

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

KÁTIA SOUZA RANGEL

**DE BAIRRO RURAL A TERRITÓRIO QUILOMBOLA:
UM ESTUDO DA COMUNIDADE DO MANDIRA**

São Paulo

2011

KÁTIA SOUZA RANGEL

De bairro rural a território quilombola:
um estudo da comunidade quilombola do Mandira

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção do título de mestre em
Ciências (Geografia Humana).

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

São Paulo - SP
2011

Autorizo a reprodução e divulgação total e parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Rangel, Kátia Souza.

De bairro rural a território quilombola: um estudo da comunidade quilombola do Mandira/ Kátia Souza Rangel ; orientador Júlio César Suzuki. - São Paulo, 2011.

f. : il.

Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, 2011.

1. Mandira. 2. Modo de vida tradicional. 3. Bairro rural. 4. reserva extrativista. 5. território quilombola. I. Suzuki, Júlio César. II. De bairro rural a território quilombola: um estudo do caso da comunidade quilombola do Mandira.

CDD

RANGEL, Kátia Souza

De bairro rural a território quilombola: um estudo da comunidade quilombola do Mandira

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em Ciências (Geografia Humana).

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Tereza Duarte Paes (UNICAMP)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Marta Inez Medeiros Marques (FFLCH/USP)

Assinatura: _____

Prof. Dr. Júlio César Suzuki (FFLCH/USP)

Assinatura: _____

*Ao Júlio César Suzuki
muito obrigada por acreditar,
por ouvir,
pelo incentivo,
pela oportunidade,
pelos ensinamentos,
pelos momentos compartilhados,
pelo carinho e
amizade.*

*À comunidade do Mandira
à Olívia e ao Rui, meus pais
à Erika e Gabriel, meus irmãos
ao John,
à minha família
aos amigos*

*respeito e aprendizado
amor incondicional
fraternidade
amor construído
acolhimento e incentivo
compartilhar sonhos*

Agradecimentos

Às famílias da comunidade do Mandira, que me proporcionaram a análise de um mundo mais coerente e com mais sentido que o vivenciado na metrópole de São Paulo, cujos vínculos sociais são perversamente fragmentados.

Ao Sr. Chico e D. Irene, que me acolheram em sua casa durante os trabalhos de campo.

Em particular, à D. Irene, que mandava me chamar na hora do almoço e do jantar, enquanto eu entrevista os membros da comunidade.

Aos filhos Agnaldo, Juninho e Rodrigo, por meio dos quais chegavam os avisos e com os quais compartilhava conversas durante as refeições.

Ao Júlio César Suzuki, que compartilhou comigo seus conhecimentos sobre os sujeitos sociais do campo e que me permite compartilhar a construção de novos conhecimentos acerca da temática que nos identifica.

Às professoras Marta Inêz Medeiros Marques e Maria Tereza Duarte Paes, pelas generosas contribuições quando no exame de qualificação, que muito me incentivaram para o debate acerca do conceito de tradicional e território quilombola.

Novamente à professora Marta Inêz Medeiros Marques, que me aceitou como monitora na disciplina Geografia Agrária II e me ensinou novos debates acerca da produção do campo brasileiro, além de dialogar sobre dúvidas suscitadas após o exame de qualificação.

Aos companheiros do grupo de estudos Geografia da Oralidade, do Laboratório de Geografia Agrária, coordenado pelo professor Júlio César Suzuki, com os quais pude ler, refletir e buscar soluções para as dúvidas que me instigam, além da realização de trabalhos de campo no Vale do Ribeira/SP e momentos de confraternização.

Em especial ao Fernando Custódio Soares pelas fotografias cedidas ao acervo do referido grupo Geografia da Oralidade, ao Maurício Gomes Freitas pelas reflexões e companhia em uns dos trabalhos de campo realizados no bairro do Mandira, juntamente o Alex Farias. Ao Márcio de Jesus Lima, Renata Moura Bacelar de Macedo, Victor Wanschel, Hector Rafael dos Santos. Aos antigos companheiros, Vinicius Monteiro de Castro Tubino, Antonio Marcos da Silva e Gabriela Prestes

Carneiro.

Aos companheiros do grupo de pesquisa Agricultura e Urbanização, do Laboratório de Geografia Agrária e coordenado pelo professor Júlio César Suzuki, em cujas reuniões analisamos nosso projeto de pesquisas e dos colegas, bem como compartilhamos leituras, reflexões e participação de eventos: Alberto Pereira Lopes, Alex Lamonica Magalhães, Alexsandro Sousa, André Ribeiro da Silva, Carla Nunes, Carlos Andrés Pachón Pinzón, Camilo Alejandro Bustos Ávila, Elaine Mundim, Elizângela Couto, Evandro Noro Fernandes, Giancarlo Livman Frabetti, Hideko Miyata, Imário Vieira, Mirian Terezinha Mundt Demamann, Nazaré Ribeiro, Roni Mayer Lomba e Sérgio Aparecido Nabarro.

Ao professor Antonio Carlos Diegues, que disponibilizou o Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB – como espaço de trabalho, compartilhando seu acervo pessoal sobre o projeto *Mandira*, além de memórias sobre sua trajetória de vida.

Ao Júlio Ramos de Toledo, do NUPAUB, cuja amizade foi construída no embalo das empolgantes conversas sobre as populações tradicionais, compartilhando o conhecimento construído no passo-a-passo da realização das disciplinas e leitura de textos; com quem pude compartilhar os trabalhos de campo necessários à realização do documentário *Memória quilombola: Comunidade do Mandira*, durante os quais pude realizar boa parte das entrevistas necessárias à redação desta dissertação.

Aos companheiros do grupo de estudos Populações Tradicionais em Áreas Protegidas, do NUPAUB, no âmbito do qual foi idealizado o referido documentário: Simone Rezende, Sabrina D'Almeida, Natália Obeid, Lucas Gamba e Marina Mendonça.

Aos demais companheiros do NUPAUB pelo cotidiano compartilhado: Gustavo Goulart Moreira, Bárbara Elisa Pereira, Guisy Marie, Alissandra Lopes, Ana Francisca Souza, Kátia Carolino, Renata Mello Cherchiari e Rose.

À Maria Aparecida Rangel, que preparou sua casa para recebermos durante a realização de uma das etapas do referido documentário, compartilhando sua história de vida, memórias acerca da trajetória do padre João 30, seu acervo documental e fotográfico pessoal, bem como o acervo documental e fotográfico do padre, ao qual tanto se dedica em conservar e divulgar.

À Lilian de Carvalho, pela ajuda com o Abstract.

À Regiane Wosniak Bispo e Vanderson Cristiano de Souza, pela ajuda com a organização da figura referente à divisão do bairro por herança.

À Eunivia e Edmar Gamarano, pela ajuda com as impressões finais.

Às populações tradicionais do Vale do Ribeira, seu histórico de luta e resistência; por nos permitir, como pesquisadores e cidadãos, compartilhar a problemática e atuar, conjuntamente, na construção de uma sociedade mais justa.

Por fim, ao John e minha família, aos quais dedico gratidão pelo incentivo incondicional durante o desenvolvimento desta pesquisa, bem como em tantos outros momentos compartilhados, pelo incentivo para a continuidade da jornada e por entenderem os momentos ausência.

Mundo Grande

Não, meu coração não é maior que o mundo.

É muito menor.

Nele não cabem nem as minhas dores.

Por isso gosto tanto de me contar.

Por isso me dispo,

por isso me grito,

*por isso freqüento os jornais, me exponho
cruamente nas livrarias: preciso de todos.*

Sim, meu coração é muito pequeno.

Só agora vejo que nele não cabem os homens.

Os homens estão cá fora, estão na rua.

A rua é enorme. Maior, muito maior do que eu esperava.

Mas também a rua não cabe todos os homens.

A rua é menor que o mundo.

O mundo é grande.

Tu sabes como é grande o mundo.

*Conheces os navios que levam petróleo e livros,
carne e algodão.*

Viste as diferentes cores dos homens,

as diferentes dores dos homens,

*sabes como é difícil sofrer tudo isso, amontoar tudo isso
num só peito de homem...sem que ele estale.*

Fecha os olhos e esquece.

Escuta a água nos vidros,

tão calma. Não anuncia nada.

Entretanto escorre nas mãos,

tão calma! Vai inundando tudo...

Carlos Drummond de Andrade

*Além de sermos sólido,
líquido e gás,
também podemos ser mente
e vivenciar os tempos
presente, passado
e futuro.*

John B. Vilca Neira

Resumo

Este trabalho analisa a problemática da reprodução do modo de vida tradicional da comunidade quilombola do Mandira em seu bairro rural, partindo da recuperação do histórico de formação da comunidade e transformações no seu modo de vida após a sobreposição do bairro rural pelo Parque Estadual Jacupiranga (decreto-lei nº 145, de 08 de agosto de 1969), culminando na definição do bairro como reserva extrativista e território quilombola, sendo estas as alternativas encontradas pela comunidade para a conquista da propriedade coletiva de suas terras e da autonomia de reprodução econômico-social.

As restrições ambientais à reprodução do modo de vida foram implantadas no contexto da adoção do modelo preservacionista de proteção dos remanescentes florestais pelo governo militar brasileiro que, a partir da década de 1960, criou unidades de conservação de proteção integral sobre terras devolutas reconhecidas como desabitadas, expropriando as populações tradicionais dos bairros rurais historicamente ocupados, impelindo-as a organizarem-se politicamente em torno do setor ambientalista conservacionista, que defende o conhecimento tradicional como fundamento da conservação, influenciando a política ambiental brasileira no desenvolvimento de instrumentos políticos próprios que compatibilizam conservação e reprodução do modo de vida tradicional, como a criação de reservas extrativistas e unidades de conservação de uso sustentável.

O método utilizado fundou-se na abordagem materialista e dialética da história, a teoria da criação e recriação do campesinato e do latifúndio e a etnoconservação, a partir da revisão bibliográfica e trabalho de campo, baseado em história oral, que subsidiou a reconstrução das histórias de vida das famílias, a partir de roteiro semiestruturado e composição de séries fotográficas.

Assim, as unidades de conservação de uso sustentável compatibilizam a conservação dos remanescentes florestais à reprodução do modo de vida tradicional que, diante de sua marginal inserção na sociedade urbano-industrial, cria e recria estratégias para sua reprodução e elementos de sua cultura local, como o trabalho familiar e as relações de sociabilidade praticadas entre as famílias da comunidade.

(CAPES)

Palavras-chaves: Mandira – modo de vida tradicional – bairro rural – reserva extrativista – território quilombola.

Resumen

Este trabajo analiza la problemática de la producción del modo de vida tradicional de la comunidad quilombola del Mandira en su barrio rural, partiendo de la recuperación del histórico de formación de la comunidad y transformaciones en su modo de vida después de la sobre posición del barrio rural por el Parque Estadual Jacupiranga (decreto Ley nº 145, de 08 de agosto de 1969), culminado en la definición del barrio como reserva extrativista y territorio quilombola, siendo estas las alternativas encontradas por la comunidad para la conquista de la propiedad colectiva de sus tierras y de la autonomía de reproducción económica social.

Las restricciones ambientales a la reproducción del modo de vida fueron implantadas en el contexto de la adopción del modelo preservacionista de protección de los remanecientes forestales por el gobierno militar Brasileiro que, a partir de la década de 1960, creó unidades de conservación de protección integral sobre tierra públicas reconocidas como deshabitadas, expropiando las poblaciones tradicionales de los barrios rurales históricamente ocupados, impidiéndoles que se organicen políticamente en torno del sector ambientalista conservacionista, que defiende el conocimiento tradicional como fundamento de la conservación, influenciando a la política ambiental Brasileira en el desarrollo de instrumentos políticos propios que compatibilicen conservación e reproducción del modo de vida tradicional, como la creación de reservas extractivistas y unidades de conservación de uso sustentable.

El modelo utilizado se fundó en la abordaje materialista dialéctica de la historia, la teoría de la creación y recreación del campesinato e del latifundio e la etnoconservación, a partir de la revisión bibliográfica y trabajos de campo, basados en historia oral, que subsidio la reconstrucción de la historia de vida de las familias, a partir de entrevistas semi estructuradas e composición de series fotográficas.

Así, las unidades de conservación de uso sustentable compatibilizan la conservación de los remanecientes forestales para la reproducción del modo de vida tradicional que, delante de su inserción en la sociedad urbano industrial crea y recrea estrategias para su reproducción y elementos de su cultura local, como el trabajo familiar y las relaciones de sociabilidad practicadas entre las familias de la comunidad.

(CAPES)

Palabras claves: Mandira – modo de vida tradicional – barrio rural – reserva extractivista – territorio quilombola.

Abstract

This paper analyzes the problem of the reproduction of the traditional way of life of Mandira's maroon community in its rural neighborhood, starting from the recovery of the community's history and changes in its lifestyle after the overlapping of the rural neighborhood by the Jacupiranga State Park (decree law No. 145 from August 8, 1969), culminating in the establishment of the neighborhood as an extractive reserve and maroon territory, which were the alternatives found by the community for the achievement of collective ownership of their land and autonomy in their socioeconomic reproduction.

Environmental constraints on the reproduction of its lifestyle were implemented with the adoption of the preservation model for the protection of the remaining forest by the Brazilian military government, which, starting in the 1960s, created conservation units for the integral protection on public lands recognized as uninhabited, expropriating the traditional populations of historically-occupied rural neighborhoods, pushing them to organize politically around the environmental conservation sector, which defends traditional knowledge as the basis of conservation, thus influencing Brazilian environmental policy in the development of their own political tools, such as the creation of extractive reserves and sustainable use conservation units, which reconcile conservation and the reproduction of traditional ways of life.

The method used was based on the materialist and dialectical approach to history, the theory of creation and recreation of the peasantry and landed estates, and ethnoconservation, starting from the literature review and field work, based on oral history, which grounded the reconstruction of the family life stories through semi-structured script and composition of photographic series.

Thus, sustainable use conservation units reconcile the conservation of the remaining forest to the reproduction of the traditional way of life, which, in face of its marginal inclusion in urban-industrial society, creates and recreates strategies for its reproduction, as well as elements from its local culture, such as family work and sociability relations practiced among the families from the community.

(CAPES)

Keywords: Mandira - traditional way of life - rural neighborhood - extractive reserve - Maroon territory.

Lista de mapas

1	Localização do bairro rural do Mandira	24
2	Composição do Mosaico Jacupiranga	144
3	Localização da Reserva Extrativista do Mandira	154

Lista de quadros

1	Animais caçados	67
2	Cultivos	68
3	Pescados	69
4	Plantas medicinais	70
5	Unidades de conservação de proteção integral e uso sustentável	145

Lista de figuras

1	Vista da Serra do Mandira a partir do manguezal	22
2	Pracinha do Mandira	23
3	Representação da ocupação do bairro rural, costurado pelo grupo de mulheres que trabalha no galpão de costura	42
4	Árvore genealógica	44
5	Bar	47
6	Centro comunitário	48
7	Centro comunitário	48
8	Casa de Sr. Chico	49
9	Casa de Luís e Roseli	49
10	Casa de Nilzo e Catarina	50
11	Casa de Donizete e Cristiane	50

12	Casa de Valteci e Zelinda	51
13	Casa de Sr. Jango e D. Cleuza	51
14	Segundo núcleo de moradia	52
15	Casa de Antônio Viles e Patrícia	53
16	Casa de Pedro e Maria Eulinda	53
17	Casa de Sr. Frederico e D. Maria Matheus	54
18	Capela	54
19	Casa de Zacarias e Marta	55
20	Casa de Jeremias e Silvina	56
21	Casa de Evaristo e Adriana	56
22	Casa de Sr. Leonardo e D. Geni	57
23	Escola Municipal Sítio Mandira	57
24	Casa de Sr. Rubens e D. Saturnina	58
25	Casa de Reinaldo e Neuseli	58
26	Casa de Ibson e Maria Eunice	59
27	Calendário agrícola	71
28	Sr. Jango	85
29	D. Cleuza, Gão e Sr. Jango	86
30	Roda para ralar mandioca	90
31	Prensa de farinha	90
32	Forneio da farinha	91
33	Preparo da farinha de mandioca na folha de bananeira	94
34	Forneio do biju	94
35	Utensílios utilizados no preparo do biju	95
36	Pilão	95
37	Fogão a lenha de D. Cleuza	98

38	Portinho	100
39	Oswaldo pescando com molinete	101
40	D. Maria Eulinda lavando roupa no rio	102
41	Terço Cantado	104
42	Café com biju	104
43	Terço Cantado	105
44	Oratório	106
45	Casa de pedra	107
46	Casa de pedra	107
47	Viveiros utilizados no manejo sustentável de ostras	110
48	Viveiros de ostras	129
49	Viveiros desmontados	129
50	Ostras fixas nas raízes do mangue	131
51	Remoção das ostras	131
52	Desmariscagem de ostra	134
53	Acesso da COOPEOSTRA ao Mar de Dentro	135
54	Estação depuradora	136
55	Reservatório de água e escritório (fundo)	136
56	Contagem e separação das ostras	137
57	Tanque de depuração	138
58	Equipamento de depuração	138
59	Ostras embaladas	139
60	Rancho do Zacarias	141
61	Entardecer no bairro rural durante a Festa de Santo Antônio	157
62	Bairro rural do Mandira: divisão por herança	161
63	Oficina de bordado	169

64	Pintura de tecido	170
65	Pintura de Amanda	170
66	Máquinas de costura	171
67	Confecção de artesanatos no galpão de costura	172
68	Artesanato de D. Cleuza	173
69	Cachoeira do Mandira	178
70	Palestra com Sr. Chico	179
71	Praça como lugar de realização da Festa da Ostra	182
72	Entrada da festa	182
73	Barraca de ostraria	183
74	Venda da artesanatos durante a Festa da Ostra	183
75	Barraca de artesanatos	186
76	Cartaz da III Festa da Ostra	186
77	Cartaz de divulgação da Festa de Santo Antônio	189
78	Mulheres trabalhando na cozinha (D. Irene, Elenice, D. Cleuza e Taís)	190
79	Preparativos para a Festa de Santo Antônio	190
80	Fogueira para Santo Antônio	191
81	Fogos na abertura do terço cantado	191
82	Cooperostrá na feira Viva a Mata	194
83	Incentivo ao turismo ecológico	194
84	Incentivo ao comércio de artesanatos	195
85	Artesanatos de palha	195
86	Raielle e Juninho, neta e filho de Sr. Chico e D. Irene	205

Lista de abreviaturas e siglas

BIRD	Banco Mundial
CBA	Companhia Brasileira de Alumínio
CESP	Companhia Energética do Estado de São Paulo
CI	Conservation International
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
CNPT	Centro Nacional de Populações Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável
COOPEROSTRA	Cooperativa dos Coletores de Ostra de Cananeia
DPRN	Departamento Estadual de Proteção dos Recursos Naturais
EEACONE	Coordenação Estadual Quilombola, Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras
FCP	Fundação Cultural Palmares
FF	Fundação Florestal
FINNIDA	Fundo de Desenvolvimento da Finlândia
FUNBIO	Fundo Brasileiro para Biodiversidade
GT-PEJ	Grupo de Trabalho Intersecretarial do Parque Estadual Jacupiranga
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDESC	Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira
IF	Instituto Florestal
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITESP	Instituto de Terras do Estado de São Paulo 'José Gomes da Silva'
IUCN	International Union for Conservation of Nature
MMA	Ministério do Meio Ambiente
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MOAB	Movimento dos Ameaçados por Barragens
PI	proteção integral
PL	projeto de lei
NUPAUB	Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas

ONU	Organização das Nações Unidas
PEJ	Parque Estadual Jacupiranga
REMA	Reserva Extrativista do Mandira
RTC	Relatório Técnico Científico
RESEX	Reserva Extrativista
RPPN	Reserva Particular do Patrimônio Natural
SMA	Secretaria Estadual do Meio Ambiente
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SUDELPA	Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista
TNC	The Nature Conservancy
UC	Unidade de Conservação
UNESP	Universidade Estadual Paulista
US	uso sustentável
WWF	World Wildlife Fund

Sumário

Agradecimentos	vii
Epígrafe	x xi
Resumo	xii
Resumen	xiii
Abstract	xiv
Lista de mapas	xv
Lista de quadros	xv
Lista de figuras	xv
Lista de abreviaturas e siglas	xix
Sumário	xxi
Introdução	22
1. Formação do bairro rural do Mandira	42
2. Estratégias de reprodução do modo de vida tradicional da comunidade	110
3. De bairro rural a território quilombola	157
Considerações finais	205
Referências	212
Apêndice A – Roteiro Semiestruturado	220
Apêndice B – Membros da comunidade	224

Introdução



Figura 1 - Vista da Serra do Mandira a partir do manguezal
Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

A comunidade quilombola do Mandira está localizada no município de Cananeia, região do Vale do Ribeira, extremo Sul do estado de São Paulo, nos domínios da Serra do Cadeado, também conhecida como Serra do Mandira, cujo acesso se dá pela Rodovia Régis Bittencourt – BR 116 – até o município Pariqueira-Açú, SP 226 até o km 37, no bairro Itapitangui, já em Cananeia, seguindo-se pela Estrada Estadual SP 055/193, conhecida como estrada Itapitangui-Ariri, onde está localizada a pracinha do Mandira.

Figura 2 – Pracinha do Mandira

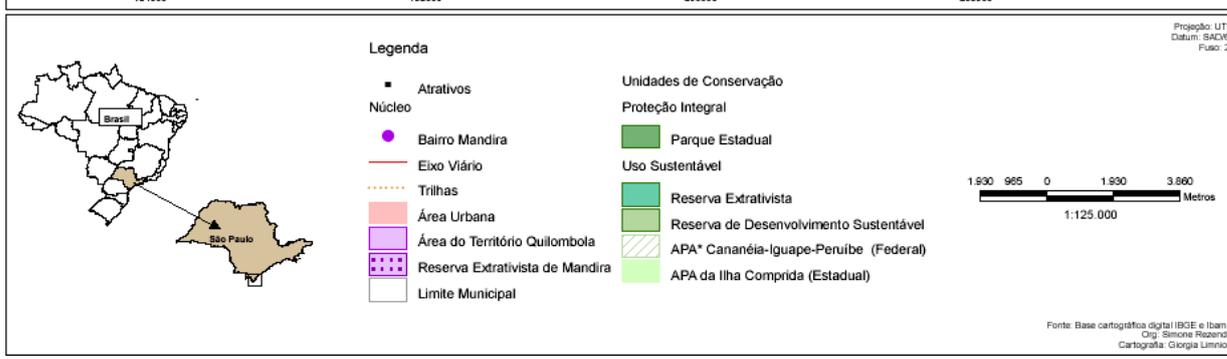
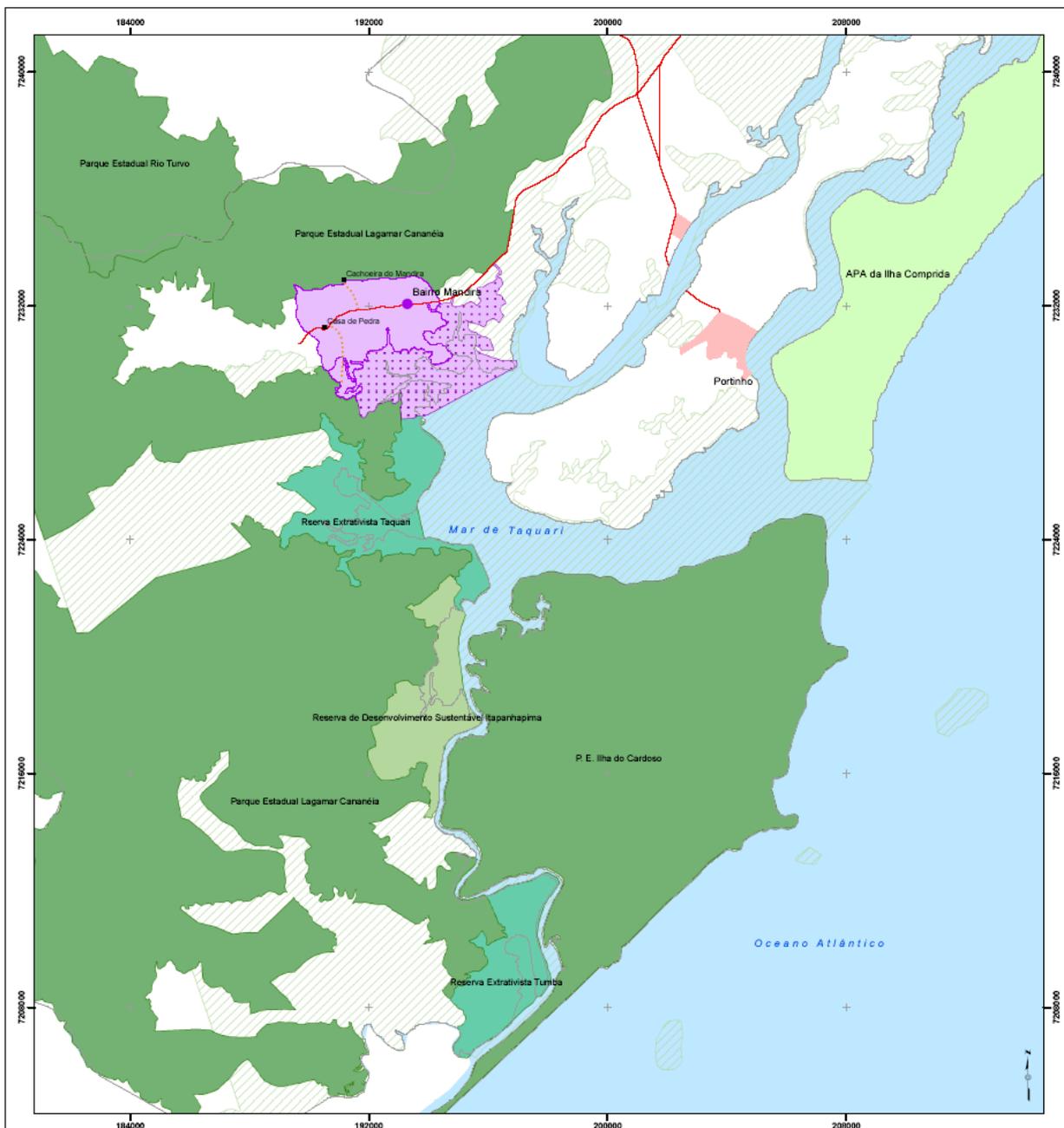


Foto: Kátia Rangel, em 12/06/11.

A pracinha, um dos pontos de sociabilidade da comunidade, marca o seu endereço no km 11,5 da estrada onde estão localizadas outras comunidades rurais, como Porto do Meio, Rio das Minas, Taquari, Santa Rosa e Ariri, bem como sítios particulares, como Rancho da Cachoeira e fazendas de criação de gado e grandes propriedades onde a terra tem a função de reserva de valor.

O mapa a seguir representa a localização da comunidade na porção continental de Cananeia, junto ao mosaico de unidades de conservação adjacente ao bairro rural, bem como a reserva extrativista decretada sobre área de mangue e o território quilombola em fase final de titulação.

Mapa 1 - Localização do bairro rural do Mandira



O núcleo de moradia, formado junto à pracinha, remete à venda de parte das terras da comunidade após a sobreposição do Parque Estadual Jacupiranga ao seu bairro, no contexto de aumento da especulação imobiliária regional relativa ao projeto de construção da rodovia BR 101 até Cananeia, não concretizado, que culminou na expropriação das terras da comunidade por meio de implantação de leis ambientais restritivas à reprodução de seu modo de vida tradicional, levando-a a solicitar ao Estado a implantação da Reserva Extrativista do Mandira e titulação de seu bairro rural como território quilombola.

Buscando aprofundar as análises construídas a partir da Iniciação Científica e monografia de conclusão de curso (trabalhos de graduação individual I e II) sobre o conflito vivenciado pela comunidade quilombola do Mandira em relação à expropriação de suas terras por meio dos interesses da sociedade dominante, neste caso, referentes à preservação dos remanescentes florestais como estratégia para contenção da escassez dos recursos naturais vivenciada pelos países do hemisfério norte, a análise deste estudo de caso insere-se no debate da compatibilização da conservação destes remanescentes à reprodução do modo de vida tradicional por meio das unidades de conservação de uso sustentável, garantindo a reprodução das populações tradicionais – entendidas como especificidade cultural do campesinato – no bojo dos processos e relações que as inserem na sociedade urbano-industrial sem, no entanto, perder elementos de sua cultura tradicional, como o trabalho familiar e as relações de sociabilidade praticadas entre as famílias do bairro rural, na medida em que estas criam e recriam, reproduzem e reelaboram, elementos de sua cultura.

Neste sentido, partindo da análise das estratégias de reprodução do modo de vida tradicional no interior da reserva extrativista e território quilombola, defendemos a luta política dessas populações no sentido da argumentação legitimadora da conquista da propriedade coletiva de seus bairros rurais como estratégia de reprodução de seus modos de vida.

No caso da comunidade do Mandira, a implantação do manejo sustentado de ostras foi incorporado ao modo de vida da comunidade como prática produtiva alternativa à manutenção das famílias, bem como a Festa da Ostra e estratégias de atração de turistas, cujas análises compõem nossos temas complementares, bem como a discussão e compreensão do significado do retorno à reprodução de práticas

produtivas tradicionais, como as roças; reconstrução do processo de organização política e participação da comunidade na implantação da reserva extrativista e titulação do território quilombola, articulando-a ao contexto da organização política das populações tradicionais do Vale do Ribeira no processo de implantação das unidades de conservação de uso sustentável e titulação dos territórios quilombolas das comunidades negras; identificação dos atores sociais e órgãos públicos envolvidos na problemática; análise da regulamentação do uso dos recursos naturais a partir da legislação que rege a reserva e seu plano de manejo; debate e questionamento da evolução do modelo brasileiro de unidades de conservação e produção de séries fotográficas e croquis de representação das áreas de reprodução das práticas produtivas tradicionais e das novas práticas produtivas.

Estas reflexões, reunidas em torno do conflito territorial e da reprodução do modo de vida da comunidade, se apoiam na abordagem materialista e dialética da história que, na Geografia Agrária, possibilita a compreensão do conflito por meio da contradição inerente ao modo de produção capitalista, bem como a condição subalterna e submetida do campesinato em relação ao capital (BOMBARDI, 2007:318), sendo contraditoriamente criado e recriado pelas relações não capitalistas de produção (OLIVEIRA, 1987:11).

Esforçamo-nos para que nossa análise não se desvincule da totalidade de relações que abarca a realidade, inclinando-nos sobre um recorte da realidade concreta em que a terra, historicamente ocupada por uma população camponesa cujo modo de vida é tradicional, foi expropriada pelos interesses da sociedade moderna urbano-industrial e modo de produção capitalista por meio da política ambiental preservacionista.

Neste sentido, a teoria da criação e recriação do campesinato e do latifúndio nos conduz à interpretação de que a permanência do campesinato no campo ocorre contraditoriamente no bojo do processo de reprodução do modo de produção capitalista, uma vez que este cria e recria relações não capitalistas de produção, como a economia do excedente ou economia mercantil simples, que sustentam formas de reprodução características do campesinato.

Segundo Ariovaldo Umbelino de Oliveira, em sua obra *Modo capitalista de produção e agricultura* (OLIVEIRA, 1987), na qual defende sua teoria diante das interpretações acerca da destruição do campesinato por meio do processo de

diferenciação interna ou de sua transformação em agricultor familiar, reafirmada em *Modo capitalista de produção, agricultura e reforma agrária* (OLIVEIRA, 2007), o camponês se recria no processo de expansão capitalista:

Deve ser estudado [o camponês] como um trabalhador criado pela expansão capitalista, um trabalhador que quer entrar na terra. O camponês deve ser visto como um trabalho que, mesmo expulso da terra, com frequência a ela retorna, ainda que para isso tenha que (e)migrar (OLIVEIRA, 1987:11).

Esse processo contraditório ocorre porque o capital, na etapa da acumulação primitiva, subordina e "redefine antigas relações de produção" (OLIVEIRA, 1987:12) necessárias à sua etapa de desenvolvimento posterior, que é a reprodução ampliada do capital, a qual ocorre a partir de relações de produção já capitalistas:

(...) a produção do capital nunca é, ou seja, nunca decorre de relações especificamente capitalistas de produção, fundadas, pois, no trabalho assalariado e no capital. Para que a relação capitalista ocorra é necessário que seus dois elementos centrais estejam constituídos, o capital produzido e os trabalhadores despojados dos meios de produção (OLIVEIRA, 1987:11).

(...)

Assim, o desenvolvimento contraditório do modo de produção, particularmente em sua etapa monopolista, cria, recria, domina relações não capitalistas de produção, como, por exemplo, o campesinato e a propriedade capitalista da terra (OLIVEIRA, 1987:12).

Segundo Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1987:31), a subordinação das "comunidades nativas" originou-se do processo de colonização, quando estas, já dominadas e incorporadas à lógica da exploração da colônia, tiveram suas "formas de produção" utilizadas para "fazê-las produzir mercadorias" inseridas na circulação da economia capitalista, "extraíndo, assim, excedentes para a realização da acumulação primitiva do capital" (OLIVEIRA, 1987:32).

Sem querer sair da terra ao mesmo tempo que expropriado desta e de seus meios de produção, o camponês recria suas formas de trabalho e suas formas de organização social e sistema de simbologias, levando-o a permanecer na terra por meio de novas estratégias que garantam sua reprodução, mesmo quando na iminência de sua expulsão da terra ou já fora desta.

No caso do Vale do Ribeira, a expropriação das terras das populações tradicionais ocorreram, para além da implantação das unidades de conservação de proteção integral sobre os bairros rurais, por meio do processo especulativo de

valorização das terras regionais a partir da década de 1960, quando do anúncio de construção da rodovia BR 101 até Cananeia, fomentando a compra e venda das terras próximas ao litoral, ocupadas pelas comunidades locais.

No entanto, diante da não efetivação do projeto de construção da BR 101, foi o processo de implantação das referidas unidades de conservação que promoveu a expropriação das comunidades locais das terras tradicionalmente ocupadas.

Diante da complexidade da problemática, a compreensão da dimensão concreta e material da reprodução destes sujeitos sociais solicita a compreensão da reprodução de sua dimensão simbólica, o que nos leva ao entendimento da recriação e reelaboração dos elementos de sua cultura e de sua campesinidade (WOOTMANN, 1990:13), cuja dinâmica lhes permitem ajustar suas formas tradicionais de reprodução material, social e simbólica às novas condições que lhes são impostas.

Assim, nosso esforço de análise acerca da reprodução do campesinato compreendeu um esforço ainda maior de compreensão – termo semanticamente empregado em referência à maior profundidade diante do termo análise –, quando inclinamo-nos sobre sua dimensão simbólica, que nos levam a perceber, ainda que insuficientemente, que a transformação de seu modo de vida é subsidiado pela dinâmica cultural (SAHLINS, 2003b; CUNHA, 2009) desses sujeitos.

Nesse vai-e-vem do nosso pensamento e de sistematização de leituras entre as áreas do conhecimento, buscamos em Klaas Woortmann (1990:13), o conceito de campesinidade, que remete à “qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos”, necessária à interpretação da subjetividade da “sociedade camponesa”, representando para nós, neste momento, um salto qualitativo em relação às análises concretas e materialistas da reprodução do campesinato.

Baseada em Ellen F. Woortmann e Klaas Woortmann, Marques (2004b), ao analisar os diferentes significados da terra diante da contraposição dos projetos de reforma agrária propostos por técnicos do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – e camponeses dos assentamentos Retiro e Retiro Velho, nos municípios de Goiás Velho e Itapirapuã/GO, definiu o conceito de campesinidade como:

Entende-se campesinidade como qualidade encontrada em diferentes tempos e lugares, que expressa a importância dos valores da ética camponesa, trabalho e família como valores morais e categorias nucleantes intimamente relacionados entre si e tem como princípios organizatórios centrais a honra, a hierarquia e a reciprocidade. Ela forma uma ordem moral, constituindo uma ideologia tradicional oposta à ordem social da modernidade (MARQUES, 2004b:256).

Assim, baseados na dimensão simbólica do campesinato, nos valores que conformam sua ética e características de sua campesinidade, compreendemos as populações tradicionais como especificidades culturais do campesinato – quilombolas, caiçaras, pantaneiros, ribeirinhos, seringueiros entre outros –, como sujeitos sociais cujos modos de vida são especificamente ajustados aos diferentes ambientes com os quais se relacionam.

(...) as populações tradicionais não se constituem apenas de grupos étnicos (indígenas, por exemplo) (...) são incluídas entre as chamadas sociedades rústicas, fazendo parte da sociedade dominante, embora muitas vezes de forma marginalizada. Designa, portanto, populações de pequenos pescadores, pequenos agricultores, ribeirinhos, pantaneiros, extrativistas, caiçaras, que utilizam em suas atividades de reprodução de seu modo de vida, recursos da natureza, sem impacto destrutivo por deterem um conhecimento etnoecológico desta e por dependerem da continuidade de recursos, seja prática ou simbolicamente para a manutenção de suas vidas (REZENDE DA SILVA, 2004a:121)

Neste sentido, entendemos o campesinato enquanto parte da sociedade dominante que o incorpora, a qual está integrado, ainda que marginalmente, por meio das relações que estabelece com esta, de modo que sua reprodução concreta e simbólica incorpora elementos daquela e, ao mesmo tempo, reproduz, cria e recria as características que lhe são próprias

Para manter se como tal, a cultura camponesa requer uma contínua comunicação com outra cultura (a nacional, a urbana, industrial). Vista como um sistema sincrônico, a cultura camponesa não pode ser inteiramente compreendida a partir do que existe na mentalidade dos camponeses. Neste sentido, a cultura tradicional camponesa é uma expressão local de uma civilização mais ampla (...), e embora tenham suas especificidades regionais, elas pertencem à mesma classe social e sofrem os mesmos problemas, cujo principal deles é a expropriação de suas terras (REZENDE DA SILVA, 2004a:121).

Neste sentido, utilizamos a Etnoconservação (DIEGUES, 2004 [1996]; 2000) como teoria que auxilia o estudo do conflito vivenciado pelas populações tradicionais expropriadas de seus territórios em decorrência das políticas ambientais

preservacionistas e implantação de unidades de conservação de proteção integral.

A Etnoconservação resulta numa especificidade temática do Etnoconhecimento, que estuda o manejo dos recursos naturais realizado pelas populações "que têm uma visão do mundo natural construída com base em princípios e representações simbólicas" (DIEGUES, 2000:03) e, constituídas de um conhecimento tradicional "que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais", sendo "transferido de geração em geração por via oral" (DIEGUES, 2001:26), e que, por sua vez, decorre da Etnociência, que "parte da linguística para estudar o conhecimento das populações humanas sobre os processos naturais, tentando descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo", partindo de sistemas próprios de classificação, nomenclatura e identificação (DIEGUES, 2000:28).

Para Antonio Carlos Diegues (2000), a proposta da conservação pautada em pressupostos preservacionistas como solução para a crise ambiental do mundo inteiro constituem soluções ilusórias e ineficientes, que remetem ao "mito moderno da natureza intocada" (DIEGUES, 2004 [1996]):

Essas soluções mágicas para problemas como o desmatamento ou para a destruição de ricos ecossistemas costeiros são tidas como universais, pois parte-se do princípio que as relações entre as diversas sociedades e o mundo natural são as mesmas em todos os lugares, sobretudo na chamada 'era da globalização'.

(...)

Uma dessas soluções mágicas, originada nos Estados Unidos, num momento determinado de sua história, baseia-se na idéia do estabelecimento de parques ou reservas naturais desabitadas, a qual foi sendo imposta a outros países e sociedades com características ecológicas e sociais diferentes (DIEGUES, 2000:03).

As soluções mágicas citadas pelo autor foram propostas pelo movimento ambientalista internacional no contexto da crise ambiental que estes denunciavam nos países do norte, criando assim a necessidade de preservação dos remanescentes florestais, sobretudo dos países tropicais onde estão os maiores índices de biodiversidade, por meio da retirada do homem destes espaços (DIEGUES, 2000; 2008; 2004 [1996]; FURLAN, 2000; MARINHO, 2006).

Com base nas expropriações provocadas por este modelo, a Etnoconservação, enquanto teoria desenvolvida por cientistas contrários ao preservacionismo, defende o argumento de que as populações tradicionais

desenvolveram um modo de vida baseado em características conservacionistas inerente ao conhecimento tradicional acumulado, de modo que não devem ser remanejadas ou expulsas das áreas historicamente ocupadas, sendo ainda, consideradas as responsáveis pela conservação dos recursos naturais nas áreas que ocupam.

Finalmente, após exposição do método que orienta nossas análises, empregamos, como técnicas de pesquisa, a revisão bibliográfica, o trabalho de campo e a história oral, que possibilitaram a apropriação densa dos conceitos de bairro rural, população tradicional, modo de vida tradicional, Unidade de Conservação, reserva extrativista e território, que foram articulados em campo e a partir dos relatos orais registrados.

A partir da oralidade, que marcadamente caracteriza as populações tradicionais (DIEGUES, 2005; REZENDE DA SILVA, 2004a, 2004b e 2008), a História Oral (THOMPSON, 1992; BOSI, 1994; MEIHY, 1996; FREITAS, 2006) é adotada como técnica de pesquisa que “faz emergir a historicidade do grupo estudado” (RANGEL, MARCOS DA SILVA & SUZUKI, 2009:03), permitindo que os fatos documentados pela História oficial sejam confrontados com as versões dos fatos que os sujeitos simples (MARTINS, 1990; 2010) vivenciaram ao longo de suas vidas, contribuindo para a construção de uma nova leitura da realidade.

Assim:

(...) a História Oral se insere como técnica que visa dar voz a quem não se faria ouvir, os mudos da História, os subalternos da sociedade dominante, fazendo com que se reconheçam como sujeitos e possibilitando o conhecimento de diferentes versões sobre um mesmo fato.

(...)

A história oral de grupos subalternos garante à pesquisa uma maior riqueza na reconstrução dos sentidos e das direções tomados pelos depoentes em suas vidas. Assim, entende-se a entrevista para além de um simples suporte documental, complementar às pesquisas fundadas em textos escritos, mas reitera-se a sua riqueza como documento em si, conformando-se em instrumento para a compreensão mais ampla de significados atribuídos pelos sujeitos, sobretudo na recomposição da interpretação construída no que concerne às relações com a sociedade em geral, com o Estado, bem como nos processos econômicos-políticos-sociais em que tais sujeitos se inserem (RANGEL, MARCOS DA SILVA & SUZUKI, 2009:03).

No que se refere à Geografia, a História Oral possibilita uma outra leitura dos fatos históricos a partir da análise de como estes impactaram a vida dos sujeitos simples, para além do que os documentos históricos costumam revelar. No caso da comunidade do Mandira, o emprego da História Oral como técnica de pesquisa permite o entendimento dos processos pelos quais se deram a sobreposição do bairro rural pelo Parque Estadual Jacupiranga, bem como o conflito da restrição de reprodução do modo de vida tradicional da comunidade, bem como, no tempo presente, as estratégias de reprodução do modo de vida no interior da reserva extrativista e território quilombola.

Segundo Chauí (1994: XXIV), há necessidade de se falar como os relatos são coletados e registrados, de modo que recorremos a Bosi (1994), Freitas (2006), Meijy (1996) e Thompson (1992) para sistematizarmos os procedimentos de registro, transcrição, análise dos relatos coletados e solicitação de autorizações de cessão de uso.

Assim, a recuperação das histórias de vida, durante os trabalhos de campo, foi orientada por roteiros semiestruturados, que contribuiram para a sistematização e transcrição destas.

O trabalho de campo, por sua vez, para além de técnica de pesquisa, é o momento em que se dá o contato do pesquisador com a realidade a ser observada, permitindo ao pesquisador analisar as relações que gradativa e complexamente se lhe revelam, de modo que a compreensão destas exige do pesquisador que este abandone e esforça-se em enxergar o mundo com olhos que não os seus, por meio do olhar do outro, do olhar que os membros da comunidade lhe revelam, seja por meio dos relatos orais recuperados, por meio das conversas informais com os que não aceitaram o gravador ou depois que este já estava desligado, ou, ainda, pelos momentos de silêncio e olhares de angústia.

Neste sentido, a comunidade do Mandira, durante estes anos, nos ensinou muito sobre a reprodução do campesinato e a lógica simbólica das populações tradicionais, de suas estratégias de inserção junto à sociedade urbano-industrial e manutenção de seus valores culturais e reelaboração de novos elementos incorporados ao modo de vida, mas ainda mais importante foram os ensinamentos sobre os fatos simples da vida familiar, sobre aquilo que por ser óbvio não está dito, e que somente por meio dos frequentes trabalhos de campo e das repetidas

perguntas se revelaram em curtos momentos como chaves explicativas de grande valia para nosso trabalho.

Não é isso o que Chauí (1994) espera daquele que ouve os relatos orais de seu entrevistado? Captar as sensações reveladas por quem vivenciou os fatos?

Assim, entendemos que

O estudo de campo nos levou além da teorização da realidade, o que só foi possível com o emprego da História Oral, da oralidade, como instrumento de coleta de informação da realidade vivida e captação da visão de mundo do sujeito falante, apreendendo elementos que não são possíveis de apreensão no levantamento bibliográfico ou se faz de forma limitada pela generalização do estudo científico.

(...)

É preciso desfiar a teia de relações e suas contradições, descortinando a realidade da aparente homogeneidade social a fim de não cairmos na armadilha das generalizações e simplificações do caso estudado (RANGEL, MARCOS DA SILVA & SUZUKI, 2009:04).

Neste sentido, Martins (1990) nos ensina que o pesquisador deve buscar o entendimento da realidade analisada por meio do olhar do Outro, a fim de compreender a interpretação do Outro sobre o mundo, sendo necessário o abandono de seus valores, crenças e tradições.

O trabalho de campo (BRANDÃO, 1984, MARTINS, 1997; VENTURI, 2005), por sua vez, para além de técnica de pesquisa, é o momento do contato com o outro, com a comunidade para a qual nosso olhar esteve direcionado, a partir do qual reconstruímos as histórias de vida das famílias com as quais dialogamos e que subsidiaram a construção das análises acerca da realidade vivida por estas, tendo a recuperação dos relatos orais sido orientado por meio de roteiros semiestruturados, o que contribui para a sistematização das histórias de vida e sua transcrição.

Para Martins (1997), este é o momento em que o pesquisador pode superar o enquadramento da realidade estudada à teoria, aprofundando a análise e alcançando a compreensão densa dos sujeitos históricos, desfiando a teia de relações e contradições, descortinando a realidade das aparentes homogeneidades, uma vez que o pesquisador não pode trazer seu mundo à realidade a qual se depara, buscando o entendimento da realidade de cada lugar, diferente da sua, a partir do olhar do outro e das marcas que este lhe transmite.

Foi durante os trabalhos de campo que empirizamos a reconstrução não linear dos fatos passados pela memória, que o ato de lembrar demanda trabalho

por parte de quem rememora, permitindo àquele reviver o acontecimento. Do mesmo modo como a lembrança é valorosa, o esquecimento e os lapsos de memória também o são, na medida em que revelam acontecimentos ainda não facilmente compreendidos, não aceitos plenamente por parte daquele que o vivenciou e agora o revive por meio do resgate da memória. Assim, lembrança e esquecimento não devem ser descartados e remetem o pesquisador à importância do silêncio, na medida em que chama a atenção para o que aparentemente não importa, revelando um detalhe importante da reconstrução dos fatos passados, bem como no uso da História Oral enquanto técnica de pesquisa.

Costumeiramente, os velhos são tidos como os guardiões da memória coletiva, uma vez que a vivência dos fatos passados lhes permite guardar na memória elementos do passado coletivo, como as transformações do modo de vida tradicional, o que lhes concede autoridade e autonomia para entrelaçar suas lembranças à memória da comunidade (BOSI, 1994).

O velho transforma-se em narrador dos fatos acontecidos, de modo que, para Benjamin (1985), o narrador transforma suas experiências na experiência de quem as ouve, de modo que a vida do ancião só tem alegria se encontrar ouvidos que dêem ressonância à sua experiência, revelando em sua obra a criação de uma vida inteira, na obra de uma vida inteira, uma época e, numa época, a totalidade do transcurso histórico (BENJAMIN, 1985:163).

Perguntamos, afinal, qual a função social da memória?

Não reconstrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além (...). Hoje, a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo localiza cronologicamente" (BOSI, 1994:89).

(...)

Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reaparição (BOSI, 1994:81).

No caso da comunidade do Mandira, uma vez que nem todos os velhos, adultos e jovens, sentem-se à vontade para rememorar seu passado junto daqueles que vem de fora e que não compartilham da mesma memória coletiva, recorreremos majoritariamente à riqueza dos relatos orais compartilhados conosco por Sr. Frederico, Sr. Chico, D. Irene, D. Cleuza, Sr. Jango e Sr. Leonardo, que vivenciaram

as transformações, conflitos e reelaborações que remetem à compreensão do recorte da realidade definidora de nossa problemática, limitando-nos no que se refere à possibilidade de relacioná-los com uma diversidade maior de relatos orais elaborados por outros membros da comunidade.

Diante da problemática apresentada, buscamos o entendimento do conceito de modo de vida dado por Júlio César Suzuki (1996) que, em “De povoado à cidade: a transição do rural ao urbano em Rondonópolis”, analisou as mudanças inerentes ao rural e ao urbano, à agricultura e à urbanização no referido município de Mato Grosso, segundo o qual o modo de vida:

(...) aponta para a visão de mundo que os moradores possuem em momento determinado, bem como as transformações que foram operadas em relação à percepção, à vivência e à concepção do espaço existentes em modo de vida anteriores (SUZUKI, 1996: 190).

Para Suzuki (1996:179), o modo de vida é definido a partir das relações que determinada comunidade estabelece com o espaço em que vive, sendo o mediado pela percepção, vivência e concepção que a comunidade tem do espaço.

Para Marta Inês Medeiros Marques (2004a), em “Lugar do modo de vida tradicional na modernidade”, este, enquanto modo de vida camponês, é entendido a partir das relações de sociabilidade entre as famílias camponesas e sentimento de pertencimento destas em relação ao lugar, o que as permite territorializar a sociabilidade reproduzida:

Entende-se modo de vida camponês como um conjunto de práticas e valores que remetem a uma ordem moral que tem como valores nucleantes a família, o trabalho e a terra. Trata-se de um modo de vida tradicional, constituído a partir de relações pessoais e imediatas, estruturadas em torno da família e de vínculos de solidariedade, informados pela linguagem de parentesco, tendo como unidade social básica a comunidade (MARQUES, 2004a:145).

Para Marques (2004a:153), o modo de vida camponês, que "é a forma como grupo social ou comunidade manifesta sua cultura", tem, como valores nucleantes, a família, o trabalho e a terra. Assim, partindo da lógica da família extensa, as relações sociais estabelecidas entre os núcleos familiares compõem uma complexa rede de parentesco (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997), que desdobra-se em relações de matrimônio, compadrio, ajuda mútua e vizinhança (CANDIDO, 1964), que

desenvolvem-se no bojo das relações de sociabilidade reproduzidas no bairro.

Desse modo, o acesso à terra, que na comunidade do Mandira se dá por meio da herança (ITESP, 2002:27), é condição da reprodução do modo de vida da comunidade por meio da reprodução do trabalho na terra que se dá de forma autônoma.

Novamente Marques (1994), em *O modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira-PB*:

O acesso à terra é condição fundamental para a existência do modo de vida camponês. É pelo acesso direto às suas condições de trabalho que o camponês pode assegurar o seu modo particular de organização da produção, baseado na mão de obra familiar, e que visa, em primeiro lugar, à reprodução do grupo doméstico (MARQUES, 1994:04).

Para Marques (2004a), o acesso à terra permite ainda a constituição de uma sociabilidade territorializada entre as famílias, de modo que o bairro rural torna-se o lugar de reprodução da comunidade, onde esta desenvolve o sentimento de pertencimento em relação ao lugar.

O modo de vida tradicional se caracteriza por uma sociabilidade territorializada, preferencialmente na escala do local, informada por um sentimento de pertencimento ao lugar. Porém, na realidade brasileira, a territorialidade camponesa também pode se projetar sobre um espaço mais amplo, a partir da constituição de uma rede familiar extensa (MARQUES, 2004a:153).

Para Maria Tereza Duarte Paes Luchiari (1992:175), em *Caiçaras, migrantes e turistas: a trajetória da apropriação da natureza no litoral norte paulista (São Sebastião – Distrito de Maresias)*, "é a partir do lugar em que vivemos que conhecemos o mundo". Luchiari e Isoldi (2007:167) afirmam que "a ocupação de lugares, com o decorrer do tempo, permite o enraizamento e a criação do sentimento de pertencimento".

Do mesmo modo, para Sueli Ângelo Furlan (2000), em *Lugar e Cidadania: Implicações Socioambientais das Políticas de Conservação Ambiental (situação do Parque Estadual de Ilhabela na ilha de São Sebastião – SP)*, o conceito de lugar está associado ao espaço onde se dá a reprodução da vida e o acúmulo de vivências por meio da satisfação de "necessidades básicas (comer, dormir, tomar água, descansar, contemplar)".

Ainda segundo Furlan (2000), o lugar está carregado de valores que lhe são atribuídos na medida em que a vivência e o acúmulo de experiências são empiricizados em determinado lugar

Os lugares, na concepção aqui trabalhada, são aquilo que atribuímos valor e onde é possível satisfazer necessidades básicas (comer, dormir, tomar água, descansar, contemplar). Compreender o lugar é, portanto, buscar de que maneira as pessoas atribuem valores. (...) Os valores são construídos a partir da experiência e do imaginário (FURLAN, 2000:40).

Neste sentido, a apropriação do lugar por meio da constituição de relações de reciprocidade entre este e a comunidade permite a apropriação das condições de trabalho e de reprodução do modo de vida tradicional, que, partindo do acesso à terra e às condições de trabalho e de vida, possibilita a reprodução das práticas produtivas tradicionais, relações de sociabilidade e saberes míticos referentes ao lugar.

O território camponês é o lugar da realização de um presente não ausente, onde a mediação das abstrações concretas é relativizada, dando vez a uma inserção mais imediata das pessoas no mundo da vida. É o lugar da apropriação, do uso e da realização do trabalho não alienado. O reconhecimento do direito de controle do território para as comunidades que nele habitam é um passo fundamental no sentido de assegurar a possibilidade de reprodução de suas condições de vida e, com isso, caminharmos na direção de uma sociedade mais justa (MARQUES, 2004a:154).

Para Furlan (2000), por meio do acúmulo de experiências e construção do imaginário, os lugares recebem valores, que "são construídos a partir da experiência que orientam para atitudes sociais e, portanto, influem na cidadania" (FURLAN, 2000:40).

No caso da comunidade do Mandira, o bairro rural é o lugar onde a comunidade reproduz seu modo de vida a partir dos conhecimentos tradicionais acumulados acerca dos ciclos de reprodução da natureza, das técnicas de cultivo de baixo impacto ambiental, como o pousio, a construção da identidade com sua terra, em que os fatos guardados pela memória coletiva fazem profunda referência aos lugares do bairro, numa relação tão profunda que Mandira nomeia a comunidade e, do mesmo modo, o bairro rural onde esta se reproduz.

Assim, a análise do conceito de bairro rural adquire importância central em

nossas análises, o que nos orientou na busca pelo entendimento dado por Antonio Cândido (1964), Liliana Laganá Fernandes (1967; 1972), Maria Isaura de Queiroz (1973), Adyr Aparecida Balestreri Rodrigues (1973) e Larissa Mies Bombardi (2004), aqui entendido como expressão espacial da comunidade, pois é neste que se dá a reprodução do modo de vida do grupo social.

Neste sentido, Antonio Cândido (1964:25), que buscou determinar as unidades mínimas da vida econômica e social da sociedade caipira a partir da observação de um agrupamento de parceiros, definiu bairro rural como:

(...) divisão administrativa da freguesia, que o é por sua vez da vila. Esta era a sede da Câmara e Paróquia, e cabeça de todo o território (...) o bairro era a divisão que abrangia os moradores esparsos, não raro com sua capelinha e às vezes cemitério (CÂNDIDO, 1964: 45).

Cândido (1964:76) afirma ainda que são nos tipos dispersos de povoamento que as relações encontram um primeiro ponto de referência, ao contrário dos núcleos concentrados, pois são naqueles que a solidariedade, por vezes indissolúvel, é praticada mesmo em relação ao "casebre mais distante (...) que converge periodicamente para o povoado" (CÂNDIDO, 1964:77), constituindo as relações de vizinhança.

Liliana Laganá Fernandes (1972) aponta que a consciência e o sentimento de grupo são elementos definidores do bairro rural e que, a partir das relações de vizinhança, tornam-se elementos comuns entre os diferentes tipos de bairros rurais paulistas.

Para Adyr Aparecida Balestreri Rodrigues (1973), em *O bairro rural do Tanque – Atibaia (SP): Um exemplo da contribuição da colonização japonesa para evolução do meio rural paulista*, Cândido (1964) e Queiroz (1973), como sociólogos, "encaram os bairros rurais como grupos de vizinhança, investigando as relações sociais que regem as comunidades que os formam", ao passo que Liliana Laganá Fernandes, como geógrafa, investigou os diferentes tipos de "organização espacial" inerentes aos bairros rurais do município de Limeira (RODRIGUES, 1973:02).

Baseada nos referidos autores, Rodrigues (1973) define o bairro rural como

uma unidade espacial de limites imprecisos, caracterizados pelo sentimento de localidade, sendo uma área de referência no espaço mais amplo representado pelo município. Como unidade espacial, pode abrigar mais de um tipo de vizinhança, os quais se integram no seio do grupo de localidade que lhe corresponde (RODRIGUES, 1973:02).

Ainda para a autora, cuja análise remete à formação do bairro rural a partir da colonização japonesa no município de Atibaia (SP), a origem étnica estabelece uma "certa dicotomia" nas relações sociais e sentimento de solidariedade entre as famílias agrupadas pelo bairro, sendo que, no entanto, não altera o sentimento de localidade estabelecido por estas ao bairro.

Segundo Maria Tereza Duarte Paes Luchiari e Isabel Araújo Isoldi (2007), em "Identidade Territorial Quilombola – uma abordagem geográfica a partir da comunidade Caçandoca", o desenvolvimento do sentimento de pertencimento é construído coletivamente 'a partir da vivência e das práticas sociais', passando a constituir 'a vida dos indivíduos e dos grupos', na medida em que ocorre a reprodução de uma relação de reciprocidade entre a comunidade e o seu lugar (LUCHIARI E ISOLDI, 2007:167).

Ainda para as autoras, é exatamente a ocupação de lugares que permite, com o decorrer do tempo, "o enraizamento e a criação do sentimento de pertencimento (...), que passa a ser constituinte da própria noção de ser"(LUCHIARI E ISOLDI, 2007:167).

Neste sentido, as relações de sociabilidade reproduzidas entre as famílias é uma função tradicionalmente desempenhada pela festa e que, a partir da observação da Festa da Ostra, nos revela que esta tem sido atualizada (FERNANDES, 1989:25, 77) no bojo das transformações da reprodução do modo de vida tradicional por meio da incorporação do objetivo de atrair turistas e viabilizar a divulgação da COOPEROSTRA – Cooperativa dos Coletores de Ostra de Cananeia – e a geração de renda para as famílias do bairro por meio do comércio de ostras durante a festa, da culinária local que incorporou a ostra como ingrediente tradicional, do artesanato e da cultura quilombola.

A religiosidade também marca a sociabilidade entre as famílias do bairro, sobretudo para os membros mais velhos. Assim, o terço cantado (RANGEL, 2009a:99) que é um elemento do catolicismo rústico (CÂNDIDO, 1964) e associa

signos católicos aos signos afroreligiosos, é uma prática ainda reproduzida pelo modo de vida tradicional e consiste na reunião dos membros da comunidade em comemoração às datas religiosas, como o período da Quaresma, que para os católicos marca o período em que Cristo esteve no deserto e resistiu a tentações, ao agradecimento pelo nascimento de uma criança, pela fatura da colheita, em despedida de um ente falecido entre outros.

As relações de sociabilidade, trabalho e vizinhança sustentam a definição de Cândido (1964) no que se refere ao conceito de bairro rural. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973:49), em *Bairros Rurais Paulistas*, em que se comparam diferentes tipos de bairros rurais nos municípios de Taubaté, Leme e Itapeçerica da Serra, definiu o conceito de bairro rural valorizando os vínculos sociais:

(...) aquele [onde] os membros (...) desenvolvem entre si relações de trabalho expressas na ajuda mútua, e conservam relações de vizinhança que se concretizam na participação, em nível social igualitário, das atividades cotidianas e festivas do grupo da localidade.

Liliana Laganá Fernandes (1972), em *Bairros rurais no município de Limeira*, entende a consciência e o sentimento de grupo como elementos definidores do bairro rural comuns aos diferentes tipos de bairros rurais paulistas:

A expressão 'bairro', largamente difundida na zona rural do Estado, indica determinada área, de limites mais ou menos imprecisos, dentro da qual os habitantes mantêm estreitas relações, com conexão estabelecida entre vários laços comuns e perfeita consciência de grupo (FERNANDES, 1972:07)

O traço semelhante, denominador comum, é representado, sem dúvida, pelo sentimento de grupo, resultado do espírito gregário, da necessidade humana de estabelecer contactos com os vizinhos (FERNANDES, 1972:08).

Outro traço de união de significativa importância é representado pelas intensas relações de parentesco entre os habitantes do bairro, não sendo raro, mesmo, os casamentos consaguíneos. Ao lado do parentesco, as ligações colaterais e de compadrio são também numerosas, representando o padrinho, (...) um elemento considerado e respeitado no âmbito familiar (FERNANDES, 1972:22).

Larissa Mies Bombardi (2004), em *O bairro rural Reforma Agrária e o processo de territorialização camponesa*, corrobora com o entendimento de bairro rural dado pelos autores anteriormente citados, de modo que a sociabilidade praticada entre as famílias reaparece como um dos fatores de definição do bairro rural, bem como o trabalho camponês que o forja, inclusive por meio de unidades

territoriais menores.

Esta sociabilidade também é praticada entre as famílias do bairro e a sede municipal de Cananeia, na medida em que a prática da 'economia de excedente' (CÂNDIDO, 1964) possibilitava o pequeno comércio com aquela com o objetivo de obter itens não produzidos, como sal e tecido.

O trabalho, para Larissa Bombardi, também é um elemento constituidor do bairro rural na medida em que este forja a unidade territorial e configura um espaço de relações entre as famílias, levando ao entendimento de bairro rural como unidade territorial específica, composto também por unidades territoriais menores e afastadas, como os sítios e os lotes familiares.

Por fim, no que se refere à estrutura deste trabalho, buscamos apresentar a problemática inerente ao recorte da realidade sobre à qual nos debruçamos, discutindo os conceitos de modo de vida tradicional e bairro rural, a partir dos quais discutiremos as transformações inerentes à delimitação deste e incorporação de novos elementos àquele.

Adiante, no capítulo 1, reconstruímos o histórico de formação da comunidade e representamos os diferentes lugares que constituem o bairro rural, alcançando, cronologicamente, o conflito de sua expropriação.

No capítulo 2, discutimos o modelo ambiental preservacionista e sua influência sobre a política ambiental brasileira, bem como sua apropriação pelo movimento seringueiro, que propôs a criação das reservas extrativistas, cuja transposição para a Mata Atlântica, associada ao manejo sustentado de ostras e atuação de Antonio Carlos Diegues, possibilitou a implantação da Reserva Extrativista do Mandira e da COOPEROSTRA.

Já no capítulo 3, discutimos o conceito de território quilombola, o contexto de reelaboração da cultura local no sentido da construção da identidade quilombola, a organização das comunidades rurais negras do Vale do Ribeira por meio da ação do padre Jan Van der Heijen, conhecido como padre João 30 e a incorporação de novos elementos ao modo de vida da comunidade por meio, sobretudo, da Festa da Ostra, para, finalmente, em nossas considerações finais, concluirmos que a criação e recriação do campesinato ocorre no plano da reprodução material, mas também, no plano da reprodução simbólica, por meio da reelaboração da identidade cultura da comunidade.

1. Histórico da formação da comunidade do Mandira



Figura 3: Representação da ocupação do bairro rural, costurado pelo grupo de mulheres que trabalham no galpão de costura

Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

O mito fundador da comunidade remete à doação do Sítio Mandira (1.200 alqueires equivalentes a 2.900 hectares), em 1868, a Francisco Vicente Mandira, filho bastardo de Florêncio de Andrade com uma de suas escravas, cujo nome é desconhecido. A doação fora feita por Celestina Benícia de Andrade, filha legítima de Florêncio, quando da morte deste.

Cléber Rocha Chiquinho (2007:65), em *Saberes caiçaras: a cultura caiçara na história de Cananeia*, aponta que Francisco permaneceu nas terras doadas, onde casou-se e teve vários filhos, sendo que, somente dois destes, João Vicente Mandira e Antonio Vicente Mandira, permaneceram na propriedade, que fora dividida, segundo Sr. Chico, após aqueles brigarem pela propriedade das terras, e que, segundo o que consta no *Relatório técnico científico - RTC - (ITESP, 2002: 20)* remete à morte de Francisco Vicente.

O relato de Sr. Chico, membro da comunidade, corrobora para esta afirmação:

Como aqui era uma fazenda de escravo, o dono da fazenda tinha escravo e escrava, que trabalhavam pra ele i na época o dono de escravo teve um filho com uma escrava i ele também tinha uma filha legítima. A filha legítima dele se chamava Celestrina Benícia de Andrade e o filho bastardo chamava-se Francisco Vicente Mandira, já. I então ele faleceu, o dono de escravo faleceu, ficô a filha legítima na fazenda e o meio irmão dela, que era o Francisco i naquela época, a exploração de ouro em Minas já era muito grande, era conhecido já nu mundo intêro, né, i ela queria í imhora pra lá i ela intão ela, pra vendê i dexá u meio irmão dela assim sem lugar de fica, ela num quiria, intão ela tomô a decisão di doá essa terra do Mandira. Era 1200 alqueire paulista, é, um alqueire paulista dá mai o meno dois hectar i meio, quase três, agora, 1200...

(...)

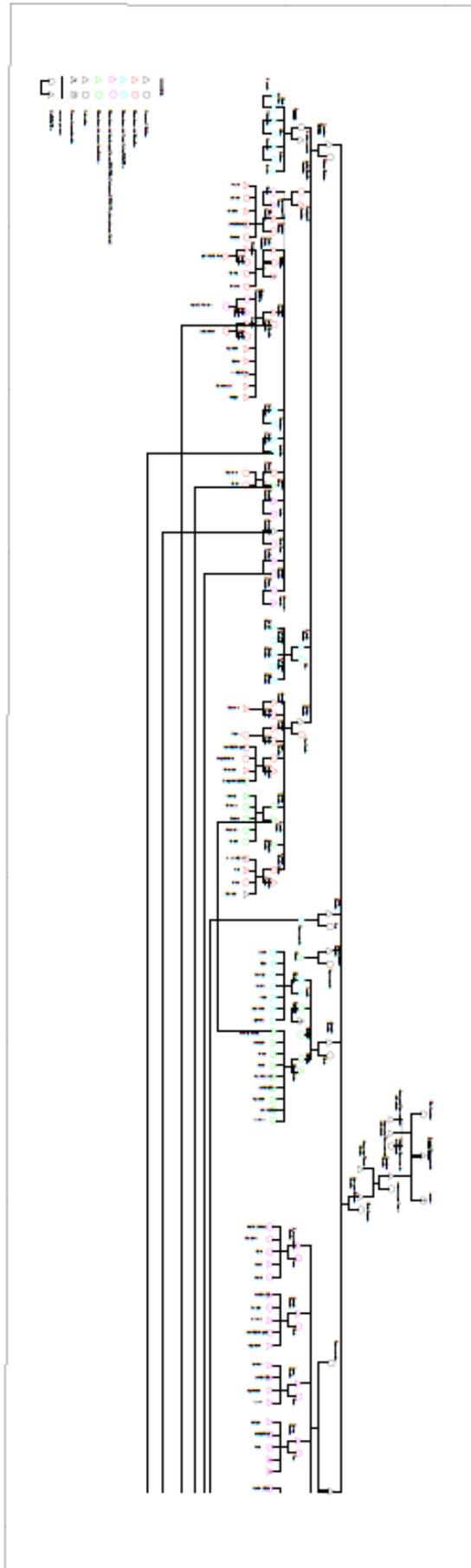
Intão êlis doandu essa terra pru Francisco, u Francisco teve muito filho, qui a gente sabi uns 7 filhos mai o menos, naquela época era essa a média dos caiçara, du quilombola, i, aí alguns foram imhora daqui, uns pro Paraná outros foram imhora pá ôtus lugares i ficô aqui dois filhu di Francisco, um chamava-se Antonio i ôtro João.

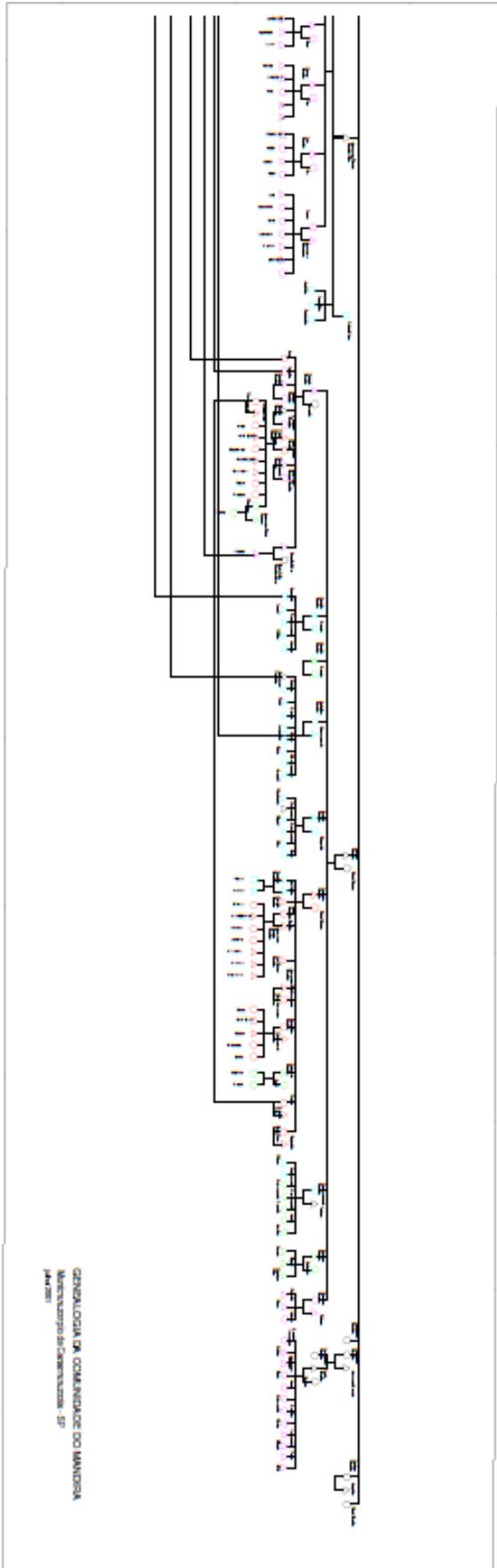
(Sr. Chico, entrevista coletiva realizada em 27/09/09).

Segundo o relatório (ITESP, 2002:20), Francisco casou-se com Tereza, de nacionalidade africana e escravizada na fazenda de Florêncio, tornando-se a matriarca da comunidade, segundo Sr. Chico (entrevista em 28/08/10).

A árvore genealógica elaborada pelo ITESP (2002) como parte do relatório e representada a seguir, representa os membros da comunidade a partir do ancestral fundador, representa a escrava Tereza como "mamãe Tereza" (RTC, 2002:20) e o nome de apenas 2 dos filhos de Francisco: João Vicente Mandira e Antônio Vicente Mandira.

Figura 4 – Árvore genealógica





Segundo Sr. Chico, após a divisão da herança, João permaneceu no sítio e, casando-se com Maria Augusta Mandira, deu continuidade à reprodução da comunidade, ao passo que Antônio Vicente Mandira teria vendido sua parte da herança e migrado com sua família, não participando da reprodução da comunidade no sítio, de modo que Francisco e João Vicente Mandira são considerados pela comunidade como os ancestrais fundadores desta:

Com a morte de Francisco, Antonio Vicente e João Vicente dividiram entre si os 1.200 alqueires (2.900 hectares) que compunham o 'Sítio Mandira' original, ficando o primeiro com as terras altas da Serra do Mandira, na região onde se localiza o Salto do Mandira, e o segundo estabeleceu-se no território abaixo da serra da Boacica, hoje reivindicado pela comunidade¹, entre os rios Acaraú e Cambupuçava' (Relatório Técnico Científico, 2002:20).

Por meio da reprodução das famílias no sítio, relações de sociabilidade, apropriação simbólica e constituição de seu modo de vida, a comunidade estabeleceu diferentes territorialidades (SAQUET, 2010; LUCHIARI E ISOLDI, 2007; ISOLDI, 2010) com os lugares que compõem o bairro rural, que são construídas coletivamente e cujos significados são acumulados ao longo do tempo (LUCHIARI E ISOLDI, 2007).

No caso da pracinha do bairro, seu significado, no passado, remetia ao núcleo de moradia formado pelas famílias que não venderam suas terras e reconstruíram suas casas fora da área vendida, fundando, portanto, um novo núcleo de moradia.

Atualmente, a pracinha é vinculada à localização da associação de moradores e centro comunitário ao longo da Estrada Estadual Itapitangui-Ariri (SP 055/193), indicando a localização da comunidade aos técnicos dos órgãos públicos e grupos de pesquisa das universidades e colégios, que chegam à comunidade com o objetivo de promover o desenvolvimento de projetos de desenvolvimento sustentável (GIACOMINI, 2010) e conhecer a comunidade, sem, no entanto, perder o significado

1 A parte do sítio reivindicada refere-se às terras vendidas na década de 1970 por alguns membros da comunidade a Affonso di Trani Splendore, no contexto da valorização das terras dos bairros rurais da região do Vale do Ribeira diante do anúncio de construção da rodovia BR 101 até Cananeia, de modo que muitas posses foram vendidas, também, e sobretudo, pela proibição da reprodução das roças e caça após a criação das unidades de conservação de proteção integral. Segundo Sr. Chico, Splendore nunca fez uso das terras, deixando-a como reserva de valor e, por tratar-se das terras mais férteis do bairro devido à proximidade do rio, onde eram reproduzidas as roças, a comunidade reivindica a titulação de seu território original como território quilombola, cujo processo aguarda a emissão do título de propriedade coletiva à associação de moradores.

de local de sociabilidade entre os que ali se encontram e conversam sobre os acontecimentos da vida, compartilhando notícias sobre os parentes, nível da maré, reuniões da associação de moradores, entre outros.

O primeiro núcleo de moradia, no qual foi construído, posteriormente, o centro comunitário e o bar, representado a seguir, é formado pelas casas das famílias de Sr. Chico (figura 8), um dos líderes da comunidade, Luís e Roseli, onde vivem suas filhas Laís e Raielle (figura 9; a casa de Nilzo e Catarina (figura 10), onde moram seus filhos solteiros Jéssica e Bruno; a de Donizete (figura 11), seu filho mais velho, casado com Cristiane e pai de Henrique; a casa de Valteci e Zelinda (figura 12) onde vivem suas filhas Elizângela e Renata, representadas juntas de sua prima Andréia; e a de Sr. José (figura 13), conhecido como Sr. Jango e D. Cleuza onde vivem Maria Aparecida e Zenildo, conhecido como Gão, casado com Daniela.

Figura 5 – Bar



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 6 – Centro comunitário



Foto: Kátia Rangel, em 11/06/2011.

Figura 7 – Centro comunitário



Foto: Kátia Rangel, em 11/06/2011.

Figura 8 – Casa de Sr. Chico e D. Irene



Foto: Kátia Rangel, em 20/02/2011.

Figura 9 – Casa de Luís e Roseli



Foto: Kátia Rangel, em 20/02/2011.

Figura 10 – Casa de Nilzo e Catarina



Foto: Fernando Custódio Soares, em 21/11/08.

Figura 11 – Casa de Donizete e Cristiane



Foto: Fernando Custódio Soares, em 21/11/08.

Figura 12 – Casa de Valteci e Zelinda



Foto: Fernando Custódio Soares, em 21/11/08.

Figura 13 – Casa de Sr. Jango e D. Cleuza



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/08.

O segundo de núcleo de moradia, referenciado pela capela, à direita na figura a seguir e figura 17, que fora construída posteriormente, é formado pela casa de Antônio Viles, constante na figura 15, Patrícia e sua filha Amanda; a casa de Pedro e Maria Eulinda (figura 16) , onde vivem suas filhas Tatiane e Arlene e a casa de Sr. Frederico e D. Maria Matheus (figura 17), onde vive seu filho Osvaldo. Na figura a seguir, à esquerda, localiza-se a casa de José Martins e Maria Durvalina, onde vivem seus filhos Adriano, José Alexandre e Jenifer.

Figura 14 – Segundo núcleo de moradia



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 15 – Casa de Antônio Viles e Patrícia



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 16 – Casa de Pedro e Maria Eulinda



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 17 – Casa de Sr. Frederico e D. Maria Matheus



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 18 – Capela

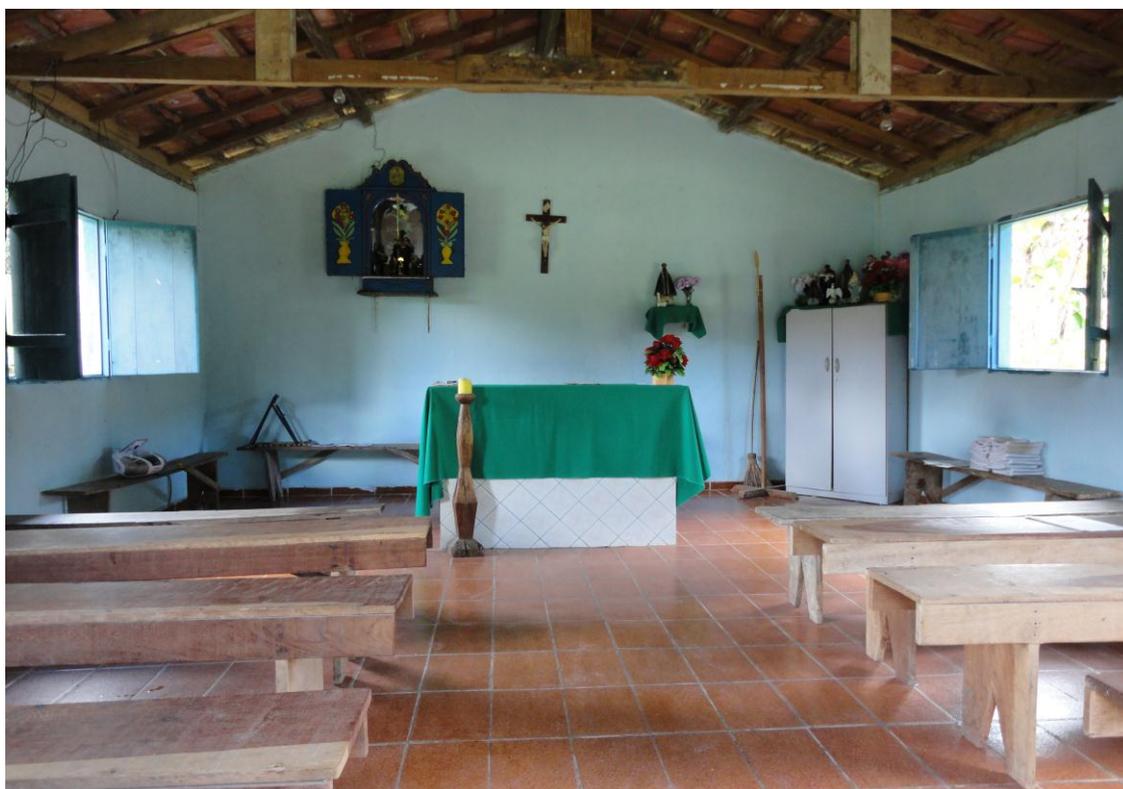


Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Além do núcleo de moradia formado junto à pracinha e à capela, o bairro rural é constituído pelo núcleo de moradia do “finado Cristino”, onde vivem Zacarias (figura 19), sua esposa Marta e sua filha Fátima; Jeremias (figura 20), sua esposa Silvina, seu filho Cristiano e D. Lina, mãe deste e viúva de Cristino; Evaristo (figura 21), sua esposa Adriana e seus filhos Andréia, Alex Sandro, Aline, Evandro e Carlos.

Ainda, conforme representado a seguir, o bairro é formado pelo sítio de Splendore, onde vivem Sr. Leonardo (figura 22) e D. Geni, caseiros do sítio e onde fora construída a escola (figura 23), além do sítio do Porto do Meio, onde vivem Sr. Rubens (figura 24) e D. Saturnina, seu filho mais velho Reinaldo (figura 25), sua esposa Neuseli e suas filhas Rulia, Rayza e Rubia, além de seu filho caçula Ibison (figura 26), casado com Maria Eunice.

Figura 19 – Casa de Zacarias e Marta



Foto: Júlio Ramos de Toledo, em 20/08/2011.

Figura 20 – Casa de Jeremias e Silvina



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/2008.

Figura 21 – Casa de Evaristo e Adriana



Foto: Júlio Ramos de Toledo, em 20/08/2011.

Figura 22 – Casa de Sr. Leonardo e D. Geni



Foto: Júlio Ramos de Toledo, em 20/08/2011.

Figura 23 – Escola Municipal Sítio Mandira



Foto: Júlio Ramos de Toledo, em 20/08/2011.

Figura 24 – Casa de Sr. Rubens e D. Saturnina



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

Figura 25 – Casa de Reinaldo e Neuseli



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

Figura 26 – Casa de Ibson e Maria Eunice



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

O nome da comunidade, segundo Sr. Chico, em entrevista realizada em 28/08/10, já existia em 1630, anteriormente à chegada dos escravos e fundação da comunidade, para quem o termo Mandira vêm de pequenos peixes denominados “mandis”.

Para Francisco da Silveira Bueno (1982), em *Vocabulário Tupi Guarani Português*, “mandi” significa bagre, sendo ainda a referência do termo aos peixes é corroborada por Eduardo de Almeida Navarro (2006), em sua tese de livre docência, *Dicionário de Tupi Antigo: A língua clássica do Brasil* e Gonçalves Dias (2002), em *Poesis indianista: obra indianista completa: poesia e dicionário da língua tupi*:

Mandi – s. Bagre (BUENO, 1982:192);

mandi'i (s.) – mandim, mandi, nome comum a diversos peixes de rio, da família dos pimelodídeos (NAVARRO, 2006:216);

MANDI, peixe do Pará (DIAS, 2002:276).

Assim, supomos que o nome Mandira origina-se do peixe presente no lugar onde, posteriormente fora fundada a comunidade, de modo que a preposição ‘do’ – comunidade do Mandira – referencia a comunidade daquele lugar. No entanto, Sr.

Chico não desconsidera a possibilidade deste ser o sobrenome de algum escravo da fazenda de Florêncio, tendo origem, portanto, africana.

Segundo Chiquinho (2007:65), a primeira referência sobre o nome Mandira fora registrada no século XVIII, em 1763, quando o Morro Mandira expeliu fumaça em função de um tremor de terra: ‘ocorreu um tremor de terra que fez expelir fumaça do Morro Mandira, conforme relata o documento que trás em suas anotações a frase, em latim *et mandira fumavit*, numa paródia ao poeta latino Virgílio que escreveu *et vesúvio fumavit*.

Antonio Carlos Diegues (2007:05), em *O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: Meio ambiente, história e população*, afirma que os registros referentes a presença dos escravos no Vale do Ribeira é anterior à referência ao Morro Mandira, remetendo ao século XVII, no contexto do desenvolvimento da mineração na região, contrapondo a afirmação de Sr. Chico sobre a chegada dos escravos após o século XVII.

Existe ainda a possibilidade da origem indígena do nome, uma vez que Madu Gaspar (2000), em *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro*, atesta a ocupação pré-histórica do litoral paulista por grupos sambaquieiros, que deixaram evidências arqueológicas de sua presença nos locais onde viviam.

Os sambaquis são definidos pela autora como “sítios arqueológicos, oriundos de ocupações nômades datadas de 10.000 anos atrás, formados por restos de conchas, peixes e humanos que viveram nesta localidade” (GASPAR, 2000:12).

Há sambaquis por toda a região, inclusive na comunidade do Mandira, corroborando para a ocupação do lugar anteriormente à chegada dos escravos por meio de evidências arqueológicas. Na comunidade do Mandira, o sambaqui é um dos pontos turísticos para onde os monitores ambientais levam os turistas, que, segundo Gão, é um monte de casca de ostra que os índios amontavam em um lugar.

Assim, mesmo não havendo consenso sobre a gênese do nome Mandira, pressupomos a origem indígena desta devidos aos indícios de ocupação pré-histórica anteriormente à chegada dos escravos e ao emprego do termo “mandi”, de origem tupi.

No que se refere à presença dos escravos, Antonio Carlos Diegues (2007), ao discorrer sobre os períodos econômicos do Vale do Ribeira e presença dos escravos na região, afirmou que um grande número de escravos foi utilizado na

mineração e, com a descoberta de metais preciosos em Minas Gerais no final do século XVII, um forte movimento de migração provocou a decadência da mineração no Vale do Ribeira.

No entanto, esta perdurou até, aproximadamente, 1800, quando a especialização da lavoura e a monocultura do arroz trouxeram um novo apogeu econômico à região, estendendo-se do início do século XVIII até meados do século XIX e ocupando os escravos que trabalhavam na mineração: 'O município [de Iguape] tinha grande número de escravos ocupados na mineração e com o final dela eles passaram a trabalhar nas plantações de arroz' (DIEGUES, 2007:05).

O autor associa o fim do período rizicultor ao assoreamento do porto de Iguape após a abertura do Valo Grande, em 1852 (DIEGUES, 2007:07), que provocou a desarticulação do sistema de navegação praticado nos rios do sistema lagunar e restringindo a exportação de arroz para a metrópole, culminando na decadência da economia da rizicultura, impactada, ainda, com a abolição dos escravos, provocando o abandono das fazendas produtoras por seus donos, sendo que o cultivo de arroz continuou sendo realizado por pequenos produtores:

As plantações de arroz na região eram feitas em grandes propriedades onde havia engenho de beneficiamento, trabalhadas por mão de obra escrava seja em propriedades menores que ocupavam poucos escravos ou mão de obra livre, realizado pela família ou pela cooperação entre famílias, como ocorria com o mutirão. Os pequenos produtores eram dependentes dos donos de engenho que financiavam e compravam sua produção. Muitos engenhos estavam localizados nas proximidades da cidade de Iguape e alguns de seus proprietários mantinham aí seus sobrados e chácaras onde também trabalhava mão de obra escrava (DIEGUES, 2007:08).

Quanto aos escravos, segundo Caio Prado Jr. (1994), em *Formação do Brasil Contemporâneo*, a maior parte deste contingente fugiu e refugiou-se em quilombos, sendo que ali continuaram organizando-se mesmo após a abolição, ausentando-se da posição marginal que a sociedade dominante lhe destinara:

(...) excluídos da sociedade ativa, procuram imitar a vida daqueles filhos do continente [os índios]. Quando fugidos da escravidão, são quilombolas, que às vezes se agrupam e constituem concentrações perigosas para a ordem social, e são a preocupação constante das autoridades: são os quilombos.

(...)

Os quilombos foram frequentemente mais que isto e constituem organizações notáveis, cheias de vigor e capacidade construtivas. Os Palmares, que são o principal e mais notável exemplo de quilombo de

vulto, estão longe de ser o único (PRADO JR, 1994:282).

Segundo Lourdes de Fátima Bezerra Carril (1997), em *Terra de negros; herança de quilombos*, além da formação de quilombos no território do Brasil colonial a partir das fugas, a doação de terras aos escravos libertos, a simples permanência destes nas fazendas abandonadas e a doação de terras para santos caracterizaram as suas origens diversas:

No entanto, a diversidade de formas de constituição das terras de negros tem sido alvo de discussões, no sentido de efetivar as titulações, uma vez que, conforme já apontamos, a concepção de quilombo de que se parte é a de formação por fugas, como o Quilombo de Palmares. Porém, além das fugas, existiram situações como: doações de terras por antigos proprietários aos seus escravos, decadência da lavoura e a permanência dos escravos nas fazendas após serem abandonados por seus donos, terras doadas a santos e outros (CARRIL, 1997:05).

Segundo Sr. Chico, os antigos escravos tinham muito orgulho da liberdade alcançada por meio da doação das terras, afirmando que estes eram um pouco livres já antes da abolição:

intão ela duô essa terra pro Francisco em 1868, antes da Lei Áurea, intão nossos, nosso avós, filhu di Francisco, eles tinham, assim, uma grande, uma grande, como qui si diz? Distratadu pur não ser iscravo né, porque êlis foram libertadus antes da abolição, intão era um pôco livre, êlis tinham orgulho disso.

(Sr. Chico, entrevista coletiva concedida 03/10/09).

Um pouco livres, talvez, pela condição de escravos libertos, ao mesmo tempo que subalternizados pelas duras condições de reprodução material e preconceito por serem negros e ex escravos, do afastamento geográfico que caracteriza “o sertão, um lugar de difícil acesso” (Sr. Chico, entrevista coletiva realizada em 03/10/09) em relação ao centro de Cananeia.

Segundo Caio Prado Jr (1994), a histórica posição marginal que fora destinada ao negro originou uma população que, formada também pela miscigenação com o índio, colonizador, grupos imigrantes e homens livres, fora excluída do acesso à propriedade da terra, do processo produtivo e da participação da vida social.

Esse contexto histórico permeia o primeiro conflito de terras da comunidade, a partir da tentativa de apropriação privada desta pelo Coronel Cabral, que “se dizia

dono de toda essa área até o Paraná”.

Naquela época os coronéis se diziam donos de grandes terras, né, de terra, naquela época, né, os coronéis eram donos de praticamente de tudo né, do Brasil. E aqui tinha um coronel, chamado coronel Cabral i ele se dizia dono de tudo aqui, não só do Mandira. Ele se dizia de tudo aquela área, da bêra do Itapitanqui até Paranaguá. I ele brigou na época muito tempo cum o João, que era filho do Francisco i o João era um negro que ele estudou em casa, nunca foi para escola i ele brigava cum qualquer pessoa né, da alta sociedade, juiz se fosse prciso, pá defende o que era dele. I cu esse coronel num foi diferente. Ele brigava. Só que naquela época num tinha estrada aqui. Vocês foram na casa de pedra? Intão, o único acesso de entrada e saída era aquele caminho, que tinha aquela porteira ali até hoje [explicar o caminho], que era de canoa. Nim barco tinha naquela época, era di canoa memo i ia e vinha de Cananeia pra cá. I prá ele brigá cum esse coronel ele pegava a canoa aqui, ele, às vezes algum dus irmão, subrinho, i ia até Cananeia, de Cananeia ele passava pa Ilha Cumprida, muitas das vezes, passava a pé pela praia, ia até Iguape i lá ele pegava o barco, na época conhecido a vapor i ia pra Santos, São Paulo e brigava pelo Mandira. I ganhou a questão desse Coronel, né, i registrou esse título da terra em 1912, ele registrou em nome dele, du João. Aí né, teve vários filhos, aí ficô as gerações do Francisco, que foram crescendo, eu já sou a sexta geração, já tenho neto, então nós já temos a nona geração aqui na comunidade. É, a nona.

(Sr. Chico, em entrevista coletiva realizada em 03/10/09).

Sr. Chico relata que João era “negro inteligente, advogado dos pobres”, tendo conquistado o registro da propriedade das terras em cartório de Cananeia, garantindo a permanência da comunidade na terra e reprodução desta no sítio.

Para Carril (1997), que estudou a terra como elemento fundamental da sobrevivência física e cultural do camponês nas comunidades quilombolas de Pilões, Ivaporunduva e Sapatu, as terras do Vale do Ribeira desempenharam a função de reserva de valor devido à posição marginal da região em relação ao processo de industrialização do estado. Para a autora:

O processo de industrialização do Vale do Ribeira, no entanto, acentuou a inserção do Vale do Ribeira, no estado de São Paulo, como área de reserva de valor, sendo que a especulação imobiliária foi acelerada pela abertura de estradas, pela compra de terras para pastagens ou para projetos de desenvolvimento incentivados com isenções fiscais causando disputa pelas terras de negros. Projetos de construção de barragens têm sido feitos para o Rio Ribeira de Iguape, o único rio não barrado no Estado (CARRIL, 1997:04).

Maurício de Almeida Abreu (1997), em “A apropriação do território no Brasil colonial”, afirmou que o processo de concentração de terras remete à distribuição destas por meio do modelo de sesmarias e posterior fragmentação destas, que

originou os atuais latifúndios, uma vez que após concessão de grandes extensões de terra aos donatários, que dispunham de recursos para investir na terra a fim de explorar açúcar sob a lógica do comércio com a coroa portuguesa, a propriedade destas permaneceu, quase sempre, nas mãos dos herdeiros da elite.

José de Souza Martins (1990), em *O cativo da terra*, que analisou a transição das relações de trabalho não capitalistas por meio da substituição da força do trabalho escravo pelo trabalho livre, afirmou que o fazendeiro transferiu a renda capitalizada investida no escravo para a terra, na metamorfose da renda capitalizada escravista para a renda capitalizada da terra, o que produziu uma relação dialética entre o período histórico em que a terra era livre e o trabalhador era cativo e o período histórico em que este tornou-se livre e a terra tornou-se cativa.

Assim, o cativo da terra fomentou o processo de concentração de terras e grilagem, impedindo o negro de acessar a terra por meio da apropriação privada desta após a abolição, embora esta nunca lhe tenha sido, a partir de então, oficialmente negada e, miticamente passível de conquista a partir do esforço do bom trabalhador, conforme sugere Martins (1990).

No que se refere às diferentes formas de expropriação das populações tradicionais de suas terras, Furlan (2000) afirmou que

Muitas das questões envolvendo a cidadania no Brasil só podem ser entendidas em suas dimensões históricas. A luta pela terra, por exemplo, tem envolvido gerações. Os territórios indígenas, reduzidos pela penetração do colonizador europeu, até hoje pedem soluções. As terras dos antigos quilombos estão em pleno debate. As lutas pela reforma agrária permanecem há mais de um século, desde a Lei de Terras de 1850. A luta dos moradores de unidades de conservação pelas terras e direitos de uso das florestas. Os direitos das populações tradicionais que habitam áreas protegidas declaradas como vazios de população já tem mais de 30 anos e certamente vão perdurar por mais tempo. Do mesmo modo, é possível falar da questão étnica, construída na escravidão e perpetuada pela desigualdade social e preconceito. Assim, tanto a exclusão como as lutas em prol de direitos e igualdades marcam a questão da cidadania no Brasil. Quanto mais os atores sociais se diversificam, mais se sofisticam as formas de dominação e mais se insinuam as resistências (FURLAN, 2000:43).

Assim, diante do histórico de impedimento do acesso à terra pelos grupos marginalmente inseridos na sociedade dominante, a vitória jurídica de João Vicente Mandirasobre a conquista da propriedade das terras do sítio e seu registro em cartório garantiu a reprodução do modo de vida da comunidade no bairro, na medida

em que esta desenvolveu técnicas próprias de cultivo adaptadas aos recursos naturais manejados, bem como a constituição de representações míticas sobre o ambiente com o qual se relacionam, constituindo um conjunto de saberes acumulados e transmitidos pelas gerações.

Segundo Sr. Chico, a constituição destas técnicas e saberes permitiram a manutenção da produção do arroz a partir das técnicas empregadas pelos ex-escravos, bem como o estabelecimento da diversificação de atividades (CÂNDIDO, 1964) entre policultura, pesca, caça e coleta:

Sr. Chico – Eles viviam da roça, hoje conhecido como agricultura familiar, mas é da roça, da lavoura, e da pesca também. Meu pai pescava muito. E plantava arroz, feijão, mandioca, cortava Caxeta, palmito.

(...) Aqui já era uma fazenda de produção de arroz.

Kátia – Então já tinha a técnica da produção do arroz, o pessoal já sabia como fazia.

Sr. Chico – Já, já, já.

(...)

Sr. Chico – A gente plantava arroz que virava o ano. A gente colhia e botava no paiol, ali estocava e ia comendo. Tinha ano que quando o arroz maduro chegava, batia o arroz do paiol.

Kátia – Mas vocês cultivavam em lugar alagado?

Sr. Chico – Não necessariamente. Tem arroz de brejo e arroz de terra seca. Tem lugar que a terra é boa então o pessoal tanto plantava no brejo como em terra seca. Plantávamos também em morro. (...) O pessoal antigamente colhia no canivete, cacho por cacho. Hoje nós temos um aparelho que colhe o maço. Vai colhendo e vai batendo. Na época do meu avô era no canivete.

Kátia – Como é cortar no canivete [S. Chico pegou um canivete no armário e mostrou o manuseio do instrumento]?

Sr. Chico – É parecido com uma faquinha, aí vai de cacho em cacho que era o sistema que eles utilizavam. Em toda a região.

(...)

Kátia – E o que faziam com tanto arroz?

Sr. Chico – Eles não vendiam, era difícil vender. O que eles vendiam sempre sempre sempre era milho. Aí debulhavam dois, três sacos, mas não era sempre, de vez em quando, mas o arroz não vendiam, que era difícil vender. Até a farinha de mandioca que era difícil vender. Era mais pra consumo próprio.

(Sr. Chico, entrevista realizada por Kátia Rangel em 19/03/08).

Para Sr. Frederico, que é neto de Francisco e considerado pelos membros da comunidade como aquele que conhece o tempo dos antigos, a diversificação das atividades dava-se por meio do aproveitamento dos recursos naturais existentes no bairros para o sustento do grupo familiar e comércio do excedente:

Nu tempo im qui nós era piqueno nós cumia arroz socado nu pilão, socava o milho nu pilão pa fazê a farinha di milho, nós fazia u biju, vindo da roça, a mandioca era tirada, dexava 8 dias, trazia pra casa, tirava a casa dela, relava, pilava i fazai u biju pa cume. Fazia berereca, fazia biju, farinha d'água, muía cana, melado. U café nós torrava in casa mesmo. Tirava du pé, era quebrado, secava, torrava, socava nu pilão i fazia u café da hora, agora ninguém mais gosta, ninguém mais qué cume biju, só qué cume pão, bolacha essas coisas, intão por isso qui eu acho qui a era qui mudô.

Ponhava minha filha nas costa, minha faca na cinta i ía. Si tinha uma caça qui queria matá, já matava, si num tinha u qui comê hoje ia vê si caçava um passarinho, ia pu mato, via u qui gostava di cume i cumia.

Hoje ninguém mais fala gamela, fala bacía. Eu falo gamela puquê num meu tempo era assim.

Eu num aprendi a lê puquê, a pessoa num sabia lê puquê a vida era só du sítio mesmo. Sabia roça, sabia plantá, sabia vivê, no sítio, né. Hoje não, hoje uma pessoa qui num sabê lê num tem nada, fica no mundo sem eira nem beira. Mias fia não mais minha neta sabe. Hoje o mundo é di quem sabe lê, da sabedoria, né.

Minha ôtra neta qui ta lo ôtro país.

Kátia – É a neta do senhor que está lá em Cuba?

Sr. Frederico – É, minha neta. Uma pessoa pobre aqui du sítio que vai prum lugá assim já vorta dotôra, né. Muito bom, né.

Antes não. Antes nós num si preocupava cum isso.

(...)

Quando eu ia pra cidade, pegava minha canoa, ponhava meus pêxe lá, fazia gamela pa vendê, pegava embaúva no mato, é uma palha pra fazê rede, camarrão qui pegava cum rede grande, fazia corda. Intão nós usava nosso cunhecimento pra comprá as coisas. Roupa também, essas coisazinha.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

A caça, os cultivos, a pesca praticados e ervas medicinais usadas pela comunidade eram bastante diversificados, conforme verificamos a seguir.

Quadro 1 - Animais caçados

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO
Bugio	<i>Alouatta fusca clamitans</i>
Capivara	<i>Hydrochoerus hydrochoeris</i>
Catuto	<i>Tayassu tajacu</i>
Galinha	<i>Gallus gallus domesticus</i>
Gambá	<i>Didelphis marsupialis</i>
Raposa	<i>Pseudalopex vetulus</i>
Cachorro do Mato	<i>Speothos vinaticus</i>
Macaco prego	<i>Cebus apella</i>
Paca	<i>Agouti paca</i>
Pato	<i>Anas platyrhynchos</i>
Porco	<i>Sus domesticus</i>
Quati	<i>Nasua nasua</i>
Tamanduá	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
Tatu	<i>Tolypentis tricinctus</i>
Veado	<i>Mazama gouazoubira</i>

Organizado por Kátia Rangel.

Quadro 2 - Cultivos

NOME	NOME CIENTÍFICO	PERÍODO DE PLANTIO	PERÍODO DE MATURAÇÃO
Abacate	Persea gratissima	qualquer época	06 meses
Arroz	Oryza sativa	outubro a janeiro	06 meses
Banana	Musa paradisíaca	qualquer época	entre 08 meses e 01 ano
Batata	Solanum tuberosum	qualquer época, durante a lua crescente	06 meses
Café	Coffea sp.	qualquer época	03 anos
Cana	Saccharum spp.	qualquer época, durante a lua crescente	06 meses
Cará	Dioscorea alata	qualquer época, durante a lua crescente	06 meses
Chuchu	Sechium edule	qualquer época	04 meses
Feijão	Phaseolus vulgaris	março e abril; agosto e setembro	08 meses
Goiaba	Psidium guayava	qualquer época	06 meses após florada
Laranja	Citrus sinensis	qualquer época	04 meses
Limão	Citrus aurantifolia	qualquer época	entre agosto e setembro
Mamão	Carica papaya	qualquer época, durante a lua crescente	06 meses
Mandioca brava	Manihot utilissima Pohl	setembro a março (exceto nas estações frias)	1 ano
Maracujá	Passiflora edulis	qualquer época, exceto lua crescente	04 meses após florada
Milho	Zea mays	setembro a dezembro	03 meses
Palmito juçara	Euterpe edulis	qualquer época	entre 06 e 10 anos

Organizado por Kátia Rangel.

Quadro 3 – Pescados

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	PERÍODO DE PESCA
Acará	Geophagus brasiliensis	outubro (ano todo)
Araia de lixa	Dasyatis americana	ano todo
Araia pintada	Myliobates narinari	ano todo
Badejo	Mycteroperca spp	ano todo
Baiacu	Diodon Hystrix	ano todo
Cação	Carcharrhinus spp	verão
Carapeva	Diapterus rhombeus	verão e primavera
Caranha	Diapterus ssp.	proibido permanentemente por portaria específica
Corvina	Micropogonias furnieri	outubro, novembro e dezembro
Mero	Epinephelus Marginatus	proibido permanentemente por portaria específica
Miraguaia	Pogonias cromis	inverno; proibido permanentemente por portaria específica
Nhundiá/Bagre de Água Doce	Erythrina falcata	ano todo
Parati	Mugil curema	verão
Pescadinha	Macrodon ancylodon	ano todo
Tainha	Mullet	ano todo
Traíra	Hoplias malabaricus	verão
Robalo	Dicentrarchus labrax	inverno

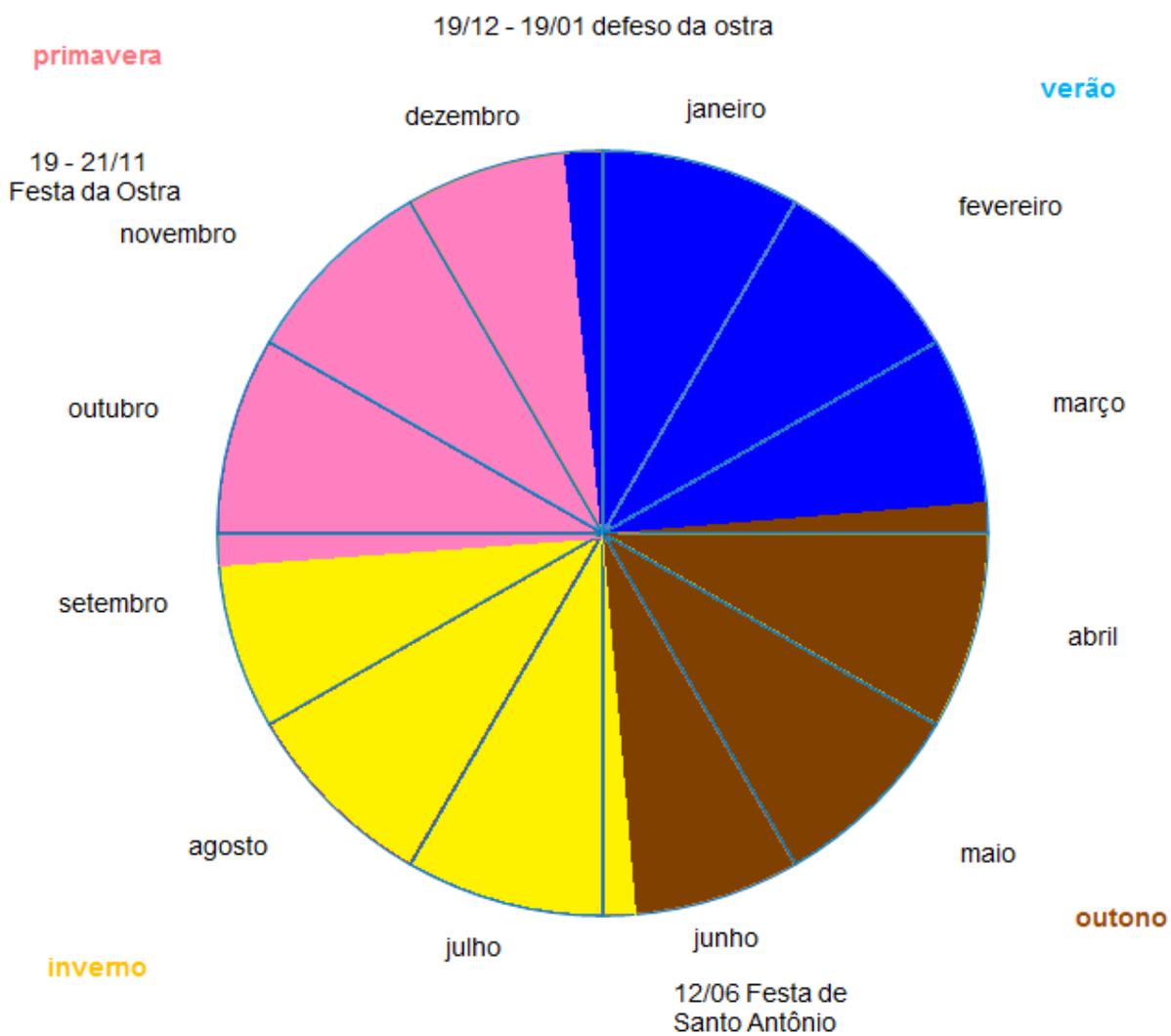
Organizado por Kátia Rangel.

Quadro 4 – Plantas medicinais

NOME POPULAR	NOME CIENTÍFICO	USO	PARTE DA PLANTA
Abacaxi	Ananas comosus	rim, fígado e bexiga	fruto verde
Araçazinho	Psidium microcarpum Cambess	diarréia	fasca da árvore
Alfavaca	Ocimum basilicum	ronquidão, ferida, cicatrização	erva, folha, óleo essencial, raíz, semente
Café	Coffea sp	digestão, intestino preso	folha
Cana	Arundo donax	pressão alta	raíz
Carqueja	Baccharis trimera	ferida de pele	caule
Chuchu	Sechium edule	pressão alta	casca da árvore
Citronela	Cymbopogon nardus	picada de mosquito	folha, óleo
Embaúva branca	Cecropia hololeuca	diabetes, pressão alta e tosse comprida	folha
Erva de Santa Maria	Chenopodium ambrosioides	verminoses	planta inteira
Goiaba	Psidium guajava	diarréia Ferida de pele	casca da árvore, folha
Guaco	Mikania glomerata	gripe forte	folha
Napoleão	Thevetia peruviana.	conjutivite	casca da árvore
Capim Cidró	Cymbopogon citratus Stap	picada de insetos	folha
Poejo	Mentha pulegium	gripe	folha
Sete sangria	Cuphea antisyphilitica	dor de dente, limpar o sangue	planta inteira
Quebra pedra	Phyllanthus urinaria	rim, fígado e bexiga	planta inteira
Sapé	Imperata cylindrica	rim, fígado e bexiga	folha
Vassourinha	Scoparia dulcis	dor de dente	planta inteira

Organizado por Kátia Rangel.

Figura 27 - Calendário agrícola



Organizado por Kátia Rangel em 03/04/2011.

A reprodução das técnicas tradicionais de produção a partir do conhecimento acumulado, transmissão oral destes conhecimentos entre as gerações, observação, experimentação e incorporação de novas técnicas produtivas por meio da miscigenação cultural com os indígenas e colonizador, subsidiou a constituição dos saberes e conhecimento das populações tradicionais, que, segundo Antonio Carlos Diegues e Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (2001), em *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*, é definido como "o conjunto de saberes e saber-fazer" em relação ao mundo concreto e simbólico, "natural e sobrenatural":

Para efeito deste trabalho, conhecimento tradicional é definido como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo para as indígenas, há uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social (DIEGUES E ARRUDA, 2001:31).

Antonio Carlos Diegues (2004 [1996]:26) descreveu as características das populações tradicionais, que Rezende da Silva (2004b:29) organizou da seguinte forma:

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constrói um 'modo de vida';
- b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c) noção de 'território' ou de espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) moradia e ocupação deste 'território' por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de 'mercadorias' possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica numa relação como mercado;
- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o

meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;

j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;

k) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras (REZENDE DA SILVA, 2004b:29).

Como observado, a relação que as populações tradicionais estabelecem com a natureza própria como acúmulo de um conhecimento profundo sobre os recursos naturais que utilizam de forma comunal, transmitido oralmente ao longo das gerações e pautado no respeito e obediência aos mitos protetores da natureza.

O uso destes recursos e o desenvolvimento de várias atividades produtivas visam à reprodução da economia de excedente, que só é possível a partir do trabalho familiar e divisão do trabalho entre os membros desta, que dominam todo o processo produtivo e empregam técnicas simples que produzem baixo impacto ambiental.

As mulheres adultas são responsáveis pelos cuidados com a casa, filhos, cultivo de hortaliças, ervas e criação de pequenos animais no quintal da casa. Segundo Ellen Woortmann e Klass Woortmann (1997), em *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*, ao etnografar o campesinato do estado de Sergipe, mais detidamente nos municípios de Itabi e Ribeirópolis, à mulher cabe os trabalhos relativos ao mundo interno, ao contrário do homem, responsável pelos trabalhos de fora como a roça, reproduzida no espaço de fora e longe da casa, a caça no mato e, em condições extremas, é ao homem quem cabe o papel de migrar.

A mulher, pelo contrário, é remetida a um movimento inverso, de fora para dentro, trazendo para dentro da casa os produtos da roça transformados em mantimentos, para torná-los comida, inserida em sua própria 'direção', a do consumo. Em oposição ao do homem, o movimento da mulher dá-se de um espaço já domesticado por ele para outro espaço, a casa, núcleo simbólico da família.

Se o homem é o controlador dos espaços produtivos externos à casa, cabe à mulher o governo da mesma (...) (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:37).

Os filhos pequenos acompanham seus pais e parentes mais velhos nas diversas atividades produtivas desde a mais tenra idade, sendo-lhes possível observar a reprodução das técnicas de cultivo, colheita, caça, pesca, produção artesanal, bem como a ordem moral (WOORTMANN,1990), os costumes religiosos e festivos, a partir dos quais, já na idade aproximada aos sete anos, passam a ajudar, no caso das meninas, nos serviços domésticos leves, como varrer a casa, 'olhar' os irmãos menores, aguar e colher ervas e temperos do quintal, alimentar os animais de pequeno porte e, no caso dos meninos, ajudar no transporte dos instrumentos de trabalho usado nas roças.

Os filhos, a partir de certa idade, participam do processo produtivo e o ciclo de vida do menino-rapaz-homem é a transição da ajuda para o trabalho e eventual governo, associação a outras passagens com significado ritual, como a já referida migração e o casamento (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:46)

Quando alcançam a idade próxima dos treze anos, estes são incorporados às atividades mais pesadas relativas ao cuidado da casa, no caso das moças e, da terra, no caso dos rapazes, sendo inseridos no trabalho familiar e garantindo a reprodução desta

Sr. Frederico – A minha criação foi junto cum meu pai, no mandato dele.

Kátia – Qual era o nome de seu pai?

Sr. Frederico – Geraldo Mandira.

Kátia – E de sua mãe?

Sr. Frederico – Maria Henrique Mandira

Sr. Frederico – Eu fazia o que ele mandava. Naquele tempo os filho fazia u quê os pai pedia, ensinava. Ia trabalhá cum ele, vamo trabalhá aqui, vamo trabalhá ali, quando era pá fazê uma brincadêra tinha qui pidí pá papai e pá mamãe pá saí, no meu tempo era assim. Era pá fazê uma lavora nós ia, pá pescá nós ia, pá caçá naquele tempo nós ía, tudo mandado deles, né. I nu tempo dele também era assim, acumpanhava o pai dele assim. Si o pai dele mandava fazê ele fazia, se o pai dele mandava ele fazê um siviço ele acumpanhava. Intão era assim. Eu fui criado assim, né. Trabaiando na roça e na vida até eu ficá homi casado né. Trabaiava na roça cum ele. Intão, u que nós fazia da roça era nosso, plantava i nós cumia. Prantava, muía farinha, muía cana, fazia a açúcar, criava porco, galinha, foi assim que eu me criei.

(...)

Kátia – Com quantos anos o senhor começou a trabalhar, ajudando seus pais?

Sr. Frederico – Uns 10 anos.

Kátia – Essa é a idade que as crianças começam a trabalhar?

Sr. Frederico – É. Ajudar a ir buscá lenha, ajudá o pai na canoa, é assim, né. Naquele tempo 10 anos era formado já.

(...)

Kátia – Seus pais tiveram muitos filhos?

S. Frederico – Muitos, nem dá pra contá. Antes de vendê foram embora, saíram o Henrique, foram pra Curitiba.

Kátia – O que fazia o pessoal que saía?

Sr. Frederico – Eles iam trabalha nu que podia. Eu num sei nu quê eles fazia. Casaram pra lá.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

O desenvolvimento das várias atividades só é possível com a divisão do trabalho (CÂNDIDO, 1964:) entre os membros da família, caracterizando a indústria doméstica, onde cada um é responsável por uma etapa do processo produtivo (RANGEL, 2009:10) e cujo conceito foi discutido por Cândido (1964:274) ao discorrer sobre a variedade de itens beneficiados pela unidade familiar, visando o atendimento das necessidades materiais do grupo. Segue relato de Sr. Chico sobre a divisão do trabalho familiar:

Kátia - As famílias costumam ter muitos filhos?

Sr. Chico - Antigamente sim, hoje não, hoje não mais.

Kátia - Os casais costumam ter, em média, quantos filhos?

Sr. Chico - 4.

Kátia - O senhor tem quantos?

Sr. Chico - 7. Hoje a maioria tem poucos filhos. Tenho um irmão que tem uma menina só. Meu pai teve 12! Hernandez tem 12, um outro irmão, daqui tem só uma agora, mas outros filhos de outro casamento. Outro casal aqui do lado tem 5.

Kátia - Tem algum motivo pelo qual os casais tinham muitos filhos?

Sr. Chico - Não. É porque naquela época não se pensava em preservativo nada. Quando se pensava a mulher já estava grávida.

Kátia - E quando os filhos iam crescendo iam trabalhando na roça com os pais?

Sr. Chico - É , iam pra roça, fazê artesanato, gamela.

Kátia - O que é gamela?

Sr. Chico - É um cesto de madêra, pra pôr, pêxe assim. Uso doméstico.

[Segundo Sr. Frederico, gamela é 'uma bacia redonda. Pega um pau no mato, um pau que dá raiz grande, cortava com machado, limpava ele, cavocava cum inchada, fazia uma bacia pa tomá banho, pa fazê u qui queria. Naquele tempo tinha muito porco, fazia uma gamela grande, ficava bonito. Colocava peixe']

Sr. Chico - Pra roça ia. Num era trabalho forçado, meu pai num obrigava, mas tinha qui í cum a inxadinha pra í aprendendo.

Kátia - Já que o homem e a mulher estavam trabalhando, quem cuidava dos filhos?

Sr. Chico - Às vezes era a avó, às vezes um irmão mais velho, às vezes levava pra roça.

D. Irene - Às vezes, quando tinha uma amamentano, quem tinha filho piqueno já dexava cum essa uma pra tomá conta.

Sr. Chico - Aqui tinha muito de uma mãe dexá cum ôtra mãe.

Kátia - I os velhos?

Sr. Chico - Os velhos ficavam parados. Só paravam quando já num agüentavam mais. Eu conheci meu avô, as irmãs du meu avô. Eles trabalhavam cum mais de 80 anos. O pai dela mesmo (pai de D. Irene)

trabalho mesmo cum mais di 80 anos, hoje ele ta cum 91. I trabalhava cum serviço pesado: fazia canoa, tira ostra. Meu pai mesmo trabalhô muito, ele era um homi forte danado, agora ele ta duente. Seu Henrique Bernades. I mesmo assim doente ele tem um barzinho qui ele fica lá trabalhando.

Kátia - E nome da mãe do senhor?

Sr. Chico - Judith Mandira.

Kátia - As pessoas aqui costumam viver muito? Qual a média de vida?

Sr. Chico - Olha, uma média de 80 anos. Bom, claro, morre gente, qui nem meu irmão morreu cum 30 i pouco, o irmão de Irene morreu cum 42, mas é difícil. Nosso tio, avô morreu cum mais di 80 anos. Henrique Mandira morreu cum mais di 80. Finado Justino morreu cum mais di 80 parece. É uma média. Nossos parente qui eu cheguei a cunhecê morreu cum quase 100. Dos mais velho, assim, qui a gente conhece, tem o pai de Irene qui ta cum 91, ta duente mas ta vivo.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Paul Claval (1999:63), em *A Geografia Cultural*, afirmou que a transmissão é o principal mecanismo por meio do qual a herança cultural, que é a soma dos conhecimentos, saberes, técnicas, comportamentos e valores acumulados pela experiência coletiva, é passada para as gerações, de modo que a 'família e a comunidade local constituem as matrizes que asseguram a transmissão de uma parte essencial da vida social' (CLAVAL, 1999:119), como relatou Sr. Frederico, referindo-se também à obediência aos pais e pessoas mais velhas, cuja temporalidade (HELLER, 1972; MARTINS, 2010) caracterizava o que chamamos como tempo dos antigos²,

O conhecimento tradicional também refere-se ao mundo sensível e está associado ao conhecimento de que se os recursos naturais foram consumidos até a escassez, a comunidade não mais conseguirá reproduzir-se (DIEGUES, 2001:12) em seu bairro rural.

Esse pensamento mítico permeia a reprodução imaterial da comunidade na medida em que entende-se como elemento integrante da natureza, em que o respeito para com esta é condição para esta não vingar-se da comunidade, consentindo o uso dos recursos necessários à reprodução material da comunidade, provendo, por um lado, a fertilidade das roças, dos animais e a piscosidade dos rios, exigindo, por outro, o uso equilibrado destes recursos e o respeito às entidades que a protegem, como a 'mãe do mato'.

² Para Heller, em *O cotidiano e a história* (1972: 03), o tempo é a irreversibilidade dos acontecimentos e o tempo histórico é a irreversibilidade dos acontecimentos sociais. Todo acontecimento é irreversível. Assim, entendemos o tempo dos antigos como um período histórico caracterizado pela livre reprodução do modo de vida tradicional.

Segundo Sr. Frederico, a natureza é sábia e castiga quem lhe ataca, garantindo o equilíbrio entre a reprodução das famílias e dos recursos naturais, refletidos em contos sobre as entidades míticas que protegem a natureza e que remetem às crenças míticas, sobretudo dos membros mais velhos da comunidade, tendo sido preservadas na memória coletiva, como relata S. Frederico:

Respeitá as coisa vem di natureza, di pai i di mãe. Às veiz a pessoa tem aquele amizade di respeitá as lei, né, di pai i di mãe, respeita a natureza, num istragá, num faiz nada di mais qui pode isculhambá as coisa, vem da natureza di quem nasce, u pai i a mãe põe ali naquela vidazinha

Kátia - Tem aquelas lendas de entidades que moram na floresta, no mangue e que protegem a floresta?

Sr. Frederico - Eu acho qui tem [entidades que cuidam da floresta] purquê no mato, dentu du mato já tem quem tome conta dele, né, seja lá u qui fô. Tem gente qui pensa qui é a mãe du mato, agora, eu mesmo nunca vi ninguém, uma veiz qui é isso mesmo, né. U qui vale de dia vale de noite i tem us qui só vive di noite, bicho morto qui só vive di noite, né, i di noite tem a coruja, é pra infeitá aquelas coisa. Si ele bate, quebra um pau lá nós temos que respeitá ele, nós num pode contrariá ele, né, ele faiz u qui ele tem pa fazê, si ele faiz um barulho eu tenho qui ficá quieto, né, puquê eu num sei u que qui é, si ele fala lá i nós remenda ele, ele responde i ele vem, agora, como é qui nós vamo cunversá cum ele, pá fazê ele voltá? Já atento ele, já saiu du caminho qui Deus mando, né. Num pode. Si ele fala lá eu fico quietinha aqui, né.

Tem um caso qui um homi mi conto, qui a coruja fale i eles responderam i foi indo, foi indo... quando foi uma certa conta a coruja foi vindo pur cima da casa e aí? Vai fazê u quê? Puquê num sabe comandá eles, né. A natureza du mato é isso aí. I no mangue a mesma coisa. Tem u saci qui fala di noite, tem uma luiz qui passa di noite, qui eu já vi. Passa di noite assim, pá lá i pá cá, i nós fica quieto. Uma veiz eu fui pescá, eu i meu camarada, aí eu ia atravessando um canar, pá fazê u sirviço, i veio uma canoa, quando ia passano, parece qui, eu vi, a canoa si afundo assim. Pidi pa Deus i fiquei quieto, qui si fosse alguma coisa qui vem em cima di mim qui fosse imborá, né, puquê num tem pá onde corrê agora, eu tenho qui ficá suzinho, tenho qui í ali fazê u serviço, intão é isso aí. Na minha idéia, né, num sei si era certo. (...) Coruja, saci, a bruxa, no tempo dos mais veio, agora num ixiste mais. Agora num tem mais nada disso. Si tem nós num sabemos. A mesma coisa é bruxa, são 2 irmãos e 2 irmãs qui se ajuntam aí e saem de noite pa bebê vinho, vão pra lugá longe. Eles saem depois que anoitece, na sexta-feira, saem falando: "crico, crico" . Param lá onde eles querem pará, fazem sua pirraça, sei lá u que eles fazem lá, bebem vinho i voltam pru mesmo lugá. Intão nós tem qui fazê uma oração pra pará eles, mais num prestam mais atenção, né, na sexta-feira.

A mesma coisa o lobisomen. Uma mulhé qui tem 7 irmão, um é lobisomi i a muçhé qui tem 7 filha, uma é bruxa.

A pessoa que tem família tem que tê menos di 7 ô mais di 7. O lobisomi tira a roupa dele e daí come ostra, come osso, chega uma hora volta pra casa e aí si arruma. Mais si ninguém num exê cum ele, ele num mexe cum ninguém. Ele num liga pra ninguém não.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Tiago Marques de Olivera (2009), em *Contos, causos e fatos da comunidade do Mandira*, durante a realização de atividades do ITESP no bairro rural, onde o autor é funcionário, sistematizou mitos e crenças da comunidade a partir de relatos orais, como histórias de enfrentamento de animais perigosos, como onças, quando em situações de caça, simpatias para os peixes pularem dentro da canoa, como pedir ajuda ao Saci Pererê, a laranjeira plantada sobre a cova onde foi enterrado um escravo morto quando tentava fugir, que sempre ficava carregada de frutos mas ninguém ousava comê-los.

Essa relação simbólica que permeia o ritmo de reprodução da vida, sobre os membros mais velhos da comunidade, caracteriza o tempo dos antigos cuja vida era marcada pela autonomia do trabalho e de uso dos recursos naturais, sendo entendido por Sr. Frederico como liberdade:

Kátia – Comparando o tempo de antes com a de agora, qual o senhor acha melhor, qual deixa o senhor mais feliz?

Sr. Frederico – O mais velho. Cê fazia o que queria, falava com quem queria, agora, si chegava uma pessoa istranha nós num fala. Nós andava in liberdade. Pnhava minha filha nas costa, minha faca na cinta i ía. Si tinha uma caça qui queria matá, já matava, si num tinha u qui comê hoje ia vê si caçava um passarinho, ia pu mato, via u qui gostava di cume i cumia. Hoje tem mais facilidade, vai pa Cananeia, tem carro bom, naquele tempo num tinha, tinha qui pi di canoa. Mais era mais fácil, ce andava mais liberto. I cumia du quê fazia do sítio.

Kátia – Qual comida era mais gostosa, a de agora ou a de antes?

Sr. Frederico – A de antes puquê ocê já matava i já cumia, qui nem índio. Si ucê quiria cume sargado defumava, punha ali, pnhava em cima do fogo, fazia seu fogo ali nu chão i cumia du jeito qui queria.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Sr. Chico vivenciou as mudanças do modo de vida da comunidade em sua juventude e vida adulta, o que lhe permite construir um encadeamento cronológico entre o modo de vida dos mais velhos e os dias atuais, que é reproduzido em suas palestras para os grupos que visitam a comunidade:

Aqui o pessoal sobrevivia muito da pesca, da caça, lavôra. Lavôra, num sei si o pessoal sabi u qui é. Sabe? Naquela época, hoje, a roça de subsistência ou a agricultura familiar, num sabia u qui qui era agricultura familiar ô roça de subsistência, sabia que era lavora. Fazia uma lavora de arroz ô milho, ô mandioca. Intão era cunhecido como lavora, né, as prantações. Viviam também da exproação du palmito juçara e da caxeta.

Caxeta... vocês conhecem também? Não. Ôô. É uma madeira nobre da Mata Atrântica, não só aqui na região mas na Mata Atlântica como um todo. Aqui do lado, essa mata toda aqui do lado, da estrada pro lado debaixo, das folha maior, assim, da folha bem escuro é a caxeta. A caxeta é muito usada pá lápis, na década de 70, 80, final da década de 80, era muito usado para lápis e salto de tamanco, como ela é uma madêra muito leve, então era muito usadu pa salto di tamanco, né, pás madamis das capitais. Eles cortavam i vendiam pa serraria, a serraria preparava e colocava esses tamancos no mercado. Hoje num i existe mais, né, tamanco cum caxeta i si tivé também é muito caro, puquê hoje num si pode mais extraí a caxeta.

(Sr. Chico, em palestra realizada em 03/10/09).

A reconstrução do histórico da comunidade por meio dos registros orais acerca das histórias de vida das famílias, sobretudo a partir dos relatos dos membros mais velhos, nos permite reconstruir um tempo passado marcado por simbologias e mitos densamente vivenciados pelos "velhos" (BOSI, 1994) e que somente estes podem nos ajudar na reconstrução daquele tempo, o que nos remete à clara percepção de que o histórico da comunidade se confunde com as histórias de vida e memória destes sujeitos.

Por vivenciar o percorrer do tempo histórico, empiricizando diferentes temporalidades, o velho transforma-se em narrador dos fatos ocorridos no passado, de modo que, para Walter Benjamin (KOTHE, 1985), em *Teses sobre filosofia da história*, o narrador transforma suas experiências na experiência de quem as ouve, fazendo com que a vida do ancião tenha alegria ao encontrar ouvidos que dêem ressonância à sua experiência, revelando nas obras presentes em seus relatos a obra de uma vida inteira; na obra de uma vida inteira, uma época e, numa época, a totalidade do transcurso histórico (KOTHE, 1985:163).

Em nosso trabalho, os fatos rememorados por estes sujeitos nos brindam grandiosamente com a possibilidade de reconstruirmos o histórico da comunidade ao mesmo que registramos os elementos da cultura tradicional, cuja análise nos permite relacioná-la a um contexto maior, referente às expropriações sofridas pelas comunidades do Vale do Ribeira.

Assim, na medida em que a documentação da voz da gente simples do sítio, historicamente ignorada pela História oficial que dedicou-se mais ativamente ao registrou da memória das pessoas tidas como importantes e dos vencedores (BOSI, 1994), nos deparamos com a complexidade dos fatos cuja rememoração não ocorre de maneira linear, uma vez que o ato de relembrar demanda trabalho por parte de

quem rememora, permitindo-lhe reviver o acontecimento e os sentimentos que este lhe provocou.

Para Ecléa Bosi (1994), em *Memória e sociedade: lembrança de velhos*, da mesma forma que a lembrança é valorosa, o esquecimento e os lapsos de memória também o são, pois revelam acontecimentos ainda não compreendidos plenamente. Ambos não devem ser descartados e remetem à importância do silêncio, demandando do pesquisador ouvinte que volte sua atenção para o que, aparentemente, não é importante, sendo este um detalhe no uso da História Oral, que justifica seu emprego enquanto técnica de pesquisa:

Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estado antigo, mas uma reparação (BOSI, 1994:81).

Para nós, a história oral, enquanto técnica de pesquisa, permite o conhecimento de fatos não registrado pela História oficial, nos revelando as diferentes interpretações e pontos de vida de um mesmo fato histórico a partir da vivência do sujeito simples

Esse registro permite a documentação de pontos de vista diferentes ou antagônicos dos autores [que relatam os fatos vividos] sobre um mesmo fato e que estariam condenados ao esquecimento se omitidos pelo discurso da sociedade dominante ou desprezados pelo pesquisador, que tem como intuito produzir a dialogia entre teoria e prática (RANGEL, MARCOS DA SILVA & SUZUKI, 2009:03).

Foi esse o sentimento expresso por José de Souza Martins (2010 [2008]), em *A sociabilidade do homem simples*, ao perceber-se parte da história de sua família, que lhe era contada pela sua avó, iniciada anteriormente à existência desta, e que também lhe fora contada pelos parentes mais velhos:

Certa vez sentei-me ao lado de minha avó andaluza, já velhinha, mais de 90 anos de idade, e fui anotando nomes e cidades que ela mencionava. Quando menina, órfã de pai e mãe, ela fora uma espécie de serva doméstica da Marquesa de Guadalmina. Convivera, no entanto, por que permanecera na mesma aldeia, com avós que já tinham discernimento quando Napoleão invadiu a Espanha e que já eram nascidos quando houve a Revolução Francesa. Sua memória familiar chegava ao século XVIII. Minha avó paterna, portuguesa de Amarante, a terra do vinho verde, no Douro, sentava os netos no chão e da sua cadeira preguiçosa contava histórias escabrosas de Pedro Malasarte ou então cantava longos trechos

de velhos romances medievais.

Nas duas famílias, a memória era parte da vida. Essas narrativas eram um claro esforço de transmitir aos filhos e netos o nexo da vida de cada um com o tempo, os ancestrais, o que veio antes, a origem de todos. E os que viriam depois. Meus avós conheceram bisnetos e trinets. E conversaram com bisavós. Era esse o que entendiam ser o nexo com o mundo, com o que tem sentido. Nessas minhas famílias camponesas, o acalanto das crianças trazia consigo esses resíduos do tempo, tentativa de implantar no espírito de cada um a idéia de que cada membro da nova geração é herdeiro de uma história, residual e fragmentária, a história dos que viveram para o trabalho – e que ganha seu pleno sentido, seu lugar e cume, na memória dos velhos, dos avós contadores de histórias. É desse modo que cada nova criança é reconhecida e incorporada como membro do corpo familiar, e nele se reconhece, cuja realidade e cujo sentido se desdobra ao longo da existência de várias gerações (MARTINS, 2010 [2008]:118).

Retomamos, então, o questionamento de Ecléa Bosi (1994) sobre a função social da memória, transpondo-a para a função desta para a reprodução da comunidade:

Qual a função social da memória? Não reconstrói o tempo, não o anula tampouco. Ao fazer cair a barreira que separa o presente do passado, lança uma ponte entre o mundo dos vivos e o do além (...). Hoje, a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente (BOSI, 1994:89).

Neste sentido, em nosso entendimento, a função da memória da comunidade do Mandira é transmitir os elementos que permeavam o modo de vida dos antigos e os fatos vivenciados por estes aos novos membros da comunidade, na medida em que estes passam a reconhecerem-se, por meio da memória coletiva (BOSI, 1994), numa história maior que a própria vida de cada um, de cada família, dando sentido à sua organização social e espacial enquanto comunidade.

O conceito de comunidade, discutido por Paul Claval (1999), é definido a partir de sua formação por indivíduos que reconhecem-se em torno de um objetivo comum e de uma hierarquia institucionalizada, gerando um sentimento de pertença ao grupo, de solidariedade e responsabilidades em relação a este:

A vida social baseia-se em organizações hierárquicas institucionalizadas. Ela implica igualmente que os parceiros sintam-se pertencentes a um mesmo conjunto pelo qual cada um se sinta responsável e solidário. Isto toma em alguns casos uma forma afetiva, aquela comunidade (CLAVAL, 1999:113).

(...)

A comunidade serve de modelo (fala-se algumas vezes hoje de paradigma) a toda uma série de unidades sociais e culturais: um pequeno grupo coeso, onde os membros estão ligados por relações de confiança mútua, pode se

multiplicar por emigração ou se estender para englobar um grande número de pessoas ligadas por certos traços fundamentais de cultura. Uma comunidade de base pode ser construída a partir de elos de sangue e de aliança que unem os membros de uma mesma família. Ela pode igualmente ser formada por um modelo análogo por um contrato de associação entre os membros unidos por um mesmo ideal e um projeto comum. Partilhar de uma mesma fé religiosa entre irmãos que se reconhecem filhos de um Deus maior é um cimento eficaz. Uma comunidade pode enfim resultar da co-habitação de pequenos grupos num mesmo lugar (CLAVAL, 1999:114).

Na comunidade do Mandira, estes elementos são perceptíveis, também, nas relações de ajuda mútua entre as famílias, como a prática do mutirão, realizada quando o algum chefe da família convocava os homens da família, parentes, compadres e vizinhos para a realização de uma alguma etapa do trabalho para a qual os braços do núcleo familiar tornavam-se insuficientes.

A partir da divisão do trabalho camponês por gênero e espaços (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997), o trabalho fora de casa deve ser realizado, segundo a lógica do universo camponês, pelo homem, uma vez que o espaço de fora é governado pelo sexo masculino em oposição à casa, espaço governado pela mulher.

Assim, prática do mutirão, que no tempo dos antigos era comum, ocorria, sobretudo quando o chefe da família convocava os homens parentes, compadres e vizinhos para realizar alguma atividade diante da qual os braços do núcleo familiar eram insuficientes, como na colheita, que deve ser realizada em determinado e curto espaço de tempo determinado pelo calendário agrícola após a roça madurar, a sementeira da terra ou a repartição de um animal de grande porte, como um boi, cuja demanda de trabalho é suprida coletivamente.

Para Ellen F. Woortmann e Klass Woortmann (1997), as técnicas empregadas no processo produtivo partem dos saberes acumulados pelo chefe da família, que define a direção da abertura das roças e domina todas as etapas do processo produtivo, bem como os demais membros desta, na medida em que são inseridos no trabalho, o que, segundo Marques (2004b), confere ao camponês a autonomia em relação ao processo produtivo.

No que se refere à rotina de trabalho camponesa, Ellen e Klass Woortmann (1997) descreveram as etapas da formação das áreas de roçado, onde a direção da abertura destas nem sempre é determinada pelo chefe da família, mas pelo homem

que tiver mais conhecimento. Sobre uma situação de preparação do açeiro, que precede a queima da área onde será plantada a roça, após a "brocagem" (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:36) e derrubada da vegetação, os autores afirmam:

Se o trabalho no sítio é governado pelo chefe da família, aqui [realização do açeiro em mutirão], havendo vários deles envolvidos, não é nenhum deles que 'dá a direção' em decorrência de sua condição de pai de família. A direção é delegada àquele que tem reputação de ser melhor especialista. Trata-se de uma deferência que evita choques de status, implicando o reconhecimento de outros status, relativo ao prestígio interindividual que à hierarquia familiar. Por um momento muda-se o registro. O princípio do poder [do chefe da família] é substituído pelo da precedência da autoridade.

Por outro lado, se todos trabalham juntos, cada um 'fica de olho' no trecho que lhe interessa (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:56).

A "direção" que os autores se referem é o sentido, a direção propriamente, da abertura das novas áreas de roça, que tem como ponto de partida a casa:

É preciso, pois, que o trabalho braçal seja precedido pela aplicação de um saber, o que não significa que as etapas posteriores sejam meramente 'braçais'. Pelo contrário, são todas informadas por um saber acumulado e em constante processo de atualização (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:36)

(...)

A preparação da terra não é iniciada de forma ou em local aleatórios. Ela segue sempre uma direção definida, chamada região de 'direção da produção', que vai das proximidades da casa ou da rodagem (estrada vicinal ou caminho carroçável) para o mato. O mato se opõe à casa e, sendo um espaço não dominado pelo trabalho, o deslocamento se dá do domesticado, conhecido (o espaço dentro) para o natural, desconhecido (o espaço fora; fora do domínio humano). Tanto dizem 'que a direção vai da casa para o mato' quanto 'a direção vai de dentro para fora' – num movimento centrífugo que tem na casa o núcleo organizador do processo de trabalho (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:37).

Portanto, o mutirão e a queima do mato, realizados no espaço da roça, são trabalhos masculinos. Há comunidades em que este espaço é restrito ao universo masculino, sendo permitida às mulheres a ajuda, que é um tipo de trabalho caracterizado como acessório (WOORTMANN E WOORTMANN, 1997:39).

No caso das mulheres da comunidade do Mandira, estas não são proibidas de frequentar os espaços da roça, ainda que sozinhas quando os maridos precisam ausentarem-se. Ainda que a divisão das etapas do trabalho na roça se dê em função da maior ou menor necessidade de emprego da força física, o trabalho feminino é

considerado fundamental para o trabalho na roça, como relatam Sr. D. Irene e D. Saturnina, até que a gravidez ou o número de filhos pequenos impede que estes sejam levados para a roça junto aos pais, fazendo com que as mulheres fiquem restritas às proximidades da casa.

Kátia – D. Irene, como é que divide o trabalho entre homem e mulher?

D. Irene – Olha, na roça faz tudo, homem e mulher, e a caxeta também, quando era só meu pai, a gente tinha quem ajudava.

(...)

Kátia – D. Irene, a senhora também trabalha no palmito?

D. Irene – Não. Eu trabalhei na caxeta. Roça e caxeta eu ajudei meu pai a carregar no mato e trazer pra estrada no rio. Fazia uma balsa, amarrava um monte de caxeta boia né, aí fazia 10, 20 metros de caxeta e o pessoal ia impurrando, ia tocando, até chegava na estrada.

(D. Irene, entrevistada por Kátia Rangel em 20/03/08).

As mulheres frequentavam o mangue e as roças, não lhes sendo proibido nenhum desses espaços. Nenhum espaço era exclusivamente masculino. Elas até pescavam. Só não caçavam.

(D. Irene, entrevistada por Kátia Rangel em 19/12/10).

No entanto, no que se refere ao mutirão, as mulheres participam preparando o almoço que é oferecido pelo chefe da família aos convidados, que é seguido pelo baile, comum no tempo dos antigos, quando era tocado o fandango, dança típica da cultura caiçara, com a presença da rabeca ou da viola caipira, que eram artesanalmente feitas com madeira de Caxeta. Sobre o mutirão, Sr. Chico conta:

Muita coisa mudou. Uma coisa era a questão dos mutirões. Tinha três tipos de mutirão: Tinha mutirão, a pujuba e o auxílio.

Tudo os três eram mutirão hoje. O que é conhecido como mutirão, juntava uns caras aí pra fazer uma roça, de arroz e queria colher esse arroz mais rápido. Chamava aí trinta, quarenta, sessenta caras aí e o pessoal vinha colher o arroz dele e a noite tinha o Fandango, que aí dançava a noite toda.

A pujuba também tinha o Fandango, só que ajuntava só a depois do almoço, então não trabalhava o dia inteiro, trabalhava só de tarde. Aí tinha o Fandango. Não dava o almoço, só tinha janta.

O auxílio era o dia inteiro também, só que * tinha o café da manhã, o almoço, o café da tarde e não tinha o Fandango. Não tinha baile.

Kátia – A pujuba devia ser o mais animado de todos.

Sr. Chico – É. A pujuba era só depois do almoço. Aí juntava o povo para pujuba e só ia trabalhar depois do almoço.

Kátia – Aí ficava até...

Sr. Chico – Aí ficava até de manhã, dançando o Fandango.

Kátia – E tem alguns lugares que tem mutirão, outros não. Aqui tinha mutirão e ainda tinha variações. Ainda tem essa pujuba?

Sr. Chico – Tem, mas não dessa maneira. Aqui só tem o baile. Taquari ainda tem o mutirão do arroz, com o baile, mas aqui não, aqui agente faz mutirão, pra construir uma casa, aí chama o pessoal pra levantar a casa, alguma coisa assim, então ainda existe o trabalho coletivo, esse negócio

de baile não tem não.

Kátia – Participa muitas pessoas, por exemplo: 60, 70 pessoas?

Sr. Chico – Não, aqui não. Agente pega dez ou quinze pessoas e trabalha aquele dia, 3, 4, 5 ou 8, depende, às vezes o convidado não dá pra vir, né, aí trabalha só quem vem.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Os bailes de fandango foram responsáveis pela maioria dos casamentos na comunidade, pois os rapazes que sabiam tocar a viola aproveitavam o baile para improvisar músicas que eram destinadas às moças de seu interesse. Assim começavam os namoros que viravam casamento e reproduziam os laços de parentesco na comunidade.

A seguir, Sr. Jango toca fandango com a viola da Associação de Moradores, pois, no passado, as violas eram feitas pelos tocadores e com o abandono dos bailes pela proibição do mutirão e consequente perda da tradição dos bailes, Sr. Jango não guarda mais os segredos de fabricação artesanal do instrumento, de modo que a Associação de Moradores comprou a viola mostrada na figura, para que o fandango permaneça na memória da comunidade.

Figura 28 – Sr. Jango



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

D. Cleuza - Era o salão, né. Tinha um banco aqui ôtro aqui, os violêros, nós ficava aqui, dançava e voltava pro banco, ninguém saía. Só saía si fosse fazê alguma coisa.

Sr. Jango - Quando o dia ficava feio e no dia seguinte era mutirão, colhê arroz, o povo fazia promessa pá São Gonçalo qui a primêra moda era dele. Aí de tarde tocava a moda de São Gonçalo na frente, todo mundo dançava pa cumpri a promessa pa num chuvê, né, num atrapalhá a lavora. E não chuvia.

(D. Cleuza e Sr. Jango, entrevistados por Kátia Rangel, em 20/03/08).

D. Cleuza explica um pouco como era o salão onde acontecia o baile e afirma que os violeiros eram os rapazes mais disputados, e isso ela pode dizer melhor que ninguém, pois casou-se com um:

Figura 29 – D. Cleuza, Gão e Sr. Jango



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Da esquerda para a direita: D. Cleuza, Zenildo, conhecido como Gão, filho do casal, Sr. Jango e a viola sobre a mesa da cozinha, cujo cômodo fora aumentado com as madeiras de uma canoa que Sr. Jango deixou de usar após a proibição da pesca.

Sr. Jango - Eu me criei no mutirão aqui e ali, saía pur fora também, pá Ubatuba, Paraná. Tudo andei em mutirão nos tempo qui era solterio. Aí depois eu casei, parei e continuei o mutirão só aqui no nosso lugá. Ai depois foi acabando, os mai velho foi indo embora né, vai indo pá outro lugá e fico pôco. Aí depois no Rio das Mina, né, qui nós morava lá, os cara qui tocava foi imhora. Aí foi acabando, acabando qui agora só... Dá pa fazê baile, né, mas como a turma do Porto [Porto Cubatão], aquela turma mais velha qui sabe dançá, faiz o baile eles gosta di dançá, mais os mais novo num sabe.

Gão - Como eu por exemplo, rsrrs

Sr. Jango - Esse daí ó, si ele tentasse prendê a tocá, ele pega na viola pá tocá põe us dedo tudo certinho no lugar, mas dá uma duas batida i põe ali ó, num tá nem aí.

Kátia - Quando era aniversário de alguém, tinha fandango também?

Sr. Jango - Não, num tinha. Si quisesse fazê fazia mais o negócio da turma mesmo era no mutirão. Pnhava uma istêra numa mesa grande, a turma pnhava a cumida, cumia e ia pó baile. Ia até o dia amanhece.

Kátia - E aniversário de alguém, como era comemorado?

Sr. Jango - Era uma coisa mais familiar, como é agora.

Kátia - E como aguentava trabalha o dia intero i di noite ficá no baile?

Sr. Jango - É que o mutirão era de sábado, então trabalhava de dia, de noite ficava no baile i no Domingo ficava... Ia pá casa de um, tomava uma cachaça.

Kátia - Durante a semana tinha mutirão?

Sr. Jango - Não. Era só durante o fim de semana.

Sr. Jango - Quando é dia santo, qui nem sábado qui vem qui é Páscoa, a turma já ta vendo uma casa, onde é qui nós vamu dançá. Ah! Em casa de tar fulano e quando é Sábado de manhã cedo a turma já sai convidando: Ce vai no fandango na casa da tar pessoa? Vai ter fandango lá i quando já é uma hora dessa assim o povo já ta chegando na sala lá do fulano pra dançá.

Sr. Jango, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Segundo Sr. Frederico, em comparação ao tempo dos antigos, os hábitos de namoro, mudaram e, apesar da mudança, os mais velhos respeitam os hábitos dos mais novos:

(...) quando nós era piqueno, qui nós fazia as coisa, nós num fazia sim pidí prus nossos pais, qui era u respeito deles. Si nós ia pu baile, arguma coisa, nós tinha u respeito deles. Eles sentava numa banda, nós sentava nôtra banda. Dançava cada um qua sua dama, num era como agora cada um dança cum uma pra si, respeitava né. Isso di agora, di pegá a sua dama, já pegá, dançá, abraçá, ah isso num iexistia, né. Iexistia u beijo, rsr, podia cunversá mais num era qui nem agora.

(...) Puquê si eu sô pai, tenho fia sorteira, chega um moço i sai cum ela ali pa andá, eu num posso fazê nada, vô fazê u quê, eu tenho qui respeitá eles, i si eu num respeitá eles eles viram a cara cumigo, né. Intão dêxa pá lá.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Durante o baile, as mulheres cozinavam uma goma de farinha de mandioca e água e, antes do sol nascer, corriam atrás dos rapazes para borrá-los, de modo que o baile se transformava numa brincadeira:

De noite assim era só com goma e farinha, né, farinha de mandioca na cabeça. Mas quando era dia assim a gente já dançava sismado porque tinha a mulherada lá fazendo aquela panela de angu pa borrá a gente. Quando clariava um poquinho nós sartava pa rua, ninguém ficava mais dentro do salão. Quando nós caía num lugá de barro qui ele pegava nós i si infrentava, aí ficava todo mundo sujo (Sr. Jango, entrevistado por Kátia , Rangel em 20/03/08).

A borração também acontecia no Carnaval, que era comemorado com 3 dias de festa:

Sr. Jango - Nós fazia o baile lá no rio das Minas quando nós morava lá, Carnaval assim, convidava tudo a turma do Mandira. Era 4 noite qui nós ficava, né, qui era mais safado, né, mais novo, nós num durmia. No dia que tinha borração assim, o nego qui caísse pá durmi quando acordasse tava tudo borrado de barro, du quê tivesse eles pegava i borrava a gente. Uma vez eu vim de lá, vim durmi numa subrinha minha qui morava aqui no Mandira. Nós durmimo em cima da janela anssim, eu i um primo meu i quando acordemo tava cheio de gente querendo borrá nós, i nós curremo né, pa num pegá nós. Tinha um barranco arto assim, nós pulemo lá i caimo no mato. Tinha Irene, mulhé de Chico, ce cunhece ela?

Kátia - Conheço.

Sr. Jango - Essa daí era uma tentação atrás di nós no Carnaval, ela joga-se dentro do rio. Eu me joguei ela se jogô atrás, eu trepei no barranco ela veio atrás seguro minha rôpa. Eu disse: Sorta minha roupa sinão eu vô ficá pelado qui eu num vô dexá ocê me pegá não. Qui minha bermuda ia saí na unha dela ela sortô i eu caí pó mato.

Era bom, naquele tempo era bom. Todo mundo brincava, ninguém si aborrecia um cum ôtro. Hoje em dia não. Hoje em dia si você fô brincá com gente qui você num cunhece os cára já acha ruim. Aquele veiz podia borrá quem quizesse. De noite assim era só com goma e farinha, né, farinha de mandioca na cabeça. Mas quando era dia assim a gente já dançava sismado porque tinha a mulherada lá fazendo aquela panela de angu pa borrá a gente. Quando clariava um poquinho nós sartava pa rua, ninguém ficava mais dentro do salão. Quando nós caía num lugá de barro qui ele pegava nós i si infrentava, aí ficava todo mundo sujo

Kátia - Borraram muito a senhora?

D. Cleuza - Borraram, rsr.

Kátia - A senhora também fazia angu pra borrar o povo?

D. Cleuza - Rsr. Ajudava, né.

Sr. Jango - Todo mundo borrava. O povo daqui do Mandira era os mai atentado, as moça daqui de Mandira. Pro Rio das Minas não era muito Carnaval mas aqui. Mas era gostoso.

D. Cleuza - Quando a gente ia pu baile levava uma rôpa mais velha, né, i quando era umas 05 horas nós tirava aquela rôpa boa e ponhava a rôpa mais velha, né, puquê já sabia que ia caí na brincadêra.

Gão - Só no lampião.

Sr. Jango - Só no lampião, qui naquele tempo num tinha luz.

D. Cleuza - I quase ninguém usava sapato.

Sr. Jango - Quando o dia ficava feio e no dia seguinte era mutirão, colhê arroz, o povo fazia promessa pá São Gonçalo qui a primêra moda era dele. Aí de tarde tocava a moda de São Gonçalo na frente, todo mundo dançava pa cumpri a promessa pa num chuvê, né, num atrapalhá a lavora.

D. Cleuza - E não chuvia.

(Sr. Jango e D. Cleuza, entrevistados por Kátia Rangel em 20/03/08).

A farinha é um dos importantes produtos da indústria familiar (CÂNDIDO, 1964) que, assim como o arroz, o milho e o feijão, que eram cultivados nas roças e constituíam a base da alimentação, juntamente às carnes de criação, caça e pescados.

Estes cultivo permitiam a prática, além dos mutirões e borração, da troca de alimentos entre as famílias, como bolos entre comadres e vizinhas, pagamento pelo serviço de confecção de instrumentos de trabalhos, redes de pesca e canoas.

A produção artesanal da farinha é um elemento do modo de vida tradicional reproduzido pelas famílias do bairro cujas marcas na paisagem revelam os antigos espaços de cultivo da mandioca e produção de farinha, como a casa de farinha de Sr. Frederico, representada nas figuras a seguir:

A roda, representada a seguir, construída por Sr. Frederico, era usada para ralar manualmente a mandioca, a partir de um revestimento áspero de metal, que tem uma espécie de espinhos, sendo manuseada por 2 pessoas da seguinte forma: enquanto uma girava a roda a outra segura a mandioca contra esta.

Figura 30 – Roda para ralar mandioca



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/08.

Figura 31 – Prensa de farinha



Foto: Kátia Rangel, em 20/03/08.

A prensa, construída com madeira do bairro, funciona com um sistema de

alavanca que expreme o tipiti, um cesto de palha onde é colocada a massa da mandioca ralada, sobre o qual é colocado o "capacete", uma bacia feita de madeira, também conhecida como gamela, usada como tampa do tipiti. A prensagem tem como função retirar a água contida na massa antes desta ser forneada, sendo aquela aparada em outra gamela e aproveitada para fazer polvilho a partir dos resíduos mais finos da mandioca ralada, expelidos do tipiti junto com a água.

(...) encaixa o tipiti com a massa da farinha na prensa, põe o capacete, põe uma madeira como base e esse tronco [cuja extremidade é presa ao teto, formando uma alavanca que movimenta a prensa] e expreme o tipiti. A água é usada para fazer o polvilho.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Na figura 32, Sr. Leonardo demonstra o processo de forneio da massa da farinha, a partir da mandioca que ele cultiva no sítio de Splendore, formado pelas terras vendidas no passado, onde é caseiro.

Figura 32 – Forneio da farinha



Foto: Denise Martins de Sousa, em 27/09/2009.

Sr. Leonardo chama a casa de farinha como "tráfico", nome antigo dado

àquela e que foi substituído a partir da chegada da polícia florestal, uma vez que tráfico remete ao comércio de drogas:

Rute - Hoje em dia nós fala casa di farinha.

Leonardo - É, nós fala casa di farinha. Tráfico já é ôtra coisa. E num faiz o menó sentido. Se fala assim: Vamus lá arrumá o tráfico de alguém pra nós fazê uma farinha e depois é difícil né? Hoje em dia quase todo tem, antes não, cumadi Rute tinha lá, vamu lá arruma o tráfico di cumadi Rute pá nós fazê uma farinha. Intão às veiz, no caso a gente atrapalha assim purquê assim, se fala tráfico a pulícia prende, já qué prendê a gente.

(Sr. Leonardo e Rute, entrevistados por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Se no tempo dos antigos cada família tinha a sua casa de farinha, de modo que sua presença junto à casa era comum, bem como o quintal e a área de criação de animais de pequeno porte, atualmente, a casa de farinha de Sr. Leonardo é a única do bairro, uma vez que, após a proibição de reprodução das roças, as famílias desmontaram-nas ou destinaram-nas a outros usos, como a de Sr. Frederico, que passou a ser usada como garagem e alguns equipamentos foram desmontados.

Sr. Leonardo - Tem um monte di coisa qui num pode mais né pur causa do Florestal, do Ibama, então é sói rocinha. Aqui mesmo é uma rocinha, tem tudo mandioca. É um pouquinho de mandioca. Tem lá a roça que é de Rute. A Durvalina foi lá cum nós, ajudo nós plantá né?

Durvalina - Ajudô

Sr. Leonardo - Então é mato baxo, si derrubá... A gente qué fazê mais num dá...

Kátia - Mas o parque já saiu.

Rute - Mas mesmo assim.

Sr. Leonardo - Eu num sei. Eu num sei. Mas mesmo se o parque saí nós pode fazê? Isso aí nós num sabe. Aí tinha roça de arroz, tinha roça de feijão, de rama, tinha de... nós podia fazê tudo.

Kátia - U quê qui é rama?

Rute - Rama é mandioca.

Sr. Leonardo - É a mandioca. É isso aí ó [mandioca].

Kátia - O sinhô trabalho na roça quando tinha roça?

Sr. Leonardo - Muito. Tinha paiór de milho, tinha paiór de feijão, tinha meu tráfico aqui pra fazê farinha. Intão, qué dizê qui, pra dexá bem certo pra sinhora qui eu nasci e me criei aqui na roça.

Kátia - Seu pai tinha paiol de milho também, de mandioca?

Durvalina - Meu pai tinha.

Kátia - Esse paiol tudo era pra alimentar a família?

Durvalina - É

Kátia - E pra vendê?

Durvalina - Fazê roça pra vendê num vendía. Eu lembro qui quando minha mãe precisô di óculos e meu pai num tinha dinhêro pra mandá fazê, né, fizeram farinha pra vendê pra minha mãe fazê u ixame de vista pra fazê u óculos, mas, fazê pra vendê num fazia não. Era só pru gasto mesmo né. Só pro gasto.

Kátia - Então, como aqui tinha quase tudo di comê num precisava de dinhêro pro mercado?

Rute - É num precisava.

Kátia - Mas, e quando precisava de dinheiro pra comprar alguma coisa que não tinha na roça, como óleo, açúcar...

Rute - Ah sim, aí trabalhava na Caxeta, vendia Caxeta. Aqui quando começou o negócio de ostra, aí já largaram a Caxeta e foram trabalhar na ostra, que era mais fácil. A Caxeta era mais difícil então foram trabalhar com ostra.

(Sr. Leonardo, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Entre outros pratos, a farinha de mandioca é usada para a produção de biju a partir do forneio da farinha em folha de bananeira, como representado por Durvalina na figura a seguir. Diferentemente do forneio mostrado por Sr. Leonardo, na produção do biju, a massa da mandioca já ralada e prensada é levada ao tacho dentro da folha de bananeira, até que a folha torra, quando o biju é retirado desta e torrado diretamente no tacho.

Nas figuras a seguir, o biju preparado por Rute e Durvalina, de camiseta branca e rosa, respectivamente, que foi servido no terço cantando, ritual religioso descrito adiante, convocado por Sr. Frederico em respeito ao final da Quaresma

Rute - Esse aqui, meu pai vai fazer o terço amanhã, no fim da Quaresma tem quem faz um terço, então ele pediu pra nós fazer esse biju pra dar pro povo. Então amanhã quem for rezar o terço, quando terminar o terço nós faz um café e dá com biju.

(Rute, entrevistada por Kátia Rangel em 20/03/08).

Ainda, na figura a seguir, Rute desfolha um galho de bananeira e Durvalina as preenche com a farinha para levá-la ao tacho. O processo todo era observado por Luana, sobrinha de Rute e Durvalina, sendo esta a forma por meio da qual as crianças eram socializadas e introduzidas nas atividades tradicionais, participando indiretamente do trabalho enquanto eram cuidadas pelas mulheres mais velhas da família, comadres ou vizinhas.

A seguir, os instrumentos artesanais e a técnica tradicional de produção do biju revelam a permanência de alguns elementos do modo de vida tradicional da comunidade, ainda que parcialmente abandonados pela proibição de reprodução das roças, que condicionou a reprodução de algumas atividades escondidas da polícia ambiental.

Além do arroz e farinha de mandioca, a indústria doméstica (CÂNDIDO, 1964) produzia milho, café, feijão, alguns tipos de legumes, melado. Alguns desses alimentos eram consumidos depois secos, pilados e forneados, como café.

Figura 33 - Preparo da farinha de mandioca na folha de bananeira



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Figura 34 - Forneio do biju



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Figura 35 – Utensílios utilizados no preparo do biju



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Figura 36 – Pilão



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Havia variedade de cultivo entre as famílias, por exemplo: o pai de D. Cleuza cultivava cebola e o de D. Irene não. Algumas famílias cultivavam frutas, como a de Sr. Chico, e a de D. Irene não:

Kátia - Cêis trabalhava na roça também quando vocês era mais novos? Tinha de tudo na roça?

D. Cleuza - Não. Era só mandioca, feijão, milho, arroz, pepino, tomate.

Kátia - Abóbora, cebola tinha? Pepino, tomate?

D. Cleuza - Abóbora e cebola não, esses tinha.

Kátia - E o que tinha era o que basicamente vocês comiam?

D. Cleuza - Era.

Kátia - E tinha coisas básicas de alimentação que vocês compravam no mercado, por exemplo a cebola?

D. Cleuza - Comprava no mercado, tinha. Cebola, isso.

Kátia - E frutas?

D. Cleuza - Frutas? Nós cumia mais quando nascia assim, laranja. Era difícil comprá fruta no mercado.

D. Cleuza - Na roça tinha abóbora, melancia, batata doce, cebola, várias variedades. Tinha poucas folhas, os quilombolas não são muito chegados em verdura (...) Uma coisa também qui o pessoal tinha muito, não era grande assim, era uma área de café, qui o pessoal num comprava café né. Hoje num tem mais essas área, quem usava era o pessoal mais velho, hoje começo a parece o café prontinho, apesar qui vem cum droga, né, mas a gente num qué pilá essas coisa assim, e as áreas de café qui tinha foram vendido.

Kátia - O que vinha mais do mercado?

D. Cleuza - Açúcar, sal. Era mais quando acabava, qui nós plantava mais pá lá onde ta o Leonardo.

Sr. Jango - Era sofrido naquele tempo dos mais antigo qui eu, num tinha istrada, era difícil í pa cidade. Tinha que í de canoa. Quando essa istrada abriu nós morava lá no Rio das Pedras i era ruim.

(D. Cleuza e Sr. Jango, entrevistados por Kátia Rangel em 20/03/08).

Sr. Jango nunca foi muito chegado à roça, uma vez que seu pai também não o era, de modo que ele não adquiriu o gosto pelo trabalho na terra, preferindo trabalhar no corte da Caxeta e os mutirões. Após a proibição destas práticas tradicionais pela sobreposição do parque, Sr. Jango e Gão, seu filho, dedicam-se ao manejo sustentado de ostras.

O trabalho na roça ajuda sobremaneira com o sustento da família, sendo difícil um pescador conseguir trocar seu peixe pelos víveres necessários à farta reprodução desta, como arroz, feijão, milho e legumes. Segundo Sr. Frederico, um pai de família precisava desempenhar diversas práticas produtivas para conseguir o sustento farto da família durante o ano todo, uma vez que cada atividade tem períodos de abundância e escassez, definido pelo calendário agrícola: após a semeadura o sitiante deve esperar o resultado de seu trabalho até a época da colheita, após ter cultivado área suficiente para colher uma quantidade de alimentos

que abasteça com fartura sua família, aguardando o próximo período de cultivo e colheita, num novo ciclo de reprodução da terra.

O mesmo acontece com o pescador que não pode trabalhar durante o defeso, sendo preciso aproveitar o calendário da pesca para conseguir fartura e complementar seu trabalho com a roça, extrativismo vegetal, comércio de artesanato e manejo de ostras, estabelecendo uma diversificação de atividades entre as diferentes práticas produtivas.

D. Cleuza conta que seu pai, Sr. Henrique, falecido em dezembro em 2010, também trabalhava pouco na roça e era mais afeito ao trabalho na pesca, de modo que o sustento chegava quando seu pai retornava da pesca.

D. Cleuza – Meu pai saía, ele sempre saí de manhã e voltava de noite. Nós ficava tudo em casa e eu não durmi com fome nós tomava café, né, rsr, aí quando ele chegava nós pulava da cama e ia comê pêxe, fazia no fogão. Num era fogão assim era fogão no chão. Colocava aquele monte de pêxe pra fazê caldo de pêxe, aquele panelão e ia jantá 4 hora da manhã.

Kátia – E purquê não tinha roça?

D. Cleuza – Aí eu num lembro purquê eu era menina né. Tinha, mas quando acabava né.

Kátia – Ah! Então na roça tinha o tempo das vacas gorda mas tinha também o tempo das vacas magras.

D. Cleuza – É. Brigava pra vê quem qui ia durmi na cama, purquê era muito filho e quando um levantava pra fazê alguma coisa o ôtro ia e tomava o luga. Quando tava muito frio nós durmia no pé do fogão, o povo num acredita mas durmia duas criança ensacada assim pra isquentá.

Gão – Até uns 15 anos atrás tinha né mãe.

Kátia – Mas agora num tem mais esse frio todo...

Sr. Jango – É qui agora nós tem cuberta pa si cubri, rrsrs.

(D. Cleuza, Sr. Jango e Gão, entrevistados por Kátia Rangel, em 20/03/08).

A seguir, uma representação do fogão a lenha da casa de D. Cleuza, usado quando o preparo dos alimentos demanda o modo de preparo praticado no tempo dos antigos, como defumar o pescado, representado a seguir, onde o pescado trazido por Sr. Jango, limpo, descamado e temperado por D. Cleuza, foi defumado a partir da fumaça liberada pela madeira verde que alimenta o fogo, a fim de conservar o pescado por mais tempo, como se fazia no tempo dos antigos.

Atualmente, o fogão a lenha é usado juntamente ao fogão a gás, por dispensar o corte da lenha, não produzir fumaça e por precisar esperar o fogo “pegar forte”, possibilita o preparo mais rápido dos alimentos.

Figura 37 – Fogão a lenha de D. Cleuza



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Segundo Sr. Frederico, o trabalho na pesca, muitas vezes, é associado ao trabalho nas embarcações, que, no Mandira, refere-se ao trabalho nas canoas:

Kátia – O que é embarcação?

Sr. Frederico – É canoa, barco, canoa cum motor, lancha... tudo isso é embarcação.

Kátia – Desde de pequeno até grande?

Sr. Frederico – É

Kátia – qual tipo de embarcação tinha mais aqui?

Sr. Frederico – Canoa. Tinha de 2 parmo, de 3, 4. Cada um fazia como podia fazê, cum machado. Quando podia botava um moto, fazia o remo no sítio, fazia cesta, a gamela...

(...)

Kátia – O que o senhor sente falta?

Sr. Frederico – Sinto falta dos pêxes.

Kátia – Antes tinha muito mais?

Sr. Frederico – Nossa senhora.

Kátia – Quantas espécies diferentes tinham antes?

Sr. Frederico – Umas 20. Agora só tem, qui nós cunhece o pararê, parati qui tem 3 marcas, nós cunhece de birote; bagre, um tipo só; tainha, tem 2, a grande e a pequena; cangatá, urutu, caritari. Defeso tem só du bagre.

Kátia – Todos estes ainda tem nos tempos de hoje?

Sr. Frederico – Tem, tem sim. Tem a raia, de 3 tipos, tem grandona de 1 metros, mais ou menos.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Sobre o trabalho nas embarcações, Sr. Jango conta que passava um dia inteiro no embarcado, não no mar, mas rio, em canoas de remo, alimentando-se com farinha de mandioca e pescados, cuja técnica empregada consistia na pesca de linha:

Kátia – Sr. Jango, o senhor tava contando o trabalho das embarcações, de saí e ficar no mar. Como qui era?

Sr. Jango – Nós morava lá na serra, descia o rio e ficava pescano num rio de água doce. Saía pra pescá 3, 4 horas i voltava umas 3, 4 horas da manhã nós subia o rio de novo, remando, qui ninguém tinha motor. Era no remo.

Hoje a turma são rico, né, purquê tem o motor, sai na maré cheia, vai sentado, só desembarca na hora de tirá a ostra. Trabalha, tira a ostra, pula pá dentro da embarcação, puxa o motor, funciona, vem desembarcá no porto ôtra vez, amarra a canoa, vem pá casa, vem durmi, purquê num tem ôtro serviço pá fazê, né. Intão a vantagi é essa daí mas de primêra não. De primêra num tinha essa moleza. Eu, cum de 14 pá 15 anos, cortava caxeta cum água no pescoço, assim, purquê num tinha ôtro serviço. Nós apruveitava cortá caxeta quando o rio tava cheio, nós amuntuava e vinha trazendo na beira do rio, de lá do Rio das Minas até aqui a base do Rio Mandira, onde é a reserva agora. A gente tinha um barco muito grande que carregava a nossa Caxeta pra lá pá Paranaguá, nós trazia tudo ali, amontoava no barranco e jogava lá em cima, pro mestre pegá na lancha, pa levá lá pá Paranaguá. Ó, nós sofremo viu. A turma de agora num sofremo nem metade o que nós sofremo.

Kátia – E o que vocês traziam de pesca quando vocês embarcavam pra pescá?

Sr. Jango – Ah, nós trazia café cum farinha pa cumê, matava o pêxe e se mandava pá lá.

Kátia – Cêis pescava o quê?

Sr. Jango – O que viesse na linha nós levava tudo. Nós num tinha rêde, pescava com anzol de linha.

Gão – Joga, fica cum a linha na mão e espera. A diferença é qui cum molinete cê recolhe i esse você recolhe dento da canoa, fica aquele monte de linha assim na canoa.

Kátia – E num corta a mão?

Gão – Não, num corta.

Sr. Jango – Só si fô pêxe grande.

Gão – Si fô pêxe grande cê tem qui primêro cansá ele e depois tirá ele d'agua.

Kátia – Um pêxe grande é de qual peso?

Gão – Na linha de 1 kg já é um pêxe grande. Dá um trabalhinho prá tirá.

(Sr. Jango e Gão, entrevistados por Kátia Rangel em 20/03/08).

O "portinho" é representado na figura seguir, onde as canoas são deixadas, bem como os remos e redes de pesca, que são alguns dos instrumentos de trabalho do chefe de família. Na figura a seguir, à direita, junto os arbustos do manguezal, um barco grande, já velho, foi parcialmente desmontado pelo dono.

Na sequência, Osvaldo, filho de Sr. Frederico, pesca com molinete, conforme explicado por Gão.

Figura 38 – Portinho



Foto: Kátia Rangel, 22/12/11.

Figura 39 – Osvaldo pescando com molinete



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Também era nos rios que as mulheres lavavam as roupas da família, como ainda fazem algumas, enquanto outras usam tanquinho ou máquina de lavar. Na figura a seguir, D. Maria Eulinda lava roupa com uma de suas filhas, cujas roupas são batidas na pedra, esfregadas com escova e postas para quarar, ou seja, para esquentarem no chão, facilitando a limpeza, como representado no plano inferior da fotografia, à direita.

Figura 40 – D. Maria Eulinda lavando roupa no rio



Foto: Kátia Rangel, 19/03/08.

A família de D. Maria Eulinda é a única família evangélica da comunidade, de modo que as demais famílias são católicas: “católico, tudo. Só essa família aí, mais memo assim cresceram tudo católico i depois qui casaram também, mais depois virô” (Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

As famílias católicas reúnem-se para rezar juntas quando na realização do terço cantado, que é um dos elementos da cultura local e que é convocado, sobretudo, pelos mais velhos em observação aos dias religiosos, como a Sexta-feira Santa e final da Quaresma.

Segundo Sr. Frederico:

Eu, na minha criação, dos meus pais, nós faz u terço cantando, católico, u pai dele fazia, né. U pai dele fazia in casa, arrumava u lugar, num era qui nem agora, tudo mundo si ajoelhava i fazia a devoção dele ali, i acabo isso aí. Nu nosso lugá num existe mais.

Tem a quaresma, né. Hoje é quase último dia puquê hoje é a Quinta-feira Santa, amanhã é Sexta-feira da Paixão, é o último dia da Quaresma. Hoje ninguém guarda i nu meu tempo todo mundo cumia canjica amanhã. Tem lá pra ucês cumprá, né?

Sr. Frederico - Nós fazia nu pilão o milho, socava bem socado, limpava bem limpado i fazia. Fazia u qui a pessoa podia, sabia, né. Cada um faz suas coisa como ele sabe né, mais a gente num vive comu qué, vive comu pode, né. I eu, até hoje, na minha criação, num posso socá mais, num tenho mais milho mais eu compro um poquinho pá amanhã.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 21/04/08).

Oswaldo Elias Xidieh (1972), em *Semana Santa cabocla*, analisou o significado da Semana Santa para o homem rural do município de Jardinópolis/SP, para o qual estas são 'festividades, cerimônias, religiosas e mágicas' (XIDIEH, 1972:13) que pertencem aos costumes populares da vida rural, presente também na vida urbana das cidades do interior, porém, sem o respeito religioso que é preservado na zona perfeitamente rural.

Para Xidieh (1972), o respeito às práticas religiosas refere-se ao sentimento de impotência diante de Deus, sobretudo nas situações de conflito e necessidade de solucioná-lo urgentemente, quando as entidades de proteção são convocadas para atuar no momento exato da realização das práticas religiosas tradicionais (XIDIEH, 1972).

Na comunidade do Mandira, o terço cantado fora ativamente praticado no tempo dos antigos, quando a função de capelão do terço era passada dos mais velhos, que conheciam os cânticos, para os jovens, normalmente um dos filhos do capelão. Essa função fora desempenhada pelo velho Francisco, Sr. Cristino e, atualmente, por Sr. Arnaldo, seu sobrinho e irmão de Sr. Frederico, que recebeu a função de Cristino quando não pode mais realizá-lo devido à idade avançada.

Durante a realização do terço, Sr. Arnaldo, representado a seguir, no centro do altarzinho que fora preparado na casa de Sr. Frederico, refletiu sobre o significado da Quaresma, agradeceu às entidades católicas e pediu a proteção da comunidade, convidando os presentes a rezarem o Pai Nosso e entoarem cânticos, que eram acompanhados pelos jovens com folhetos. Na sequência, o café com biju.

Figura 41 – Terço cantado



Foto: Kátia Rangel, 22/03/08

Figura 42 – Café com biju



Foto: Kátia Rangel, 22/03/08

Atualmente, Sr. Arnaldo está doente e a função de capelão do terço não foi passada a nenhum jovem da comunidade, que, na opinião dos mais velhos, estes não se interessam em aprendê-lo. Talvez, o desinteresse destes em relação à reprodução das práticas tradicionais da comunidade seja resultado da não socialização destes nas práticas tradicionais de sociabilidade e reprodução material, que sofreram declínio quando as práticas produtivas eram restringidas pelas leis ambientais que regiam o parque e sua zona de amortecimento (lei federal 9.985/2000).

No terço cantado que fora realizado em 12/06/2011, na capela da comunidade em comemoração ao dia de Santo Antônio, que é o padroeiro da comunidade, Sr. Arnaldo não compareceu devido a uma cirurgia recém realizada, tendo o terço cantado sido conduzido por Sr. Chico. Na representação a seguir, da esquerda para direita, Maria, D. Cleuza, D. Irene, Francisca, Sr. Chico, D. Saturnina, Rute e D. Maria Matheus, estas últimas irmã, filha e esposa de Sr. Frederico.

Na sequência, uma representação do oratório que, segundo Sr. Chico, data de mais de 300 anos. Tendo sido feito pelos escravos, a imagem de Santo Antônio refere-se a um santo negro, diferentemente do Santo Antônio católico europeu.

Figura 43 – Terço cantado



Foto: Kátia Rangel, 12/06/11.

Figura 44 – Oratório



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

Do mesmo modo que o oratório, outra referência da cultural material que remete à herança cultural deixada pelos escravos é a casa de pedra, que foi construída com pedras e calcário do sambaqui, onde os escravos pilavam o arroz produzido na fazenda, há aproximadamente trezentos anos, mesma data atribuída ao oratório. A ruína da casa de pedra é uma referência ao primeiro núcleo de moradia formado quando Francisco recebeu o Sítio Mandira como doação, e, hoje, é considerada um ponto turístico do bairro.

Figuras 45 – Casa de pedra



Foto: Kátia Souza Rangel, em 27/09/09.

Figuras 46 – Casa de pedra



Foto: Kátia Souza Rangel, em 27/09/09.

Comparando o padrão de construção da casa de pedra às casas de barro que Sr. Frederico rememorou, às atuais casas de madeira vinda de serrarias, suspensas em relação ao nível do solo, e às casas de alvenaria com chão cimentado e caiadas, observamos que a casa foi objeto de grande transformação no bairro:

Sr. Frederico – Fazia casa de palha, jogava barro por cima, dava trabalho.

Kátia – O senhor tinha casa de pau a pique?

Sr. Frederico – Tinha. É fresquinho puquê o ar entra, mais qui agora, né, qui agora fecharam tudo, essa casa boa, fecha tudo i fica iscurinho. Ante num era tão iscurinho. É muito melhó mora em casa di palha. Só qui istraga mais, né, tem qui trocá as corda.

Kátia – O que o senhor sente falta?

Sr. Frederico – Sinto falta dos pêxes.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

Kátia – E como eram as casa de antigamente?

Sr. Chico – As casa de antigamente era de pau a pique, barreado, de barro e coberta de palha, não era de sapé, que era uma palha que tem na serra.

Kátia – Sapé é uma palha também?

Sr. Chico – Sapé é uma palha que dá em área aberta, em lugar de terra fraca.

Kátia – Qual a diferença?

Sr. Chico – A palha, guaricana rende mais e o sapé nem tinha tanto por perto pra cobrir uma casa, era difícil uma pessoa que tinha casa de táboa.

Na década de setenta veio uma compra de madeira de lei, de marta virge, então às vezes serrava, mas era muito difícil, mais pra fazê assoalho, o pessoal gostava de fazê baile, então o pessoal assoalhava sua casa. Aí o pessoal trocava madêra por táboa, e todas as casa era feita de palha.

Na década de setenta ai o pessoal trocava madeira por táboa por metros. Ai saia a casa de táboa.

A minha casa, quando casei era de pau a pique.

Kátia – Então vocês passaram por 3 tipos de casa: pau-a-pique, táboa e material de construção. É uma casa a cada 10 anos de casamento, rss.

Sr. Chico – Rrsrs. A casa de táboa foi quando um tio foi embora e aí juntô i depois foi construindo.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 19/03/08).

Do pau a pique que sustentava o barro da casa, onde os antigos moravam, cobertas com guaricana (*Geonoma schottiana*), observamos somente telhas de amianto; o fogão a lenha, cujo fumeiro aquecia as casas, é usado juntamente ao fogão a gás e os alimentos são conservados em geladeiras; das prateleiras nas paredes que guardavam os utensílios domésticos, observamos armários de cozinha; não há lampiões de querosene pois estes foram substituídos por lâmpadas desde 1982, quando, segundo Sr. Frederico, o poste de eletricidade foi implantado no

bairro; as roupas, que eram costuradas dentro de casa, foram substituídas por roupas compradas, tendo as transformações no modo de vida tradicional da comunidade sido iniciada, sobretudo, a partir da mudança do núcleo de moradia, conforme analisado no capítulo a seguir.

2. Estratégias de reprodução do modo de vida tradicional da comunidade do Mandira



Figura 47 - Viveiros utilizados no manejo sustentável de ostras

Foto: Kátia Rangel, em 20/02/2011.

A mudança das famílias do primeiro núcleo de moradias ocorreu após a venda de parte das terras que compunham o Sítio Mandira, quando novo conflito pelas terras do bairro ocorreu no início da década de 1970, por meio da coação de Sr. Amâncio, tio de Sr. Frederico, por um corretor imobiliário de Registro, de nome Jesual, e um policial florestal conhecido como Magalhães, associados aos empresários Affonso Di Trani Splendore e Aluísio de Assis Buzaid, que, segundo entrevista realizada com técnicos do ITESP, em 08/02/2011, interessavam-se por aquelas terras a partir da valorização que o anúncio de construção do trecho sul do projeto original da rodovia BR 101, estendendo-a até Cananeia.

Até 1974, os membros da família Mandira dispunham de toda área (...) - em torno de 600 alqueires (1.344 hectares) e - nela estavam afixados os núcleos familiares relativamente próximos. Nesta época, Amâncio Mandira – que havia herdado do pai, João Vicente Mandira Filho, o status de porta voz legal da comunidade – convenceu os demais membros da família a vender as terras para Affonso Di Trani Splendore e Aluísio de Assis Buzaid (posteriormente, Splendore comprou a parte de Buzaid). O próprio Amâncio havia sido anteriormente convencido da necessidade da venda por dois supostos intermediários de Splendore: Jesual, um corretor de imóveis de Registro, e um policial florestal conhecido por Magalhães. Consta que Amâncio quis desistir do negócio, mas os referidos intermediários lhe disseram que, caso o fizesse 'Splendore e Buzaid iriam atrás dele até no inferno'.

Dos membros da comunidade, apenas onze herdeiros recusaram-se a vender. Splendore e Buzaid comprariam, então, metade da área total, ficando a outra metade para os que não quiseram vender. Todavia, estes últimos acordaram com os ditos compradores que lhe cederiam 50% da metade restante como pagamento do processo de legalização definitiva da área (RTC, 2002:27).

A venda foi motivada pela notícia de criação do Parque Estadual Jacupiranga – PEJ –, cuja informação chegou, segundo Sr. Chico, por meio de um policial conhecido de um tio, inserindo-se as proibições de reprodução das práticas produtivas tradicionais e multas que passaram a ser aplicadas após a criação deste, por meio do decreto-lei nº 145, de 08 de agosto de 1969, de modo que algumas famílias decidiram vender suas terras, que corresponde ao sítio onde Sr. Leonardo é caseiro, cujos limites incorpora a casa de pedra e áreas mais férteis para roçado, dado a proximidade com o rio.

As famílias que permaneceram no bairro mudaram-se do núcleo vendido e constituíram o segundo núcleo de moradia do bairro, distanciado em 1 km do núcleo anterior.

Sr. Chico – Quando eles venderam o sítio Mandira a gente não morava aqui,

a gente morava, lá. Você vai conhecê. É lá pra cima. Nós morava no parque. Dentro do Parque Jacupiranga. Aí venderam e foram embora, a maioria foi para Cajati, Pariquera, Porto Cubatão, Cananeia, Santos, Curitiba.

D. Irene – Alguns venderam.

Sr. Chico – Seu pai [de D. Irene], seu tio, sua avó não. Venderam uns 30 alqueires. Meu pai não. Então, quem não vendeu veio morar pra cá.

(D. Irene e Sr. Chico, entrevistados por Kátia Rangel em 20/03/08).

A sobreposição do bairro rural pelo PEJ criou uma situação conflituosa na medida em que este fora classificado como Unidade de Conservação de proteção integral que, conforme o modelo preservacionista, não permite a presença humana, proibindo, desse modo, a reprodução do modo de vida da comunidade por meio de suas práticas produtivas tradicionais, restringindo, conseqüentemente, a reprodução de práticas sociais, como o mutirão e os bailes com fandango.

Para Sr. Chico, além da perda das terras e da restrição de reprodução das práticas produtivas, a situação foi intensificada pela ausência de alternativas, proposta pelo Estado, que viabilizassem a reprodução das famílias, além das punições referentes à abertura de novas áreas de roças por meio de multas, que eram aplicadas pelos 'florestal', como relata Sr. Chico:

Sr. Chico - Foi terrível, né. Uma pela questão do parque i ôtra da pulícia ambiental, que foram criado de cima pra baixo i quando o pessoal soube que o parque tinha pêgo área nossa, da comunidade, memo qui nós num fosse riconhecido como quilombo ou num vendesse até hoje esse parque tava em cima da gente i todas aquelas atividades qui o pessoal fazia antigamente foram proibido de fazê: a roça, a caça, cortá palmito, caxeta. Todas essas atividades qui fazia antigamente foram proibido. Tudo. Canoa num podia fazê mais. Talvez um dos motivos de o pessoal tê vendido [as terras coletivas que ocupavam] foi num podê plantá mais. Papai recebeu uma multa por plantá roça. Num pode i acabô, sem dá nenhuma solução pros caiçara quilombola.

I num é só aqui, tem aí pra cima comunidade intera que ficô dentro do parque. Como? I num pode mora dentro. Prá onde vai essa gente? Só dentro do Parque Jacupiranga tem mais de 2 mil família. Como?

Kátia - Como foi o processo de encontrá uma solução? Os pais de família?

Sr. Chico - Foi meio que na raça, questão de sobrevivência. Num podia cortá palmito mais nós tinha qui cortá, nós tinha qui comê. Quando eu casei, ela [D. Irene, sua esposa] trabalhava numa impresa di côco qui pagava pôco, nós ficava u dia intero cum cabo di enxada i ganhava uma mixaria. Eles mi chamava di Quinho, 'Quinho vâmo saí daqui, vâmo cortá parmito? Vâmo!' Foi questão di necessidade, di sobrevivência. Depois quando veio a compra da ostra nós fomo pra ostra, já tinha vendido o sítio Mandira mesmo, num podia fazê mais nada i nós fomo trabalhá na ostra. Eu i meus mulequi, os tios deles muitas vezes dêxava canoa no rio e metia nu mato pra corrê da pulícia, sem a ostra. Dêxava na canoa ô virava no rio. Pegava o Agnaldo o ôtro ali piquininho [filhos], chegava em casa tudo descascado di corrê da pulícia.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel, em 19/03/08).

Segundo Sr. Frederico, a proibição das práticas produtivas tradicionais gerou sofrimento e o aprisionamento de membros da comunidade, demandando estratégias necessárias à manutenção das famílias, como a reprodução das roças em áreas menores e escondidas, compondo mosaicos em meio à floresta:

Teve qui sofrê, teve que comprá frango. Foi proibido pescá, caçá, foi proibido tudo, né. Assim como num posso roçá também num posso pescá, num posso caçá (...). Tinha qui trabaiá iscondido, puquê si eu matava uma caça aí, eu mesmo nunca fui pegado aí, mais muita gente tem pegado caça i ainda tem levado preso ainda. Meu sobrinho mesmo, tava em casa i tava caçando, a polícia chegô di noite i prendeu ele. Prendeu, levo preso pra cidade. Ele pagô num sei quanto. Ele num podia pagá puquê, cê sabe como nós é né, nós num temo dinheiro pá pagá uma multa. Levô uma multa i pagô tudo in siviço pá prefeitura.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Sr. Frederico também foi multado por ultrapassar as dimensões autorizadas para realização de 'um roçado', de modo que este recorreu a um advogado conhecido da comunidade, em Cananeia:

(...) nós num pode mais trabalhá purquê a lei num permite. Num permite mais. Eu fiz uma roça faiz uns 4, 5 anos, daí pra mais. Rocei, pedi pro guarda, ele veio aí, midiu, eu rocei, mais eu não cunhecia a lei, i quando tava roçando, passei da medida. Eu tava acostumado quando eu trabaiava sozinho, fazia u qui podia, í.... Ele midiu, eu passei, queimei, tinha qui queimá, queimei, quando ele veio vê i mi multô. Veio uns cara, ficô cum dó di mim, pur causa di uma lei num paguei nada. Intão num pode mais trabaiá, si eu vô plantá i tenho qui pagá.

Si nós tem qui trabaiá pra comprá nós vâmo comprá. Aqui in casa eu compro di tudo. Di tudo mesmo. Eu faço biju, essas coisa assim mas é da minha rocinha

(...)

Kátia - Da onde vem o dinheiro pra compra as coisas do mercado?

Sr. Frederico - Da ostra, do caranguejo, pode pescá um pêxe prá vendê. A pesca é cunforme a malha da rede, a malha piquena num pode pescá, só a malha grande

Kátia - E tem as épocas

Sr. Frederico - É, tem lei qui pode, tem lei qui num pode pescá. Agora esse mês [março] é o bagre qui é proibido, ôtro mês num pode pescá u parati, qui ta criando, ôtro mês num pode u camarão, qui também ta criando i assim vai.

Nu nosso tempo num era assim. Si nós morava num sítio, nós fazia u qui podia, né. Robá matá num pode, né.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

A repressão ao modo de vida tradicional é resultado do modelo preservacionista transposto para o Brasil, que relaciona-se ao contexto de criação da maioria das unidades de conservação de proteção integral brasileiras no final da

década de 1960, quando os governos militares, adotaram o modelo ambiental preservacionista como condição para a obtenção dos empréstimos financeiros necessários à construção de grandes obras públicas, que no contexto de expansão do movimento ambientalista internacional esteve condicionado à criação de unidades de conservação (BASTOS, 1997; FURLAN, 2000; NASCIMENTO, 2006; MARINHO, 2006).

O condicionamento dos empréstimos ocorreu a partir da influência do crescente sobre a política econômica dos fundos internacionais, como Fundo Monetário Internacional – FMI – e Banco Mundial – BIRD (BASTOS, 1997; FURLAN, 2000; MARINHO, 2006), exercida pelo ambientalismo do hemisfério norte, sobretudo organizações não governamentais transnacionais como a Conservation International – CI –; The Nature Conservancy – TNC –; International Union for Conservation of Nature – IUCN –; World Wildlife Fund – WWF –; entre outras (BROCKINGTON & GOE, 2008; CHAPIN, 2008; CHIMÈRE-DIAW, 2008; COMPAGNON, 2008; DIEGUES, 2008; DOWIE, 2008; OTTAWA & STEPHENS, 2008).

Esse movimento ambientalista surgiu na Europa, a partir da década de 1940, com o objetivo de conter a suposta crise ambiental do hemisfério norte, tendo na década de 1960 seu ponto apical quando os grupos que o compunham – alguns destes indicados anteriormente – passaram a organizar simpósios internacionais paralelos às conferências da Organização das Nações Unidas – ONU –, sendo as principais a Conferência de Estocolmo, que ocorreu em 1972, na referida cidade sueca e, em 1992, a Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, conhecida como ECO 92, realizada em junho do mesmo ano na cidade do Rio de Janeiro/RJ.

No entanto, segundo Antonio Carlos Diegues, a proposta da preservação dos remanescentes florestais em escala global, sob o modelo de parques sem pessoas, surgiu nos Estados Unidos, a partir da Biologia (DIEGUES, 2000; 2001; 2004 [1996]), visando principalmente os remanescentes florestais localizados no hemisfério sul, evidenciando a relação existente entre a concessão de empréstimos internacionais aos países detentores destes remanescentes e a implantação de unidades de conservação preservacionistas.

Para Alexandre Assis Bastos (1997), em *A coleta da ostra crassostrea brasiliiana e manejo sustentável em águas de manguezal (Mandira – Cananeia)*, ao

reconstruir o histórico do movimento ambientalista internacional, o Parque Nacional Yellowstone, criado em 1872 nos estados de Wyoming, Montana e Idaho, nos Estados Unidos, é o maior exemplo do modelo preservacionista.

No Brasil, a maior parte destas unidades de conservação foi criada sobre os bairros rurais, entendidos como livres de ocupação humana dada sua condição de terras devolutas, gerando conflitos de sobreposição dos bairros pelas unidades de conservação, de modo que as políticas ambientais preservacionista, por não permitirem a presença de moradores, conduziram à expulsão e ao remanejamento de comunidades das áreas sobrepostas, expropriando as comunidades locais de seus bairros rurais e interferindo na reprodução do modo de vida tradicional, cujas expulsões têm sido denunciadas por Marc Dowie (2008), denominando estas comunidades de refugiados da conservação, cuja aplicabilidade, segundo Antonio Carlos Diegues, é cabível ao caso brasileiro, uma vez que o número de populações tradicionais aqui expropriadas é tão grande quanto na África e Índia, por meio do mesmo processo.

Durante a década de 1990, o Tchad, na África, aumentou a quantidade de terra nacional sob proteção de 0,1% a 9,1%. Toda essa terra tinha sido habitada previamente pelos que são agora refugiados da conservação, estimados 600.000 pessoas. Nenhum outro país, além da Índia, que admite oficialmente ter 1,6 milhões, está calculando adequadamente esse número crescente de refugiados. As estimativas mundiais feitas pela ONU, IUCN, e alguns antropólogos variam de 5 a 10 milhões de refugiados da conservação. Charles Geisler, um sociólogo da Universidade de Cornell, que pesquisou deslocamentos na África, afirma que só no continente africano o número supera os 14 milhões de pessoas (DOWIE, 2008:118).

No entanto, como modelo vigente, no Brasil, estas unidades de conservação passaram a ser regulamentadas pelo Sistema Nacional de unidades de conservação – SNUC – (lei nº. 9.985 de 18 de julho de 2000), que, em seu artigo 2º, as define como:

Art 2º Para os fins previstos nesta Lei, entende-se pôr:

I - unidade de conservação: espaço territorial e recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características relevantes, legalmente instituídos pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção (Lei nº. 9.985 de 18 de julho de 2000).

Nesse contexto, a venda das terras e sobreposição do parque somaram-se à perda de determinados valores, como a autonomia do trabalho e incerteza de reprodução do modo de vida tradicional da comunidade em seu bairro rural, caracterizando o conflito pelo sofrimento que impactou a memória coletiva da comunidade e vinculam-se a uma história maior, que incorpora os tempos passado e presente.

Agnes Heller (1972), em *O cotidiano e a história*, ao discorrer sobre o conceito de valor, afirmou que este compõe a essência humana, sendo que o indivíduo atribui diferentes valores às diferentes circunstâncias, relações e objetos:

Tudo aquilo que faz parte do ser genérico do homem e contribui, direta ou mediadamente, para a explicação desse ser genérico (...) pode-se considerar valor tudo aquilo que, em qualquer das esferas e em relação com a situação de cada momento, contribua para o enriquecimento daqueles componentes essenciais (HELLER, 1972:05).

Ainda para Heller (1972), a consciência dos valores considerados caros ao homem e que constitui sua essência humana, produz marcas memoráveis em todo o grupo na medida em que este é impactado por acontecimentos sociais irreversíveis, no caso, a perda de determinado valor, como a restrição de reprodução do modo de vida e autonomia do trabalho no bairro rural.

Para Hannah Arendt (2007), em *A crise na cultura: sua importância social e política*, o valor foi transformado, na sociedade de massas, em "kitsh", ou seja, em mercadoria social colocada em circulação e convertida em moeda de troca para toda espécie de valores sociais e individuais, provocando um vazio na sociedade que é revelado quando esta perde a capacidade de indignar-se (ARENDR, 20007:256).

Diante do conflito e possibilidade de esvaziar-se ou indignar-se (ARENDR, 2007), a comunidade indignou-se e não é a toa que a indignação se manifestou: são vidas! E vivos, buscam, como estratégia, o ajuste do conflito às possibilidades de sua superação que, para Benjamin (1985:163), é a chance revolucionária da luta pelo passado, impelindo-a à organização política para a busca de estratégias para a resolução do conflito.

A separação do valor em relação ao homem, como as mercadorias que são alienadamente produzidas pelo trabalho na fábrica (MARX, 2005 [1932]), contrasta com a atribuição de valores ao passado, lugares e fatos vivenciados que

transcendem o tempo passado e abarcam o presente, na medida em que incorpora, além dos velhos, os jovens daquele contexto, que hoje são os homens e mulheres com idade entre 40 e 50 anos.

A percepção do sofrimento causado pelo conflito e perda de valores nos remete ao entendimento da dimensão simbólica da apropriação do lugar e do significado da permanência da comunidade no bairro rural, na medida em que possibilita a reprodução de seu modo de vida em seu lugar, em seu bairro, cuja expropriação ocorreu em maior medida pela sobreposição do parque que pela venda das terras, que foi superada com a reprodução das práticas produtivas no segundo núcleo de moradia.

Diferente do homem expropriado pelo seu trabalho na fábrica, ao qual Heller (1972) se refere, perguntamos quais são os valores caros das populações tradicionais? Retomando os valores que compõem a moral camponesa (WOORTMAN, 1990; MARQUES, 2004b), sugerimos a reprodução das práticas tradicionais de produção em nome da reprodução familiar, do trabalho coletivo, das práticas tradicionais de sociabilidade e produção, a permanência no bairro rural, transmissão dos conhecimentos tradicionais e manutenção de um universo composto por elementos materiais e simbólicos, tão marcada na fala do Sr. Frederico acerca da mudança da era como referência ao tempo histórico, evidenciando o impacto que o conflito causou não somente no plano da reprodução material e social, mas também simbólica:

Sr. Frederico – Agora! Agora tem muita coisa virada, num sei si é pur Deus ô pela era qui tá virada também. U mundo vai virando i us homi vai virando também.

Aí depois eu fui crescendo, tive filho, mi casei i foi mudano as coisa, né. Aí, de um tempo pra cá mudô tudo, eu num sei si foi us homi qui mudo ô foi a era. Ai eu sei num i explicá mas eu acho qui foi a era, num será? Eu acho qui si a era num mudasse, si Deus, lá im cima, us homi também num mudava, puquê si a era faiz é puquê Deus quis, as coisa qui ixiste no mundo... nem tudo Deus pode sigurá direito, né. Eu acho qui êli é qui manda mais eu acho qui é qui nem governo, si tem coisa qui o pessoal num aceita tem qui quebrá di uma veiz, ô fica mai o menos, né.

Kátia – Será que a gente encontra Deus no lugar em a gente tá? Ou no mar, na floresta?

Sr. Frederico – Ah, tem. A pessoa tem a necessidade de encontrá Deus. Si a sinhora taí, Deus ta aí cum a sinhora, puquê si Deus num quize nós num sai di casa. Quando a gente sai pum sirviço, sai di casa pá trabalhá a gente diz graças à Deus, cum a graça di Deus puquê tudo in nós quando a gente ia trabalhá cum nossos pais era assim, ia trabalhá na roça, antes di trabalhá na roça dizia cum a graça di Deus. Assim era criação nossa, intão acho qui Deus tá in tudo. Quantu mais no mato qui tive Deus tá junto.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 22/03/08).

O relato de Sr. Chico sobre o trabalho ilegal na exploração do palmito e coleta de ostras, como estratégias de sobrevivência, aproxima-se do questionamento de Sr. Frederico sobre a causa das coisas 'viradas', que refletem as transformações do modo de vida que, na escala do lugar (LUCHIARI, 1992; FURLAN, 2000), onde ocorre a reprodução da vida, não permitem que o sujeito simples compreenda a totalidade das forças que atuam nas mudanças históricas (MARTINS, 2010), remetendo-o ao questionamento de Sr. Frederico como este fosse realizado diretamente para Deus, numa tentativa de compreensão de sua totalidade, remetendo-nos a José de Souza Martins (2008), em *A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do eu dividido no subúrbio operário*, em que o autor refletiu acerca da percepção simbólica do homem simples diante das transformações históricas que este vivencia em seu cotidiano.

No caso da comunidade do Mandira, estes sujeitos simples representam os mesmos homens simples de Martins (2008; 2010), que vivenciaram o decorrer de fatos históricos como acontecimentos de suas vidas, inseridos numa posição subalterna em relação à sociedade dominante, ao Estado e ao modo de produção capitalista que os marginaliza, na medida em que este detém poderes capazes de redefinir a função social do bairro rural historicamente ocupado.

A diferença que identifica o sujeito simples camponês e o sujeito simples proletário, é que aquele domina as etapas do processo produtivo relativo ao trabalho que realiza, ao passo que este domina apenas a fração do processo produtivo por ele reproduzida em movimentos repetitivos.

O sujeito simples de Martins (2010), que tem sua vida mediada pelo trabalho, nos remete ao proletário europeu das décadas de 1870 e 1880, sobre o qual Lafargue (2000 [1883]) refletiu no contexto da crise econômica francesa, quando a burguesia explorou ferozmente o proletário, a partir do qual o trabalho foi transformado em vício da classe proletária, ao mesmo tempo que, contraditoriamente, este era expropriado da mais valia que produzia.

Segundo Marilena de Souza Chauí (1999:09), na Introdução à obra de Paul Lafargue (2000 [1883]), *O direito à preguiça*, o trabalho fora interpretado, anteriormente, nas sociedades grega e romana como "pena que cabe aos escravos e desonra que cai sobre os homens livres pobres" (CHAUÍ, 1999: 11), uma vez que

impede "o ócio, um valor indispensável para a vida livre e feliz, para o exercício da nobre atividade política, para o cultivo do espírito (pelas letras, artes e ciências) e para o cuidado com o vigor e beleza do corpo (pela ginástica, dança e arte militar)" (CHAUÍ, 1999: 11).

O movimento de inversão do trabalho de desvalor para valor, segundo Chauí (1999:13), parte da "preguiça" como "gozo cujo direito os humanos perderam para sempre", sendo transformada em "pecado capital, crime de lesa divindade" por meio da obrigatoriedade do trabalho imposta a Adão, Eva e toda a humanidade, quando no exílio daqueles em relação ao Paraíso:

(...) diz a Adão [o arcanjo Miguel] que se este dedicar-se com coragem e paciência, virtude e fé a acumular o conhecimento de fatos, o paraíso não estará perdido, pois possuirás um paraíso dentro de si, uma felicidade muito maior', e os dois exilados [Adão e Eva], depois de algumas lágrimas, enxugam o rosto, sabendo que 'tinham o mundo todo pela frente, a escolha de um lugar para ficar e a Providência para os guiar'. A perda do Paraíso converte-se em ganho humano (CHAUI, 1999:13).

Assim, a retomada do paraíso por meio de sua construção abstrata e não por meio do retorno ao lugar concreto, como possibilidade a partir da dedicação, coragem, paciência, virtude, fé e conhecimento de fatos, é o salto interpretativo que permite a inversão do desvalor do trabalho para valor, e que, ainda segundo Chauí (1999),

A figura do índio preguiçoso e negro indolente, construídas no final do século XIX, quando o capitalismo exigiu a abolição da escravidão e substituiu a mão de obra escrava pela do imigrante europeu, chamado trabalhador livre (curiosa expressão numa sociedade cristã que não desconhece a Bíblia nem ignora que o trabalho foi imposto aos humanos como servidão!).

É ainda a mesma imagem que aparece na construção, feita por Monteiro Lobato no início [do século passado], do Jeca Tatu, o caipira ocioso devorado pelos vermes enquanto a plantação é devorada pelas saúvas. Nesse imaginário, a 'preguiça é a mãe de todos os vícios' e nele vêm inscrever-se, hoje, o nordestino preguiçoso, a criança de rua vadia (vadiagem sendo, aliás, o termo empregado para referir-se às prostitutas), o mendigo – 'jovem, forte, saudável, que devia estar trabalhando em vez de vadiar'. É ela [imagem], enfim, que força o trabalhador desempregado a sentir-se humilhado, culpado e um pária social (CHAUI, 1999:10).

Assim, para Lafargue (2000 [1883]), a religião do trabalho, proclamada pela burguesia capitalista e lógica protestante como instrumento de dominação ideológica da classe operária, explica o vício proletário em relação ao trabalho, a partir do qual este torna-se obrigação moral e atividade econômica geradora de lucro, criticada

ironicamente:

Aquele que faz seu trabalho render dinheiro e, em lugar de gastá-lo, o investe em mais trabalho para gerar mais dinheiro e mais lucro, vivendo frugalmente e honestamente (isto é, pagando em dia suas dívidas para assim obter mais crédito), é um homem virtuoso (CHAUÍ, 1999: 14).

No contexto do trabalho assalariado que recompensa o trabalhador com salários baixos, aumento do custo de vida, jornada de doze horas, dispensa de grandes contingentes de trabalhadores, deslocamento e fechamento de fábricas, greves locais e parciais reprimidas pelas forças da ordem com derramamento de sangue e as guerras coloniais para conquista de novos mercados (CHAUÍ, 1999: 23), da fragmentação do processo produtivo e reprodução de uma fração da técnica, o proletário aliena-se em relação à mercadoria por ele produzida, o que o torna um trabalhador alienado, tanto quanto a mercadoria que ele produz e tão fragmentado quanto a fração da técnica e o movimento repetitivo que este desempenha.

O lavrador, por sua vez, definido por Sr. Frederico como 'gente pobre do sítio', interpreta sua produção como resultado do seu trabalho e do trabalho familiar. O proletário, ao contrário, não vê a mercadoria produzida por ele como resultado de seu trabalho, o que o caracteriza, portanto, como um trabalhador alienado de sua produção.

Por esse motivo, cada trabalhador individual e a classe trabalhadora como um todo não podem reconhecer-se nos produtos que produzem, pois esses produtos não exprimem as necessidades e capacidades de seus produtores. Produzidos por ordem dos outros, os produtos são enviados ao mercado de consumo e cada trabalhador, ignorando o trabalho de todos os que produziram as mercadorias, vê os produtos do trabalho como coisas prontas que parecem existir por si mesmas. Em suma, não as percebe como objetivação de sua subjetividade humana, mas como algo que parece não depender de trabalho algum para existir – o produto aparece como 'outro' que o produtor (CHAUÍ, 1999: 35).

Para Martins (2010), ao contrário do proletário, o camponês tem maior compreensão da completude dos processos históricos, pois reconhece o produto por ele produzido como resultado de seu trabalho, o que lhe permite identificar a expropriação que lhe é imposta pela sociedade dominante:

Os camponeses vivem sob a ameaça da expropriação, porta de entrada da exploração e das relações capitalistas de produção. Para eles, o capital e o capitalismo aparecem como totalidade e como antagonismo, mesmo quando figurados como entes míticos e maléficos, como é caso da figuração da

propriedade como Besta-fera. O operário já não tem a possibilidade de uma compreensão assim abrangente. Ele já entrou na rotina da reprodução, já foi engolido pelo capital, já não pode vê-lo em perspectiva. Um operário, no subúrbio ou na periferia, praticamente cresce dentro da fábrica. Seu corpo e sua mente são componentes da máquina e do processo de trabalho (MARTINS, 2010:151).

Retomando Paes Luchiari (1992) e relacionando-a à preguiça de Lafargue e ao imaginário social construído a partir desta, a autora afirma que, no caso dos caiçaras de Maresias, não existe separação entre o trabalho e o lazer, de modo que ambas atividades constituem o ajuste da vida.

As comunidade caiçaras mantinham várias atividades sociais relacionadas ao lazer (cantorias, festividades religiosas, comemoração pela colheita etc) porém, o desfrute da natureza exclusivamente para o lazer (pescar, nadar, mergulhar, caminhar etc) era mais raro. O caiçara combinava este lazer às suas necessidades de sobrevivência: ao mesmo tempo que caminhava pela mata podia encontrar um 'pau bom' para fazer seu barco, enquanto pescava podia contemplar o mar e conhecê-lo melhor descobrindo novos 'pontos' de pesca, enquanto plantava e colhia suas roças redescobria os ciclos da natureza e se ajustava a eles. Dessa forma, os caiçaras construíam sua rede de conhecimento através de uma relação de complementariedade entre homem x ambiente. O lazer, enquanto desfrute da natureza, sempre foi mais uma postura de contemplação, respeito e admiração que o caiçara colocava em todas as esferas de sua vida (trabalho, descanso etc) do que uma passagem de uma esfera a outra (LUCHIARI, 1992:160).

Lisângela Kati do Nascimento (2006), em *Identidade e territorialidade: os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira*, afirmou que as "comunidades rurais negras" da região têm sido expropriadas também por meio da implantação de projetos desenvolvimentistas, na medida em que estes contribuem para a valorização de terras e expulsão de posseiros, culminando na desestruturação do modo de vida das comunidades locais por meio de atividades capitalizadas como as monoculturas voltadas para o abastecimento dos centros urbanos, que absorvem parte da mão de obra das comunidades locais, além da sobreexploração e comercialização de palmito, caxeta e ostra.

Segundo Nascimento (2006), a implantação destes projetos desenvolvimentistas passaram a ser implantados na região a partir do período militar sob coordenação da Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista – SUDELPA –, com o objetivo de promover a integração regional por meio da construção de rodovias que possibilitassem a apreensão dos grupos guerrilheiros de esquerda, bem como a identificação dos campos de treinamento destes guerrilheiros

que combatiam a ditadura.

Rose Leine Bertaco Giacomini (2010), em *Conflito, identidade e territorialização: Estado e comunidades remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape – SP*, identificou, alguns destes projetos desenvolvimentistas, além dos projetos privados de agroindustriais baseados na rizicultura, bananicultura e teicultura, associados ao capital estatal, como a construção das barragens de Itaoca, Funil e Batatal, construídas pela Companhia Energética do Estado de São Paulo – CESP – com o objetivo de aproveitar o potencial energético do Rio Ribeira de Iguape.

Giacomini (2010) apontou também o polêmico projeto de construção da barragem do Tijuco Alto, que beneficiará a Companhia Brasileira de Alumínio – CBA – do grupo Votorantim, fornecendo energia elétrica para a exploração de calcário utilizado na construção civil.

Segundo a autora, entre as décadas de 1950 e 1980, o argumento favorável à construção das barragens esteve associado à contenção das enchentes provocadas nos períodos de cheia do Rio Ribeira de Iguape, que historicamente provocaram grandes perdas para as comunidades instaladas ao longo do seu curso, como o povoado de Xiririca, atual município de Eldorado, atingindo em 1807 (GIACOMINI, 2010: 97) e a comunidade de Galvão, em 1996 (GIACOMINI, 2010:115).

No que se refere à construção da barragem do Tijuco Alto, a autora sistematizou os argumentos favoráveis e contrários à barragem, pautados, respectivamente, no crescimento econômico e os sujeitos sociais que serão beneficiados com a obra, representando o posicionamento dos diferentes grupos envolvidos

Os argumentos favoráveis e os desfavoráveis à construção das barragens na região, de acordo com estudos, foram: a) segundo moradores locais e agentes da política local, esse empreendimento traria impulso para o desenvolvimento da região e de seus habitantes, empregos, crescimento econômico e geração de energia elétrica; b) conteria as frequentes enchentes do Rio Ribeira, que ocorrem no verão e que prejudicam a população urbana e a agricultura da região. De fato, a população do entorno do Rio Ribeira de Iguape sofre com as enchentes, assim como os quilombolas que moram às margens do rio. De tempos em tempos, causam muitos estragos e, conseqüentemente, prejuízos à população, ocasionando, às vezes, desalojamento dos moradores e até mortes.

Já os movimentos dos opositores à construção das barragens garantem que a energia gerada será somente para o uso da CBA, não trazendo nenhum desenvolvimento para a região. O fator que pesou na questão do indeferimento do licenciamento ambiental, em 2003, foi que, na região, se

concentra a 'maior área de preservação de Mata Atlântica' do estado de São Paulo e o impacto social que recairia sobre o território quilombola seria grande, sendo ameaçados dois patrimônios protegidos pela legislação: o meio ambiente e o cultural (GIACOMINI, 2010:219).

No contexto do conflito de expropriação de suas terras sob diferentes formas, as comunidades locais iniciaram um processo de organização política e passaram a questionar a suposta eficiência do modelo preservacionista, na medida em que repressão ao modo de vida tradicional não impediu a exploração destas áreas por fazendeiros pecuaristas, madeireiros e empresas mineradoras, culminando, ainda, na sobrexploração de determinados recursos naturais devido ao seu valor comercial, como o palmito.

As áreas protegidas brasileiras, em particular as de uso indireto [proteção integral], no entanto, encontram-se em crise; muitas são invadidas e degradadas. Para os defensores do modelo [preservacionista] norte-americano de parques sem moradores, as razões de tal crise, em geral, estão relacionadas à falta de dinheiro para a desapropriação, de investimento público, de fiscalização e de informação aos visitantes. Para os que defendem outras alternativas de conservação, essas dificuldades são inerentes ao modelo atual predominante nas áreas protegidas, uma vez que, tendo sido criado no contexto ecológico e cultural norte-americano, não se aplica ao contexto dos países tropicais do Sul (DIEGUES, 2001:15).

Outra face deste mesmo debate avalia o cumprimento parcial do objetivo preservacionista, apontando, por um lado, a minimização da apropriação dos recursos naturais pelo modo de produção capitalista (FURLAN, 2000), na medida em que a implantação das unidades de conservação dificultou a exploração primária destes recursos por meio de grandes empresas capitalistas, mas, por outro, às custas de graves prejuízos sociais. Para Furlan:

O desmatamento continua sendo apontado como o indicador de impacto mais legível nas florestas tropicais, mesmo depois de inúmeras denúncias, iniciativas de controle, medidas legais, estudos científicos, campanhas de controle etc. O desmatamento de fato desencadeia uma série de impactos que destróem inúmeros processos ecológicos da floresta. Os estudos desses impactos têm sido revelados pelas pesquisas em fragmentos florestais. Em função disto criou-se uma certa visão de que qualquer tipo de uso da floresta, qualquer tipo de interação entre o homem e mata danifica seus processos, portanto o homem deve ser banido da floresta e os remanescentes florestais devem ser protegidos por uma espécie de 'congelamento' contra todo tipo de agressões que eles sofreram e continuam sofrendo em face de ocupação humana e exploração dos recursos (FURLAN, 2000:68).

Neste contexto, as comunidades locais, reunidas em torno da identidade de

populações tradicionais, passaram a organizarem-se politicamente em torno de associações de moradores de bairros, como a Associação dos Moradores do Bairro Pilões, do Bairro Serra de Iporanga, do Bairro Praia Grande e do Bairro Nhunguara entre outras, com o objetivo de buscarem alternativas que viabilizassem a permanência destas em seus bairros rurais, constituindo uma rede regional de movimentos sociais em torno do debate conservacionista e da proposição da reclassificação das universidades de conservação categoria proteção de integral para uso sustentável, uma vez que esta categoria permite a presença de moradores.

Estas associações foram apoiadas por setores da universidade, do poder público e organizações não governamentais, como, no caso da comunidade do Mandira, o Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – Nupaub –, Instituto Florestal e sua Fundação Florestal, ONG Gaia Ambiental, entre outros.

O processo de organização política da comunidade foi iniciado a partir da implantação do manejo sustentado de ostras junto ao NUPAUB, como proposta de reorganização produtiva da sobreexploração e comercialização ilegal destas, que havia se tornado a principal atividade produtiva reproduzida pelas famílias como alternativa às práticas proibidas pela legislação do parque: "o pessoal começou a catar ostra por causa do parque. Tudo aí era roça. Depois, trabalhar na maré era melhor, para trabalhar mais sossegado" (Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel em 17/10/10).

Os trabalhos do NUPAUB iniciaram-se na comunidade em 1993, quando, no contexto da implantação dos projetos de desenvolvimento propostos pela SUDELPA e, da realização do macrozoneamento do litoral sul paulista, pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente – SMA –, o NUPAUB recebeu a doação de recursos originários do FINNIDA – Fundo de Desenvolvimento da Finlândia – que deviam ser investidos em trabalhos de desenvolvimento na região do Vale do Ribeira, o que motivou a busca de comunidades locais com as quais seria possível a realização de projetos.

Os relatos orais da comunidade não referenciam o macrozoneamento do litoral sul/SMA como início do processo de implantação da reserva e, sendo a memória seletiva e não linear (BOSI, 1994), os relatos orais reconstróem esse processo a partir da proposta de Antonio Carlos Diegues e Marcos Campolin, tendo o ano de 1993 como marco inicial.

Em 1990, após a realização dos trabalhos técnicos e das discussões das propostas com os vários segmentos sociais, políticos e econômicos do litoral sul de São Paulo (municípios de Cananeia, Iguape e Ilha Comprida), o projeto de Macrozoneamento foi consolidado, propondo que em aproximadamente 50% da área por ele abrangida fossem realizados estudos mais aprofundados para averiguação da viabilidade de implantação das Unidades de Pesca e Coleta Controlada e de Extrativismo Vegetal (SALES & MOREIRA, 1996), uma vez que sua implantação pressupunha o interesse e a concordância dos moradores locais.

No final de 1994, o Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – Nupaub-USP – assumiu a continuidade e a coordenação desta proposta. Ainda com base na análise das experiências e ações em curso sobre as Reservas Extrativistas na Amazônia e no retorno de sugestões e informações de pessoas contatadas na região, foram elencados, pelos técnicos do Nupaub-USP, alguns critérios para a escolha de áreas e comunidades a serem priorizadas, tanto para o aprofundamento dos estudos, quanto, principalmente, para a prestação de informações detalhadas aos moradores locais para que pudessem decidir sobre a pertinência de transformar suas áreas de moradia e exploração econômica em unidades de conservação de uso sustentável (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:21).

Segundo Antonio Carlos Diegues (entrevista realizada em 05/06/08), a seleção da comunidade do Mandira ocorreu por Alexandre de Castro Cotti Moreira e Renato Sales, orientados de Antonio Carlos Diegues, a partir da organização social pautada na família extensa e "com uma linha de autoridade muito nítida" "baseada na liderança do mais velho" [finado Cristino] – que, por um lado, favoreceu o envolvimento das famílias em relação ao projeto, pois Sr. Cristino havia recomendado que estas comercializassem ostras como forma de obter dinheiro para a compra de alimentos tendo, por outro, acarretado a pressão exploratória sobre o recurso – bem como a situação de precariedade das famílias em relação ao atravessador, "o japonês" [também citado nos relatos orais de Sr. Chico], às restrições ambientais em relação à roça e ao distanciamento do manguezal em relação ao núcleo de moradia.

Após a seleção da comunidade, Alexandre Moreira e Renato Sales caracterizaram a comunidade por meio da composição das famílias, atividades produtivas e demandas, identificando a coleta e a desmariscagem de ostras como principal atividade remunerada praticada pela maior parte das famílias, conforme

relato de Nei, filho de Sr. Chico e D. Irene:

Renato Sales, da Fundação Florestal, e Diegues, em 1993, ainda no tempo da SUDELPA, fizeram um levantamento na comunidade para saber o que precisava, porque aqui era estagnado, não andava para frente, só trabalhava com ostra desmariscada. O parque Jacupiranga quase virou Estação Ecológica porque acharam um casal de mico leão dourado e Diegues recomendou a organização da comunidade para a organização da associação [de moradores] e indicou que aqui virasse reserva [extrativista]. Teve muita reunião. Na época, nem tinha lugar, era na paróquia. Depois veio o Marcos Campolim e sugeriu a engorda de ostras em viveiros.

(Nei, entrevistado por Kátia Rangel em 28/08/10)

Segundo a entrevista com Antonio Carlos Diegues, a partir da realização do referido levantamento, foram identificados "2 pontos de estrangulamento" em relação à coleta da ostra: a sobrexploração do recurso e a comercialização por meio do atravessador, orientando a proposição da reestruturação da cadeia produtiva da ostra em bases ecologicamente sustentáveis e que viabilizassem maior autonomia de comercialização pelas famílias, eliminando o atravessador.

Frederico e Nivaldo [irmão de D. Irene, já falecido] começaram a trabalhar com ostra desmariscada no pacotinho (...). Apareceu um japonês pedindo para comprar ostras e Frederico começou a vender. O Nivaldo também. O finado Cristino não mexia com ostra; ele trabalhava mais com canoa. Ele mais incentivava quem trabalhava com ostra, perguntava o que achavam.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 18/12/10).

A intenção de estruturação do manejo sustentado de ostras orientou a contratação do consultor Marcos Bühner Campolim, oceanógrafo, que atuava na organização não governamental Gaia Ambiental (SC) e Instituto Florestal, uma vez que este havia participado de projetos de manejo sustentável de ostra no estado de Santa Catarina, a partir do qual foi proposta a simples transposição das ostras fixas nas raízes do mangue para estruturas de madeiras – os viveiros – artesanalmente construídas pelos coletores e instaladas no manguezal, dispensando a reprodução de larvas do molusco em laboratório e possibilitando o crescimento das ostras coletadas até atingirem o valor comercial, garantindo o repovoamento do manguezal:

Quando Diegues veio com essa idéia, qui a Fundação Florestal tinha contratado um técnico, Marcos Campolim, ele tinha feito um trabalho no Sul, veio cum Diegues, si nós num quiria fazê um trabalho, só um isperimento, di engorda di ostra. Perguntô pra mim i o isperimento deu certo, aí veio ôtras pessoas da comunidade, de ôtras comunidades aqui também vê o

nosso trabalho. Intão, o próprio Marcos i ôtros técnicos quiria qui nós si organizasse, valorizasse nosso trabalho, nós mesmo tinha vergonha di trabalhá cum ostra. O Instituto di Pesca, tinha uma mulher qui trabalhava lá, trabalha ainda, ajudô muito cum a certificação. Aí surgiu a idéia di criá uma microempresa qui nós seria dono, pra nós num ficá na mão dos ôtros di novo, aí qui surgiu a cooperativa. Hoje tá bom.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel, em 19/03/08).

As primeiras estruturas foram construídas em 1994, com telas de arame, custeadas pelos recursos que o NUPAUB havia recebido do FINNIDA, bem como uma baleeira (barco a motor) usado pelas famílias para transportar a produção até Cananeia, numa tentativa de viabilizar a venda sem o atravessador.

Já em 1996, ainda durante as reuniões sobre o manejo sustentado entre pesquisadores, técnicos e a comunidade, Antonio Carlos Diegues recomendou a organização política desta em torno de uma associação de moradores e que esta requeresse ao Estado a criação de uma reserva extrativista sobre o bairro rural, contrapondo a intenção da SMA, secretariada por Fábio Feldman entre abril de 1995 e abril de 1998, de reclassificação do Parque Estadual Jacupiranga em Estação Ecológica, cuja regulamentação é ainda mais restritiva.

Em 1994/5, com estes recursos, o Nupaub comprou telas de arame para algumas famílias construírem os viveiros e doou uma baleeira, que é um barco a motor, para as famílias poderem ir à Cananeia vender as ostra. Nesse momento, o Renato voltou para a SMA e pediu para trabalhar em Cananeia, de modo que o envolvimento da SMA é anterior à Fundação Florestal.

A partir de 1996 começou-se a pensar na reserva extrativista, gradativamente, com amadurecimento, não foi imediatamente. Nós queríamos que a reserva fosse federal, que tem mais peso que uma reserva estadual, e o Feldmann segurou, segurou, até que em 2002 saiu.

Não adiantava produzir ostras sem autorização legal para comercializá-la, e o Renato foi quem correu atrás do SIF [Sistema de Inspeção Federal] e surgiu a dúvida se instalariam a estação depuradora no Mandira ou em Cananeia, que era a posição do Marcos.

Naquele momento, houve o edital PED [Projeto de Execução Descentralizada], que possibilitou a implantação do processo de depuração e comercialização, financiando também um caminhãozinho térmico. Foi aí que o Nupaub se retirou, em 1998, uma vez que o papel da universidade é estimular o desenvolvimento da comunidade e não tocar a Cooperostra.

A Fundação Florestal, que na época havia acabado de ser criada, assumiu o cuidado da Cooperostra, uma vez que Renato estava trabalhando lá [a Fundação Florestal é vinculada à SMA], conseguindo dinheiro do FUNBIO, onde eu era conselheiro e pude recomendar a aprovação do projeto (Antonio Carlos Diegues, em entrevista realizada no Nupaub, em 09/05/201).

Foi por meio da participação de diferentes sujeitos na estruturação do manejo de ostras, dentre os pesquisadores citados, Wanda Maldonado, também orientanda de Antonio Carlos Diegues e funcionária da Fundação Florestal – FF –, que o

referido projeto foi escrito e submetido ao edital da FF, cuja aprovação, em 1995, disponibilizou recursos oriundos do Fundo Brasileiro para Biodiversidade – FUNBIO – que foram investidos na implantação da COOPEROSTRA – Cooperativa dos Coletores de Ostra de Cananeia – durante os anos de 1997 e 1999, e que será discutida adiante.

(...) todos os projetos vinham por meio da Fundação Florestal. O primeiro projeto do PDA foi em 1997/8, para ensinar a depurar, estruturar [a Cooperostra] e venda e o segundo foi em 2000/1, para comprar veículo [para realizar as entregas de ostras]. Teve o projeto da [organização não governamental] Gaia, com a Ingrid [Cabral Machado], para analisar a qualidade da água e da ostra, da Shell, que deu o prêmio da ONU (...). Atualmente não têm projetos

(Mário, funcionário da Cooperostra, entrevistado por Kátia Rangel em 21/12/10).

Segundo relato de Sr. Chico, que comercializa ostras desde 1975, a adesão das famílias ao manejo ocorreu a partir da observação da redução dos estoques naturais de ostras, uma vez que o sistema de manejo consiste na coleta das ostras com tamanho entre 05 e 10 centímetros, que são dispostas nos viveiros, onde estas engordam.

As ostras menores de 05 centímetros são consideradas pequenas para a coleta e representam o estoque natural do mangue, não devendo ser coletadas e, por isso, não têm valor comercial para a Cooperostra. As maiores de 10 centímetros são consideradas matrizes reprodutoras que garantem a manutenção do estoque natural e que, portanto, também não devem ser coletadas a fim de garantir a contínua reprodução das ostras.

No viveiro, as ostras filtram a água do manguezal quando a maré está alta e cobre o viveiro, reproduzindo-se do mesmo modo que as ostras não coletadas e que permanecem fixas nas raízes do manguezal, fornecendo larvas para o manguezal, mantendo o estoque natural de ostras.

As figuras a seguir representam os viveiros usados no manejo, cuja estrutura é feita de madeira e coberta por duas telas, uma inferior, que sustenta as ostras, e outra superior, que as prende no viveiro e que, segundo Gão, é ‘como um sanduíche de ostras’ amarrado com arame ou cipó. Os viveiros, geralmente, tem um 1,5 metro de altura e 10 metros de comprimento, onde trabalham os homens da família, permitindo a recriação das relações tradicionais de trabalho familiar. Na

sequência, uma representação panorâmica da paisagem de determinado ponto do manguezal, cujos viveiros foram transferidos.

Figura 48 – Viveiros de ostras



Figura 49 – Viveiros desmontados



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Os viveiros representam unidades de trabalho familiar, em que os membros da família trabalham na coleta de novas ostras do estuário que são repostas nos viveiros em substituição às que são enviadas à Cooperostra, bem como na manutenção dos viveiros, até que, quando casam, os filhos do chefe da família passam a trabalhar de forma autônoma em relação àquele, construindo seus próprios viveiros, normalmente próximos aos viveiros de seus pais e irmãos casados.

Os lugares preferidos para instalação dos viveiros são os trechos de menor correnteza do rio Miquela, que é um braço do rio principal que alimenta o manguezal, o rio Boacica, incorporados à reserva extrativista. A escolha do lugar de instalação dos viveiros ocorre por meio da experimentação, ou seja, quando um membro da família constrói um novo viveiro em novo ponto do manguezal, o maior ou menor tempo necessário para a "engorda" das ostras em relação a outros pontos experimentados, é indicativo de maior ou menor quantidade de nutrientes naquele ponto do mangue, levando outros membros da família a transferirem ou construir novos viveiros para o determinado local.

A escolha dos lugares de instalação dos viveiros é definida pelo conselho deliberativo da reserva, cujo Plano de Manejo permite a instalação em qualquer ponto do manguezal de forma a não alterar a circulação das águas, não comprometer a navegação e não provocar mais danos ao manguezal, sendo ratificada pelo ICMBio por meio de portaria específica.

Ainda, segundo o Plano de utilização da reserva extrativista do Mandira, elaborado pela comunidade e técnicos envolvidos na estruturação do manejo sustentado, quando da solicitação de implantação da reserva como subsídio à elaboração do plano de manejo, qualquer atividade de coleta de ostra deve ser reproduzida, obrigatoriamente, com base no manejo e emprego das "estruturas de engorda", com dimensões "padrão de aproximadamente" 10m x 1,5 m (item 10 do Plano de Utilização), garantindo a recomposição dos bancos naturais.

Nas figuras a seguir, observamos as ostras fixas nas raízes do mangue vermelho e, na sequência, a remoção com um facão, utilizado por Mário, que pressionou-a fazendo-a desgrudar das raízes, demonstrando que a coleta deve ser realizada com cuidado para não danificar as raízes e comprometer a reprodução do manguezal, conforme restrição do plano de manejo.

Figura 50 - Ostras fixas nas raízes do mangue



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Figura 51 - Remoção das ostras



Foto: Kátia Rangel, 21/12/10.

Gão, que “desde que se entende por gente trabalha na ostra”, reproduz a rotina de seu pai, que sai para o trabalho no mangue pela manhã, com a maré ainda pelas 06 horas, faz a manutenção reposição das ostras no viveiro:

Gão – Trabalhá na ostra tem que saí quase todos os dias e depende da lua e da maré. Tem que sê maré baixa.

Kátia – E como é lá?

Gão – O mangue pra quem num ta acostumado é ruim, purquê é lama mesmo qui ocê vai afundá até u joelho, rsr.

Tem que í com um balde e í coletando as ostra.

Kátia – E quando é no mangue, coleta da onde. Onde ela fica presa?

Gão – Nas pernas do mangue. Várias pernas. O pessoal vai tirando com a foice.

Kátia – Então tem que trabalhar quando é maré baixa por causa disso?

Gão – Se fô com maré alta num vai vê nada, agora se fô cum maré baixa aí vê até lá dentro. Aí tem que í i chegá até lá.

Kátia – Vai raspando com a foice?

Gão – Na verdade vai indo, quando ocê tive bem pertinho dela ocê bate nela i ela cai no chão e ocê pega. Não raspa tudo o mangue não porque sinão, si tivé piquininha vai tirá as piquena.

Kátia – Com qual tamanho dá pra tirá?

Gão – Na verdade, tem o tamanho de 5 cm, só pode tirá acima de 5 centímetus e abaixo de 10, puquê menos de 5 centímetus ta muito pequena e vai acabá destruindo o manguezal e acima de 10 é considerado matriz, que produz mais.

Kátia – Você fica lá até qui horas.

Gão – Saio 06 horas de casa e fico até 11 horas, meio dia. É meio período
(Gão, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Anteriormente ao manejo, as mulheres ajudam os chefes das famílias na coleta de ostra, que é considerada penosa por maltratar o corpo, pois exige que estas fiquem agachadas junto as raízes do manguezal. Do mesmo modo, a desmariscagem também é considerada uma etapa penosa do trabalho, sendo realizada por todos os membros da família, após a coleta realizada pela manhã, quando o nível da maré sobe.

Atualmente, após a chegada dos projetos de estruturação do galpão de artesanato, cuja proposta foi escrita por Wanda Maldonado e submetida ao segundo edital PED, algumas mulheres dedicam-se à produção de artesanatos, como relata D. Irene:

D. Irene – Nóis ía pra maré tirá ostra, cuidava da casa i depois qui veio nosso trabalho de corte-costura mudô muito. Hoje em dia a mulhêrada quase num vai mais.

Hoje em dia tem a Cooperostra i a gente num precisa mais limpá ostra, í pro mangue tirá ostra qui é um trabalho qui judia muito da gente. Eu no caso, trabalho no corte-costura, faço ropa tudo, todo tipo qui mi pedem, trabalho cum artesanato também e bijutería, tem quem faz cestaria.

(D. Irene, entrevistada por Kátia Rangel em 20/03/08).

[Atualmente,] as mulheres têm viveiros próprios. Depois do curso de corte e costura [em 2002], as mulheres pararam de ir para o mangue, mas depois decidiram ter seus próprios viveiros e antes trabalhavam com os maridos.

O preço da ostra era bom [equiparado ao preço do quilograma do robalo] e com a [sobre]exploração começaram a pagar o que queriam

(D. Irene, entrevistada por Kátia Rangel em 17/10/10).

O envolvimento de todos os membros da família era motivado pelo baixo preço pago pelo atravessador em relação à produção, levando-as a produzirem a maior quantidade possível de ostras desmariscadas, sem, no entanto, obterem uma remuneração razoável. A partir da comercialização das ostras nas conchas e obtenção do SIF pela cooperativa, a remuneração recebida pelas famílias cooperadas aumentou, dispensando a participação das mulheres e dos jovens.

Neste sentido, o significado da cooperativa remete à valorização do trabalho praticado pelas famílias que coletam ostras que, de atividade produtiva complementar, tornou-se atividade principal a partir da proibição de reprodução das roças.

Kátia – A Cooperativa foi uma motivação pra superá as proibições do parque?

Sr. Chico – Não. A motivação foi pra nós saí da clandestinidade cum a ostra. Num teve nada haver cum parque. Pra valorizá nosso trabalho qui dava preço era o atravessador, sabê como era o mercado lá fora.

Kátia – Senão era por causa do parque, qual era o motivo?

Sr. Chico – Um, purquê nós tem qui tê nota. A ostra é um bicho qui vive de filtrá, também tinha qui tê uma manêra di depurá essa ostra pro consumidor tê uma ostra de qualidade. Quase qui pensando no futuro mesmo, nas gerações qui vêm i qui virão. Trabalhá a questão di valorizá u nosso produto. Si viesse qualqué pessoa filmá, tirá foto, cunversá sobre u nosso trabalho nós num ia cunversá. Hoje não. Nós tinha vergonha du nosso trabalho. Uma coisa qui melhorô também, a Irene ia pru mangue cumigo i nós tinha um sistema di desmariscá. Nós vendia só o marisco, aí nós tinha qui tinha qui tirá a ostra du mangue, carregá, desmariscá, carregava pra casa, quebrava uma por uma, aí. De madrugada nós levantava, ía limpá essa ostra uma por uma prá vendê pacotinho por R\$ 0,40, 0,50. I num tinha ôtra solução. Depois da cooperativa nós aprendemo a pôr em vivêro, paramos de desmariscá essa ostra. O trabalho deles qui foi di desenvolvê essa comunidade, conseguimos curso pra eles di costura, bijuteria i pararam de í pro mangue cum agente. Hoje elas ganham o dinhêro delas sem depende da gente.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 20/03/08).

O sistema de desmariscagem consiste na remoção da ostra de dentro da concha, que são abertas com uma faca, sendo empacotadas em sacos plásticos e comercializadas em dúzia. Esse sistema ainda é reproduzido, inclusive por associados da Cooperostra, quando um incremento na renda se faz necessário, sendo comercializadas para atravessadores, por fora da cooperativa.

Figura 52 – Desmariscagem de ostra



Foto: Kátia Rangel, 28/08/08.

Na figura 43, a família de Gão desmarisca ostra. Da esquerda para a direita, Sr. Jango e Maria Aparecida, sua filha, sentados em banquinhos baixos, próximos ao chão, mostrando a posição do corpo neste sistema de trabalho e, atrás, Sr. Henrique, pai de Sr. Chico e D. Cleuza, e esta, também sentada.

Na mão de Sr. Jango há uma concha de ostra, já desmariscada, enquanto Aparecida, que trabalhava com bastante habilidade, pegava ostra dentro da bacia para desmariscar. Todos usam uma faquinha, usada para abrir a concha e retirar a ostra.

As ostras desmariscadas são comercializadas para atravessadores, não passando pela cooperativa, uma vez que, nos períodos de menor demanda dos restaurantes, a Cooperostra não consegue comprar a produção de todas as famílias.

Num sistema ideal, toda a produção dos viveiros é enviada pelo proprietário à Cooperostra quando as ostras atingem o tamanho entre 5 e 10 cm, que a transporta de barco até a cooperativa pelo Mar de Dentro, que separa a parte continental de Cananeia à parte insular, como representado na figura a seguir, onde está localizada

a Cooperostra, no km 6 da Estrada Prefeito José Herculano de Oliveira Rosa, num terreno cedido pela prefeitura de Cananeia, onde fora construída a estação depuradora, representada na sequência, que é, sobretudo, relacionado a 20 famílias da comunidade do Mandira, 12 da comunidade do Boacica, 7 da comunidade do Porto do Meio e 1 de Itapanhapina.

Atualmente, o escritório da cooperativa funciona no endereço da estação depuradora, tendo sido transferido da sede original, na Avenida Beira Mar, centro de Cananeia, após a crise sofrida pela cooperativa em 1997, quando vendedores que negociavam e entregam as ostras da cooperativa, após desentendimentos, assumiram os clientes e passaram a revender a produção dos cooperados, atuando como atravessadores, num contexto em que a Cooperostra não conseguia absorver a produção destes. Naquele período, segundo Mário, aproximadamente 90% dos cooperados desvincularam-se da cooperativa e, atualmente, nem todas as famílias retomaram os vínculos com ela.

Figura 53 - Acesso da COOPEOSTRA ao Mar de Dentro



Foto: Kátia Rangel, 27/08/08.

Figura 54 - Estação depuradora



Foto: Kátia Rangel, 27/08/08.

Figura 55 – Reservatório de água e escritório da COOPEROSTRA (fundo)



Foto: Kátia Rangel, 27/08/08.

Mário Batista Pontes, funcionário da Cooperostra, recebe e limpa as ostras trazidas pelos cooperados, que percorrem os viveiros dos demais cooperados e recolhem a produção já retirada dos viveiros, levando-as à Cooperostra de barco. Mário limpa as conchas com uma faquinha, com a qual retira cracas e pedaços de raízes que se quebram durante a coleta, separa as ostras grudadas umas nas outras, retira as de tamanho menor que 5 cm e as acidentalmente abertas ou quebradas durante o transporte.

Depois de limpas, as ostras são separadas por tamanho – pequenas, médias e grandes – e contadas em dúzia, cujo resultado determina a remuneração que o associado receberá. As ostras são colocadas em caixas plásticas vazadas, lavadas com mangueira de alta pressão, cuja água procede do Mar de Dentro e, nestas caixas, são levadas para os tanques de depuração, onde filtram água esterilizada por radiação ultravioleta, que alimentam os tanques por um sistema de encanamento suspenso, como chuveiros.

Figura 56 – Contagem e separação das ostras



Foto: Kátia Rangel, 27/08/08.

Figura 57 - Tanque de depuração



Foto: Kátia Rangel, em 21/12/2010.

Figura 58 - Equipamento esterilizador



Foto: Kátia Rangel, em 21/12/2010.

A figura 58 representa o equipamento esterilizador da água que é armazenada para alimentar os tanques, que posteriormente são esvaziados por um cano lateral, por onde escoam a água salobra liberada pelas ostras e a lama que se acumula no fundo dos tanques.

Mário conta que alguns clientes exigem o processo de depuração; outros, que o processo de depuração seja curto e, outros, que as ostras não sejam depuradas e sejam adquiridas nas condições em que são retiradas dos viveiros, uma vez que a água esterilizada não dispõe de nutrientes necessários à alimentação das ostras, que, portanto, morrem entre 5 e 7 dias após a retirada dos viveiros. Não depuradas, as ostras vivem até 10 dias, o dobro do período garantido pela cooperativa, que é de 5 dias.

Após depuradas, as ostras são separadas por tamanho e dúzias em sacos de tela, como de limão, embaladas em caixas de papelão com a logomarca da Cooperostra. Alguns clientes mandam caixas de isopor, para que as ostras sejam mantidas resfriadas.

Figura 59 - Ostras embaladas



Foto: Kátia Rangel, em 21/12/10.

As entregas são realizadas no veículo térmico da Cooperativa, por meio do qual as mulheres enviam artesanatos encomendados, como os ensacados por Mário na figura anterior.

Mário afirma que os clientes "da baixada" são os que exigem as ostras nas condições mais naturais possíveis e os da capital exigem todas as etapas do processo de depuração e embalagem específica que favoreça o resfriamento. Para estes, a Cooperostra pretende vender ostra congelada e, para isso, pretende submeter projetos para editais públicos.

Em 2010, exatamente por meio de projetos, a estação depuradora foi reformada, uma vez que estava desatualizada em relação às exigências do Sistema de Inspeção Federal - SIF. Com os recursos liberados, novamente por meio da Fundação Florestal, portas e janelas de madeira foram substituídas por alumínio, as paredes foram azulejadas e foram comprados freezers.

Além do congelamento de ostras, a Cooperostra pretende adquirir um segundo veículo térmico para agilizar as entregas no período de alta demanda, que são os meses entre dezembro e fevereiro, uma vez que, segundo Mário, em entrevista realizada em 21/12/10, o atendimento dos pedidos emergenciais, quando a demanda dos restaurantes aumenta, cativa os clientes e os mantém consumidores da Cooperostra ao longo do ano todo, inclusive no período de menor demanda para a cooperativa.

Para a Cooperostra é importante cativar novos clientes após a perda de muitos destes em 1997 e, segundo Mário, em entrevista realizada em 21/12/10, uma vez que os atravessadores somem do mercado quando nos períodos de baixa temporada, a Cooperostra conseguiu reconquistar alguns antigos clientes.

Durante a alta temporada, os associados precisam ter seus viveiros abastecidos para atender a demanda da cooperativa, pois, se as retiradas dos viveiros costumam ser feitas uma vez por semana, na alta temporada, estas acontecem em frequência quase diária, o que possibilita o aumento da renda dos associados, de modo que, uma vez que as ostras demandam, em média, três meses para atingirem o tamanho comercial, que é exatamente a etapa do processo produtivo chamado "engorda" da ostra, os associados precisam abastecer os viveiros antes do mês de agosto e mantê-los fartos durante o segundo semestre, a fim de fazer as reposições necessárias antes do período de defeso, estabelecido

entre 18 de dezembro e 18 de fevereiro.

Quando o volume dos pedidos torna-se maior, o preço cobrado pela cooperativa em relação aos clientes aumenta e parte desse aumento é repassado aos associados, enquanto outra parte supre os gastos adicionais com transporte, diária do motorista, telefone, manutenções, contador e impostos, sobretudo os da nota fiscal.

Os pedidos são recolhidos por Daniela, secretária da cooperativa, sobrinha de Sr. Chico, que liga para os clientes semanalmente, encaminhando os pedidos e exigências específicas para Mário, que organiza as entregas a partir das ostras entregues pelos cooperados, que também são contactados por Daniela, que organiza a quantidade que cada cooperado deve entregar à cooperativa, que é confirmado por Mário após as etapas da limpeza e contagem, a partir do qual Daniela organiza pagamentos.

No bairro do Mandira, Zacarias, filho do finado Cristino, comercializa sua produção em seu sítio, o rancho ostra 100% pura, localizado no km 13,5 da Estrada Itapintangui-Ariri, bem como peixes, caranguejo e artesanato produzido pela sua esposa, Maria, sobretudo para turistas que visitam o bairro e passam no seu bar, conforme as figuras a seguir.

Figura 60 – Rancho ostra 100% pura



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Há muitos outros comerciantes de ostras em Cananeia, como a empresa Jackostrá, onde Mário trabalhou: o proprietário, Jacks, compra a produção de ostras desmariscadas de coletores familiares, pagando um preço melhor que os atravessadores, retirando os atravessadores do comércio de ostras.

Foi por meio da associação de moradores que os recursos investidos na Cooperostrá foram acessados, uma vez que, registrada em cartório, esta pode atuar como proponente dos projetos que beneficiaram, e beneficiam, a comunidade. O mesmo processo ocorreu em muitas comunidades do Vale do Ribeira, que, de um modo geral, foram orientadas por grupos externos e que compartilharam um objetivo comum a partir do conflito da sobreposição das unidades de conservação aos bairros rurais.

Neste sentido, lideranças locais articularam-se com grupos ambientalistas conservacionistas em defesa do argumento referente ao conhecimento tradicional como naturalmente sustentável (CUNHA, 2009) e, conseqüentemente, parceiro da conservação (DIEGUES, 1994; 2000; 2001; 2004 [1996]; 2004a; 2004b; 2005; 2007) e protetor dos remanescentes diante da ação de latifundiários e mineradoras (FURLAN, 2000).

As associações de moradores, que legalmente representam suas comunidades em fóruns regionais, como o Conselho do Parque Estadual Jacupiranga (que atualmente refere-se ao núcleo administrativo do Mosaico Jacupiranga), Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural, Conselho Municipal de Saúde, Coordenação Estadual Quilombola, Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras – EEACONE –, Movimento dos Ameaçados por Barragens – MOAB –, Movimento dos Atingidos por Barragens – MAB –, além do Conselho Deliberativo da reserva extrativista do Mandira e Diretoria da COOPEROSTRA (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:46), passaram a apoiar a proposta conservacionista de recategorização do PEJ, que culminou em sua fragmentação e composição de um mosaico de unidades de conservação de proteção integral e uso sustentável, instituindo o Mosaico Jacupiranga por meio da lei nº. 12.810, de 21 de fevereiro de 2008.

Clayton Ferreira Lino (2009:11), funcionário da SMA, ao justificar a publicação de “Mosaico de unidades de conservação do Jacupiranga” por meio da necessidade de orientação metodológica para os “futuros e inevitáveis processos de revisão dos

territórios protegidos em São Paulo e no Brasil", afirmou a tendência de fragmentação das unidades de conservação de proteção integral, devido ao atual contexto de mobilização dos grupos conservacionistas, que incorporaram a capacidade de "enorme mobilização e capacitação das comunidades nos processos de consultas para a criação do Mosaico".

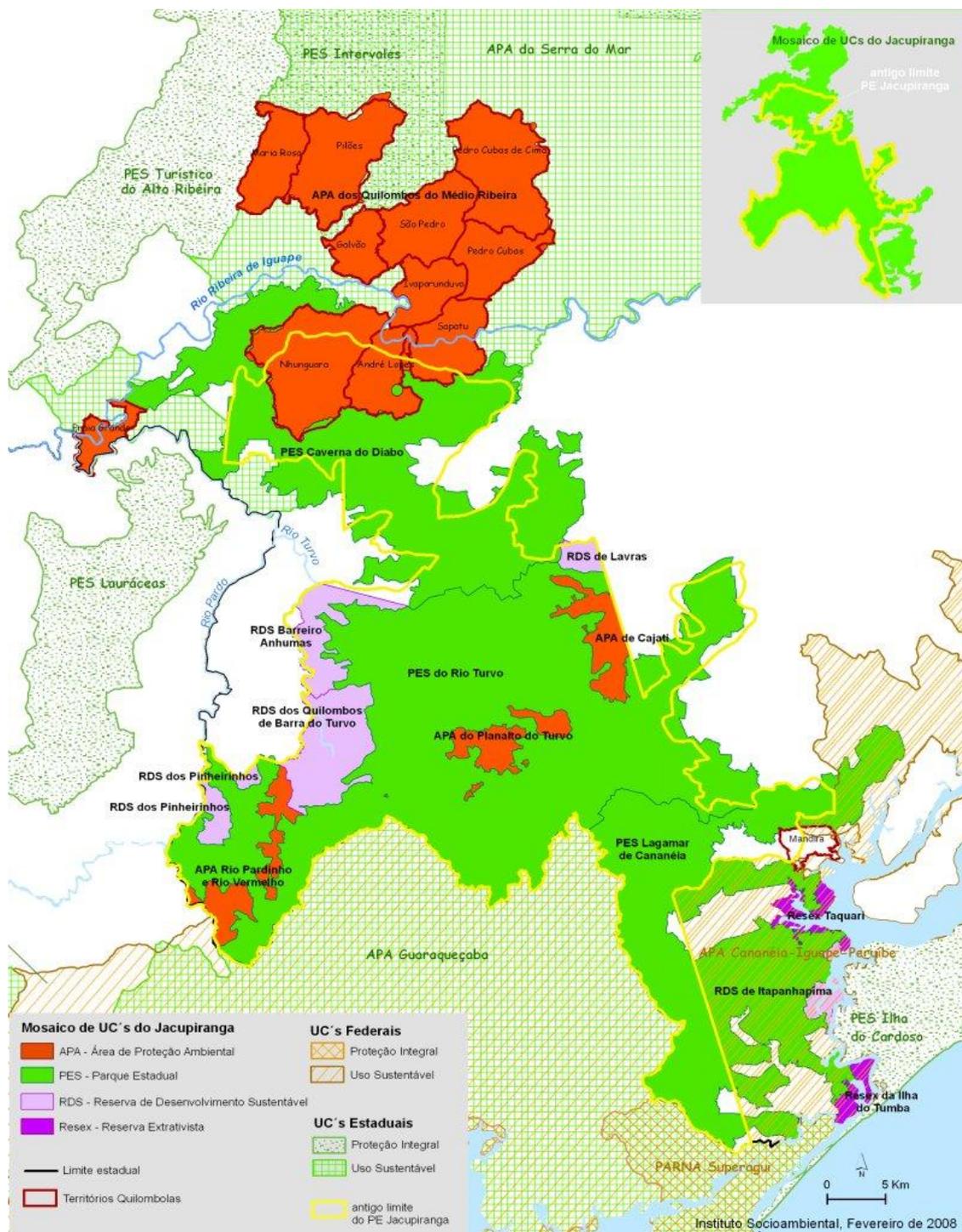
Segundo Lino (2009:15), a primeira intenção referente à criação do Mosaico Jacupiranga remonta ao projeto de lei – PL – 984/03, proposto pelo deputado Hamilton Pereira, sobre "a exclusão de áreas do parque, algumas ocupadas por comunidades tradicionais, outras ocupadas por fazendeiros e sitiantes".

Vetado integralmente por Geraldo Alckimin, em 2005, o projeto fomentou a instituição do Grupo de Trabalho Intersecretarial do Parque Estadual Jacupiranga – GT-PEJ – (decreto estadual 50.019, de 20 de setembro de 2005), composto por representantes do IF, ITESP e órgãos estaduais, com o objetivo de elaborar "estudos e levantamentos cuja conclusão dos trabalhos viesse a subsidiar um novo PL, levando em conta as questões ambientais, sociais e econômicas da região" (LINO, 2009:11) que, em 2007, propôs um anteprojeto de lei que foi encaminhado à Assembleia Legislativa na forma do PL 638/2007, que propôs a instituição do Mosaico Jacupiranga e "indicadores para a regularização [fundiária] de comunidades quilombolas e outras comunidades" caiçaras e caboclas, subsidiando o sancionamento da lei 12.810/2008, que formalizou a instituição do mosaico, composto pelos Parques Estaduais Caverna do Diabo, do Rio Turvo e Lagamar de Cananeia, as Reservas de Desenvolvimento Sustentável Lavras, Itapanhapima, Pinheirinhos, Barreiro-Anhemas e Quilombos de Barra do Turvo, as Reservas Extrativistas Ilha do Tumba e Taquari, as Reservas Particulares do Patrimônio Natural Quilombo de Sapatu e Quilombo André Lopes, além das Áreas de Proteção Ambiental Planalto do Turvo, Rio Vermelho e Rio Pardinho e de Cajati (LINO, 2009: 52).

No que se refere ao bairro rural do Mandira, este não foi incluído no Mosaico, uma vez que a Reserva Extrativista do Mandira foi a primeira reserva extrativista federal criada no domínio da Mata Atlântica, numa clara transposição do modelo de reservas extrativistas criado na Amazônia, sendo, portanto, administrada pelo IBAMA por meio do Centro Nacional de Populações Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável – CNPT –, instituído por aquele órgão, quando ainda recém criado, com

o apoio do Conselho Nacional dos Seringueiros – CNS – como centro especializado para administração desta subcategoria de unidades de conservação, no contexto da criação das reservas extrativistas de Alto Juruá e Xapuri, no Acre, em 1990.

Mapa 2 – Composição do Mosaico Jacupiranga



Fonte: http://www.socioambiental.org/nsa/mapas/img/map_270208.jpg/mapa. Acesso em 05/02/11.

Ao incorporar as categorias proteção integral e uso sustentável, o Mosaico Jacupiranga flexibilizou a preservação dos recursos naturais que, por um lado, "contempla a conservação da Mata Atlântica e, ao mesmo tempo, a melhoria das condições de vida das populações tradicionais da área" (LINO, 2009:21); regularização fundiária e o desenvolvimento socioeconômico de cerca de 2 mil famílias (LINO, 2009:22), e, por outro, manteve unidades de conservação de proteção integral sobre algumas comunidades, como Santa Maria, na estrada Itapitangui-Ariri.

Assim, é possível observarmos o movimento evolutivo da política ambiental brasileira por meio do desenvolvendo de instrumentos políticos próprios, sobretudo a partir da década de 1980 (FURLAN, 2000:194), quando os debates sobre o conservacionismo no Brasil tornaram-se ainda mais frequentes e, em 1992, por meio dos debates acerca do PL 2.892/92, sobre a instituição do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC – e a proposição da reclassificação das unidades de conservação onde havia a presença de populações tradicionais, uma vez que a regularização fundiária destas áreas não havia sido realizada quando da implantação destas.

Finalmente, em 18 de junho de 2000, as categorias de unidades de conservação de uso sustentável foram instituídas por meio do SNUC que, nos artigos 7º, 8º e 14º, respectivamente, define que todas as unidades de conservação integradas ao atual sistema de unidades de conservação são caracterizadas em 2 grupos específicos, as categorias que compõem o grupo das unidades de conservação de proteção integral e as categorias que compõem o grupo das unidades de conservação de uso sustentável, conforme o quadro a seguir:

Quadro 5 – Unidades de conservação de proteção integral e uso sustentável

UNIDADES DE CONSERVAÇÃO	
CATEGORIA PROTEÇÃO INTEGRAL	CATEGORIA USO SUSTENTÁVEL
estação ecológica reserva da biosfera parque nacional monumento natural	reserva extrativista reserva de desenvolvimento sustentável área de proteção ambiental área de relevante interesse ecológico floresta nacional reserva florestal reserva particular do patrimônio natural

Organizado por Kátia Rangel, em 13/11/2008.

O conceito de preservação é definido no inciso V, como conjunto de métodos, procedimentos e políticas que, pontualmente, não refere-se ao uso antrópico dos recursos naturais. No entanto, "conservação" é definida no inciso II como "manejo do uso humano da natureza"; "manejo", por sua vez, é definido no inciso VII como qualquer procedimento de conservação biológica que, novamente, não pontua o uso antrópico. Caberia melhor, portanto, que o conceito de manejo fosse definido como "todo e qualquer procedimento antrópico que vise assegurar o uso conservacionista da diversidade biológica e dos ecossistemas".

Neste sentido, o artigo 2º do SNUC define, contraditoriamente,

II - conservação da natureza: o manejo do uso humano da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis, às atuais gerações, mantendo seu potencial de satisfazer as necessidades e aspirações das gerações futuras, e garantindo a sobrevivência dos seres vivos em geral;

(...)

V - preservação: conjunto de métodos, procedimentos e políticas que visem a proteção a longo prazo das espécies, habitats e ecossistemas, além da manutenção dos processos ecológicos, prevenindo a simplificação dos sistemas naturais;

VI - proteção integral: manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais;)

VIII - manejo: todo e qualquer procedimento que vise assegurar a conservação da diversidade biológica e dos ecossistemas;

IX - uso indireto: aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais;

X - uso direto: aquele que envolve coleta e uso, comercial ou não, dos recursos naturais;

XI - uso sustentável: exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável; (incisos II, V, VI, VIII, IX e XI do artigo 2º do SNUC)

O conceito de uso sustentável, ao referir-se à "exploração (...) de forma socialmente justa e economicamente viável", poderia claramente indicar a exploração realizada pelas comunidades locais, evitando, assim, a apropriação destes recursos pela face sustentável do capitalismo, por meio da economia verde ou do comércio internacional dos créditos de carbono, ao invés de reformular as bases de apropriação dos recursos naturais e, além, da riqueza socialmente produzida.

No que se refere às unidades de conservação, evidencia-se que a evolução da política ambiental brasileira de fato ocorreu, no entanto, essa evolução não é total, podendo ser observada, também, manutenção da sobreposição do PEJ sobre a comunidade de Santa Maria, também localizada na Estrada Itapitangui-Ariri, que, após a instituição do Mosaico foi sobreposta pelo Parque Estadual Lagamar de Cananeia, criado pelo mesmo decreto que institui aquele, ou, ainda, nas tramitações jurídicas em torno da reclassificação da Estação Ecológica da Jureia, criada por meio do decreto estadual 24.646, de 20 de janeiro de 1986, sobre bairros rurais de diferentes comunidades caiçaras que, organizadas em torno da União dos Moradores da Jureia, requerem a reclassificação da Estação Ecológica (proteção integral) para Reserva de Desenvolvimento Sustentável, por meio da proposição comunitária do PL 12.406/2006.

André de Castro Cotti Moreira (1998), na sua dissertação *Reserva extrativista do Mandira: a viabilidade de uma incerteza*, indicou os instrumentos legais definidores do conceito de reserva extrativista, como a primeira definição jurídica apresentada no artigo 18º do SNUC, a partir do qual alcançamos o 1º artigo do decreto federal nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990, que revoga aquele e decretada

uma definição conceitual mais elaborada e contemplativa das demandas sociais:
"Art. 1º - As reservas extrativistas são espaços territoriais destinados à exploração
autosustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população
extrativista (decreto federal nº 98.897/90)

A definição apresentada pelo SNUC permite-nos compreender o objetivo da
reserva extrativista no que se refere à compatibilização da reprodução e valorização,
tanto cultural como social, das populações tradicionais ao uso sustentável dos
recursos naturais e biodiversidade, de "forma socialmente justa e economicamente
viável" (inciso XI do artigo 2º do SNUC):

Artigo 18 - A reserva extrativista é uma área utilizadas por populações
extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e,
complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de
animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os
meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso
sustentável dos recursos naturais da unidade (artigo 18º do SNUC).

Ainda o 2º parágrafo do artigo 7º do SNUC apresenta os objetivos das
reservas extrativistas e unidades de conservação de uso sustentável, que "é
compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela de seus
recursos naturais".

Moreira (1998:15) aponta que o atual conceito de reserva extrativista
incorpora aspectos relacionados à exploração sustentável, ao desenvolvimento
local, à proteção contra usos de terceiros e outras finalidades que não a extrativista;
aos direitos fundiários e ecológicos das comunidades tradicionais, referentes à
biodiversidade local e princípio da conservação, conferindo às reservas extrativistas
a possibilidade de solucionar problemas ambientais, fundiários, econômicos e
sociais.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009), em *Cultura com aspas e outros
ensaios*, a evolução jurídica deste conceito, bem como organização política das
populações tradicionais, tem sua origem na organização dos grupos seringueiros,
que conquistaram as condições legais para a implantação jurídica das reservas
extrativistas a partir da reivindicação da criação de espaços destinados ao
extrativismo e exploração sustentável da Floresta Amazônica como modelo de
desenvolvimento:

(...) a criação da reserva extrativista do Alto Juruá, em 23 de janeiro de

1990, sob jurisdição do IBAMA. Era uma solução para o problema fundiário e social (entre os quais os indícios da 'escravidão por dívida' em seringal arrendado por Orleir Cameli), mas era também uma solução para o problema da conservação, apoiada por pareceres de peritos e relatórios de biólogos (CUNHA, 2009:296).

(...)

Ao ser decretada a reserva extrativista do Alto Juruá, em 23 de janeiro de 1990, com uma vitória dos seringueiros daquela remota região contra os patrões liderados por Orleir Cameli, outros três projetos [de reservas extrativistas] foram preparados e submetidos em regime de urgência, seguindo esse mesmo modelo. Esses três projetos – no Acre (reserva extrativista Chico Mendes), Rondônia e no Amapá – foram aprovados na noite do último dia do governo Sarney, em 15 de março de 1990, após uma demorada sabatinada com militares na Sadem (CUNHA, 2009:292).

Os seringueiros, por meio da criação da Aliança dos Povos da Floresta entre estes e grupos indígenas, incorporaram elementos da reivindicação daqueles no que se refere à autonomia das terras dos seringueiros, que almejavam, também, a autonomia territorial por meio da definição do uso e proteção legal dos seringais, de modo que, em 1985, no I Encontro Nacional de Seringueiros, foi produzida uma carta na qual reivindicavam a criação de reservas extrativistas.

Segundo Cunha (2009), foi a primeira vez que o termo "reserva" fora empregado, ainda sem sentido claramente definido e referenciando-se diretamente à proteção legal concedida pelo Estado às terras indígenas: "Quando a palavra 'reserva' veio a público em 1985, lida por Chico Mendes na declaração que encerrou o Encontro Nacional de Seringueiros realizado em Brasília, ela não tinha um significado preciso" (CUNHA, 2009: 291).

Tais reivindicações foram contempladas no inciso VI do artigo 9º da lei federal 7.804, de 18 de julho de 1989, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos: "a criação de espaços territoriais especialmente protegidos pelo Poder Público federal, estadual e municipal, tais como áreas de proteção ambiental, de relevante interesse ecológico e reservas extrativistas" (inciso VI, artigo 9º da lei federal nº 7.804/1989).

Pouco depois, a aliança dos Povos da Florestas incorporou ambientalistas conservacionistas, o que fortaleceu os argumentos que defendiam a permanência das populações tradicionais em seus territórios, num esforço que evitasse que estas fossem vitimizadas pelas políticas ambientais e, numa saída estratégica, fossem transformadas em parceiras da conservação (CUNHA, 2009:284). Essa tríplice aliança seringueiros-grupos indígenas-conservacionistas, transposta para o domínio

da Mata Atlântica, favoreceu a permanência das populações tradicionais do Vale do Ribeira em seus bairros rurais, bem como "saída de cima" do parque e/ou a reclassificação dos bairros em unidades de conservação de uso sustentável:

A aliança conservacionista foi assim uma estratégia, e criar as Reservas Extrativistas como unidades de conservação foi uma escolha tática. Porém, dizer que a aliança conservacionista foi uma estratégia não quer dizer que ela era uma mentira, quer em substância, pois os seringueiros de fato estavam protegendo a biodiversidade, quer em projeto, já que esse ainda está sendo traduzido para o plano do local. No Alto Juruá, como já foi dito, a borracha era explorada havia mais de 120 anos, e a área comprovou-se um hot spot de diversidade biológica (...) (CUNHA, 2009:292).

Enquanto, atualmente, autores como Antonio Carlos Diegues (2004 [1996]) e Furlan (2000) defendem, no âmbito da academia, a contribuição histórica destes sujeitos sociais para a conservação dos remanescentes florestais e biodiversidade, os seringueiros, segundo Cunha (2009:293), "não sabiam que estavam conservando a biodiversidade", sendo que a intenção primeira destes ao se organizarem politicamente enquanto grupo era impedir a apropriação privada de grandes lotes de terras na Amazônia, garantindo a autonomia do seu modo de vida:

Um seringueiro médio explorava duas estradas de seringa e cada árvore era sangrada duas vezes por semana, por um período de no máximo oito meses. Com duas estradas, ele trabalharia quatro dias por semana e no tempo restante caçaria no inverno e pescaria na estação seca. Além do mais, 10 kg de borracha por dia não eram a produtividade de toda a região, e sim um padrão das áreas mais produtivas.
(...) A casa de um seringueiro depende simultaneamente da extração da borracha (para conseguir dinheiro), da agricultura de coivara (para obter a base alimentar que é a farinha), de uma pequena criação de galinhas, patos, ovelhas, porcos ou algumas vacas (que são depósito de valor, poupança para o futuro), da caça e da pesca. Também tem importância a coleta sazonal de frutos das palmeiras, itens medicinais e alimentares e materiais para construção. Mesmo quando não estão fazendo borracha, os seringueiros estão longe do desemprego (CUNHA, 2009:293).

Esse modo de vida, adaptado à reprodução dos recursos naturais e dependente destes, permite a Cunha (2009) denominá-los de "conservacionistas culturais":

Valores, tabus de alimentação e de caça, e sanções institucionais ou sobrenaturais lhes fornecem os instrumentos para agir em consonância com essa ideologia [conservacionista]. Essas sociedades podem facilmente se enquadrar na categoria de conservacionistas culturais (...).

Finalmente, pode-se estar diante de práticas culturais sem a ideologia [conservacionista]. Nesse caso, podemos pensar em populações que, embora sem uma ideologia explicitamente conservacionista, seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são sustentáveis.

(...)

Contudo, isso não decorre necessariamente de uma cosmologia de equilíbrio da natureza e pode resultar, antes, de considerações ligadas ao desejo de manter um estoque de recursos (CUNHA, 2009:288).

Assim, para Cunha (2009), estas populações "podem facilmente se enquadrar na categoria de conservacionistas culturais" por meio da reprodução de "suas práticas e regras culturais [que], dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, [tonam-se] sustentáveis", criando condições para o ingresso dos grupos conservacionistas na Aliança dos Povos da Floresta, na medida em que, "em troca do controle sobre o território, [estas populações] comprometem-se a prestar serviços ambientais" (CUNHA, 2009:279):

Numa surpreendente mudança de rumo ideológico, as populações tradicionais da Amazônia, que até recentemente eram consideradas como entraves ao 'desenvolvimento', ou na melhor das hipóteses como candidatas a ele, foram promovidas à linha de frente da modernidade. Essa mudança ocorreu basicamente pela associação entre essas populações e os conhecimentos tradicionais e a conservação ambiental. Ao mesmo tempo, as comunidades indígenas, antes desprezadas ou perseguidas pelos vizinhos de fronteira, transformaram-se de repente em modelo para os demais povos amazônicos despossuídos (CUNHA, 2009:277).

Neste sentido, Cunha (2009), emprega o conceito de populações tradicionais como um "conceito extensional" e propositalmente abrangente, uma vez que referencia sujeitos sociais cuja identidade está em construção, caracterizando o processo de formação do conceito e a incorporação de "membros atuais ou candidatos a membros":

Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais [crítica da invenção das tradições]. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o meio ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia [simplificação]. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia. Nos textos acadêmicos e jurídicos descrevem-se em geral as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. Mas as categorias sociais também podem descritas 'em extensão' – isto é,

pela simples enumeração dos elementos que as compõem. Por enquanto achamos melhor definir as 'populações tradicionais' de maneira 'extensional', isto é enumerando seus 'membros' atuais ou candidatos a 'membros'.

(...) populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (CUNHA, 2009: 278).

Já o decreto federal 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, incorporando as reivindicações do debate conservacionista, define o conceito de "povos e comunidades tradicionais", no artigo 3º, como:

I – Povos e comunidades tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimento, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os artigos 231 da Constituição [que reconhece a cultura imaterial e direitos originários sobre as terras ocupadas] e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; (decreto federal 6.040, de 07 de fevereiro de 2007).

Não diferentemente das populações tradicionais da Floresta Amazônica, as populações tradicionais do Vale do Ribeira, no domínio da Mata Atlântica, também foram apoiadas pelos grupos conservacionistas a partir das características de seus conhecimentos tradicionais e modo de vida, sendo incorporadas à esfera dos aliados da conservação e, em decorrência desse processo, estas passaram a acessar os recursos destinados aos projetos pautados na sustentabilidade.

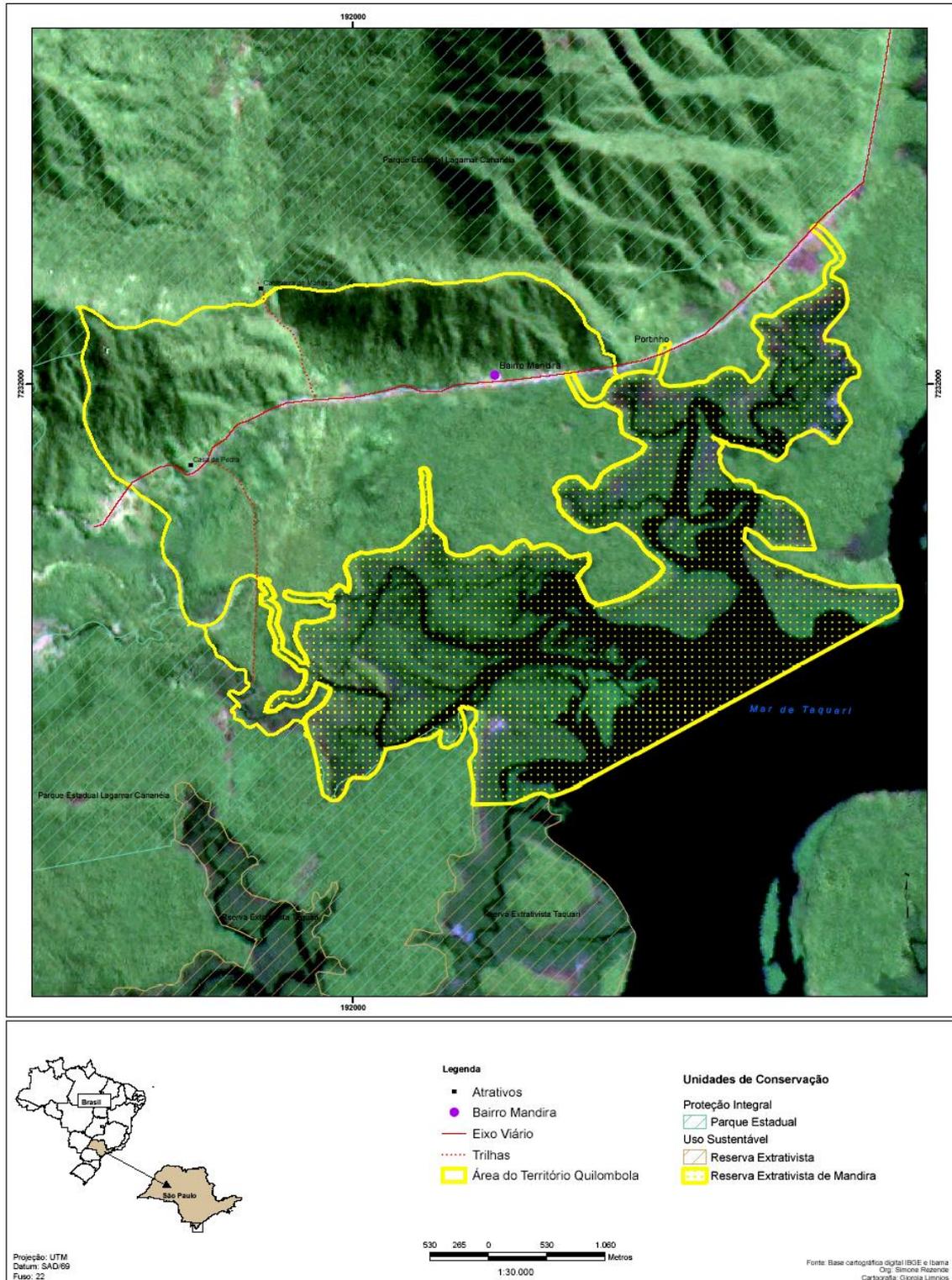
Como exemplo desse processo, a criação da reserva extrativista do Mandira – REMA – partiu da solicitação da associação de moradores encaminhada ao IBAMA, juntamente um abaixo assinado dos membros da comunidade e Plano de Utilização da reserva, como subsídio ao plano de manejo que deve ser elaborado a partir da criação da reserva e que, após decretada incorporou 12 famílias da comunidade Boacica e 7 da comunidade Porto do Meio, vizinhas ao bairro do

Mandira, sendo estas incluídas na associação de moradores por tratar-se de famílias coletoras de ostras, extendendo-lhes a licença para a coleta e manejo sustentado de ostras no interior da reserva.

A área da reserva extrativista do Mandira, representada no mapa a seguir, corresponde a 1.175 hectares delimitados pelas coordenadas geográficas 24°59'02".01 de latitude Sul e 48°03'34".08 de longitude Oeste (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:19), cujo memorial descritivo está publicado no decreto de criação da reserva (decreto federal de 13 de dezembro de 2002), sendo 95% desta constituída por área úmida e definida como zona I, sendo a zona II definida pela estreita faixa de terra, desde o "porto", na beira do manguezal, até a estrada (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:71), a partir da qual é delimitado o território quilombola, uma vez que, segundo Sr. Chico, a reserva "não é na terra firme porque o governo não tinha dinheiro para desapropriação" (Sr. Chico, em entrevista coletiva realizada em 03/10/09).

A reserva extrativista do Mandira, assim como as unidades de conservação de uso sustentável, é gerida por um conselho deliberativo submetido ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio –, órgão federal gestor das unidades de conservação de uso sustentável, e este ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA –, que aprova ou recusa o plano de manejo elaborado pelo conselho, que tem suas ações e composição definida pelo regimento interno (artigo 2º do apêndice VII do plano de manejo da reserva extrativista do Mandira).

Mapa 3 – Localização da reserva extrativista do Mandira



Fonte: Base Cartográfica IBGE e IBAMA
 Org: Simone Rezende da Silva;
 Cartografia: Geórgia Limnios

O conselho deliberativo da REMA deve ser composto por, no mínimo, 9 entidades federais e estaduais e que, quando na elaboração do plano, era composto por 21 entidades: IBAMA/CNPT – representados por Valtency Negrão da Silva, que exerce a presidência do conselho –, INCRA, ITESP, Instituto e Fundação Florestal, DPRN, Instituto de Pesca, Polícia Ambiental, UNESP, NUPAUB, Prefeitura e Câmara Municipal da Estância de Cananeia, COOPEROSTRA, Associação da REMA – cujo atual presidente é Sr. Chico –, Grupo das Mulheres e Grupo dos Jovens da REMA – representados por D. Irene e Joseane, sua nora – Pastoral da Pesca de Cananeia, as ONGs Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira – IDESC –, Gaia Ambiental e EEACONE (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:142).

O plano de manejo da REMA, a partir de seu conselho deliberativo, é afirmado como participativo, partindo das metodologias "consulta a publicações diversas", "coletas amostrais e qualitativas", "levantamentos censitários", "trabalhos participativos de campo" e "entrevistas com técnicos do Ministério do Meio Ambiente – MMA –, IBAMA, ICMBio e SMA" (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:07), considerado o documento orientador da gestão das unidades de conservação, legalmente definido pelo SNUC como

XVII - plano de manejo: documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias à gestão da unidade; (inciso XVII do artigo 2º do SNUC).

O plano de manejo da REMA, que visa o desenvolvimento sustentável, conservação da natureza e aprimoramento do manejo da unidades de conservação (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:05), tem como objetivo identificar recursos ainda não explorados e atividades econômicas potenciais por meio da sugestão de projetos produtivos e programas de sustentabilidade socioambiental, orientados pelo conhecimento tradicional e científico; definir o zoneamento e áreas de extrativismo da unidades de conservação a partir da diferenciação e intensidade de uso dos recursos (Plano de manejo da reserva

extrativista do Mandira, 2009:06) e assegurar a sustentabilidade das unidades de conservação e definir condutas consideradas "não predatórias" com fins de proteger o manguezal "que engloba a reserva" e o modo de vida da comunidade extrativista, uma vez que, "aprovado por toda a comunidade (...) serve de guia para que a mesma exerça suas atividades na reserva dentro dos limites pré estabelecidos" (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:62).

Assim, no que se refere ao uso sustentável dos recursos naturais, a REMA corresponde "aos requisitos do CNPT-IBAMA" (Plano de manejo da reserva extrativista do Mandira, 2009:46) e do INCRA no que se refere às terras discriminadas para a titulação do território quilombola (decreto 4.487, de 20 novembro de 2003), uma vez que a reserva foi criada sobre a área de mangue onde o manejo de ostra é reproduzido, excluindo os núcleos de moradia e áreas de reprodução das roças.

Como alternativa, partindo do artigo 68 da Constituição de 1988 e da descendência da comunidade a partir dos antigos escravos, a associação de moradores solicitou à Fundação Cultural Palmares – FCP – o seu reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombos, iniciando o processo de titulação da área de "terra firme" como território quilombola, por meio dos processos apresentados no capítulo seguinte.

3. De bairro rural à território quilombola



Figura 61 - O entardecer no bairro rural durante a Festa de Santo Antônio.

Foto: Kátia Rangel, em 11/06/2011.

Durante as reuniões de estruturação do manejo de ostras, a comunidade reunia-se também com o padre Jan Van Der Heijden, conhecido como padre João 30, que visitava as comunidades rurais pertencentes à diocese de Cananeia para rezar a missa e discutir com as comunidades os problemas que estas enfrentavam, sobretudo de terras, a partir do qual recomendou às comunidades negras que reconhecessem os laços de parentesco com os escravos a partir dos quais descendiam e solicitassem a titulação de suas terras ao Estado.

Sr. Frederico (em entrevista realizada em 17/10/10) afirma que o padre visitava a comunidade e rezava a missa na casa das famílias, uma vez que não havia capela no bairro, tendo sido esta construída para que o padre pudesse rezar a missa e reunir-se com a comunidade em lugar próprio.

Segundo D. Irene, "o finado Cristino, que era muito religioso e tinha bastante contato com o padre João", convocava os membros da comunidade a participarem das reuniões na capela, tendo estas sido realizadas algumas vezes na escola e, posteriormente na associação de moradores.

Ainda segundo D. Irene, a afirmação do padre sobre a descendência desta a partir dos escravos foi recebida como ofensa, uma vez que seus membros não reconheciam os escravos como parentes, uma vez que não os conheceram.

Segundo D. Irene, apesar do conhecimento do histórico de ocupação do bairro pelos ex-escravos da fazenda rizicultora e doação do Sítio Mandira para Francisco, a comunidade considerava que os descendentes dos escravos eram seus membros mais antigos, que os conheceram.

Dizem os membros do grupo que quando o padre João Trinta foi comunicá-los de que havia um fortalecimento da organização das comunidades negras rurais do Vale do Ribeira em torno da recuperação de suas terras originais e que, portanto, seria interessante que a comunidade Mandira se incorporasse a este movimento, 'quase saímos corrido com o Pe. João daqui... chamar de negro era xingar, era tudo o que nós não queríamos ser' (Relatório Técnico Científico, 2002:38).

A negação da descendência dos escravos e resistência em aceitarem dos laços de parentesco, segundo D. Irene, remete à discriminação com a qual a comunidade era tratada por ser negra e coleta de ostras no manguezal, de modo que "sempre que havia algum problema a culpa era do pessoal do Mandira" e por isso estes iam à Cananeia, "ou para qualquer lugar que precisava, sempre em

grupo” para evitar agressões, às vezes físicas.

No entanto, a partir da recomendação do padre, a comunidade iniciou um longo processo de reelaboração de sua descendência e relação de parentesco com os escravos, culminando no seu autoreconhecimento (ITESP 2002:37) como condição necessária à titulação do bairro rural como território quilombola.

Diante das dificuldades de entendimento sobre a identidade quilombola, a associação de moradores passou a promover oficinas de capoeira, fandango e confecção de artesanatos como forma de valorizar a cultura local reiventada como quilombola (ITESP, 2002; REZENDE DA SILVA, 2008; MMA, 2009), tendo a associação de moradores sido renomeada, em 2009, para Associação dos Remanescentes de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira, uma vez que a representação legal da comunidade por meio de sua associação é condição necessária à titulação das terras, cuja propriedade coletiva é concedida, não às famílias, mas à associação legalmente constituída:

Art 17 - A titulação prevista neste decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único - As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas (decreto n° 4.887, de 20 de novembro de 2003).

Assim, partindo de sua organização política em torno da estruturação do manejo de ostras, a comunidade do Mandira, juntamente outras comunidades organizadas em associações de bairros orientadas por grupos de pesquisadores, técnicos do governo e pelo padre João 30, integrou-se a uma rede de organizações regionais composta também por organizações não governamentais, com o objetivo de apropriarem-se dos direitos garantidos às comunidades quilombolas.

Estes direitos remetem ao artigo 68 que, ao reconhecer a propriedade definitiva e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos, permitiu a dimensão territorial como recompensa aos povos africanos aqui escravizados

Art. 68 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988).

Apesar do artigo 68 remeter-se ao ano de 1988, estas comunidades, bem como seus territórios foram definidos juridicamente apenas em 2003, por meio do decreto federal nº 4.887/2003, a partir da necessidade de definição da identidade quilombola como condição necessária ao reconhecimento, identificação, demarcação e titulação de suas terras:

Art. 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º - Para os fins deste decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º - São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º - Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (decreto federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003).

Em contraposição à concessão coletiva do título da terra, a divisão territorial entre as famílias que permaneceram no bairro rural é mantida a partir da transmissão da herança, que remonta a divisão das terras do sítio herdado pelos irmãos João Vicente Mandira e Antônio Vicente Mandira, tendo este mudado-se do bairro com sua família.

Analisando a árvore genealógica, observamos que o único filho de João Vicente Mandira que permaneceu no bairro foi Francisco e, dentre os filhos deste, Judite (mãe de Sr. Chico), Geraldo (pai de Sr. Frederico) e Cristino (pai de Adriana), dentre os quais a divisão das terras do bairro é representada a seguir.

No que se refere à transformação ou sobreposição de territórios quilombolas por unidades de conservação, o decreto federal nº 4.887/2003 determina a conciliação entre interesses do Estado e sustentabilidade das comunidades sem, no entanto, definir os procedimentos administrativos para este objetivo:

Art. 11 - Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado (decreto 4887, de 20 de novembro de 2003).

Apesar da descendência destas comunidades em relação aos escravos, a construção da identidade quilombola, no caso do Vale do Ribeira, remete à atuação do padre João 30 junto às comunidades rurais, que não se restringiu ao município de Cananeia.

Diante da ausência de bibliografia sobre o padre, utilizamos da entrevista concedida por este em 03 de dezembro de 2004 ao Museu da Pessoa, quando este relata sua trajetória de vida rememorando fatos desde sua infância, em que, durante a II Guerra Mundial, foi marcado pelo "comprometimento com a vida" por meio dos exemplos dados por seus pais, que, produtores rurais, vendiam alimentos pelo "preço comum, enquanto outros produtores vendiam-os por "preços altíssimos":

E aí começaram a reconstrução da Holanda, da economia, etc. Eu sou de pais bastante comprometidos com a vida. Por exemplo, meu pai, no tempo da guerra, tinha muito mercado negro de alimentação. O pessoal vinha da cidade de Eindhoven - da Phillips, não sei se você conhece, é onde Ronaldinho jogou, o Romário começou - a pé buscar comida. E o meu pai vendia pelo preço comum. Trabalhava, escondia o que tinha para poder fornecer. E tinha gente que vendia com preços altíssimos. Abusavam da fome do povo. Então meu pai, naquele tempo ele tinha bastante, até inimigos por causa disso. Mas ele fazia questão de produzir o que pudesse por causa da fome dos outros. Isso é bem normal para o meu pai. (Heijden [padre João 30], entrevistado por Beth Quintino e Rodrigo Godoy em 03/12/04.

Disponível em <http://nomeiodopovo.blogspot.com/2011_03_01_archive.html>. Acesso em 20 abr. 2011).

A partir da influência de parentes missionários e sacerdotes, o padre João 30 veio para o Brasil como missionário em 1969, tendo trabalhado na cidade de São Paulo durante aquele ano e transferindo-se para o Vale do Ribeira e atuando junto às comunidades rurais dos municípios de Iguape, até 1974, e Cananeia até 2004, ano de seu falecimento:

Então tomei posse em 16 de junho de 74, tomei posse em Cananeia. E lá eu fui visitando as comunidades, fui conhecendo o povo. E realmente, o povo de Cananeia era um povo acanhado. Um povo cabeça baixa. Um povo muito bonito de caiçara, cultura de índio etc, mas de cabeça baixa.

(...)

Eu sempre fui ao encontro da situação que eu estou trabalhando. E fui descobri depois. Por exemplo, na paróquia de Cananeia eu trabalho com o que o povo trás. Por exemplo, o povo trás fome, ou o povo trás pesca, ou o povo trás proibição de desmatar, o povo trás o fandango, que está proibido naquele tempo. O que o povo trazia, à mim interessava e orientava o meu trabalho. E eu sempre trabalhei em cima da demanda do povo. Então não escapa no meio ambiente de Cananeia. (...) nos primeiros anos a questão da defesa, primeiro da população nas suas áreas. Segundo, ligado ao meio ambiente. Em terceiro lugar, que sempre foi no caso para mim importante, o direito do povo que mora lá de viver nesta região. Até hoje defendendo isso. Tudo isso é demanda do povo que tentei corresponder. E eu acho que é tarefa da gente. (Heijden [padre João 30], entrevistado por Beth Quintino e Rodrigo Godoy em 03/12/04.

Disponível em <http://nomeiodopovo.blogspot.com/2011_03_01_archive.html>. Acesso em 20 abr. 2011).

A partir de entrevista realizada com Maria Aparecida Rangel, em 11/06/2011, que atuou no grupo religioso que militava junto ao padre, este sempre era chamado para mediar situações de conflito, inclusive sobre terra, restrições das unidades de conservação e pesca.

No processo de autoidentificação, a comunidade construiu a identidade quilombola resgatando fatos guardados pela memória coletiva (BOSI, 1994) referente aos escravos e histórico de sua formação a partir das histórias que os mais velhos contam, a partir dos quais a identidade grupal em torno do território ocupado foi reelaborada a partir de elementos que remetem ao passado:

A construção da identidade passa também pela consideração de uma herança e preservação de um patrimônio sócio histórico. A capacidade de recordar, preservar e perpetuar um passado faz parte de um sentimento identitário. Desse modo, a ocupação de lugares, com o decorrer do tempo, permite o enraizamento e a criação do sentimento de pertencimento (LUCHIARI E ISOLDI, 2007:167).

Segundo Isabel Araújo Isoldi, em sua dissertação *Territorialidades negras no território nacional: processos sócioespaciais e definição da identidade quilombola* (ISOLDI, 2010), a partir do autoreconhecimento e da solicitação de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, por meio da associação de moradores, à FCP, iniciando o processo administrativo de titulação das terras da comunidade, no qual é sendo atestada a descendência quilombola da comunidade solicitante por meio do Relatório Técnico Científico – RTC – realizado por equipe do ITESP, encaminhado ao INCRA para a realização da demarcação do território, por meio de oficinas em que os membros da comunidade indicam seu território por meio de desenhos.

Ainda, este processo possibilitou a reafirmação dos vínculos que a comunidade estabeleceu com o bairro rural desde tempos memoráveis (BOSI, 1994), reafirmando o sentimento de pertencimento em relação aquele (FERNANDES, 1972; BOMBARDI, 2005; MARQUES, 2004a; LUCHIARI E ISOLDI, 2007).

Retomando os debates acerca do sentimento de pertencimento em relação à terra como característica do campesinato, realizados na introdução deste trabalho, segundo o RTC (ITESP, 2002:37), o parentesco e o sentimento de pertencimento são elementos que compõem a identidade, cuja dimensão consaguínea e territorial caracterizam-na como diacrítica:

O termo 'mandirano' é usado pelos moradores como sinal diacrítico da identidade criada entre os que detém uma origem territorial e de parentesco comuns. Mas, sobretudo, diz respeito ao autoreconhecimento étnico dos que compartilham uma relação dialética de exclusão/inclusão e recusa/aceitação gestada em sua relação com o Outro, neste caso, com a sociedade envolvente (ITESP, 2002:37).

(...)

Este sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais se confrontam e se relacionam (ITESP, 2002:10).

Para Luchiari e Isoldi (2007:167), é a partir do fortalecimento da identidade territorial estabelecida entre a comunidade e seu bairro que a identidade cultural é construída, subsidiando o processo de autoidentificação desta com os escravos e, conseqüentemente, a construção da identidade quilombola.

Neste sentido, a reapropriação jurídica do bairro rural ocorre por meio da reelaboração da identidade territorial, que é ressignificado como território cultural a partir do reconhecimento de sua ocupação por um grupo étnico, culminando na definição da identidade cultural e do território (SAQUET, 2010) como território quilombola por meio das políticas públicas (MARQUES, 2004a; GIACOMINI, 2010).

A partir da definição do bairro rural enquanto território quilombola, os limites definidores daquele perdem a fluidez que lhe é característica e possibilitava a incorporação das casas afastadas por meio do sentimento de pertencimento, uma vez que o território quilombola tem seus limites definidos por meio das políticas públicas que o titula, delimita e o circunscreve ao lugar de referência aos escravos, numa clara definição de quem é de dentro e de fora deste, a partir da relação de consangüinidade com os escravos.

Para Rezende da Silva (2008), em *Negros na Mata Atlântica: território quilombola e conservação da natureza*, o processo de construção da identidade quilombola incorpora a dimensão política, na medida em que as comunidades quilombolas, inclusive o Mandira, construíram-na como estratégia de reivindicação de seus territórios, culminando no que a autora chama de identidade política.

Assim, Luchiari e Isoldi (2007:166) propõem o território quilombola como "espaço social híbrido, onde novos e velhos usos do território coexistem como um motor de dinâmica do lugar", construindo a territorialidade do grupo em relação ao lugar por meio da vivência e práticas sociais.

Assim, entendemos territorialidade (ITESP, 2002; LUCHIARI E ISOLDI, 2007:166; ISOLDI, 2010; SAQUET, 2010) como expressão da forma como a comunidade se apropria simbólica e concretamente de seu bairro rural e que, segundo Luchiari e Isoldi (2007:166), refere-se à singularidade de cada localidade:

Dessa forma, a territorialidade evidencia e caracteriza a maneira como uma sociedade se apropria do território, a partir de concepções e racionalidade própria que muitas vezes se colocam em oposição ou em contradição a outros grupos sociais ou sociedades. Neste processo, há de se levar os lugares como motor e suporte da formação de identidades culturais (LUCHIARI E ISOLDI, 2007:167).

A ressignificação do passado só é possível a partir da reelaboração dos elementos que, no tempo presente, remetem ao tempo passado, acionando as diferentes temporalidades por meio das quais ocorre a transmissão dos elementos

que compõem o modo de vida reproduzido.

Para Claval (1999), a transmissão é o processo que garante a reprodução dos elementos culturais ao longo das gerações, que Luchiari e Isoldi (2007:164) denominam "heranças culturais", corroborando com Marshall Sahlins (2003b), segundo o qual, em *Cultura e Razão Prática*, os elementos culturais são revividos pela prática e reavaliados pelo indivíduo que as vivencia, a partir de concepções tradicionais pré-existentes, de modo que a cultura é historicamente reproduzida na ação:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades. De acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.

(...) sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de 'transformação estrutural', pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma 'mudança sistêmica' (SAHLINS, 2003b:07).

O período que separa a sobreposição do PEJ ao bairro rural, estruturação do manejo de ostras, organização política da comunidade e titulação do território quilombola que, após o reconhecimento da comunidade como quilombola a partir do laudo antropológico realizado por meio do RTC, no âmbito do ITESP, e que aguarda a publicação da titulação no Diário Oficial, compreende exatamente 42 anos.

Durante esse período, segundo Sr. Chico, "ser quilombola é novidade, é palavra nova no mercado", que está sendo reelaborada pela comunidade:

Kátia - O que o senhor conhece da cultura quilombola?

Sr. Frederico - Quilombola faz pôco tempo qui a gente sabe, né. Si eu era quilombola eu num sabia. Cresci, fiquei véio i num sabia qui era isso aí. Meu pai, avô era tudo preto mais eu nem sabia qui i xistia isso no mundo.

Kátia - O senhor sabia de caiçara?

Sr. Frederico - Sim, isso eu sabia. Era pescadô.

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08)

Também durante esse período, os projetos de desenvolvimento sustentável chegaram às comunidades quilombolas a partir de suas associações de moradores, que no caso da associação do Mandira, levou-a a incorporar novos objetivos, como a captação de recursos junto ao Estado e empresas por meio da submissão de projetos à editais, viabilizando "conseguir recursos de empresas e do governo" (Sr.

Chico, em entrevista coletiva realizada em 03/10/09), a "melhoria do bairro" (Valteci, membro da comunidade e presidente da associação entre os anos de 2008 e 2010, entrevistado por Kátia Rangel, em 17/10/11) ou, associando os diversos relatos referentes aos objetivos da associação: promover a melhoria da qualidade de vida da comunidade; infraestrutura pública do bairro, como escola, posto de saúde, transporte coletivo, estrada de acesso ao bairro; resgatar elementos da cultura "dos antepassados" por meio da promoção de oficinas de capoeira, bailes de fandango, confecção de artesanato; receber grupos interessados em conhecer a cultura local; construir parcerias com núcleos de pesquisa das universidades, órgãos públicos, organizações não governamentais e empresas privadas.

Todos os membros da comunidade são potenciais beneficiários das atividades desenvolvidas pela associação de moradores e, a partir de 18 anos, tornam-se associados e herdeiros do território quilombola a partir da relação consaguínea com os escravos, o que não ocorre com aqueles que integram-se à comunidade por meio de relações de matrimônio ou compadrio.

Para Nei, filho de Sr. Chico e D. Irene e um dos poucos jovens envolvidos nas questões políticas da comunidade, o território quilombola permitirá que a comunidade permaneça em seu bairro, reconquistando a autonomia de reprodução das práticas produtivas, sobretudo, roças e construção de casas, uma vez que "um dos motivos do pessoal tê vendido foi num podê plantá" (Nei, entrevistado por Kátia Rangel em 12/06/2011).

Segundo Sr. Jango, as terras vendidas têm sido reivindicadas pela comunidade por meio do processo de titulação de seu território original, que remete aos limites do Sítio Mandira herdado por João Vicente Mandira e conseqüente desapropriação de Splendore:

Sr. Jango – Agora tem rôlo pa vê si a turma daqui ganha ou perde, mais aí eu num sei.

Kátia – I é grande a propriedade lá?

Sr. Jango – É grande. Vem da divisa ali no porto da maré, aí de baxo ó até o fundo de lá, pa picada de lá.

(Sr. Jango, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Para Nei, um dos motivos da perda de elementos da cultura dos antepassados é a falta de perspectiva para os jovens e, diante do atual contexto de saída destes a partir das intenções de morar em cidades próximas, trabalhar e

estudar, a titulação do território quilombola e incorporação das terras vendidas é condição para a permanência destes.

Arlene, filha de D. Maria Eulinda, não gosta de cuidar da casa e dos viveiros, motivo pelo qual morou durante 2 anos com seus irmãos mais velhos em Jacupiranga, onde há outras oportunidades de emprego, educação e lazer:

Kátia - Você gosta de morar aqui?

Arlene - Pra dizê a verdade não. Lá [em Jacupiranga] é mais fácil pra í pra cidade, porque lá tinha mais carro, aqui tem um só o ônibus escolar. Penso em ir embora pra trabalhá i fazê a faculdade, quero fazê inglês em Cananeia mesmo. Ir embora mas ficá perto. Penso em trabalhar do que tiver, desde que não seja pesado. Aqui eu num faço muita coisa, ajudo minha mãe, num gosto muito não, vô pra escola e trabalho na maré [coleta de ostra]. É pesado. É ruim, né.

Kátia - Vocês trabalham com a cooperativa?

Arlene - Não, nós vendemos por fora.

Kátia - É melhor vender por fora?

Arlene - Não, só que nem sempre tem prá todo mundo na cooperativa.

(Arlene, entrevistada por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Apesar de não gostar do "trabalho na maré", Arlene construiu um viveiro próprio, em separado ao viveiro familiar, sendo considerada por Mário como uma das melhores cooperadas, uma vez que "as mulheres são mais organizadas, cuidadosas, mandam as ostras limpas" (Mário, entrevistado por Kátia Rangel, em 21/12/2010), assim como D. Irene e Catarina, que são comadres e trabalham juntas em viveiro próprio.

A intenção dos jovens em morar fora da comunidade foi observada também na comunidade do Cambury (REZENDE DA SILVA, 2004b), na maioria das comunidades rurais do Vale do Ribeira (GIACOMINI, 2010) e na comunidade dos Kalunga (ISOLDI, 2010), não só jovens como moradores de outras faixas etárias:

Segundo este Kalunga [Florentino, da comunidade Kalunga do Vão do Moleque], os moradores querem ir para a cidade, os filhos vão estudar e os pais ficam sós, nas roças. Depois, quem saiu não quer mais voltar. Ele mesmo tem uma casa na cidade além da casa do Vão do Moleque, por conta dos estudos das filhas e também por sua atuação enquanto representante da comunidade (ISOLDI, 2010:111).

Há um esforço por parte das lideranças da comunidade no que se refere ao envolvimento dos jovens nos projetos que são desenvolvidos, como cursos de empreendedorismo, captação de recursos, acesso à internet e confecção de artesanatos.

A seguir, Arlene, de blusa laranja, participa da oficina de bordado realizada na associação de moradores, da qual participam algumas outras jovens e mulheres, como sua irmã Francisca e D. Maria Eulinda, a partir de um projeto proposto pela associação de moradores e custeado pela prefeitura municipal que, com o objetivo de capacitar os jovens às novas formas de trabalho, no caso a confecção de artesanatos, envia uma professora – sentada em frente ao banner da reserva – e materiais como tecidos, agulhas, linhas, rendas e modelos de bordado.

Na sequência, Catarina, de blusa azul, mãe de Daniela, secretária da Cooperostra e de Jéssica, de blusa rosa, pinta um pano de prato, bem como Amanda, filha de Osvaldo.

Figura 63 – Oficina de bordado



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Figura 64 – Pintura de tecido



Foto: Kátia Rangel, 24/03/08.

Figura 65 – Pintura de Amanda



Foto: Kátia Rangel, 24/03/08.

Os artesanatos produzidos, brincos, colares, cestarias, crochês, bordados, vestuário, roupas de cama, roupas de bebês, bolsas e macacões para apicultura são expostos no galpão de costura das mulheres como representado a seguir, de onde são comprados pelos turistas que visitam o bairro. As peças são identificadas com o nome de quem as produziu e preço por este atribuído em etiquetas.

A seguir, as máquinas de costura usadas na confecção de roupas, uniformes de apicultura e roupas de cama.

Figura 66 – Máquinas de costura



Foto: Kátia Rangel, 24/03/08.

Figura 67 - Confeção de artesanatos no galpão de costura



Foto: Kátia Rangel, 24/03/08.

O projeto de costura, como fora mencionado, foi escrito por Wanda Maldonado e submetido a um edital da Fundação Margareth Mee e Fundação Shell, cuja aprovação viabilizou a construção do galpão e compra das máquinas de costura. Durante entrevista realizada no NUPAUB, em 22/04/2011, Wanda relatou que a demanda partiu das mulheres que não queriam trabalhar na "maré" e propuseram a elaboração de um projeto a partir do qual estas pudessem costurar comprar máquinas e tecidos, viabilizando a costura de roupas para suas famílias e a venda da produção como forma de não dependerem do dinheiro dos maridos.

Algumas mulheres produzem artesanatos em casa e comercializam para clientes próprios, como D. Cleuza que produz suporte para panela e vassoura e decora potes de vidro com palha seca e cipó timbumpéva; produtos que são vendidos para barracas de artesanato nas feiras permanentes de Cananea: "Eu levo naquelas casinha qui tem lá, naquelas barraquinha de artesanato, de feira. Eu levo lá i eles vende pa mim. É meu mesmo, eu faço in casa" (D. Cleuza, entrevistada por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Figura 68 – Artesanato de D. Cleuza



Foto: Kátia Rangel, 20/03/08.

Atualmente, segundo D. Irene, a maior parte das comunidades do Vale trabalham com artesanato, sendo que "as mais pobres trabalham com agricultura de subsistência e recebem bolsas do governo".

Para Giacomini (2010:323), "esses projetos são ações reivindicadas pelas comunidades às agências públicas. E, como observamos nas comunidades, têm gerado renda para as famílias quilombolas". A autora relata o processo de implantação dos projetos nos quais atuou e sua percepção como agente do Estado acerca da negociação com as comunidades locais em relação à temática e à forma de implantação dos projetos indicados pelo Estado:

Como introduzir o desenvolvimento socioeconômico, sem interferir no modo de vida tradicional, ou como manter o tradicional e desenvolver as comunidades?

No início da atuação do Estado, através do Instituto de Terras de São Paulo, nessas comunidades de quilombolas, surgiram projetos de desenvolvimento socioeconômico, em que as discussões eram tumultuadas, seja para os agentes estatais, seja para os moradores das comunidades, pois a posição de ambos implicava visões diferentes da realidade (GIACOMINI, 2010:19)

(...)

Outra questão que nos chamou a atenção, no decorrer dos trabalhos de campo enquanto agente estatal, foi a de que a todo momento percebíamos, nas falas dos moradores locais, a confrontação dos projetos de atividades agrícolas e extrativas propostos às comunidades por nós. As suas referências eram sempre comparadas, 'como os mais antigos faziam', e eles continuaram as mesmas práticas tradicionais. Notávamos que, quando os agentes estatais (agrônomos, engenheiros florestais, técnicos agrícolas) propunham a implementação de novos projetos ligados às atividades agrícolas extrativas, as novas técnicas nem sempre eram bem recebidas pelo grupo. Numa discussão sobre a proposta de 'agroflorestamento' com base na utilização de métodos de plantio direto e adubação da terra pelos resíduos da própria planta e cultivo intercalado de culturas, essa técnica naquele momento não foi bem aceita pelo grupo, sendo que um argumento bastante citado foi o de que 'não era assim que os mais antigos faziam'. Ou seja, os quilombolas tinham sua maneira específica de lidar com a terra, o 'saber tradicional', que era passado de geração em geração (GIACOMINI, 2010:20)

Os projetos de agrofloresta passaram a ser fomentados na região como alternativa à abertura de novas áreas de roças por meio do sistema de coivara (GIACOMINI, 2010), que consiste na derrubada da vegetação e queima da serrapilheira como técnica de disponibilização de nutrientes para os cultivos imediatamente realizados após a queima, de modo que a regeneração das árvores de grande porte ocorre quando as áreas de roça são deixadas em pousio por meio da técnica de rotação de solos, técnica esta ainda proibida até mesmo nas unidades de conservação de uso sustentável:

A agricultura é, ainda, tradicionalmente praticada pelo sistema de coivara, no qual a roça é aberta antes do início das chuvas, em local de mata densa, onde a vegetação rasteira é derrubada e empilhada em locais estratégicos do terreno e deixada por algum tempo para secar. Depois de algum tempo, a vegetação seca é queimada, as maiores derrubadas, sendo que os troncos maiores são deixados no terreno, semiqueimados e o plantio é feito imediatamente depois da queimada das pilhas de vegetação derrubada e seca. O primeiro produto plantado é o arroz, consorciado com o milho; depois de colhido, é a vez de plantar o feijão. As roças são geralmente distantes das moradias por motivos de exaustão natural dos solos após em média três anos de plantio contínuo. Essas terras são postas em descanso por um período longo que chega até a doze anos, nunca inferior a três anos, para permitir a formação da cobertura vegetal denominada de capoeira ou capuava, que reconstitui os nutrientes de solo. Atualmente, esse sistema tradicional de cultivo está prejudicado por causa da criação de uma legislação ambiental que proíbe essa prática agrícola em unidades de conservação (como os parques), no entanto as comunidades de quilombos mais afastadas e em locais de difícil acesso, menos acessíveis à vigilância da fiscalização, continuam as práticas agrícolas tradicionais no interior das matas, e muitas vezes são forçadas a desmatarem as capoavas com menos de um ano e meio de formação, pois necessitam dessa atividade agrícola para a sobrevivência das famílias (GIACOMINI, 2010:238).

No entanto, os remanescentes florestais de um bairro rural não são nativos, uma vez que o manejo destes remete às ocupações pré-históricas que, na maioria das vezes, antecederam a ocupação das comunidades locais, sendo exatamente este o elemento que caracteriza o manejo realizado pelas comunidades locais e grupos anteriores a estas como conservacionista (DIEGUES, 2000).

No Mandira, a proposição do manejo sustentado de ostras foi posterior à tentativa de implantação de agroflorestas que, segundo Sr. Chico, não deu certo, uma vez que incorpora técnicas de cultivo diferentes das práticas tradicionais. Atualmente, diante da possibilidade de reprodução das roças como reconquista da autonomia do trabalho na terra, há um movimento de retomada da reprodução das roças de coivara por meio da autorização do ITESP, que é o órgão responsável pelo mapeamento, demarcação e vistoria das roças nas comunidades quilombolas, mas, no entanto, a demora na realização da vistoria da área a ser queimada continua restringindo a reprodução destas, uma vez que, "como muitas áreas são de brejo, não tem como pôr um trator, tem que ser fogo" (Sr. Chico em 29/08/2010).

A restrição à reprodução das roças por meio dos sistemas de coivara, que foi um dos principais temas do II Seminário do Pólo de Biotecnologia da Mata Atlântica e IV Seminário de Pesquisa do Vale do Ribeira (Registro/SP, 16 a 18/09/2010), remete à preocupação do Estado em relação aos incêndios acidentais e criminais, de modo que, se o Estado autorizar o uso do fogo pelas comunidades locais, abrirá

uma brecha para o uso deste por latifundiários e madeireiros como estratégia criminosa para promover incêndios acidentais nas áreas de remanescentes florestais, culminando na implantação de projetos baseados em monoculturas de exportação e mineração.

No caso dos bairros reclassificados como unidades de conservação de uso sustentável ou ainda sobrepostos pelas unidades de conservação de proteção integral que compõem o Mosaico Jacupiranga, a solicitação de autorização, após vistoria do ITESP, é encaminhada ao IF, que é o órgão responsável pela gestão das unidades de conservação estaduais:

O fato foi que a legislação ambiental imposta inviabilizou a reprodução da forma de vida tradicional da população local, conforme já enfatizado; apenas as áreas quilombolas reconhecidas oficialmente conseguiam pleitear o licenciamento das roças para o plantio no sistema de descanso florestal (pousio), junto ao Instituto Florestal, mas sob muita pressão e demora em liberar as licenças. As comunidades de quilombo tiveram o privilégio de conquistar esse direito, pois, nas áreas reconhecidas, o ITESP tem a atribuição de realizar todo o trabalho cartográfico – mapeamento e demarcação das roças – anualmente, no período que antecede o plantio. O laudo técnico com as devidas justificativas anexadas à localização das áreas de roça da comunidade, com suas referidas dimensões, era confeccionado individualmente, a pedido de cada família da comunidade. Esse processo perdurou alguns anos, permitindo a renovação das roças já licenciadas no ano anterior, como também a abertura de novas roças. Porém, havia muitas reclamações das comunidades, visto que quase sempre não era cumprido o prazo adequado para realizar esse procedimento, já que a liberação das licenças tem que ser realizada sempre antes da época da preparação para o plantio. Como frequentemente o prazo não era cumprido, por questões burocráticas, as famílias quase sempre acabavam sendo prejudicadas. Quando a licença era aprovada, já tinha passado o período para o plantio (período de chuva). Esse procedimento não teve continuidade e, atualmente, encontra-se em processo de discussão junto aos órgãos estatais competentes. Nesse sentido, deparamo-nos com uma realidade dessa população quilombola que, por um lado, conquistou por meio da legislação federal o direito da posse definitiva das terras ocupadas pelos seus ancestrais e, por outro lado, apresenta dificuldade para a continuidade de seus modos de vida tradicionais (GIACOMINI, 2010:197).

Apesar das burocracias que limitam muitas das demandas apresentadas pela comunidade, uma das intenções da associação de moradores é fomentar o fluxo de turistas que a visitam, que é chamado por Sr. Chico de "turismo de base comunitária" ou "turismo ecológico", sobretudo por meio da estruturação de uma pousada, onde os turistas possam pernoitar:

Kátia - Tem interesse aqui de desenvolver o turismo? Um turismo forte?

Gão - Na verdade tem (...).A associação pensa em construí uma pousada prá quando tem festa, cobra barato pro pessoal podê durmi depois do baile. Tâmo conversando, vamu vê o que dá. Por que o turismo tá com 2 anos aqui mas num tá bem amadurecido. A idéia é montá uma pousada ou uns quartinho mesmo, purquê comida o pessoal já faz, intão é mesmo só um lugar pá dormir. Uma pousada seria bem ideal. Tem muita gente procurando, qui nem na Festa da Ostra a gente fez divulgação de ôtro lugá pá dormir, né, qui aqui na estrada tem, é 6 quilômetros. O pessoal vinha perguntá: e prá dormir tal, comu é qui vai sê, aí nós falava que na comunidade não tinha. Pode durmi uns na casa da gente, já durmiu casal, já durmiu 12 pessoas na associação. A gente arruma colchão na casa da gente, cuberta, tudo e fica ali. Mais se é tempo de festa, aí é muita gente i na casa da gente num dá purquê vem os parentes.

(Gão, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Para Sr. Chico, o turismo é importante por viabilizar renda para a comunidade, para as mulheres que vendem artesanato, para a cooperativa vender ostras, contribuindo para o desenvolvimento da comunidade. Em suas próprias palavras:

Kátia - E o que vocês acham do turismo?

Sr. Chico - É uma forma de tá arrecadando dinhêro, juntá pessoas e dá pra vendê artesanato, vendê a rôpa da mulherada, vendê palestra, comida, às vezes vem grupo qui qué cumida aí a gente faz almoço, vende pêxe í é uma forma de ta desenvolvendo a comunidade, né.

Hoje o pessoal tá voltando a fazê [artesanato], por causa de vendê, ganhá dinhêro com o artesanato. Antes não, era só pra uso doméstico e hoje não há necessidade de fazê, então o jovem não pega o ritmo de fazê gamela, pilão, tipiti, moenda de moê cana, caldo de cana. A moenda era de madêra, manual. Tinha várias coisas que usava.

Kátia - Vendê pra quem?

Sr. Chico - Vendê prá turismo, aqui na região, aqui no bairro, feira quando o pessoal convida.

Kátia - Qual a importância do artesanato hoje?

Sr. Chico - A importância é que hoje o pessoal tem o artesanato como fonte de renda, né. Não como a ostra, mas como complemento.

Kátia - O artesanato tem mais importância como renda hoje ou antigamente?

Sr. Chico - Nos dois períodos, porque antigamente era usado em casa e hoje ganha dinhêro com ele. Eu fazia gamela cum meu pai pá nós vendê. Hoje eu nem sei se dô conta de fazê, mas já fiz muita gamela. Tinha um cara que vinha buscá e levava pra vendê.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel, em 19/03/08).

Assim, o turismo renovou a importância do artesanato na comunidade e mudou sua função, que, no tempo dos antigos, era produzido como utensílio doméstico e pequeno comércio realizado com Cananeia e, atualmente, gera renda para as mulheres e suas famílias.

Figura 69 – Cachoeira do Mandira

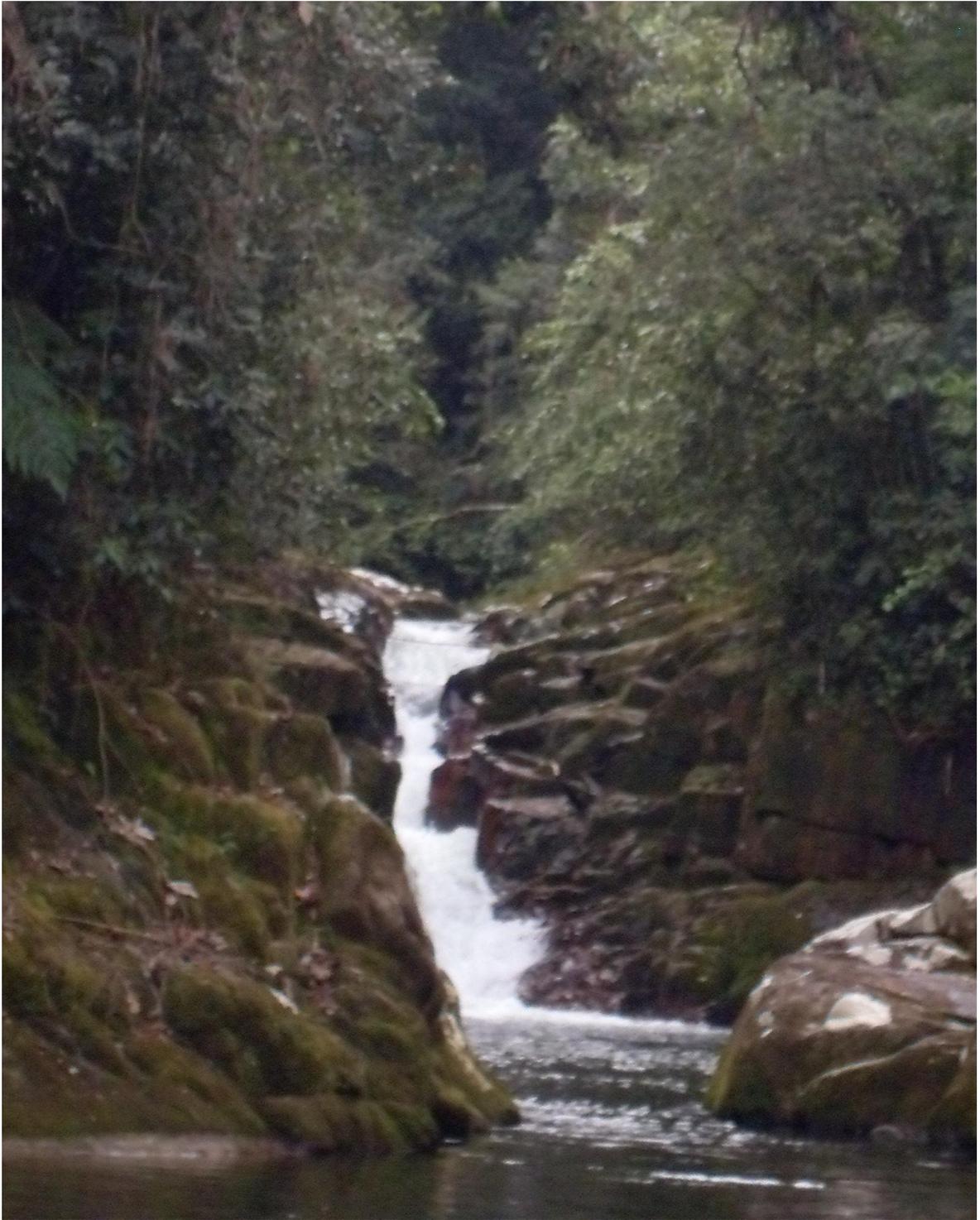


Foto: Kátia Rangel, em 22/12/2010.

Os grupos que mais visitam a comunidade são de estudantes, pesquisadores, técnicos de órgãos públicos, de organizações não governamentais e turistas independentes, que ligam para a associação ou para Nei, que é o responsável por agendar visitas e avisar os monitores ambientais, que são jovens "capacitados" e levam os grupos nos pontos turísticos do bairro, como a casa de pedra, trilha do sambaqui, casa de farinha, portinho, capela, cachoeira e viveiros de ostra; as mulheres que preparam almoço e vendem artesanato; e o palestrante.

Kátia – Vem bastante escola pra cá?

Sr. Chico – Tem vindo bastante escola.

Kátia – I quem organiza tudo isso?

Sr. Chico – Normalmente eles liga pra Nei, agenda, Nei passa a informação, vê u que eles querem. Qué palestra, qué almoço, tem a cachoêra, casa de farinha qui a gente usa como atrativo turístico e aí o povo vem prá conhece nossa história.

Kátia: E isso tá ligado com a associação?

Sr. Chico – Tá. Tá sim. A gente tentô se organizá pra trabalhá a questão do turismo. A gente tem uma cachoêra bunita, qui atrai gente. O pessoal vinha, dêxava sujêra i a gente tentô organizá isso. Agora temos um meio de controlá tudo isso”.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel em 19/03/08).

Figura 70 – Palestra com Sr. Chico



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

Gão, um dos monitores ambientais, afirma que o turismo nem sempre demonstrou, na prática, razões para ser efetivo, uma vez que os turistas têm frequentado o bairro desde tempos recentes. No entanto, a visita de grupos numerosos, como estudantes, ou de poucas pessoas, como grupos de pesquisadores, funcionários públicos e ONGs é crescente, alcançando a ordem de, ao menos, 2 visitas mensais.

Segundo Gão: "O que falta é pessoas que tenham o interesse de conhecer a comunidade. Até que já veio bastante conhecê, qui nem escola sempre tá vindo. Segunda-feira mermo tinha 70 pessoas aqui. Devagarzinho tá indo" (Gão, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Da mesma forma que a confecção de artesanatos, as festas têm sido reelaboradas para atrair turistas, sobretudo por meio da Festa da Ostra, frequentada por turistas não só de Cananeia, mas também, em grande parte, por pesquisadores e técnicos dos órgãos públicos.

Diferentemente das festas do passado, baseadas nos bailes de fandango após o mutirão e Carnaval, quando acontecia a borração, a Festa da Ostra surgiu com o objetivo de divulgar a Cooperostra e aumentar suas vendas para restaurantes e consumidores domésticos.

A primeira Festa da Ostra, realizada em de 2004, estimulou a comunidade para a realização da I edição oficial, em 2006, e que, diferentemente da anterior, não atraiu volume expressivo de turistas e, portanto, não teve grande impacto de geração de renda para as famílias. Em 2008, houve a II edição da festa, considerada a mais representativa dentre as anteriores e, a partir desta, surgiu a intenção de realização anual da festa, ao contrário das anteriores, que aconteciam bianualmente. Assim, a III edição foi realizada em 2009, tendo sido considerada razoável diante da pouca divulgação realizada pela comunidade. A IV edição, por sua vez, não foi realizada em 2010, segundo Nei, por dificuldades em organizá-la em ano de eleições presidenciais, tendo sido postergada para 2011. Sobre as primeiras edições, Gão nos relatou, em entrevista, a programação destas:

(...) a Festa da Ostra, no começo de novembro, dia 15, pegamos o feriado. O objetivo era vendê ostra pá gerá renda pa comunidade (...). Teve apresentação o dia inteiro. A organização do evento tinha qui dexá tudo pronto até às 09 hora, aí começa às 09 hora e ia o dia intero de Fandango, tudo quanto é tipo, teve um monte de coisa cultural, um rapaz de Juquiá fazê apresentação cultural, contava uma lenda com música também i à noite. Depois de meia noite baile, baile concentrado, daí ia no baile e no Domingo chegô o pessoal de São Paulo, puquê tinha um pessoal do Ipec [Instituto de Pesquisa Cananeia] com o técnico que ajudô (...). Teve o Fandango e depois veio um moço tocá, ele tocava teclado i tocô bastante. Contratamo até 03 hora da manhã sinão no dia seguinte o pessoal num tinha fôlego pá continuá. Tocaram sanfona, tipo xote e forró mesmo. Durante o dia teve apresentação de dupla sertaneja, o pessoal conhecido daqui do Vale, qui toca violão, todo tipo de música e fizeram a festa aí. Chamaram dois grupo de pagode, um de Pariquera e ôtro de Porto Cubatão aqui i ficaram o dia intêro. Meu pai tocô, teve um moço que tocô sozinho também, quando não chegava gente pá tocá, chegava atrasado, nós chamava ele pá tocá.

(Gão, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

A festa é realizada na praça, que transforma-se em praça de alimentação, desempenhando um uso diferente que seu uso cotidiano: de ponto de encontro entre os membros da comunidade, a pracinha torna-se ponto de encontro entre estes, que assumem o papel de representantes da cooperativa, e os clientes, turistas, pesquisadores, técnicos dos órgãos públicos e ONGs que visitam a festa.

A seguir, representamos a entrada da festa por meio do acesso à praça, cuja faixa de divulgação e cercamento da praça circunscre o espaço da festa junto à praça, enquanto o lado de fora da festa é usado como estacionamento para os carros dos visitantes vão à comunidade consumir a produção de ostras, a culinária, o artesanato e a cultura local, cuja produção é destinada para o mercado.

Figura 71 - Praça como lugar de realização da Festa da Ostra



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Figura 72 – Entrada da festa



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Figura 73 – Barraca da ostraria



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Figura 74 – Venda de artesanatos durante a Festa da Ostra



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

Figura 75 – Barraca de artesanatos



Foto: Kátia Rangel, 21/11/08.

A Festa da Ostra nos revela que as relações estabelecidas com as cidades do entorno mudaram, pois, se no passado a comunidade ia à Cananeia comercializar o excedente produzido pela indústria familiar, na Festa da Ostra, são os sujeitos da cidade que vêm ao bairro rural consumir a produção das famílias.

Quando eu ia pra cidade, pegava minha canoa, ponhava meus pêxe lá, fazia gamela pa vendê, pegava embaúva no mato, é uma palha pra fazê rede, camarão qui pegava cum rede grande, fazia corda. Intão nós usava nosso conhecimento pra comprá as coisas. Roupá também, essas coisazinha

(Sr. Frederico, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Essa é, exatamente, a estratégia de atração dos turistas: estes vão ao bairro rural e lá consomem ostras *in natura*, culinária local, artesanatos, passeios. Tudo é preparado para receber os turistas; jovens posicionam-se ao redor das mesas para servirem os pratos preparados pelas mulheres para os turistas; grupos vêm e vão com os monitores ambientais; os viveiros foram abastecidos 3 meses antes da festa e os estoques retirados, se vendidos, serão repostos antes do período do defeso.

Essas relações fomentam novas parcerias entre os turistas, associação de moradores e a Cooperostra, uma vez que a quase totalidade destes turistas são pesquisadores, representantes do Estado, ONGs e donos de restaurantes, que frequentam a festa com seus alunos, colegas de trabalho, familiares e amigos, como momento de confraternização e de reforço das relações de parcerias, intensificando a relação da comunidade com os signos do urbano.

Se por um lado, a festa incorporou novos objetivos que, no caso da Festa da Ostra, refere-se à divulgação da cooperativa e ao aumento da renda dos associados por meio do comércio de ostras, culinária e artesanatos, por outro, não deixa de ser um momento da reprodução da sociabilidade entre os membros da comunidade, uma vez que estes se reúnem para planejá-la, organizando-se em torno do trabalho nas barracas que, separadas, vendem ostra gratinada, bebidas, doces, pães, farinhas, artesanato e realizam brincadeiras, como a barraca da ostraria que remete às baracas de pescaria das festa juninas. Neste sentido, durante a III festa, que acompanhamos junto às mulheres que trabalhavam na cozinha, D. Irene, Catarina, D. Geni, Adriana e outras, todas parentes, rezaram quando no início da festa pedindo a Santo Antônio, padroeiro da comunidade, que abençoe a festa.

Figura 76 – Cartaz da III Festa da Ostra

Disponível em <<http://www.itcp.usp.br/drupal/node/791>>.
Acesso em 30 jun. 2011

Entre as famílias que montam barracas, os seus membros estabelecem uma relação de parceria, a partir da qual dividem gastos, ganhos e perdas. No entanto, nem todas as famílias montam barracas, como Zelinda, que trabalha na cozinha para D. Irene e Catarina, pelo qual estas pagam o dia trabalhado, bem como para Elizângela, filha de Zelinda, que atende as mesas e serve comidas aos turistas.

Apesar de não ser possível afirmar a ressignificação das festas da comunidade exclusivamente a partir do caso da Festa da Ostra, as festas realizadas sob a lógica da sustentabilidade dos conhecimentos tradicionais, como a Festa da Tainha, do Mar, do Divino, entre outras, podem ser entendida como um novo elemento da reprodução social das populações tradicionais, sendo uma das estratégias que estas encontraram para inserirem-se na sociedade urbano-industrial a partir de elementos culturais próprios.

Gão nos conta sobre outras festas que são realizadas no bairro, como a Festa da Cana e da Santo Antônio:

Kátia – Quais festas têm?

Gão – Santo Antônio, qui é padroeiro do bairro, tem a Festa da Cana que tá indo pro 4º. ano, tem a Festa da Ostra. A Festa da Cana num tem data certa, é tipo festa americana [os participantes trazem comidas e bebidas como contribuição para a realização da festa]. Ia ser este Sábado mas vai tê um casamento em Itapitangui então fico pá Sábado que vem. A data varia um pôco. Mas tradicional mesmo é Santo Antônio e a Festa da Ostra.

A ôtra festa, a de Santo Antônio o objetivo é gerá renda pra igreja. Essa não, o objetivo mesmo é gerá renda pá própria comunidade i foi bem divulgada. Conseguimo bastante apoio em Cananeia, intão o turista qui chegava em Cananeia já sabia qui tava tendo festa aqui. I veio bastante gente

(Gão, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

A realização de festas com o objetivo de gerar renda capturou o significado da Festa de Santo Antônio que, até 2009, era frequentada por parentes, inclusive os que moram em outros bairros, além de comunidades vizinhas, sendo que, em 2010 e 2011, a partir de sua ressignificação, foram divulgadas com o objetivo de atrair turistas, sendo realizadas, respectivamente, nos dias 12 e 13 de junho de 2010 e 11, 12 e 13 de junho de 2011, incorporando os finais de semana próximos ao dia do padroeiro, que é 13 de junho.

Sobre o formato da festa, até 2009, os turistas dormiam, após o baile, no salão da Associação de Moradores, ou na praça, uma vez que na casa dos membros da comunidade ficam acomodados os parentes que visitam a festa:

Sr. Chico – Tem a festa de Santo Antônio, padroeiro nosso, vem toda a gente da comunidade e vem gente até de fora pra participá.

Kátia – Quando vem essa gente toda, fica onde?

Sr Chico – Fica na comunidade. Quando é parente fica na casa de parente, mas quando é gente estranha fica a noite toda no baile. Agora como o baile num amanhece, quatro hora o cantor vai embora, o povo vai embora mas ainda fica gente. Dorme gente por aí.

(Sr. Chico, entrevistado por Kátia Rangel, em 19/03/08).

Para a festa de 2011, a comunidade indicou a hospedagem dos turistas em pousada localizada na estrada Itapitangui-Ariri, próxima ao bairro rural da comunidade. A programação da II edição da festa incorporou atividades esportivas durante o final de semana, como corrida, futebol, vôlei e gincanas, que, diferentemente da Festa da Ostra, promoveram uma maior participação dos jovens; as atividades religiosas foram iniciadas na noite no domingo, a partir do terço cantado, que foi documentada por uma equipe de filmagem católica com o objetivo de produzir um dvd e, na segunda feira, dia 13 de junho, foi realizada a alvorada, missa, procissão e almoço comunitário, conforme indicado no cartaz a seguir, que representa Sr. Frederico junto ao altar da capela, com as botas utilizadas no trabalho diário e um Santo Antônio branco, diferentemente do Santo Antônio do oratório, como representado anteriormente, que é negro.

Na figura a seguir, da esquerda para direita, D. Irene, Elenice (filha mais velha desta), Taís (nora daquela) e D. Cleuza mostram o peixe preparado por estas e que será servido na festa. Na figura 78, Nei descasca mandiocas servidas como porções fritas. A figura 79 representa a fogueira montada para a festa e a figura 80, os fogos estourados quando do início do terço cantando, indicando a realização dos festejos em comemoração ao dia do padroeiro.

Figura 77 – Cartaz de divulgação da Festa de Santo Antônio

FESTA DE SANTO ANTONIO 2011

COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MANDIRA
CANANÉIA - SP

PROGRAMAÇÃO DA FESTA

SÁBADO (DIA 11 DE JUNHO DE 2011)
10h00: Torneio de Vôlei
14h00: Corrida de Pedestres
15h00: Gincanas com as crianças
19h00: Bingo
22h30: Bingo Especial
23h00: Grande Bailão ao vivo

DOMINGO (DIA 12 DE JUNHO DE 2011)
9h30: Sorteio dos times para torneio de futsal
10h00: Início do torneio de futsal Transitório
19h00: Terço Cantado
21h00: Bingo

SEGUNDO (DIA 13 DE JUNHO DE 2011)
05h00: Alvorada
10h00: Missa e Procissão
12h30: Almoço Comunitário

Realização: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira (REMA)

PRETO

Disponível em <<http://redecananea.blogspot.com/2011/06/festa-de-santo-antonio-do-mandira.html>>.

Acesso em 06 jul. /2011.

Figura 78 – Mulheres trabalhando na cozinha (D. Irene, Elenice, D. Cleuza e Taís)



Foto: Maria Aparecida Rangel, em 11/06/2011.

Figura 79 – Preparativa para a Festa de Santo Antônio



Foto: Maria Aparecida Rangel, em 11/06/2011.

Figura 80 – Fogueira para Santo Antônio



Foto: Maria Aparecida Rangel, em 11/06/2011.

Figura 81 – Fogos na abertura do terço cantado



Foto: Kátia Rangel, em 12/06/2011.

A análise da ressignificação das festas da ostra e Santo Antônio foram analisadas a partir da relação campo-cidade que Júlio César Suzuki (SUZUKI, 2007) discutiu em “Campo e cidade no Brasil: transformações socioespaciais e dificuldades de conceituação”, ao analisar as transformações que permeiam a sua reprodução (SUZUKI, 2007:135).

Segundo o autor, há elementos característicos da reprodução social da cidade no campo e seu contrário, de modo que a "distinção entre o rural e o urbano, muito mais vinculada à lógica de reprodução das relações sociais que à materialidade espacial, campo e cidade, permitem pensar que há rural na cidade e urbano no campo" (SUZUKI, 2007:144).

Neste sentido, podemos afirmar que a ressignificação das referidas festas incorporaram elementos característicos da reprodução social urbana, sobretudo no que se refere ao turismo, uma vez que as relações estabelecidas entre ambos, campo e cidade, permite "o estabelecimento de vínculos e de influência de um sobre a outra":

O campo e a cidade no Brasil passaram por intensa metamorfose, não só porque houve uma mudança nos seus conteúdos e nas suas formas, mas, também, devido às possibilidades novas que foram se constituindo de estabelecimento de vínculos e de influência de um sobre a outra, ou vice-versa (SUZUKI, 2007:135).

A reprodução das relações estabelecidas entre ambos e da definição de novas relações resultam em tais mudanças que, no entanto, não ocorrem por meio da simples assimilação, mas por meio da reelaboração de elementos, signos, que chegam de fora, como Giacomini (2010) afirmou em relação à dificuldade de implantação de projetos agroflorestais em comunidades do Vale do Ribeira, uma vez que aquelas não aceitavam determinados projetos propostos pelos representantes do Estado, tentando incorporá-los às suas próprias lógicas de reprodução das roças de coivara.

No que se refere à atuação do Estado em relação à territorialização do capital no campo e na cidade, para Suzuki (2007), o processo de territorialização daquele ocorre junto aos processos de resistência e persistência das formas pré-existentes, ao mesmo tempo que surgem novas formas sociais.

No campo e na cidade, vão se construindo territórios do capital, mas sem destruir todas as formas pré-existentes que, ao se metamorfosearem, encontram maneiras de resistirem e persistirem, enquanto outras são criadas. Vale, aqui, lembrar, no campo, a existência dos caiçaras, dos quilombolas, das populações ribeirinhas, dos faxinalenses, dos ocupantes de fundos de pastos, das populações indígenas, dentre múltiplas possibilidades de resistência e de criação de formas sociais que se conformam em territórios que negam o território do capital, marcado pela lógica da modernização no sentido da constituição de uma nova relação entre o campo e a cidade, no mundo da modernidade e do moderno (SUZUKI, 2007:140).

No que se refere ao comércio de ostras, a produção especializada substituiu a pequena economia mercantil baseada na produção de excedente, intensificada na medida em que consideramos a fixação dos jovens em casas de parentes nas cidades de Jacupiranga, Eldorado, Cananeia – sobretudo no bairro de Porto Cubatão, onde instalaram-se as famílias que venderam suas terras no passado – Cajati e Curitiba, em busca de estudos e empregos.

Nessa nova relação campo cidade, entre bairro rural do Mandira e cidades do entorno, também inserem-se as feiras das quais a cooperativa é convidada a participar que, segundo Gão, promovendo o aumento das encomendas repassadas aos associados por meio da divulgação da Cooperostra junto aos novos compradores, que, segundo Sr. Chico, geralmente são donos de restaurantes em Cananeia, Santos, São Paulo, Curitiba, além de cidades do litoral.

Gão conta que o Instituto Florestal ajuda a divulgar a Cooperostra nas feiras de São Paulo, para as quais são enviados 2 associados custeados pela associação de moradores, que oferecem ostras para degustação dos participantes da feira.

Em 16/06/08, encontramos Gão na Feira Viva a Mata, realizada pela ONG SOS Mata Atlântica anualmente na Marquise do Parque do Ibirapuera, com o objetivo de divulgar idéias sustentáveis e sua incorporação ao modo de vida urbano-industrial, como reutilização e reciclagem de lixo, plantio de árvores, jardinagem, brincadeiras, entre outras atividades de educação ambiental. Na feira, Gão abria as conchas das ostras que haviam sido compradas pela comissão organizadora do evento, oferecendo-as ao público da feira e divulgando a Cooperostra, indicada como projeto sustentável bem sucedido.

A seguir, a divulgação de projetos ecologicamente corretos na Feira Viva a Mata, realizada entre os dias 30/05 e 1/06/2008, como o da Cooperostra e de iniciativas ao turismo ecológico, além da venda de artesanatos.

Figura 82 - Cooperostra na feira Viva a Mata



Foto: Kátia Rangel, 16/06/08.

Figura 83 – Incentivo ao turismo ecológico



Foto: Kátia Rangel, 16/06/08.

Figura 84 – Incentivo ao comércio de artesanatos



Foto: Kátia Rangel, 16/06/08.

Figuras 85 – Artesanatos de palha



Foto: Kátia Rangel, 16/06/08.

Os recursos acessados por meio dos projetos destinados à Cooperostra e à associação de moradores foram reinvestidos no que as famílias entendem como melhoria de suas condições de vida, como a construção de casas de alvenaria em substituição às casas de madeira e a compra de carros

Trouxemo curso pros nossos filhos de captação di recurso pra cooperativismo, já viajamos pra mostrá nosso trabalho. Eu saí, meu sobrinho saiu do Brasil, Ney saiu. Num é só um trabalho qui envolve uma coisa mas várias coisas, i de vários lugares, não só do Brasil mas mundial, de vários lugares, várias pessoas qui conhece nosso trabalho. A questão da certificação também. Nós aprendemos muito cum isso.

(Sr. Chico, membro da comunidade, entrevistado por Kátia Rangel, em 20/03/08).

Estas viagens são realizadas pelos membros da comunidade a fim de representar a cooperativa em diferentes fóruns, como a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas – ONU – Cúpula Mundial para o Desenvolvimento Sustentável realizada em 2002, na cidade de Johannesburgo, África do Sul, conhecida como Rio + 10, na qual a Cooperostra recebeu o Prêmio Iniciativa Equatorial, criado com o objetivo de fomentar o desenvolvimento sustentável associado ao combate à pobreza nos países tropicais.

A vida de uma liderança inclui viagens, reuniões, apreender um novo vocabulário e se inserir na realidade política e jurídica da luta pela regularização fundiária, e fazer a ponta desse 'mundo de fora' para a comunidade. Além disso, as funções na casa e na terra se mantêm, pois são estas que asseguram a sobrevivência (ISOLDI, 2010:111).

Para Isoldi (2010), a inserção destas comunidades numa dinâmica com o "mundo de fora" (ISOLDI, 2010:111), que parte da luta política jurídica pela regularização fundiária, promove mudanças na vida das lideranças, sendo que a identidade torna-se um elemento destacado na medida em que estes sujeitos tornam-se visíveis pela sociedade que os cerca, no caso da comunidade do Mandira, a partir da aliança conservacionista e da reelaboração da identidade cultural no sentido da afirmação da identidade quilombola.

No que se refere ao rearranjo espacial que permeia as transformações da organização dos bairros dessas comunidades, a autora afirma:

Percebemos que a configuração em comunidades corresponde a uma fixidez maior ao território e também uma institucionalização, uma vez que as associações de cada comunidade são representações jurídicas, que registram os nomes e dados dos associados. Em relação à configuração espacial, na organização em comunidades, cada qual tem sua igreja e escola, além de um barracão comunitário. Por vezes são duas igrejas, sendo a católica e a evangélica (ISOLDI, 2010:97).

Os novos equipamentos instalados no bairro estão intimamente associados à melhoria das condições de vida da comunidade, como a instalação do poste de energia elétrica, a manutenção (esporádica) da estrada e o centro comunitário. No entanto, a falta de outros equipamentos públicos é interpretada como abandono da comunidade por parte do Estado. Como exemplo, a 2 quilômetros do centro comunitário, há uma escola de ensino fundamental I (antigo primário) com sala multiseriada. Os ensinamentos fundamentais II e médio são ministrados na Escola Estadual Bairro Cubatão, no bairro rural Porto Cubatão, Cananeia, de onde sai o ônibus escolar que transporta os estudantes das comunidades localizadas na estrada Itapitangui-Ariri, nos horários das 09, 11, 12 e 18 horas, sendo usado também pelos moradores das comunidades, uma vez que é o único transporte público que percorre os bairros desta estrada.

Diante da ausência de transporte público, é comum que as famílias da comunidade tenham veículos próprios, mesmo que velhos, alguns do tipo saveiro ou com a carroceria cortada para viabilizar o transporte de objetos, ao passo que a família é transportada na parte dianteira do automóvel. No entanto, a partir do reinvestimento dos recursos acessados, é comum que os jovens tenham motos e 2 ou 3 famílias tenham carros novos.

O atendimento médico é realizado no posto de saúde de Itapitangui, que é o mais próximo ao bairro rural da comunidade, sendo que hospitais só há em Cananeia e Pariquera-Açu (BASTOS, 1997), exemplificando as limitações das condições de vida conquistadas pela comunidade.

Neste sentido, Isoldi (2010) refletiu acerca da valorização das condições que permeiam a reprodução do modo de vida do povo Kalunga, no município de Cavalcante, Goiás, onde o processo de valorização foi trazido de fora da comunidade, tendo como elemento fundamental o contato com o outro e com a diferença:

Na ocasião da pesquisa de campo, diante da demonstração de admiração pela beleza da paisagem, Florentino se manifestou dizendo que aquilo ali é horrível, medonho. Diz que 'bonito mesmo é Copacabana'. A ocasião se assemelhou a fala de uma quilombola de André Lopes, Vale do Ribeira, que discordou diante da afirmação da beleza de uma cachoeira de vários metros, dizendo que achava um prédio em São Paulo muito mais bonito. Ambas as falas remetem ao fato de que o ideal de beleza é construído e varia conforme as referências. Para Florentino a referência do lugar é de uma vida penosa, onde muitos dos animais que cria foram devorados por onça, a dificuldade do acesso, a mulher que morreu no trajeto até a cidade. A quilombola do Vale do Ribeira disse que aquela cachoeira é tido como bonita por quem não mora lá, uma vez que seus referenciais são também de dificuldades (ISOLDI, 2010:113).

(...)

Assim como a valorização dos atrativos naturais é um processo que se estabelece de fora para dentro, tem surgido também um interesse pela cultura tradicional Kalunga que tem causado um efeito diferente pelo aprendizado e inserção nos saberes tradicionais. Exemplo disso é a participação no Festival das Culturas Tradicionais da Chapada dos Veadeiros, que ocorre há alguns anos na região, no município de São Jorge, que reúne muitos visitantes e turistas de todo o Brasil. Com isso, a sussa, dança típica, tem sido disseminada aos mais novos (ISOLDI, 2010:114).

As melhorias das condições materiais contrastam com a permanência de elementos da cultura local que, segundo Claval (1999), oferecem padrões de atitudes e comportamento que, ao serem adotados pelos indivíduos, orientam-nos em situações de mudança e, ao mesmo tempo, no sentido da manutenção de um modo de vida específico:

(...) o que [o indivíduo] sabe fazer, suas maneiras de sentir e de ver, suas aspirações, são recebidos de seu círculo ou construídos a partir dos elementos por ele fornecidos. Quer dizer que os homens são robôs cujo comportamento é programado pela sociedade ou pela cultura (...)? Não: o que adquirem são atitudes para a ação, procedimentos para enfrentar situações variadas, regras a seguir ou modelos a imitar. Isto não os circunscreve à repetição indefinida das mesmas receitas (CLAVAL, 1999:106).

O entendimento de Claval (1999) sobre a influência dos elementos culturais sobre as atitudes e comportamentos dos membros da comunidade corrobora com a compreensão de Fernandes (1989:47) sobre os componentes do folclore, que atuam como "elementos culturais que constituem soluções usuais, costumeiramente admitidas e esperadas nos membros de uma sociedade, transmitidas de geração a geração por meios informais".

Segundo Fernandes (1989), tais mudanças se dão mediante a incorporação de novos elementos culturais simultaneamente à persistência de elementos antigos, mediante o contato com a sociedade urbano-industrial, na medida em que esta fornece novos elementos a serem incorporados pela cultura tradicional

(...) secularização da cultura em sociedades ocidentalizadas e ocidentais, de que resulta, muitas vezes na persistência, ao lado do elemento cultural novo, do elemento antigo, que se integra no patrimônio cultural folclórico do grupo, dos fenômenos de mudança cultural, provocados pela urbanização de certas áreas, levando ao peneiramento e substituição de vários elementos folclóricos etc etc (FERNANDES, 1989: 45).

Segundo Lawrence (1983:283), Marx, ao incorporar a teoria evolucionista cultural de Lewis Henri Morgan (2005), baseada no evolucionismo darwinista, considerou que o desenvolvimento cultural da humanidade ocorria pela evolução entre os estágios da selvageria à civilização, admitindo a evolução humana como etapa da evolução natural, submetendo a história humana à história natural e opondo-a à doutrina de um grande projeto imposto por uma divindade e à teoria hegeliana da sociedade civil como um reino animal ideal.

A transição entre as etapas se daria por meio da dissolução dos princípios das arcaicas comunidades aldeãs (gentes, clãs, comunidades aldeãs, associações) baseados na igualdade, fraternidade e vínculos de parentesco, tendo sido estes elementos herdados pelas castas da sociedade civilizada e, posteriormente, negadas pela classe aristocrática, cuja origem remete aos conflitos de interesse entre os chefes dos clãs e os membros comuns destas comunidades aldeãs, de modo que a formação da sociedade civilizada e dos Estados antigos remete à dissolução daquelas, conforme trecho do autor:

O movimento histórico de dissolução das gens, clãs, grupos consaguíneos, linhagens e das arcaicas comunidades aldeãs, entrava em contradição com o processo simultâneo de formação dos Estados antigos, que se fundaram sobre as tribos, nos quais os princípios da vida coletiva arcaica encontrava prosseguimento (LAWRENCE, 1983: 271).

(...) as comunidades foram transformadas na classe social explorada dos produtores imediatos e, ao mesmo tempo, conservaram 'pro forma' o seu caráter comunitário (LAWRENCE, 1983: 329).

No entanto, segundo Oliveira (1987), considerando que o campesinato tenha se originado do processo de expansão capitalista, o trabalho familiar, conceito caro à geografia agrária, teria surgido, segundo as concepções de Lawrence (1983), a partir da organização clânicas daquelas comunidades aldeãs, remetendo-nos a um passado anterior ao campesinato e referenciando as comunidades arcaicas aldeãs citadas por Marx nos diálogos com Lewis Henri Morgan (LAWRENCE, 1983:283).

Retornando nossas reflexões acerca da reprodução do modo de vida das populações tradicionais, camponesas, Oliveira (1987:11), por meio de sua teoria da criação e recriação do campesinato, defende a exploração destes sujeitos sociais pelo modo de produção capitalista, na medida em que este cria condições para reprodução daquele por meio de relações não capitalistas de produção. Assim, se o capitalismo necessita que a classe trabalhadora, inclusive o campesinato, produza mercadorias e as consuma, por que criaria condições para a reprodução desta classe para além do mínimo necessário, conferindo-lhes autonomia?

Neste sentido, Antonio Carlos Diegues e Dauro Marcos do Prado, da Associação de Moradores da Juréia, durante o debate realizado no Entremundos (Registro/SP, 25/08/2010) referente ao tema Conflitos Socioambientais e Mobilização Social, corroboraram com esta teoria ao afirmarem que os caiçaras não estão deixando de existir, mas estão recriando-se na medida em que aparecem no cenário político para reivindicar o direito à terra que lhe foram expropriadas pela sociedade urbano-industrial.

Para Margarida Maria Moura (1988), em *Camponeses*, na medida em que o campesinato resiste à extração dos diferentes tipos de renda – em produto, em trabalho, em dinheiro – e do sobretrabalho pelos ‘donos da terra’, aponta, na maioria das vezes, para um movimento de adaptação aos novos contextos que historicamente se definiram:

Indicariam tais transformações o desaparecimento do campesinato? Em determinados contextos históricos, esta foi de fato a tendência predominante. Na maioria, porém, o camponês adaptou-se e foi adaptado, transformou-se e foi transformado, diferenciou-se internamente, mas permaneceu identificável como tal (MOURA, 1988:19).
(...) o camponês desempenha um contraditório papel que, de um lado, expressa a sua resistência em desaparecer e, de outro é resultado do próprio capitalismo que não o extingue (...). É nesse contexto de dramáticas tensões que o camponês vive no meio rural contemporâneo (MOURA, 1988:20)

Essa resistência é simultânea à elaboração de uma interpretação própria da sociedade dominante, baseando-se em explicações (MOURA, 1988: 20) que remetem às relações simbólicas, como o sentimento de pertencimento (CANDIDO, 1964; FERNANDES, 1972; MARQUES, 2004a) e laços de parentesco (MOURA, 1988; BOMBARDI, 2004; MARQUES, 2004a), além da reprodução material a partir do lugar de reprodução camponesa, que neste trabalho refere-se ao bairro rural.

Neste sentido, sendo a cultura dinâmica e, portanto, mutável no movimento de sua reelaboração (SAHLINS, 1997; 2003a; 2003b), questionamos o mito da cristalização da cultura tradicional, que recai sobre esta com a obrigatoriedade de parecer uma estrutura cristalizada e paralizada no tempo.

Para Júlio César Suzuki (1996:194), no que se refere às transformações culturais do modo de vida em Rondonópolis/MT, a "atitude preservacionista destrói a manifestação folclórica, tendo em vista que a mesma seja desvincula do contexto social que a produziu", culminando na "cristalização cultural" (SUZUKI, 1996:194):

[As tradições folclóricas] não podem ser compreendidas como resíduos atemporais, cristalizados, pois dessa forma estaríamos retirando dessas tradições seu substrato histórico, seu contexto histórico. Assim, o entendimento do folclore como resíduo deve ter sempre em mente seu caráter revitalizador, ou seja, pensar o resíduo historicamente constituído, transformado por mudanças no contexto social e inserido na lógica do tempo em que aparece, jamais como resíduo cristalizado (SUZUKI, 1996:194).

Essa interpretação da cultura como resíduo histórico é baseada no mito de que os elementos que a compõem são cristalizados no tempo e no espaço e cuja influência sobre as políticas públicas de valorização cultural remetem às atitudes preservacionistas em relação à preservação do patrimônio cultural, a partir da manutenção dos elementos que a compõem, negando a reprodução dinâmica inerente à cultura.

Durante a realização deste trabalho, se por um lado nos deparamos com o movimento dinâmico com o qual os elementos culturais transmitidos desde tempos passados são reelaborados, por outro, nos deparamos com as restrições da reprodução material das populações tradicionais do Vale do Ribeira que inviabilizam sua autonomia reprodutiva plena, sobretudo por meio dos projetos de desenvolvimento sustentável como alternativa à sua reprodução material, advindos da academia, Estado e organizações não governamentais.

No entanto, a interpretação do modo de vida tradicional destas populações como legitimadora do direito à permanência em seus bairros rurais, construída no Brasil a partir da década de 1980, com a ação dos seringueiros, grupos indígenas e setor ambientalista conservacionista, fortaleceu a luta destas populações diante da disputa de seus territórios contra grupos capitalistas que atuavam na exploração da Floresta Amazônica.

Atualmente, essa mesma interpretação atribuída à reprodução do modo de vida tradicional restringe-as ao desenvolvimento sustentável a partir das políticas públicas e projetos de preservação do modo de vida e conhecimentos tradicionais, baseados nas "atitudes preservacionistas" em relação à cultura e seu dinamismo, uma vez que o mito da cristalização surge do entendimento de "tradicional" como referência ao estático.

Neste sentido, Antonio Carlos Diegues (entrevista realizada em 1/06/2011) defende que estas populações têm direito de desenvolverem sua cultura no sentido de decidirem seus caminhos, uma vez que o direito à terra lhes deve ser garantido por serem cidadãos e não por reproduzirem um modo de vida diferenciado.

Ainda, essa mesma interpretação do modo de vida e dos conhecimentos tradicionais como legitimadores do direito à permanência na terra criou uma categoria privilegiada de sujeitos sociais do campo, que tiveram seu direito à terra garantido, sendo que aqui questionamos o não atendimento ao direito dos sujeitos sociais organizados em torno dos movimentos em geral que lutam pela terra.

Marques, assim como outros estudiosos de populações tradicionais e campesinato no Brasil, tem chamado a atenção em palestras e debates mais recentes para as contradições envolvidas no uso da noção de "tradicional" para definir a identidade de povos e grupos sociais que possuem modos de vida distintos do dominante na sociedade moderna capitalista. A pesquisadora destaca que, se por um lado, é necessário reconhecer que se tratam de modos de vida distintos e assegurar o seu direito à existência na diferença, por outro, classificá-los como tradicionais tem significado, na teoria e na prática, a sua inserção em um espaço-tempo outro, geralmente concebido numa perspectiva dualista em oposição à realidade dominante. Tal classificação foi inicialmente usada para legitimar o caráter "civilizatório" e "desenvolvimentista" de projetos coloniais e imperialistas e hoje tem servido para legitimar políticas ambientais restritivas. Embora se reconheça que

essas políticas representam um avanço em relação às posições preservacionistas mais radicais, uma vez que acatam a permanência dessas populações no interior de áreas protegidas. A pesquisadora, ainda, destaca o caráter contraditório e perverso que elas apresentam na medida em que tais políticas se empenham em manter esses grupos numa condição de exceção, seja como “prisoneiros” de um modo de vida sem história pois fadado à repetição, seja como “legítimos representantes” do ambientalismo cuja adesão ao seu ideário e às práticas sustentáveis e/ou agroecológicas lhe é imposta como condição de reprodução social por uma sociedade que, em seu conjunto, continua com suas práticas destrutivas em relação à natureza.

Nesta imposição reside uma contradição: tal imposição chega pela sociedade dominante, reprodutora de um modo de vida urbano-industrial fortemente dependente do consumo em grande escala dos recursos naturais que, diante da previsibilidade de esgotamento destes, como dos combustíveis fósseis, empreende incentivos e influencia políticas públicas para a reorientação do uso de parte dos solos agricultáveis para a produção de biocombustíveis. Como exemplo, Antônio Thomaz Jr (2010), em “O agrohídronegócio no centro das disputas territoriais e de classes no Brasil do século XXI”, afirmou que o “polígono do agrohídronegócio” (face oeste do estado de São Paulo, face leste do estado Mato Grosso do Sul, face Noroeste do estado do Paraná, região do Triângulo Mineiro e região Sul-Sudoeste do estado de Goiás), onde está concentrada a maior densidade de cultivos de cana-de-açúcar para produção de álcool e açúcar (THOMAZ JR, 2010:95) e monoculturas de exportação, como soja, milho e eucalipto, está sobreposto aos lençóis freáticos formados a partir da bacia hidrográfica do Paraná, promovendo a indireta exportação de água dos aquíferos Caiuá-Bauru, Serra Geral e Guarani (THOMAZ JR, 2010:94).

A partir da disputa territorial, o conceito de “tradicional” também passa a ser disputado pelas populações tradicionais como estratégia de acesso à terra, corroborando para a afirmação de Cunha (2009) no que se refere ao conceito de populações tradicionais propositalmente “extensional”, uma vez que as garantias trazidas pelo conceito tornam-no uma alternativa de acesso à terra por parte dos sujeitos sociais do campo não identificados como tradicionais.

Neste sentido, faz-se necessário reconsiderar que a partir da expropriação dos sujeitos sociais que reproduzem-se em bairros rurais detentores de remanescentes florestais, a implantação de unidades de conservação de uso sustentável foi legitimada como contraposição ao modelo de unidades de conservação de proteção integral, o que nos permite concluir que aquelas compatibilizam a conservação destes remanescente à reprodução do modo de vida tradicional.

No entanto, após 30 anos de aplicabilidade do conceito de populações tradicionais, é possível avaliarmos as limitações da política conservacionista ao orientar o desenvolvimento do modo de vida destas populações como modo de vida sustentável, promovendo a cristalização da cultura destas e tornando o acesso à terra um privilégio destas diante do não atendimento da demanda reivindicada pelos sujeitos sociais em geral que lutam pela terra.

Neste contexto, diante da tendência de reivindicação do conceito de “tradicional” pelos diferentes sujeitos sociais do campo, a regularização das posses ocupadas por estes torna-se uma política pública já regularizada pela lei, que atende uma maior demanda social mais ampla que as populações tradicionais, como os caipiras, sertanejos, ribeirinhos e demais sujeitos sociais culturalmente diferenciados, inseridos no universo cultural do campesinato.

Considerações finais



Figura 86: Raielle e Juninho, neta e filho de Sr. Chico e D. Irene

Foto: Kátia Rangel, em 22/12/2010.

A comunidade quilombola do Mandira, localizada no município de Cananeia, é entendida nesta pesquisa como população tradicional culturalmente diferenciada e inserida no universo cultural camponês. Neste trabalho, no qual analisamos a definição do bairro rural onde a comunidade se reproduz em reserva extrativista e território quilombola a partir da análise da reprodução do modo de vida tradicional, refletimos acerca dos conceitos de modo de vida tradicional, bairro rural, reserva extrativista e território quilombola, a partir dos quais foram incorporados os conceitos de unidades de conservação e populações tradicionais, tendo como metodologia a abordagem materialista e dialética da história, a Teoria da Criação e Recriação do Campesinato e do Latifúndio (OLIVEIRA, 1987) e Etnoconservação (DIEGUES, 2000) e, como técnicas de pesquisa, a revisão bibliográfica, trabalho de campo (BRANDÃO, 1984, MARTINS, 1997; VENTURI, 2005) e história oral (THOMPSON, 1992; BOSI, 1994; MEIHY, 1996; FREITAS, 2006).

A partir do final de década de 1960, a comunidade teve seu bairro expropriado devido à criação do Parque Estadual Jacupiranga sobreposto àquele, no contexto da implantação das unidades de conservação brasileiras durante o período militar, dependentes de empréstimos internacionais necessários à construção de grandes obras públicas e condicionados à criação de unidades de conservação sob o modelo preservacionista (FURLAN, 2000).

A política de concessão de empréstimos financeiros associada à criação de unidades de conservação, empreendida por bancos internacionais como o Banco Mundial – BIRD (BASTOS, 1997), remete à expansão do movimento ambientalista internacional e respectiva influência política sobre aqueles, exercida por organizações não governamentais ambientalistas transnacionais, como a Conservation Internacional – CI –, a The Nature Conservancy – TNC –, a Internacional Union for Conservation of Nature – IUCN –, a World Wildlife Fund – WWF – entre outras (DIEGUES, 2008; DOWIE, 2008), que, a partir da nascente crise ambiental do final da década de 1960, passaram a organizar simpósios internacionais, como a Conferência de Estocolmo (em 1979), a Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92) e o V Congresso Mundial de Parques na África do Sul (em 2003), propondo a preservação dos remanescentes florestais em escala global sob o modelo preservacionista, criado nos Estados Unidos a partir do Parque Yellowstone, que orienta a implantação

de unidades de conservação de proteção integral em áreas de natureza supostamente intocada, proibindo seu uso direto e a permanência de moradores em seu interior (MARINHO, 2006).

No Brasil, estas unidades de conservação foram criadas em terras públicas devolutas, interpretadas como livres de ocupação humana (NASCIMENTO, 2006), que, no caso da comunidade do Mandira, culminou na sobreposição do bairro rural pelo Parque Estadual Jacupiranga (decreto-lei nº 145, de 08 de agosto de 1969) ao bairro rural, definido como ponto de partida deste trabalho.

No final da década de 1960 e início da década de 1970, esse processo assumiu sua face mais perversa para a comunidade do Mandira quando, a partir da implantação das leis ambientais restritivas aplicadas às unidades de conservação de proteção integral (lei nº. 9.985 de 18 de julho de 2000), a reprodução das práticas produtivas tradicionais baseadas na roça de coivara, caça, pesca e extrativismo vegetal, que caracterizavam um sistema de complementaridade (CÂNDIDO, 1964) impeliu a comunidade a reproduzir-se na ilegalidade a partir da sobreexploração da coleta de ostras, corte da caxeta e palmito, sendo a perda da autonomia de reprodução do modo de vida e trabalho na terra como valores as causas de conflitos e sofrimentos que impactaram a memória coletiva da comunidade, intensificada com a venda de parte das terras do bairro e perda das áreas mais férteis para os roçados, quando alguns membros da comunidade decidiram vendê-las a partir da proibição de reprodução das práticas produtivas tradicionais, tendo sido alguns membros multados e presos pela abertura de novas áreas roças.

Neste sentido, analisamos o bairro rural como o lugar da reprodução do modo de vida tradicional onde a comunidade empiriciza sua reprodução material e simbólica e com o qual estabelece um sentimento de pertencimento em relação ao bairro e à vizinhança, possibilitando-lhe reviver os fatos guardados na memória coletiva e que referem-se aos diferentes lugares do bairro.

Como prática produtiva alternativa à manutenção das famílias, analisamos a implantação do manejo sustentado de ostras, que foi incorporado ao modo de vida da comunidade; orientada por setores da academia, órgãos públicos e organizações não governamentais, como o Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB –, a Fundação Florestal e a Gaia Ambiental, a comunidade organizou-se politicamente em torno de sua associação de moradores, que solicitou

ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA – a criação da reserva extrativista do Mandira (decreto federal de 13 de dezembro de 2002), cuja gestão é orientada pelo plano de manejo elaborado pelo conselho deliberativa da reserva, sendo este submetido ao pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio.

A criação da reserva extrativista do Mandira ocorreu a partir da desafetação do bairro rural da comunidade ao Parque Estadual Jacupiranga, no contexto de sua fragmentação a partir da organização política das populações tradicionais do Vale do Ribeira em torno de suas associações de moradores, com o objetivo de reivindicarem a reclassificação do parque em um mosaico de unidades de conservação de proteção integral e uso sustentável, culminando na instituição do Mosaico Jacupiranga (lei estadual nº. 12.810, de 21 de fevereiro de 2008).

Neste embate de contornos políticos, a comunidade foi orientada pelo padre Jan Van Der Heijen, conhecido como padre João 30, que recomendou o seu autoreconhecimento como quilombola a partir da relação de parentesco com escravos que herdaram o Sítio Mandira, como condição necessária à titulação do bairro rural como território quilombola, de modo que as comunidades rurais da região do Vale do Ribeira, reelaborassem sua identidade cultural no sentido da construção da identidade quilombola com o objetivo de conquistarem a propriedade coletiva de seus bairros rurais a partir do artigo 68 da Constituição federal, que reconhece a propriedade definitiva e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades de quilombos, assumindo a dimensão territorial como recompensa aos povos africanos aqui escravizados.

A reelaboração da identidade cultural impeliu a comunidade a rememorar a importância das relações de parentesco com os escravos, a partir do que requereu sua identificação como quilombolas junto à Fundação Cultural Palmares – FCP – por meio de sua Associação de Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira e que, a partir de seu reconhecimento, encaminha o processo administrativo junto ao Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP – e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA –, sendo esta a alternativa encontrada pela comunidade do Mandira no que se refere à conquista da propriedade coletiva dos núcleos de moradias não incorporados à reserva extrativista, garantindo-lhe a permanência em suas terras e o recesso às

práticas produtivas tradicionais, como as roças e extrativismo vegetal.

O movimento dinâmico que permeia a reelaboração da identidade, elementos culturais transmitidos oralmente e fatos guardados na memória coletiva da comunidade, remeteu-nos à análise da reelaboração do significado da Festa da Ostra, Festa de Santo Antônio e produção de artesanatos como estratégias para atrair turistas, bem como o estabelecimento de parcerias com a academia, órgãos públicos e organizações não governamentais para a realização de projetos que, atualmente, orientam a reprodução do modo de vida da comunidade no sentido do desenvolvimento sustentável.

A partir da década de 1980, diante da intensificação dos debates que propunham a implantação das unidades de conservação de uso sustentável como conciliadoras da conservação dos remanescentes florestais e reprodução do modo de vida tradicional, em substituição às unidades de conservação de proteção integral, que não permitem moradores em seu interior, os sujeitos sociais que ocupavam as áreas detentoras destes remanescentes florestais passaram a ser considerados tradicionais a partir de seus conhecimentos e modo de vida adaptados aos ciclos de reprodução da natureza, baseados em técnicas de cultivo adequadas ao ambiente em que vivem e na crença aos mitos protetores da floresta, conforme caracterização descrita por Antonio Carlos Diegues (2004) em *O mito moderno da natureza intocada*.

Naquele momento, formulou-se o conceito de populações tradicionais a partir da luta do movimento seringueiro no que se refere à permanência na terra e defesa dos seringais que exploram diante da disputa destes pela exploração capitalistas dos recursos naturais e que, a partir da aliança estabelecida com setor conservacionista ambientalista, culminou na legitimação do direito daqueles sujeitos sociais permanecerem em seus bairros rurais legalmente protegidos como reservas extrativistas, sendo esta a estratégia encontrada pelas populações tradicionais no que se refere à conquista da autonomia de reprodução do modo de vida e acesso ao direito de permanecerem em suas terras ocupadas.

Como resultado, o termo "tradicional" tem sido reivindicado por outros sujeitos sociais inseridos no universo cultural do camponês que relacionam-se com a natureza a partir de suas especificidades culturais como forma de reivindicarem o acesso à terra, incorporando o discurso conservacionista que, se por um lado,

legitimou a permanência das populações tradicionais em seus bairros, por outro, direciona a reprodução do modo de vida destas populações no sentido do desenvolvimento sustentável.

Este direcionamento, no caso da comunidade do Mandira, ocorre por meio do estabelecimento de parcerias com órgãos públicos, como a Fundação Florestal e o ITESP, e organizações como governamentais, como a Gaia Ambiental e SOS Mata Atlântica, objetivando a realização de projetos sustentáveis, como a produção de mercadorias em cooperativas, confecção de artesanatos, fomento ao turismo rural, capacitação de guias ambientais entre outros, aqui entendidos como novo elemento da reprodução do modo de vida da comunidade.

Neste sentido, a partir da estruturação do manejo sustentado de ostras, a comunidade do Mandira organizou-se em torno de sua associação de moradores e acessou recursos liberados pelo Ministério do Ambiente, Fundação Florestal e Fundo Nacional para a Biodiversidade – FUNBIO –, que foram investidos na implantação da Cooperativa dos Coletores de Ostra de Cananeia – COOPEROSTRA –, que comercializa as ostras manejadas pelas famílias cooperadas para, sobretudo, restaurantes do litoral paulista, cidade de São Paulo e Curitiba.

No entanto, a associação do modo de vida dessas populações ao "tradicional" impede a reprodução autônoma destas a partir da interpretação do tradicional como resíduo histórico, subsidiando políticas públicas de valorização cultural no sentido da cristalização do patrimônio cultural destas populações e impedindo o movimento dinâmico de sua reelaboração cultural, o que nos permite concluir que as lhas unidades de conservação de uso sustentável compatibilizam a conservação destes remanescente à reprodução do modo de vida tradicional, orientando-o ao desenvolvimento sustentável.

Assim, a interpretação do modo de vida tradicional, como legitimador do direito à permanência na terra, criou uma categoria privilegiada de sujeitos sociais do campo, que tiveram seu direito à terra garantido, diante do não atendimento do direito de acesso à terra reivindicados pelos sujeitos sociais organizados em torno dos movimentos em geral que lutam pelo acesso à terra.

Sendo a cultura dinâmica e por comunicar-se com a sociedade que envolve, a cultura tradicional faz parte dessa sociedade e estabelece contatos com a mesma. Desse modo, os camponeses, que estabelecem relações específicas com o

ambiente em que estão inseridos, sejam quilombolas, caipiras, caiçaras, sertanejos entre muitos outros grupos culturalmente diversificados, reconhecem suas especificidades a partir da diferenciação que se revela no contato com o outro, com a sociedade dominante.

Neste sentido, por um lado, o contato com a cultura urbano-industrial fornece elementos para a reinvenção da comunidade e sua cultura, por outro, é o modo de produção adotado pela cultura urbano-industrial que criou e recria os mecanismos de espoliação que recaem sobre as populações tradicionais.

A cultura tradicional é tão arraigada que para os mandiranos ser caiçara é ser mandirano, ser sitiante é ser mandirano, enquanto ser quilombola é uma novidade, uma possibilidade outra de reconhecimento, assumida como alternativa à garantia da propriedade de seu bairro.

Mesmo com elementos novos incorporados, o tempo na comunidade corre lento. É calmo. E mesmo que para alguns haja muitas tarefas, como D. Irene e D. Cleuza, que cuidam da casa e fazem artesanatos para vender no galpão de costura e feiras em Cananeia, estas dividem o tempo dedicado ao trabalho doméstico e trabalho fora de casa sem que estes conflitem, pois elas são senhoras do seu tempo e de seu trabalho, dividindo tranquila e sabiamente suas tarefas.

Por fim, para além do debate acadêmico e no que se refere à reprodução da vida destas pessoas, a maior contribuição deste trabalho é atender ao desejo manifesto por estas sobre o registro de sua história de vida e luta de reprodução do seu modo de vida e permanência no seu bairro rural, na terra, uma vez que antes de serem identificados como camponeses, sítiantes, caiçaras, tradicionais ou quilombolas, estas pessoas identificam-se como sujeitos da história.

Referências

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In: CASTRO, Iná de; GOMES, Paulo César da Costa; CORREIA, Roberto Lobato (orgs.) *Explorações geográficas; percursos no fim do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 197-245.

ARENDRT, Hannah. A Crise na Cultura: Sua importância Social e Política. In: ARENDRT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

BASTOS, Alexandre Assis. *A coleta de Ostra Crassostrea Brasiliana e Manejo Sustentável em Áreas de Manguezal (Mandira - Cananeia)*. Dissertação – PROCAM/USP, São Paulo, 1997.

BOMBARDI, Larissa Mies. A dialética e a geografia agrária na obra de Ariovaldo Umbelino de Oliveira. In: MARQUES, Marta Inez Medeiros; FERNANDES, Bernardo Mançano; SUZUKI, Júlio César (orgs.). *Geografia Agrária – Teoria e Poder*. São Paulo: Expressão Popular, 2007. p. 315-337.

BOMBARDI, Larissa Mies. *O bairro Reforma Agrária e o processo de territorialização camponesa*. Dissertação – FFLCH/USP, São Paulo, 2004.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa Participante*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BROCKINGTON, Dan; IGOE, Jim. Expulsão para a conservação da natureza: uma visão global. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008. p. 125-193.

BUENO, Francisco da Silveira. *Vocabulário Tupi Guarani Português*. 5. ed. São Paulo: Brasileiros, 1982.

CÂNDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: 34, 1964.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. *Terras de negros – herança de quilombos*. São Paulo: Scipione, 1997.

CHAPIN, Mac. Um desafio aos conservacionistas. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008. p. 23-59.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Apresentação: Os trabalhos da memória. IN: BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 17-39.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Introdução. In: LAFARGUE, Paulo. *O direito à preguiça*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC/UNESP, 1999. p. 9-58.

CHIMÉRE-DIAW, Mariteuw. Escalas na Teoria da Conservação: um outro conflito de civilizações? In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008. p. 105-124

CHIQUINHO, Cléber Rocha (org.). *Saberes Caiçaras: a cultura caiçara na história de Cananeia*. São Paulo: Páginas & Letras, 2007.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. PIMENTA, Fugazzola, Luiz; PIMENTA, Margareth de Castro Afeche (tradução). Florianópolis: UFSC, 1999.

COMPAGNON, Daniel. Administrar democraticamente a biodiversidade graças às ONGS? In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

Decreto federal nº 50.019, de 20 de setembro de 2005.

Decreto federal de 13 de dezembro de 2002

Decreto federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

Decreto federal nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.

Decreto federal nº 98.897, de 30 de janeiro de 1990.

Decreto-lei nº 145, de 08 de agosto de 1969.

DIAS, Gonçalves. *Poesis indianista: obra indianista completa: poesia e dicionário da língua tupi*. GUIDIN, Marília Lígia (Introdução, organização e fixação de texto). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: NUPAUB/USP, 2000. p. 1-46.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org.). História e Memória Caiçara. In: *Enciclopédia Caiçara*, v. 4. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB, 2005, p. 29-44.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (orgs.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. (Biodiversidade, 4). Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. A história caiçara de Cananeia. In: CHIQUINHO, Cléber Rocha (org.). *Saberes caiçaras: a cultura caiçara na história de Cananeia*. São Paulo: Páginas & Letras, 2007b. p. 1-4.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. Conhecimento tradicional e apropriação social do ambiente marinho. In: *A pesca construindo sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira*. 2. ed. São Paulo: NUPAUB/USP, 2004a. p. 195-224.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. *O mito moderno da natureza intocada*. 4. ed. São Paulo: NUPAUB/USP, 2004 [1996].

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. *O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo: Meio ambiente, história e população*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2007.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. VIANA, Virgílio M. (orgs.). *Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2004b. p. 9-22.

DOWIE, Marc. Refugiados da Conservação. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org. e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008. p. 113-124.

FERNANDES, Florestan. *O Folclore em Questão*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1989.

FERNANDES, Liliansa Laganá. *Bairros rurais no município de Limeira*. Tese - FFLCH/USP, São Paulo, 1972.

FERNANDES, Liliansa Laganá. *O bairro rural dos Pires*. Dissertação - FFLCH/USP, São Paulo, 1967.

FREITAS, Sônia Maria de. *História oral: possibilidades e procedimentos*. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 2006.

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DE SÃO PAULO 'JOSÉ GOMES DA SILVA'. *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo da Mandira/Cananeia-SP*. São Paulo: Fundação Instituto de Terras de São Paulo 'José Gomes da Silva', 2002.

FURLAN, Sueli Ângelo. *Lugar e Cidadania: Implicações Sócioambientais das Políticas de Conservação Ambiental (situação do Parque Estadual de Ilhabela na ilha de São Sebastião - SP)* Volume I. Tese - FFLCH-USP, São Paulo, 2000.

GASPAR, Madu. *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *Conflito, identidade e territorialização: Estado e comunidades remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape-SP*. Tese – FFLCH/USP, São Paulo, 2010.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

ISOLDI, Isabel Araújo. *Territorialidades negras no território nacional: processos sócioespaciais e normatização da identidade quilombola*. Dissertação - IG/UNICAMP, Campinas, 2010.

KOTHE, Flávio R. (org. e tradução). Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. *Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1985. p. 153-164.

LAFARGUE, Paulo. *O direito à preguiça*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC/UNESP, 1999 [1977].

LAWRENCE, Krader. Evolução, Revolução e Estado. In: HOBBSAWN, Eric *et alli*. *História do Marxismo I*. COUTINHO, Carlos Nelson; SALLES, Nemésio (tradução). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 263-300.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal lógica dialética*. COUTINHO, Carlos Nelson (redução). 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991 [1969].

Lei estadual nº. 12.810, de 21 de fevereiro de 2008.

Lei federal nº. 7.804, de 18 de julho de 1989.

Lei federal nº. 9.985, de 18 de julho de 2000.

LINO, Clayton Ferreira (org.). *Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga*. São Paulo: Conselho Nacional de Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, 2009.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes; ISOLDI, Isabel Araújo. *Identidade territorial quilombola – uma abordagem geográfica a partir da comunidade Caçandoca*. Revista Terra Livre. Presidente Prudente. Ano 23, v.2, n. 29, ago./dez. 2007. p. 163-180.

LUCHIARI, Maria Tereza Duarte Paes. *Caiçaras, migrantes e turistas: a trajetória da apropriação da natureza no litoral norte paulista (São Sebastião – distrito de maresias)*. Dissertação - IFCH/UNICAMP, Campinas, 1992.

MARINHO, Maurício. *Conflitos e possíveis diálogos entre unidades de conservação e populações camponesas: uma análise do Parque Estadual Intervales e o bairro do Guapiruvu (Vale do Ribeira/SP)*. Dissertação - FFLCH/USP. São Paulo, 2006. Disponível em: <www.teses.usp.br>. Acesso em 21 jun. 2009.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. Lugar do Modo de Vida Tradicional da Modernidade. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela, 2004a. p. 145-158.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. *O Modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira – PB*. Dissertação – FFLCH/USP, São Paulo, 1994.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. Terra e modernidade em assentamentos de reforma agrária. In: WOORTMANN, Ellen Fensterseifer (org.). *Significados da terra*. Brasília: Universidade de Brasília, 2004b.

MARTINS. José de Souza. *A Aparição do Demônio da Fábrica: Origens Sociais do Eu Dividido no Subúrbio Operário*. São Paulo: 34, 2008.

MARTINS. José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS. José de Souza. *Fronteiras: A degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MARTINS. José de Souza. *O Cativo da terra*. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1990.

MARX, Karl. O trabalho alienado. In: MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*. MARTINS, Alex (tradução). São Paulo: Martins Claret, 2005 [1932]. p. 110-122.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS. *Relatório de Avaliação da Gestão 2003-2006*; Diretoria de Desenvolvimento Socioambiental – DISAM. Brasília, 2007.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. *Plano de manejo da Reserva Extrativista do Mandira*. São Paulo: MMA/ICMBio/Conselho Deliberativo, 2009.

MOREIRA, André de Castro Cotti. *Reserva Extrativista do Bairro Mandira: A viabilidade de uma Incerteza*. Dissertação – PROCAM/USP, São Paulo, 1998.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. IN: CASTRO, Celso (Seleção, apresentação e revisão). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. OLIVEIRA, Maria Lucia de (tradução). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 41-65.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1989.

MOURA, Margarida Maria. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Lisângela Kati. *Identidade e territorialidade: Os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira*. Dissertação - FFLCH/USP, São Paulo, 2006.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de Tupi Antigo: A língua clássica do Brasil*. Tese de Livre Docência. FFLCH/USP. São Paulo. 2006.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Modo capitalista de produção e agricultura*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1987.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Modo capitalista de produção, agricultura e reforma agrária*. São Paulo: GESP/LABUR/FFLGH/USP, 2007.

OLIVEIRA, Tiago Marques de. *Contos, causos e fatos da comunidade do Mandira*. Secretaria de Estado da Agricultura de São Paulo. Registro, 2009.

OTTAWAY, David B.; STEPHENS, Joe. *Por dentro da TNC – Nature Conservancy: arrebatada bilhões. Filantropia faz ativos em parceria com as corporações*. In: DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana (org e tradução). *A Ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas*. São Paulo: NUPAUB/USP, 2008. p. 67-87.

PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. 23. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura de. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

QUINTINO, Beth; GODOY, Rodrigo; CECHINI, Thaís Ramos (tradução). Depoimento de Padre João XXX. São Paulo: Museu da Pessoa/SOS Mata Atlântica, 2004. Disponível em <<http://nomeiodopovo.blogspot.com/2011/03/em-2004-padre-joao-30-e-entrevistado.html>>. Acesso em 20 abr. 2011.

RANGEL, Kátia Souza; MARCOS DA SILVA, Antônio; SUZUKI, Júlio César. *Comunidade da Poça: dilemas e perspectivas de construção da identidade quilombola*. V Encontro Nacional de Grupos de Pesquisa “Agricultura, desenvolvimento regional e transformações sócioespaciais”. Santa Maria. 2009. Disponível em: <www.ufsm.br/gpet/engrup/.../Tony,Katia%20e%20Julio%20-%20USP.pdf>. Acesso em 08 jun. 2011.

RANGEL, Kátia Souza. *Transformações das práticas sócioespaciais da população tradicional do Mandira, Cananeia, SP*. Trabalho de Graduação em Geografia. FFLCH/USP. São Paulo, 2009.

REZENDE DA SILVA, Simone. *Camburi, território de brancos, negros e índios no limite do consenso caçara, transformações de uma população tradicional camponesa*. Dissertação – FFLCH/USP, São Paulo, 2004b.

REZENDE DA SILVA, Simone. *Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. Tese – FFLCH/USP, São Paulo, 2008.

REZENDE DA SILVA, Simone. *Questão Agrária em Camburi: Território, Modo de Vida e Problemas Latifundiários*. In: LEVY, N (org.). *Ruralidades Latinoamericanas – Identidades y Luchas Sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2004a.

RODRIGUES, Adyr Aparecida Balestreri. *O bairro rural do Tanque – Atibaia/SP: um exemplo da contribuição da colonização japonesa para evolução do meio rural paulista*. Dissertação - FFLCH/USP, São Paulo, 1973.

SAHLINS. Marshall. *Capitão Cook ou o Deus agonizante*. In: SAHLINS. Marshall. *Ilhas de Histórias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.

SAHLINS. Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

SAHLINS. Marshall. *Pessimismo Sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I)*. Revista Mana. Rio de Janeiro. vol. 3, n. 1. abr. 1997. p. 41-75.

SALES, Renato Rivaben de; MOREIRA, André de Castro Cotti. *Reserva extrativista no complexo estuarino lagunar de Iguape e Cananeia: domínio da Mata Atlântica*. Série documentos e relatórios de pesquisa n.22. São Paulo: NUPAUB, 1996.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SUZUKI, Júlio César. *Campo e cidade no Brasil: transformações sócioespaciais e dificuldades de conceituação*. Revista NERA. Presidente Prudente. n. 10, v.10. jan./jun. 2007. p. 134-150. Disponível em: <www4.fct.unesp.br/nera/revistas/10/suzuki.pdf>. Acesso em 08 jul. 2010.

SUZUKI, Júlio César. *De povoado à cidade: a transição do rural ao urbano em Rondonópolis*. Dissertação – FFLCH/USP, São Paulo, 1996.

THOMAZ JR, Antonio. *O agrohidronegócio no centro das disputas territoriais e de classe no Brasil do século XXI*. Revista Campo-Território: Revista de Geografia Agrária. Uberlândia. v.5, n.10, ago. 2010. p. 92-122. Disponível em: <<<http://www.campoterritorio.ig.ufu.br/viewissue.php?id=11>>. Acesso em 18 jul. 2011.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. OLIVEIRA, Lólio Lourenço de Oliveira (tradução). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VENTURI, Luis Antonio Bittar. *Praticando Geografia: Técnicas de Campo e Laboratório*. São Paulo: Oficina de textos, 2005.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klaas. *Com parente não se negueia*. Anuário Antropológico. Brasília. n.87, p. 11-73, 1990.

XIDIEH, Oswaldo Elias. *Semana Santa Cabocla*. São Paulo Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.

Apêndice A - Roteiro Semiestruturado

Sobre o modo de vida tradicional

01 – Qual o seu nome? Como é a vida aqui (onde mora; o que planta; coleta ostras; quais outras atividades realiza)?

02 - Quem é a sua família (quem são seus pais; em quais comunidades eles viviam; em quê eles trabalham/vam; o quê plantavam; coletam ostras; quais outras atividades realizam/vam)?

03 – Vocês costumam visitar as outras comunidades da região? (quais e por quais motivos: trabalho, mutirão, festas, parentesco, casamento etc)?

04 – Como é a vida caiçara (como se percebe enquanto caiçara; as festas do mar; a relação com a natureza; proteção e manejo desta; forma de trabalho; divisão deste entre homens, mulheres e crianças; a participação destas; como o conhecimento das técnicas de trabalho são/eram transmitidas)?

05 – O que é ser quilombola (é só religião e história?; como se percebe enquanto quilombola; festas religiosas; relação com a natureza; santos/entidades religiosas; divisão dos trabalhos religiosos entre homens, mulheres e crianças; quando estas são/eram iniciadas)?

06 – Uma parte dos moradores do bairro foi embora. Onde estes vivem? O que fazem? (são aceitos pela comunidade; com qual frequência visitam o bairro; o que mudou na comunidade após a venda das terras; qual uso foi dado à estas; quais são os novos usos)?

07 – De onde vieram as famílias que não moravam daqui (como são incluídas na comunidade: casamento ou quais outras formas; como estes acontecem entre as comunidades; onde os noivos passam a morar depois de casados)?

08 – Como eram as roças (cultivos; técnicas; o que era consumido pela família e comercializado; havia troca entre os vizinhos)?

09 – Como eram as casas de farinha (quem as usava; com qual frequência; divisão de trabalho na produção da farinha; qual o destino da produção)?

10 – As crianças participavam das atividades cotidianas (com qual idade eram

iniciadas nas atividades produtivas e religiosas; como era dividido o tempo de brincar, trabalhar e estudar; qual a importância das crianças na comunidade)?

11 – Como eram as festas (quais os tipos; como eram os casamentos; as festas religiosas – natal, páscoa, corpus christie; há festas africanas (ritos, roupas, santos, datas, motivos, histórias, as tradições ainda são praticadas), festas de agradecimento aos santos/entidades protetoras da natureza)?

12 – Como era o trabalho nas embarcações (quem trabalhava, quanto tempo ficava fora, quais peixes traziam, quais instrumentos e técnicas de pesca eram empregadas, como era gasto o dinheiro/pagamento)?

13 – Havia outras formas de trabalho (quais, quem participava, o que era feito com o dinheiro, divisão do trabalho entre homens, mulheres e crianças)?

14 – Quais são os trabalhos/empregos de hoje (quais atividades, quem as realiza, como é gasto o dinheiro, divisão do trabalho entre homens, mulheres e crianças)?

15 – Quais foram as mudanças entre o tempo de hoje e dos antigos (o que havia de bom e ruim no passado; quando é exatamente o tempo dos antigos)?

Sobre a reserva extrativista

16 – É permitido roçar nas áreas da reserva extrativista e território quilombola?

Qual a importância das novas práticas produtivas, como o manejo sustentado de ostras?

17 – As novas práticas fazem com que o modo de vida da comunidade tenha se modificado?

18 – A família divide as tarefas necessárias à reprodução das novas práticas (como ocorre a atual divisão do trabalho)?

19 – As novas práticas produtivas complementam as práticas tradicionais?

20 – Quais são as dificuldades dessas novas práticas, inclusive do manejo sustentado de ostras?

21 – Quais transformações ocorridas no modo de vida tradicional da comunidade levaram a comunidade a solicitar a implantação da reserva extrativista no bairro?

22 – O que é reserva extrativista?

23 – Como vocês descobriram que podiam solicitar a implantação da reserva extrativista no bairro?

24 – Como vocês decidiram solicitar a implantação da reserva extrativista?

- 25 – Como foi o processo de implantação da reserva extrativista?
- 26 – Outras comunidades podem usar a área da reserva extrativista?
- 27 – A solicitação da reserva extrativista tem alguma relação com as proibições dos recursos naturais impostas pelo Parque Estadual Jacupiranga?
- 28 – Quais são as práticas produtivas que foram proibidas pelo parque e que serão permitidas pela reserva extrativista?
- 29 – O que você acha que mudará quando a reserva extrativista for implantada? (restrição ao uso de determinados recursos e espécies naturais contidas na reserva extrativista a partir da implantação do plano de manejo; permissão para o retorno da prática produtiva das roças e sua importância; identificar as novas técnicas produtivas);
- 30 – A regulamentação do uso dos recursos naturais contidos na reserva extrativista provocará mudanças na forma de viver aqui?
- 31 – Isso é bom ou ruim para a comunidade?
- 32 – Qual a importância da reserva extrativista?
- 33 – Quais direitos a comunidade pretende conquistar com a implantação da reserva extrativista?
- 34 – (moradia no território quilombola e na reserva extrativista)
- 35 – Qual é a área da reserva extrativista?
- 36 – Como fica a área da reserva extrativista junto à do quilombo?
- 37 – Há conflitos de regulamentação a cerca do uso da reserva extrativista e do quilombo?
- 38 – Quais comunidades, órgãos do Estado, universidades e organizações não governamentais participaram do processo de fragmentação do Parque Estadual Jacupiranga e implantação da reserva extrativista?
- 39 – Vocês estabelecem contato com outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira? Se sim, qual a importância desses contatos (organização políticas das comunidades no sentido de buscarem soluções para os conflitos vivenciados)?
- 40 – Quais órgãos públicos ajudaram as comunidades a conquistarem a propriedade coletiva dos seus bairros rurais?
- 41 – Como é o contato com outras comunidades que também são cooperadas?
- 42 – Vocês acompanharam a elaboração do plano de manejo? Como foi o processo?

43 – Quais relações são estabelecidas com pessoas de centros urbanos por meio das atividades da Cooperostra?

Sobre o território quilombola

44 – Como a comunidade decidiu sobre seu reconhecimento como quilombola?

45 – Qual foram os processos de solicitação de reconhecimento do território como quilombola?

46 – Quais comunidades, órgãos do Estado, universidades e organizações não governamentais participaram do processos de organização das comunidades que se reconheceram como quilombolas?

47 – A comunidade participa das reuniões e decisões tomadas pelos órgãos do Estado, universidades e organizações não governamentais referente à implantação?

48 – É permitido roçar no território quilombola?

49 – Quais outros usos/atividade produtivas são realizados no território quilombola?

50 – Qual a importância da implantação do território quilombola?

51 – Quais foram as etapas e dificuldades do processo de implantação do território quilombola?

52 – Como é a regulamentação do uso dos recursos naturais contidos no território quilombola?

53 – Quais direitos a comunidade pretende conquistar com a implantação da reserva extrativista?

54 – Como fica a área da reserva extrativista junto à do quilombo?

55 – Há conflitos de regulamentação a cerca do uso da reserva extrativista e do quilombo?

56 – Quais órgãos públicos ajudaram as comunidades a conquistarem a propriedade coletiva dos seus bairros rurais?

Apêndice B - Famílias e membros da comunidade

No. DE MEMBROS	NÚCLEO DE MORADIA	NOME	PARENTESCO	IDADE
1	pracinha	Francisco de Sales Coutinho	chefe de família	54
2	pracinha	Irene Candido Mandira	esposa	54
3	pracinha	Agnaldo Coutinho	filho	30
4	pracinha	Josimara Mandira de Oliveira	nora	23
5	pracinha	Francisco de Sales Coutinho Júnior	filho	22
6	pracinha	Taís Joseane Pereira	nora	21
7	pracinha	Rodrigo Coutinho	filho	17
8	pracinha	Luís Antonio Coutinho	chefe da família	36
9	pracinha	Roseli Santos de Oliveira Coutinho	esposa	35
10	pracinha	Laís Loiane de Oliveira Coutinho	filha	9
11	pracinha	Raielle de Oliveira Coutinho	filha	4
12				
13	pracinha	Sidnei Coutinho	chefe da família	28
14	pracinha	Cassiane Rita Mariano	esposa	21
15	pracinha	Gabrielly Mariano Coutinho	filha	3
17	pracinha	Valteci Mandira Alves	chefe da família	37
18	pracinha	Zelinda Maria Teixeira	esposa	35
19	pracinha	Elizângela Alves	filha	18
20	pracinha	Jean Carlos Alves	filho	17
21	pracinha	Renata Teixeira Alves	filha	15
22	pracinha	Graziele Teixeira Alves	filha	12
23	pracinha	Nilzo Coutinho	chefe da família	48
24	pracinha	Catarina Martins de Oliveira	esposa	41

Coutinho				
25	pracinha	Jéssica Oliveira Coutinho	filha	19
26	pracinha	Bruno de Oliveira Coutinho	filho	14
27	pracinha	Donizete Oliveira Coutinho	chefe da família	24
28	pracinha	Cristiane Lara Ferreira	esposa	21
29	pracinha	Henrique Lara Coutinho	filho	2
29	pracinha	Antonio Aparecido Coutinho		39
30	pracinha	João Teixeira	chefe da família	61
31	pracinha	Cleuza Coutinho	esposa	56
32	pracinha	Maria Aparecida	filha	
33	pracinha	Zenildo Teixeira	chefe da família	29
34	pracinha	Daniela Bitencourt Teixeira	esposa	
35	igreja	Felício Teixeira	chefe da família	55
36	igreja	Maria Rute Mandira	esposa	44
37	igreja	Vanda Mandira Teixeira	filha	18
38	igreja	Edson Mandira Teixeira	filho	
39	igreja	Frederico Mandira	chefe da família	81
40	igreja	Maria Mateus	esposa	73
41	igreja	Oswaldo Mandira		48
42	igreja	Pedro Bitencourt Ribeiro	chefe da família	49
43	igreja	Maria Eulinda Mandira Ribeiro	esposa	50
44	igreja	Tatiane Mandira Ribeiro	filha	24
45	igreja	Arlene Bitencourt Ribeiro	filha	20
46	igreja	Antônio Viles Mandira	chefe da família	33
47	igreja	Patrícia Bitencourt Ribeiro Mandira	esposa	32
48	igreja	Amanda Bitencourt Ribeiro Mandira	filha	10
49	igreja	Antonio Viles Mandira Júnior	filho	3
50	parte de Cristino	Zacarias Cunha	chefe da família	41
51	parte de Cristino	Marta Mateus Castro Cunha	esposa	38
52	parte de	Fátima Isabela M. de Castro	filha	10

	Cristino	Cunha		
53	parte de Cristino	Evaristo Mateus de Castro	chefe da família	42
54	parte de Cristino	Adriana Cunha Mandira de Castro	esposa	34
55	parte de Cristino	Andréia Mandira de Castro	filha	17
56	parte de Cristino	Alex Sandro Mandira de Castro	filho	16
57	parte de Cristino	Aline Mandira de Castro	filha	13
58	parte de Cristino	Evandro Cunha Mandira de Castro	filho	10
59	parte de Cristino	Carlos Daniel Mandira	filho	8
60	parte de Cristino	Amaral Mateus de Castro	cunhado de Evaristo	28
61	parte de Cristino	Olga Mateus de Castro	cunhada de Evaristo	32
62	parte de Cristino	Jeremias Cunha	chefe da família	47
63	parte de Cristino	Silvina Mateus de Castro	esposa	34
64	parte de Cristino	Cristiano Mateus Cunha	filho	17
65	parte de Cristino	Lina Cunha Mandira (viúva do Cristino)	sogra	74
66	escola	Leonardo Teixeira	chefe da família	57
67	escola	Geni Cunha Teixeira	esposa	52
68	Porto do Meio	Rubens de Oliveira	chefe da família	77
69	Porto do Meio	Saturnina Mandira de Oliveira	esposa	73
70	Porto do Meio	Reinaldo de Oliveira	chefe da família	52
71	Porto do Meio	Neuseli Mathias	esposa	44

72	Porto do Meio	Rulia Gracione de Oliveira	filha	22
73	Porto do Meio	Rayza Graziane de Oliveira	filha	16
74	Porto do Meio	Rubia Grazielle de Oliveira	filha	15
75	Porto do Meio	Ibson de Oliveira	chefe da família	43
76	Porto do Meio	Maria Eunice Mendes	esposa	47
77	Boacica	Cinira Novaes Floriano	chefe da família	58
78	Boacica	Valdomir Cunha	esposo	50
79	Boacica	Rogério Novaes Floriano	filho	26
80	Boacica	Rosana Novaes Floriano	filha	24
81	Boacica	Inácio Coutinho	genro	26
82	Boacica	Otávio Novaes Coutinho	neto	2
83	Boacica	Reginaldo Novaes Floriano	chefe da família	33
84	Boacica	Maria Rosa Mandira	esposa	31
85	Boacica	Jaqueline Mandira Novaes	filha	10
86	Boacica	Luana Mandira Novaes	filha	8