podem ter uma confiança instaurada em momentos de sofrimento ao reintroduzir neles seus interesses e prazeres. As táticas são movimentos dentro do campo de visão do dito “inimigo”. Controlando esse campo, elas não teriam a possibilidade de totalizar o adversário, de empreender um projeto global, pois operariam a cada golpe, a cada lance.

Aproveitariam e dependeriam das ocasiões, já que não iriam guardar o que ganhassem (CERTEAU, 1998).

Entretanto, nesta relação na qual as estratégias e táticas ocorrem, não há possibilidade de desvincularmos o lugar e o espaço. Neste sentido, o conceito de lugar para Certeau (1998) pressupõe e delinea pontos fixos bem delimitados e estabelecidos, nos quais os elementos encontram-se dispostos uns ao lado dos outros. Nele (lugar) impera a lei do “próprio” no qual as estratégias se constituem e solidificam. Portanto, entendemos ser o lugar uma configuração de posições, uma indicação de estabilidade, uma cristalização que produz o efeito de tempo retido, de um passado dado.

Por sua vez, o espaço para Certeau (1998) apresenta um conceito diferente de lugar. Nele (espaço) há “vetores de direção, quantidade de velocidade e a variável tempo” (p.202), ou seja, no espaço não há estabilidade de um próprio, sendo as táticas determinadas pela ausência dele. Assim, o espaço passa a ser compreendido como um lugar praticado, a ação dos sujeitos. Para Certeau (1998, p. 450) o espaço é onde “os móveis se cruzam, ele não é dado *a priori*, ao contrário, ele é produzido à medida que se caminha”. Ao levarmos em conta esta acepção, entendemos que no espaço, por mais que exiba pontos de referência, as possibilidades de percursos não estão dadas, estarão sempre por serem feitas, produzidas, inventadas.

Assim, partimos do pressuposto teórico que a definição de espaço, proposta por Certeau (1998), preceitua o espaço como sendo o lugar praticado por sujeitos históricos, uma vez que, em meio ao cotidiano, os sujeitos podem estabelecer intervenções de sustentação ou rupturas das tecnologias do poder, criando outros lugares que não os próprios em um espaço (CERTEAU, 1998). Assim, Certeau (1998) permite entender o espaço constituído por ações, delimitado temporalmente, podemos haver uma transgressão de fronteiras, fato este que transforma lugares em espaços. Ou seja, este lugar praticado permeia as relações sociais no território.

Desta forma, realizamos a diferenciação entre espaço e lugar propostas por Certeau (1998), por considerar ser esta discussão um dos pontos essenciais neste ensaio, que aproxima cotidiano e território. Dito de outra forma, nossa posição epistemológica não compactua com a definição de território sendo apenas um espaço geográfico, mas sim, entendendo o território sendo concebido por meio da produção de espaços com interferência das ações humanas produzidas a partir de manifestações simbólicas mais do que lugares definidos e geometricamente articulados.

Nesta concepção, Haesbaert (2004) apresenta o território sendo composto por uma conotação geográfica, mas também, por ser uma conotação simbólica, sendo o espaço produzido

socialmente pelas ações humanas. Enquanto para Certeau (1998) o espaço se dá no lugar do móvel, o território, para Haesbaert (2004) se dá no lugar espacial, das lutas e disputas, da dominação e incorporação. Assim, para Certeau (1998), a diferença entre lugar e espaço, centra-se como sendo “a rua como lugar geometricamente delimitado e a movimentação dos sujeitos como produtora de espaço” (p. 16), e este espaço, passaria a ser território no momento do reconhecimento do seu domínio, de seu governo, de sua apropriação (MENDES; CAVEDON, 2013).

Neste enfoque, apresentamos na sequência os estudos sobre território, mas especificamente explicitando o movimento de des-re-territorialização. Defendemos serem os territórios constantemente construídos, destruídos e reconstruídos nas práticas cotidianas, de forma dialética e indissociável, processo este que circunscreve de forma material e imaterial na resistência sociocultural dos povos e comunidades tradicionais.

3 O TERRITÓRIO E O MOVIMENTO DE DES-RE-TERRITORIALIZAÇÃO

O território, no contexto atual, assume uma posição de destaque no cenário científico contemporâneo. Justamente por isso, seu conceito é complexo e polissêmico dado os diversos enfoques que lhe são atribuídos pelas ciências sociais e correlatas. Neste sentido, partimos do pressuposto que as pesquisas sobre o tema ajudam a compreender a dinâmica dos processos sociais, tendo em vista que consideramos ser o território um espaço de identificação e de manifestação cultural no qual se desenvolvem relações em meio a processos sociais como a territorialização (enraizamento ou apropriação territorial), de desterritorialização (rompimento) e de reterritorialização (nova forma de apropriação em meio à outra dinâmica) (FERNANDES; MEDEIROS, 2009; HAESBAERT, 2004, 2007).

Num sentido mais abrangente, Haesbaert (2007) conceitua território sob a perspectiva de que o mesmo seja um recurso natural e distância física, além de ter aspectos idealistas associados à cultura num aspecto integrador entre as diferentes dimensões sociais. Para este autor, o território é relacional porque engloba as dimensões biológicas, políticas, cultural-simbólica e econômica. A partir disso, a perspectiva do autor apresenta o território como sendo uma (re)construção histórica e social, que ao longo dos tempos foram formadas pelas relações de poder que envolvem sociedades e o espaço geográfico.

Neste processo de reconstrução histórica e social permeada pelas relações de poder, Haesbaert (2004, 2009) afirma ser o território concebido a partir de quatro perspectivas: a) a

primeira seria na perspectiva jurídico-política, na qual o Estado, como instância maior, ordena as relações de poder; b) a segunda seria a culturalista, na qual o território é estudado por meio da ligação simbólica e afetiva que um grupo tem com o espaço vivido; c) a terceira seria a econômica, que engloba as relações econômicas no espaço, e, por fim, d) a quarta seria a integradora-relacional segundo a qual o território “[...] não pode ser considerado nem estritamente natural, nem unicamente político, econômico ou cultural. Território só poderia ser concebido através de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais (da sociedade com a própria natureza) [...]” (HAESBAERT, 2010, p. 74).

Vale destacar, que este ensaio adota em sua discussão a terceira perspectiva de território citada por Haesbaert. Adotamos a concepção que o território abrange uma ligação simbólica e afetiva que um grupo tem com o espaço vivido, sendo este espaço composto por experiências cotidianas. De acordo com Gomes (1999), uma sociedade produz seu território no momento que ela incorpora a esse lugar de vida e de relações, o seu imaginário, signos, mitos e significados que pode resistir à globalização e a fragmentação (GOMES, 1999, p.21).

O território é, portanto, o conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais. É território porque se constitui a partir das práticas e das condições sócio-econômicas de seus habitantes, um ambiente no qual se produz a identidade coletiva de uma comunidade. A noção de território, aqui estabelecida, se aproxima aos entendimentos de Correia de Andrade (2002) e Soares (2007) que conceituam o território a partir da forma de apropriação de um determinado espaço, por um grupo social – que o transforma pelo uso que lhe destina, e imprime identidades dessa mesma comunidade.

Em nossa perspectiva, quando os autores fazem a distinção entre espaço e lugar, afirmando que o espaço corresponde à ausência de posições definidas e, por este motivo, é uma ordem móvel que propicia vislumbrar as diferentes experiências espaciais da vida cotidiana no território. Por sua vez, o lugar, corresponde em um sentido oposto, a configurações mais estáveis de posições, ou seja, o primeiro tem característica provisória, e o segundo de permanência.

Em relação ao posicionamento de Haesbaert (2004, 2009) entendemos que todos os nossos atos interferem, de forma mais ou menos acentuada, em processos permanentes de des-reterritorialização no cotidiano das práticas. Por isso, pensar e discutir os processos de territorialização, ou seja, a formação de territórios, como um processo concomitantemente des-reterritorializador não é tarefa fácil. Implica, em primeiro lugar, substituir as leituras pragmáticas e positivistas, de território como uma área ou superfície relativamente homogênea e dotada de limites

ou fronteiras claramente estabelecidas. Antes de prosseguirmos, consideramos essencial esclarecer uma questão.

Por que usamos aqui a explicitação de territorialização como processo e não apenas como um conceito? Porque para os povos e comunidades tradicionais o conceito, principalmente de *territorialização* pode causar celeuma. Conforme estudos realizados por Oliveira (1998) em grupos indígenas, o conceito de territorialização se vinculava diretamente à presença colonialista que impôs uma nova relação com o território, resultando em transformações de diversos níveis na esfera sociocultural. Na abordagem de Oliveira, territorialização não é um movimento por meio do qual um grupo humano se apropria de um determinado espaço transformando-o em um território, mas sim “a imposição de uma base territorial fixa, normalmente feita pelo Estado nação com o objetivo de incorporar populações etnicamente diferenciadas” (OLIVEIRA, 1998, p. 55-56).

Já o *processo de territorialização* pode ser associado ao movimento étnico na América Latina. Segundo o autor,

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Como se vê, a principal preocupação de Oliveira (1998) foi evidenciar que a territorialização e o processo de territorialização têm implicações fundamentais nos fenômenos constitutivos das identidades étnicas e são frutos de um fato histórico, qual seja: a presença colonialista. Na perspectiva da chamada antropologia histórica, o autor adotou a noção de processo de territorialização como forma de se afastar da ideia de qualidade imanente presente na noção de territorialização (OLIVEIRA, 1998).

A partir desta leitura, estamos diante do que se denominou como processos de Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (T-D-R), pois a criação de territórios seria representada pelo *processo de territorialização*, a sua destruição (por mais que seja temporária) pelo *processo de desterritorialização* e a sua recriação pelo *processo de reterritorialização*. A desterritorialização compreende os mecanismos que separam o território das suas “raízes” sociais e culturais (PEREIRA; CARRIERI, 2005), enquanto a reterritorialização vem a ser a criação de novos vínculos em substituição aos perdidos. Em complemento, Haesbaert (2004) afirma que

devemos pensar a territorialização e a desterritorialização como processos concomitantes, ou seja, fundamentais para compreendermos as práticas humanas.

Todavia, não há um posicionamento consensual referente a estes processos. Ou seja, que os processos de desterritorialização sejam precedidos de processos de reterritorialização. Assim, percebemos haver duas grandes correntes interpretativas, principalmente associadas ao processo de globalização. Uma, que defende que a globalização estaria provocando desterritorialização, e outra, que acredita que, embora ocorra desterritorialização numa escala, verifica-se reterritorialização em outra (CHELOTI, 2013).

Este estudo defende o posicionamento que estes processos são concomitantes. Para Haesbaert (1999), “virou moda” afirmar que vivemos em uma era dominada pela desterritorialização, confundindo-se, muitas vezes, o desaparecimento dos territórios com o simples debilitamento da mediação espacial nas relações sociais. De acordo com o autor, os grupos sociais podem muito bem “forjar territórios em que a dimensão simbólica se sobrepõe à dimensão mais concreta” (p. 45).

Vale salientar que os processos de Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização (T-D-R) não possuem “fronteiras” claras e visíveis. Dito de outra forma, não há limites da passagem de um a outro. O processo é dinâmico e indivisível. Ao mesmo tempo em que nos desterritorializamos, nos re-territorializamos. Esse processo é fluido, pois ocorre ao mesmo tempo. São indissociáveis. O movimento é concomitante. Neste contexto, entendemos que para o processo T-D-R considera-se a vida como um movimento constante. Estamos sempre passando de um território a outro, abandonando territórios, criando novos territórios. Trata-se de uma des-re-territorialização cotidiana, em que se abandona o território, mas não se destrói o território abandonado. “As territorialidades são, pois, atravessadas, de um lado a outro, por linhas de fuga que dão prova de presença, nelas, de movimentos de desterritorialização e reterritorialização” (HAESBAERT, 2004, 2009).

Desse modo, em síntese, o território, bem como seus movimentos de desterritorialização e reterritorialização, não se relaciona somente com as ideias de poder do Estado e apropriação do conteúdo material construído pelas relações sociais, mas sim, sendo considerado como uma das bases de sustentação material e imaterial dos grupos humanos que nele existem e o territorializam por meio das práticas cotidianas.

Assim, compactuamos que a ligação que os grupos humanos mantêm com o território expressa que, “o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos,

espirituais, simbólicos e afetivos. O território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico” (HAESBAERT, 2007; PEREIRA, 2014). Para os povos e comunidades tradicionais torna-se essencial discutir este movimento des-re-territorializado no cotidiano, isso porque o território circunscreve (material e afetivamente), o campo do familiar e do vinculante. Essa não destruição do território abandonado resiste e ressignifica em seus aspectos socioculturais que são constantemente reproduzidos e reapropriados nas práticas cotidianas.

4 POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: PRÁTICAS COTIDIANAS DES-RE-TERRITORIALIZADAS

Para os povos e comunidades tradicionais, a relevância do território não se restringe aos recursos naturais, mas se constitui um “recurso sociocultural” (RAMOS, 1986), com “dimensões sociopolítico-cosmológicas” (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), e é, por isso, o espaço privilegiado de produção, tradução e ressignificação dos conhecimentos/saberes de cada povo. Esses conhecimentos decorrem da observação e experimentação cotidiana, sempre iluminada por uma visão cosmológica, na qual as práticas sociais desempenham um papel relevante (BREMEN, 1987, p. 12-13).

Concordando, Cunha (1999) e Gallois (2005) afirmam que a marca principal dos conhecimentos ou saberes tradicionais não é seu conteúdo ou sua antiguidade, mas a forma como estes são produzidos e reproduzidos/atualizados, um processo coletivo e acumulativo verificado no cotidiano des-re-territorializado dessas populações¹.

Para Haesbaert (2004), diante da massa de despossuídos do planeta, em índices de desigualdade social e de exclusão cada vez mais violentos, o “apegar-se à terra”, a reterritorialização é um processo que vem ganhando força. Ele se torna imprescindível não somente como fonte de recursos para a sobrevivência física cotidiana, mas também para a recriação de seus mitos, de suas divindades ou mesmo para manter viva a memória de seus mortos (HAESBAERT, 1999, p. 185).

O processo de desterritorialização com povos e comunidades tradicionais no Brasil ocorreu sob o paradigma do colonizador no ato do que é designado na história do país ter sido a formação do território brasileiro e a consolidação do Estado Nacional. Ou seja, esta “formação do território

¹ Moura (1986) acrescenta que a cosmologia dos povos e comunidades tradicionais está mais envolvida com os segredos da natureza, possuindo um conhecimento profundo do tempo e do espaço que existe antes mesmo do que se convencionou chamar de ciência.

brasileiro” ocorreu à custa da desterritorialização de inúmeros grupos indígenas, que sofreram com os choques culturais, sobretudo em face da incomunicabilidade das duas culturas em torno do valor da terra. A diferença elementar consistia e consiste ainda na concepção da terra como mercadoria, de um lado, e como expressão da identidade, do outro (DINIZ, 2013).

A partir destas duas visões de mundo, vemos surgir na atualidade vários questionamentos, dentre os quais, se realmente há, no contexto globalizado em que vivemos, os povos e comunidades tradicionais, carregando implicitamente preconceitos e estigmas em relação a estes. Neste sentido, você leitor, deve estar se perguntando: o que são povos e comunidades tradicionais? Como estes se configuram?

De acordo com Little (2002), no Brasil temos uma diversidade sociocultural acompanhada por uma extraordinária diversidade fundiária (terra no sentido físico). Para ele, dentre esta diversidade há as várias etnias indígenas, centenas de remanescentes dos quilombos, de açorianos, babaqueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, sertanejos entre outros. Estes grupos humanos costumam ser designados como “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades” “culturas”, geralmente acompanhadas dos adjetivos “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais”, “residentes” (p. 251). Todavia, o posicionamento epistemológico do autor considera perigosa a utilização desses adjetivos de forma igual, tendo em vistas as inúmeras diferenças socioculturais existentes.

Cabe ressaltar que em relação ao “tradicional” que adjetiva a categoria comunidade, seu significado se distancia do que muitas vezes foi interpretado como atrasado, arcaico, residual ou vestígios do que sobrou do passado, conforme adverte Diniz (2013). Tão quanto quer dizer indivíduos resistentes às mudanças que ocorrem no mundo moderno, segundo apontamentos de Woortmann (1990b). Como argumenta Diniz (2013), as culturas tradicionais não são estáticas, pelo contrário, são passíveis de alterações devido a fatores endógenos e/ou exógenos que lhes sucedem. Neste sentido, a tradição, antes de ser a preservação ou a tentativa de reconstituição de um passado idealizado, representa, conforme propõe Woortmann (1990b), um presente que contém traços de um passado como tática de (re)construção do futuro².

Por isso, na Constituição Federal do Brasil (1988) as comunidades conhecidas como “tradicionais” encontram respaldo nos arts. 215 e 216. A definição legal da expressão “povos e

² Torna-se essencial esclarecermos que os sujeitos tradicionais não são sinônimos de uma visão romântica do mítico: bom selvagem. Arruda (2000), a propósito, adverte que as populações tradicionais estão, assim como todos nós, propensas a todos os tipos de mudança social e cultural e que nem todos são conservacionistas natos, protetores da natureza ou agricultores de baixo impacto.

comunidades tradicionais” busca contemplar, por meio de sua amplitude, a multiplicidade étnica da população nacional, dispondo que se trata de “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”, segundo o inciso I do art. 3º do Decreto Federal nº 6.040, de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).

Neste estudo, optamos por fazer uso do termo “Povos e Comunidades Tradicionais” conforme disposto na legislação brasileira que reconhece as diferenças presentes nestas populações, mesmo que em sua cosmologia, cada comunidade tenha suas especificidades próprias. Isso porque, o vínculo que as une, em nossa concepção, é a terra.

A terra é mantida em nossa perspectiva como a base de sustentação material e imaterial na qual esses grupos exprimem relações territoriais singulares por meio do movimento da des-re-territorialização cotidiana. Dito de outra forma, a terra associada à perspectiva de território material e imaterial, campo de relações sociais, circunscreve (material e afetivamente) o campo familiar e vinculante destas populações. Unidos na luta pela terra (em seu sentido físico) os povos e comunidades tradicionais realizam o movimento de des-re-territorialização e por meio de suas práticas cotidianas resistem e ressignificam seus saberes. Não de forma igual como faziam seus antepassados, mas por movimentos de microrresistências e novas formas de fazer estas práticas.

Nestes movimentos de microrresistências temos as territorialidades destes povos permeando as relações. Explicando de outra maneira: o conceito de territorialidade para povos e comunidades tradicionais refere-se ao vínculo de significado criado e perpetuado culturalmente. Correlato ao sentido de territorialidade, o espaço significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (ESCOBAR, 2005, p. 233).

Assim, temos que, uma primeira forma de microrresistência por meio das práticas cotidianas que ocorre nestes povos e comunidades tradicionais situa-se no campo da memória³. É por meio da memória que estas comunidades resistem ao processo desterritorializador enfrentado ontem e hoje, e também é por meio da memória que estes povos ressignificam seus saberes. Exemplo disso tem-se as missões religiosas propostas aos indígenas na época da colonização.

³ Como apontam Toledo e Barrera-Brassols (2009) “a transmissão de conhecimentos se dá no espaço e no tempo pela língua, e a memória aqui é imprescindível, o recurso mais importante na vida desses povos”, pois é uma memória diversificada na qual cada categoria social detecta uma parte ou fração do saber total da dita comunidade.

Como pretexto de “contornar conflitos” e, ao mesmo tempo, amansar, civilizar e ensinar-lhes o trabalho, foram enviadas missões religiosas que tinham como pano de fundo em suas ações fazê-los reconhecer a cruz e catequizá-los, além de torná-los cristãos e, por conseguinte, brasileiros. Tais missões se realizavam de forma complementar à concessão de sesmarias, constituindo-se, do mesmo modo, em um dos principais atos de desterritorialização indígena, atuando, não só na dimensão material, mas na dimensão imaterial de seus territórios: saberes, línguas, costumes, religiosidade, etc.

Em contraponto a este processo colonizador dos indígenas, Certeau (1998, p. 39-40) destaca em seus estudos como as várias etnias indígenas na época da colonização na América do Sul resistiam a este processo de dominação. Ou seja, não rejeitavam a ordem dominante, todavia, subvertiam, modificavam a maneira de usar os rituais, as leis, as representações que lhes eram impostas. Tais etnias não rejeitavam o que lhes era imposto, mas por meio de seus modos próprios de consumo, modificavam o processo.

Essa subversão se situa hoje na memória dos mais velhos, repassada aos mais jovens. As práticas não são as mesmas (foram desterritorializadas), mas a memória as mantém vivas e ressignificadas (reterritorializadas). Santos (2009) traz um exemplo desta situação em um estudo realizado em uma comunidade quilombola no interior da Bahia. Nesta comunidade, o sincretismo religioso se propaga entre as práticas estabelecidas por meio da religião Católica e do Culto Afro. Segundo a pesquisa realizada pela autora, por muito tempo os negros tiveram que esconder o seu culto aos orixás (perpetuado apenas na memória dos mais velhos), tiveram que assumir perante a sociedade que ‘são católicos’. Consideramos isso um processo de desterritorialização por meio da “tentativa de apagamento” do culto aos orixás.

Todavia, nessa região, a pesquisadora descreveu um processo de reterritorialização por meio das práticas cotidianas nas festas que são realizadas com base no calendário religioso, mas que fundem manifestações dos orixás do candomblé com os santos católicos. Em primeiro lugar estas festas, como o próprio nome diz, têm um caráter religioso. É nelas que o povo se reúne para demonstrar a sua fé na religião Católica. Durante esse período, as pessoas fazem simpatias: enfiar a faca virgem na bananeira; prender uma fita no travesseiro e rezar, num prato se colocar vários papéis com nomes e atirar uma moeda na fogueira, ou seja, crenças nos orixás utilizadas pelas moças casadoiras com o objetivo de arranjar um marido (SANTOS, 2009).

Além disso, nas festas citadas no estudo de Santos (2009) as mães e filhas costumam trocar não só conversas, mas também receitas, bordados, além de preocupações com questões familiares

como a criação e a educação de filhos, ou uso dos métodos contraceptivos naturais. Algumas vezes falam sobre sexo e sexualidade, e sobre questões de saúde. Artes milenares passadas de mãe para filha. Em complemento, as novas benzedadeiras são ensinadas para substituir as mais velhas.

Neste exemplo vemos como as práticas cotidianas se centram. A comunidade tradicional em questão foi “obrigada” pelo colonizador a aceitar a fé católica. Eles não a rejeitam, mas inserem em suas práticas cotidianas elementos da religiosidade orixá, as táticas, “golpe por golpe” no catolicismo. Eles resistem e se ressignificam socioculturalmente, subvertem a ordem entre o sagrado e o profano.

No exemplo anterior, percebemos como as artes de fazer cotidianas se aproximam, no pensamento de Certeau (1998), da cultura popular. Destacamos que falamos de culturas populares e, não de uma única cultura popular pensada somente em oposição à cultura dominante, já que há diversidades mesmo em relação aos povos e comunidades tradicionais. Desta forma, ao realizarmos estudos com estas comunidades, temos a oportunidade de compreender as múltiplas artes de viver de povos tradicionais diferenciadas por uma identidade cultural.

Mas o que seria cultura para Certeau? Para ele, a cultura “não consiste em receber, mas em realizar o ato pelo qual cada um marca aquilo que outros lhe dão para viver e pensar” (CERTEAU, 2012, p. 9), ou seja, cada indivíduo vai significar, ou melhor, ressignificar aquilo que o meio social disponibiliza, sendo a cultura verdadeiramente existente quando os praticantes desta dão sentido para aquilo que realizam. Nesse caminho, Certeau (2012) quebra com a ideia de uma cultura própria de um grupo de “eleitos”, a chamada cultura letrada, mostrando que não há uma cultura monolítica, mas uma pluralidade de culturas, isto é, um sistema de referências e significados heterogêneos entre si (MAIOR JÚNIOR, 2012).

Simbolicamente, os povos e comunidades tradicionais são tratados como minorias. No entanto, são maiorias marginalizadas (CERTEAU, 1998). “A figura atual de uma marginalidade não é mais a de pequenos grupos, mas uma marginalidade de massa. [...] Essa marginalidade se tornou maioria silenciosa” (CERTEAU, 1998, p. 44). Nas práticas desses grupos, há a constituição de saberes que não têm “[...] legitimidade aos olhos de uma racionalidade produtivista” (CERTEAU, 1998, p. 141). São artes que simbolicamente adquirem, segundo o autor, um valor de atividade privada, tornando-se a “[...] memória ao mesmo tempo legendária e ativa daquilo que se mantém a margem ou no interstício das ortopraxis científicas ou culturais” (CERTEAU, 1998, p. 142).

Além da memória como uma forma de microrresistência, podemos destacar outras práticas cotidianas desterritorializadas por processos de colonização intensos e atualmente reterritorializadas por povos e comunidades tradicionais que se constituem formas de ressignificar seus territórios imateriais. Nestas práticas temos: a) as expressões culturais representadas pelas danças e músicas que por muito tempo precisaram ser esquecidas por serem consideradas “selvagens”, “atrasadas”; b) os costumes e tradições etnoculturais nos quais podemos incluir as práticas de alimentação; c) as formas de cuidar da saúde que se relacionam diretamente ao curandeirismo, benzedoiras, plantas medicinais (chás, escaldos); d) as formas de educação próprias e etnicamente centradas em processos específicos da realidade cultural em que vivem (SANTOS, 2009).

No estudo realizado com povos indígenas Nasa na Colômbia, Bedoya (2012) traz um exemplo sobre as práticas cotidianas utilizadas por eles como forma de resistência cultural dada a complexidade econômica, social, cultural e política que atravessa a Colômbia. Conforme apontaram os resultados de suas pesquisas, se observa haver uma clara insistência e resistência em manter sua língua, seus costumes, suas celebrações, suas festas, sua medicina tradicional como defesa de seu território existencial.

Bedoya (2012) realizou um estudo de várias práticas cotidianas utilizadas pelos indígenas Nasa. Uma delas, que consideramos relevante apresentar, refere-se ao *Saakhelu*. Trata-se de uma celebração muito importante para os indígenas Nasa por estar vinculada a sua cosmologia de “unidade”. Por isso, o *Saakhelu* é um rito de oferenda ancestral no qual se oferecem objetos, orações e sacrifícios consagrados à Mãe Lua, ao Pai Sol, ao vento, à chuva, ao fogo, aos espíritos da fertilidade e à Mãe Natureza. Todavia, esta prática foi modificando-se no decorrer do tempo (desterritorializou-se) por causa das condições econômicas deste povo. No passado, o ritual era feito de forma individual, cada lar realizava a qualquer momento porque tinha comida e animais suficientes. Porém, com a escassez de alimentos e animais no contexto atual, os Nasa transformaram o ritual numa festa de integração comunitária (reterritorializando-o).

Percebemos que a prática cotidiana ritualística no *Saakhelu* permanece como forma de resistência sociocultural, mas de forma ressignificada. Bedoya (2012) afirma que na cosmologia dos indígenas, o *Saakhelu* é realizado para dispersar as enfermidades, as energias negativas que pairam sobre as famílias e os antepassados. Há um laço espiritual de proteção entre a Terra (natureza) e as pessoas que nela habitam. Por isso, os médicos tradicionais indígenas Nasa oferecem aos espíritos da natureza, o “chirrincho” (bebida produzida por eles), a aguardente e as plantas medicinais. Neste sentido, o ritual foi desterritorializado da forma como era realizado pelos antepassados, mas

permanece vivo na comunidade de forma reterritorializada, ou seja, com a adequação de alimentos e oferendas.

Outra prática cotidiana reterritorializada que vale a pena destacar refere-se à pesquisa realizada por Diniz (2013), na comunidade quilombola no Vale do Jequitinhonha, sobre as expressões culturais realizadas pela musicalidade presente na rima e poética dos *Cocos*, canções estas entoadas durante encontros musicais que ocorrem entre os moradores deste quilombo com outros sujeitos residentes na região.

De acordo com relatos do pesquisador, os *Cocos* se caracterizam como manifestações culturais de identidade afro-brasileira, muito disseminada pela região nordeste do Brasil, ora associando a música com a dança, ora encontrado apenas nos desafios que acontecem entre os conquistas ou emboladores. Durante a brincadeira, os artistas compõem versos irônicos, ambíguos e com críticas sociais, utilizando-se de instrumentos de percussão, como o pandeiro, para ditar o ritmo da música. Em se tratando de termos rítmicos e poéticos, afirmam existir *Cocos* com características distintas, uns com melodias que seguem o compasso dos instrumentos, outros que buscam apenas ditar o ritmo das danças ou que estão associadas às orações cantadas por entidades que baixam nos rituais afro-brasileiros. Trata-se de uma tradição cultural ensinada aos mais jovens como forma de resistência e resgate sociocultural.

Nesta perspectiva, por meio de outros estudos como, por exemplo, de Clement (2007), Sahr (2008), Giraldi e Hanazaki (2010), Tiriba e Fischer (2015) também realizados com povos e comunidades tradicionais, percebemos que estes grupos humanos lutam não apenas pela terra enquanto meio físico de sua residência e trabalho ou pela reparação de erros cometidos contra seus antepassados séculos atrás, mas “também pela preservação de seus modos de vida e organização socioterritorial tradicionais, suas manifestações religiosas, crenças e sistemas de manejo dos recursos ambientais de seus territórios” (ARRUTI, 2002, p. 36).

Desta forma, percebemos que as práticas cotidianas ressignificadas nestes povos e comunidades tradicionais se vinculam ao processo de des-re-territorialização de suas identidades culturais, apagadas, colonizadas, esquecidas. As práticas cotidianas (estratégias e táticas) fortalecem o território e o transforma em ‘território de resistência’ no qual tais práticas não são imutáveis às transformações que ocorrem fora de um determinado território (desterritorializam-se), mas que procuram se adaptar as transformações sem perder sua essência, identidade e história (reterritorializam-se).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio teórico se propôs em estabelecer a articulação entre o cotidiano e território para analisar a resistência sociocultural dos povos e comunidades tradicionais por meio de suas práticas cotidianas no processo de des-re-territorialização. Houve um tempo em que se pensar em povos e comunidades tradicionais era algo distante da realidade. Atualmente, o antigo imaginário acerca destes povos e comunidades vem sendo modificado, embora ainda perdure na nossa história colonial a antiga associação de comunidades tradicionais associadas ao atraso cultural e social ou com o mito do bom selvagem.

Todavia, consideramos relevante antes de imaginarmos a simbologia embutida em tais comunidades que pensemos nelas enquanto territórios nos quais as territorialidades são construídas e mantidas com base nas práticas cotidianas culturais diversas. Neste sentido, território e a territorialização dão sentido um ao outro em uma relação simbiótica.

Desse modo, entendemos que as práticas cotidianas de resistência socioculturais destas comunidades são conformadas por ações coletivas que buscam o resgate de parte da autonomia perdida ao longo das últimas décadas por meio da desterritorialização (que caracteriza os *modus operandi* destes povos) e dando-lhes poder ordinário para restituir, pelo menos em parte, a essência do saber dar uso do movimento dentro de seu território imaterial (reterritorialização).

Neste sentido a reterritorialização de povos e comunidades tradicionais não se limita apenas à reconquista da terra como meio de trabalho e residência, mas, também, enquanto território imaterial de preservação da cultura, dos saberes, da história das famílias, enfim das relações sociais cotidianas mantidas entre estes sujeitos. É um território cotidiano, reflexo de um processo específico de interação no qual se transforma o espaço (geométrico, geográfico) em espaço construído e vivido (simbólico).

Assim, é por meio das práticas cotidianas que estes povos e comunidades ressignificam modos específicos de vivenciar o tempo, produzir, organizar e se apropriar de um território com o qual se identificam e que lhes garante a sobrevivência. Ou seja, praticar o espaço com seus modos particulares de conhecimento e organização territorial que permite aos sujeitos cultivarem há gerações o ambiente que possibilitou e ainda possibilita a reprodução de suas famílias, de seus laços culturais, identitários, afetivos.

Dessa forma, compactuamos que ao realizar pesquisas que englobem a aproximação entre cotidiano e território de povos e comunidades tradicionais, devemos levar em consideração a

cosmologia presente em suas práticas cotidianas culturais. Práticas estas desveladas em suas expressões culturais, em seus costumes, em suas formas de cuidar da saúde, em seu formato de educação. Práticas estas realizadas como forma de microrresistências no interior de seus territórios, que, por sua vez, acabam sendo externalizadas por meio de suas culturas.

Dessa forma, reterritorializar as práticas cotidianas para estes povos, não significa apenas o ato de reconquistar terras que foram ocupadas ilegalmente por latifundiários e grileiros. Representa mais do que isso. Representa manter os vínculos identitários com a sua terra e com a cultura que está imaterializada na religiosidade, na musicalidade, na língua, na saúde, entre outros. Por estes motivos, as práticas cotidianas ressignificadas e reapropriadas se encontram em um processo de mutação contínua (desterritorialização cotidiana), se reinventando para permitir a sua sobrevivência e sua adaptação aos mais distintos contextos socioespaciais e temporais, passando de um território a outro, sem perder sua essência (reterritorialização cotidiana).

REFERÊNCIAS

ARRUDA, R. S. V. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais. **Ambiente & Sociedade**, v. 2, n. 5, p. 79-93, 1999.

ARRUTI, J. M. P. A. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000.

BASTIDE, R. **As Américas negras**: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

BARROS, A.; CARRIERI, A. de P. O cotidiano e a história: construindo novos olhares na administração. **Revista de Administração de Empresas**, v. 55, n. 2, p. 151, 2015.

BEDOYA, V. A. M. Prácticas socioculturales de resistencia en la comunidad indígena NASA: fiestas, celebraciones y encuentros colectivos. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 1271, jan./mar. 2012.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, promulgada em 05 de outubro de 1988.

_____. Decreto nº. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Publicado no Diário Oficial da União (DOU) em 08.02.2007.

BREMEN, V. V. **Fuentes de caza y recolección modernas**. Projectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco. 1987.

CARRIERI, A. de P. A gestão ordinária. **Tese** (tese elaborada para concurso para professor titular) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

CARRIERI, A. de P.; PERDIGÃO, D. A; AGUIAR, A. R. C. A gestão ordinária dos pequenos negócios: outro olhar sobre a gestão em estudos organizacionais. **Revista de Administração**, v. 49, n. 4, p. 698, 2015.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **A cultura no plural**. 7. ed. Papirus: Campinas, 2012.

_____; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. 11.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHAUD, E. M. **Práticas cotidianas**: a “poética do fazer” costura. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24424.pdf> Acesso em 20 de julho de 2017.

CHELOTTI, M. C. A dinâmica territorialização-desterritorialização-reterritorialização em áreas de reforma agrária na campanha gaúcha. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 8, n. 15, 2013.

CHIZZOTTI, A. O cotidiano e as pesquisas em educação. In: FAZENDA, I. (Org.). **Novos enfoques da pesquisa educacional**. São Paulo: Cortez, 2004.

CLEMENT, C. R. Um pote de ouro no fim do arco-íris? O valor da biodiversidade e do conhecimento tradicional associado, e as mazelas da lei de acesso - uma visão e proposta a partir da Amazônia. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, v. 3, n. 5, p. 7-28, Belém, 2007.

CORREIA DE ANDRADE, M. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de et al. **Território, Globalização e Fragmentação**. São Paulo: ANPUR, 2002.

CUNHA, M. C. Populações tradicionais e a convenção da diversidade biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-163, maio/ago. 1999.

DINIZ, R. F. Agroecossistemas e sociobiodiversidade: territorialidades e temporalidades nos Quilombos do Alagadiço, Minas Novas/MG [travessias...]. **Dissertação** (Mestrado em Geociências). Universidade Federal de Minas Gerais. 2013.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005, 133-168.

FERNANDES, B. M.; MEDEIROS, L. S. de. **Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas**. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2009.

GALLOIS, D. T. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Revista Tellus**, ano 5, n. 8/9, p. 29-35, abr./out. 2005.

GIRALDI, M.; HANAZAKI, N. Uso e conhecimento tradicional de plantas medicinais no Sertão do Ribeirão, Florianópolis, SC, Brasil. **Acta Botanica Brasilica**, v. 24, n. 2, p. 395-406, 2010.

GOMES, N. L. Educação de Jovens e Adultos e questão racial: algumas reflexões iniciais. In: SOARES, L.; GIOVANETTI, M. A.; GOMES, N. L. (Org.). **Diálogos na Educação de Jovens e Adultos**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

HAESBAERT, R.. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 95-120.

_____. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004

_____. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: BECKER, B.; SANTOS, M. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 1999, cap. 3, p. 43-71.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991

LITTLE, P. E. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. **Série Antropologia**. n°322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

LEITE, R. P. A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, v. 53, n. 3, p. 737-756, 2010.

MENDES, L.; CAVEDON, N. R. As culturas organizacionais territorializadas. **Revista de Ciências da Administração**, v. 15, n. 35, p. 108, 2013.

MOURA, G. Quilombos Contemporâneos no Brasil. In: CHAVES, R.; SECCO, C.; MACÊDO, T. (org.). *África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: UNESP, 2006.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEREIRA, H. C. Direitos territoriais e desenvolvimento urbano: o papel do Ministério Público Federal (MPF) no caso do conflito entre o capital imobiliário e os nativos de Paratibe-PB. **Dissertação** (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Universidade Estadual da Paraíba, 2014.

PEREIRA, D. de C.; CARRIERI, A. de P. Movimentos de desterritorialização e reterritorialização na transformação das organizações. *RAE-eletrônica*, v. 4, n. 1, 2005.

RAMOS, A. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

SAHR, C. L. L. Os "mundos faxinalenses" da Floresta com Araucária do Paraná: racionalidades duais em comunidades tradicionais. *Terr@ Plural*, v. 2, n. 2, p. 213-226, 2008.

SANTOS, J. B. dos. Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará (BA). *Revista Nures*, n. 13, Setembro/Dezembro 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 12 de junho de 2017.

SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 95-120.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. **Terras e territórios indígenas no Brasil**. *Civilização Brasileira*, v. 12, n. 1-2, p. 101-114, 1979.

SOARES, Antonio Mateus de C. "Territorialização" e pobreza em Salvador-BA. **Estudos Geográficos: Revista Eletrônica de Geografia**, v. 4, n. 2, p. 17-30, 2007.

SOUZA, M. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. III: CASTRO, A. (org.) **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1995.

TIRIBA, L. V.; FISCHER, M. C. B. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. **Revista de educação pública**. Cuiabá, MT. Vol. 24, n. 56 (maio/ago. 2015), p. 405-428, 2015.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 20, 2009

WOORTMANN, K. Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral. **Anuário antropológico**, v. 87, p. 11-73, 1990.