

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)

NIPEE MEDIA LAB

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM

ARTES, CULTURAS E TECNOLOGIAS –

MESTRADO

WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS

O PÁSSARO GRANDE E O

**CAJUEIRO: PAISAGENS, TRADIÇÃO E
TRANSFORMAÇÃO EM URUAÇU - GOIÁS**

GOIANIA/GOIÁS

2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
NÚCLEO INTERDISCIPLINAR EM PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO MEDIA LAB./UFG

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES**

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Wanessa Ribeiro dos Santos

3. Título do trabalho

O Pássaro Grande e o Cajueiro: paisagens, tradição e transformação em Uruaçu - Goiás

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa.

Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Ema Cláudia Ribeiro Pires Usuário Externo**, em 12/08/2026, às 11:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Wanessa Ribeiro Dos Santos Discente**, em 12/08/2026, às 20:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php ?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6332752** e o código CR **QC4056C1**.

WANEISSA RIBEIRO DOS SANTOS

**O PÁSSARO GRANDE E O CAJUEIRO:
PAISAGENS, TRADIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO EM
URAUÇU – GOIÁS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós graduação em Artes, Culturas e Tecnologias do NIPEE Media Lab da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Artes Culturas e Tecnologias, sob a orientação da Profa. Dra. Ema Cláudia Ribeiro Pires.

Goiânia/Go

2026

Santos, Wanessa Ribeiros dos
O PÁSSARO GRANDE E O CAJUEIRO [MANUSCRITO]:
PAISAGENS, TRADIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO EM URUAÇU - GOIÁS /
Wanessa Ribeiros dos Santos. - 2026.

CXXIX, 129 f.:

Orientadora: Prof(a). Dra. EMA CLÁUDIA RIBEIRO PIRES

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa, Ensino e Extensão Media Lab (NIPEE Media Lab), Programa de Pós-Graduação em Artes, Culturas e Tecnologias, Goiânia, 2026.

Anexo.

1. Paisagens. 2. Etnografia. 3. Uruaçu. 4. Colheita. 5. Sensibilidades.
I. RIBEIRO PIRES, EMA CLÁUDIA , orient. II. Título.

CDU 7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

NÚCLEO INTERDISCIPLINAR EM PESQUISA, ENSINO E EXTENSÃO
MEDIA LAB./UFG

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 06 da sessão de Defesa de Dissertação de Wanessa Ribeiro dos Santos, que lhe confere o título de Mestra em Artes, Culturas e Tecnologias, na área de concentração em Artes, Culturas e Tecnologias.

Aos sete dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e seis, a partir das 09 horas, por meio de videoconferência, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada "O Pássaro Grande e o Cajueiro: paisagens, tradição e transformação em Uruaçu - Goiás". Os trabalhos foram instalados pela orientadora, professora Doutora Ema Cláudia Ribeiro Pires, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora, professora Doutora Nei Clara de Lima, membro titular externo e professor Doutor Sebastião Rios Correia Júnior, membro titular interno. Durante a arguição, os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada, a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata **aprovada** pelos integrantes da banca. Proclamados os resultados pela professora Doutora Ema Cláudia Ribeiro Pires, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos membros da Banca.



Documento assinado eletronicamente por **Ema Cláudia Ribeiro Pires, Usuário Externo**, em 09/08/2026, às 18:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sebastiao Rios Correa Junior, Professor do Magistério Superior**, em 02/09/2026, às 15:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nei Clara De Lima, Usuário Externo**, em 02/09/2026, às 18:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php ?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6291865** e o código CR **CEFB972A**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Referência: Processo nº 23070.031689/2026-33

SEI nº 6291865

AGRADECIMENTO

Mesmo as palavras não sendo o suficiente para expressar todos os sentimentos de gratidão que brotam em mim, agradeço por todos que fizeram parte e estiveram comigo nessa caminhada. Por cada troca, cada palavra, cada gesto que me permitiu um amadurecimento e novos olhares, para atravessar essa etapa e sair dela ainda mais determinada a alçar novos voos compreendendo que ainda há muito a ser aprendido.

Agradeço a meus pais que estiveram tanto comigo, que se tornaram também meus companheiros de campo, que muito me ensinaram sobre sensibilidade no trato com as pessoas, seus ritmos e as formas de me fazer compreender nas conversas, assim como também aprenderam a desenvolver um pouco do olhar antropológico sobre as coisas no decorrer da pesquisa. Por serem meus intermediadores e por toda compreensão, empenho e sacrifícios que essa fase exigiu.

Agradeço também a todos os interlocutores, a todos os amigos, em especial Pedro Vinícius Moreira, e Rodrigo Rodrigues Santos e a minha orientadora Ema Claudia Ribeiro Pires por me acolher nessa jornada de forma tão humanizada, agradeço pela generosidade como olhou para minha pesquisa e com seu olhar poético e sensível ajudou a torna-la mais bonita. Por fim, agradeço ao Programa de pós graduação em Arte cultura e Tecnologias – UFG pela receptividade à minha investigação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

Resumo

O trabalho investiga os bens naturais e culturais da cidade de Uruaçu (GO) para registrar e compreender os modos como se constituem as expressões da paisagem cultural local e atuam na constituição da memória, identidade e práticas culturais locais. A partir de uma perspectiva etnográfica situada e sentipensante, explora os vínculos afetivos que se estabelecem entre os sujeitos e as paisagens da Festa do Caju, a colheita do cajuzinho do Cerrado e o Lago Serra da Mesa. O trabalho propõe compreender os desafios e impactos advindos dos processos de alteração e adaptação ao longo do tempo. Dialogando com autores como, Jean-Marc Besse (2014), Néstor García Canclini (2008), e Eric Hobsbawm (1997) a pesquisa busca evidenciar a paisagem cultural como uma construção histórica e dinâmica, constituída fortemente por vínculos afetivos, processos de transformações como hibridização cultural, por meio dos quais memória identidade e práticas culturais locais são continuamente produzidas e ressignificadas.

Palavras-chave: Paisagens, Etnografia, Uruaçu, Colheita, Sensibilidades

Abstract

This study investigates the natural and cultural assets of the city of Uruaçu, Goiás, Brazil, in order to document and understand the ways in which expressions of the local cultural landscape are constituted and how they contribute to the formation of local memory, identity, and cultural practices. Drawing upon a situated and sentipensante (feeling-thinking) ethnographic perspective, the research explores the affective bonds established between individuals and the landscapes of the Festa do Caju, the harvesting of the cajuzinho do Cerrado, and the Serra da Mesa Lake. The study seeks to understand the challenges and impacts arising from processes of transformation and adaptation over time. In dialogue with authors such as Jean-Marc Besse, Néstor García Canclini, and Eric Hobsbawm, the research aims to highlight the cultural landscape as a historical and dynamic construction, strongly constituted by affective bonds and transformative processes such as cultural hybridization, through which memory, identity, and local cultural practices are continuously produced and resignified.

Keywords: Landscape, Ethnography, Uruaçu, Harvesting, Sensibilities

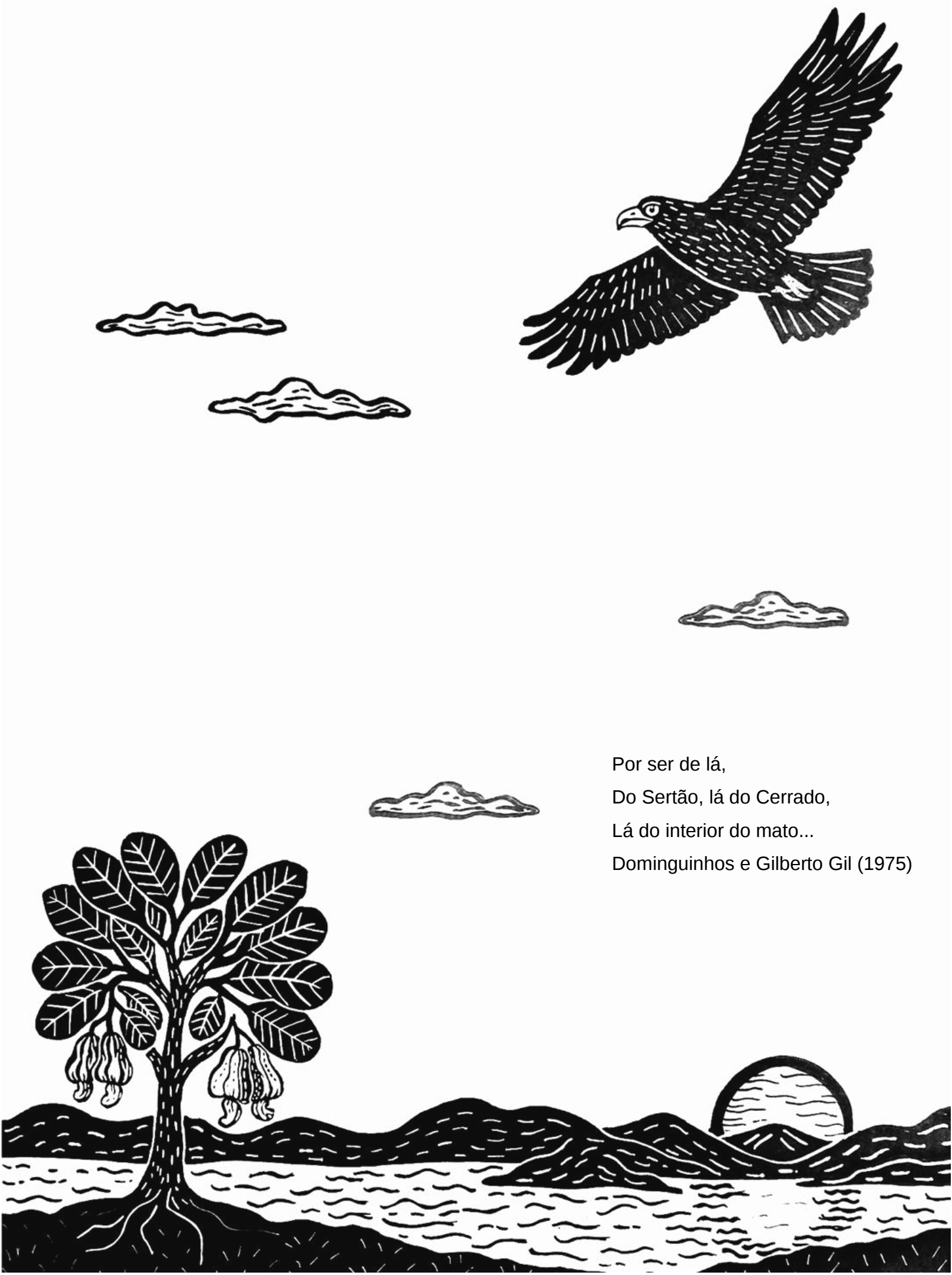
SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I - Uruaçu, primeiras pedras	13
Vamos sobrevoar Uruaçu e suas paisagens.....	15
Dinâmica de formação cultural e identitária em Uruaçu.....	25
Onde Sertão e Cerrado se encontram: caminhos de abundância contra a ideia da escassez.....	31
CAPÍTULO II - Os bens de Uruaçu	41
A Festa do Caju.....	42
Ancestralidade, estigmas e alterações.....	48
O lago Serra da Mesa.....	61
Percepções sobre o lago Serra da Mesa, pesca como tendência e alterações ecológicas.....	66
CAPÍTULO III - A colheita do cajuzinho da serra	75
As serras.....	76
Conhecendo o cajuzinho da serra.....	71
Colheita.....	82
Paisagem vivida e sentida.....	86
Espinhos no caminho.....	99

AO FIM DO CAMINHO, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES.....110

REFERÊNCIAS.....117

ANEXOS.....122



Por ser de lá,
Do Sertão, lá do Cerrado,
Lá do interior do mato...
Dominguinhos e Gilberto Gil (1975)

APRESENTAÇÃO

Percorrendo meu Cerrado de memórias até aqui, percebo que o interesse em pesquisar a paisagem (material, natural, cultural ou seja ela qual for) brotou de onde cresci. Quando mais jovem eu escutava as histórias que meu avô materno Domingos contava, de cirandas à curandeirices, das lendas às simpatias, que me chamavam muita atenção. Me recordo de ficar inconformada com o fato de que ele nunca anotava suas sabedorias. Eu temia que de alguma forma tudo aquilo se perdesse

Vô não era o tipo que guardava seus conhecimentos para si, enquanto viveu ele se ateve a ensinar o que sabia a quem tivesse interesse, mas não fazia questão de registrar nada em papel. Essa sabedoria me fascinava, de modo que eu sentia a necessidade de encapsular todas essas histórias fabulosas e conhecimentos que me atravessavam de forma pungente. Acredito que de alguma forma, ele já imaginava que eu um dia tomasse para mim essa tarefa.

Meu avô materno nasceu em Leme do Prado, Minas Gerais. As vezes falava sobre uma grande seca que aconteceu em sua juventude e de como nem mesmo as mandiocas vingavam por conta da terra seca. Leme do Prado era um sertão mineiro e as vivências nessa realidade marcaram meu avô de forma que suas práticas influenciaram as de seus filhos e alguns netos como eu.

Essa terra degradada e escassa onde meu avô nasceu foi o motivo principal que o fez sair de Minas Gerais e procurar novos lugares para viver. Após sair de Minas foi trabalhar na colheita do algodão no Paraná, e só depois veio para Goiás com sua mãe, duas de suas irmãs, e a família (esposa e filhos) um novo sertão, agora mais produtivo, rico em águas, acolhedor e de clima mais caloroso.

Segundo Albuquerque Júnior (2019). Minas Gerais foi outro estado além do Ceará em que a temática dos sertões continua tendo uma presença marcante. A falta de acesso ao mar e o fato de seu desenvolvimento histórico ter acontecido pela exploração das minas por parte de expedições dos bandeirantes e

entradistas tornam a temática sertaneja evidenciada na cultura artística e literária.

O mesmo autor aponta ainda que, assim como o sertão figurado pelas narrativas nordestinas é marcado por violência, coronelismo, defesa de um código de honra, e misticismo dos beatos, sempre ligadas a fé e a violência, abuso de poder e a coragem pessoal, de forma próxima ocorria com o Sertão mineiro, que era lugar também da naturalidade, autenticidade também do sobrenatural e místico, como demonstra a obra do autor mineiro Afonso Arinos de Melo Franco.

O Sertão de onde viera meu avô, tal como parecia pelos causos que contava, era um lugar fabuloso: habitado por assombrações, pistoleiros que se transformavam em toco de madeira para escapar da polícia a outros desvarios. Assim como o sertão de Guimarães Rosa, era um lugar do inexplicável e de aproximação com a morte aqui ou acolá, fosse pelo ambiente de instabilidade extrema, pelas mazelas da ausência de mediação institucional ou pela violência. A vida naquele lugar era nua e crua, de forma que carecia se agarrar ao que ainda lhe dava alguma distração da realidade, a fé.

Quando veio para Goiás, outra configuração de sertão trouxe consigo, a rusticidade que exigia aquele sertão para sobreviver e um caráter regido por leis de moralidade e ideia de honra masculina. O que aqui em Goiás era lido por quem o conhecia como “pessoa da natureza forte¹” ou sistemático por ser calado demais. Sua cor e fisionomia, alta e de semblante sisudo conferiam-lhe aspecto de árvore. Uma pessoa de personalidade ambígua em alguns sentidos como ser um homem bom, mas severo, católico, mas pagão.

Vô era um homem que raramente frequentava a igreja, tinha fé recolhida, mas profundamente firme na devoção. Sabia rezas e benzeções como segredo que poucos tinham conhecimento. Sabia reza para ter revelação do dia da própria morte, e guardava suas rezas como quem guarda o peso da própria

¹ Na linguagem popular, geralmente significa que a pessoa possui uma personalidade ou temperamento que não é muito flexível, que não demonstram muita fragilidade, o que pode ser entendido tanto como firmeza de opinião e resiliência quanto como teimosia. Não sendo necessariamente algo negativo ou positivo.

existência. Seu rosto de madeira talhada pelo tempo guardava muitos silêncios, fazia parte da crença de meu avô as dádivas que Deus da pela natureza somada à fé, que levavam cura.

Por isso, o hábito de ir para o cerrado aberto coletar insumos era de sua rotina. Depois de algum tempo sumido ele aparecia dizendo em seu mineirês: *“fui ali, catar um trem no mato”*. O trem ao qual ele se referia não tinha forma exata, podiam galhos, cipós, cascas de árvores para fazer garrafadas² ou rapé, folhas frescas para chás e unguentos, ou ainda simplesmente para se recolher entre o mato e suas rezas que exigiam um certo sigilo.

Mas não gostava que o assunto fosse tocado, muito menos que fosse levado para os de fora de casa. Havia um certo receio de ser mal interpretado pelas outras pessoas que não tinham a mesma crença, ainda porque achava descente não se envaidecer do seu dom e ninguém ousava contrariar. Mesmo assim, vez ou outra aparecia alguém da vizinhança pedindo de forma cabreira um socorro. Saíam ali mais adiante pro quintal, passando pelo pé de arruda e mais distante das vistas do povo de casa, ele fazia suas rezas.

Suas rezas só eram realizadas quando considerava sérias as urgências que lhe batiam à porta, males de últimas instancias que não era resolvível por médicos naquela época. Um engasgo com espinha de peixe, um quebranto³, cobreiro⁴, ziquizira⁵, espinhela caída⁶ ou até mesmo diarreia braba diziam os mais conversadores da redondeza, e que apesar de parecer engraçada a enumeração, vô tratava todas as moléstias com a mesma seriedade dos momentos de benzeção, que eram inquebrantáveis.

² Bebida feita com cascas ou ervas curtidas na cachaça ou vinho branco que serviam como remédio.

³ Também conhecido por mau-olhado, olho gordo ou inveja que geravam azar ou outras mazelas.

⁴ Lesões na pele que causam coceira e dor

⁵ Enfermidade que tinha origem desconhecida

⁶ Desalinhamento no corpo que gera desconforto causado por esforço excessivo no contexto popular também pode aparecer como causa de cansaço e desânimo.

Como nem toda colheita era garantida quando era meeiro na Campina Velha, nas terras de Virgílio Luzia já em Goiás, encontrar outras formas de acrescentar no sustento eram necessárias, logo “colher o que dá no mato” era uma forma de enfrentar uma dificuldade, essas práticas foram aprendidas pelos filhos, que apesar de nascidos em uma outra paisagem, um tanto mais abundante, era uma família numerosa de nove filhos, que também cresceram em contexto rural.

Devido ao contexto em que viviam na época, em zona rural, onde a interação com a natureza é direta, intensificou-se entre os familiares hábitos como colheitas na mata nativa de acordo com o que cada temporada oferece. Assim surgiu por parte de mãe, o costume da colheita do *cajuzin da Serra*⁷ que tinha motivação diferente da que levava meu avô ao mato, em meu tempo de infância, era colhido numa dinâmica mais tranquila de recreação.

Domingos Cordeiro de Jesus, meu avô, nasceu em 1930 em Leme do Prado Minas Gerais. Mais tarde foi para o Paraná trabalhar na colheita do algodão e em meados de 1960 veio para Goiás, onde passou o resto da vida com sua esposa e os 9 filhos. Viveu boa parte da vida laborando na roça e por último, já na cidade de Campinorte, Goiás foi guarda noturno. As narrativas de meu avô plantaram em mim sementes de curiosidade, como um pontapé inicial na percepção de como a paisagem atua sobre aqueles que o habitam.

O interesse por entender a relação das pessoas com seus territórios começou originalmente percebendo a ligação dos meus próprios familiares com a natureza, quando eu escutava suas histórias do passado, observava e participava das suas atividades cotidianas. Emergiu daí a vontade de compreender a cultura que emana dos lugares em razão da paisagem, tanto na região onde nasci quanto em outros lugares.

⁷ Cajuzin da serra é uma redução fonética do diminutivo, característica da oralidade regional amplamente utilizada pelos moradores da cidade e vinculada às práticas culturais da colheita do cajuzinho.

A reflexão de Leonardo Boff “A cabeça deve pensar sobre onde os pés pisam” (BOF, 2022, p.2) fez perceber que antes de falar de outros lugares eu precisava primeiro falar sobre meu chão. Porém é preciso destacar que mesmo atravessada os vínculos de pertencimento, este trabalho não é uma autoetnografia, mas uma imersão na qual a proximidade permite acessar entendimentos, sem que minha história pessoal foco constitua o foco central da investigação.

Damásio (2022), aponta que muitas vezes essa caracterização se baseia apenas na proximidade do pesquisador com o campo e desconsidera as escolhas metodológicas e epistemológicas que orientam a pesquisa. Ela sugere que uma escrita situada, encarnada e afetiva, não a torna automaticamente uma autoetnografia, e que o envolvimento com o campo não anula a possibilidade de produzir etnografia, nem reduz a complexidade do trabalho.

A autora questiona até que ponto é possível conhecer um contexto social de forma verdadeira sem estar imerso. Damásio reitera que a proximidade no campo permite conhecer e compreender dados obtidos na construção das relações, logo segundo a autora a etnografia se constrói pela aproximação que pode (e deve) ser feita com afeto, compromisso, ancestralidade, e com memória. E ainda assim, pode não ser autoetnografia.

Afinal, construímos dados com quem, por alguma razão, se aproxima da gente e possui a intenção de colaborar com nossa pesquisa. E essa é a lente que aqui será usada para ponderar como o trabalho de campo, a etnografia e antropologia num sentido mais amplo do termo, são marcadas não por distanciamentos, mas sim por aproximações (em diferentes níveis e com diferentes ênfases). (DAMÁSIO, 2022, p.4)

INTRODUÇÃO

Assim como é comum de onde venho, peço licença para apresentar Uruaçu, não apenas como um lugar geográfico, mas como um personagem que atravessa esta pesquisa e dela participa, simbolizado pela figura do pássaro grande. E mais do que apresentar essa cidade e seus patrimônios, apresentar as pessoas que habitam essa paisagem e as significam por meio de suas narrativas, celebrações, modos de vida e relações afetivas cotidianas com o território.

Antes de apresentá-los, convido o/a leitor(a) a aproximar-se de Uruaçu não apenas como espectador de uma história narrada, mas como sujeito capaz de estabelecer atravessamentos, aproximações e ressonâncias entre as experiências aqui compartilhadas e suas próprias vivências. E ainda, caso a leitura seja suficientemente cativante, que o/a leitor(a) possa conhecer pessoalmente a cidade de Uruaçu, suas paisagens e seu povo apresentados neste trabalho.

Uruaçu é uma cidade com muitas riquezas, atravessada por bens naturais e culturais que constituem sua paisagem geográfica e cultural. Entre eles destacam-se a festa do Caju, a colheita do cajuzinho do Cerrado e o Lago Serra da Mesa. Esses bens, embora distintos em natureza, compõem um emaranhado de experiências práticas e memórias que contribuem na constituição da identidade uruaçuense. Esses elementos formam um campo relacional em que natureza, afetos, religiosidade, economia e política se entrelaçam produzindo subjetividades e pertencimento.

A festa do Caju é uma manifestação cultural religiosa que tem resistido ao tempo e às transformações sociais. Realizada em louvor à São Pedro, e se constitui como um espaço de formação e afirmação cultural para a comunidade do Caju e para a cidade de Uruaçu. Sua origem remonta ao início do século XX, e após o falecimento de Dona Flora e Seu Caju, o planejamento e a execução da festa passaram aos filhos, noras, genros e netos, que assumem a manutenção da memória coletiva e da identidade cultural local.

Já o Lago Serra da Mesa, um dos maiores lagos artificiais de usina hidrelétrica do Brasil, com um reservatório de 1.784km² de área, alterou profundamente a paisagem, o clima, a fauna e a economia local. O enchimento do reservatório iniciou-se em 1996 e a operação comercial em 1998, a partir do represamento dos rios Maranhão e das Almas (afluentes do rio Tocantins). As águas banham 6 cidades Goianas, em que a paisagem foi reconfigurada, impactando práticas e modos de vida.

A paisagem de Uruaçu também é marcada pelo cajuzinho do Cerrado, conhecido como *cajuzin* da serra. A colheita mobiliza famílias e grupos que se dirigem ao Cerrado em uma competição não declarada: quem chega primeiro e em maior número colhe mais. Essa dinâmica de disputa no Cerrado aberto acontece também com outros frutos como o pequi em várias cidades de Goiás, e constitui uma prática cultural que também compõe a identidade uruaçuense.

Embora distintos, esses três elementos não se organizam em uma hierarquia onde são mais ou menos importantes para a cidade, ao contrário exprimem-se como elementos que contribuem para aquilo que produz a identidade e singularidade da cidade de Uruaçu, isto é, os traços que lhe conferem caráter distinto no cenário regional ou se possível dizer uma identidade própria. Tal relevância manifesta-se inclusive no hino municipal, escrito por Osmar Inácio Pedreira no qual estes são mencionados como motivo de celebração coletiva:

Todos os anos têm festas tradicionais

Nos alegramos com as comemorações

A pecuária e a **feita do Caju**

E as novenas com as grandes procissões

Somos felizes temos que agradecer

Por ter a sorte de estarmos aqui

Apreciando o **Lago Serra da Mesa**

O **Cajuzinho** a Manga e o Pequi.

Ao configurarem em um símbolo cívico dessa natureza, esses bens ultrapassam a condição de recursos ou eventos isolados passando a integrar o repertório simbólico por meio do qual a cidade se representa e se reconhece. Os bens, não são meros componentes de uma paisagem cultural, são formas concretas pelas quais a paisagem se manifesta, organiza e se torna apreensível, são elementos centrais na produção e manutenção da cultura e identidade de um povo, operando como mediadores da experiência.

A paisagem cultural de Uruaçu é reconfigurada em múltiplas direções pelos processos de modernização que ocorrem, combinando transformações materiais, simbólicas e práticas. Com isso se faz importante registrar e cuidar dos bens não apenas como gesto de preservação, mas também como forma de estratégia de produção de conhecimento, memória e gestão do território. Os registros tornam visíveis os lugares, as práticas e os saberes, possibilitando compreendê-los.

Diante das mudanças que ocorrem ao longo do tempo e da ausência de registros sobre os bens culturais locais, torna-se pertinente considerar em que medida a produção de um registro pode contribuir não apenas para documentar, mas ampliar a compreensão de como esses bens expressam a paisagem cultural local e a sua relevância para a população, ao mesmo tempo em que pode ser uma potente ferramenta de acompanhamento das transformações que incidem sobre as práticas e os espaços.

Pensando naquilo que se perde e no que se deixa de compreender quando os bens ou mesmo certas práticas são ignoradas, a presente investigação debruça-se sobre o objetivo de produção de registros e documentação da paisagem cultural, buscando identificar e descrever e sistematizar elementos e expressões culturalmente significativos no contexto de Uruaçu explorando os vínculos afetivos. Embora dialogue com dados técnicos, já existentes sobre a cidade, a pesquisa volta-se para essa dimensão ainda pouco exploradas por esses materiais.

Os estudos já produzidos tendem a enfatizar aspectos históricos, fundacionais e econômicos, enquanto os sentidos de pertencimento e os modos pelos quais certas práticas culturais e elementos dessa paisagem são vividos e compartilhados pelos sujeitos costumam ser frequentemente secundarizando nesses registros. Por isso se faz importante deslocar o foco para as dimensões das relações entre sujeito e território, que contribuem para sua valorização e permanência.

Contudo, embora este trabalho reconheça a importância desses bens, assume como eixo central de investigação a colheita do cajuzinho do Cerrado, por compreender que esta prática é menos explorada nos estudos acadêmicos e tem menos visibilidade comparado ao Lago Serra da Mesa e a Festa do Caju. A colheita do cajuzinho permite refletir sobre práticas tidas como tradição por parte da população que não são reconhecidas, de modo que seu possível desaparecimento não se daria como a perda de uma tradição, mas da perda de uma prática cotidiana.

É legítimo que certos trabalhos priorizem datas, índices ou genealogias administrativas, isso pode produzir narrativas que aparentam objetividade, mas que nem sempre evidencia a dimensão sensível, afetiva e performativa da vida social. Neste trabalho, ao contrário, as experiências sensíveis conduzem, adensam e conferem alma aos registros, assumindo que compreender a cidade exige acessar também aquilo que se vive e sente.

Ao produzir um material imagético a partir do trabalho de campo, pretende-se não apenas criar ou complementar registros técnicos já existentes, mas tentar ampliar o entendimento e possibilidades de leitura da cidade para além de suas estatísticas e cronologias oficiais, de modo que não seja um inventário fechado dos elementos que fazem parte das paisagens da cidade, mas que possa ser um entrelaçado de relações que afeta e é afetada pelas pessoas.

A produção de imagens não se configura como adorno ilustrativo, mas como procedimento visível o que o texto sozinho não comunica, capaz de captar espacialidade, gestos, e modos de presença que fogem à escrita

puramente descritiva, dilatando o campo de percepção e permitindo que as práticas sociais vividas e as paisagens fotografadas sejam analisadas também em sua dimensão sensorial e performativa.

Embora fundamentais as obras mais relevantes sobre a cidade, operam transformando práticas em categorias e conflitos em descrições, que, ainda que produza clareza, deixam à margem aquilo que não se mede com facilidade. É nesse limite que se sustenta a escolha pela etnografia, entendida como postura metodológica que reconhece o pesquisador e os interlocutores como corpos situados nas relações que investigam, para compreender vivências, formas de interpretar o mundo, construções de significados, e modos de existir.

Para Mattos (2011), a etnografia favorece a participação ativa dos atores sociais no processo investigativo, possibilitando que os sujeitos saiam de uma posição passivos e passem a contribuir para a construção de sentidos sobre seu contexto social investigado. Essa postura metodológica contribui para a horizontalidade das relações entre pesquisadores e interlocutores reduzindo a possibilidade de imposição interpretativa unilateral por parte dos investigadores ou dos investigados.

Destaca-se que no âmbito da produção desta escrita, foi utilizado ferramenta de inteligência artificial generativa, ChatGPT versão GPT- 5.5, como apoio para traduzir textos, revisar o texto e a gramática, reformular trechos e organizar de ideias originalmente concebidas pela pesquisadora, em conformidade com as diretrizes de integridade científica estabelecidas pela portaria CNPq nº2.664/2026, que orienta o uso transparente dessas tecnologias em trabalhos acadêmicos.

O uso dessa ferramenta como auxílio na produção do texto teve os resultados submetida à avaliação crítica da pesquisadora, tendo em vista as limitações dessa ferramenta como imprecisões, nenhuma resposta foi incorporada automaticamente ao trabalho. Essa tecnologia pode ser compreendida como um instrumento auxiliar no processo de produção de

texto, sem substituir a centralidade de autoria. Todas as sugestões passaram por análise revisão e adaptação conforme os objetivos da pesquisa.

Ressalta-se ainda, que todas as decisões teóricas, analíticas e metodológicas são de minha total responsabilidade não tendo sido a ferramenta utilizada para geração de conteúdo empírico, análise de dados ou formulação de conclusões.

A pesquisa é qualitativa e baseada em abordagem etnográfica, com observação participante, entrevistas semiestruturadas, análise documental, e audiovisual. Inspirada no *sentipensar* de Fals Borda, integra sentir e pensar, corpo e mente dialogando com as perspectivas Freiriana de diálogo, escuta e aceitação da realidade. Busca-se horizontalizar relações para registrar percepções e produzir também material imagético como parte do processo investigativo.

Sentipensar é uma palavra usada por Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano, que ao realizar seus trabalhos de campo, ouviu o termo pela primeira vez dito por um camponês. A palavra advinda da união de sentir e pensar, sugere a união corpo e mente como dimensões integradas de uma mesma experiência. Uma pesquisa etnográfica sentipensante, busca assim o equilíbrio entre as atividades do nosso corpo e o pensar.

A metodologia foi assim adjetivada pela perspectiva teórica de Fals Borda pelo fato de que, se fez necessário que a proximidade que favoreceu a troca com os interlocutores e que minhas próprias implicações como pesquisadora fossem tratados como dados legítimos e não viés a ser eliminado. A etnografia sentipensante é necessária ao tipo de dado que o objeto oferece, nesse caso, práticas sustentadas pelos afetos, crenças e outras variáveis intangíveis que exigem método capaz de tratar a dimensão sensível como dado primário da pesquisa e não um acréscimo interpretativo.

Camargo e Pereira (2021), ressaltam que o *sentipensar* de Fals Borda consiste numa abordagem imersa em uma pedagogia da amorosidade e tem na dialogicidade de Paulo Freire um suporte central para a elaboração de

estratégias de aproximação entre as realidades e as leituras de mundo. O conceito de sentipensante carrega consigo questões voltadas aos afetos, conexões consigo mesmo e a comunidade e essa é sua relevância nos processos colaborativos.

Parto do entendimento de que os recursos naturais da cidade, juntamente com as práticas culturais que lhes são associadas, formam a sua paisagem cultural. Na tentativa de desvendar as camadas de elementos que compõem essa paisagem cultural, investiga-se as dimensões imagética e narrativas de como a paisagem de Uruaçu é percebido visualmente, simbolicamente e como é narrado, atentando para os processos de como se constroem as percepções e sentidos que a sustentam.

proponho por meio desta investigação a dança entre conhecimento acadêmico e as visões de mundo das pessoas de Uruaçu, para estabelecer a compreensão de que diferentes formas de conhecimento, quando juntas, contribuem para a construção de uma leitura mais consistente e plural.

CAPÍTULO I - Uruaçu, primeiras pedras

Nas obras de Ailton Krenak (transcritas de sua oralidade) e Tim Ingold (2020), geralmente os autores discorrem sobre seus temas por meio de histórias propiciando aos seus leitores explorar consigo através de suas narrativas, como quem conta uma história a alguém que passeia pelos lugares em sua companhia. Da mesma forma, apresentarei este trabalho como quem conta uma narrativa, convidando a todos que o leem a percorrerem comigo pela terra do caju.

Uma das versões da lenda que narra a história do pássaro Uruaçu conta que em uma terra de grande fertilidade vivia um povo que mantinha uma relação profundamente integrada com a natureza e com os animais, um destes animais era o imponente e fantástico Uruaçu, que se destacava por suas penas coloridas. O Uruaçu que era um ser místico podia, quando era de sua vontade, se transformar em um guerreiro humano.

Esse povo reconhecendo que o pássaro não era um animal comum, mas um ser dotado de características extraordinárias como poderes sobrenaturais, o consideravam um ser sagrado, um mensageiro dos deuses. Sempre que o Uruaçu aparecia no céu os anciãos sabiam que uma mensagem importante seria revelada. As terras desse povo passavam por uma terrível seca que então os anciãos clamaram chamando o Uruaçu para que ele pudesse ajudar com sua sabedoria.

O pássaro imponente pousou no centro da aldeia e usou de todo seu encantamento para ajudar aquele povo doando algumas de suas penas majestosas, aconselhando que as enterrassem. Quando levantou voo o Uruaçu cantou bem forte de forma que estremeceu a floresta e sumiu no horizonte escuro. No dia seguinte a chuva caiu e toda a mata estava verde e vistosa, mas o Uruaçu nunca mais pode virar guerreiro novamente.

Essa é uma das muitas variações da lenda do Uruaçu, (esta no caso, provavelmente inventada por meu avô) nome de raízes indígenas que nomeia a cidade. Em seu início, quando ainda era um povoado, levava o nome Sant'Ana, em homenagem à Santa de devoção da família de Francisco Fernandes de

Carvalho, o primeiro prefeito da cidade. Somente em 1943 recebeu a denominação de Uruaçu, mas não se sabe ao certo o motivo.

A lenda é um elemento que faz parte da memória histórica da cidade, mesmo que ela não seja historicamente precisa, a imagem do pássaro grande, mesmo que só pelo nome, marca uma passagem na história de Uruaçu e seu símbolo remete às origens da cidade ligada à presença de povos indígenas na região. A estima pelo símbolo é demonstrada na presença da imagem do pássaro em diversos estabelecimentos.

O ponto importante não é necessariamente a lenda original, ou o que de fato inspirou a nomeação da cidade, pois a história não é apenas sobre um pássaro grande e mágico, mas o que ela revela. Ainda que não seja real, a lenda do pássaro Uruaçu apresenta uma paisagem com diferentes camadas de experiência e significados, na medida em que expressa as formas de relação entre humanos e natureza, a lenda evoca modos de habitar e imaginar o espaço.

Na lenda contada por meu avô, o pássaro grande abdica de seu poder de se transformar em guerreiro em sacrifício para ajudar o povo. A partir disso, é possível interpretar que, a coletividade uruaçuense ao agirem em torno de valores como solidariedade e cooperação, atualizam simbolicamente essa figura mítica, como se, se metamorfoseassem no próprio pássaro grande e mágico, que volta a ter suas forças novamente, expressando no campo cultural, a capacidade coletiva de resistência e renovação.

Uma das maneiras pelas quais os símbolos costumam ganhar forma e sentido, é por meio das metáforas. Elas funcionam como uma espécie de ponte de significados, (características, ideias ou sentidos) ligados a objetos, processos ou experiências, deslocados para outro, ajudando a ampliar a forma como estes são compreendidos. Desse modo, as metáforas podem colaborar para designar especificidades do objeto analisado no sentido de seus mais diversos significados.

Particularmente gosto de entender o pássaro grande como uma metáfora para a população uruaçuense e o cajueiro como o que lança raízes no território.

Estes símbolos têm relação intrínseca com a cidade, remetendo às histórias, práticas e saberes. Assim, busco investigar as relações e processos que permeiam essas experiências, enfatizando a paisagem onde o saber se constrói, circula e se transforma no cotidiano.



Imagem 2 Monumento do pássaro grande na saída de Uruaçu. Fonte: Marcello Dantas 2024

Vamos sobrevoar Uruaçu e suas paisagens...

Uruaçu é uma cidade do Norte Goiano com apenas 93 anos, é cortada pela rodovia Belém-Brasília, BR-153 e é uma das cidades goianas que teve área inundada para a construção da hidrelétrica de Serra da Mesa. É a cidade com a área urbana mais próxima à margem do Lago de Serra da Mesa. Seu nome em língua indígena tupi significa Pássaro Grande, (Uru pássaro, Açu grande).

A cidade possui clima quente e poucas chuvas bem marcadas no verão, seu território segundo o IBGE (censo de 2022) é de 2.142,498km² e a altitude média em relação ao nível do mar de 502 m. A sua paisagem contrasta entre a vegetação nativa, áreas de pastagem e agricultura. É marcada por muitas serras, savanas arborizadas, matas de galeria próximo aos rios, campos sujos e campos

rupestres. Entretanto, a descrição desses aspectos não exprime todo o entendimento do que se entende por paisagem.

Na geografia contemporânea, a paisagem não é apenas a natureza, ela envolve tanto a materialidade, historicidade, relações sociais, quanto a percepção, memória, imaginação e simbolização. A paisagem natural é uma categoria analítica que enfatiza os componentes biofísicos como fauna, flora e geomorfologia, porém em grande parte do território brasileiro torna-se cada vez mais raro que exista paisagem natural pura dissociada da ação humana, ainda que existam áreas de alta conservação ecológica.

A própria geografia é atravessada por tensão histórica entre seus campos constitutivos, que revela diferentes formas de compreender o mundo. Essas tensões se projetam diretamente sobre categorias da geografia que passam a ser interpretadas de modos distintos conforme o enfoque adotado, por isso o conceito de paisagem não pode ser compreendido como um conceito estável e único, justamente porque se situa no cruzamento de múltiplas abordagens.

O espaço (e por extensão, a paisagem) não é objeto exclusivo da geografia, ao longo do tempo a paisagem foi interpretada tanto como representação quanto como produção social do espaço, que buscava compreender não só a configuração material do espaço, mas também as relações históricas, sociais e culturais que nele se inscreviam. É nesse contexto que surge a noção de paisagem cultural.

O conceito de paisagem cultural surge sistematizado inicialmente por Carl Sauer em 1925, ao compreender a paisagem como resultado da ação humana sobre o meio natural. SAUER (1998, p.57), afirma de modo direto que: “A paisagem cultural é a área geográfica em seu último significado (*chore*)⁸. Suas formas são todas as obras do homem que caracterizam a paisagem.”, evidenciando a materialidade visível, expressa nas formas construídas, usos do solo e marcas deixadas pela sociedade.

⁸ O termo utilizado por Sauer deriva do grego *chōra* (χώρα), refere-se a lugar ou região

Conforme o autor, trata-se da compreensão de como os componentes naturais articulam-se com as intervenções humanas, produzindo configurações espaciais singulares e historicamente situadas. A proposta de paisagem cultural de Sauer surge como crítica ao determinismo ambiental, dentro de uma geografia ainda fortemente preocupada com a descrição e interpretação material do espaço, porém ancorada na tradição geográfica clássica, com ênfase na dimensão material e histórica das formas espaciais.

Essa abordagem representou um avanço ao romper com explicações deterministas, ao mesmo tempo em que consolidou uma base empírica sólida para os estudos geográficos. Posteriormente, o conceito foi estendido por diferentes abordagens, que passaram a enfatizar para além de sua dimensão material, os aspectos simbólicos, perceptivos e experienciados pelos sujeitos, como Denis Cosgrove (2012), que compreende a paisagem como construção simbólica e histórica.

As ideias de Cosgrove revolucionaram o conceito de paisagem cultural ao redirecionar significativamente o foco da tradição morfológica de Sauer para a dimensão simbólica e política. Ao contrário do pensamento de Sauer (sintetizando sua ideia, de cultura como agente, natureza meio e a paisagem cultural o resultado) Cosgrove não entende a paisagem como o produto final, mas como o agente ativo que desempenha o papel crucial na reprodução da cultura e dos valores de uma sociedade.

Cosgrove (2012), define a paisagem como um 'modo de ver', que está além da simples identificação do que está visível, (ela precisa ser interpretada justamente por seus sentidos não serem imediatamente evidentes) em que a paisagem é tratada como um sistema de imagens carregadas de significados, não apenas de modo simplista como um conjunto físico de elementos, mas buscando compreender os sentidos culturais, históricos e simbólicos que estruturam essas imagens.

A paisagem para Cosgrove tem caráter multidimensional, ou seja, pode ser interpretada sob diversos pontos de vista como metáfora. Ela pode ser interpretada como mapa, ao organizar e representar o espaço, como teatro, pela

possibilidade de ser cenário onde práticas sociais acontecem, como espetáculo, ao que envolve formas de visualidade e contemplação, e por fim, como texto por revelar significados ocultos que podem ser lidos e interpretados.

A multidimensionalidade apresenta o que se chama de polivocalidade, ou seja, a coexistência de diferentes tipos na interpretação de paisagem em um mesmo espaço, o que ocorre devido às diferentes visões de mundo e interesses dos sujeitos que leva a interpretações distintas. Nesse processo, a imaginação é fundamental na constituição dessa multidimensionalidade, pois ela captura os dados sensoriais e os transforma metaforicamente, atribuindo-lhes novos significados.

Cosgrove propõe uma tipologia analítica da paisagem com o objetivo de demonstrar que não existe uma paisagem única, mas várias que coexistem e expressam diferentes posições sociais, históricas e culturais. De forma sintetizada, o autor distingue as seguintes categorias:

- Paisagem da cultura dominante, diz respeito à paisagem produzida pelos grupos que detêm poder, evidenciando quem controla o espaço.
- Paisagens alternativas, são as paisagens que não são dominantes, e expressam outras formas de viver, usar e significar o espaço, ela se divide em três:
 - Paisagens residuais: ligadas a grupos e práticas do passado que ainda persistem, mas que perderam a centralidade.
 - Paisagens emergentes: criadas por grupos em ascensão social e cultural, indicam mudanças em curso, novas formas de ocupação ou práticas culturais.
 - Paisagens excluídas: associadas aos grupos marginalizados, onde as paisagens podem existir, mas tendem a ser ignoradas.

Inserido no contexto da chamada Nova Geografia Cultural⁹, Cosgrove compreende a paisagem como uma forma de ver, isto é, como uma construção

⁹ A Nova Geografia Cultural foi um movimento de renovação teórica e metodológica dentro da ciência geográfica que se iniciou entre o final da década de 1970 e o início dos anos 1980 predominantemente na Inglaterra e nos Estados Unidos.

cultural mediada por sistemas de representação. Nesse sentido, a paisagem é uma forma simbólica impregnada de valores, uma maneira historicamente situada de interpretar e dar significado ao espaço, profundamente vinculada a uma perspectiva construtivista, na qual a realidade é construída por meio de práticas culturais e discursivas.

Outra perspectiva é apontada por Jean-Marc Besse (2014), que explora a paisagem sob o viés da representação artística e da experiência sensorial do corpo. A paisagem deixa de ser entendida como uma tela fixa observada a distância para ser concebida como um campo de práticas no qual o corpo, experiências e território se encontram. Para o autor, a paisagem não pode ser reduzida a uma única definição, pois constitui um conceito múltiplo e atravessado por diferentes campos do saber.

Reconhecendo que as várias áreas do conhecimento que investigam paisagem a compreendem de formas diferentes, e a partir de diferentes referências intelectuais, Besse aponta que atualmente existem cinco formas principais de pensar a paisagem. Essas diferentes formas de concepção acerca do conceito de paisagem não se encaixam perfeitamente umas nas outras devido às diferentes orientações, porém, elas podem ser combinadas a fim de construir uma compreensão mais completa.

Essas diversas concepções ou posições convivem na "cultura paisagística" contemporânea, conferindo, dessa forma, à análise dessa cultura uma verdadeira riqueza e uma real complexidade. Na atualidade, trabalhar de um ponto de vista teórico sobre a questão da paisagem supõe que se aceite considerar, pelo menos provisoriamente e como hipótese, a justaposição e a superposição desordenada desses diferentes discursos e pontos de vista sobre a paisagem. (BESSE, 2014, p. 12)

Apoiado nas teorias de John Brinckerhoff Jackson, o autor também compreende que toda paisagem é cultural, e apresenta cinco discussões sobre paisagem, as quais ele chama de entradas, que são: representação cultural; território produzido pelas sociedades na sua história; complexo sistêmico; espaço de experiências sensíveis e local ou contexto de projetos, que permitem analisar os diferentes tipos de paisagem e como elas se relacionam com a cultura, corpo e o território.

Enquanto abordagens clássicas tratam a paisagem geralmente como representação estética com foco em imagens visuais ou morfologias fixas, as teorias de Besse sobre paisagem cultural enfatizam dimensões plurais e processuais. Integram também produção histórica e experiência sensível em análises de discursos socioespaciais. Porém essa abordagem que demanda métodos interdisciplinares flexíveis, pode dificultar operacionalizar as múltiplas portas, ao prazo que priorizar apenas uma dimensão em detrimento de outras pode gerar reducionismos.

Com isso o autor frisa que a paisagem não existe como algo dado no mundo, mas sobretudo como forma de perceber, interpretar e atribuir sentido no espaço. Nessa abordagem, a paisagem depende da relação entre sujeito e mundo, sendo atravessada por valores, práticas sociais e modos de experiência. Ao enfatizar essa pluralidade, Besse reforça seu potencial como ferramenta teórica para compreender tanto suas dimensões materiais quanto simbólicas.

A compreensão da experiência humana exige o reconhecimento de que os sujeitos não apenas habitam o mundo, mas o reelaboram, interpretam e o significam continuamente por meio de sistemas simbólicos. A singularidade da condição humana reside precisamente nessa capacidade de instituir universos simbólicos complexos, capazes de transformar objetos, gestos, práticas, paisagens e acontecimentos em portadores de sentidos compartilhados por diferentes grupos sociais.

Para a geografia, particularmente aquela interessada nos processos de produção e organização do espaço, a dimensão simbólica assume centralidade analítica. Paisagens, territórios, cidades e lugares são atravessados por simbolismos que revelam relações de pertencimento, disputas de poder e memórias. A leitura do espaço, nesse sentido, demanda atenção às formas simbólicas inscritas no território, capazes de revelar como diferentes grupos sociais constroem significados sobre os ambientes que habitam.

Os movimentos sobre o conceito de paisagem, estabelecidos aqui de forma paralela, que transitam de “o que existe na paisagem” para “como a paisagem produz sentido” e, posteriormente, para “o que se vive”, revelam um

alargamento progressivo do conceito. Esse deslocamento é fundamental para refletir sobre memória, identidade e práticas culturais, pois permite além da análise dos elementos físicos, a análise dos significados e sentidos que as pessoas atribuem a esses elementos.

Embora partam de enfoques diferentes, as concepções de paisagem elaboradas por Carl Sauer, Denis Cosgrove e Jean-Marc Besse apresentam importantes pontos de convergência. Os três autores rejeitam a ideia de paisagem como um dado puramente natural, além disso, ainda que com diferentes ênfases, os autores reconhecem que a paisagem é atravessada por múltiplas temporalidades e a compreensão da paisagem como um produto da interação entre natureza e a sociedade.

No âmbito das definições adotadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional a noção de paisagem cultural conforme sistematizada por Scifoni (2016), refere-se a uma porção espacial ou recorte territorial que materializa a relação peculiar e contínua entre grupos sociais e o meio natural ao longo do tempo. Ela é um conjunto espacial híbrido, composto por elementos materiais criados pelo homem associados a dinâmica e morfologias naturais, cujas formas carregam conteúdos e significados atribuídos socialmente.

Como produto de uma construção social e histórica, essa paisagem exhibe as marcas dos diferentes tempos e do trabalho humano sobre a base física da natureza, permitindo superar a visão dividida entre patrimônio material e imaterial, natural e cultural ao tratá-los como um todo vivo e dinâmico. Ela também abrange espaços urbanos e rurais que exemplificam a relação entre homem e natureza. No Brasil, o conceito foi formalizado como uma nova categoria de preservação pelo IPHAN através da portaria nº127 de 2009.

Nesse sentido, a normativa do IPHAN estabelece que podem ser reconhecidos como paisagem cultural...

Os espaços urbanos e rurais que, em todo o território nacional, podem ser cancelados como paisagem cultural, são aqueles em que a vivência ou a ciência humana imprimiu marcas ou reconheceu valores, tornando-as suporte dos cenários, conhecimentos e das realizações que exemplificam, singularizam ou excepcionizam a interação do homem com o meio natural. (IPHAN/Depam/2007, p. 3)

Essas definições demonstram-se fundamentais para a investigação da paisagem cultural de Uruaçu e, sobretudo por possibilitarem compreender como os elementos que a constituem podem ser interpretados como pontos de articulação entre as diferentes dimensões da paisagem aqui discutidas. No entanto, para a análise que busca esta pesquisa, orienta-se pela perspectiva fenomenológica, experiencial e sensível de Jean-Marc Besse, julgando ser mais pertinente ao campo empírico.

É importante destacar que o debate sobre paisagem cultural, consolidada por Carl Sauer, permanece ativo na produção acadêmica contemporânea. Trabalhos como os de Tim Ingold, propõem entender a paisagem menos como um objeto acabado e mais como processo em contínua construção, produzido pelas práticas e pelos percursos os sujeitos no espaço. Embora o autor não trabalhe diretamente com o conceito de paisagem cultural, suas reflexões demonstram ampliações sobre a perspectiva de paisagem.

Para Ingold (2015), a paisagem e o seres humanos se formam mutuamente em relação constante de modo que não só os sujeitos transformam a paisagem e são transformados por ela, como a própria paisagem passa a fazer parte dos sujeitos. É a partir dessa compreensão relacional que o autor problematiza as interpretações tradicionais acerca do conceito de paisagem ao afirmar que:

A paisagem tende a ser considerada como uma superfície material que tenha sido sequencialmente formada e reformada ao longo do tempo, através da marca de um esquema mental de representações após o outro, cada reformação cobrindo ou obliterando a anterior. A superfície da paisagem deveria, portanto apresentar-se como um palimpsesto para a inscrição da forma cultural. Meu argumento sugere, ao contrário, que as formas da paisagem – como as identidades e capacidades dos seus habitantes humanos – não são impostas sobre um substrato material, mas surgem como condensações ou cristalizações de atividade dentro de um campo relacional. Conforme as pessoas, no curso de suas vidas cotidianas, fazem o seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através das estações do ano, são incorporados em suas próprias capacidades corporificadas de movimento, consciência e resposta. (INGOLD, 2015, p.100)

Da mesma forma, estudos nacionais recentes no campo da geografia cultural como no artigo *O conceito de paisagem e suas atualidades políticas, teóricas e sociais*, Barbosa (2024), demonstra como o conceito de paisagem tem

sido mobilizada em contextos contemporâneos, como embates teórico-metodológicos em torno da paisagem, novos usos e o campo das disputas e demandas sociais, evidenciando sua dimensão política e sua constante reformulação

Nesse sentido, o trabalho destaca três aspectos relevantes para indicar a atualidade do conceito, a incorporação da paisagem nas políticas públicas, a ampliação do seu escopo teórico e o crescimento das demandas sociais para reconhecimento e valorização de diferentes formas de paisagem. Essa abordagem reforça perspectivas já discutidas por autores clássicos, ao mesmo tempo em que ressalta a paisagem como espaço de negociação, conflito e participação social.

Neste trabalho, optou-se pela utilização do termo “bens” em vez de “patrimônios” para analisar as características intrínsecas de cada um dos elementos constitutivos de uma realidade cultural. A escolha do termo se deve para evitar possíveis associações com bens já institucionalizados, que muitas vezes o termo patrimônios é vinculado, dessa forma, analisa-se os bens não apenas como objetos de proteção jurídica, mas como componentes ativos que expressam a paisagem cultural.

Outro fator que motivou a escolha pelo termo, relaciona-se com o próprio trabalho de campo. Para facilitar a comunicação com os interlocutores, que por vezes associavam patrimônio imediatamente com monumentos como o pássaro grande, alguns bustos espalhados pela cidade, a capela de Sant’Ana e o museu, ou ainda, por ter uma dimensão burocrática, afastava interlocutores que não se sentiam aptos à discussão enquanto bens¹⁰ evocam com mais facilidade as riquezas da cidade

Vale ressaltar que a constituição de um patrimônio não depende exclusivamente de reconhecimento formal. O patrimônio é um conjunto de bens materiais ou imateriais com valor simbólico que representam a cultura de um

¹⁰ Em linguagem popular, o uso do “trem” para se referir a qualquer coisa é muito comum, de modo que bens também podem ser “os trem bão” termo que, apesar de muito agradável não foi utilizada para evitar discussões com os mineiros sobre uma possível apropriação linguística.

povo, que é assim considerado quando há um reconhecimento cultural, histórico, sentimental, identitário, social ou institucional de sua importância. Ou seja, patrimônio nasce de um processo gradual, que cresce das raízes à superfície, decidido pela sociedade sobre o que é importante para sua identidade.

A legitimação bem um bem como patrimônio pode ser um processo social e comunitário, apropriação que nas observações empíricas já ocorre em diferentes níveis com o Lago Serra e da Mesa e a Festa do Caju, porém a colheita do cajuzinho ainda não apresenta o mesmo grau de reconhecimento. Desse modo, o termo “bens” permite reunir, sob uma mesma denominação, elementos que apresentam distintos processos de reconhecimento sem pressupor que todos sejam igualmente tomados como patrimônio.

O patrimônio institucionalizado é o reconhecimento formal, é um instrumento jurídico, que quando reconhecidos pelo estado seja via secretarias de cultura, IPHAN ou UNESCO passam a ter status legal de proteção. uma espécie de certidão de nascimento acompanhada de um escudo jurídico utilizado para garantir a continuidade de seu valor. Contudo, os processos de patrimonialização não ocorrem somente por valorização, mas podem ocorrer também para legitimar interesses determinados por certos grupos sociais.

O processo de ocupação e transformação do espaço local revela como a paisagem foi sendo construída, inserida no interior do Município de Pilar de Goiás, o distrito que então ficava à margem da estrada real, era parada obrigatória de tropeiros e comerciantes que vinham do Sul. O município começou a ser povoado a partir da fazenda Passa Três, possuída pela família Fernandes de Carvalho em 1910 e logo em 1913 se iniciou a construção da Capela de Sant’Ana em homenagem à santa de devoção da família do fundador.

A atual cidade que antes era um povoado chamado Sant’Ana foi elevada a município porque, segundo o autor local Ezeilson Fernandes (2005).

O interventor federal, neste estado, tendo em vista a representação da maioria dos eleitores dos distritos de Santana, Amaro Leite e Descoberto, pediram seu desmembramento do município de Pilar para se constituírem independentes, com sede em Sant’Ana (FERNANDES, 2005, 13.)

A muito tempo atrás, após sair da categoria de povoado, o distrito de Sant'Ana se tornou município, e Amaro Leite passou a pertencer a ele como um de seus distritos, naquela época o território era imenso e incluía também o distrito de Porangatu. Essa região era habitada e disputada por diversos grupos indígenas. Segundo Gandara (2022) os Avá-Canoeiro, Xavante, Xerente e Carajá. A ocupação dessa região foi marcada por conflitos, era um sertão intransitável e perigoso devido aos ataques dos povos indígenas existentes.

Antes ainda de ser chamada pelo nome dado pelos colonizadores, a área era chamada de Sertão dos Xavantes devido ao fato de que as divisas da região coincidiam com o território desse povo conforme afirma Gandara. (2022) Sant'Ana era uma vastidão de Cerrado, espaços amplos, longínquos, isolados e desconhecidos, além de áreas com paisagens perigosas (tanto pela geografia acidentada quanto os ataques dos indígenas) e que por essas características era designado como sertão.

Reconhecer essa dimensão da formação da população que institui a cidade por diferentes povos, (quilombolas, indígenas, ribeirinhos, sertanejos) é mostrar os ângulos desse território que constroem a paisagem, mas que atualmente não consegue ser percebido com tanta facilidade. Esse reconhecimento é fundamental para que a contribuição desses povos na história de Uruaçu não fique esquecida ou seja apagada aos poucos.

Dinâmica de formação cultural e identitária em Uruaçu

Apesar dos tantos povos que habitaram onde hoje é Uruaçu em suas origens, aqui nesse ponto do caminho, modos de vida sertaneja e caipira se encontram, e passam a caminhar juntos, em confluência até que como em um processo de fusão que ocorre de forma muito natural dão origem a parte dos primeiros uruaçuenses. A noção de confluência proposta por Antônio Bispo é justamente a ideia de que a união entre as pessoas resulta no aumento de forças, gerando um aumento coletivo de potencialidades.

Não tenho dúvida de que a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece.

Quando a gente confluência, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ainda me segura! Ando me sentido no colo da ancestralidade. (DOS SANTOS, 2023, p.4 e 5).

Uruaçu não é uma cidade reconhecida como histórica sob a ótica do patrimônio, por conta disso a atenção para a preservação de seus elementos históricos como a arquitetura por exemplo, nunca foi algo tão relevante para os gestores que tivera. Dificilmente se encontram hoje, casas oriundas do início da fundação de Uruaçu, (com exceção a casa do fundador da cidade) as poucas que existem se encontram quase sempre alteradas, muito diferentes da edificação original e outras já em processo de demolição para uma nova construção.

Um grande exemplo disso foi o que aconteceu com a capela de Sant'Ana originalmente finalizada em 1922¹¹. A capela foi um marco para o início da criação do município de Uruaçu. A capela de Nossa Senhora de Sant'Ana, padroeira da cidade, foi reconhecida como patrimônio público municipal, pelo prefeito Dr. Cristovam Francisco de Ávila, mas em 1978 foi demolida sob a gestão do então prefeito Carlos de Almeida Mascarenhas.

No ano de 2004, a capela foi reconstituída como a original em uma parceria entre a prefeitura da cidade com a diocese. É interessante observar que existe um processo que invés de preservar certas estruturas que dizem respeito a história da cidade ainda existentes, há uma tendência recorrente de destruição para a reconstituição de um novo que simula o passado, quase como um movimento de deslocamento e separação dos elementos que impedem a cidade demonstrar uma estética moderna.

¹¹ Apesar da construção ter sido iniciada em 1913 a capela só foi inaugurada em 1922.



Imagem 3. Capela de Nossa Senhora Sant'Ana. Fonte: arquivo pessoal da autora. 2025

Pode-se perceber uma movimentação de parte da população, em determinados contextos, de adotarem referências externas, práticas e símbolos midiáticos, associados a um estilo de vida, considerados por estes como mais desenvolvido como forma de se distanciar de qualquer associação com a identidade caipira. Esse envergonhamento em admitir uma caipirice é compreensível considerando o fato de que, historicamente a imagem do caipira era constantemente associada ao atraso, ignorância e submissão.

Entende-se por caipira geralmente, a pessoa que vive na roça e possui uma vida ligada ao campo, ou mesmo nas cidades do interior. Muitas vezes é usado de forma depreciativa, devido a ideia que se fixou sobre a imagem do caipira. Personagens como o Jeca Tatu de Monteiro Lobato, que apresentavam uma ideia negativa sobre o caipira, que foi descrito como um “funesto parasita” e “inadaptável à civilização”, ajudaram a moldar o conceito no imaginário nacional.

Yatsuda (1992), explica as raízes dessa tentativa de distanciamento, que não são casuais e sim fruto de construções ideológicas profundas. Segundo a autora, a visão negativa do caipira é uma atualização do colonialismo. O mecanismo é: as elites fabricam uma imagem de superioridade, e através desse mecanismo, o que é um atributo cultural, é transformado em elemento primordial da natureza do indivíduo e o caipira passa a ser visto “por natureza” como preguiçoso, ignorante, sujo e grosseiro.

A oposição entre o caipira e habitante da cidade se impulsionou com a industrialização, de acordo com Yatsuda (1992), a ideologia da modernização foi responsável por eleger a figura do caipira como o símbolo do atraso. Para os defensores desse progresso centrado no urbano, os habitantes do campo eram vistos como o estorvo que impedia o desenvolvimento da nação, o que explicava o motivo do menosprezo por seu estilo de vida. Mais tarde os próprios caipiras incorporaram o estigma forjado pela visão do colonizador.

O constrangimento ou busca por distanciamento da identidade caipira foi um envenenamento da nossa cultura, em que o pertencimento ao universo caipira, em vez de valorizado, tentava ser superado. Nesse movimento a identidade caipira e elementos vivos da cultura caipira sofreram perda de parte dos seus significados originais para serem transformados em produtos estereotipados ou caricaturas apropriadas por um potencial comercial, que favorecia a inferiorização da cultura local, enquanto outras passaram a ser tomadas como universais ou superiores.

O caipira que é lançado ao outro na maioria das vezes como um insulto, costuma vir de uma compreensão restrita que limita o caipira à condição de pessoa da roça e ignorante. Somente anos mais tarde noção foi ressignificada de forma a atribuir dignidade ao caipira, principalmente quando a indústria cultural funde a estética do caipira com o sertanejo, sobre isso, Alem (1996) afirma que nessa nova construção, a imagem da inferioridade é substituída pela do vencedor.

Candido (1964), colabora para a desconstrução do estigma do caipira, aprofundando a compreensão do caipira não apenas como uma identidade, mas

como uma forma de vida, e que muito pelo contrário da ideia disseminada, era fruto de um ajustamento bem-sucedido ao meio e não de preguiça. O autor elabora sobre as virtudes do modo de vida caipira, e como uma certa margem de lazer do caipira para era importante para a dimensão social vital, porque constituía um espaço para a solidariedade e da convivência comunitária, como a formação dos mutirões.

“O lazer era parte integrante da cultura caipira” (CANDIDO, 1964, p. 65) E o tempo era uma condição essencial para a integração social, pois muitas vezes permitia que os vizinhos se ajudassem mutuamente em benefício da comunidade. Isso formava um bairro rural que existia socialmente porque existia as pessoas mantinham essas relações de ajuda, baseada na confiança, amizade e sentimento de pertencimento. Segundo o autor “Na sociedade caipira a sua manifestação mais importante é o mutirão.” (CANDIDO, 1964, p. 47).

Ao investir em uma estética urbana que enfatiza uma aparência atual, a cidade passa também a produzir expectativas de reconhecimento em relação a aqueles que a habitam. O empenho em representar um lugar inovador, opera para produzir uma tendência de efeitos simbólicos positivos sobre a forma como os habitantes se reconhecem e são percebidos, pois a população passa a ser vinculada a esse ideal. Essa lógica está relacionada à própria formação do município, que envolve disputas de poder.

Devido à sua proximidade com estrada conhecida como Rodovia Belém-Brasília (BR 153) e ao constante fluxo migratório, o município experimentou um crescimento acelerado em comparação com outras cidades vizinhas. Esse desenvolvimento rápido influenciou diretamente a construção da identidade local, marcada pela assimilação de costumes e referências culturais provenientes de diferentes regiões e, mais recentemente também, as que vêm de outros países facilitadas pela internet.

Gandara (2016), destaca que a cidade está relacionada desde a sua formação à escolhas que se projetam em seu legado histórico cultural. Segundo a autora, desde os primórdios da vila que deu origem ao município, pelas facilidades de ter água potável por perto (a apenas três quilômetros do córrego

Machambombo) e a proximidade com as estradas, foram se fixando famílias e gerações ligadas aos movimentos migratórios, em que a partir daí começou então a mescla de etnias, roças e criações.

“Enquanto se estendia a rede de povoamento nas lonjuras de Goiás, formava-se a base de uma sociedade peculiar, altamente miscigenada na cidade de Uruaçu” (GANDARA, 2016, p.43). As migrações que oportunizaram o desenvolvimento de Uruaçu eram de pessoas e famílias que vinham de outros estados e outros sertões como da Bahia, Piauí, Maranhão, Pernambuco, Ceará e também da parte de Goiás onde hoje é o estado do Tocantins.

“Nesse sentido a cidade de Uruaçu reflete a vida do migrante, ela é a representação dessa vida que começa no seu lugar de origem. Nela o que é mais importante que o sentimento de identidade é o encontro e a fusão de culturas diversas. Ela representa o mito de si mesma, e o fluxo humano proveniente de outros “sertões” que a ela se dirigiu (e dirige) em busca de uma vida melhor.” (GANDARA, 2016, p.46)

Gandara aponta que Uruaçu está localizada onde havia os sertões de Goiás, o Médio-Norte goiano era parte de um sertão onde existia um grande vazio. O termo sertão no contexto histórico e geográfico remetia aos vastos espaços desocupados. Não se tratava de espaços sem vida, a questão era que essas regiões tidas como sertões, até meados do século XX eram um plano mais futuro da expansão econômica, preservando um isolamento em relação aos grandes centros.

Os camponeses que tinham leitura de mundo própria, enraizados nesses sertões, eram os sertanejos, os chegados de novas correntes migratórias viam na região uma oportunidade de prosperar. O sertanejo de Uruaçu era um tanto nativo da região quanto migrante, assim, as tradições sertanejas são desdobramentos advindos do encontro dessa gama de povos de diversas origens que fundiram sua cultura, dando origem ao povo de Uruaçu.

No cotidiano interiorano de Uruaçu é possível perceber como a população da cidade ainda carrega traços evidentes da cultura caipira, como descrita por Candido (1964), particularmente visível nos momentos em que vizinhos se mobilizam espontaneamente para ajudar uns aos outros, reproduzindo ainda a lógica de solidariedade vicinal que Candido associa à noção de bairro como

unidade afetiva e não apenas geográfica, respaldada pelo laço em comum que carregam de serem todos filhos de Deus.

É necessário declarar que, a crítica às formas de buscar distanciamento da identidade caipira ou do sertanejo não é uma tentativa de generalizar a população uruaçuense, mesmo porque, esta não é uma preocupação de toda população. Apenas busca relacionar a forma como a cidade e seus processos de mudança em direção à modernidade, pode estar relacionado a traços antigos, influenciadas em algum grau pelas personalidades dos primeiros habitantes e forma como Uruaçu se originou.

Onde Sertão e Cerrado se encontram: caminhos de abundância contra a ideia da escassez

Quando se fala de Sertão a imagem que comumente é evocada se associa às representações de sertões construídos pela literatura nacional, especialmente nas obras de Guimarães Rosa, em *O Grande Sertão: veredas* e Graciliano Ramos em *Vidas Secas*. Esses sertões eram lugares de provação e resistência, marcados pela seca e a escassez. As obras ajudaram a consolidar no imaginário de muitas pessoas, a ideia do sertão de dificuldade, violência e perigo.

Na obra *O Grande Sertão: veredas*, o sertão é uma realidade que está além do âmbito geográfico como afirma o personagem Riobaldo, “Sertão! é *dentro da gente*” (ROSA, 1967, p. 213). Riobaldo narra um sertão marcado pelas suas transições pela fronteira do bem e do mal e dilemas morais. Nos relatos do personagem, o sertão e o diabo se relacionam em planos distintos que se correspondem. No plano psíquico, o diabo se manifesta como força interior que habita Riobaldo em função de seu pacto, no espacial, o sertão é o cenário mítico que separa simbolicamente, por meio do Rio São Francisco, o campo do bem e o campo do mal.

Dessa forma, o sertão assume um caráter de entidade metafísica, dotado de força própria capaz de invadir aqueles que o habitam. Ele é apresentado como um palco existencial, dos medos, dos amores proibidos, dos pactos com o

diabo, e subjetividades se impondo sobre o meio físico. Na mesma medida, ele exige força física e mental para superá-lo “*Sertão. Sabe o senhor! sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar*”. (ROSA, 1967, p.17)

Em registros fotográficos antigos da Vila de Sant’Ana em seus primórdios, é possível ver as primeiras ocupações em meio a mata nativa do Cerrado, caracterizada por ser mais arbustiva. Essas características somadas a outros fatores como condições climáticas locais como calor intenso, baixa umidade do ar, e a presença constante de poeira proveniente das extensas camadas de solo nu recém abertos contribuíram para a consolidação da ideia comum dos sertões.

Outro fator que colaborou com a impregnação dessa imagem dos sertões de vida árdua está relacionado às formas pelas quais as atividades ligadas à ocupação inicial dos sertões foram interpretadas. Em boa parte, essas atividades, bem como os trabalhadores, eram entendidas como desorganizadas e rudes, como não transformavam a natureza de forma planejada visivelmente, reforçou-se a percepção de que esses sertões eram sempre lugares de vida penosa e repleta de brutalidade.



Imagem 4. Cidade de Uruaçu. Fonte: Carlos de Castro Botelho e Tomas Somlo. 1953.

Ao falar de Uruaçu como um sertão é importante primeiramente romper com ideia de sertão estereotipado, de lugar estéril. Esse imaginário limita as complexidades e possibilidades do que os sertões podem ser a uma imagem generalizada. Existem diferentes configurações de sertões, eles são uma construção simbólica e histórica atravessada pelas vivências e percepções do espaço. No caso de Uruaçu, por exemplo, esse sertão era em meio à pedras e águas, cheio de vida, muito distante da ideia de sertão de escassez.

Apesar de sua topografia desafiadora e do clima, pelo que consta nos livros sobre o sertão que um dia foi a cidade de Uruaçu, era um lugar, ao contrário da ideia difundida de sertão desprovido, que revelava paisagens exuberantes e riqueza de recursos naturais. A abundância de recursos hídricos que havia na região, (olhos d'água, córregos, poços, ribeirões) alguns ainda existentes inspiraram Gandara, (2016) a classificar Uruaçu como 'um magnífico território das águas'.

A pureza das águas foi, inclusive, um dos fatores fundamentais para a

organização do núcleo populacional original segundo Gandara (2016). Na obra *Cadinho do Brasil*, a autora explica como ocorreu o processo de formação da cidade nos cafundós de Goiás, motivada pela proximidade com as estradas que favorecia a movimentação das pessoas e suas culturas, mas também pelo local privilegiado próximo ao rio, que acima de tudo proporcionava a possibilidade de se permanecer no local.

A cidade que nasceu como forma de demonstração de poder de Coronel Gaspar, em suas disputas políticas com outra família¹², foi um sertão que nasceu e se estabeleceu às margens do rio Machambombo. Logo a identidade desse lugar que Gandara, (2016) menciona como “manancial de vida” e “fenda de prosperidade” foi forjada não pela falta, mas pela presença onipresente e vigorosa da água. Se ‘o sertão é a gente’, como condição da alma, o sertão de Uruaçu, da pura dádiva reflete bem-aventuranças.

Ao longo dos córregos e rios, a formação vegetal compactada assinala a presença da floresta tropical, com suas matas de galeria onde o jatobá, o cedro a peroba e o tamboril se desenvolveram ao lado dos bacuris, das guarirobas e das outras palmeiras. Nas cachoeiras impera o buriti e nas várzeas dominado pelas palmáceas, destaca-se o babaçu pela quantidade e imponência. A região é bastante acidentada, sendo numerosos os morros e as serras. A área é banhada por dois importantes rios: o Maranhão e o Tocantins e, ainda é cortada por uma infinidade de cursos d’água, córregos e ribeirões. Possui duas estações bem definidas: a estação da seca que vai de abril a começo de setembro, e a estação chuvosa ou das águas, “inverno goiano” que se estende de setembro a março. (IBGE *apud* GANDARA, 2016, p.39-40)

Em acordo com a compreensão da obra de Gandara, (2016) sobre um sertão fértil nessa região de Goiás, Nei Clara Lima, (2006) faz considerações sobre a cidade de Pilar de Goiás, (que também fazia parte do sertão goiano) em que evidenciam a cidade como um lugar abundante, caracterizando-a em suas palavras como um “verdadeiro jardim das delícias”. Tal interpretação pôde ser elaborada a partir de uma décima, cantada por Francisco Guilhermino de Sousa, coletada em 1988, bem como de outros textos orais coletados em Pilar de Goiás.

¹² A família Taveira, que representava o partido conservador. Entre os principais, Eliseu Taveira e Luiz Taveira. Gaspar Fernandes de Carvalho era o chefe político, coronel em sua cidade de origem, São José do Tocantins (atual Niquelândia) mas após a derrota do candidato à presidência da província apoiados pelos Fernandes, os Taveira exigiram que a família de Gaspar renunciasse a todos os cargos públicos que ocupavam. Sentindo-se ameaçado, Gaspar abandonou São José do Tocantins com sua família em 1909 para fundar a Vila de Sant’Ana, atual Uruaçu.

Existe uma relação histórica direta entre esses dois lugares, Sant'Ana (atual Uruaçu) era distrito subordinado ao município de Pilar de Goiás, tal proximidade facilita compreender por que ambos são descritos como fecundos. Nei apresenta Pilar de Goiás como um lugar em que muitos dos alimentos que integravam a dieta da população, nasciam naturalmente e em profusão, e quando plantados, proporcionam colheitas pródigas. Fartura essa, que também qualificava as pessoas generosas, distinguindo-as das mesquinhas.

Por se constituir um Jardim das Delícias, ao invés de inóspito e hostil, o sertão é um chamariz. Ele convoca, atrai, magnetiza as pessoas, convida-as a uma vida de prodigalidade, pois é o lugar das riquezas naturais, natureza feita de alimentos: o discurso sertanejo elabora o mito da superabundância, localiza-o no sertão e o chama de fartura. (LIMA, 2006, p.159)

Como demonstram Gercinair Silvério Gandara e Nei Clara de Lima, existem outros modos de dizer os sertões. Este pode ser entendido como uma região gerada por construções simbólicas, que qualificam os lugares a partir das narrativas, experiências e mentalidades associadas a ele. Conforme indicam as imagens 4 e 5, ainda que se trate de representações da fundação da cidade, possibilitam compreender como era o lugar classificado como sertão, desmantelando a ideia dos sertões estereotipados.



Imagem 5. Foto da tela pintado por Geraldo A. Silva no Museu Dom Prada em Uruaçu. Fonte: arquivo pessoal da autora



imagem 6. Foto da tela pintado por Geraldo A. Silva no Museu Dom Prada em Uruaçu. Fonte: arquivo pessoal da autora

Quando os sertões são pensados apenas sob a ótica dos estereótipos, associados ao exotismo ou a escassez, ignora-se que há em sua natureza bruta, uma beleza que, por não se encaixar nos padrões estéticos tradicionais, carece de um olhar mais acurado e amistoso para compreender que sua beleza emerge exatamente do que é comumente rejeitado ou causa repulsa. Tal como Ariano Suassuna ressaltara em sua obra *O Rei Degolado nas Caatingas do Sertão* (1977), o protagonista Quaderna aprecia a beleza do sertão da Paraíba, justamente por aquilo que os mais delicados consideravam feio.

Eu acho o sertão bonito exatamente por causa daquilo que os delicados acham feio nele – o nosso Povo mameluco, tapuio-ibérico, o e cara de bronze e pedra; o sol implacável; os extraviados; as estradas e caatingas empoeiradas pedreguentas e espinhosas; as casa fortes e quadradas, brancas achatadas e baixas, meio mouras, de paredes de pedra e cal ou de taipa, e de chão de tijolo, a caatinga espinhosa e selvagem, povoada de reptéis envenenados, de aves de rapina, escorpiões, marimbondos e piolhos de cobra (SUASSUNA, 1977 p.65-66).

Apesar das mudanças ocorridas em Uruaçu ao longo do tempo, especialmente aos processos relacionados à urbanização e a intensificação da monocultura que alteraram significativamente a paisagem desse sertão, ainda é possível identificar vestígios dessa abundância, em especial no que diz respeito aos recursos hídricos. O município permanece atravessado por nascentes e cursos d'água que, embora discretos constituem elementos estruturantes da

paisagem.

Ao ser integrada ao projeto nacional da marcha para o Oeste, Uruaçu deixou de ser um sertão isolado para virar um território ocupado e reconfigurado. A expansão urbana implicou na intensificação dos fluxos populacionais, econômicos, e também na alteração expressiva dos elementos naturais. Muitos olhos d'água pararam de aflorar, parte dos córregos foram sufocados pelas construções e outros suprimidos de vez por representarem um obstáculo ao crescimento da cidade.

A riqueza de águas em Uruaçu não é uma exceção, mas um desdobramento das próprias características do Cerrado. Os Sertões e bioma Cerrado estabelecem correlação, uma vez que as condições ambientais e suas especificidades ecológicas exercem influência relevante na produção da cultura dos sujeitos. Essas condições orientam as formas de apropriação do território, além da criação e adaptação de práticas cotidianas, narrativas e até mesmo expressões linguísticas.

É importante explicitar que, apesar das conexões estabelecidas entre Cerrado e os Sertões, ambos consistem em conceitos diferentes. Os sertões como mencionado anteriormente, não são uma realidade fixa. Se trata de um conceito cultural, logo sua definição pode ser variar, o termo por muito tempo foi usado de forma ampla para designar as terras afastadas do litoral e interiores.

Para outros autores como Durval Muniz, (2020) o sertão é uma construção discursiva e política. O autor discute como o conceito de sertão foi transformado em uma categoria que antes era designada a qualquer interior do país a um sinônimo exclusivo do Nordeste e da seca. Segundo ele, foi a partir da midiaticização da grande seca de 1877 a 1879 que o conceito de sertão passou a ser raptado, dando início a sucessivas associações do sertão com a caatinga, seca e sofrimento.

Segundo o autor, devido a uma imprensa já consolidada e presente em diversas partes da província, a seca de setenta foi a primeira a ter impacto em todo território nacional. Além disso, a fotografia permitia agora, ver de forma

inédita e realista as imagens decorrentes da grande seca. As narrativas chocantes sobre a fome e as imagens de corpos desnutridos, chegavam aos jornais das capitais litorâneas consolidaram a ideia de sertão como lugar sofrido.

O jornalista negro José do Patrocínio desempenhou um importante papel na transformação da seca do Ceará em uma temática nacional, pela comoção que suas reportagens *para o jornal Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro* provocaram na capital do país. Enviado ao Ceará como correspondente para cobrir os acontecimentos que lá se passavam, acompanhado de um fotógrafo, Patrocínio escreve crônicas marcadas por sua solidariedade com os retirantes e pela denúncia contra os poderes públicos, que, além de não socorrerem a população, passaram a se aproveitar dos socorros públicos e privados que começaram a chegar, vindos do governo imperial e da caridade de particulares em todo o país. As reportagens que enviou, acompanhadas das fotos extremamente chocantes de corpos cadavéricos, fizeram a seca do Norte surgir como um problema a ser enfrentado nacionalmente, e não apenas pelas províncias que eram por ela afetadas. (DE ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2020, p.23)

Já o Cerrado, constitui o segundo maior bioma em extensão territorial do país depois da Floresta Amazônica, além de ser considerado a savana mais rica em biodiversidade do mundo. Ele abrange os estados de Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e o Distrito Federal, além de áreas significativas do Sudeste de Minas Gerais, Norte do Tocantins e Nordeste do Maranhão, Piauí e Bahia. É delimitado por um conjunto de fatores geográficos, climáticos, geológicos e biológicos.

O Cerrado é uma zona de articulação entre diferentes outros biomas que em suas áreas de transição, se mistura com outros biomas e elementos de diferentes ambientes coexistem, conforme destacam Aguiar, Machado e Marinho-Filho (2004, p.18)

O Cerrado ocupa uma área de aproximadamente 1,8 milhão de km² (cerca de 21% do território brasileiro) e corta diagonalmente o País no sentido nordeste-sudoeste. A área central do Cerrado limita-se com quase todos os biomas, à exceção dos Campos Sulinos e os ecossistemas costeiro e marinho, mas existem também encaves de Cerrado na Amazônia, na Caatinga e na Mata Atlântica (por exemplo, na região de Barbacena, MG). Tais áreas são remanescentes de um processo histórico e dinâmico de contração e expansão das áreas de Cerrado e de florestas, provocado por alterações climáticas ocorridas no passado.

O bioma também atua como um centro distribuidor de águas, abrigando nascentes ligadas a importantes bacias hidrográficas brasileiras. A eficácia

desse sistema distribuidor se dá pela combinação dos solos altamente permeáveis somados à vegetação nativa de raízes profundas, que funciona como floresta invertida capaz de absorver a água com facilidade. Essas características desempenham um papel crucial para a percolação e recarga de aquíferos como Guaraní e Urucuia.

A variedade de paisagens no cerrado resulta da sua estruturação como um complexo sistema biogeográfico, formado por diversos subsistemas que interagem de forma mútua. As matas, campos, veredas, e o cerrado stricto sensu apresentam variação de solo, relevo e vegetação dentro desse mesmo bioma. Além da riqueza natural, segundo Sobrinho e Silva, (s.d.) o bioma é o lar de diversos povos cerratenses, incluindo comunidades indígenas e quilombolas, cujos saberes e modos de vida integram a paisagem cultural.

O bioma Cerrado é palco de múltiplas expressões sociais e culturais de diferentes grupos, no qual se entrelaçam natureza, sociedade, história, e saberes tradicionais. Entretanto esse bioma também se tornou campo de profundas transformações estruturais decorrentes da exploração dos recursos naturais, da implementação de projetos políticos e econômicos de intervenção territorial, dos fluxos migratórios e dos processos de urbanização, que podem impactar os modos de vida e relações culturais estabelecidas no cerrado.

A importância do Cerrado para as populações que o habitam, para além da utilidade, está também entremeado nas dimensões imateriais que configuram os laços com a terra, de modo que, conforme salienta Pinto (2022) para alguns grupos o bioma é a base de sua reprodução cultural e social, em que aspectos como o saber colher por exemplo, é uma prática aprendida com antepassados que colabora na construção quem são. Os laços culturais e espirituais motivam a manutenção das áreas naturais e culturais.

A autora identifica dez categorias existentes de valores culturais da natureza, associados a paisagens, fenômenos ou elementos específicos da fauna, flora e geologia. São eles:

- Valores cênicos e perceptivos

- Oportunidades de lazer e recreação
- Valores históricos e arqueológicos
- Importância para o conhecimento científico e a educação
- Contribuições para o bem-estar e a saúde humana
- Fonte de inspiração artística
- Valores etnológicos e identitários
- Formas diferenciadas de manejo e produtos da sociobiodiversidade¹³
- Elementos orais e linguísticos relacionados à natureza
- Fonte de experiências religiosas e espirituais

À luz dessas categorias é possível por exemplo, traçar paralelos de análise com a com a prática e elementos da colheita do cajuzinho e compreendê-la em especial por três categorias como: valores cênicos e perceptivos (apreciação estética da paisagem, percepções sensoriais e estado emocional); valores etnológicos e identitários (simbologia, identidade cultural, memória e ancestralidade) e formas diferenciadas de manejo e produto da sociobiodiversidade (extrativismo e preparação de alimentos).

Diante disso, compreender os laços que conectam pessoas aos seus territórios, produzindo formas singulares de perceber, habitar e significar o Cerrado, pode representar uma potente estratégia para o fortalecimento de ações de preservação. Esses vínculos afetivos, gerados a partir das práticas e das emoções, contribuem para a produção de sentidos sobre o lugar e podem orientar modos de relação mais respeitosos com o ambiente e com os modos de viver nela.

Filha da terra do caju e do Pássaro Grande penso em como esse território, com suas paisagens, são capazes de moldar as identidades partindo da minha própria trajetória, marcada também pela colheita do cajuzinho do Cerrado. Dessa forma, uno o conhecimento das pessoas que também mantêm relações com a prática da colheita dos cajuzinhos juntos aos meus para, assim como o Cerrado de onde venho, criar veredas que confluem ideias e florescem novos conhecimentos.

¹³ Interrelação entre a diversidade biológica e a diversidade de sistemas socioculturais.

CAPÍTULO II - Os bens de Uruaçu

Aos 16 anos me mudei de cidade para cursar o ensino técnico, nesse novo contexto, convivendo com estudantes de diferentes lugares do Brasil, por vezes em algumas ocasiões, perguntavam sobre minha cidade natal. A princípio respondia coisas que se limitavam a informações de caráter técnico como localização geográfica, dados populacionais e indicadores econômicos. Embora relevantes, sentia que essas informações ainda não eram suficientes para expressar aquilo que de fato singularizava a cidade.

Essa visão limitada sobre minha própria cidade foi evidenciada quando certa vez fui questionada sobre o que havia em Uruaçu de especial. Isso provocou um deslocamento em minha forma de perceber e narrar Uruaçu. A partir disso, passei a somar às minhas, as narrativas dos próprios moradores, que em sua maioria elegiam três elementos que emergiam de suas experiências e percepções. Passei a arremedá-los, contando sempre a quem perguntava que: Uruaçu é a terra do *cajuzin*, da Festa do Caju e do Lago Serra da Mesa.

Nesse período longe de casa, eu escutava de quinze em quinze minutos o som do sino da catedral de Uruaçu, tocando para informar as horas em minha cabeça, uma memória auditiva. A reverberação do som do sino na cidade toda, foi um dos primeiros exemplos que me fez revisitar as paisagens de Uruaçu, também são composta por paisagens sonoras, táteis, olfativas e palatáveis, e que também carregam sentimentos bem como veremos adiante.

Ao propor que os bens de Uruaçu são capazes de operar na manutenção da memória, cultura e identidade do povo uruaçuense, torna-se pertinente problematizar as condições e os efeitos desse processo investigando como os bens são ativados nas práticas, por quem são reconhecidos e de que modo as transformações na paisagem reconfiguram esses vínculos. Vamos começar passeando pela casa de Seu Caju e Dona Flora, para conhecer melhor a Festa do Caju.

Para isso, vamos desacelerar nossos ritmos e nos imaginar na Festa do Caju...

A Festa do Caju



A Festa do Caju é um bem cultural local, que assim como outras festas juninas¹⁴, geralmente costumam celebrar santos como Santo Antônio, São João, São Paulo e São Pedro. Essas festas tem origem pagã que vieram do norte da Europa e antecedem o cristianismo, quando o equinócio de primavera encerrava o inverno, celebrado por diversos povos¹⁵ com rituais que rogavam por fertilidade, chuva, o crescimento das plantações e fartura nas colheitas, como destaca Rangel (2002).

Dentro deste complexo cenário cultural, é importante entender as raízes e a trajetória dos fundadores da Festa do Caju. Alguns interlocutores alegam que Dona Genoveva, irmã de Flora foi a precursora do evento, enquanto outros alegam que a Festa se originou com o pai de Flora, Doroteu da Silva Rocha a muitos anos atrás, quando este recebera como presente de um amigo o estandarte de São Pedro junto do pedido de que fosse rezado um terço todo ano na data de 29 de junho.

Nessa narrativa apresentada, ao final de sua vida Doroteu passou a missão a sua filha Flora e o genro, Dilberto (Caju). O compromisso que veio junto do estandarte, passou a ser cumprido por Dona Flora e Seu Caju desde 1961. Ao receber a incumbência, Flora e Caju aceitam para além do objeto físico a missão, de e assumir um papel ativo na preservação e continuidade da tradição religiosa e cultural de sua família e de boa parte dos habitantes de Uruaçu.

Apesar das diferentes narrativas apresentadas, que divergem até mesmo entre os filhos de Dona Flora e Seu Caju, esse ato de recebimento e aceite é um símbolo de compromisso coletivo que resulta em uma série de obrigações morais, em que o que realmente importa é o intento de continuar o cumprimento da promessa, para que gerações futuras prossigam com a realização da festa. A comunidade presenteia São Pedro com uma festa que em correspondência os presenteia com bênçãos.

¹⁴ Festas que acontecem no mês de julho.

¹⁵ Povos Celtas, Sírios, Sumérios, Sardenhos, Bascos, Bretões e Egípcios.

A celebração é uma festa tradicional consolidada há mais de 52 anos, e ficou assim popularizada em tributo a Dilberto Rodrigues Batista, conhecido por seu apelido Caju. Os relatos sobre a origem do apelido de Seu Caju também divergem bastante mesmo entre os próprios familiares que, uns dizem ser apelido de infância e outros que foi recebido já adulto por motivos de assimilação com outro rapaz de feição muito parecido à de Dilberto e que tinha por apelido, caju.

Seu Caju foi figura tão ilustre que um dos estádios da cidade foi batizado de "Cajuzão" em sua homenagem. Ele e Dona Flora tiveram 14 filhos¹⁶ que assumiram um papel importante na manutenção da memória coletiva e da identidade cultural da cidade de Uruaçu. A Festa é planejada pela família durante todo o ano. Muito tempo antes da festa acontecer, os família se empenha em conseguir patrocínios com antecedência para que a famosa Festa do Caju se realize.

A festa é estruturada por um conjunto de regras ritualizadas, cuja realização segue etapas muito bem definidas e socialmente reconhecidas. Os participantes, sobretudo os mais devotos, participam seguindo à riscada a sequência de ordem das etapas, iniciada com saída do estandarte em procissão para ser erguido no mastro, seguido da reza do teço e o acender da fogueira, e finalmente a transição para a dimensão profana da celebração com seu início marcado pelo leilão.

É comum que participantes que chegam à festa após a reza do terço, sejam por vezes, alvo de julgamento por parte dos mais religiosos, contudo, tal pressuposto ignora que outras práticas como dançar, cantar e comungar alegrias também podem ser compreendidas como práticas legítimas de louvação. Ainda que nem todos os presentes sejam de fato devotos ou mesmo compartilhem da mesma religião, estar presente na festa já é uma forma de homenagear o santo e a memória de Caju e Flora.

¹⁶Juvenil; Juverci; Juci; Jucimar; Jurlei; Júlio; Valdirê; Valdeci; Valcilene; Valmirene; Valdirene; Florisberto; Sidnei e Luciana.

Os elementos fundamentais da festa incluem o estandarte de São Pedro disposto no altar da casa juntamente de outros santos, constituindo-se símbolo primordial, a partir da qual a tradição se organiza. Destacam-se também as rezadeiras e o capitão do mastro, pessoa responsável por retirar o estandarte do altar e conduzi-lo até o mastro. A frente da procissão, essa figura realiza 5 voltas em torno do mastro, enquanto os demais acompanham com suas velas cantando:

Boa noite

Senhor São Pedro se alvorou

Nas quatro partes do mundo

Céu e a terra se alegrou

Senhor São Pedro lá'invai pro céu

É tratado no fim do véu

Elevai pro céu tão alto

Viva o capitão do mato

Assim que as voltas se completam e o mastro sobe ao céu com o estandarte de São Pedro, as pessoas depositam suas velas ao pé do mastro fazendo suas preces enquanto as rezadeiras¹⁷ entoam:

Os anjos estão cantando

Ao redor da santa cruz

Arrogai dizendo viva

Para sempre amém Jesus

A bandeira de São Pedro flamula jubilosa no céu, de onde só será retirada pelo capitão do mastro depois de passada uma semana. Embora muitos elementos componham a celebração, os aspectos fundamentais, como relata Marciana, neta e atual residente da casa da casa onde moravam os avós, acima

¹⁷ Grupo de mulheres da Comunidade Quilombola João Vieira Borges, responsáveis pela parte do terço cantado em latim.

de qualquer coisa é o cumprimento da reza do terço de São Pedro. Durante a pandemia da COVID-19, por exemplo, o terço foi rezado sem a realização da festa.

Dispostos para a frente do altar, os participantes respondem coletivamente às Ave-Marias. Na metade do terço as rezadeiras da Comunidade Quilombola João Vieira Borges puxam a modalidade cantada do terço, ao que todos respondem de forma igualmente cantada. Ao término do terço a fogueira é acesa, inicia-se o leilão (geralmente de frango ou leitão) seguido das músicas do som automotivo, as danças e as atividades das barracas comercialização de comidas e bebidas.

No que diz respeito ao latim cantado pelas rezadeiras, observa-se que se trata de um latim que sofreu na sua pronúncia, as influências e adaptações do sotaque local, possivelmente decorrentes de processos de aprendizagem baseados na escuta e repetição das missas passadas. Características estas que não deslegitimam o ritual, ao contrário, enfatiza a língua falada e transmitida oralmente, a qual a precisão da pronúncia pode ser menos importante do que a função simbólica e a conexão com a tradição da festa.

QUIRISTIELEIZONE, QUIRISTIELEIZONE

QUIRISTIELEISÃO DE NÓS

QUIRISTIELEISÃO DE NÓS.

MARTA DE CELE DEUS, MIZARENOBIS

FILHO REDENTOR MUNIS DEUS

MIZARENOBIS.

ESPÍRITO SANTO É DEUS

MIZARERENOBIS

SANTA TRISTE DE CASUNES DEUS

MIZARERENOBIS.

SANTA MARIA, SANTA DEGENE TRISTI

*SANTA VIRGEM GOVERME
ORAI POR NOBIS.*

*MARTE CASTICIMA, MARTER EM VIOLATA,
MARTE INTERMERATA
ORAI POR NOBIS.*

*MARTE SALVATORIUM
VIRGO PRODENTISCIMA
VIRGO VENERANDA
ORAI POR NOBIS.*

*VIRGO PARICANDA VIRGO
VIRGO E OPOTEM
VIRGO E O CLEMI
ORAI POR NOBIS.*

O trecho do louvor mencionado¹⁸, integra uma Apostila do terço cantado, na qual estão reunidas as rezas que compõem o terço de início ao fim, incluindo os cânticos. As apostilas foram produzidas pelo Grupo de Resgate do Terço Cantado da comunidade Quilombola João Borges Vieira e durante a Festa do Caju o material é levado com a finalidade de auxiliar os participantes que não conhecem ou dominam a reza por conta própria sem o auxílio do material. O material é grafado de modo a reproduzir a forma como é pronunciado.

Assim como na lenda do pássaro grande, o deslocamento das rezadeiras da Comunidade Quilombola João Borges Vieira, movido pela fé e disposição em contribuir com algo coletivo como a Festa do Caju, pode ser entendido de forma simbólica, como a solidariedade do pássaro que se doa. Essas gentilezas também se revelam nas atividades de diferentes sujeitos envolvidos na

¹⁸ Todos os louvores apresentados no texto foram transcritos por meio da participação e escuta na própria Festa do Caju.

realização da festa, é o que se oferta de forma genuína e que constitui o caráter correspondente da tradição.

O conceito de correspondência proposto por Ingold (2021), diz respeito às relações dinâmicas e recíprocas entre humanos e seu ambiente, muito além da mera troca, trata-se de um engajamento ativo com o mundo, que envolve responder às coisas e acontecimentos ao nosso redor com intervenções, perguntas e ações. Diferente de uma observação passiva, as correspondências são o diálogo contínuo onde ambas as partes se influenciam.

A correspondência é uma forma fundamental de existir, conhecer e se relacionar com o mundo. Ela não conduz a respostas definitivas, pois o que se encerra impele de continuar seguindo na mesma direção. Correspondência é acima de tudo um processo de conhecimento que não vem unicamente de teorias abstratas, mas da resposta direta às coisas nos próprios processos de pensamento, um conhecer por dentro. Segundo o autor:

Corresponder é estar sempre presente no momento em que o pensamento está prestes a se estabelecer nas formas do pensamento. É captar ideias em movimento, na efervescência de sua incipiência, para que não sejam levadas pela correnteza e perdidas para sempre. (INGOLD, 2020, p. 21)

No sentido proposto por Ingold, as correspondências na Festa do Caju se anunciam nas delicadezas das relações que acontecem no dia a dia, no estar presente, nas escutas, no cuidado, nas trocas de gentilezas e respeito. No dia da festa, mesmo aqueles não conseguem mais contribuir com atos de serviço, como os idosos, colaboram com a realização da festa fazendo sala¹⁹ na casa desde a manhã. Esses atos contribuem para garantir a continuidade da festa apesar das mudanças.

Ancestralidade, estigmas e alterações

No início, a festa se organizava em torno da reza do terço dedicado à São Pedro, ocorria seguindo uma ordem relativamente estável, que incluía além do momento devocional, práticas como a dança do tambor e a marimbondo sinhá.

¹⁹ Expressão muito popular no interior que pode significar: receber visitas, fazer companhia, dar atenção ou acolher com hospitalidade.

Embora a família que realiza a festa seja afrodescendente e oriunda da zona rural, não há comprovação documental de que se trate de um grupo remanescente de quilombo. Ainda assim, registros orais indicam que no passado, moradores do Quilombo do Pombal migraram para o então povoado de Vila de Sant'Ana.

No plano das práticas festivas, a dança do tambor e a do marimbondo sinhá tem suas origens vinculadas à cultura afro-brasileira, em que ambas eram muito mais do que danças. Ao longo do tempo, essas manifestações passaram por alterações em relação aos seus contextos originários, (de modo que atualmente, podem apresentar variações conforme a região) em grande medida, em decorrência das perseguições e dos mecanismos de repressão dirigidos às expressões culturais de matriz africana.

A dança do tambor, também conhecida como tambor de crioula em outros lugares, embora não seja possível definir com exatidão a origem histórica precisa, ela é fortemente enraizada no Maranhão. Segundo Manhães, (2012) o tambor de crioula é classificado como uma dança de umbigada (ou *semba* na língua quimbundo) um gênero que se espalhou pelo Brasil com a chegada de povos escravizados em grande parte de Guiné, Costa da Mina, Congo e Angola.

Já a dança do marimbondo sinhá, nas limitadas referências encontradas, observam-se interpretações distintas, mas que convergem em descrevê-la em sua origem, não como dança, mas como estratégia em que, de acordo com Júnior (2024) era uma metáfora para o transe espiritual (baixar o santo) Enquanto Silva, (2016) afirma que quando eram flagrados por senhores ou capatazes dançando, escravizados respondiam “é marimbondo” transformando o movimento sagrado em reação inocente para evitar repressão.

Do mesmo modo, no marimbondo sinhá que acontecia na Festa do Caju, havia uma espécie de encenação onde se simulava afastar os marimbondos com gestos no ar. Atualmente essas danças não acontecem mais na festa do Caju, mas o terço e mesmo as danças atuais colocam em cena a ritualidade, a corporalidade e a transformação que acontece devido ao estado de consciência das pessoas envolvidas, que transcende a realidade. A celebração é uma

performance onde várias coisas acontecem juntas e se conectam para formar um todo.

Atualmente existe na sede da Comunidade Quilombola Urbana João Borges Vieira, oficinas de dança do tambor a fim de que as novas gerações aprendam para assegurar sua continuidade. A dança acontecia em uma roda e as cantigas versavam geralmente, sobre o cotidiano da vida rural, a labuta na terra, os resultados das colheitas e as crenças, tudo como forma de celebrar a vida. Abaixo, algumas das cantigas cantadas na dança do marimbondo sinhá:

1- Tainha do João Batá

Ela custa dinheiro

Que custô ganhá

Nêgo o que ocê tem

É marimbondo Sinhá.

Cantiga da dança do tambor:

2 - Menina segura a saia,

Não deixa a saia barrá

Saia custô dinhêro

E dinhêro custô ganha.

3 - O capim da lagoa já secou

Amarelou, veado comeu

Eu subi pelo pé, subi pela gaia

Segura menina, senão eu caio

Lelelê senão eu caio

Lelelê senão eu caio.

4 - Pau Pereira, Pau Pereira

Este pau de opinião

Quando o pau caí a foia

O pau Pereira dá.

Como de costume nas celebrações religiosas que aconteciam nas casas no passado, após a cerimônia do terço era ofertada uma janta²⁰, a reza se desdobrava no festejo, com músicos que tocavam viola, sanfona e tambor que sucedia para as danças. A essa altura já não é mais ofensa tomar uma bicadinha de aguardente para tirar o zinabo²¹ do paladar, e esquentar o sangue nas noites frias do mês de junho para sustentar a permanência dos participantes na festa até de madrugada.

O espaço da celebração religiosa (casa e entorno) torna-se um locus no qual passado e presente coexistem e se influenciam mutuamente. A ancestralidade é continuamente atualizada na prática e experiências vividas. É necessário reconhecer para isso, que o tempo nem sempre é linear, ele diz respeito à relação com que cada indivíduo ou grupo vê e vive o mundo, ele pode ser percebido em cada mente e corpo de formas diferentes. A vivência da festa é um exemplo de forma de dinamizar esse tempo.

É justamente essa peculiaridade de tempo não linear, em que o passado retorna por meio da ação presente, sendo por ela transformado e ressignificado, e os ancestrais deixam de pertencer a um tempo encerrado para continuar vivos em memória por meio da reprodução do passado no presente, que permanece ainda, incompreendida. Questões relacionadas a ancestralidade, mesmo em religiões cristãs ainda permanecem em boa parte, fora dos quadros de referência da população.

Ainda que se trate de uma manifestação de religião católica, a festa frequentemente é alvo de julgamentos negativos, devido à proporção que tem como festa profana. Além disso por ser uma festa de uma família de afrodescendentes, a relação com a comunidade quilombola e elementos como as danças que existiam, e que aconteciam ao som de tambores contribuiu para

²⁰ Opta-se por usar “janta”, em vez de “jantar” como forma de preservar a oralidade local.

²¹ Zinabo, como é utilizado na linguagem local para se referirem ao retrogosto que fica no paladar após uma refeição, é referente à zinabre, substância química esverdeada resultante da oxidação em metais. A substância ilustra a sensação do gosto metálico/amargo na boca.

As cantigas apresentadas no texto foram transcritas a partir da escuta nas oficinas de dança do tambor que acontecem na Associação da Comunidade do Quilombo Urbano João Borges Vieira.

que a festa seja por vezes, equivocadamente associada, ao que no senso comum, é rotulado de forma pejorativa como macumba.

Essas interpretações e estigmatizantes revelam tensões de ordem histórica, racial e cultural, revelando a persistência de preconceitos enraizados sobre as práticas culturais de matriz africana. Isso decorre de um olhar social que hierarquiza as práticas que nem sempre correspondem à estética ou ao imaginário dominante sobre celebração religiosa e que, tendem a ser incompatíveis com a imagem que outros religiosos buscam projetar sobre a fé da população.

Isso gera uma lógica de exclusão simbólica em que, pode não necessariamente causar uma proibição da realização da festa de forma explícita, mas a invisibilização ou inferiorização dentro da sociedade, evidenciando a fragilidade na gestão cultural local, no que se refere à valorização da festa no âmbito das políticas públicas. Desse modo, se faz necessário desafiar narrativas hegemônicas que historicamente marginalizam as práticas culturais da comunidade.

Como salienta Smith (2021), existe um “discurso autorizado de Patrimônio” que se trata de um discurso dominante, formado por especialistas, instituições e órgãos oficiais que decide o que merece ou não ser preservado. A autora argumenta como essa decisão frequentemente privilegia monumentos antigos, grandes construções arquitetônicas ou elementos ligados a história registrada e legitimada associados às elites, enquanto marginaliza as vozes e experiências das comunidades locais.

Mesmo consolidada a muitos anos, a festa que faz parte da história da cidade mantém sua continuidade, mas sofre alterações que acompanham o comportamento referente ao tempo. Em especial, algumas das mudanças advêm da busca em atrair um público maior e diversificado, além dos devotos. A realização da festa apesar de tudo, é cumprida pontualmente na virada da noite

do dia 28 para o dia 29 de junho, antecedida pela cavalgada de Sant'Ana²² e sucedida pela festa de pecuária.

Os responsáveis pela organização da festa, geralmente os familiares de Seu Caju e Dona Flora, se mobilizam, com antecedência para viabilizar coisas como o paredão de som, (atualmente peça fundamental) captação de patrocínios, articulação com comerciantes interessados em instalar barracas de alimentos ou bebidas, bem como a organização da infraestrutura que inclui banheiros químicos e equipe policial e equipe de técnicos em primeiros socorros.

Aos poucos, músicas e danças mais atuais foram gradualmente incorporadas à festa no que parte dos interlocutores entende como descaracterização, explicitada em suas falas, mas particularmente compreendidas por mim como diálogo intercultural que reinventa a tradição. Tais transformações não devem ser entendidas exclusivamente como negativas, uma vez que, práticas culturais ao longo do tempo, tendem a se reconfigurar acompanhando as mudanças do contexto social. Dessa forma, assim como diversas manifestações culturais surgem da reelaboração de outras e também se alteram, a Festa do Caju também se insere no contexto inevitável de mudanças contínuas.

As sucessivas transformações não implicam na exclusão das marcas da herança legada pelos ancestrais, elas constituem modos de reinscrevê-la no percurso histórico do festejo, permitindo que cada período deixe registrado sua realidade. Ainda que as mudanças ocorram, o presente mantém ligações com o passado, de modo que elementos fundamentais das configurações anteriores da Festa do Caju permanecem, ainda que ressignificados, nas formas atuais da celebração.

A festa já atravessou pelo menos três gerações, de modo que as transformações observadas em sua realização podem ser compreendidas pela sua própria dinâmica de continuidade. Entre os fatores que contribuem para

²² A cavalgada dos cavaleiros de Sant'Ana é um evento relacionado à devoção a Sant'Ana e as raízes culturais relacionada ao contexto rural da cidade, em que cavaleiros e Amazonas, fazem um percurso, passando pelo centro da cidade desfilando trajados e montados em cavalos ornamentados, carroças e carros de boi.

essas mudanças, destaca-se a diminuição do interesse, por parte mesmo dos próprios membros da família em aprender as práticas tradicionais como as danças e a reza do terço cantado, soma-se a isso a conversão religiosa de alguns para outras religiões que condenam o louvor a santos.

Ao conversar com Marciana, uma das netas de Caju e Flora e atual residente da casa onde ocorre a festa, a interlocutora expõe o desatentamento na juventude em perceber a importância de aprender as práticas para a continuidade da tradição, mesmo sendo esta a centralidade da festa na história familiar. Marciana também conta que a percepção da importância dessa herança cultural, muitas vezes tende a surgir de forma mais consistente com certo amadurecimento.

Atualmente da família de Seu Caju e Dona Flora, apenas um dos filhos ainda detém conhecimento da dança do tambor, no entanto, a dança não é mais realizada durante a festa. Ao ser questionado sobre a possibilidade de ainda dançar ou ensinar seu conhecimento a outras pessoas, Jucí afirma que o tempo para tal coisa já se passara. Em tom humorado, Jucí afirma: *“Às vezes a cabeça até quer, mas o corpo não consegue acompanhar”*.

Outro elemento que apresenta fortes indícios de descontinuidade, em decorrência das transformações recentes, é a fogueira. Atualmente, a falta de espaço prejudica a execução da fogueira, fazendo com que a festa perca seu destaque característico das festas juninas. Há alguns anos, sua montagem foi deslocada para o lote baldio ao lado da casa. Para evitar contato com os fios de eletricidade e devido à questões de segurança, os bombeiros passaram a proibir que ela fosse acendida na rua.

Em diversas celebrações, para além de gerar calor e iluminação, a fogueira desempenha um papel simbólico. Elemento de grande relevância, frequentemente associada à ideia de purificação, transformação, renovação e vida. Em momentos anteriores era por meio da fogueira que se realizavam os

batismos, e até mesmo expurgação²³ dos pecados, que envolviam ritualidade específicas para sua realização, entretanto tais usos não ocorrem mais na Festa do Caju.

Com a venda dos lotes, que anteriormente integravam o terreno pertencente a Seu Caju e Dona Flora, houve também uma reconfiguração espacial que impacta diretamente a ritualidade da festa para dispor elementos como a fogueira e o mastro. No ano de 2024 (início desta investigação) a fogueira foi feita no lote baldio ao lado onde já se encontra em andamento uma construção. Diante disso, é necessário refletir sobre como a perda de elementos tradicionalmente associados à celebração afeta a identidade e a continuação da tradição.

As preocupações sobre as mudanças também recaem sobre os participantes da festa. Alguns interlocutores manifestam insatisfações quanto ao distanciamento que a festa tomou de alguns elementos, como a cantorias realizadas nas celebrações passadas, em favor das práticas contemporâneas como uso do paredão de som. Essas preocupações podem ser exemplificadas pela seguinte fala de uma interlocutora, ao dizer que: *“a Festa do Caju logo-logo vai virar só uma festa de som automotivo”*

Existe um desafio entre os processos de continuidade que atravessam essa tradição, e a necessidade de, simultaneamente, gerar interesse para ampliar a participação do público e preservar seus símbolos e memórias. Embora as alterações sejam inerentes às dinâmicas culturais, e compreendendo que a Festa do Caju, atualmente não se dá pela preservação intacta de seus elementos, é necessário refletir até que ponto as mudanças configuram uma reinvenção da tradição ou um processo de esvaziamento de seus referenciais simbólicos.

É comum que manifestações que acontecem a muito tempo, sejam tidas pela população como tradição, no entanto sob a ótica de Hobsbawm (1997),

²³ Caminhar sobre as brasas das da fogueira é uma forma de penitência e demonstração de fé, em que, quem se flagela se purifica e renasce, ou ainda, pode ser o pagamento de uma promessa por meio do suplício.

aquilo que o senso comum frequentemente toma como tradição pode, em determinados casos, aproximar-se da noção de costume. Para compreender essa distinção é preciso um arredar-se da noção de tradição como herança espontânea do passado, e compreendê-la antes, como uma construção histórica e simbólica associada à repetição ritualidade e produção de continuidade.

Para Hobsbawm (1997), a tradição é um conjunto de práticas reguladas por regras implícitas ou formalmente aceitas que visam incutir certos valores e normas de comportamento por meio da repetição, estabelecendo continuidade em relação ao passado. Na perspectiva do autor, o que caracteriza fundamentalmente uma tradição, seja ela antiga ou inventada, é a sua pretensão à invariabilidade, mesmo quando inserida em contextos de profundas transformações sociais.

É a partir dessa ideia que o autor desenvolve o conceito de tradição inventada, entendida como um processo de formalização e ritualização do passado que embora sejam recentes, buscam estabelecer vínculos simbólicos com um passado histórico. Desse modo, muitas tradições consideradas antigas são, na realidade, construções históricas relativamente recentes ou reorganizadas conforme as demandas das transformações sociais do presente.

O autor contextualiza que em alguns casos as tradições são inventadas porque alguns grupos escolhem abandonar ou rejeitar certos costumes antigos, em especial quando acreditam que essas tradições vão na direção contrária ou atrapalham os processos de progresso, e não porque simplesmente deixaram de existir. Quando isso acontece, emerge a falta de referências culturais e sociais que organizam a vida, os chamados vazios sociais decorrentes desse processo, de modo que novas tradições são criadas para preencher esse vazio, como elucida Hobsbawm:

Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam. Ainda assim, pode ser que muitas vezes se inventem tradições não porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles deliberadamente não são usados, nem adaptados. Assim, ao colocar-se conscientemente contra a tradição e a favor das inovações radicais, a ideologia liberal da transformação social, no século passado, deixou de fornecer os vínculos sociais e hierárquicos aceitos nas sociedades precedentes,

gerando vácuos que puderam ser preenchidos com tradições inventadas. (HOBBSAWM, 1997, p16)

A introdução de uma tradição externa de acordo com Hobsbawm, vai além do âmbito da simples adesão cultural, para o autor, se trata de um processo político de construção e direcionamento da memória coletiva, capaz de produzir impacto nas formas de identificação e pertencimento das comunidades. As tradições inventadas são usadas como instrumentos de dominação simbólica, para lidar com mudanças rápidas na sociedade, buscando criar um sentimento de continuidade com passado mesmo que de forma forjada.

Diferentemente da tradição, o costume caracteriza-se por maior flexibilidade e capacidade de adaptação relacionando-se com as práticas da vida cotidiana, permitindo mudanças e inovações que aparentem continuidade com práticas anteriores, oferecendo legitimidade histórica às transformações sociais. O costume admite transformações graduais sem necessariamente romper com os sentidos de pertencimento e continuidade coletiva.

A festa do Caju, embora tenha sofrido alterações em sua dimensão festiva ao longo do tempo, ainda se configura como tradição, sob a perspectiva de Hobsbawm, uma vez que mantém preservada a continuidade de seu núcleo ritual principal relativamente estável e simbólico, que é a reza do terço de São Pedro. No entanto, tradição e costume coexistem na Festa do Caju, enquanto o ritual do terço reitera o sentido de permanência e a dimensão festiva revela a capacidade de renovação cultural mesmo perdendo algumas de suas características.

Optou-se por não desenvolver um referenciamento afrocentrado na pesquisa, visto que ao longo das aproximações com os familiares de Seu Caju e Dona Flora, observou-se que estes, mesmo sendo uma família afrodescendente não se reconhecem no presente, como uma família remanescente de quilombos ou como pertencentes a uma identidade quilombola. Logo, não foi realizado um aprofundamento analítico nessa direção, para não gerar uma atribuição externa de uma identidade social e cultural não reivindicada pela própria comunidade, mesmo reconhecendo as ancestralidades e processos históricos relacionados à comunidade quilombola.



Imagem 7. Cartão postal, antiga casa de Seu Caju em Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



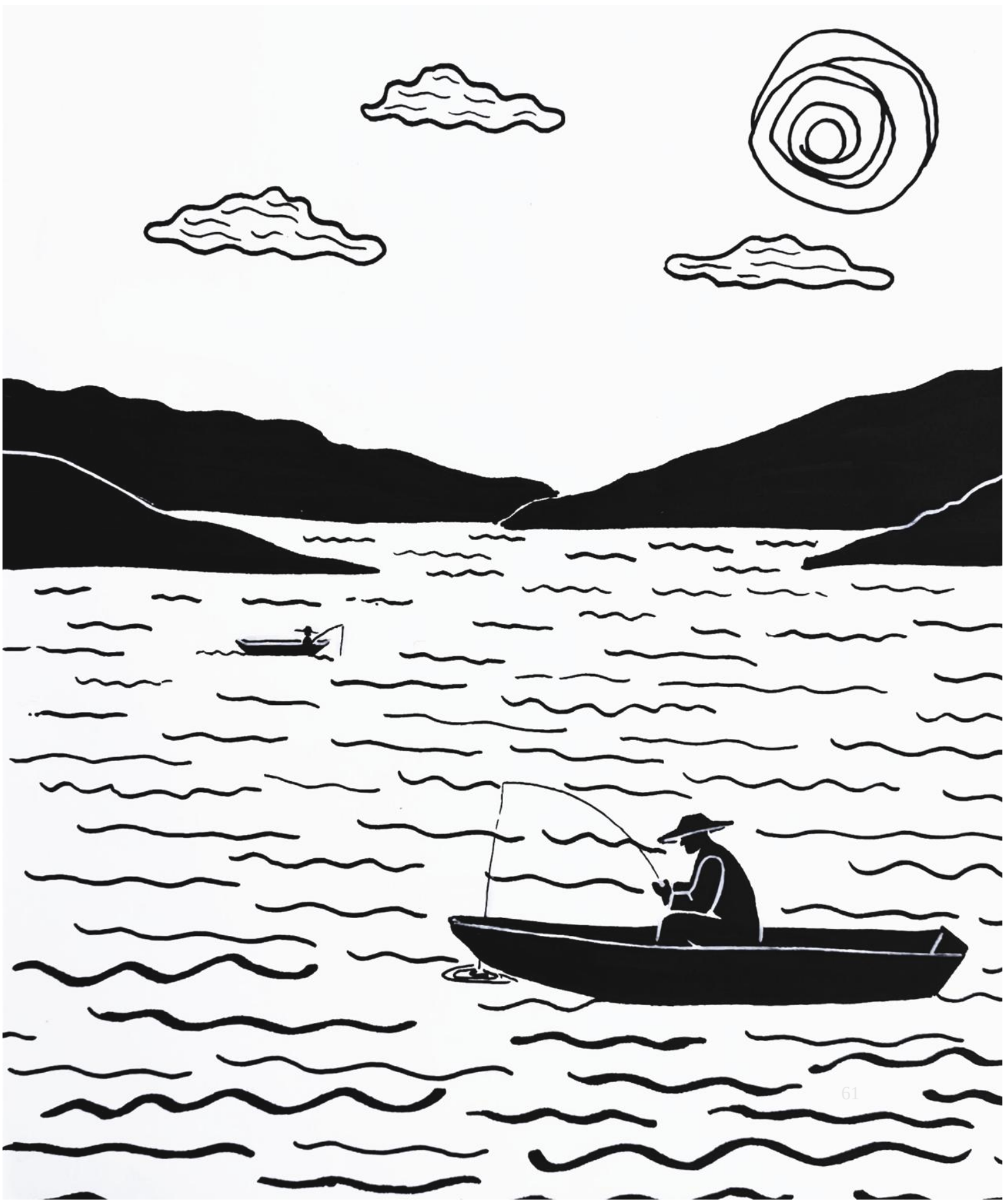
Imagem 8. Cartão postal, Woll decorando o estandarte da Festa do Caju, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 9. Cartão postal, reza do terço na Festa do Caju, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025

O Lago serra da Mesa

Vamos nos imaginar numa canoa, navegando o Serra da Mesa para conhecê-lo...



O Lago Serra da Mesa, é um dos maiores lagos artificiais de usina hidrelétrica do Brasil, com uma área inundada estimada em 1800 km². Embora tenha uma origem artificial, sua consolidação ao longo do tempo o insere nas dinâmicas naturais e culturais da região, permitindo compreendê-lo como um elemento híbrido, situado na interface entre o natural e o antrópico. É um dos fatores responsáveis por acelerar o desenvolvimento da cidade.

Na geografia e nos estudos naturais é comum tratar reservatórios como sistemas híbridos ou natureza produzida, pois embora sejam resultantes de intervenção técnica e planejada, passam a integrar dinâmicas ecológicas, desenvolvem fauna, flora, regimes próprios de água e passam a influenciar o clima e a paisagem. Enquanto no campo do patrimônio, as discussões atuais mostram um alargamento da noção de bem natural.

No campo do patrimônio essa ampliação pode aparecer especialmente na área de abordagem da paisagem cultural, conforme difundida pela UNESCO por meio de debates institucionais como as Orientações Técnicas para Aplicação da Conversão do Patrimônio Mundial, (atualizadas periodicamente) é possível compreender como a separação rígida entre paisagem e cultura foi sendo superada, passando a incluir elementos resultantes da interação entre processos naturais e intervenções humanas.

A construção da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa, Goiás se deu a partir do represamento do rio Tocantins, sua barragem fica localizada no município de Minaçu e Colinas do Sul. Seu reservatório começou a ser enchido em 1996 e a primeira unidade geradora da usina iniciou sua operação comercial em 1998. As águas do lago Serra da Mesa banham 10 cidades goianas, e é um dos principais reservatórios do país e o maior do Brasil em volume de água.

A relação entre FURNAS e a população local durante a construção da barragem foi um tanto quanto contraditória, pois se por um lado existiam insatisfações e conflitos, principalmente relacionados a indenizações e a forma como a empresa abandonou os moradores das áreas que foram inundadas, por outro não houve mobilização popular organizada ou resistente em massa, que

representasse alguma dificuldade significativa a Furnas, de modo que a impedisse de continuar a obra.

De acordo com Andrade (2002), isso se deve a dois principais fatores, a baixa escolaridade e engajamento político da população na época em questão, e o controle da informação feito por FURNAS, que transmitia a versão oficial do projeto, o que pode ter inibido questionamento e mantido a população, apenas informada, mas não participante das decisões. Além disso, parte da população tinha boas expectativas com relação ao empreendimento, pois vislumbrava o aumento do turismo e, conseqüentemente, oportunidades de geração de renda.

O Lago Serra da Mesa consolidou-se como um importante espaço de vínculo afetivo para a população da cidade, se tornando um dos principais locais de lazer, não somente para aqueles que praticam a pesca. Sua atratividade se intensifica por oferecer uma alternativa ao clima quente da região, com uma pequena praia artificial e dispor de uma infraestrutura voltada ao uso recreativo, incluindo quiosques, banheiros, duchas e a proximidade com bares e restaurantes. É nessa praia que acontece o carnaval e outras festas.

Além disso, após a construção do lago, Uruaçu passou a ocupar uma posição estratégica no circuito regional de lazer e a receber também turistas vindos de outros estados. Das diversas opções de recreação no lago, as mais procuradas são os passeios náuticos e a pesca recreativa, que ganharam maior proporção após a água voltar ao seu nível regular, principalmente porque os torneios de pesca passaram a reunir um público expressivo, que aumentou a demanda de comércio de equipamentos para a atividade.

O turismo em torno do lago Serra da Mesa é um dos principais geradores de renda da cidade segundo o CodeGo²⁴. De acordo com o Boletim de Dados do Turismo em Goiás de 2021 Uruaçu é um município em destaque na Região do Vale de Serra da Mesa. O documento aponta dados de expansão da infraestrutura turística, e o número de empreendimentos ligados ao setor como

²⁴ Companhia de Desenvolvimento Econômico de Goiás

restaurantes, hospedagens, agências de viagens e serviços, com aumento expressivo nos cadastros entre 2019 e 2021.

A construção do lago intensificou a atração de diferentes grupos, além dos turistas, novos moradores, o que contribuiu para a valorização das áreas adjacentes, tornando-as atrativas para investidores interessados nas áreas de proximidade com o lago para a construção de residências secundárias, condomínios e empreendimentos turísticos. Infelizmente, esse processo não ocorreu exclusivamente de forma positiva, a atratividade do Lago Serra da Mesa acabou atraindo também outro tipo de público como grileiros de terras.

Segundo Almeida (2005, p.105) “A Usina hidrelétrica de Serra da Mesa formou um lago que ocupa uma área maior que a cidade de São Paulo (1.784Km²), com 54,4 bilhões de m³ de volume, e chega a atingir até 70 metros de profundidade”. Evidentemente uma obra dessa dimensão não transforma apenas a paisagem, mas causa uma série de impactos ambientais e também socioculturais, como a perda irreversível de paisagens originais do Cerrado, provocando um topocídio²⁵ para populações locais.

O principal povo indígena afetado por essa inundação foram os Avá-Canoeiro. A implementação da usina hidrelétrica resultou da tomada de parte de seu território, que ficava próxima às cidades de Minaçu e Colinas do Sul, o que demandou para assegurar sua sobrevivência física e cultural, a criação de programas de compensação, a relocação do posto indígena e a demarcação da Terra Indígena Avá-Canoeiro.

Antes da formação do Lago Serra da Mesa, a região apresentava uma diversidade de cenários naturais e humanos e vestígios de antigas atividades mineradoras e agropastoris, além de ruínas de antigos povoados relacionados à ocupação colonial de Goiás. Apesar da realização de salvamento arqueológico, é impossível afirmar que todo o patrimônio tenha sido integralmente salvaguardado sem que houvesse perdas, pois,

²⁵ O termo foi desenvolvido pelo geógrafo Yi-Fu Tuan, refere-se à destruição deliberada ou sistemática de um lugar, para além do espaço físico, são rompidos os vínculos afetivos e simbólicos que os sujeitos mantêm com o lugar.

considerando a dimensão da área, processos dessa natureza requerem tempo.

Conforme afirma Andrade (2002), os impactos sociais e ambientais de um grande empreendimento nunca estão totalmente sob controle das autoridades engajadas no processo.

O fato é que a maioria desses impactos são de cunho irreversível, e, portanto, se não forem previstos com antecedência, muito pouco poderá ser feito após a conclusão das obras. Todos os grandes empreendimentos estão sujeitos a tais situações, e não apenas aqueles voltados para a construção de grandes hidrelétricas e suas respectivas barragens. (ANDRADE, 2002, p.136)

Ainda nas proximidades do Lago Serra da Mesa, se situa o Memorial Serra da Mesa, um museu criado com o intuito de exibir a história da região e a difusão da memória das populações afetadas pela inundação das áreas para a construção da barragem. No entanto, o espaço permanece fechado por aproximadamente oito anos, e embora tenha havido a promessa de reinauguração marcada para 20 de agosto de 2025, o Memorial Serra da Mesa ainda segue em fase de reformas.



Imagem 10 painel do Memorial do Serra da Mesa. Fonte: Altair Sales Barbosa 2016

A entrada do Memorial Serra da Mesa conta com seis painéis que ornamentam e ilustram de forma breve a história da região. Os painéis foram feitos utilizando as pedras da própria região, e mostram uma sequência histórica desde os primeiros povos que ocupavam na região, passando pela presença dos garimpeiros que exploravam as riquezas minerais, até a importância dessas águas como fonte de sustento, geração de energia e espaço de revisitação do passado e de produção e atualização de memórias.

Percepções sobre o lago Serra da Mesa, pesca como tendência e alterações ecológicas.

No que diz respeito à produção e atualização de sentidos na paisagem, os pescadores e ribeirinhos são fundamentais, para além da subsistência, a pesca é uma atividade de bem-estar para muitos indivíduos, como expressa um dos pescadores ao afirmar: *“Se fosse só pelo peixe, eu comprava no mercado”*. As pescarias se tornam espetáculos informais, nos quais muitas vezes, junto do peixe capturado acompanham causos mirabolantes, que mesmo exagerados, costumam ser bem aceitos, pela graça e afeição que causam.

As percepções dos pescadores sobre os efeitos da construção do lago na atividade pesqueira, são bastante variadas. Enquanto boa parte dos pescadores avalia que a construção do lago melhorou a condição de pesca, outros manifestam preferência pelo antigo contexto dos rios, em especial pelas espécies que antes eram encontradas com mais abundância como o jaú, o qual pescadores afirmam ser um peixe de águas correntes, enquanto atualmente, espécies introduzidas como a tilápia passaram a ser mais abundantes, segundo o interlocutor.

Apesar do aumento significativo do interesse pela pesca, especialmente em sua modalidade esportiva, a pesca praticada por trabalhadores que dependiam da atividade como forma de subsistência sofreu uma diminuição expressiva, de modo que muitos pescadores mudaram de ofício. Para Antônio, pescador desde 1998 e coordenador da Associação dos Pescadores de Uruaçu, a intensificação da pesca esportiva, mesmo

monitorada, fez com que os peixes diminuíssem.

Seu Antônio, pescador antigo da região relata que considera a prática esportiva também uma prática predatória, pois, segundo ele, muitas pessoas que pescam, não sabem manejar corretamente o peixe de modo que o mesmo permaneça vivo após a soltura. Para o interlocutor esse é um dos principais motivos da diminuição dos peixes além de fatores como poluição das águas por pesticidas agrícolas, e uma das consequências disso, foi fechamento dos frigoríficos de peixes da cidade,

Em 2015, devido a drástica redução do nível da água do lago, muitos pescadores desmotivados, deixaram a colônia 10²⁶. Parte dos pescadores passou a exercer outra atividade, migrando principalmente para o garimpo, pois não existia na época em questão, nenhum tipo de auxílio para sua subsistência. Outros pescadores passaram a desempenhar outras atividades como guias de passeios aquáticos para complementar a renda. A evasão dos pescadores impactou enfraquecendo a organização coletiva da categoria.

De modo geral, aqueles que avaliam positivamente as condições atuais, costumam ser os pescadores da prática esportiva, que destacam a facilidade proporcionada pelo lago em comparação aos rios. A ausência de correntezas fortes, reduz o esforço necessário para a navegação e a captura dos peixes, também favorece a diminuição de ocorrência de acidentes fatais de afogamento que aconteciam com uma considerável frequência.

Enquanto o Circuito de Pesca Esportiva 2026, que faz parte do calendário oficial de festividades da cidade está programado para ocorrer no dia 20 de junho, o lago passa por problemas recorrentes relacionados à sua sustentabilidade ambiental. Recentemente um episódio de mortalidade de peixes, registrado a partir de 29 de abril na região de Niquelândia, passa por investigações feitas pela Semad²⁷ para descobrir as causas da mortalidade

²⁶ Colônia, são vilas formadas por pescadores que vivem da pesca e suas famílias, A colônia de Uruaçu é a Colônia Z-4, também é onde se situa a sede da associação dos pescadores.

²⁷ Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável

dos peixes.

Situação semelhante ocorreu em 2016, quando foram registradas 19 toneladas de peixes mortos, na época em questão investigada pela Secima²⁸, que divulgou um laudo apontando que a morte dos peixes havia sido ocasionada por causas naturais. Segundo a secretaria a inversão de camada que ocorre devido às fortes chuvas, onde o lodo é depositado no fundo e a grande quantidade de matéria orgânica e substâncias tóxicas, ao chegar as camadas superficiais, teriam levado à mortalidade dos peixes.

Após a estabilização do nível da água, a pesca esportiva ganhou visibilidade e adesão impulsionada pela midiatização do lago, especialmente pelas redes sociais, projetando-o como um espaço apropriado pela população. Essa visibilidade contribui não só para o estabelecimento de uma comunidade relacionado às práticas, mas também para uma responsabilidade ambiental. Anualmente o torneio de pesca realiza a soltura de alevinos²⁹ como tentativa de mitigação dos impactos gerados pela pesca.

Os principais agentes desse processo de transformar a pesca em uma “prática da moda” tem sido em boa parte, os jovens que compartilham fotos e vídeos curtos marcados por *hashtag*³⁰ relacionados à pesca contribuindo para a construção de uma tendência cultural. A prática que era exercida predominantemente por adultos e pessoas mais velhas, passa a ser apropriada pela juventude como forma de lazer e produção sociabilidade e produção de identidade.

As práticas tradicionalmente vinculadas a certos modos de vida, que são ressignificadas ao serem incorporadas a novos circuitos de produção

²⁸ Secretaria do Meio Ambiente e Recursos Hídricos, Infraestrutura, Cidades e Assuntos Metropolitanos

²⁹ dia 1º de maio foram soltos 14 mil alevinos no lago Serra da Mesa em Uruaçu

³⁰ Uma palavra-chave, antecedida por # e que serve como indexador, organizando conteúdo por temas que aumenta a capacidade de visibilidade de publicações em redes sociais como *instagram* e *tiktok*

simbólica, consumo e circulação midiática, são elaboradas por Canclini (2008), através do que o autor conceitua como hibridização cultural. Para o autor, as tradições transformam-se ao estabelecer relações com novas tecnologias, mercados culturais e formas contemporâneas de visibilidade social.

A hibridação, de certo modo, tornou-se mais fácil e multiplicou-se quando não depende dos tempos longos, da paciência artesanal ou erudita e, sim, da habilidade para gerar hipertextos e rápidas edições audiovisuais ou eletrônicas. Conhecer as inovações de diferentes países e a possibilidade de misturá-las requeria, há dez anos, viagens frequentes, assinaturas de revistas estrangeiras e pagar avultadas contas telefônicas; agora se trata de renovar periodicamente o equipamento de computador e ter um bom servidor de internet. (CANCLINI, 2008, p.36)

Para Canclini (2008), as práticas tradicionais, como a pesca, transformam-se em produtos contemporâneos através de um processo de troca entre o saber hegemônico e o popular, perdendo sua relação exclusiva com o território, por não estar mais restrita à experiência local, mas em contraponto, ganhando em comunicação e capacidade de reinserção social ao passar a existir também em espaços digitais, comerciais e midiáticos como as redes sociais.

Essa mistura de práticas, saberes e culturas diferentes criando novas formas culturais, é segundo Canclini (2008), a hibridização. Ela acontece quando elementos que antes existiam separados, passam a coexistir e se transformar mutuamente. Apesar de não ser uma relação em que uma cultura apaga a outra, mas se modificam no contato, pode ocorrer que nem sempre ela seja harmoniosa. O autor elucida sobre como a hibridação combina estruturas ou práticas sociais diferentes, formando novas estruturas e novas formas de agir na sociedade.

Às vezes, isso ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas frequentemente a hibridação surge da criatividade individual e coletiva. Não só nas artes, mas também na vida cotidiana e no desenvolvimento tecnológico. Busca-se reconverter um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em novas condições de produção e mercado. (CANCLINI, 2008, p.22)

O autor analisa os processos de hibridização cultural na

contemporaneidade e suas implicações, ressaltando como essas dinâmicas atravessam diferentes grupos sociais, e coloca em questão a ideia de cultura pura ou autêntica. Mesmo uma cultura local, ela não permanece fechada em si sem sofrer influências, é um equívoco acreditar que uma cultura possa existir como se fosse totalmente oposta ao país ou mesmo ao mundo globalizado.

Canclini critica o entendimento de identidade cultural como algo puro, defendendo que quando se tenta definir uma cultura ou identidade, muitas vezes essa definição elege alguns elementos como se fossem os únicos verdadeiros, como uma língua “correta”, certas tradições ou modos de comportamento. O problema dessa forma de compreensão é que ela ignora a história real das culturas, e nenhuma cultura surge de forma isolada.

Outra grande problemática de conceber que existe uma identidade pura de acordo com o autor, é de que com isso formas alternativas de expressão cultural tendem a ser deslegitimadas quando não corresponder a um modelo previamente estabelecido, podendo ser interpretadas como desvios ou inadequações, em vez de serem entendidas como elemento legítimo de uma dinâmica cultural.

Assim como as ideias de Hobsbawm (1997), as ideias de Canclini (2008), contribuem para compreender as transformações da paisagem cultural ao questionarem a partir de ângulos diferentes, a ideia de que cultura e tradição são fixas imutáveis. Os autores evidenciam a partir de perspectivas distintas como práticas culturais são produzidas e alteradas constantemente.

Enquanto na análise de Hobsbawm esses processos surgem na análise das tradições em que o autor aponta não serem exclusivamente antigas ou novas, mas inventadas para reforçar identidades ou criar uma continuidade simbólica, em Canclini ela se expressa por meio da hibridização cultural marcada pela mistura contínua de práticas e referências que transformam, reorganizam e ressignificam a cultura.

As mudanças decorrentes da formação do lago estabelecem relações

indiretas com a colheita do cajuzinho do Cerrado. A inundação da vasta área ocasionou a submersão de porções do Cerrado onde, possivelmente se encontravam cajueiros nativos. Além disso a transformação física da paisagem, provocou ainda alterações no microclima local, na fauna e na flora, tais modificações sugerem que as práticas extrativistas como a colheita do cajuzinho também podem ter sido reconfiguradas ao longo do tempo.

Sobre os critérios de Cosgrove, a Festa do Caju e o Lago Serra da Mesa, entram no registro de paisagem cultural por serem consideradas formas simbólicas impregnadas de valores e não apenas resultados materiais da ação humana. O critério fundamental para Cosgrove é que a paisagem funciona como um modo de ver o mundo, uma construção que expressa sentimentos, ideias e o próprio exercício do poder de uma sociedade.

A Festa do Caju em toda sua multidimensionalidade poderia por exemplo se enquadrar nas três categorias de paisagem alternativa: paisagens residuais, composta de elementos e significados do passado que permanecem como símbolos da identidade local; e paisagens emergentes, ao representar uma cultura que oferece um desafio à cultura dominante, propondo uma visão alternativa de valorização do território baseado nos afetos e na fé; e paisagens excluídas devido as tensões e estigmas que a cercam.

Enquanto o Lago Serra da Mesa poderia ser compreendido como paisagem dominante, analisado sob o critério do controle e da intervenção humana em larga escala. Ele reflete a capacidade de grupos que detêm o controle dos meios de vida (Estado e empresas) de projetar uma imagem de mundo vinculada ao progresso, e impõe uma nova ordem ao meio ambiente, remodelando o mundo físico para atender um interesse em escala nacional.

Já sob a perspectiva de Besse, ambos entram no registro de paisagem cultural, como campo de práticas e experiências onde território, o corpo e memória se encontram. Embora o autor não seja tradicionalmente reconhecido como um autor canônico da categoria paisagem cultural, sua filosofia da paisagem torna-se particularmente relevante para esta pesquisa, devido à maneira como compreende a paisagem e oferece ferramentas conceituais

capazes de ampliar a análise para além da materialidade do espaço que serão mais exploradas adiante.



Imagem 11. Cartão postal, Lago Serra da Mesa no horizonte, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 12. Cartão postal, passeio de caiaque no lago, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025

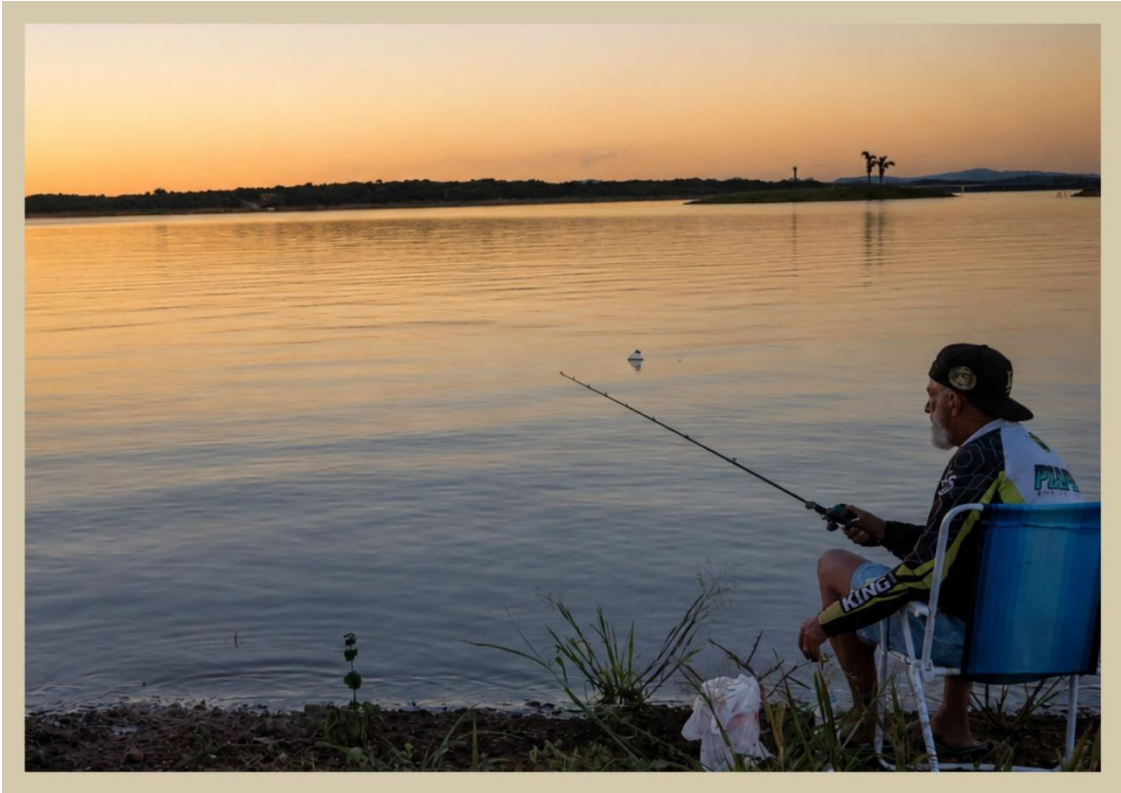


Imagem 13. Cartão postal, pescaria de Vicente no lago de Serra da Mesa, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 14. Cartão postal, acampamento na praia do lago Serra da Mesa, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



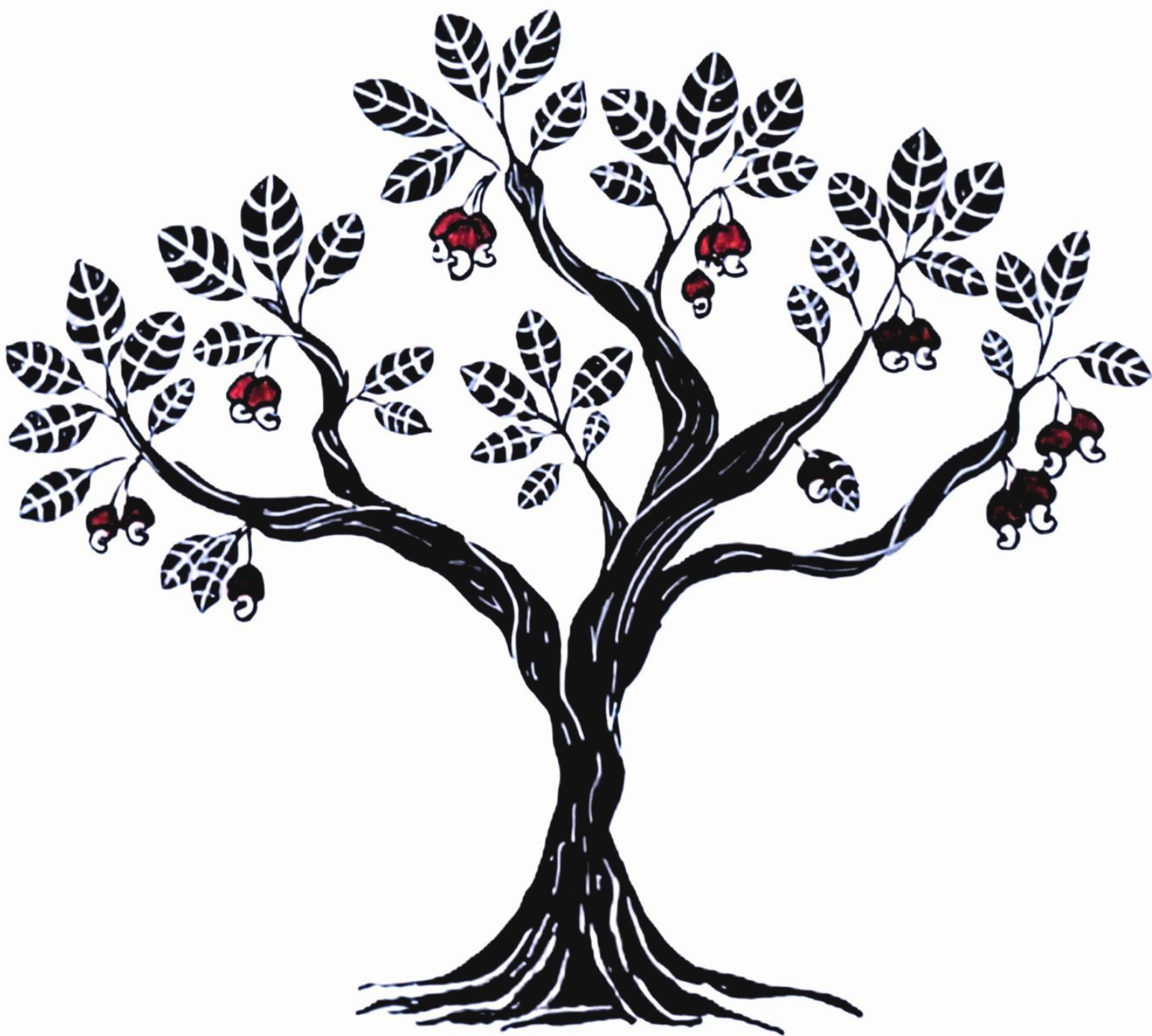
Imagem 15. Cartão postal, Lazer no lago Serra da Mesa, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 16. Cartão postal, Museu – Memorial Serra da Mesa, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025

CAPÍTULO III - A colheita do cajuzinho da Serra

adentremos em nossa caminhada pelo chão generoso do Cerrado, imagine que vamos à colheita do cajuzinho...



As Serras

As ideias apresentadas neste subcapítulo, advém da somatória de algumas percepções dos interlocutores e a observação pessoal permeada pelas sensações que emergiram em meus caminhos para sintetizar serra da antena. O que a princípio pareceria apenas uma forma de *cangar grilo*³¹, aos poucos se transformou, conforme salienta Ingold (2015), de ato de pesquisar em experiência atencional, o autor enfatiza que o conhecimento é forjado no movimento, por meio do envolvimento direto com a terra e com os outros.

Besse e Ingold utilizam a caminhada como um exemplo fundamental da experiência metodológica de se deixar afetar diretamente pelos dados sensíveis do mundo. Ingold (2015), salienta que através dos movimentos as paisagens são tecidas em vida ao prazo que as vidas também são tecidas na paisagem em um processo contínuo e interminável. É um exemplo máximo do fazer-fazendo, em que o sujeito não é puramente ativo ou passivo, mas deixa de focar apenas em alvos e passa a experimentar a estupefação diante do mundo.

Conforme as pessoas, no curso de suas vidas cotidianas, fazem o seu caminho a pé por um terreno familiar, assim os seus caminhos, texturas e contornos, variáveis através das estações do ano, são incorporados em suas próprias capacidades corporificadas de movimento, consciência e resposta. (INGOLD, 2015, p.100)

As caminhadas nesse sentido, se tratam de uma decisão teórico-metodológica alinhada aos pensamentos de Ingold (2023), em que nem sempre a finalidade das caminhadas etnográficas é a de confirmar hipóteses, mas de buscar um novo olhar para coisas antes despercebidas. Para o autor, o não-conhecimento e as incertezas são na verdade possibilidades para um estado de abertura a novas reflexões, ao passo que o que é previamente conhecido pode levar ao esgotamento da compreensão.

Enquanto para Besse (2006), a caminhada tem relação com metodologia de pesquisa e pensamento, apresentando-a como um exercício espiritual, cognitivo e prático essencial para compreender a paisagem e a geografia. É nas

³¹ Na linguagem popular, significa atividade sem utilidade, que não leva a lugar algum ou que não produz efeito concreto.

caminhadas, segundo Besse (2006), que o pesquisador se transforma em intérprete dos signos visíveis e da experiência. Assim como para Ingold, para Besse essa forma de metodologia rompe a distância teórica pura e propõe um engajamento corporal e atencioso como a terra.

As serras, embora sejam propriedades particulares, são como pomares comunitários. Elas são, além do lugar da colheita dos cajuzinhos, um universo de sensações sinestésicas. A ladeira de poeira e pedras, de repente começa a piscar pontinhos vermelhas na paisagem. Ao adentrar na mata um mar de cajuzinhos aparece misturado com o chiado hipnotizante das cigarras anunciando que chegou o tempo de colher, quase como se os cajuzinhos tivessem um som.

Os dois locais mais acessados durante o período de frutificação dos cajuzinhos são a serra da antena de televisão e a serra das três antenas. Apesar de existirem outros locais onde o cajuzinho nativo ocorre, as serras se destacam pelo estado de melhor preservação da mata nativa em relação aos campos, e conseqüentemente maior quantidade de cajueiros. A serra das três antenas é um conjunto de elevações próximas entre si, amplamente frequentado por ciclistas devido à vista do entorno do seu topo.

A serra da antena de televisão é assim conhecida em razão da presença de uma antena de transmissão da Embratel em seu topo, é uma propriedade particular, contudo não restringe o acesso de visitantes. Costuma ser mais visitada na busca pelos cajuzinhos em relação a outros locais, como a serra das três antenas, devido à proximidade com perímetro urbano, facilidade de acesso pela rodovia, e as condições topográficas menos acidentadas, com altitude relativamente menor em relação às outras serras da região.

As serras são frequentadas por diferentes públicos e por diferentes motivos, além da colheita dos cajuzinhos. Grupos de ciclista que fazem trilhas, apreciadores da natureza, que por vezes acampam na serra da antena para

contemplar a *vistinha*³², e extrativistas não só de cajuzinhos, mas também de outros frutos, raízes, cascas e até mesmo lenha para cozinhar. Infelizmente as serras também são apropriadas para uso de drogas, e descarte irregular de lixo e carcaça de automóveis roubados.

Nessas serras as enormes pedras emergem do chão, se misturando com cactos que por vezes crescem em meio a essas pedras, unhas de gato, cansanção e canelas de ema anunciam à sua maneira que o cerrado pode ser hostil, generoso, e surpreendente ao mesmo tempo. Um expressivo exemplo disso são as caliandras, que brotam vermelhas como sangue após episódios de incêndios, no chão preto de folhas carbonizadas, elas se transformam em símbolo de resiliência na paisagem triste pós incêndio.

O calor ardente e securo do tempo contrastam com a abundância de vida que se manifesta na frutificação de cajuzinhos, muricis e mangabas. Devido a não possuírem cheiro acentuado, a colheita do cajuzinho é marcada pelo perfume doce e fresco das curriolas maduras que invadem o cerrado. Pela manhã, quando o calor transforma a umidade do sereno ainda presente na brisa da manhã em mormaço, o cheiro úmido e agradável invade a Serra, é possível sentir a umidade da terra pelo vapor que sobe.

As características do clima e ecologia do Cerrado, especialmente nos nesse período seco, conferem à serra um ar encantado. De repente, no ar parado e mormacento, o vento sopra as árvores ocasionando uma chuva de sementes aladas, levando-as para germinarem por toda parte. As rajadas de vento repentino criam chuvas brilhantes com as sementes douradas de sucupira e redemoinhos de poeira, que abrigam o segredo³³ travesso, dançam no ar ao sabor do vento.

³² Vistinha é como são chamados pelas pessoas da cidade os mirantes ou qualquer ponto local de onde dê para visualizar a cidade do alto

³³ Na cultura popular, redemoinhos são a manifestação da presença de sacis, personagem folclórico que apronta traquinagens.

O Cerrado se transforma numa vastidão ocre sob o sol de agosto e setembro, época da seca e da poeira alta. A cor do Cerrado nesse período se mistura à sensação áspera dos lábios e pés rachados, consequentes da secura quase como se fossem uma coisa só. Nesse mesmo cenário, explodem cores nas flores dos ipês, que visto do alto da serra, irrompem a paisagem como ícones que marcam um lugar num mapa. Esses ícones naturais também servem como referências visuais para ajudar a orientação durante a colheita.

Essa poeira suspensa no ar, característica da época, e que parece se transformar em algo como uma neblina, confere a visão um filtro sépia natural, que assim como o filme fotográfico, causa a sensação de nostalgia ou de estar entre o sonho e a realidade, ou ainda, de ser produto de um sonho da própria terra. Nas cosmologias de alguns povos indígenas, a terra é concebida como ente vivo, dotado de agência e sensibilidade, nessa perspectiva, sonhar não é apenas uma atividade humana.

Glicéria Tupinambá, líder indígena também compartilha dessa cosmovisão. Em seu trabalho *O Território Sonha* (2023), a autora discorre sobre como a terra é muito mais do que um espaço físico, ela afirma que o território é capaz de sonhar, quando está bem, e que é possível sentir seu repouso e seu sonho através do vento, do canto das aves, e do comportamento dos animais. Além disso, para povos como os Tupinambá e os Krenak os sonhos também servem para orientar a vida coletiva.

Muito provavelmente, essas serras não se tornarão áreas de proteção formal, tanto por se tratar de propriedades privadas quanto pela ausência de uma comunidade que dependa exclusivamente da coleta e comercialização dos cajuzinhos, para sua subsistência. Esse cenário expõe um desafio nas políticas de conservação no Brasil, em que o reconhecimento institucional de determinadas áreas como patrimônio ambiental está frequentemente associado a critérios de uso econômico direto ou a presença de comunidades tradicionais.

Conhecendo o *cajuzin* da serra

Uruaçu também é conhecida como a terra do caju, não porque tem um

enorme cajueiro como o de Parnamirim no Rio Grande do Norte (o maior cajueiro do Brasil), mas porque nos primórdios da cidade havia uma grande quantidade de cajus nativos, que segundo relatos locais, essa produção era comercializada pelos proprietários de terras onde esses cajus nativos ocorriam. No período da produção, eram enviadas para Brasília diariamente, cerca de 50 caixas de caju pelo ônibus da companhia Santo Antônio.

Os cajus enviados eram da espécie *Anacardium Occidentale* L. (o caju comum) porém, conforme ressalta Gandara (2017), o município também se destaca como um dos mais tradicionais e com volume expressivo na produção do cajuzinho do Cerrado, que tem origem em áreas nativas, ocorrendo de forma dispersa no território. A colheita desses frutos mostra como a paisagem do Cerrado permanece ativa na construção, pertencimento e memória da população.

Em razão dessa fama, é recorrente a confusão que se faz com a Festa do Caju. Algumas pessoas tendem a associar o nome do evento, com a ampla ocorrência do cajuzinho na região, tal associação leva à suposição de que a Festa do Caju seja estruturada em torno do fruto, com oferta de pratos culinários e bebidas elaboradas a partir do cajuzinho do Cerrado, o que não corresponde com a festa, que é religiosa e não há nenhuma comida ou bebida de cajuzinho.

Embora a Festa do Caju não seja diretamente vinculada à fruta ou à colheita do cajuzinho, é possível pensar em uma base simbólica comum entre ambas. A colheita do cajuzinho em si, já se constitui como uma forma de enaltecer a produtividade e os ciclos naturais. De modo semelhante, a Festa do Caju em sua origem, está enraizada na relação com a terra, e ao agradecimento à São Pedro pela abundância das colheitas. Ambas são atravessadas relações de bênção e gratidão.

A palavra “caju” tem origem indígena tupi *akayu*, como aponta Medina (1978), embora existam outras teorias sobre a origem da palavra, o significado mais aceito é "pomo amarelo". Assim como o pequi, outros frutos do Cerrado como o caju são indícios que servem para apontar mudanças no tempo. O

cajuzinho marca o final da estação seca no ano de modo que, vai embora o caju começa o pequi, e com ele as primeiras chuvas da primavera, conhecidas também como chuva do cajuzinho.

Essa espécie de cajueiro (*Anacardium humile*) é o tesouro vegetal de Uruaçu, sua árvore e fruto costuma ser menor com relação às outras espécies. Há também a ocorrência (em menor quantidade) do caju rasteiro (*Anacardium nanum*) conhecido popularmente por caju-peva ou caju-anão a depender do lugar. De coloração que varia de amarela a vermelho, geralmente são mais doces e menos ácidos do que as outras espécies. Esses tipos de caju podem ser encontrados por várias partes do Cerrado.

A Beleza de cor vibrante e doçura fazem com que o cajuzinho do Cerrado seja um forte atrativo gastronômico que por muito tempo era conhecido apenas pelas populações dessa região. Aos poucos o cajuzinho do Cerrado foi ganhando fama e conquistando o coração de novas pessoas que, motivadas pelo apreço sensorial, aderiram o fruto na alimentação, contribuindo para a propagação de suas sementes em outras regiões. Ainda assim o cajuzinho permanece em grande medida vinculado à população cerratense.

A parte geralmente consumida da fruta, é na realidade o pseudofruto, e o verdadeiro fruto é sua castanha, (na cidade, chamada de careta). Esta, não pode ser ingerida in natura, uma vez que sua nódula possui substâncias capazes de provocar graves irritações na pele. De acordo com Santos, (2024) o líquido da castanha é um óleo resinoso composto principalmente por substâncias com propriedades ácidas, naturais da própria fruta que possuem efeitos corrosivos e inflamáveis.

No que se refere às variações de cajuzinhos que ocorrem em Uruaçu, os mais encontrados são o *humile* e o *nanum*. Segundo Agostini-Costa *et al.* (2016) as espécies se distinguem no tamanho da planta, características das folhas e vegetação. O cajuzinho conhecido como o do Cerrado ou da serra, é de porte

arbustivo e tem predominância em campo rupestre³⁴, enquanto o cajuzinho rasteiro é de porte subarbustivo e tem predominância em locais de campo sujo³⁵, este, atualmente mais escasso na região.

Colheita

Durante a temporada de frutificação do cajuzinho, famílias e outros grupos, dão início a movimentação no Cerrado com objetivo de realizar a coleta dos frutos. Nessa colheita pode se perceber a ocorrência de uma espécie de competição não declarada. O grupo com maior número de pessoas e que chegam primeiro nas áreas das serras tendem a ter mais sucesso na colheita. Essa disputa se assemelha ao colhimento do pequi nos interiores de Goiás.

Essa forma de colheita não se trata de uma competição de caráter excludente ou individualista ou ainda uma disputa predatória dos cajuzinhos. Ao contrário, as pessoas colhem pela facilidade de acesso abundância, de modo que colher muito também pode implicar em compartilhar com muitas outras pessoas. Além disso, a competição não se trata de quem colhe mais, o valor da competição na colheita consiste menos na quantidade obtida, do que no ato de colher em si.

O objetivo é simplesmente colher e o triunfo é colher, é o momento no qual se compartilha o extraordinário do ordinário cotidiano, que se constrói pontes entre passado e presente. Trata-se de momentos geralmente marcadas pelos frouxos de risos, situações que viram histórias e são reproduzidas frequentemente, integrando o repertório cultural local, como o caso do cajueiro encantado³⁶, ou mesmo a partilha dos frutos seus subprodutos, que emergem

³⁴ Tipo de formação campestre do Cerrado, caracterizado pela predominância de solos rasos e pedregosos, mas de alta biodiversidade e espécies endêmicas.

³⁵ Formação campestre geralmente planos, com solos profundos e presença predominante de gramíneas, arbustos, subarbustos e presença de água.

³⁶ O caso do cajueiro encantado se baseia em uma situação real ocorrida por Sinval Pinheiro, conhecido como Seu Neném, em sua mocidade. A muitos anos atrás, quando colhia cajuzinhos na serra com os amigos, Seu Neném se perdera e seu grupo foi embora. Preocupados, voltaram para buscar o amigo que, para não admitir o engano quando encontrado disse: *“você não sabiam que tem um pé de caju ali, que só dá anoite?”*. De modo que, o caso é repetido até hoje por aqueles que, por vezes, também acabam se perdendo na serra.

da colheita.

Competir pelos cajuzinhos é uma modalidade de colheita que se aproxima muito de gincana, uma forma de brincar de: quem colhe mais ou enche o balde primeiro, quem pega os mais doces, ou os mais graúdos... uma gincana onde todos ganham. Por final o cansaço vira descanso à sombra, e deleite dos cajuzinhos, que de tão suculentos explodem em caldo ao morder, de forma que os dedos de se encharcam sumo até ficarem preguentos. Momentos em que o cajuzinho tem sabor de memória.

Essa colheita não é um evento convencional, e não requer técnicas ou ferramentas complexas, demandando apenas de certo cuidado no ambiente (uma *esperteza de mato*) para evitar possíveis problemas. As orientações mais evidentes são: levar algum recipiente para depositar os cajuzinhos e disposição. Paralelamente, destaca-se a importância de uma postura ética mínima, habitual pra qualquer lugar: evitar deixar qualquer lixo e uso consciente dos recursos naturais para garantir o usufruto coletivo.

Evocando as memórias de avô Domingos para elucidar as o que são *espertezas de mato*, ele costumava dizer: “A vida é uma trombeta³⁷, quem não pode não se meta.” Isso significa a necessidade de ter atenção e um conhecimento aprendido na prática sobre como lidar com situações em que estar na natureza exige alguma adaptação ou solução. Essas “*espertezas*” como dizia meu avô, eram requisitos básicos mínimos para quem tinha a ‘ousadia³⁸ de querer andar no mato.’

Para meu avô, esses conhecimentos envolviam geralmente coisas como a capacidade de saber perceber sinais da natureza, (do clima ou do comportamento de certos animais) respeitar o distanciamento de animais sem

³⁷ Pessoalmente, interpreto como uma analogia a complexidade de tocar o instrumento que exige fôlego, ou ainda, considerando sua sabedoria sobre plantas, pode se referir à flor da trombeta, (*Brugmansia suaveolens*) também conhecida popularmente como beladona. Exuberante, porém traiçoeira, que possui propriedades medicinais, efeitos psicoativos e a depender da dose pode causar graves intoxicações e até levar à morte.

³⁸ Segundo Seu Domingos, *entrar no mato tem que ter veaqueza, não se pode ficar durumindo com o zói duzoto.*

atrevimento, conhecer as plantas que podem ajudar a curar ou que se deve evitar, saber se orientar no espaço e saber fazer fogo caso necessário. É nesse sentido que a colheita pode ser compreendida para além do ato de colher, mas como conhecimento advindo da relação com o território.

O extrativismo do cajuzinho do Cerrado demonstra um resquício de um comportamento primitivo do ser humano, no qual o corpo desempenha um papel central, aproximando-se do que pode ser descrito como uma memória corporal da colheita. Não se trata de um retorno ao estágio primitivo, mas da permanência de uma forma de interação entre seres humanos e ambiente, de modo que a colheita permite explicitar continuidades entre práticas ancestrais e experiências contemporâneas.

Durante a colheita, é impossível resistir ao cajuzinho fresco, não existe o ‘chegar em casa e lavar’, para poder comer, a apreciação é feita na hora e sem melindres. Difícil é parar em um só, pois o que o cajuzinho não tem em tamanho compensa no sabor. Para além desse regalo, o consumo do fruto no próprio local desempenha um papel importante na manutenção da prática. As caretas que ficam pelo chão, sofrem as intempéries necessárias para germinarem novos cajueiros.

A disputa dos frutos ocorre também com os animais silvestres que se alimentam do cajuzinho. Esses animais também são grandes responsáveis por dispersar as caretas. Os agentes de dispersão mais importantes das caretas são, a raposa, o tucano e a ara. Esse âmbito ecológico dos animais pode nos lembrar de maneira simples, como é possível ter uma certa de responsabilidade ambiental e colaborar com a regeneração e funcionamento do próprio ecossistema.

É comum perceber nessas relações de colheita algo como uma consubstanciação entre o ser e a paisagem, algo como um exercício de humildade de reconhecer que o contato com a natureza é fundamental, de que não somos visitantes, mas uma extensão consciente da terra. A diferença de ver a paisagem de se entender parte da paisagem é que, ao estar em consubstanciação com a paisagem, o olhar toca a paisagem, e a paisagem com

sua imponente capacidade de tocar de volta, emocionando e transbordando os sujeitos.

O líder indígena Ailton Krenak, (2018) critica o distanciamento cada vez maior entre os seres humanos e a natureza, sobretudo a falta de cuidado e a visão utilitarista, exploratória sobre a natureza. O autor salienta que “é preciso pisar suavemente na terra”. Para o autor, a Terra é uma mãe um organismo vivo e que precisa ter direitos, cuidado e respeito para com a natureza a fim de gerar menos impactos negativos. O autor problematiza o próprio termo para designar a natureza ao dizer que:

...Não são os recursos naturais, quando eu escuto em uma conferência, ou uma aula, uma palestra onde as pessoas insistem em chamar o que a natureza nos propicia para respirar, para comer e para beber de recursos naturais, eu fico pensando: até quando? Até quando vamos continuar tratando a nossa mãe, a Terra como um recurso? Se é um organismo vivo e se é a nossa mãe, como ela é um recurso? RECURSO. Olha que redução...imaginem, eu chego na minha casa, dou um abraço na minha mãe e falo: “E aí, recurso?” (KRENACK, 2018)

Sobre esse distanciamento do homem com a natureza, a colheita que é uma manifestação da territorialidade local, enfrenta desafios. Tanto pelo crescente desinteresse das novas gerações, quanto a perda de algumas áreas de Cerrado nativo para produção de cana de açúcar e criação de pastagens para a pecuária, mas principalmente pelas queimadas anuais. Além disso, por não ser uma tradição reconhecida formalmente pelos gestores da cidade, faltam incentivos para a proteção e manutenção dessa tradição.

É importante ressaltar que nem toda população costuma colher cajuzinhos ou tem a colheita do cajuzinhos como uma tradição, ou ainda como uma prática que represente alguma importância. Em muitos contextos, práticas cotidianas transmitidas no convívio familiar tendem a ser naturalizadas pelos próprios sujeitos que as vivenciam, assim o que estrutura a vida cotidiana nem sempre é reconhecido como patrimônio justamente por estar profundamente incorporado ao modo de vida.

Como toda formação social, a cidade é atravessada por múltiplas experiências, interesses, hábitos e formas de relação com o território, de modo que os vínculos com o Cerrado e a prática da colheita do cajuzinho variam entre

diferentes sujeitos. O recorte adotado pela pesquisa concentra-se especificamente nos sujeitos que matem algum tipo de relação com esta prática, delimitação que decorre do próprio objetivo do trabalho de evidenciar experiências que embora não sejam generalizadas, possuem relevância para os grupos que a vivenciam.

Paisagem vivida e sentida

Tentar registrar e analisar os bens antes mencionados enquanto expressões da paisagem cultural de Uruaçu foi desafiador, sobretudo a colheita do cajuzinho do Cerrado, por envolver experiências que também atravessam minha trajetória pessoal. Ao prazo que o compartilhamento de experiências e memórias com os interlocutores favorece um acesso mais aprofundado, a proximidade também pode afetar o distanciamento ou estranhamento necessário para a construção de uma análise.

Desse modo, foi necessário um exercício de não negar minha inserção no território, visto que essa familiaridade favoreceu o conato e a comunicação com os interlocutores, mas justamente por isso buscar uma suspensão dos pressupostos prévios sobre colheita do cajuzinhos da serra, e exercer uma postura de estranhamento metodológico e escuta etnográfica para compreender o campo investigado a partir das perspectivas dos interlocutores, para evitar tomar as práticas e significados como óbvias.

Embora a pesquisa considere três bens centrais na constituição da paisagem cultural de Uruaçu, que expressam de maneira significativa as relações entre corpo, território e tradição, a escolha por um aprofundamento etnográfico na prática da colheita dos cajuzinhos se deve à lacuna de produção acadêmica sobre esta prática neste local específico e o valor simbólico do cajuzinho para a população de Uruaçu, cuja coleta carrega saberes, memórias e formas de relação com o Cerrado transmitidas entre gerações.

A princípio, foram feitas buscas por pesquisas relacionados à colheita do cajuzinho do Cerrado, a escassez de trabalhos ou registros sobre a colheita dos cajuzinhos aumentou o desejo pela pesquisa com foco na colheita.

Posteriormente, buscas por informações e documentos relacionadas a colheita do cajuzinho foram feitas na secretaria do meio ambiente, secretaria da agricultura e agropecuária e até mesmo na secretaria da cultura da cidade nos quais não foi possível obter nenhum arquivo sob a alegação de não existirem.

Após a leitura dos textos, foi realizado um aprofundamento na pesquisa de campo por meio de caminhadas, conversas de encontros inesperados e entrevistas com alguns habitantes da cidade. Algumas das conversas, foram registradas em áudios e/ou vídeos com uma câmera teleobjetiva grande angular, sob o consentimento dos entrevistados. Esses diálogos formaram a base fundamental para entender a realidade da colheita dos cajuzinhos.

A análise dos dados não seguiu um modelo rígido de codificação formalizada. Optou-se por uma abordagem interpretativa, alinhada as ideias de Minayo (2004), para quem a pesquisa qualitativa não opera por formas lineares. Foi realizada uma junção e releitura de todo material empírico colhido a campo (anotações, diário de campo, gravações e imagens) para identificar os sentidos que emergiam, priorizando não o tema mais frequente, mas o entendido como de maior relevância simbólica e relacional no contexto das práticas observadas.

Foram selecionados 5 interlocutores, (os quais quase sempre estavam acompanhados de outros familiares) que colhem cajuzinhos anualmente e a pelo menos 10 anos, moradores da zona urbana a fim de facilitar os encontros que ocorreram semanalmente por dois meses (agosto e setembro, durante a frutificação do cajuzinho) a fim de poder acompanhar também suas idas ao cerrado para a colheita do fruto. As análises dos dados colhidos foram feitas nos meses seguintes.

Também foram feitas visitas aos locais onde habitualmente ocorrem as colheitas, principalmente na serra da antena de televisão, a qual devido a facilidade do acesso, foi possível frequentar por pelo menos uma vez na semana a partir do final de agosto e durante o todo mês de setembro, visto que a colheita do cajuzinho só acontece uma vez ano e que a investigação da prática e a produção de imagens requerem um contato direto. Outras visitas mais pontuais foram feitas à feira da cidade, ao povoado do Funil, sítios e outras áreas de

cerrado aberto onde pessoas costumam colher os cajuzinhos.

No decorrer das caminhadas de investigação, o acesso aos interlocutores foi se constituindo no próprio percurso, como planta que lança novos ramos, marcado pela fluidez característica dos contextos interioranos, em que as pessoas se conhecem com relativa facilidade mesmo na falta de vínculos diretos. Nesse sentido, ao narrar suas experiências de colheita, alguns interlocutores frequentemente mencionavam outras pessoas, também envolvidas com a prática, favorecendo novas conexões.

Para além de conhecer as histórias dos interlocutores, as conversas possibilitaram acessar memórias, trajetos e experiências dos interlocutores que dificilmente poderiam ser aprendidos apenas por documentos. Conforme frisa Cavaleiro (2006), os relatos orais e a memória tem contribuído significativamente para o campo da análise histórica retomando sujeitos e realidades pouco visíveis. Dessa forma a escuta se faz uma importante mecanismos de aprendizagem e transmissão dos saberes populares.

As narrativas desempenham um papel fundamental na constituição das relações humanas, elas facilitam a criação de vínculos entre indivíduos, grupos sociais e diferentes visões de mundo. Ao ouvir ou compartilhar um história ou mesmo um caso fictício, que acontecem muito comumente, os sujeitos estabelecem contato com a perspectiva de quem narra enquanto cria cenários mentais ou ativam suas próprias memórias, referências culturais e experiências vividas. Nesse movimento de trocas e escutas, percepções individuais vão ganhando sentido.

No início desse processo, emergiram questões que só puderam ser compreendidas após as interações com os interlocutores, como: em que medida a colheita do cajuzinho é importante para as pessoas, e não apenas uma percepção particular? Matutando em grupo, foi possível compreender que, não fosse a investigação a princípio por um interesse pessoal, talvez a tradição da colheita dos cajuzinhos passasse por mais tempo ignorada. Essa é a valência de escrever a partir de onde se vem e do que se tem dentro.

A memória mais antiga que tenho sobre a colheita do cajuzinho é de quando eu tinha aproximadamente 5 anos de idade. A colheita era um momento do ano muito aguardado, especialmente quando eu meu irmão e prima éramos crianças. Meus pais chamavam nossos nomes na serra brincando serem criaturas que habitavam o mato. Também eram nesses momentos que minha prima, que cresceu sem os pais, criada por nossa avó paterna, dizia se sentir em família de forma mais robusta.

O segundo passo da investigação a campo foi rastrear em meu próprio repertório a respeito de colher cajuzinhos, como e com quem aprendi, e a partir disso olhar para trás e ligar pontos que levavam sempre a outras pessoas. Em minha família, a tradição começou com meu pai, que apesar de ter vivido na roça quando criança, adotou essa prática em sua vida a partir da vivência com amigos e seus familiares na zona urbana desde a infância, como a família de seu amigo Geovane, com quem passava boa parte do tempo.

A primeira pessoa localizada para além de minha família foi Alaciel Fernandes de Carvalho, Conhecido como Seu Negão, de 73 anos de idade (irmão mais velho de Geovane) que quando ia a pé com sua vizinha e outras crianças para o mato colher cajuzinhos, levavam junto Marcelino José, meu pai.

Quando eu era criança, Dona Cipriana, mãe de Lió soldado, quando era sábado ela reunia a meninada, e *nóis* ia *pra* serra pegar caju, era aqui perto do matador. E depois disso, muito tempo depois *nóis* passamos a *panhá* caju na serra da antena, e esse aí ia junto...A gente ia a pé mesmo porque era logo ali né. (entrevista com Alaciel Fernandes de Carvalho, realizada em março 2025)

Dona Cipriana, não era uma vizinha qualquer, seu Alaciel a descreve como mulher bruta e *braba*, pondo rouquidão e volume a voz para enfatizar o poder de Cipriana. “*Era a chefe nossa.*” Diz Alaciel, mas também haviam as idas à serra com a mãe no fusca, devido a distância maior entre a serra e a cidade. Os momentos de colheita eram sempre circundados por laços afetivos entre familiares, vizinhos, amigos. Se colhiam os cajuzinhos e se cultivavam os afetos.

Seu Alaciel conta que onde hoje atualmente é localizado setor Sul, mais especificamente onde hoje está situado o quartel da cidade, era cheio de pés de cajuzinhos e havia ainda muito cajuzinho rasteiro, a espécie subarbutiva. Iam

para esse local ter um dia de lazer e também complementar a alimentação. Alaciel conta: *“Lá cada um ia prum lado, espaiava e encontrava só na hora de vi’mhora com uma vazia junto... agora não dou conta mais.”*

Alaciel fala sobre como eram as dinâmicas da colheita dos cajuzinhos quando participava com a família e amigos, demonstrando a maneira como a prática organizava o espaço, e as formas de uso e ocupação da serra. Alaciel relembra: *“Eu sentava debaixo duma sombra lá, lá em cima...”*. O grupo de sua família se espalhava na serra para cobrir uma área maior, e assim otimizar a coleta dos frutos, que por sua vez, se localizavam chamando uns aos outros ao longe até se encontrarem para voltar (quase sempre funcionava).

Devido a idade Alaciel conta que não vai à serra para a colheita dos cajuzinhos a muito tempo, mas um de seus filhos e os netos continuam a tradição indo todo ano. Joana D’Arc sua esposa, conta que, os dois mesmo que não indo mais à serra, todo ano chega cajuzinhos para que ela faça sucos e doces. O casal conta que os cajuzinhos são facilmente encontrados para comprar na feira de domingo, mas Seu Alaciel confessa: *“Eu compro na feira, mas era gostoso o que pegava lá.”*

Se no caso de Alaciel, a paisagem da colheita se apresenta predominantemente pela da memória, como experiência evocada e narrada, outros interlocutores permitem observar outras dimensões em suas práticas ainda ativas. Em meus movimentos de aproximações sucessivas, (decorrente de indicações) que revelaram praticantes ativos da tradição, cheguei à família de Cleidiane, que acompanham anualmente o ciclo do cajuzinho com sua mãe e a avó, e que atualizam os vínculos articulando passado e presente a partir da colheita.

Cleidiane e sua mãe Luciene, narram suas colheitas por meio dos trajetos que fazem até a casa da avó, (mãe de Luciene) no período de frutificação dos cajuzinhos. Seus trajetos são parte fundamental da experiência que antecede o momento da colheita, que é compartilhada entre as três gerações. Para Eliene e sua família, a colheita ocupa um lugar tão importante em sua vida que, torna condições de suplício em condições admissíveis. Eliene diz: *“Olha pra você vê,*

eu ia a pé a 9 quilômetros de distância *pra ir pro cerrado* pegar caju.”

Cleidiene residiu com a avó até os 12 anos de idade, as vivências relatadas por ela acerca dos momentos de colheita durante esse período apresentam características acentuadamente lúdicas. Esse aspecto pode ser compreendido a partir do fato que, a princípio quando ainda era criança, os momentos da colheita com a avó faziam parte do brincar. Elementos dessas brincadeiras permanecem até hoje em suas colheitas, como táticas de competição pelos cajuzinhos, evidenciados nas seguintes falas:

la eu, minha vó e minha tia pra buscar. E aí o quê que acontece, perto das estradas tinha pé de cajuzinho, que tinha o mais doce, aí o que que ela fazia, pegava um cajuzinho azedo e colocava embaixo do pé de caju doce. Ela pegava um punhado de caju que ela sabia que era azedo e colocava debaixo do pé de caju doce, porque aí ela pegava os doces e deixava os azedos, se alguém passasse lá e pegasse ia achar que os cajus era azedo e não iam pegar mais. Ela fazia desse jeito. E com pequi da mesma forma. (Entrevista com Cleidiene Fernandes da Silva, realizada em setembro de 2025)

As cumplicidades e estratégias realizadas durante a colheita, aprendidas no convívio com a avó e que continuam sendo reproduzidas, exemplificam como suas práticas transformam o Cerrado de campo ermo em uma paisagem fabricada e continuamente configurada pelas ações, na qual sua cultura de colher de forma gaiata para ter vantagem sobre os cajuzinhos, atua como agente modelador do espaço.

Nas falas de Alaciel, Cleidiene e Luciene, a colheita emerge como expressão cultural Saueriana na medida em que grupos se dispersam nos locais da colheita, marcam o cerrado com as atividades anuais transformando a natureza por meio de sua cultura. Para Sauer, é justamente na repetição das práticas que se revelam os modos pelos quais a ação humana confere continuidade e capacidade de leitura ao espaço, imprimindo nele os usos, os ritmos e os significados socialmente compartilhados.

Sauer orienta-se por uma viés empírico-morfológico e histórico, cuja análises implicam na descrição e classificação sistemática dos elementos que compõem a paisagem, compreendida com unidade orgânica a qual as partes devem ser catalogadas antes de qualquer explicação interpretativa, privilegiando

o que pode ser identificado, comparado e generalizado. Sauer coloca como secundárias dimensões estéticas e subjetivas devido a estas não serem passíveis de classificação e mensuração nos moldes científicos adotados pelo autor.

Para Sauer, a geografia deveria superar o dualismo entre homem e natureza, dessa forma a paisagem cultural surge como a unidade bilateral da geografia, na qual uma parte dessa unidade corresponde aos recursos naturais e a outra às expressões culturais, que em conjunto formam o todo da paisagem cultural. O autor também pressupõe que a paisagem cultural está em constante processo de desenvolvimento, dissolução ou substituição.

É possível perceber nas práticas de colheita, para além das dos interlocutores mencionados, mas de forma ampla, a ideia de unidade bilateral articulada por Sauer onde o sítio físico, no caso as serras, e traços da cultura durante a colheita mostram-se indissociáveis. Nesse sentido, a cultura não se sobrepõe ao espaço como elemento externo, mas se integra a ele, constituindo uma unidade analítica. Conforme aponta Sauer:

Há uma forma estritamente geográfica de se pensar a cultura, a saber, a marca da ação do homem sobre a área. Podemos pensar nas pessoas como associadas dentro e com uma área, como podemos pensar nelas como grupos associados por descendência ou tradição. No primeiro caso, estamos pensando em cultura como uma expressão geográfica, composta de formas que são uma parte da fenomenologia geográfica. Sob esse aspecto, não existe lugar para um dualismo de paisagem. (SAUER, 1925, p.30)

Essa relação pode ser observada nas falas de interlocutores, como no relato de Baltazário, que evidencia as dinâmicas de ocupação e uso do espaço durante o período de produção dos cajuzinhos:

As vez cê chegava lá, cê ficava até coisa... de triste. Cê chegava eles já tinha passado na frente, pegava os melhor. cê tinha que chegar mais cedo, sabe. A gente mesmo (referindo-se a sua família) deixava pra ir mei de semana, que fim de semana cê sabe, o povo quando é sábado e domingo, aí o povo não ta trabalhando, cê vê a serra lotada de gente. Aí cê ia la pra quarta feira ou quinta. (Entrevista com Baltazário, realizada em setembro de 2025)

Parte significativa das narrativas dos interlocutores também evidencia uma dimensão da paisagem que ultrapassa a materialidade, que é construída

pelo envolvimento dos sujeitos com a paisagem, enquanto corpos situados que percebem e sentem o ambiente. Essa visão aproxima-se das perspectivas de Besse, que propõe compreender a paisagem também, como realidade vivida, inseparável da experiência humana que a constitui (percepção, memória, afetividade e corporalidades).

Besse (2014), amplia a compreensão da paisagem cultural ao incorporar dimensões sensoriais e existenciais na relação sejeito-território. Besse adota uma perspectiva focada na experiência sensível e fenomenológica, para o autor, a paisagem não é um produto final, é um acontecimento em que estamos nela e somos constituídos por ela. O autor recusa uma síntese totalizante da paisagem, optando por um olhar aberto através de diferentes perspectivas, dessa forma, convida a habitar a espessura sensível do mundo.

Sua perspectiva diferencia-se das outras por integrar linguagem, memória e práticas sociais, como elementos constitutivos da paisagem que extrapola a imagem, mas como uma construção humana passível de interpretação tanto em termos materiais quanto hermenêuticos. Esse foco enriquece a análise socioespacial ao tornar visíveis camadas menos explícitas nas narrativas, como hodologias³⁹ e formas de apropriação que também envolvem dimensões simbólicas e políticas.

Ao propor esse deslocamento de compreensão da paisagem do plano da representação para o da experiência vivida Besse afirma:

A paisagem não é tanto um objeto apreensível pelo pensamento quanto um certo modo de estar no mundo, um ambiente, certa maneira, muito singular, de participar do movimento do mundo em determinado lugar. A paisagem é primeiramente vivenciada e depois, talvez, falada, a palavra buscando, sobretudo aqui, prolongar a vida, ou melhor, o vivido que faz da paisagem uma experiência. (BESSE, 2014, p.47)

Tendo em vista a ênfase analítica da abordagem de Carl Sauer das formas materiais e processos históricos, embora, fundamental para compreender a paisagem enquanto produto cultural material, é insuficiente para

³⁹ estudo ou a ciência dos caminhos, rotas e conexões, a investigação dos percursos, traçados de rotas, deslocamentos e redes de conexões em um espaço físico ou cidade. *hodos* (caminho) e *logos* (estudo).

apreender as dimensões que aqui são tidas como um fator essencial no laço afetivo que motiva a colheita e resulta na produção da paisagem cultural. Nesse sentido, passa-se a partir desse ponto, a privilegiar as perspectivas de Besse como eixo orientador da análise.

As práticas de colheita do cajuzinho do Cerrado de diferentes interlocutores serão examinadas à luz das entradas ou portas propostas pelo autor. As entradas, como propõe Besse, são modos distintos, porém articuláveis de compreensão da paisagem, como indicam os relatos dos interlocutores. Para além dos aspectos já mencionados, como os deslocamentos na paisagem e as aprendizagens transmitidas no convívio familiar, as falas permitem acessar a paisagem a partir das qualidades sensíveis que emergem no contato direto como o ambiente.

Sobre a transmissão de saberes advindos da ancestralidade, que sem sombra de dúvidas é fundamental na construção da identidade Krenak (2021), ressalta que a valorização da ancestralidade não deve se restringir apenas a uma dimensão mística ou abstrata, pois quando é assim compreendida de forma limitada, corre-se o risco de perda da capacidade de produção de impactos concretos na vida social, é preciso compreendê-la como reconhecimento das experiências e escolhas das gerações passadas, para orientar melhores formas de compartilhar o mundo. Essa orientação também se manifesta no perceber sentir e agir no território.

O sabor dos cajuzinhos recém-colhidos, por exemplo, que são intrínsecos da experiência da colheita, evidenciam a paisagem como um acontecimento que se dá na relação entre sentir e habitar, como é possível compreender na fala de Eliene: *“Tamanho, sabor, formato da careta, tem uns que é redondin uns é comprido. Uns é doce, outros azedo, uns tem um sabor diferente, é azedo, mas tem um sabor tão gostoso, cê não quer nem jogar fora.”* Essas noções indicam que a colheita se realiza também no campo das percepções.

A entrada que se pode estabelecer paralelos com relatos mais recorrentes dos interlocutores, é a da paisagem como espaço das experiências sensíveis.

Essa perspectiva diz respeito à relação direta, imediata e corporal com elementos como a terra, a água, o ar, e que está aberta aos cinco sentidos e à emoção. Eliene relata que *“ir pro Cerrado catar cajuzin é uma paz realizada!”* enquanto sua filha Cleidiane ilustra a ideia de Besse de relação entre o sujeito o mundo na seguinte fala:

Mas assim, é muita questão do lazer e é uma coisa que a gente ama fazer. Chegou o período do caju, se a gente não for aquele ano, a gente sente uma falta, é uma coisa...parece q ta faltando parte da gente, se a gente não for lá no cerrado pegar caju, nem que seja um pouquinho. (Entrevista com Cleidiane Fernandes da Silva, realizada em setembro de 2025)

Outra interlocutora diz sobre suas práticas de colheita:

É muito legal também andar no mato, porque não é num trierim, você tem que explorar e caçar. Tem a dificuldade de pegar o caju que ta mais lá em cima, aquele bem gostoso, aquele, o mais bonito é aquele que ta mais em cima e junta com a irmã: vamo pegar aquele ali, taca um pau...nossa, é muito bom, me deu saudade. (Entrevista com Laura Vasconcelos Rocha, realizada em março de 2025)

Observa-se assim, que nas experiências dos interlocutores, sempre há algum ponto da paisagem que surge como um lugar significativo, do qual se tem mais lembrança. O topo da serra, um *regatozin* d'água ou mesmo um galho de uma árvore onde se sentava para comer os cajuzinhos, que demonstra como a colheita na visão dos interlocutores eram e ainda são, momentos estruturados por pontos de referências que se tornaram memoráveis pela afetividade. Em dado momento por exemplo, Alaciel questiona sobre um lugar marcante de suas colheitas passadas:

Será que tem até hoje um corgozinho, um regatozinho, lá em cima que nois bibia água? Era lá em cima, e descia assim. Era só pra beber água. Ah, não deve ter mais não... (Entrevista com Alaciel Fernandes de Carvalho, realizada em março de 2025)

Essas narrativas apresentam a paisagem enquanto experiência vivida, produzida pelas práticas que surgem do encontro concreto entre os coletores e Cerrado. Conforme afirma Besse (2014, p. 47) *“A paisagem é o nome dado a essa presença do corpo e ao fato de ele ser afetado, tocado fisicamente pelo mundo ao redor, suas texturas, estruturas e espacialidades.”* Essa forma de produção da paisagem está diretamente relacionada a polissensorialidade da paisagem, repleta de sabores, texturas, cheiros e sons.

A paisagem no caso de Alaciel assume uma dimensão que a noção de experiência sensível de Besse ilumina apenas parcialmente, mas não esgota. Mesmo sem ir mais à serra, a serra não saiu dele. Besse (2014), compreende a paisagem como experiência vivida pelo corpo presente, mas Seu Alaciel habita um outro estado, nem presença nem ausência completa: é a paisagem que persiste como interrogação, o momento em que a paisagem vivida começa a se dissolver como na sua dúvida de coisas que haviam na serra.

Certos elementos da paisagem podem não existir mais, mas a curiosidade sobre ele pode ser ainda uma forma de relação com o lugar. Nenhuma das entradas propostas por Besse nomeia esse limiar, o autor elabora sobre a paisagem como projeto de futuro, mas não sobre o estado intermediário, quando a paisagem já não é mais presente, mas ainda não é completamente passado. Esse relato de Seu Alaciel é um exemplo de como a experiência vivida extrapola a teoria.

Para além da dimensão sensível, parte dos interlocutores também tomam a prática da colheita dos cajuzinhos como uma tradição passada geracionalmente, em que a partir dela aprenderam formas de se movimentar, se encontrar, táticas de colher e outras sabedorias que substanciam a identidade. A paisagem surge como produção cultural material, que se estende por exemplo na comercialização do fruto ou na produção de cajuzin⁴⁰ e outros produtos que fazem parte da cultura alimentar uruaçuense.

O extrativismo para essas finalidades, mostra relação com a entrada do território produzido pelas sociedades, em que Besse apresenta a paisagem também como uma composição de espaços criados para servir a uma comunidade, não sendo apenas algo que existe para ser contemplado, mas também para ser utilizada pelas sociedades. Além disso, o autor destaca que fazer parte de uma paisagem e dela produzir a identidade é uma condição determinante do nosso estar no mundo, de modo que a paisagem passa a ser a

⁴⁰ Cajuzin é um doce muito popular, principalmente por fazer parte das guloseimas das festas de aniversários infantis, por ser uma alternativa mais barata que o brigadeiro, visto a abundância do fruto. O Doce pronto é enrolado tal qual fosse um brigadeiro e polvilhado no açúcar refinado. Sua característica especial se deve ao fato de que, além de ser muito saboroso costuma ser duro e não podendo ser ingerido por inteiro, causa salivação.

base do ser social

A prática pode ainda ser compreendida como um constructo no qual memórias e imaginação são projetadas sobre o mundo, como se apresenta nas falas de Eliene, em que existem figuras espalhadas pelo Cerrado e, que os saberes adquiridos por ela são como um baú de conhecimentos. Essas imagens e os saberes que Eliene possui, corroboram com a ideia de Besse de que paisagem também é uma maneira de ver e imaginar o mundo. A interlocutora explicita um modo de percepção atravessado pela memória e imaginação ao afirmar que:

A gente tava panhando caju no outro final de semana, olhando o cerrado, aquela coisa maravilhosa, [...] Nossa é tudo perfeito, aquelas árvores retorcidas. E se você observar o Cerrado, ele tem tantas imagens, tem forma de coração, tem rosto de pessoa, rosto de animais. O próprio cajuzin é um coração, pra quê coisa melhor? (Entrevista com Eliene S.L. Fernandes, realizada em setembro de 2025)

Nos três parágrafos imediatamente anteriores, as experiências observadas permitem identificar a articulação entre duas entradas, que operam simultaneamente na experiência dos interlocutores. A entrada da paisagem como território fabricado e habitado, na medida em que a colheita expressa uma lógica de uso do espaço, marcada pela transmissão de saberes e práticas. E a paisagem como representação cultural compreendida como um palimpsesto no qual experiências e memórias acumuladas se projetam sobre o mundo.

Por fim, existe ainda a produção de mudas de cajuzinhos feita por Cleidiane e sua mãe para distribuição grátis, com o intuito de criar um movimento de manutenção ecológica e da tradição. A ação de Cleidiane e sua mãe caracterizam o que Besse chama de pensamento do possível que diz respeito à responsabilidade do habitante com o porvir da paisagem. Essa prática se insere na entrada da paisagem como lugar ou contexto de projetos, em que o campo de ação é voltado para o futuro e para tornar o mundo um lugar habitável.

Ressalta-se ainda, que nem todos chegam à paisagem com o mesmo grau de liberdade para habitar o mundo com atenção e abertura. Uma interlocutora, comerciante na feira de quarta e domingo, relata que o filho mais novo, (ainda criança) é quem colhe os cajuzinhos que são vendidos, além de

trabalhar com outras crianças e adolescentes na horta de um fazendeiro vizinho. Isso exige que a análise da paisagem vivida e sentida não perca de vista as condições que determinam com qual grau de liberdade cada sujeito chega a ela.

Ao longo das visitas à feira, foram observadas situações semelhantes demonstrando que não se tratava de um caso isolado, nos casos observados, a presença de crianças e adolescentes na feira estava vinculada à economia familiar de complemento de renda. E em mais de um deles, a figura de proprietários de terras maiores aparecia como intermediário, mostrando que a paisagem também é o chão onde se aprende cedo, que trabalhar é condição de existência e uma assimetria de poder que a paisagem carrega.

De forma quase unânime, os interlocutores pontuam as queimadas como principal fator de ameaça da continuação da tradição da colheita dos cajuzinhos. As críticas também revelam um tipo de elaboração articulada de maneira indissociável, a experiência, a afetividade e a reflexão sobre a colheita. Nesse ponto também se encontra a noção de sentipensar, evidenciando como as atividades do corpo envolvem um sentir, que se desdobra em refletir, mesmo que não de forma acadêmica gerando conhecimento sobre o mundo.

O cuidado com a terra e ações como a produção de mudas de cajuzinhos por exemplo, são a expressão máxima do sentipensar com a terra. Se torna evidente como as pessoas integram amor e a razão nos relatos de suas realidades e suas sabedorias do coração. Se essa terra é devastada, ou deixa de produzir devidos os incêndios parte do mundo cultural e social dessas pessoas também deixa de existir.

O que está em jogo com as queimadas, não é apenas a diminuição do fruto, mas a ameaça a um conjunto de relações que envolvem convivência e pertencimento. Esse pensamento crítico permite uma leitura mais complexa das transformações em curso e seus impactos. O que permite compreender as queimadas não apenas como fenômeno ambiental, mas como processo que afeta profundamente a paisagem cultural ao comprometer as relações que nela se estabelecem.

As entrevistas indicam que, para boa parte dos sujeitos o Cerrado é um território que serve como base do seu ser social, no entanto essa relação não é unânime, há variações nos modos de apresentação da paisagem. No caso de Alaciel e sua esposa por exemplo, predomina atualmente uma perspectiva enraizada pela memória das colheitas passadas. Já Cleidiane e sua mãe, apesar de também terem memórias que operam como arquivo vivo, suas práticas concebem a paisagem como projeto de futuro.

Os relatos dos interlocutores revelam a paisagem não como uma categoria fechada, mas como uma construção aberta e relacional, em que é possível estabelecer conexões com diferentes entradas analíticas propostas por Besse (2014). No entanto, não se pretende enquadrar as práticas dos sujeitos ou grupos a fim de limitá-las em caixinhas. Ao contrário, busca-se destacar as aproximações e ressonâncias, reconhecendo que cada experiência pode dialogar em maior ou menor medida com diferentes entradas.

Espinhos no caminho

Ao longo do percurso dessa pesquisa, alguns acontecimentos poderiam, à primeira vista ser considerados incidentes banais, desvios ou mesmo falhas operacionais, que são frequentemente excluídos da narrativa final por não se enquadrarem na lógica supostamente controlada da produção científica. No entanto, parte-se daqui uma outra compreensão, a de que tais espinhos no caminho, mesmo que frustrantes, fazem parte do próprio processo investigativo, logo merecem ser mostrados.

Tornar tais ocorrências visíveis, não é um gesto de justificativa, mas uma forma de exposição dos andaimes que sustentam a construção do que foi produzido. Esse reconhecimento dialoga com as ideias de Shapin (2013), de que a ciência não emerge sempre de condições ideais, e nem se desenvolve de forma pura, ao contrário, trata-se de uma prática atravessada por imprevistos e limitações, na qual o erro o imprevisto e a perda não são exceções, mas elementos inerentes ao processo.

Um dos aspectos mais evidentes nesse percurso foi a dificuldade de acesso à documentos institucionais, particularmente os documentos relacionados aos patrimônios reconhecidos da cidade. Tal processo foi se tornando exaustivo e por vezes desanimador, não apenas pela ausência de informações, mas também pelas dinâmicas implícitas de acesso e legitimidade que ainda impera em alguns locais, onde a disponibilidade ou não de algo é influenciada pelo reconhecimento social do solicitante.

Apesar da negativa nas buscas por documentos que identificassem quais bens já possuem algum tipo de reconhecimento formal e quais ainda permanecem sem qualquer reconhecimento oficial, é possível listar o que se chama de patrimônios implícitos da cidade (bens que exercem, na prática, a função simbólica e identitária própria do patrimônio cultural, mas que carecem do reconhecimento formal que os tornaria oficialmente amparados por políticas públicas de preservação) como a festa da padroeira da cidade, a cavalgada de Sant'Ana, a festa de pecuária e até mesmo a Festa do Caju.

Infelizmente a realidade é de que o acesso a algumas informações institucionais não se dá de forma neutra. Em diferentes situações, tornou-se evidente a existência de uma mediação social baseada na autoridade ou poder de cada pessoa, esse fato revela que a produção de conhecimento não depende exclusivamente de procedimentos metodológicos, mas também de negociações com estruturas de autoridade e reconhecimento social.

Em contextos locais como o investigado, essa situação pode ser expressa por meio de formas sutis de hierarquização, frequentemente articuladas à cargos ou vínculos familiares e proximidade com outras figuras de poder. Situação traduzida na conhecida pergunta: *Cê é fí de quem?* Operando nesse caso, menos como curiosidade e mais como dispositivo de classificação social para situar cada indivíduo em uma rede de relevância ou irrelevância.

Nesse sentido, por não ser e nem ter nenhuma proximidade com pessoas de influência na cidade, (ou seja, sob essa perspectiva, ser uma *zé ninguém* como se diz na cidade) a busca inicial realizada na prefeitura, resultou em encaminhamentos sucessivos, sem nenhum sucesso, primeiro à Secretaria da

Cultura da cidade e, posteriormente a outras instâncias sem que houvesse acesso efetivo a nenhum documento, e após várias tentativas, foi informado que não haviam documentos com registro de patrimônios da cidade.

Situação semelhante ocorreu no Arquivo Municipal Alacir de Freitas Carvalho, onde as alegações eram de que não existia nenhum documento do tipo, junto da recomendação de busca nas instituições já procuradas anteriormente. Já na Secretaria do Meio Ambiente, as alegações foram de que, os documentos solicitados (documentos cartográficos como a hidrografia e vegetação local) estavam em processo de elaboração e que os registros anteriores haviam sido perdidos.

A essa altura, vale ressaltar que, a ausência de certos dados, também é um dado que se revela. Deixa de ser vazio e passa a ser indício que compõe o campo analítico no que diz respeito ao comportamento de alguns servidores das secretarias municipais mencionadas. Mais do que lacunas documentais, reporta também uso de uma conduta que condiciona o que pode ou não ser conhecido ou mobilizado como dado científico.

Outra desventura foi a perda das primeiras imagens produzidas à campo devido ao curto circuito que também levou por inteiro meu computador. Esses arquivos perdidos constituíam registros de paisagens, momentos da vida cotidiana, da Festa do Caju, o aparecimento dos primeiros cajuzinhos da serra da antena de televisão e temporalidades da vida de alguns uruaçuenses impossíveis de serem novamente reproduzidas. Sendo assim a perda de parte das imagens, também a perda de dados importantes.

Essas imagens, articuladas aos registros não pretendem fixar uma verdade única sobre o território, mas compor a construção de narrativas sobre a paisagem, a população, seus bens e tradições, trata-se de uma proposta de aumentar a compreensão da cidade com aquilo que possibilita reviver experiências e criar conexões emocionais entre as pessoas e a paisagem. A produção de imagens é parte do processo metodológico e do próprio fazer etnográfico e funciona como mediação na produção de conhecimento.

Situações ainda mais delicadas emergiram durante a investigação a campo, que extrapolavam os limites da observação e da investigação acadêmica que desencadeavam conflitos éticos e afetivos diante das realidades encontradas. Ao acompanhar alguns coletores, revelaram-se contextos delicados, marcados por vulnerabilidade socioeconômica percebidas na coleta de frutos e da lenha como práticas de sobrevivência e na participação de crianças em atividades laborais para complementar a renda.

Tais realidades criavam um impasses, mesmo compreendendo os limites de atuação do pesquisador, permanecer indiferente às condições vivenciadas pelos interlocutores foi um processo custoso. Ao mesmo tempo em que se reconhece a necessidade de cautela com intervenções além dos propósitos investigados, é inconcebível manter uma postura completamente alheia das dimensões humanas, emocionais e morais ocorridas em campo. Foi necessário um complexo exercício de equilíbrio entre a sensibilidade diante das situações e a responsabilidade metodológica.

E por fim a lamentável perda de três interlocutores⁴¹ que fizeram a passagem durante o desenvolvimento da pesquisa, os pescadores Thiago Pereira Lemes e Salvador Ferreira de Almeida, (Seu Deusin) e a camponesa Dona Marianinha da serra. Com certeza a parte mais espinhosa da pesquisa, de modo que se se faz fundamental frisar que sua importância ultrapassa em muito a condição de meros interlocutores, mas acima de tudo, pessoas cujas trajetórias e afetos contribuíram para moldar o sentido deste trabalho.

⁴¹ A imagem da página seguinte é uma representação metafórica a partir de uma percepção pessoal dos três interlocutores. Os pescadores Thiago e Seu Deusin representados como as duas garças, e Dona Marianinha da serra como o pequeno pássaro que voa céu.





Imagem 17. Cartão postal, Serra da antena de televisão, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 18. Cartão postal, Vista da cidade no horizonte da serra da antena, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 19. Cartão postal, Tempo de cajuzinho na serra, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 20. Cartão postal, Alimento de todos, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos.

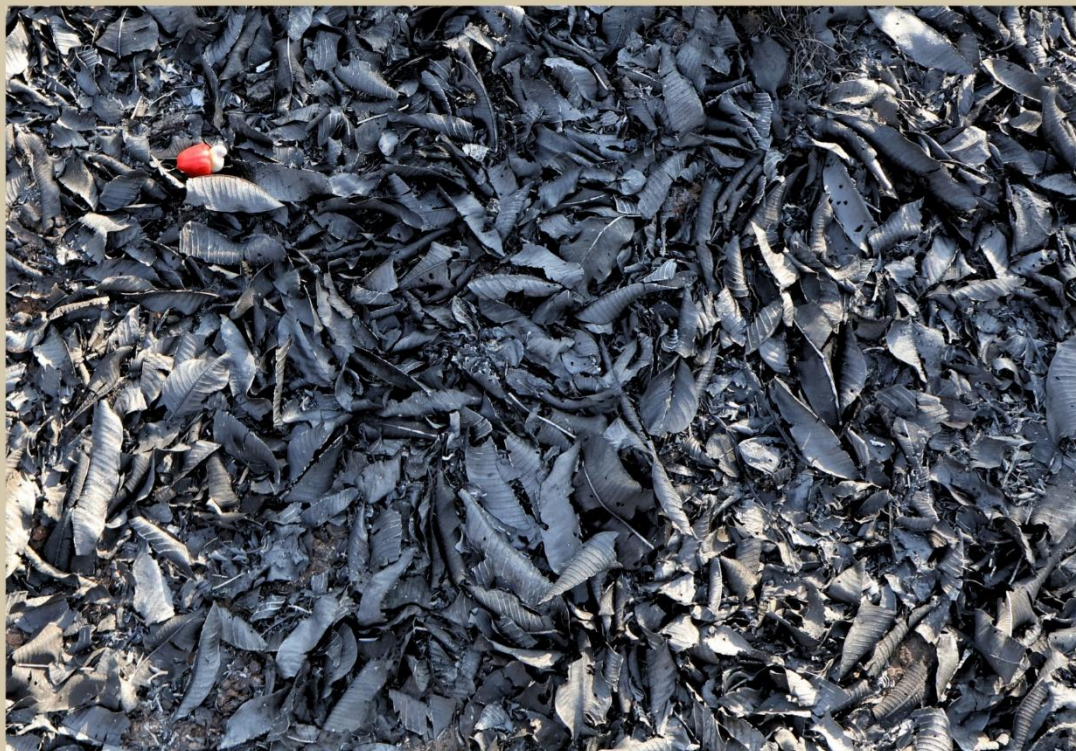


Imagem 21. Cartão postal, Serra da antena após incêndio, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 22. Cartão postal, Serra da antena - Cerrado rupestre Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 23. Cartão postal, Brotam pedras, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos 2025.



Imagem 24. Cartão postal, Parceria de colheita, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 25. Cartão postal, Contemplação, zona rural de Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025



Imagem 26. Cartão postal, Dádiva do Cerrado, zona rural de Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos. 2025

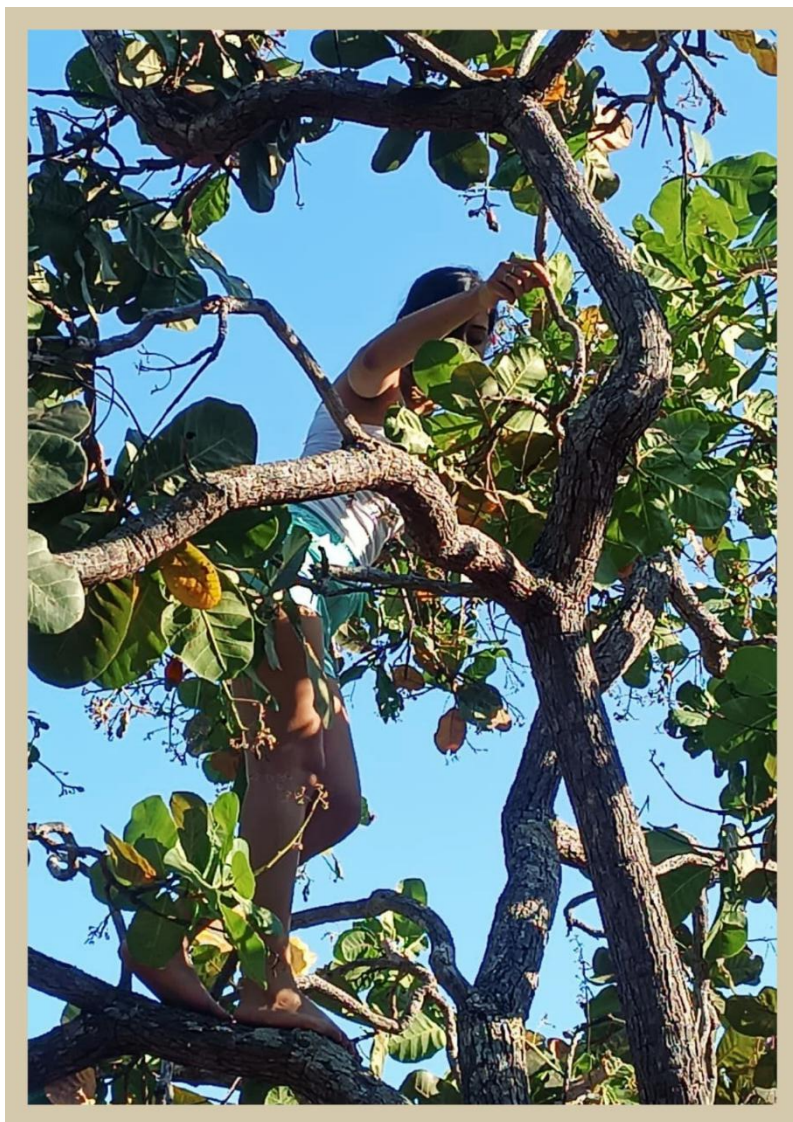


Imagem 27. Cartão postal, Colher brincando, Uruaçu-Goiás. Fonte: Wanessa Ribeiros dos Santos.2025

AO FIM DO CAMINHO, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Depois desse longo passeio, é chegada a hora de parar

As reflexões aqui desenvolvidas não conduzem propriamente a uma conclusão definitiva acerca da paisagem cultural de Uruaçu, justamente porque não há como atribuir fim ao processo dinâmico do olhar de quem investiga, sobretudo de quem vive e constantemente a paisagem e capta novas percepções. Assim como as sementes de cajuzinho que nascem se desenvolvem e geram outros novos frutos, o campo permite outras novas possibilidades de investigação, tão inacabadas quanto a discussão sobre paisagem cultural

O encerramento desta investigação, não consiste na pretensão de se encerrar os sentidos e experiências que atravessam a paisagem cultural de Uruaçu. Ao contrário, espera-se de forma compatível com a própria natureza viva, relacional e mutável da cultura, polinizar ideias que direcionem a novos olhares e desdobramentos sobre as formas de apropriação e significação da paisagem. Essa paisagem cultural não se deixa reduzir integralmente a classificações ou interpretações definitivas, uma vez que estão sendo recriadas pelos sujeitos constantemente.

Nesse contexto, embora a pesquisa não consista em um inventário da paisagem cultural nos moldes técnico-institucional adotados por órgãos de preservação e instituições culturais, o trabalho buscou registrar e compreender de que maneira três bens locais participam da paisagem cultural uruaçuense. Por meio da abordagem etnográfica, nesse registro cultural participativo interpretou-se narrativas utilizando oralidades, cruzando paisagem e memória, teoria e experiências, e problematizando ainda desafios acerca destes bens.

Sobrevoamos por esse lugar antes mesmo de se tornar Uruaçu, um lugar que foi sendo construído por sucessivas passagens, povos originários, povos que vieram de outros sertões, de outros estados, culturas que foram ficando e se fundindo. Nesse voo encontramos pessoas e suas histórias entrelaçadas a este território, causos que aqui aconteceram e ainda ecoam é nesse movimento

que a paisagem é sentipensada. Longe da intenção de parecer dizer que tudo se resume a afeto, mas mostrando como o afeto se torna mundo.

Apresentada como uma conversa, com “*tiquinhos*” da história de vários interlocutores com esse território em suas práticas cotidianas passeamos por lugares a fim de demonstrar as formas distintas de relação com o espaço em um mesmo território, e porque cada bem e as práticas relacionadas a cada um deles tem lugar tão especial em suas vidas. Isso revela como a paisagem vai ganhando sentido, nas narrativas sobre os caminhos trilhados, os encontros, as festas e os momentos compartilhados que a paisagem se torna perceptível enquanto dimensão cultural e afetiva.

A pesquisa reconheceu ainda a heterogeneidade constitutiva da cidade e compreende que a paisagem cultural não se produz de maneira uniforme, mas por meio de múltiplas relações e diferentes formas de apropriação do território. Ao privilegiar as experiências dos coletores, o trabalho não buscou estabelecer identidades fixas ou essencializadas sobre Uruaçu, mas lançar luz sobre práticas e saberes que frequentemente permanecem pouco visíveis nos registros oficiais e nas narrativas mais amplas sobre a cidade.

Para isso foi necessário direcionar a esse território, um olhar mais atento e minucioso não apenas para o local em si, mas para os sujeitos que compõe essa localidade. Esses sujeitos e suas práticas constituem a ponte entre o passado e o presente, mediando as transformações e as permanências culturais, que são parte desse cordel metafórico⁴² que conta sobre identidade, herança cultural e as relações de bem-querença dessas pessoas tanto umas com as outras quanto com seu chão.

Evidentemente, a cidade possui outros tantos bens que poderiam ser investigados, entretanto, os três escolhidos, em especial são os que mais singularizam Uruaçu, que devido à forte relação com a população facilita a compreensão da paisagem cultural para além da ideia abstrata, uma vez que

⁴² No caso desse trabalho, o registro das experiências locais pela memória e oralidade, que transformam a paisagem cultural em narrativa, valorizando os saberes populares e aproximando a documentação cultural da uma linguagem poética.

estão em constante atravessados pelas interações com esses bens. Cabe dizer ainda que objetivo não consistiu em justificar de forma radical que tais bens integram a paisagem cultural local, mas registrar e evidenciar os sentidos em torno deles que reafirmam sua relevância cultural.

Ao longo da investigação foi possível compreender como os três bens são atravessados por processos contínuos de alterações, seja no plano territorial, seja no âmbito das tradições. De modo semelhante, todos envolvem formas de mobilização social, expressas na participação coletiva, nas práticas corporais e nos modos de engajamento com o espaço. Além disso, esses elementos são igualmente permeados por dimensões simbólicas, nas quais se articulam memória, identidade e produção de sentidos, evidenciando sua relevância na constituição da paisagem cultural local.

O trabalho permitiu observar os processos de transformação que atravessam a paisagem cultural de Uruaçu. A formação do Lago Serra da Mesa, a expansão urbana, as mudanças ambientais entre outros fatores, reconfiguram continuamente os modos de relação com o território. Nesse contexto, determinadas práticas, lugares e saberes passam a enfrentar conflitos entre permanência e desaparecimento. Assim, o registro desenvolvido se mostra relevante para documentar e refletir sobre as práticas continuamente adaptadas e ressignificadas.

Uruaçu já foi transformada por grandes projetos, como pudemos ver no caso da criação o da Lago de Serra da Mesa e outros como a ferrovia Norte-Sul, e continua sendo por outros projetos que estão sendo desenhados no horizonte como a ferrovia bioceânica, nas proximidades da cidade, que anuncia possíveis novas transformações à caminho. O que um dia já foi sertão distante e isolado, tornou-se lugar de atravessamentos. Quem passear por este trabalho futuramente, encontrará muito provavelmente uma outra Uruaçu.

Sobre a ausência registros no município, a pesquisa reforçou ainda mais a importância de iniciativas voltadas ao reconhecimento e documentação desses bens. Registrar não significa fixar a paisagem em uma forma definitiva, mas tornar visíveis práticas, experiências e saberes que frequentemente

permanecem dispersos na memória dos sujeitos, dessa forma, a pesquisa pretende contribuir tanto para o campo acadêmico quanto para futuras ações de valorização cultural, preservação e construção de instrumentos de memória sobre Uruaçu.

As contribuições teóricas mobilizadas ao longo da pesquisa permitiram ampliar a compreensão dessas experiências. As formulações de Sauer permitem compreender as formas como as práticas fabricam e marcam o espaço do cerrado com o tempo. Contudo foram revelando-se questões que sua perspectiva não se propunha a responder como o porquê da prática ainda persistir, quais sentimentos eram gerados por essas pessoas sobre a prática, dimensões as quais as perspectivas de Besse mostram-se fundamentais.

Somadas às imagens captadas para compreender de forma ampla a paisagem, (considerando minha própria posição também como interlocutora nesse processo) os relatos dos sujeitos com quem conversei materializaram a sua posição de agentes na construção da paisagem cultural por suas próprias vivências. Seus olhares memórias e sentimentos singulares de afeto imbuídos aos bens, revelam a importância cultural dessas práticas e lugares no contexto da vida social local.

Sobrevoando a Festa do Caju compreendemos que ela evidencia a paisagem cultural principalmente a partir das relações simbólicas, afetivas e coletivas construídas em torno da fé. Enquanto O Iago Serra da Mesa por sua vez, expressa a paisagem cultural como resultado das transformações produzidas pela ação humana sobre o próprio território.

Sobre a colheita do cajuzinho podê se compreender que esta constitui uma prática da paisagem cultural local especialmente significativa, por condensar múltiplas dimensões da experiência paisagística. As narrativas dos interlocutores evidenciaram que a colheita dos cajuzinhos não corresponde apenas a uma atividade extrativista, mas envolve formas de habitar, perceber e constituir relações com o Cerrado. Os percursos, os sabores, estratégias de coleta, os encontros familiares, os lugares rememorados, todo esse conjunto demonstra que a paisagem é vivida no corpo na memória e na afetividade.

Foi possível ainda, reconhecer em meu próprio processo de mestrandia, que a importância da colheita do cajuzinho não se restringe a estritamente a minha experiência pessoal. As narrativas compartilhadas por outros sujeitos possibilitam revisitar, e reanalisar dinâmicas identitárias e relações culturais que atravessam essa prática. A partir da pesquisa de campo e das conversas estabelecidas, foi possível compreender que a colheita dos cajuzinhos é tida como importante prática e até tradição por outros indivíduos.

O que seria da colheita do cajuzinho sem essa afetividade? O que já dava sinais, mas o campo evidenciou para a pesquisa foi que em muitos casos o “*colher cajuzin na serra*” é o nome e o destino que se dá a um pretexto que vem da necessidade humana de encontrar formas de estar junto. Por mais que os baldes voltem cheios, o que se busca colher de verdade não são apenas cajuzinhos, mas é o tempo junto, de partilhar, rir, observar, aprender e ensinar.

Essa sensibilidade é o que faz com que a colheita não fique só em quem colhe, seu raio afetivo se estende para além dos que participam diretamente presente na lógica da dádiva, em que o objeto presenteado carrega a relação de quem deu. A dádiva estica o tempo e o espaço, o cajuzinho ou seus subprodutos compartilhados, deixam de ser uma simples fruta e passam a ser uma forma de estabelecer contato e expressão de carinho com os que não puderam estar juntos na colheita.

O campo mostrou lugares que a teoria dos livros não alcançam. Não que não sejam suficientes, mas porque há uma dimensão da vida que só se revela quando o corpo está presente. Voltar a esse campo para a pesquisa e ver as relações das pessoas com a colheita me fez reconhecer o que o trabalho tentou dizer o tempo todo desde o início, quando eu mesma ainda não percebia, que a paisagem não é um recipiente onde o afeto é uma consequência, o afeto não explica a paisagem, ela constitui a paisagem que emerge das relações.

Nesse sentido, compreender Uruaçu e suas paisagens exigiu menos a busca por uma essência identitária e mais atenção às formas pelas quais seus habitantes produzem pertencimento em meio às continuidades e alterações que atravessam a paisagem. Depois de tudo que sobrevoamos, os aspectos mais

significativos vivenciados ao longo da investigação, destacam-se os encontros que possibilitaram perceber como práticas cotidianas passaram a ser ressignificadas pelos próprios interlocutores.

Por vezes, ao concederem entrevistas, ou mesmo nos casos onde só foi possível um “dedinho de prosa” os interlocutores expressaram satisfação ao perceberem que suas experiências, saberes e práticas ordinariamente vividos estavam sendo investigados e tinham importância acadêmica. Os coletores além de perceberem sua importância, conseguiram perceber a relevância de suas práticas como dimensão associada à proteção cultural e ambiental, colocando a colheita como um primeiro passo em direção ao cuidado e a preservação.

Permanece especialmente marcante os agradecimentos tão generosos das pessoas ao final de cada conversa, que ficavam genuinamente surpresas com a investigação e se alegravam de forma tão honesta em saber que podiam contribuir. Os agradecimentos mais do que encerrar as conversas reafirmavam a dimensão sensível que atravessou esta investigação, a dinâmica de lidar com emoções é mais complexa, por isso mesmo, mais humana do que qualquer registro idealizado poderia capturar.

Como desdobramento desta pesquisa, as imagens produzidas à campo que colaboraram na análise de dados, foram transformados em cartões postais⁴³ com a finalidade de dar visibilidade à paisagem cultural de Uruaçu e ainda, como forma de retornar parte dos resultados dessa pesquisa à comunidade, especialmente os interlocutores. Essa proposta feita pela orientadora Ema Claudia Ribeiro Pires tem o intuito de ampliar o alcance da dissertação ao levar parte do material etnográfico do campo, estritamente acadêmico, para outros lugares no quais a imagem pode suscitar diferentes formas de percepção do território.

A proposição também pretende favorecer para processos de reconhecimento e valorização da cultura local. Ao ampliar a visibilidade de

⁴³ As imagens foram produzidas com consentimento das pessoas retratadas sobre o uso de fotografias, e nos materiais selecionados para circulação pública, seus rostos foram desfocados com editor de imagens para evitar exposição indevida de sujeitos e suas práticas cotidianas.

grupos como extrativistas, ribeirinho, pescadores e comunidade de raiz cultural quilombola o material pode colaborar indiretamente para o fortalecimento de pautas relacionadas a proteção e manutenção das práticas culturais ou do território em que acontecem. Os cartões contribuem para evidenciar aspectos culturais naturais e afetivos que participam da construção da identidade local. Além disso, diante das constantes mudanças da paisagem, o registro visual assume importância como instrumento de memória e preservação.

Por fim, a investigação não pretende esgotar as possibilidades de leitura da paisagem cultural uruaçuense, mas tornar evidente que tais bens ultrapassam a condição de objetos isolados ou de simples recursos naturais, configurando-se como formas pelas quais parte da população produz sentido sobre si mesma. Reconhece ainda que toda paisagem permanece aberta a novos sentidos, interpretações e transformações, desse modo, mais do que concluir um tema, a intenção do trabalho foi também abrir novas possibilidades de veredas.

Chegamos ao fim desse voo, que registra como o afeto não adorna a paisagem, mas a faz emergir, não para encerrar de forma absoluta, mas para retornar ao solo e retomar as forças para fazer novos voos sobre o Cerrado.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI-COSTA, T. da S.; FARIA, J. P.; NAVES, R. V.; VIEIRA, R. F. *Anacardium* spp. Caju-do-cerrado. In: VIEIRA, R. F.; CAMILLO, J.; CORADIN, L. (ed.). *Espécies nativas da flora brasileira de valor econômico atual ou potencial: plantas para o futuro – Região Centro-Oeste*. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade, 2016. p. 138–149.

AGUIAR, Ludmilla Moura de Souza; MACHADO, Ricardo Bomfim; MARINHO-FILHO, Jader. A diversidade biológica do Cerrado. In: AGUIAR, Ludmilla Moura de Souza; CAMARGO, Amábilio José Aires de (ed.). *Cerrado: ecologia e caracterização*. Planaltina, DF: Embrapa Cerrados; Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2004. p. 17–38.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, de; Durval Muniz et al. *Sertões: imaginários, memórias e políticas*. Natal: Observatório 25; Digitaliza Conteúdo, 2020.

ALEM, João Marcos. *Caipira e country: a nova ruralidade brasileira*. 1996. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da ANPEGE*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 103–114, 2005.

ANDRADE, Soraia Maria de. *O patrimônio histórico arqueológico de Serra da Mesa: a construção de uma nova paisagem*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BARBOSA, David Tavares. O conceito de paisagem e suas atualidades políticas, teóricas e sociais. *Revista de Geografia*, [S. l.], v. 41, n. 3, p. 104–127, 2024. DOI: 10.51359/2238-6211.2024.264177. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/264177>. Acesso em: 4 maio 2026.

BESSE, Jean-Marc. *O gosto do mundo: exercícios de paisagem*. Tradução de Annie Cambe. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

BESSE, Jean-Marc. *Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia*. Tradução de Vladimir Banalini. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Estudos, 230).

BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BORDA, Orlando Fals. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável. Departamento de Extrativismo. *Cajuzinho-do-Cerrado: boas práticas para o extrativismo sustentável orgânico*. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente, 2016.

CAMARGO, Daniel Renaud; PEREIRA, Celso Sánchez. *Contribuições da literatura popular do vale do Jequitinhonha para a educação ambiental e a educação em ciências de base comunitária*. Revista Perspectiva, Florianópolis, v. 39, n. 2, p. 1–19, abr./jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-795X.2021.e67994>. Disponível em: janeiro 20 janeiro 2025.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa; tradução da introdução de Gênese Andrade. 4. ed. 4. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. (Ensaio Latino-americanos, 1).

CANCLINI, Néstor García. Los usos sociales del patrimonio cultural. In: AGUILAR CRIADO, Encarnación (org.). *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999. p. 16–33.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1964.

CAVALHEIRO, Maria Eloisa. As contribuições dos estudos sobre memória e história oral no mundo acadêmico e na sociedade. *Revista Práxis*, Novo Hamburgo, v. 1, p. 33–40, 2006.

Companhia de Desenvolvimento Econômico de Goiás (CODEGO). *Distritos industriais Uruaçu*. Goiânia: CODEGO, [s.d.]. Disponível em: [URUAÇU - Companhia de Desenvolvimento Econômico de Goiás](#). Acesso em: 17 maio 2006.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. v. 1, p. 219–237.

ERICKSON, Frederick et al. *Qualitative methods in research on teaching*. East Lansing, MI: Institute for Research on Teaching, Michigan State University, 1985.

ESCOBAR, Arturo. *Sentir pensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FERNANDES-PINTO, E. *Valores culturais da natureza*. Brasília, DF: Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), 2022. Material didático de curso.

FERNANDES-PINTO, E. *Valores Culturais e Espirituais da Natureza: Perspectivas Inovadoras para a Gestão de Áreas Protegidas*. IN: MARETTI, C. (Ed.) *Conservação Colaborativa*.

GANDARA, Gercinair Silvério. *Cadinho do Brasil, Uruaçu... cidade-beira, cidade-fronteira nos caminhos do sertão de Goiás (1910-1960)*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2016.

GANDARA, Gercinair Silvério. Rios: território das águas às margens das cidades: o caso dos rios de Uruaçu-GO. *Confins: Revue Franco-Brésilienne de Géographie/Revista Franco-Brasileira de Geografia*, [S. l.], n. 31, 2017. DOI: 10.4000/confins.12066. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/12066>. Acesso em: 5 out. 2025.

GANDARA, Gercinair Silvério. Sertão dos Xavantes... Sertão de Amaro Leite... Sertão Goiano: uma cidade-beira setecentista. *Labor & Engenho*, Campinas, SP, v. 16, e022005, 2022. DOI: 10.20396/labore.v16i00.8667613. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/labore/article/view/8667613>. Acesso em: 5 out. 2025.

GOMES, Giovanna Adriana Tavares; ROSA, Rafael de Araújo; FREITAS, Carlos Henrique Pereira de. *Boletim de dados do turismo em Goiás 2021*. n. 11. Goiânia: Governo do Estado de Goiás, Observatório do Turismo do Estado de Goiás, 2021.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBARRA, Cristina. *STP #4: Para além da tecnologia com Ailton Krenak*. In: *Sentipensante Podcast*. Episódio 4. Spotify, 17 fev. 2021. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2TNQtHVfsAXa2nFGFXHB41>. Acesso em: 21 março 2025.

IBGE. *Carta topográfica: Uruaçu (folha SD-22-X-D-VI)*. Rio de Janeiro: IBGE, [s. d.]. Disponível em: https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/folhas_topograficas/editoradas/escala_250mil/uruacu377. Acesso em: 4 fev. 2026.

INGOLD, Tim. *Correspondences*. Cambridge: Polity Press, 2020.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *Sobre não conhecer e prestar atenção: como caminhar em um mundo possível*. Esferas, Brasília, DF, n. 26, p. 279–308, 2023.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London; New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Aldershot: Ashgate, 2008.

IPHAN. *Patrimônio cultural*. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [s. d.]. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/218>. Acesso em: 2 jan. 2025.

JÚNIOR, Heraldo Márcio Galvão; LUSTOSA, Welceli Cardoso. “Nêga qui tu tem? Marimbondando sinhá!”: a religião afro-amazônica e o modernismo de Bruno de Menezes na década de 1920. *Revista Ágora*, [S. l.], v. 35, p. 6, 2024.

LIMA, Nei Clara de. Os crespos do sertão. *O Público e o Privado*, v. 4, n. 7 jan. jun, p. 151-169, 2006. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2389>. Acesso em: 27 ago. 2026.

MANHÃES, Juliana Bittencourt. *Um convite à dança: performances de umbigada entre Brasil e Moçambique*. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: _____. *A abordagem etnográfica na investigação científica*. Campina Grande: EDUEPB, 2011. p. 49–83.

MEDINA, J. C.; BLEINROTH, E. W.; BERNHARDT, L. W. et al. *Caju – da cultura ao processamento e comercialização*. Campinas, SP: Instituto de Tecnologia de Alimentos, 1978.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

RANGEL, Lúcia. *Festas juninas: origens, tradições e história*. São Paulo: Casa do Editor, 2002.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SANTOS, Antônio Bispo dos; PEREIRA, Santídio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SAUER, Carl. A morfologia da paisagem. In: CORRÊA, Roberto; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 12–74. (The morphology of landscape. University of California Publications in Geography, v. 2, n. 2, 1925, p. 19–54.)

SCIFONI, Simone. Paisagem cultural. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (org.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/82/paisagem-cultural>. Acesso em: 18 abr. 2026.

SESC SÃO PAULO. Natureza como Bem Público com Ailton Krenak e Cristina Adams. Palestra do Seminário “*Diálogos sobre os Desafios Socioambientais Contemporâneos*”, em junho de 2017 no Sesc Vila Mariana. YouTube, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OErrKENpcSA>. Acesso em: 26 de maio. 2025.

SHAPIN, Steven. *Nunca pura: estudos históricos de ciência como se fora produzida por pessoas com corpos, situadas no tempo, no espaço, na cultura e na sociedade e que se empenham por credibilidade e autoridade*. Tradução de Erick Ramalho. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013. 564 p. (Scientia; 21).

SILVA, Elisabete de Fátima Farias. Entre corpos e lugares: experiências com a Congada e o Tambu em Rio Claro/SP. 2016. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista.

SMITH, Laurajane. Desafiando o discurso autorizado de patrimônio. Caderno Virtual de Turismo, v. 21, n. 2, 2021.

SOBRINHO, Hugo de Carvalho; SILVA, Rosinaldo Barbosa da. *Cerrado: eixo pedagógico e patrimônio*. In: JANUZZI, Vinicius Prado et al. (org.). Educação patrimonial, diversidade e meio ambiente. Brasília: IPHAN, s.d.

SUASSUNA, Ariano. *O Rei Degolado nas Caatingas do Sertão: ao sol da Onça Caetana*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1977.

TUPINAMBÁ, Glicéria. *O território sonha*. In: CRNEVALI, Felipe et al. (org.). *Terra: antologia Afro-Indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

YATSUDA, Enid. O caipira e os outros. In: BOSI, Alfredo (org.). *Cultura Brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992

ANEXOS

Universidade Federal de Goiás
Programa de Pós Graduação em Performances Culturais

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada *O Pássaro Grande e o Cajueiro: Paisagens, Tradição e transformação dos patrimônios de Uruaçu-Goiás*. Meu nome é Wanessa Ribeiro dos Santos, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é interdisciplinar com foco nas performances culturais e patrimônio sob orientação da profª Dra. Ema Claudia Ribeiro Pires. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo. Esclareço que em caso de recusa na participação, em qualquer etapa da pesquisa, você não será penalizado (a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas pela pesquisadora responsável, via e-mail wanessaribeiro@discente.ufg.br e, através do seguinte contato telefônico: (62) 985314132, inclusive com possibilidade de ligação a cobrar.

Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215, que é a instância responsável por dirimir as dúvidas relacionadas ao caráter ético da pesquisa. O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás (CEP- UFG) é independente, com função pública, de caráter consultivo, educativo e deliberativo, criado para proteger o bem-estar dos/das participantes da pesquisa, em sua integridade e dignidade, visando contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos vigentes.

A presente pesquisa tem como objetivo geral compreender possíveis performances culturais que os bens naturais e culturais de Uruaçu possibilitam em três diferentes aspectos 1 – influência na construção da identidade local; 2 – manutenção e continuação das tradições e 3 – mudanças e adaptações culturais das tradições. Você participará de uma conversa comigo, com algumas perguntas já preparadas, mas de forma livre, sem obrigatoriedade de responder qualquer questão e para isso deverá reservar um período de quinze minutos, podendo se prolongar se for de seu interesse, ou acabar a qualquer momento que você desejar. Você tem direito ao ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, inclusive transporte e alimentação, se for o caso. Em caso de danos, você tem o direito de pleitear indenização, conforme previsto em lei.

Se você não quiser que seu nome seja divulgado, está garantido o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato. As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas. Durante as entrevistas, por serem em local público, outras pessoas poderão parar para escutar as conversas, portanto, você tem liberdade para interrompê-la a qualquer momento. Em caso de qualquer situação de perigo ou risco prestaremos o socorro devido sem nenhum prejuízo para você. Os bombeiros e o Samu podem ser acionados a qualquer momento ou ainda, me responsabilizo de transportá-los ao socorro mais próximo caso haja necessidade.

Durante todo o período da pesquisa e na divulgação dos resultados, sua privacidade será respeitada, ou seja, seu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de alguma forma, identificar-lhe, será mantido em sigilo. Todo material ficará sob minha guarda por um período mínimo de cinco anos. Para condução da entrevista é necessário o seu consentimento para utilização de um gravador, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

Universidade Federal de Goiás
Programa de Pós Graduação em Performances Culturais

- () Permito a utilização de gravador durante a entrevista.
() Não permito a utilização de gravador durante a entrevista.

As gravações serão utilizadas na transcrição e análise dos dados, sendo resguardado o seu direito de ler e aprovar as transcrições. Pode haver necessidade de utilizarmos sua voz em publicações. Faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Autorizo o uso de minha voz em publicações.
() Não autorizo o uso de minha voz em publicações.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua opinião em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.
() Não Permito a divulgação da minha opinião nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver também a necessidade de utilizarmos sua imagem em publicações, faça uma rubrica entre os parênteses da opção que valida sua decisão:

- () Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.
() Não Permito a divulgação da minha imagem nos resultados publicados da pesquisa.

Pode haver necessidade de dados coletados em pesquisas futuras, desde que seja feita nova avaliação pelo CEP/UFG. Assim, solicito a sua autorização, validando a sua decisão com uma rubrica entre os parênteses abaixo:

- () Permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.
() Não Permito a utilizar esses dados para pesquisas futuras.

Declaro que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu,....., abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado *O Pássaro Grande e o Cajueiro: Paisagens, Tradição e transformação dos patrimônios de Uruaçu-Goiás*. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora responsável **Wanessa Ribeiro dos Santos** sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido

Universidade Federal de Goiás
Programa de Pós Graduação em Performances Culturais
que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer
penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa
acima descrito.

Goiânia, de de

Assinatura por extenso do(a) participante

Vanessa Ribeiro dos Santos

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

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: O PÁSSARO GRANDE E O CAJUEIRO: paisagens, tradição e transformação dos patrimônios de Uruaçu-Goiás

Pesquisador: WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 87623625.5.0000.5083

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás - UFG

Patrocinador Principal: FUND COORD DE APERFEICOAMENTO DE PESSOAL DE NIVEL SUP

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 7.687.391

Apresentação do Projeto:

O projeto de pesquisa intitulado “O Pássaro Grande e o Cajueiro: paisagens, tradição e transformação dos patrimônios de Uruaçu - Goiás”, liderado por Wanessa Ribeiro dos Santos, propõe um estudo dos bens naturais e culturais da cidade de Uruaçu, considerando suas alterações ao longo do tempo e os impactos na identidade dos cidadãos uruaçuenses.

Tradições como a Festa do Caju e a prática da colheita do cajuzinho do Cerrado vêm sofrendo mudanças. Já o Lago Serra da Mesa, um marco geográfico e simbólico, transforma a paisagem local. A Festa do Caju é um evento anual que demonstra a riqueza e a complexidade das raízes culturais quilombolas. Por sua vez, a colheita do cajuzinho do Cerrado é uma prática tradicional de conhecimento e uso dos recursos naturais. O Lago Serra da Mesa, um bem natural, deu origem a novas práticas que, com o tempo, se consolidaram como tradições.

Utilizando metodologias qualitativas, como a etnografia, o estudo visa revelar como esses bens atuam como estímulos à proteção tanto das tradições quanto dos territórios e, consequentemente, da cultura uruaçuense. A pesquisa incorpora teorias multidisciplinares de performance cultural, patrimônio e espaço, pautando-se nos trabalhos de autores como Schechner, Singer, Redfield, Ingold e Krenak.

O objetivo primordial é compreender os bens naturais e culturais como manifestações da cultura, por meio da lente metodológica das Performances Culturais. Além disso, busca-se fazer registros ao analisar documentos históricos e materiais audiovisuais, oferecendo um olhar

Endereço: Rodovia R2, n. 3.061, Parque Tecnológico Samambaia, Edifício K2, sala 110, piso 1
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-2045 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

atento às transformações e continuidades ao longo do tempo. Com este estudo, deseja-se não apenas contribuir para a literatura acadêmica em Performances Culturais, mas também promover a valorização e o reconhecimento oficial dos bens culturais e naturais da cidade de Uruaçu.

O estudo adota uma abordagem qualitativa, baseada em métodos etnográficos, incluindo observação participante e registro de interações humanas e ambientais na cidade de Uruaçu. Também serão realizadas entrevistas estruturadas e semiestruturadas com os frequentadores dos espaços, a fim de compreender as dinâmicas sociais e espaciais do local. Além disso, análises documentais serão conduzidas para entender os processos de mudança das tradições e da paisagem da cidade, bem como as implicações dessas transformações para a cultura local.

A coleta de dados terá como foco as práticas cotidianas relacionadas ao Lago Serra da Mesa, à Festa do Caju e à colheita do cajuzinho nativo do Cerrado, bem como as interações sociais e a percepção do ambiente. O estudo busca compreender os significados atribuídos a esses bens naturais e culturais pela população uruaçuense, adotando referenciais teóricos da antropologia.

A pesquisa será realizada em Uruaçu, Goiás, com moradores locais, que serão abordados de forma respeitosa, por meio da observação e da interação natural, mediante seu consentimento. As entrevistas e interações servirão para analisar como a população uruaçuense se relaciona com os bens da cidade, como esses influenciam as identidades locais e as implicações das mudanças na vida da população e em sua identidade.

O acompanhamento ocorrerá ao longo de nove meses, por meio de observações, conversas e pesquisas documentais, com o objetivo de registrar e comparar as tradições relacionadas aos bens em diferentes momentos históricos. Para as entrevistas, os participantes serão convidados de forma direta e voluntária. Será apresentado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), garantindo que compreendam os objetivos do estudo, seus direitos e a possibilidade de recusa ou interrupção da participação a qualquer momento. Não haverá qualquer forma de imposição ou obrigatoriedade na participação. A pesquisadora esclarece, ainda, que, além das entrevistas estruturadas e semiestruturadas com moradores da cidade, realizará registros audiovisuais.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Investigar e compreender a evolução da paisagem e das práticas culturais envolvidas como elementos centrais do patrimônio natural e cultural da cidade de Uruaçu, Goiás. A pesquisa

Endereço: Rodovia R2, n. 3.061, Parque Tecnológico Samambaia, Edifício K2, sala 110, piso 1
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIÂNIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-2045 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

Continuação do Parecer: 7.687.391

visa compreender como as práticas culturais como a celebração da Festa do Caju, a colheita do cajuzinho do Cerrado e as atividades relacionadas ao Lago Serra da Mesa se desenvolvem ao decorrer do tempo, e suas implicações para a formação da identidade da população.

Objetivo Secundário:

1. Analisar as relações de correspondência existentes nas práticas de cada grupo como a produção da Festa do Caju, na coleta de cajuzinho do Cerrado e atividades relacionadas ao Lago Serra da Mesa;
2. Vivenciar Uruaçu e as atividades relacionadas aos bens por meio da etnografia;
3. Investigar e registrar as transformações ocorridas ao longo do tempo;
4. Compreender e registrar as performances culturais;
5. Desmistificar estigmas associados à Festa do Caju.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Não há riscos físicos associados à participação na pesquisa; porém, como ela envolve entrevistas que, apesar de não tratarem de temas sensíveis, podem gerar algum constrangimento, esse risco será considerado. Todos os participantes serão informados sobre a natureza da pesquisa, e um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) será apresentado, garantindo que compreendam os objetivos e possam recusar ou interromper sua participação a qualquer momento. Caso haja qualquer desconforto, os participantes poderão interromper sua participação imediatamente, e estarei à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas. A prioridade será sempre o bem-estar dos participantes.

Benefícios:

Esta pesquisa trará benefícios sociais e acadêmicos, contribuindo para destacar a importância dos bens culturais e naturais de Uruaçu. Além de ampliar o conhecimento sobre as Performances Culturais, o estudo busca sensibilizar a comunidade e os órgãos públicos quanto à relevância do reconhecimento como patrimônio, da preservação e do registro desses bens. Os principais benefícios incluem:

- Reconhecimento e valorização das tradições locais, incentivando medidas de patrimonialização;
- Registro e documentação da Festa do Caju, da colheita do cajuzinho do Cerrado e do Lago Serra da Mesa;
- Fortalecimento da identidade cultural e da memória coletiva, promovendo a continuidade das práticas tradicionais;

Endereço: Rodovia R2, n. 3.061, Parque Tecnológico Samambaia, Edifício K2, sala 110, piso 1
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-2045 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

Continuação do Parecer: 7.687.391

- Estímulo ao turismo cultural e ecológico, gerando impactos positivos na economia local;
- Diálogo entre o conhecimento acadêmico e os saberes tradicionais, promovendo uma abordagem inclusiva.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Após a análise dos documentos protocolados na primeira versão do protocolo de pesquisa, foram relatadas as seguintes observações: os instrumentos de coleta de dados estão adequados, assim como os procedimentos para sua aplicação, respeitando o bem-estar dos participantes.

No entanto, destacamos que será necessária a apresentação do Termo de Anuência, devidamente assinado pelo líder familiar, sempre que a pesquisa incluir entrevistas com membros da família responsável pela organização da Festa do Caju. Essa exigência decorre das raízes culturais quilombolas e do reconhecimento, por parte dessas comunidades tradicionais, da autoridade do líder sobre decisões coletivas. Caso a entrevista seja realizada, a pesquisadora deverá enviar o Termo de Anuência via notificação.

Na análise dos documentos, foi identificada uma pendência no Termo de Compromisso: o documento apresenta um erro na digitação da data, 24/20/2025. O referido documento deverá ser corrigido e inserido neste protocolo de pesquisa.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Foram anexados à segunda versão do protocolo de pesquisa:

1. Informações Básicas do Projeto;
2. Termo de Anuência de descendente da família de Dilberto Rodrigues Batista e Floriana da Silva Batista (Seu Caju e Dona Flora);
3. Termo de Compromisso, assinado e datado corretamente;
4. Roteiro de Entrevista Estruturada;
5. Roteiro de Entrevista Semiestruturada;
6. Projeto de Pesquisa;
7. Termo de Consentimento Livre e Esclarecido;
8. Folha de Rosto.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Nessa segunda versão do protocolo de pesquisa foram apresentados os documentos solicitados na primeira versão, a saber:

1. Termo de Anuência de descendente da família de Dilberto Rodrigues Batista e Floriana da Silva Batista (Seu Caju e Dona Flora);

Endereço: Rodovia R2, n. 3.061, Parque Tecnológico Samambaia, Edifício K2, sala 110, piso 1
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-2045 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

Continuação do Parecer: 7.687.391

2. Termo de Compromisso, assinado e datado corretamente.

Assim, avaliamos que todas as pendências foram devidamente solucionadas, não sendo identificados impedimentos éticos adicionais à execução do projeto de pesquisa. Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa - CEP, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS nº 510 de 2016, na Resolução CNS nº 466 de 2012 e na Norma Operacional nº 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do protocolo de pesquisa proposto.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO. A pesquisa foi considerada em acordo com os princípios éticos vigentes.

Atenção para a Resolução CNS nº466/12, o pesquisador responsável deve: assegurar aos participantes da pesquisa os benefícios resultantes do projeto, seja em termos de retorno social, acesso aos procedimentos, produtos ou agentes da pesquisa; E Resolução 510/16 Art 17º VI -que dispõe sobre a garantia aos participantes do acesso aos resultados da pesquisa.

Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG os relatórios parciais e o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12 e Resolução CNS n. 510/16. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, previsto para janeiro de 2026.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2471122.pdf	12/05/2025 22:08:02		Aceito
Outros	TERMO_DE_ANUENCIA_ASSINADO.pdf	12/05/2025 22:02:29	WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS	Aceito
Declaração de concordância	termodecompromisso.pdf	30/04/2025 18:49:48	WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS	Aceito
Outros	RoteiroEntrevistaEstruturada.pdf	25/02/2025 14:29:11	WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS	Aceito
Outros	RoteirodeEntrevistaSemiestruturada.pdf	25/02/2025 13:40:24	WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	BrochuraWanessaRibeiro.pdf	25/02/2025 13:24:25	WANESSA RIBEIRO DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de	TermodeConsentimentoLivreeEscl	25/02/2025	WANESSA RIBEIRO	Aceito

Endereço: Rodovia R2, n. 3.061, Parque Tecnológico Samambaia, Edifício K2, sala 110, piso 1
Bairro: Campus Samambaia **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-2045 **E-mail:** cep.prpi@ufg.br

.