

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Saberes e Práticas na Relação entre Caiçaras e animais no sertão da fazenda
(Picinguaba - Ubatuba - SP)

Autor: Marli Quinzan Jonas
Orientadora: Elisa Angotti Kossovitch
Co-orientador: Prof. Dr. Márcio D'Olne Campos

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Marli Quinzan Jonas e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 24/02/2006

Assinatura:.....

Elisa Kossovitch

Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:

x Márcio D'Olne Campos
Walter A. A. A. A.
Maria Maria Mendes de Gus-mão

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	TJ UNICAMP
	56921
V	
TOM	69703
PROC.	16.P.00123.06
	<input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	11,00
DATA	23/09/06
Nº CPD	

BIB ID: 386022

**Ficha catalográfica elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

J691s Jonas, Marli Quinzan.
Saberes e práticas na relação entre caiçaras e animais no sertão da fazenda (Picinguaba – Ubatuba-SP) / Marli Quinzan Jonas. -- Campinas, SP: [s.n.], 2006.

Orientador : Elisa Angotti Kossovitch.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Etnologia. 2. Antropologia educacional. 3. Meio ambiente. 4. Ecologia humana. 5. População rural. I. Kossovitch, Elisa Angotti. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

06-172-BFE

Keywords: Etnology; Education and antropology; Environment; Ecology, human; Rural population

Área de concentração: Educação, Sociedade, Política e Cultura

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Profa Dra. Elisa Angotti Kossovitch

Prof. Dr. Márcio D' Oline Campos

Profa. Dra. Débora Mazza

Profa. Dra. Neusa Maria Mendes de Gusmão

Data da defesa: 24/02/2006

Não é a toa que entendo os que buscam caminho. Como busquei arduamente o meu! E como hoje busco com sofreguidão e aspereza o meu melhor modo de ser, o meu atalho, já que não ousou mais falar em caminho. Eu que tinha querido O Caminho, com letra maiúscula, hoje me agarro ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas o atalho com sombras refrescantes e reflexo de luz entre as árvores, o atalho onde eu seja finalmente eu, isso não encontrei. Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é outro, é os outros. Quando puder sentir plenamente o outro, estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.

Clarice Lispector

Para meu pai

AGRADECIMENTOS

Ao meu mestre, *Márcio D'Oliveira Campos*, pela orientação e pela paciente e dedicada iniciação na Antropologia. Pelos momentos em que, simplesmente, o enlouqueci e, que com a doçura de um verdadeiro educador que bem conhece a alma humana fui, tantas vezes, confortada.

A minha orientadora, *Elisa Angotti Kossovitch*, por ter me acolhido e pela atitude generosa e sempre empenhada em me ajudar.

A professora *Emília Pietrafesa de Godói* pelas proveitosas sugestões no Exame de Qualificação.

A funcionária *Nadir Camacho*, pela dedicação e, muito mais pelo amor, com que nos atende ao “balcão”.

Ao *CNPq* pela bolsa de pesquisa de mestrado e ao *Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa da UNICAMP*, pelo apoio financeiro às idas a campo.

Ao Programa de *Pós-Graduação da Faculdade de Educação*, que me teve como aluna.

A minha irmã *Lenice Helena Jones*, pelo apoio financeiro num tempo de exclusiva dedicação ao meu trabalho.

Ao amigo *Miguel Clemente* pela ajuda permanente no universo da informática.

A minha “mãe postiça” *Alzira Fumes Caminhas* por suas rezas e por tentar me ensinar a acreditar sempre.

Aos *meus interlocutores* que com tanto brilho me revelaram um pouquinho de suas vidas. E, pela generosidade com que me acolheram em suas casas, sem a qual este trabalho não teria se realizado.

A *todos os meus amigos* que sempre acreditaram e que de inúmeras e variadas maneiras contribuíram para que este trabalho fosse construído da forma tal como ele se apresenta.

E, por que não aos *animais* que inspiraram tão bem a temática deste trabalho? Por suas, existência, bondade e lindeza, com que contam, sem exceção, todas as espécies... de todas as “qualidades”.

Ah, e à *banca* pela espera dos exemplares...

RESUMO

Neste trabalho procura-se compreender as relações entre caiçaras e animais, no que concerne aos saberes elaborados e às práticas cotidianas existentes no Sertão da Fazenda, próximo à Praia da Fazenda (Picinguaba, Ubatuba, SP). Através de uma abordagem etnográfica e, me utilizando, preponderantemente, das categorias espaço, tempo e lugar na análise dos dados, consideraram-se os processos associados às atividades locais permeados por entidades sociais, naturais e sobrenaturais. A interação que possibilitou a interlocução, para esse trabalho, foi preponderantemente com velhos, o que se justifica pelas vivências de dois momentos da história local — antes e depois da incorporação do local ao Parque Estadual da Serra do Mar, que trouxe mudanças significativas nos processos de manejo impostos pela política de parques com conseqüências evidentes sobre as relações entre caiçaras e animais. O estudo mostrou que, apesar da crescente adoção de costumes, modos de vida e valores do universo urbano, sobretudo pelos mais jovens, atividades envolvendo animais se articulam com os aspectos imaginário, mitológico e religioso encontrados entre a população local, somados à empiria — saberes e fazeres — transmitidas por gerações. Representações e vivências regulam práticas e comportamentos dos moradores quanto ao manejo de animais e, do meio natural como um todo.

Palavras-chave: etnografia; antropologia e educação; meio ambiente; populações em parque nacional; populações costeiras.

ABSTRACT

This work analyses the relations between *caiçaras* and animals in the rural area of *Sertão da Fazenda* located at the municipality of Ubatuba at the coast of the State of São Paulo, Brazil. It studies local knowledge and practices of daily life among these populations. The ethnographic field work and consequent analysis started from the categories of time represented in place and space and the processes of classification of natural species as well as social and supernatural entities. Interviews, dialogues and observations were carried out preponderantly with old people, which justifies because they experienced two special periods of the local history: before and after the institution of the *Parque Estadual da Serra do Mar*. This brought significant changes in the management of agriculture, livestock and hunting processes as imposed by parks policies and authorities with evident consequences on the relations between *caiçaras* and animals. One of these consequences was the increase in adoption of many aspects of urban values and ways of life, specially among younger people. In spite of these changes, this study indicates that knowledge and activities which involve animals among *caiçaras* are very much impregnated of imaginary, mythological and religious aspects. Such aspects and the consequent representations issued act as regulators in local practices as to the management of animals and natural and social environment as a whole.

Keywords: ethnography; anthropology and education; environment; populations and national park; coastal populations.

Venham até a borda, ele disse.
Eles disseram: Nós temos medo.
Venham até a borda, ele insistiu.
Eles foram. Ele os empurrou...
E eles voaram.

Guillaume Apollinaire

SUMÁRIO

UM ITINERÁRIO: DA BIOLOGIA À EDUCAÇÃO ATÉ O MEU ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM OS CAIÇARAS.....	1
--	----------

CAPÍTULO I - SERTÃO DA FAZENDA: O CONTEXTO DAS RELAÇÕES CAIÇARA/ANIMAL.....	7
1.1 A população do lugar.....	11
1.2 A Rio-Santos e a instituição do Parque: efeitos sobre a vida caiçara.....	14
1.3 Espaços, lugares e tempos da relação caiçara/animal no Sertão da Fazenda	26

CAPÍTULO II - O “ESTAR AQUI”, O “ESTAR LÁ” E O “ESCREVER AQUI”: DESAFIOS DO CAMPO	33
2.1 O olhar e a observação participante na pesquisa	36
2.1.1 O ouvir.....	37
2.2 Os encontros no campo: o “estar lá” entre caiçaras e animais	39
2.3 As importantes visões dos mais velhos: vivências, memórias e tradições	42

CAPÍTULO III - PRÁTICAS E COTIDIANO NAS RELAÇÕES ENTRE CAIÇARAS E ANIMAIS	45
3.1 O animal de estimação.....	45
3.2 O animal de criação	50
3.3 O animal de caça.....	59
3.4 O animal no prato caiçara.....	63

CAPÍTULO IV - ANIMAIS E CLASSIFICAÇÕES LOCAIS: ESPACIALIDADES E LIMINARIDADES	65
4.1 Animais da terra, do mar, e do ar: seus lugares, espaços e liminaridades segundo a classificação caiçara	71
4.2 Forças da natureza e seres espirituais: organização do universo caiçara	72
CAPÍTULO V - MITO, SIMBOLISMO E RELIGIÃO	79
5.1 Encantamentos e seres sobrenaturais do lugar	81
5.1.1 Lugares imaginários	81
5.1.2 Assombrações.....	82
5.1.3 Capitão-do-Mato.....	83
5.1.4 Lobisomem	84
5.1.5 Cavalo-Sem-Cabeça	86
5.1.6 Sereia	86
5.2 Animais e bichos, bem e mal, Deus e Diabo	87
5.3 Relatividade entre bem e mal no ecossistema caiçara.....	93
5.4 Mundos e almas entre animais e homens	99
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	113

UM ITINERÁRIO: DA BIOLOGIA À EDUCAÇÃO ATÉ O MEU ENCONTRO ETNOGRÁFICO COM OS CAIÇARAS

Geralmente tenho uma dificuldade muito grande: responder para as pessoas a freqüente pergunta: como eu, sendo uma bióloga, posso estar realizando um trabalho dessa natureza? Apesar de já ter sido questionada por várias vezes, ainda não consigo responder prontamente. E, não por não saber a resposta, mas a dificuldade reside no fato de que as escolhas que me conduziram até esse trabalho de mestrado, se constituíram numa trajetória vivida por alguns anos que, em linhas gerais, tentarei esboçar.

Para início de conversa, estaria sendo injusta se dissesse que se trata exclusivamente de uma trajetória profissional. Não. Contaram também, eventos de minha vida pessoal, que foram se mesclando na constituição de minhas opções de ordem profissional, num processo de descobertas e de amadurecimento, inerentes ao passar do tempo. É justamente por se tratar de um processo gradual, que uma resposta dada em alguns segundos é inviável.

Bem, começarei, de fato, com a época em que comecei a trabalhar como professora de Biologia. Acredito que várias coisas se aprendem ao se lecionar: relembramos o que aprendemos na faculdade, aperfeiçoamos mais em nossos “conteúdos”, praticamos técnicas de ensino... Mas o mais importante que vivenciei dando aulas, foi perceber a existência do saber dos alunos e do valor que isso tinha para eles e, foi tendo, cada vez mais, para mim.

Era a partir desse saber que se davam as associações que eles estabeleciam com a Biologia institucionalizada, em seu processo de compreensão. Percebi então, que as suas próprias vivências, operavam como base aos novos conhecimentos. Havia, portanto, um contexto próprio de entendimento.

Assim, a produção do saber fora da sala de aula, me instigava cada vez mais. Trazia-me uma diversidade de mundos, de experiências e opiniões, a comporem tantas e tantas “biologias”. Essa “extensão” da sala de aula me provocava o desejo de estudar o saber popular, aquele construído a partir da vivência das pessoas, aquele que elas carregam como parte de si, imbuído em suas histórias de vida.

Esse fato me remete a Paulo Freire ao se referir ao saber construído na experiência existencial das pessoas e que marcado fortemente pela própria origem social. Considero esta sua fala muito especial: “Todo novo saber nasce do envelhecimento de um saber anterior que também foi inovador em seu tempo”¹.

Enfim, acho que, ao dar aulas, para mim, o que se investiu de maior relevo foi esse processo de “leitura do mundo”², cuja importância nos processos educacionais procurava tornar presente muito especial em meu trabalho.

Aí estava uma pista de que eu precisaria da Antropologia associada à Educação. Até então meus questionamentos que pareciam desconexos começavam a se estruturar e a ter nome.

A essa altura, como eu já sabia o que queria da Educação, graças também à bárbara Licenciatura que cursei na UNESP, fui buscar algo mais nas Ciências Sociais. Na USP fiz, como ouvinte, algumas disciplinas de graduação do curso de Ciências Sociais. Logo após, na UNICAMP, fiz um curso ministrado pelo professor Márcio D’Olne Campos chamado “Cotidianos do Saber e do Fazer” que tinha, como uma das propostas, um trabalho de campo que investigasse a construção de pequenas práticas e saberes cotidianos”. Este curso me encaminhou em meus primeiros passos em direção a esta pesquisa.

E, foi assim, “tateando” que cheguei à Antropologia.

Outro fato que me inspirou na elaboração do projeto deste trabalho foi a leitura de uma dissertação de mestrado intitulada: “*Tudo que tem na terra, tem no mar*”³, cuja pesquisa, realizada numa comunidade de pescadores, girou em torno do sistema de classificação dos seres vivos. E, foi a partir dessa dissertação que, finalmente defini minha temática: trabalharia também com a relação homem/natureza.

Assim, mergulhei na literatura temática e fui montando o meu projeto de pesquisa. Ingressei no Mestrado. Fiz as disciplinas e fui a campo. Como já estava “amparada” por referências teóricas que fui tendo contato, ao longo do tempo, não tive dificuldades em minhas

¹ Ver em: FREIRE, P. e CAMPOS, M. Leitura da palavra... leitura do mundo. **O Correio da UNESCO**, v.19, n.2, p. 4-9, 1991.

² Sobre o conceito de “leitura de mundo”, ver em FREIRE, P. e CAMPOS, M., *op. cit.*

³ SILVA, G. O., 1989.

observações. Na verdade, o que se deu, foi o que Roberto Cardoso de Oliveira, chama de “domesticação teórica do olhar”⁴.

Ao chegar ao campo, pela primeira vez, me deparei com um rapaz pelo caminho, em visita a parentes, que sequer lá morava, através de quem fui, naquele dia, apresentada a outras pessoas. Tais pessoas vieram a se tornar importantes interlocutores no decorrer da pesquisa. Mostraram-me sua casa de farinha coletiva, onde no momento ralavam mandioca em três pessoas. Provei da farinha, de suas conversas e de algo especial que me aconchegou... Quando terminaram, simplesmente me despedi, voltando para casa logo em seguida.

No tempo em que estive lá, percebi que a pesquisa funcionaria muito em favor de uma boa relação com as pessoas daquele lugar. Mas como em toda e qualquer relação humana em que o afeto se faz presente, o forjar de uma amizade é inútil. Assim, como nas relações em qualquer local do mundo, a empatia se insinua ou não. Bem, eu penso que isso foi e, é necessário para que se efetue um bom trabalho de campo.

Além do mais, eu não cheguei à comunidade com o intuito de promover uma educação ambiental, ou qualquer coisa que me pusesse o meu saber acima do deles. Como já comentei, eu já tinha uma inclinação e um encanto pelos saberes diferentes dos meus, e isto incluía os saberes não institucionalizados, ditos “populares”.

Paulo Freire possui uma fala bonita a esse respeito, que não poderia deixar de citar aqui: “Assim como os educadores, os cientistas também não têm o direito de menosprezar o que chamam de “sabedoria popular”, e menos ainda de abstraí-la para imporem uma explicação pretensamente rigorosa do mundo”⁵.

Na concepção de meus interlocutores, o meu trabalho foi intitulado de “estudo” e, o produto final dele, se apresentaria, na minha escola, de forma escrita, “assim como um livro só que meio diferente”, diziam eles. A nós acadêmicos, isso pode parecer uma explicação muito vaga, mas, ao que me pareceu, satisfazia-os inteiramente. Percebi então, que as razões de minha presença no local não dependiam de explicações elaboradas que eu pudesse lhes dar. O que

⁴ Maiores detalhes em: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Olhar, ouvir, escrever. **Aula Inaugural**, IFCH/UNICAMP. p. 5-27, abr. 1994.

⁵ FREIRE, P. e CAMPOS, M., *op. cit.*, p. 7.

inclusive, visivelmente os cansavam rapidamente. As razões de minha presença eram justificadas, simplesmente, pelo valor que atribuíam a minha pessoa. Descobri então que, na verdade, o que “valia” para eles, era a confiança na “boa fé” de meus atos.

Minhas relações pessoais com a comunidade estavam ancoradas em alguns interlocutores que funcionavam como “elementos chave”. Percebi que a aprovação de minha presença pelo resto do grupo se dava também, pela aprovação que eles depositavam em mim. Assim, operavam como mediadores diante do restante do grupo formado por aqueles com quem nossas relações não foram além de cordiais saudações.

Considero que minhas relações de campo foram boas, caso contrário acredito que o trabalho não se consolidaria, entretanto, penso que, questões pessoais de empatia ou razões políticas fizeram com que algumas pessoas não se tornassem meus interlocutores e nem mesmo meus informantes. Isso também remete ao fato de que, não tive informantes. Todos os que colaboraram com o meu trabalho foram, inteiramente, meus interlocutores⁶.

Meu trabalho de campo se constituiu de visitas esporádicas à comunidade. As idas a campo, tiveram seus intervalos determinados, única e exclusivamente, pelo andamento do trabalho. A cada dia de visita ao local eu voltava com uma quantidade imensa de dados, de modo a não suportar minha própria cabeça dada à quantidade imensa de informações a pulularem em minha mente, feito pipocas. Assim, eu dava uma pausa na coleta de dados e refletia em como prosseguiria a pesquisa para, aliás, tentar evitar que as pipocas escapulissem pelo vão da panela.

A abordagem acerca de determinados assuntos funcionava melhor com uns interlocutores que com outros. Em função da diferença de seus gostos e jeitos de ser, como exemplo, em relação a ser mais prático, ou mais imaginativo, eu abordava certos assuntos. De forma que, quando eu queria falar a respeito da criação de galinhas, por exemplo, me dirigia a determinados interlocutores, ou, quando na presença de destes, abordava tal prática. Tal percepção foi importante para que eu tornasse mais produtivo o meu tempo, e a própria coleta de dados.

Os meus dias em campo eram dirigidos no sentido de maximizar as oportunidades. Aproveitar uma reunião de interlocutores conversando entre si, se visitando, observando um

acontecimento ocasional, enfim eventos que contemplam pela casualidade. Lidar com a sorte dos acasos que acredito ser contingente a todo o trabalho de campo e por isso a importância de estar preparado para aproveitá-la com iniciativas, pois certas situações são únicas quanto às suas ocorrências. Trata-se de um desafio, mas muito encantador do trabalho de campo na área humana, diferentemente das construções de laboratório possíveis em outras áreas de conhecimento.

Este trabalho apresentará um estudo etnográfico, fruto de minhas vivências em campo, das relações entre caiçaras e animais no Sertão da Fazenda, no qual serão abordados, práticas, saberes e técnicas locais.

No capítulo I descrevo o local pesquisado e sua população, juntamente com as mudanças sócio-culturais e ambientais procurando fornecer uma visão geral das interações dos caiçaras com os animais. Tais mudanças, às quais se submeteu o modo de vida caiçara, serão aqui retratadas e discutidas. Faço ainda uma breve apresentação dos conceitos tempo, espaço e lugar, tal como abordados neste trabalho.

No capítulo II, defino os processos metodológicos utilizados na construção dessa etnografia, abrangendo tanto os métodos de campo, como as reflexões teóricas.

Determinados animais domésticos e/ou comestíveis demandam ao caiçara, algum tipo de prática ou técnica. Essa é a discussão do capítulo III.

Mitos são tratados no capítulo IV, juntamente com questões religiosas pertinentes às representações sociais sobre os animais. Incluem-se os seres imaginários e certas oposições do tipo Deus e Diabo, que também se fazem presentes nas formas de classificação local.

No último capítulo, procuro fazer uma retomada dos tópicos mais relevantes tratados no trabalho, visando à sugestão de diretrizes proporcionadas pelo trabalho.

⁶ Aqui, utilizo-me das concepções de CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *op. cit.*, para informantes e interlocutores. Estas noções poderão ser vistas no capítulo referente à metodologia, em que as explico de forma mais elaborada.

CAPÍTULO I - SERTÃO DA FAZENDA: O CONTEXTO DAS RELAÇÕES CAIÇARA/ANIMAL

O Sertão da Fazenda localiza-se na região de Picinguaba, ao norte do município de Ubatuba, litoral norte de São Paulo. Tem como seus limites geográficos, por um lado, a encosta da Serra do Mar, e, por outro, uma outra comunidade, situada próxima à Praia da Fazenda, a qual se encontra bem mais distante e separada pela rodovia BR-101 do Sertão da Fazenda que o outro limite representado pela Serra do Mar⁷.

O acesso ao Sertão da Fazenda, se dá pela rodovia Rio-Santos, no km 11 e se completa com o percurso de uma pequena estrada, não pavimentada, de 2 km, que conduz ao povoado. Essa estrada é margeada por matas, tipicamente de Mata Atlântica, cortada por riachos e cercada por cachoeiras e poços, onde comumente se podem encontrar animais silvestres saídos da mata, que avançam pela estrada.

Embora com boas condições de tráfego, existem poucos carros circulando nesta pequena estrada; estes são apenas de funcionários do parque e em épocas de verão circulam carros de turistas que em geral, adentram o bairro a fim de visitarem uma grande cachoeira situada no interior do Sertão da Fazenda. A linha de ônibus que serve aos moradores locais trafega pela rodovia e, em dois horários – início e final da manhã – trafega na pequena estrada de terra finalizando o seu percurso frente à escola. Assim, para se deslocarem para o centro de Ubatuba, ou eventualmente, para alguma outra comunidade vizinha, os moradores caminham até a rodovia, onde se encontram os pontos de ônibus deste e de outros circulares que servem à cidade.

As figuras 1 e 2 apresentam fotos aéreas da região⁸:

⁷ 'Sertão' é um nome genérico, usado na região, para a porção dos bairros que adentram a serra em oposição à praia. Por isso, a utilização aqui, da denominação 'sertão': muito mais próximo da serra do mar que da praia, como comentado no texto. O Sertão da Fazenda pode ser chamado, coloquialmente, pelo caiçara, de 'Sertão'. A outra forma, 'Sertão da Fazenda da Caixa', também é utilizado.

⁸ Fonte: GOOGLE EARTH. Disponível em: <<http://earth.google.com/>>. Acesso em: 10 fev. 2006.

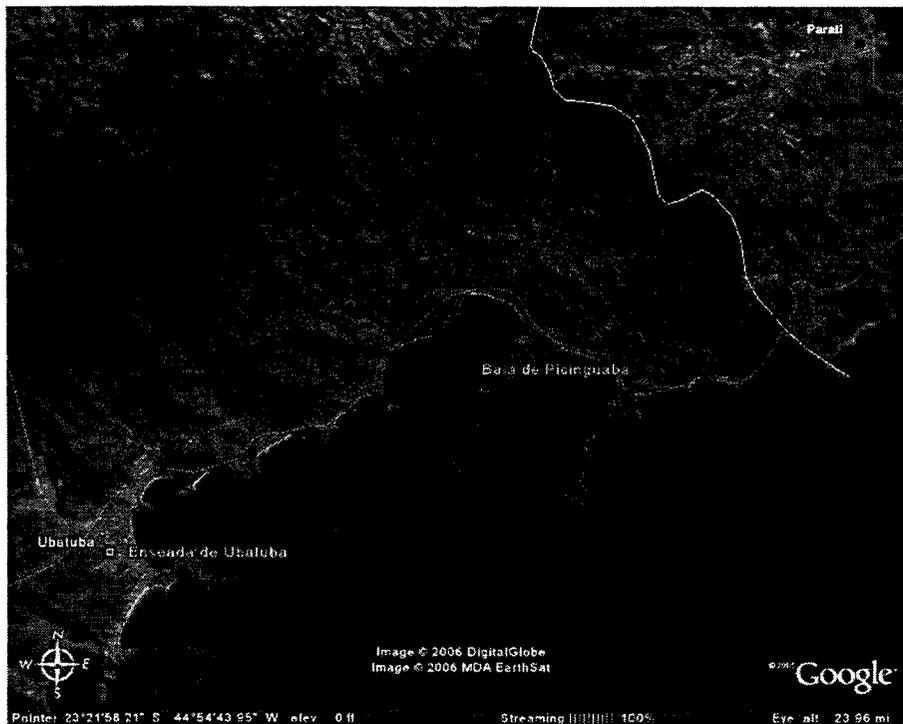


FIGURA 1 – Vista da Baía de Picinguaba com relação ao centro de Ubatuba e à divisa com o Estado do Rio de Janeiro

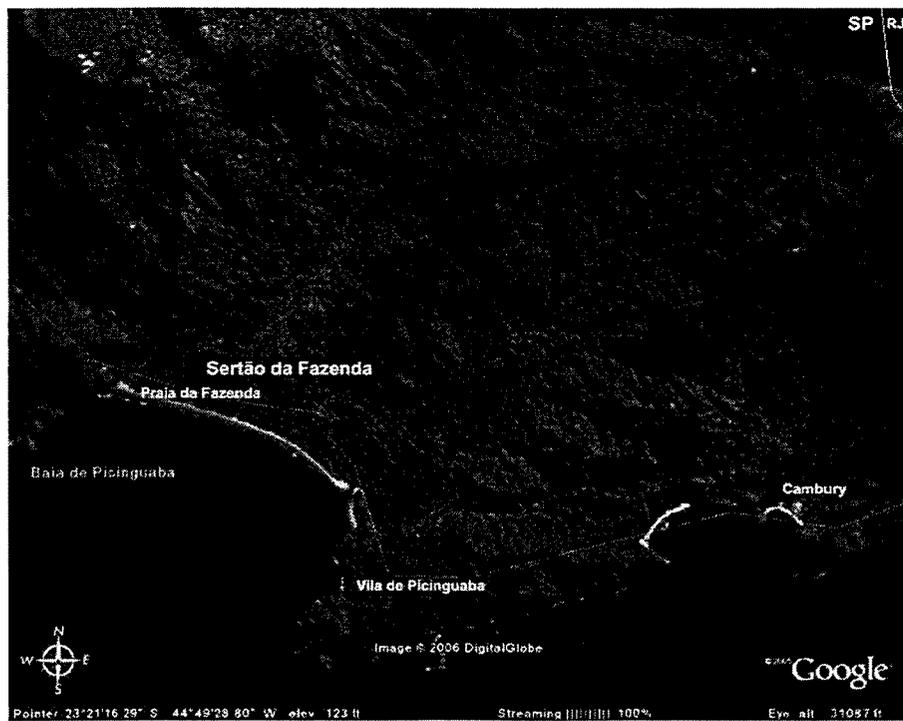


FIGURA 2 – Vista da Região de Picinguaba, com destaque à Praia da Fazenda, Cambury e à Vila de Picinguaba com relação ao Sertão da Fazenda

A ocupação da área pelos moradores é composta por casas de moradia, três casas de farinha⁹, uma escola pública e uma capela católica. Não existe estabelecimento comercial de qualquer espécie e não há ocupação nos morros. De maneira não concentrada, as casas localizam-se mais próximas à igreja e à escola, situadas uma frente à outra, caracterizando-se por um núcleo habitacional, um povoado.

Contando com uma área de Mata Atlântica e com uma boa parcela de parte de fauna e flora preservadas, o Sertão da Fazenda está institucionalmente inserido no Parque Estadual da Serra do Mar. Criado pelo Decreto n. 10.251 de 30/08/77; ocupa a maior parte do município de Ubatuba e tem como objetivo: “assegurar a integral proteção à fauna, à flora e as belezas naturais, bem como disciplinar a sua utilização para fins científicos, educacionais e recreativos”. (PESM, 1994, p.10).

O Parque Estadual da Serra do Mar é dividido administrativamente em núcleos. A região foi incorporada ao Parque em 1979 e, fazendo parte do Distrito de Picinguaba, é chamado “Núcleo Picinguaba”. Tal núcleo abrange uma região com quatro comunidades: o Sertão da Fazenda da Caixa, a Praia da Fazenda, a Vila de Picinguaba e a Praia de Cambury. Este núcleo tem como atividades principais um trabalho de Educação Ambiental voltado às comunidades, a estudantes e a pesquisadores e o estudo dos ecossistemas da região – serra do mar e litoral – tal como formas de preservação, considerando a população local. Possui também uma infra-estrutura para receber estudantes e pesquisadores: alojamentos, refeitório, cozinha e sede administrativa, onde trabalham funcionários do Parque em função do desenvolvimento das atividades referidas acima. (PESM, 1994).

Em sua maioria, os pesquisadores atuam na área biológica – botânica e zoologia – apresentando-se uma precariedade de trabalhos nas áreas de ciências humanas e sociais. O núcleo possui um pequeno acervo de monografias realizadas pelos pesquisadores e uma pequena

⁹ Casa de Farinha é uma construção onde se processa a mandioca para o fabrico da farinha. CÂNDIDO (1979, p. 271) traz um relato, de um caiçara, sobre a fabricação de farinha de mandioca, cujo processo descreve os apetrechos encontrados numa dessas casas: “Para fazer farinha de mandioca venenosa, tinha nos sítios roda de mão ou d’água, para tirar a raspa, e depois a imprensa (prensa)... Primeiro raspa a mandioca na roda; pega na raspa e põe no tapichi, que é feito só de palmito verde. Depois a gente põe os tapichis na imprensa com peso em cima, e vai aumentando o peso cada dia; no terceiro dia pode tirar. A água venenosa foi caindo toda num cocho que fica embaixo, e no fundo dele foi juntando o polvilho. No tapichi fica a massa imprensada; a gente pega e manda ela para as torradeiras que já estão esperando. Elas torram e sai pronta a farinha”.

biblioteca, com informativos sobre os ecossistemas locais além de obras gerais da área de meio ambiente.

Segundo material pesquisado por funcionários do Parque Estadual da Serra do Mar, o Núcleo Picinguaba representa uma de suas mais significativas áreas naturais, no que concerne à diversidade biológica, encontrando-se na área uma vegetação classificada como, Floresta Latifoliada Tropical Úmida de Encosta, ou simplesmente, Mata Atlântica, e um clima bastante úmido, com temperaturas mais ou menos estáveis e precipitação atmosférica elevada, conferindo à região, um caráter oceânico. (PESM, 1994, p. 10).

1.1 A população do lugar

De formação étnica descrita pela miscigenação do índio, negro e do europeu, principalmente o português. Além disso, “caiçara” tem por definição, uma forma de vida baseada em atividades de agricultura itinerante, da pequena pesca, do extrativismo vegetal e do artesanato. Essa cultura se desenvolveu principalmente em áreas costeiras do Paraná, norte de Santa Catarina, Rio de Janeiro e São Paulo. (DIEGUES e ARRUDA, 2001).

E, é no cenário descrito no capítulo anterior, que encontramos os caiçaras do Sertão da Fazenda. Os moradores, na sua grande maioria, são originários da própria região e entorno.

A população do bairro era, segundo um diagnóstico realizado pelo núcleo Picinguaba em 1994, de 46 famílias, sendo 100 homens e 84 mulheres. Deste total, mais da metade da população possuía menos de 30 anos de idade, com 50% de jovens menores de 19 anos.

O meio de sustento do caiçara, sempre esteve associado à subsistência familiar com uma pequena base para troca. Um sistema que se aproxima do que Sahlins (1970) denomina de “produção para aprovisionamento” ao descrever o modo de produção familiar numa economia tribal:

... os grupos domésticos não são auto-suficientes, embora geralmente produzam a maior parte do que consomem. A produção doméstica não é descrita exatamente como “produção para uso”; isto é, para consumo direto. As famílias também podem produzir para troca, assim conseguindo indiretamente o que precisam”. Ainda assim é “o que eles precisam” que governa a produção, e não o lucro que possam ter. O interesse na troca permanece como um interesse de consumo, e não como um interesse capitalista. (p. 118).

Um traço marcante na cultura local, por mim observado, é a cooperação entre as famílias. Vizinhos trocam o excedente da produção de farinha, vendem os ovos de sua criação de galinhas, trabalham juntos na colheita e armazenagem do feijão, se juntam no fabrico de farinha, na atividade de roça, na matança de porcos, enfim, trocam produtos e serviços num trabalho coletivo de ajuda mútua. Sahlins (1970), fala da reciprocidade nesse modo de produção:

Seria errado também supor que a família é necessariamente um grupo de trabalho autolimitado. Seus membros frequentemente cooperam com indivíduos de outros grupos domésticos, e algumas tarefas podem ser realizadas coletivamente, em níveis mais altos, através da linhagem ou de grupos de aldeias. “Modo de produção familiar” não é sinônimo de “produção familiar”. O que interessa é a regulamentação da produção, e sua orientação ou propósito. A produção é organizada principalmente pelas e para as famílias, mesmo que não seja sempre realizada como uma atividade doméstica. (p.118-119).

A reciprocidade de favores se estende em tarefas maiores, como no mutirão de construção de suas casas de tijolos, dada nos finais de semana quando há mais pessoas na vila. O mutirão, como me fora relatado, finda com uma festa, comemorando o encerramento do trabalho. Discutido por Antônio Cândido (1979), o mutirão, segundo ele tem um caráter de integração social: “... determinava a formação duma rede ampla de relações, ligando uns aos outros os habitantes do grupo da vizinhança e contribuindo para a sua unidade estrutural e funcional.” (p. 68).

Apesar de estarmos tratando de uma cultura caiçara, avalio que pode ser comparado ao bairro rural estudado por Antônio Cândido, com características de bairros centrípetos, isto é, de vida social e cultural rica, havendo a convergência dos vizinhos em atividades comuns:

... consistindo num agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas uma das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega. (p.62).

Os moradores do bairro têm forte religiosidade, na sua grande maioria ligada ao catolicismo¹⁰, representando um referencial de freqüentes reuniões entre as pessoas, as quais se agrupam em atividades de novenas, ladainhas, cultos¹¹ e missas, sejam na igreja, em caráter mais

¹⁰ Existem no bairro, alguns moradores que se converteram à Assembléia de Deus. Apesar disso, a religião que prevalece é a católica.

¹¹ “Cultos” é a denominação local dada às missas (católicas) rezadas pelos próprios moradores na ausência de um padre, que atua, na comunidade, apenas um domingo ao mês.

formal ou, em suas casas, dependendo da atividade. Como pude presenciar na minha estada em campo, os moradores se comunicam quanto ao horário das rezas, sendo chamados uns pelos outros em suas casas.

Dessa forma, vinculados pelas atividades de trabalho e religiosas, os moradores se associam configurando uma unidade estrutural e funcional caracterizada pelo emprego de práticas solidárias.

Até a construção da rodovia Rio-Santos, o contato das populações com os centros urbanos próximos, Paraty e Ubatuba, era feito por trilhas no interior das matas ou pelo mar. As viagens eram dificultosas e dependiam de ‘carona’ de canoas, o que as tornavam dependentes das condições dos ventos e marés, ou envolvendo longas caminhadas, quando realizadas pelas trilhas, obrigando, muitas vezes, ao viajante, a pernoitar na cidade.

A dificuldade da produção interna, somada às freqüentes saídas para outras localidades, levaram a um aumento no consumo de produtos externos e à assimilação de diferentes costumes principalmente pelos mais jovens.

Ao mesmo tempo, a impossibilidade de subsistir como nos tempos de outrora, levou parte da população a buscar emprego fora da comunidade, nas construções civis e em atividades de turismo e, também, como funcionários públicos: cantoneiros¹², merendeiras de escolas, faxineiras, braçais e vigias florestais do Instituto Florestal, gerando assim, um outro estilo de vida no que concerne aos processos de produção e sustento da comunidade.

Dessa forma, atividades cotidianas de trabalho/subsistência que envolviam direta ou indiretamente animais, deixavam de existir ou diminuía em grande escala. A relação com os animais na forma de vida caíra diante das atuais modificações ocorridas na região, tende a se alterar, principalmente no que diz respeito às práticas cotidianas. A permanência de muitos moradores na comunidade, passa a ser menor, e o trabalho sendo deslocado para outras localidades, o que deixa os ritmos do viver rural fragmentado. Neste sentido, Cândido (1979) diz:

Esta familiaridade do homem com a Natureza vai sendo atenuada, na medida em que os recursos técnicos se interpõem entre ambos, e que a subsistência não depende mais de maneira exclusiva do meio circundante. O meio artificial, elaborado pela cultura,

¹² “Cantoneiros” são funcionários municipais que carpem as estradas vicinais da região.

cumulativo por excelência, destrói as afinidades entre homem e animal, entre homem e vegetal. (p. 176).

Apesar das intensas referências positivas ao passado, os moradores demonstram uma satisfação e desejo pelo que a modernidade pode oferecer, em termos de conforto e praticidade, no cotidiano. Um exemplo disso, é a possibilidade do morador do Sertão em andar de ônibus pela Rio-Santos até a cidade ou outros bairros vizinhos. Nas palavras de D. F., ao trocarmos sobre o ‘antes’ e o ‘depois’ da rodovia:

“Agora cê vai prá cidade e já traiz uma carne pro armoço”.

Além disso, hoje de ônibus, pode-se realizar uma ‘viagem limpinha’, diz S.F., ao lembrar que, de barco, muitas vezes, sujavam as roupas durante o percurso.

Outro aspecto levantado pelos meus interlocutores diz respeito ao estilo de suas casas que, como será visto em capítulo posterior, vai sendo modificado à medida que são construídas novas. De pau-a-pique, passam, aos poucos, às casas de tijolos, preferidas pelos moradores por serem mais resistentes e duráveis:

“Ahhhh, as de tijolo é mió, é. Não entra bicho¹³, não tem que ficá retocano o barro...”.

O próximo capítulo é dedicado às mudanças na vida do caiçara, tais como suas implicações.

1.2 A Rio-Santos e a instituição do Parque: efeitos sobre a vida caiçara

Bunito... Bunito é se pudesse prantá!!!
(D. C., diante da mata, em entrevista)

Ubatuba que até o início dos anos de 1970 é marcado pelo modo de vida rural, passa por transformações que vem a refletir no modo de vida e na organização social do caiçara. Entre 1970 e 1973, com a construção da rodovia Rio-Santos e, em 1979, com a efetiva implantação do Parque Estadual da Serra do Mar, a vida rural começa a se desfigurar. Embora não tenham sido o enfoque da pesquisa, esses fatos foram relevantes na temática deste trabalho, na medida em que,

¹³ Bicho, aqui neste contexto, refere-se a insetos, aranhas e morcegos.

direta ou indiretamente, exerceram influência sobre o morador do Sertão da Fazenda na sua relação com os animais, marcando, claramente, um tempo anterior e, outro posterior a tais transformações.¹⁴

Em função disso, farei aqui um breve histórico destes dois principais fatores de mudanças, a fim de compor para o leitor o palco das atuais relações que o caiçara estabelece com os animais, assim como, dar uma idéia do “tempo de antes”¹⁵, situando o leitor nos dois tempos do trabalho, já que o passado será amplamente abordado através dos depoimentos dos moradores de maior idade quanto à temática do trabalho.

Ao identificar as concepções que fundamentam a criação de áreas de proteção ambiental e ao revelar suas contradições e conseqüências, terei como propósito, oferecer ao leitor subsídios para uma posterior reflexão dos dados referentes à temática, situados no contexto atual do meio onde vive o caiçara.

O processo de transformação local inicia-se no governo Castelo Branco, que em 1973, a região foi declarada, pela Embratur, como prioritária para o turismo nacional e estrangeiro através do Plano Turis. Com isso, “a valorização da terra é imediata e com ela acentuam-se os processos de especulação; expropriações são disfarçadas por processos de compra e venda e os conflitos expressos entre proprietários, pseudo-proprietários e posseiros eclodem em todo o município”. (GUSMÃO, 1995, p. 125).

Com a construção da Rio-Santos, um trecho da Rodovia BR-101, em toda a região entre Paraty e Ubatuba intensificou-se as tensões sociais causadas pela especulação imobiliária, privatizações de praias, turismo em massa, “atravessadores” do comércio de peixe, palmiteiros e madeireiros. Além disso, agressões ambientais foram constatadas como, poluição das praias e a

¹⁴ Neste mesmo sentido, MARQUES (1995, p. 186-187) descreve uma concepção do tempo, assumida como qualitativa: “Há uma nítida, porém radicalmente contrastada, divisão no tempo, a qual se expressa através de indicadores temporais repetida e consistentemente manifestados nos discursos que tratam das mudanças. Não são referenciais do tipo “abstrato”, que tratem de ano ou mês. São antes palavras – ou uma breve expressão – as quais, embora sugiram no mais das vezes uma ruptura, o que conferem é qualidade nova aos diferentes tempos relatados.” A percepção qualitativa e não quantitativa, pode ser observada no local através de pares de oposição: antes, antigamente, naquele tempo x hoje, agora, hoje em dia, depois que o meio ambiente chegou.

¹⁵ Com essa expressão: “tempo de antes”, quero me referir a uma época em que justamente as transformações descritas aqui ainda não se efetivaram no local. Poderão ser utilizados também os termos, “tempo antigo” ou “antigamente”, com a mesma conotação.

interdição do leito da rodovia o qual funcionava como um dique represando as águas oriundas das nascentes da Serra do Mar, causando enchentes e apodrecendo a vegetação nativa.

Especificamente no Sertão da Fazenda, se deu o assoreamento do Rio da Fazenda, antigamente viável para a atividade pesqueira, e a obstrução de bueiros e galerias da Rio-Santos, impedindo a passagem das águas. Na época das chuvas de verão, a estrada e moradias próximas à Rio-Santos, bem como, a estrada de acesso ao bairro são freqüentemente inundadas devido à obstrução de seu escoamento natural. (SIQUEIRA, 1989).

A transformação do lugar em parque, em 1979¹⁶, teve como objetivo conter a invasão desenfreada e a preservação dos ecossistemas, o que, porém levou a um quadro de interdições ao modo de vida caiçara, num intenso controle dos ambientes naturais e sociais com relação às práticas e processos de utilização das terras da área e seus recursos.

Os moradores tiveram vetada, a abertura de novas áreas para a construção de casas; pois, a partir de então, novas áreas de mata não poderiam mais ser derrubadas. A construção de alguma obra passa a ser permitida somente dentro de um mesmo terreno já utilizado. Intervenção esta que restringiu a prática comum no local, de agregar os filhos em novas casas, na medida em que vão se casando.

A proibição da abertura de novas áreas na mata impossibilitou também a *rotatividade das roças* e a utilização da terra no tradicional sistema de *pousio florestal*¹⁷. Só foi possível, a partir daí, o cultivo apenas nas roças ‘abertas’, isto é, das áreas que, na época, estavam sendo plantadas, exceto as localizadas na região das matas. Assim, os moradores ficaram somente com as pequenas roças próximas de suas casas, das quais se queixam por terem seus solos cansados, inviabilizando o cultivo de certos produtos importantes na sua dieta outrora cultivados como, o

¹⁶ Apesar da inserção do local ter se dado em 1979, foi em 1986 que os Parques Estaduais Paulistas foram regulamentados. Passaram a incidir sobre a área do Núcleo Picinguaba, o Regulamento dos Parques Estaduais Paulistas - Decreto n.25.341 de 1986; o Decreto de Criação do Parque Estadual da Serra do Mar - Decreto n.10.251 de 1977; o Regulamento dos Parques Nacionais – Decreto n.84.017 de 1979; o Decreto n.68.172 de 1971, alterado pelo Decreto n.70.694 de 1972 que cria o Parque Nacional da Bocaina, e que se sobrepõe em parte o PESH (o bairro de Cambury encontra-se parcialmente dentro do Parque Nacional da Bocaina); as Resoluções n.7 e n.40 do CONDEPHAAT, o Código de Pesca – Decreto Lei n.221 de 1967 e o Código Florestal – Lei n.4.771 de 1965. (SÃO PAULO, 1994).

¹⁷ “Pousio florestal” trata-se de um tipo de agricultura que, segundo MARCÍLIO (1986), corresponderia ao sistema agrícola da lavoura tradicional brasileira: “Neste sistema agrícola, em clareiras abertas na floresta virgem ou adulta,

café, a cana-de-açúcar e o milho. Hoje, o cultivo se restringe à mandioca, o feijão, às ervas medicinais (cultivadas) em seus terreiros e a algumas árvores frutíferas¹⁸.

Da mesma forma, ficou proibida a prática do extrativismo, como a retirada da lenha, do palmito e das “ervas do mato”¹⁹, incluindo as atividades de caça animal, que por sua vez, tratava-se de uma importante fonte de alimentação²⁰.

O propósito da preservação do meio natural, por meio da implantação de Parques de Proteção Ambiental, tornou ainda mais complicada a continuidade da sobrevivência destas populações em seus territórios. Estas têm perdido o seu meio de sustento, face ao restrito acesso aos recursos naturais, ou até mesmo, sido expulsas de seus territórios ocupados por gerações. Muitos, da região de Picinguaba, migraram para o centro da cidade e periferia, abandonaram suas casas ou venderam suas terras a preços irrisórios não tendo meio, depois, de se sustentarem na cidade, onde passaram a ter tributos que não possuíam quando moravam na comunidade. Isso pode ser claramente visto no depoimento de V., nascido e criado na região:

“Muita gente apareceu aqui que queria comprá nossas terra. Muita gente vendeu. Acharo que era um saco de dinheiro e foro prá cidade. Depois rependero! Aaiii...”

Segundo estudiosos, essas mudanças implicam, não somente, de uma perda de cunho econômico, mas também, sócio-cultural:

Essas comunidades tradicionais têm também uma representação simbólica desse espaço que lhes fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade (relações de parentesco, etc.). A expulsão de suas terras implica a impossibilidade de continuar existindo como grupo portador de determinada cultura, de uma relação específica com o mundo natural domesticado. (DIEGUES, 1996, p. 65)

Prejudicadas pela implantação do Parque, tais populações expressam um descontentamento frente aos administradores, à polícia florestal e, a todos que apresentem algum vínculo com o Parque. Pude observar, em campo, a indignação presente na fala dos moradores:

cultiva-se a terra durante um ou poucos anos, após o que ela é deixada em repouso durante longo período, que pode ir até 20 ou mais anos, tempo necessário para a reconstituição da floresta e do húmus fertilizador.” (p.28).

¹⁸ Uma das requisições dos caiçaras ao Parque é a autorização para que possam voltar a plantar nas matas secundárias antes utilizadas. (WORKSHOP DE PESQUISAS CIENTÍFICAS DO NÚCLEO PICINGUABA, 1, **Anais...** 2000).

¹⁹ As ervas nativas são amplamente utilizadas pelos moradores principalmente para fins medicinais.

“...antes do florestal chegá aqui, todo mundo prantava, todo mundo pescava, todo mundo caçava. Não tinha esse negócio de ficá embargando aqui, embargando ali...”²¹. (D.O., antiga moradora).

O conceito que mantém os Parques como estratégia de proteção ambiental sustenta que as áreas naturais devam ser preservadas em seu estado original e, sem modificações na sua forma, manter os seus componentes em ‘estado puro’. Para isso, deve ser controlada a ação do homem, cuja presença seria incompatível com a preservação da natureza, pois, parte-se do princípio de que toda relação entre sociedade e natureza seja degradadora e destruidora do mundo natural e selvagem necessitando este de uma proteção total, livre das ações do homem.²²

Esta concepção é baseada na noção de *wilderness* norte-americana, a partir da qual foi criado o primeiro parque do mundo, o Yellowstone, visando lazer e recreação, cuja filosofia se pauta no “mito da natureza intocada”.

Este mito moderno²³, o *wilderness*, enraizado em concepções basicamente religiosas, propriamente cristãs, associa-se à representação²⁴ de paraíso perdido, o que levaria à crença de que poderiam existir “ilhas” naturais de beleza primitiva anteriores até, ao aparecimento do homem, portadoras de uma exuberância tal, capaz de levar o homem urbanizado, à paz interior²⁵.

Esta lógica provém de pessoas que vivem longe do ambiente natural de que dependem como fonte de matéria-prima, ou seja, de uma percepção urbana. Sendo assim, tais espaços públicos, criados em benefício da nação, são na verdade, voltados para populações urbano-industriais, em detrimento das populações nativas em seus espaços comunitários. O que se percebe aí é o Estado representando os interesses, crenças e aspirações das populações urbanas, em termos de lazer, contato com a “natureza” e a suposta e moderna “proteção da

²⁰ Dada a importância local deste assunto na relação do caçara com os animais, tanto em termos econômicos quanto simbólicos, num tempo pretérito, as caçadas serão tratadas, posteriormente, num capítulo à parte.

²¹ “Florestal” é a forma como os moradores se referem à Polícia Florestal.

²² DIEGUES, 1996, p. 53.

²³ DIEGUES, *op. cit.*, explica que: “quando se fala em *mito moderno*, refere-se a um conjunto de representações existentes entre os setores importantes do conservacionismo ambiental de nosso tempo, portador de uma concepção biocêntrica das relações homem/natureza”. (p.53). [grifos no original].

²⁴ Como se pode observar, as representações são de extrema importância nas ações do homem no meio ambiente. Este conceito será discutido neste trabalho em capítulo posterior quando utilizado mais amplamente. Por hora, entendamos no sentido em que CAMPOS, M. (1994b), desenvolveu seu artigo: Representações, Representantes e Referenciais: “*representação significa... conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento*”, que segundo o autor do artigo, se dá em diferentes contextos e culturas locais: sendo várias, dependendo do referencial sócio-econômico e cultural de cada um, cada grupo ou nação.

²⁵ DIEGUES, *op. cit.*, p. 59.

biodiversidade” – destinada à pesquisa e à salvação do planeta – deixando em situação de sacrifício as populações tradicionais²⁶.

Isto pode ser verificado na própria legislação que rege os Parques, as quais não fazem menções no processo de manejo, às populações residentes, tal como sua manutenção no local, priorizando as atividades científicas, recreativas, educativas e culturais²⁷.

O artigo 1º, referindo-se às normas que definem e caracterizam os Parques estaduais, traz em seu 3º parágrafo: “O objetivo principal dos Parques Estaduais reside na preservação dos ecossistemas englobados contra quaisquer alterações que os desvirtuem.”²⁸

O Artigo 2º, em seu 2º parágrafo, traz que, serão considerados Parques Estaduais as áreas que atendam às seguintes exigências: “... tenham sido objeto, por parte do Estado, de medidas tomadas para impedir ou eliminar as causas das alterações e para proteger efetivamente os fatores biológicos, geomorfológicos ou técnico que determinaram a criação Parque Estadual.”

Gómez-Pompa (2000) identifica os planos políticos globais e políticas de manejo dos recursos como um conjunto de crenças infundadas e contraditórias, relacionadas com o mundo natural, como causadoras de sérios problemas ambientais desde os trópicos até o deserto. Segundo o autor, uma destas crenças se pauta na capacidade científica de controlar e manejar a natureza de forma correta. Uma segunda é quanto à pureza que se acredita haver acerca do estado original de regiões não habitadas, citada acima como um dos pilares da *wilderness* norte-americana.

Segundo o autor, ambas as crenças combinadas com o conceito de equilíbrio da natureza formam o conjunto de doutrinas não realistas, mantenedoras das políticas de conservação dos espaços de reserva ambiental.

²⁶ DIEGUES, *op. cit.*, p. 65-66.

²⁷ “Atividades culturais” é a denominação das atividades, oferecidas ao visitante, como “conhecimento da cultura caiçara”. Com essa expressão se referem à mostra das casas de moradores da região, suas casas de farinha, seus ranchos e apetrechos de pesca, enfim, artefatos construídos pelo caiçara da região.

²⁸ Extraído do site do Parque Estadual da Serra do Mar, Núcleo Picinguaba. Referente ao Decreto Estadual de 1986. Disponível em: <<http://www.ubatuba2000.com.br/nucleopicinguaba>>. Acesso em: 18 jun. 2004.

A própria ciência tem nos apresentado respostas que, ao invés de legitimar, negativam tais crenças relativas à conservação da natureza. Farei um rápido esboço destes novos paradigmas cuja apresentação se dá em itens, a fim de facilitar a compreensão. Os argumentos, que serão aqui abordados, são encontrados no livro de Diegues e Arruda (2001).

a) Quanto ao conceito de equilíbrio

Gómez-Pompa (*apud* DIEGUES e ARRUDA, 2001) nos traz que, atualmente, poucos ecologistas defendem os conceitos de equilíbrio e de clímax. Isto porque vem sendo contestado o conceito de que uma vegetação madura representa uma comunidade no seu clímax, isto é, o final estável que reflete a ordem da natureza – e assim permanece salvo alguma perturbação humana. Diz o autor que, “... agora, os modelos de não-equilíbrio influenciam a teoria ecológica e a natureza é cada vez mais percebida como um estado de transformações contínuas.” (p.128).

Como se pode observar, a idéia de uma persistente dinâmica na vegetação madura está sendo incorporada às conceituações ecológicas mais recentes. Conceituações estas, não consoantes com a crença preservacionista de se confiscar grandes extensões de terra, tidas como nativas, na ilusão de garantir a integridade biológica e de se alcançar a conservação da biodiversidade. Segundo o autor, esta crença não leva em consideração a possibilidade de manejo dos recursos como uma forma harmônica de convivência com a natureza, articulando-se ao mito de pureza.

b) Quanto à pureza

Exemplos de manejo sustentável de floresta combinado às atividades agrícolas são encontrados na literatura acerca de sociedades tradicionais. (BALÉE, 1989, 1993; OLIVEIRA, 1992; OLIVEIRA *et al.*, 1994; POSEY, 1984, 1987; ANDERSON e POSEY, 1989; GÓMEZ-POMPA, 1971; GÓMEZ-POMPA e KAUS, 2000)²⁹. Manejado e modificado por séculos de ocupação, o homem foi construindo o local de ocupação por gerações: “Em uma perspectiva

²⁹ A habitação das florestas e as práticas tradicionais de uso da terra ao longo do passado humano são abordadas quanto à promoção de uma diversidade genética dos alimentos cultivados. Estudos arqueológicos indicam uma série de alimentos hortícolas, domesticados e semi-domesticados, presentes na Amazônia, como o abacaxi, o maracujá, o amendoim, a mandioca, o inhame, o mamão, entre outros (BALÉE, 1989). E, neste contexto, que Gómez-Pompa (1971), apoiado em uma bibliografia que apontam evidências arqueológicas, históricas e ecológicas, fala em especiação dos recursos florestais atualmente encontrados: “muitas espécies dominantes das selvas ‘primárias’ do México e Am. Central são, na verdade, espécies úteis protegidas no passado pelo homem e que sua abundância atual está relacionada a este fato.”

histórica, é evidente que o legado ambiental que conhecemos resulta das relações entre as populações passadas e o meio em que habitavam” (OLIVEIRA *et al.*, 1994, p. 46).

Oliveira *et al.* (1994) mostram um estudo minucioso da ecologia vegetal de roças caiçaras - no Litoral Sul do Estado do Rio de Janeiro, em ecossistemas, portanto, de Mata Atlântica - baseadas no sistema de pousio florestal, no que concerne ao seu impacto sobre o meio ambiente e suas possibilidades de auto-sustentabilidade. Demonstram assim, como o ciclo: derrubada-queima-plantio-pousio, pode ser um processo enriquecedor da biodiversidade. A capoeira, que se segue à sucessão ecológica precedente, não é um solo infértil como comumente se imagina. Ela tem sim, a propriedade de gerar, ao longo dos anos, dezenas de diferentes tipos de árvores e arbustos, que vai adquirindo a feição de uma floresta madura; que por sinal, freqüentemente é confundida com uma floresta primária que tanto se busca preservar.³⁰ O pousio, portanto, não é um abandono da terra, mas parte integrante da técnica, pois permite o crescimento de novas espécies vegetais e a recuperação do solo exaurido.

Além do pousio, o fogo é o outro elemento integrante da técnica visto como um fator degradante, até mesmo devastador, do meio ambiente. Ao contrário do que comumente se imagina, ele pode atuar como agente fertilizador do solo da capoeira, empobrecido pelas sucessivas plantações. O fogo tem a propriedade de fazer com que se retornem ao solo, nutrientes externos, de origem atmosférica como, os óxidos de cálcio, magnésio, potássio, e vários outros elementos minerais, presente nas cinzas.³¹

Isto tudo é gerenciado por regras que incluem o momento de atear o fogo, combinado às condições climáticas do ambiente e temperatura do solo. Para que o fogo não se espalhe, o lavrador provoca o fogo quando a temperatura do solo ainda está baixa, como numa manhã. Com a galhada espalhada por todo o terreno, o fogo passa com rapidez, sem causar maior prejuízo à biota do solo³². As queimadas são realizadas entre os meses de maio e julho, evitando as chuvas

³⁰ Os autores relatam que, no Estado do Rio de Janeiro, “a grande maioria das matas remanescentes é secundária, produto da regeneração de áreas que já serviram para pastos, agricultura ou exploração de madeira”. (p. 46).

³¹ OLIVEIRA *et al.*, 1994.

³² O termo, “biota do solo” refere-se à vida animal que tem como hábitat o solo e suas camadas.

fortes passíveis de causar erosão e conseqüente lixiviação (separação de sais por lavagem) do solo.³³

Um conceito que vem de encontro as nossas discussões é o conceito de paisagem utilizado diferentemente na noção clássica artística vinculada ao olhar estético, mas no sentido ecológico, como fruto de uma interação entre sociedade e natureza, em que há a transformação dos habitats promovida pelos humanos, na medida em que se trata do lugar em que vivem e atuam.

A paisagem – no sentido ecológico do termo – é uma estrutura espacial que resulta da interação entre os processos naturais e atividades humanas. A ação das sociedades modela a natureza e seus diversos habitats, construindo um território. A vegetação também tem uma dinâmica própria, trazendo sempre traços do passado e a paisagem (modelada) necessariamente se transforma. Um mosaico de habitats espelha a ação material e simbólica das comunidades que os ocuparam ao longo dos séculos. (LARRÈRE, 1997 *apud* DIEGUES, 2001).

Esta idéia de paisagem se coloca como produto de uma co-evolução entre sociedade e natureza, já que envolvem mecanismos de mudanças social e natural. As paisagens seriam, portanto não somente habitats, mas, “lugares”³⁴ onde vivem as populações rurais, transformados de acordo com seus conhecimentos materiais e simbólicos, tradicionalmente herdados e sujeitos as transformações humanas ou provenientes de fatores naturais.

Diante disso e de que vimos até aqui, podemos distinguir três “olhares” distintos sobre as paisagens: o olhar das populações urbanas, marcado pela noção do estético, ligado à valorização do belo, rumo ao paradisíaco; o olhar dos cientistas, que vêem nela um conjunto de habitats³⁵ e; o olhar das populações rurais como espaço construído de vivência, trabalho e reprodução social, ou seja, referente ao conceito de paisagem a pouco introduzido³⁶.

c) Quanto à crença na capacidade científica

Como foi possível observar, alguns autores acreditam que culturas e saberes tradicionais podem contribuir para a manutenção da biodiversidade dos ecossistemas. Esses tantos exemplos

³³ Os autores da pesquisa constataram uma perda de umidade de menos de 20% após a passagem do fogo.

³⁴ A concepção de lugar será especialmente discutida neste trabalho, em capítulo posterior.

³⁵ Esta visão pode ser vista no livro: WILSON, O. (Org.). **Biodiversidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, onde é excepcionalmente exposta e desenvolvida por vários autores.

³⁶ Autores (DIEGUES, A.C. e ARRUDA, R., 2001; GÓMEZ-POMPA, A. e KAUS, A., 2000) defendem que, a noção de paisagem atrelada às questões culturais é de importância fundamental para as práticas de conservação dos recursos naturais, implantadas nas áreas de proteção ambiental com moradores.

atestam o grande cabedal de conhecimento das populações tradicionais sobre as áreas naturais que habitam ou que habitaram.

Esse saber-fazer construído a partir da vivência local e transmitido oralmente, se configura numa forma de viver que articula o simbólico e o material, é, portanto, contextualizado no domínio cultural, opostamente ao conhecimento construído pelo cientista. Diegues comenta que: “O que os cientistas chamam de biodiversidade, traduzida em longas listas de espécies de plantas ou animais, descontextualizadas do domínio cultural é muito diferente da biodiversidade em grande parte construída e apropriada material e simbolicamente pelas populações locais.” (p. 33).

Uma política preservacionista equivocada transforma esses lugares em não-lugares³⁷ – continuando o raciocínio do autor, com a expulsão de suas populações:

No fundo, para esses cientistas, o conhecimento da biodiversidade deve ser domínio exclusivo da ciência que eles controlam, e aí reside um dos graves problemas no mundo moderno, em que parcela importante das descobertas científicas são feitas em laboratórios de empresas multinacionais. Para que esse conhecimento se produza sem interferência de outros homens, o cientista necessita, usualmente de um não-lugar, um parque nacional ou uma outra área de proteção que não permita a presença humana, mesmo a presença das populações tradicionais que colaboraram para que aquele pedaço de território se mantivesse preservado. (p. 32).³⁸

Tomo emprestado um depoimento de um caçador da região, S. G., coletado por outro pesquisador, D’Antona (1996), que achei providencial no que diz respeito ao contexto que estamos discutindo:

“... de quem vem essa leis? De o senhor vim e a pessoa tá cortano uma árvre seca... cortano uma arvre seca pra dona de casa fazê um di cumê, uma comida prumas criança porque o dinheiro não tem pra comprá o gaz... porque muitas vez tem fogão a gás nas não tem dinheiro pra comprá o gaz. Ele tá cortano umas arvres seca na mata que a broca, os bicho mata... ele tá cortano umas arvres pra fazer lenha naquele regime que ele foi nascido e criado né, foi nascido e criado no campo, na lavoura... Então i senhor vem, carrega seu facão, carrega sua foice... Pigo pro senhor assim: da onde é que vem essa leis? Da onde é que vem essa ordens? Aí ele responde: “Eu recebo essas ordem do meu superior”. E eu respondo: “É, do governo? O senhor recebe dele? Então quero dizer pra

³⁷ Um aprofundamento do conceito de “não-lugares” pode ser visto em AUGÉ (1994). Somente com o intuito de um breve comentário, cito um escrito do autor contido no livro: “O não-lugar é diametralmente oposto ao lar, à residência, ao espaço personalizado. É representado pelos espaços públicos de rápida circulação, como aeroportos, rodoviárias, estações de metrô, e pelos meios de transporte – mas também pelas grandes cadeias de hotéis e supermercados.”

³⁸ Para interesses políticos dos países temperados sobre as florestas tropicais do “Terceiro Mundo”, ver o artigo: “O Biólogo Autoritário e a Arrogância do Anti-Humanismo”, de GUHA (2000).

eles que esse governo precisa é de estudá, ele precisa estudá. Farta estudo pra ele dentro desse moral". (...) ³⁹

Creio que o encanto deste depoimento, além da espontaneidade, reside na consciência de seu autor quanto à importância do saber caicara sobre o meio natural de que faz parte, e do reconhecimento deste saber por aqueles que os governam.

A crença de que a ciência e tecnologia podem nos socorrer diante de uma eventual crise nos recursos energéticos, podem produzir atitudes equivocadas por parte do homem no que diz respeito ao manejo ambiental, de modo geral. Campos (1995, p. 90) dá um exemplo, quando diz que ocorre um adiantamento dos longos ciclos bio-geo-químicos do planeta, quando do uso prolongado do tempo pelo homem. Analogamente, o autor, o representa graficamente numa espiral esticada, alterada em sua ondulação, ou seja, em seus ciclos naturais, exemplificando uma alimentação com base em produtos fora de safras, ou o abuso de recursos combustíveis. E, assim, no dizer do autor, os tempos naturais são “profanados por setores da sociedade tecnológica que procuram ‘fazer o tempo’ ao julgarem-se donos dos tempos da natureza”.

Ainda sobre os usos do tempo, o autor, sob uma perspectiva de uma diversidade de relações culturais entre o ser humano e a natureza, compara os dois tipos de tempos: o da sociedade tecnológica e o das populações tradicionais:

Entre os ritmos em concorrência, se por um lado a sociedade tecnológica é intensa e urgente em fazer o tempo sempre mais rápido na produção artificial e no consumo, por outro, a Terra, mais lenta em sua produção natural, não consegue recompor os recursos ao respeitar seu próprio fazer do tempo. (p. 8). [grifos meus].

Em função de importantes pontos de encontro que julguei existir, nas discussões dos dois autores – Balée e Campos –, no que se refere aos saberes locais e sua relevância na conservação dos ambientes naturais, cito-os como num diálogo:

Campos (1994a), diz:

Os índios Kayapó falam com frequência de plantas *ômbiqwa-ô-toro*, ou ‘plantas que crescem juntas’, ‘plantas amigas’. Estão conscientes de que algumas espécies se desenvolvem com maior vigor quando plantadas em conjunto com outras variedades. A policultura kayapó sugere perguntarmo-nos se, em caso de urgência e recurso aos bancos

³⁹ D’ANTONA (1996). Depoimento coletado, pelo pesquisador, de um morador de Cambury, S.G., (como explicado no início do trabalho, trata-se de uma das quatro comunidades pertencentes ao Núcleo Picinguaba) durante pesquisa de campo.

genéticos, suas sementes e brotos reconhecerão suas *ômbiwa-ô-toro* no reencontro com a natureza. (p.12).

Balée (1993, p.393), também questiona: “Se os Estados modernos não podem proteger as aldeias indígenas e as sociedades não-estatais remanescentes no mundo, serão eles algum dia capazes de imitá-las no uso dos recursos, no seu manejo e na diversificação biológica?”

Nesses questionamentos, a fala de S. G. pode ser posicionada aqui como uma resposta e, ao mesmo tempo, um questionamento para nós letrados: o estudo que tanto falta “*pros governo*”, como diz S. G., alcançará que, a diferença de se utilizar, ou não, de uma árvore seca, bichada, são, na verdade, fatores contingentes ao ato da dona de casa “*fazê um de cume*” ou, deixar de fazê-lo por falta de dinheiro para comprar um bujão de gás? Talvez, o próprio S. G. finalize nossa discussão com a frase: “*Farta estudo pra ele dentro desse moral*”.

A solução pelo modelo de parques se tornou efetivamente obsoleta uma vez que ele se preocupa menos com a regeneração de zonas degradadas, sejam elas do campo ou da cidade, do que com a demonstração de uma preocupação conservacionista de uma área menos problemática. Uma fronteira drástica, entre parque e não-parque, é um exemplo de incoerência “lavrada em cartório”. Alguns *espaços de propriedade comum*⁴⁰ como, por exemplo, rios, lagos, mares e atmosfera fogem totalmente ao controle do modelo de parque. Perto da cerca não se respira melhor ou pior estando de um lado ou de outro da mesma. Qualquer reflexão em torno de ecossistemas que seja coerente não pode se basear em linhas geométricas de fronteira, mas sim em zonas de intersecção entre ecossistemas.

A intersecção, como zona de liminaridade⁴¹, sempre existirá e terá que ser considerada. Para uma cerca ou muro de parque, não há nada que se preste a uma reflexão proveitosa. Neste sentido, o modelo proposto pelo Programa Homem e Biosfera da UNESCO⁴², mostra-se muito mais apropriado a reflexões sobre o que fazer com base num diagnóstico de algum contexto local, permitindo apontar para soluções social e tecnologicamente apropriadas. Este Modelo da Reserva

⁴⁰ Ver por exemplo, DIEGUES, A. C. e MOREIRA, A. D. C. C., (Eds.). **Espaços e Recursos Naturais de Uso Comum**. São Paulo: NUPAUB-USP, 2001. E, em HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, v.162, p. 1243-1248, 1968.

⁴¹ Sobre “zonas de liminaridade” relativas a tempo e espaço e de um ponto de vista antropológico, é interessante consultar Edmund Leach que descreve as mesmas como “zona limítrofe ambígua, área ‘sagrada’, sujeita a tabu”. (LEACH, 1978, p. 43-46).

⁴² Disponível em: <<http://www.unesco.org/mab/mabProg.shtml>>. Acesso em: 15 jan. 2006.

da Biosfera prevê três zonas típicas: 1. zona núcleo (de preservação permanente), 2. zona tampão (onde atividades econômicas e uso da terra devem garantir a integridade da zona núcleo) e 3. zona de transição (incentiva-se o uso sustentável da terra e atividades de pesquisa que possam ser úteis à região externa no entorno da reserva da biosfera). (LINO, 1992, p. 15-16).

1.3 Espaços, lugares e tempos da relação caiçara/animal no Sertão da Fazenda

Como descrito anteriormente, a região onde foi realizada a pesquisa foi marcada por acontecimentos que atingiram amplamente a vida dos moradores, principalmente no tocante à restrição de seus espaços de provisão. Na medida em que se limitou o uso das terras, foram surgindo adversidades no viver tradicional, exigindo do caiçara uma “readaptação” para que alcançasse condições de sobrevivência nesse “novo lugar”.

Esta readaptação implicou numa reinvenção social dos múltiplos espaços e tempos; na apropriação dos lugares e nas relações temporais com o meio e os recursos. Dentre essas atividades, está a relação caiçara/animal que, como veremos, também sofre modificações, na medida em que os animais fazem parte do cotidiano do morador e, portanto desse contexto.

À luz dessa problemática e, referindo-me a tempos, espaços e lugares discorrerei, neste item, sobre como o morador se organiza nestes aspectos, no que concerne a sua forma de habitar. Por tudo isso, trago definições desses conceitos tais como serão entendidos aqui.

Como “lugar”, pode ser referida a ordem segundo a qual os elementos se dispõem numa determinada área. De Certeau (1994a, p. 201) traz um trecho bastante elucidativo nesse sentido:

Um *lugar* é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade, para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do “próprio”: os elementos considerados se acham uns *ao lado* dos outros, cada um situado num lugar “próprio” e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade. [grifo meu].

Essa estabilidade de que fala De Certeau, ocorre diversamente no caso do espaço, pois este é aberto à ação, à prática humana. Desse modo, concebe o autor, o espaço é o lugar praticado: “... *o espaço é um lugar praticado*. Assim a rua geometricamente definida por um

urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos - um escrito.” (p. 202).

Segundo DaMatta (1991, p. 37), tanto o tempo como o espaço são “invenções sociais”. Segundo o autor, “não existe uma medida orgânica, natural ou fisiológica de uma categoria de pensamento e ação tão complexa quanto o espaço, do mesmo modo que não há um órgão do corpo para medir o tempo”.

Admitindo neste trabalho, a natureza social do tempo e do espaço – também importantes categorias⁴³ de análise neste trabalho – atentei para as noções dos moradores, tais como eles as concebem e, tendo em vista a relação que estabelecem com os animais. Tendo em vista a relação caiçara/animal, serão abordadas suas temporalidades e espacialidades, ou seja, as relativizações do uso do tempo e as diversidades do uso do espaço elaboradas pelo caiçara.

No contexto de vida caiçara, pode-se dizer que os espaços se dividem em: doméstico, compreendendo a casa e o terreiro; a roça, a mata e o mar. Nesses espaços existem maneiras peculiares de lidar com os animais. Primeiramente, da ocupação por estes, que pode se dar com a permissão do morador ou a revelia deste.

Tais fatos têm muita importância, pois se combinam a um sistema próprio de representações da cultura local e aparecem articulados às práticas adotadas pelo caiçara, com relação aos animais com os quais tece contato.

Formas de representação humanas dos animais relacionadas às questões espaciais são discutidas por Leach (1983). Ele relaciona, ao costume inglês, a propriedade de determinados animais serem comestíveis ou não, dentre outros fatores, como distanciamento/proximidade

⁴³ Categoria: “Em lógica, um termo usado para denotar os tipos mais gerais ou elevados de formas de pensamento ou entidades, ou para denotar qualquer distinção tal que, se uma forma ou entidade que pertence a uma **categoria** é substituída em uma afirmação em lugar de uma pertencente à outra, uma asserção sem sentido deve resultar. O termo era usado por Aristóteles para denotar um tipo de predicado, i.e., as muitas coisas que podem ser ditas (ou predicadas) sobre um assunto constituem-se em classes – tais como quantidades, substâncias, relações, e estados – às quais Aristóteles denominou **categorias**. Para os gregos, a clarificação das **categorias** de predicado ajudou a solucionar questões que pareciam ser paradoxos. No curso de um ano ou mais, por exemplo, Sócrates poderia deixar de ser mais alto e vir ser mais baixo que Alcebiades; assim ele não é mais agora o que ele era num tempo anterior. Ainda assim ele não deixa de ser um ser humano. Pode-se perguntar como ele não pode ser o que ele era (mais alto) e mesmo assim ainda ser o que ele era (um ser humano). A resposta é que as **categorias** são diferentes: uma mudança de relação não é uma mudança de substância.” Encyclopædia Britannica Online. Disponível em: <<http://members.eb.com/bol/topic?eu=21121&sctn=1>>. Acesso em: 04 set. 2000.

destes com a sociedade humana. Assim, aqueles que estão muito perto, como os *pets*, são sempre fortemente não comestíveis; aqueles que são domesticados, mas não estão muito perto, como os animais de fazenda, de corte ou os animais do campo aberto são, na maior parte, comestíveis; e os animais selvagens distantes são não comestíveis.

O espaço doméstico é composto pela habitação caiçara, a sua casa propriamente dita, e pelo terreiro, a pequena área próxima a casa. As casas são de dois tipos distintos: a mais antiga de pau-a-pique e, as casas de bloco de concreto que representam, para o caiçara, uma construção mais moderna, devido a uma tendência à substituição das primeiras pelas segundas. Internamente, ambas as construções são divididas em: quartos, em geral, em número de dois, uma sala, uma cozinha e, nas casas de bloco, um banheiro.

As casas de bloco de concreto possuem mais móveis, como armários, sofás, conjuntos de mesas e cadeiras. Os objetos da casa dificilmente ficam à mostra ou pendurados como nas de pau-a-pique e, para isso, ficam acondicionados nos armários ou guardados dentro da velha casa de pau-a-pique.

Algumas casas de pau-a-pique são conservadas e viram depósitos de ferramentas e instrumentos de trabalho agrícola. Neste lugar, a circulação de animais domésticos é livre e inclusive podendo ser determinado para isso, como por exemplo, um lugar improvisado para acomodação de ninhos para as galinhas.

Outra diferença significativa é quanto ao acabamento da casa. O chão das casas de pau-a-pique não é cimentado, e sim, de terra batida, ao passo que, nas de bloco, é cimentado e, algumas vezes revestido por pisos de cerâmica.

Essas típicas diferenças entre os dois tipos de habitação assemelham-se à comparação de Brandão (1999, p. 37) entre as casas do sitiante de “mais recursos” com os sítiantes menores e mais pobres. Segundo ele, o tipo de moradia dos primeiros aproxima-se das residências urbanas: “ela separa com fronteiras mais definidas os espaços do trabalho e os espaços de pura convivência”, além de manter “um lugar para cada coisa”.

A sala é o lugar de “estar”, de receber visitas, de rezar no altar. Possui, em geral, lugares para sentar como bancos de madeira, tijolos empilhados, cadeiras e, na casas de blocos de

concreto, sofás. Independente do tipo de construção, num canto, a presença sempre constante de um pequeno altar de santos. Trata-se de uma pequena mesa onde se encontram quadros, estatuetas de santos, rosários, escapulários, velas, etc.

As casas de pau-a-pique podem apresentar mais um cômodo identificado pelos moradores por “cozinha de farinha”⁴⁴, com um grande forno à lenha, cimentado ao chão e alguns utensílios dependurados usados na produção da farinha de mandioca. É comum a existência de uma área externa, integrada à lateral ou à parte frontal da casa, onde se encontra o fogão à lenha, cujo uso se dá para alimentos de cozimento mais demorado como feijão e carne. Neste espaço também encontramos o tanque onde se dá a lavagem de roupa, louça, etc. A água utilizada pelo caiçara é vinda duma nascente no morro no meio da mata, de onde partem os canos de plástico até as casas. Dessa forma, a água escoia correntemente pelas torneiras.

Circunscrevendo a casa, existe uma área, chamada de “terreiro”. No terreiro se cultivam plantas ornamentais, ervas medicinais e árvores frutíferas. Este espaço é totalmente carpido e rastelado, a fim de se retirar toda espécie de “mato”, folhas secas e galhos que possa haver no quintal, e assim, deixar a volta da casa, bem “limpinha”⁴⁵. Próximos às casas passam caminhos que dão acesso a outras habitações e áreas de roças.

A casa caiçara não possui muros, portões ou cercas. Os cercados quando existem não têm normalmente a função de delimitação dos lotes, mas de proteção a pequenos canteiros, galinheiros e, chiqueiros (quando eles existem). A exata delimitação espacial é sabida pelos caiçaras, independente da existência de demarcações geográficas, o que não acontece na visão de quem é “de fora”, para quem os quintais das casas se confundem com caminhos e trilhas.

As roças, geralmente, aparecem margeando os quintais das casas, ou às vezes mesmo, se encontram mais afastadas, mas não chegam a avançar sobre o “pé” da serra. Assim como os

⁴⁴ “Cozinha de farinha” é uma pequena casa de farinha agregada à casa na forma de mais um cômodo, em geral, entre a cozinha convencional e a área externa da casa. Em algumas casas de pau-a-pique, tem-se, portanto duas cozinhas, uma onde se preparam as refeições diárias, chamada somente de cozinha e outra, onde se dá o fabrico de farinha, chamada de cozinha de farinha.

⁴⁵ Esta expressão é utilizada no local para denominar os terreiros carpidos e varridos. Os moradores procuram deixar sempre assim a volta da casa a fim de uma melhor visualização quanto a aproximação de alguma pessoa ou de animais indesejáveis dentro de casa como aranhas e principalmente cobras, além do valor estético.

quintais, as roças não possuem cercado algum e são de mandioca, principalmente; feijão, milho, abóbora, batata-doce, cana, etc.

A mata é onde existem as serras e o mato mais “fechado”, distante das habitações. É o espaço também de animais silvestres. É chamado pelo caiçara de “mato”.

O mar é o espaço da beira-mar, do alto-mar e também, de lugares inacessíveis ou pouco visitados, como o fundo do mar. Ambos, a mata e o mar são espaços muito presentes no imaginário caiçara, como veremos adiante. Porém, há neste trabalho, uma abordagem predominante da relação dos caiçaras com os animais da mata do que pela relação caiçara com o do mar. Os interlocutores que foram entrevistados mostraram uma predileção à memória da terra, pois nem todos tiveram as suas formas de trabalho, diretamente ligadas ao mar. E assim surgiram, com uma frequência muito maior, os relatos das suas vidas no sertão. Segundo Diegues (1983), as comunidades caiçaras se desenvolveram nos interstícios dos grandes ciclos econômicos do período colonial, fortalecendo-se quando essas atividades voltadas para a exportação entraram em declínio. Sua decadência, em particular, no setor agrícola, incentivou as atividades de pesca e coleta em ambientes aquáticos⁴⁶.

Assim como falamos em espaços caiçara, podemos falar em tempos. Tempos representáveis linearmente, como os tempos de vida e envelhecimento das pessoas: infância, fase adulta, velhice. A consideração de diferentes fases da vida tiveram importância neste trabalho, considerando diferentes vivências, no que concerne ao atual contexto de vida caiçara e o contexto anterior às já citadas modificações ocorridas no local.

No que concerne à relação caiçara/animal, a percepção dos caiçaras — principalmente dos adultos e mais velhos — se mostra particularmente diferente da do jovem. O velho caiçara tem nesse trabalho uma importância grande, na medida em que, teve uma vivência muito mais integrada ao que se refere ao meio ambiente terra/mar e, um contato muito mais intenso com os animais, na medida em que se tinha, por exemplo, a caça, a qual proporcionava um contato com certos animais silvestres, hoje até mesmo pouco vistos pelos moradores. A agricultura realizada nas serras e, portanto, em meio à mata, e a criação de animais, também foram fatores

significativos no que concerne a um contato intenso. Além disso, a locomoção, obrigatoriamente por vias marítimas ou por trilhas obrigava à realização de longas caminhadas até a praia, ou mesmo, até o lugar de destino, além do contato proporcionado com o mar e seus seres.

Para o “velho caiçara”⁴⁷, é difícil falar do presente sem remeter-se ao passado. Na sua fala, é bastante comum o uso das expressões: “antigamente” e “hoje em dia”, marcando duas épocas distintas em que percebemos ter como limite entre elas, os maiores acontecimentos, já referidos anteriormente, como os dois grandes fatores que paulatinamente intensificaram as mudanças no mundo caiçara: a adoção do Sertão pelo Parque Estadual da Serra do Mar e a construção da rodovia.

Em função disso, torna-se importante uma abordagem do passado quanto aos significados que os caiçaras mais velhos imprimem à relação caiçara/animal, pautados na vivência atual.

O paralelo – passado/presente – possibilitado pelas falas dos velhos, quando se remetem a uma infância e, mesmo a uma vida adulta livre de todas as imposições do parque, articulados a um viver presente marcam dois tempos qualitativamente distintos.

Vale ressaltar que as representações sociais serão objetos de estudo neste trabalho. Assim surgirão referências ao termo, que devemos entender aqui, tal como a definição de Durkheim (1984), que na verdade, utilizava-se do termo “representações coletivas”:

“As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço mas no tempo também; para fazê-las, uma multiplicidade de espíritos diversos associaram, misturaram e combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aí sua experiência e sua sabedoria.” (p.158)

A partir desta citação, podemos entender, portanto, que as representações sociais formam um conjunto de saberes, idéias e sentimentos provenientes da estrutura social. E, considerando o seu caráter social, Durkheim concebe que os indivíduos incorporam, combinam e representam com a função de promover a cooperação. Para o autor, o ser humano percebe, sente e pensa o

⁴⁶ GUSMÃO (1979), traça o retrato do caiçara agricultor anteriormente do período em que inicia suas atividades de pesca, mostrando que, na verdade, ele se dedicava à terra antes de adotar o mar como uma alternativa de sobrevivência, diante de condições de expropriação da terra em que plantavam.

⁴⁷ Quando me refiro a “velhos”, categorizo as pessoas com mais de 50 anos, por duas razões: o caiçara casa-se muito cedo e, com essa idade, já possui filhos e netos. E, segundo porque presenciou as modificações no local a que já me referi e apresenta hábitos, que na captação de dados, específicos a este trabalho, os agrupou aos indivíduos de 70

mundo em que vive a partir de princípios organizatórios provenientes de uma realidade social que antecede o indivíduo.⁴⁸

anos ou mais e, o diferenciaram do jovem. Por tais razões e, por uma questão prática, neste trabalho chamarei a todos de “velhos”.

⁴⁸ O termo “representações coletivas” foi empregado pela primeira vez por E. Durkheim, que procurou os princípios elementares da lógica social nas manifestações religiosas e juntamente com M. Mauss, nos sistemas totêmicos (ver respectivamente, “ Sociologia da religião e teoria do conhecimento”, 1984 e “Algumas formas primitivas de classificação”, 1981). A partir de seu pensamento, o termo representação social surge em outras áreas, além da Sociologia e Antropologia, como por exemplo, na Psicologia, porém com outras argumentações, como, no caso desta última, numa grande consideração do indivíduo em seus processos de formação. Sobre esse assunto, GUARESCHI e JOVCHELOVITCH (2000).

CAPÍTULO II - O “ESTAR AQUI”, O “ESTAR LÁ” E O “ESCREVER AQUI”: DESAFIOS DO CAMPO⁴⁹

Ao chegar a Picinguaba, intuitivamente percebi uma diferença entre dois contextos que de início julgava mais correlacionados. Esperava encontrar relações mais correlatas nas atividades caíçaras no aprovisionamento e produção entre terra (colheita, caça e agricultura) e mar (pesca). Tendo uma inclinação pelo trabalho com interlocutores mais velhos e um gosto pela recuperação de memórias locais encontrei num desses dois contextos o maior atrativo para o meu trabalho de campo. Esse contexto é justamente o mais distante do mar do outro lado da estrada Rio-Santos onde habitam em maioria famílias de pessoas mais velhas e durante o dia justamente são esses mais velhos, os encontrados. Ao longo do dia crianças vão para a escola, alguns poucos jovens de maior idade não ficam por lá durante o dia. Homens vão pescar ou, como as mulheres, se dedicam a trabalhos diversos distantes do lugar. Portanto meus contatos mais regulares e intensos ocorreram com homens e mulheres aproximadamente na faixa de 50 a 80 anos de idade. Evidentemente essa faixa etária me permitiu considerar atividades domésticas, trabalho nas roças, momentos de lazer, de reza e, além desses eventos observados, dediquei-me também a ouvir as memórias dos mais velhos, inclusive do tempo em que pescavam. Nessas descrições não só no plano da memória apareceram histórias sobre várias crenças do lugar e outros aspectos simbólicos puderam ser considerados. Quanto às atividades domésticas elas se relacionam não só aos cuidados com a moradia propriamente dita, como também com o processamento dos aprovisionamentos e, o convívio, a domesticação, a criação e os cuidados com animais.

Algumas das atividades descritas acima envolveram observação e diálogos muitas vezes de forma participativa, como as de lazer: bate-papos em casa, em família ou com amigos, reuniões no terreiro, nas roças, todas essas com a presença de animais. As atividades domésticas ou interfamiliares de processamento de produtos animais como o salgar de uma carne, da matança de um porco, o depenar de uma galinha, etc.

⁴⁹ Tais expressões foram inspiradas em GEERTZ, C. Estar lá, escrever aqui. *Diálogos*, v. 3, n. 22, 1989 e em CAMPOS, M. D. Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas? In: SEMINÁRIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DO SUDESTE, 2001. Rio Claro. **Anais... Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**: Coordenadoria de Área Ciências Biológicas - Gabinete do Reitor - UNESP/CNPq, Rio Claro, 2002. p.47-92.

Para as classificações locais de animais, mantive diálogos com velhos, tanto sobre animais domésticos, quanto sobre os mais distantes. Estes incluem os da mata e outros que não fazem parte da fauna local, embora sejam conhecidos pelos caiçaras. As conversas sobre a Bíblia, especialmente Gênesis, contribuíram muito nesse aspecto do trabalho. Nisso e em geral, no caso de memórias vividas e pensadas como as relativas a crenças e simbolismos associados a animais, predominantemente ouvi e registrei relatos durante as interlocuções.

Assim no “estar lá” em convívio, observação e interlocução com os “outros” no campo, muitas vezes nós nos deparamos com aparentes contradições entre modos de pensar e visões de mundo que não se articulam com os nossos modos de pensar. Nesses casos, é sempre aconselhável entender as visões de mundo e a ciência do outro tanto quanto possível na sua maior totalidade, sem as interrupções que “corrigem” ou contradizem o outro com base nos modos de pensar do “estar aqui”. Este é o momento típico de reflexões nos meus locais de trabalho fora do campo, assim como de interlocuções nos contextos acadêmicos.

O “estar aqui” nos é familiar, pois se trata do referencial de nossas ciências, enquanto que para “estar lá”, necessitamos o estranhamento do que DaMatta (1978) se refere como o “exótico”. E, nesse par “estar aqui/estar lá”, nos reportamos à regra proposta por este autor, para o sucesso no trabalho de campo, que segundo ele, grosseiramente, recorreríamos à fórmula: “transformar o exótico no familiar” e “transformar o familiar em exótico”. Ambos os casos requerem a vivência de um mesmo sujeito investigador nos dois domínios, disposto a situá-los e apanhá-los.

É conveniente que, do ponto de vista teórico-metodológico, os dados mencionados acima, sejam trabalhados a partir dos referenciais da antropologia e da etnografia. Isso me parece bastante apropriado para interpretar os significados que os caiçaras elaboram nas relações com os animais, sobretudo porque descrições, modos de estar-no-mundo e simbolismos são constitutivos do próprio contexto em que se dão esses fatos sociais.

Geertz (1978) fala do trabalho que envolve a etnografia na interpretação dos dados recolhidos. Segundo o autor, esta envolve um esforço intelectual para a elaboração de uma “descrição densa”, essência do trabalho etnográfico, descrita de tal forma, em sua obra “A Interpretação das Culturas”:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. (...) Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (p. 20).

Como disse o autor, a etnografia é o que os praticantes fazem ao optarem pela análise antropológica como forma de conhecimento. A etnografia não se reduz a uma técnica, mas uma opção teórico-metodológica, pois tanto sua prática, como sua descrição, são ancoradas em questões procedentes da teoria antropológica.

A antropologia teve importância neste trabalho, não só nos estudos de campo, como também num diálogo teórico anterior ao campo, ou seja, na problematização, levantando questões e, também a partir daí, na elaboração do trabalho, e no constante diálogo teoria-prática. E neste sentido, a pesquisa de campo se desenvolveu a partir de estratégias de chegada ao local, escolha e abordagem dos interlocutores, da redefinição dos objetivos. Pode-se dizer que a captação dos dados se completou com as táticas utilizadas em campo, imbuídas no processo de interlocução com os moradores.⁵⁰

Também referido por Geertz, o “escrever aqui” no qual o pesquisador, de posse de seu material do “estar lá”, e amparado pelas reflexões do “estar aqui”, inicia seu processo de tradução: “fazer com que um significado expresso no sistema *de lá* seja expresso no sistema *daqui*” (1999, p. 226). A fase final de conclusão do texto etnográfico é a mais desafiante, na qual, em princípio, o pesquisador está consciente de que não mais irá ao campo e terá que consolidar sua tradução num texto escrito a ser compartilhado entre seus pares do “estar aqui”.

⁵⁰ Esses conceitos de estratégia e tática são utilizados aqui de acordo com as concepções de DE CERTEAU (1994), que os define como: estratégia é “o cálculo de relação de forças que se torna possível a partir do momento no qual um sujeito de querer e de poder é isolável de um ‘ambiente’ ”; e tática, “um cálculo que não pode contar sobre um próprio, nem conseqüentemente, sobre uma fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. A tática não tem outro lugar senão aquele do outro”. Ainda segundo o autor, enquanto estratégias impõem, táticas subvertem modelos, utilizam, alteram, improvisam, reelaboram.

Cabe notar que se o local do campo é relativamente próximo do local de origem do pesquisador, pode haver várias etapas do “estar lá” e do “escrever aqui”. Este processo foi possível neste trabalho, no qual realizei idas e vindas. A cada volta do campo me ocupei em rever e organizar os dados obtidos, assim como da preparação para a próxima ida.

2.1 O olhar e a observação participante na pesquisa

Na clássica obra de Malinowski (1978), encontramos uma tradição antropológica consolidada na busca de uma neutralidade científica por parte do pesquisador, o qual, na busca de seus dados, implica numa forte tendência ao ato de “ouvir” o “informante”. Tal postura do pesquisador acaba por configurar uma relação pesquisador/informante, trivializada pela entrevista, o que segundo Cardoso de Oliveira (1994), cria um campo ilusório de interação.

Neste trabalho, estabeleci conversas associadas à observação em forma de diálogo que caracterizo como “interloquções”, pois procurei manter uma simetria com o outro estabelecendo uma dialogicidade, isto quer dizer que não somente os ouvi, mas também me fiz ouvir. Em função disso, emprego o termo “interlocutores” ao invés de “informantes”, ao me referir aos caiçaras com os quais trabalhei.

Ao ‘transformar’ o “informante” em “interlocutor”, criam-se condições de um efetivo diálogo e uma nova modalidade de relacionamento sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. A isso, Cardoso de Oliveira (2000) chama de “encontro etnográfico”.

Na busca de dados em que há um interesse específico, uma direção deve ser considerada a fim de alcançar os objetivos. Posey (1986) traz importantes sugestões para um diálogo de campo, cuidando para não impor categorias culturais ao pesquisado e, acredito promover uma relação mais dialógica com os interlocutores:

Questionar, pura e simplesmente, conduz à inibição do fluxo de informações por parte do informante. A pergunta: “quantos tipos de X existem?” presume que X é uma categoria *cross-cultural* válida e de que existem tipos de X identificados e nomeados em todas as culturas. “Esta é a larva da borboleta X?” supõe a noção de metamorfose que pode deixar de explicar a ontogenia em todas as sociedades. (...)

De um modo geral, quanto mais aberta a pergunta, isto é, menos restritiva, maior é a liberdade deixada ao informante para responder segundo sua própria lógica e conceitos. Melhor dito: quanto menos perguntas, melhor é. Recomenda-se, por isso, uma

metodologia “geradora de dados”. Ou seja, na medida em que o informante propõe tópicos e explicações corre-se menos risco de prejudicar a informação. (p. 23-24).

Dessa forma, procurei formular questões aos meus interlocutores: as mais abertas possíveis, fazendo uso de seus “atalhos” que me levassem ao tema a ser tratado, ou seja, fui buscando, nas conversas, temas referentes à minha pesquisa, como assuntos em que surgem animais de forma direta: pesca, seus animais de estimação, suas plantações, sua alimentação, enfim, abordei algumas práticas em que animais fizessem parte direta ou indiretamente, procurando não evidenciar o limite de meus interesses por temer comprometer a espontaneidade dos discursos, além de restringir as possíveis inter-relações e inter-loquções.

De qualquer forma, não foi necessário ansiar pela descoberta desses temas, pois frequentemente se revelavam novos que, permitiam facilmente o acesso às conversas sobre os animais, inclusive dando indicações de outras relações. Isso se deu, por exemplo, na minha descoberta quanto à existência da importante classificação dos animais como pertencentes a Deus ou ao Diabo, cujo conhecimento eu tomei apenas no decorrer das interlocuções. Sem questionamento algum sobre aspectos do imaginário local, S.R. ao me responder sobre a decisão de matar ou não uma cobra encontrada no caminho mesmo que não peçonhenta, lança a seguinte frase:

“... É... mais cobra é do Diabo”.

E justamente a partir dessa fala que me deparei com a possibilidade de exploração de um aspecto do imaginário vastíssimo no local: a classificação dos animais segundo a criação destes por Deus ou, pelo Diabo.

2.1.1 O ouvir

No registro das observações do campo, eu costumava fazer breves anotações em meu caderno de campo e, em momentos em que me encontrava só, escrevia de modo mais elaborado, com apontamentos de autores se me recorressem à mente, de forma a poder entender quando minha memória me traísse. Fiz anotações também de impressões minhas, gestos, olhares, movimentos e expressões de meus interlocutores.

O registro dos fatos observados no campo Malinowski (1978). Ele dá valiosas sugestões para o uso do diário de campo:

Se, ao fazermos nossa ronda diária na aldeia, observamos que certos pequenos incidentes, o modo característico como os nativos se alimentam, falam, conversam e trabalham, ocorrem repetidamente, devemos registrá-los o quanto antes. É importante também que esse trabalho de coleta e registro de impressões seja feito desde o início, ou seja, desde os nossos primeiros contatos com os nativos de um determinado distrito – e isso porque certos fatos, que impressionam enquanto constituem novidade, deixam de ser notados à medida que se tornam familiares. Outros fatos só podem ser percebidos depois de algum tempo, quanto então já conhecemos bem as condições locais. O diário etnográfico, feito sistematicamente no curso dos trabalhos num distrito, é o instrumento ideal para este tipo de estudo. E se, paralelamente ao registro de fatos normais e típicos, fizermos também o registro dos fatos que representam ligeiros ou acentuados desvios da norma, estaremos perfeitamente habilitados a determinar os dois extremos da escala na normalidade. (p. 31).

Utilizei-me de gravador para o registro das conversas. O uso deste foi importante nos registros por recuperar alguma fala que no momento da conversa me escapara. Foi útil também, na verificação de aspectos que “falam por si”, como entonação de voz, pausas, silêncios, etc.

Além disso, o gravador é interessante na medida em que ele oferece a possibilidade de recorrer ao registro da fala na íntegra, podendo assim, dispor-nos da transcrição de trechos, tais como enunciados pelo narrador.

Apesar do fato de obter uma conversa gravada ser muito vantajoso, fiz o uso do gravador com algumas ressalvas. Em primeiro lugar, utilizava-o apenas depois de estabelecida certa cumplicidade, que demonstrasse uma generosa parceria no trabalho por parte dos interlocutores. Essa cautela resultou numa não-utilização com alguns deles, ou mesmo num recuo, de minha parte, ao sentir que o aparelho causava certo desconforto, seja pela falta de total confiança ou mesmo, por vergonha, o que em ambos os casos, tolhiam a espontaneidade da fala.

Além disso, o gravador podia ser desconfortável a mim também, pois, preocupada com o posicionamento do aparelho ou com a condição das fitas, em determinados momentos, tive prejudicada a continuidade da conversa ou minha linha de raciocínio sobre tal.

O conteúdo das conversas, e não somente postura pessoal de cada interlocutor, ditou-me determinações na gravação destas. Caso fosse uma narração de algum caso, história ou uma passagem bíblica, o gravador não era perturbador. Mas quando mais restritas às suas vidas, principalmente quando depunham num desagravo com as condições de vida no local e com

diversos tipos de autoridades, ou quando referente a uma ocorrência próxima no tempo, o gravador era indesejável.

Minha percepção, neste caso, é compatível com Pereira de Queiroz (1983, p.46) ao atribuir à inibição dos informantes, quanto ao uso do gravador, “uma ampliação do poder de registro dos pesquisadores”. Isso se reveste de sentido, se refletirmos nas condições de habitação da população nas dependências do Parque e nas restrições às formas de manejo impostas a partir da implantação do Parque.

No entanto, pareceu-me que, passou a haver mais familiaridade com o gravador, com seu uso, de forma a não mais prejudicar a fluidez das narrativas de meus interlocutores. Apesar dessa familiaridade e de alguns interlocutores terem se mostrado, paulatinamente mais à vontade, resta dúvida se eles teriam encontrado um *modus vivendi* comigo e o gravador, filtrando certas informações sem que eu percebesse.

2.2 Os encontros no campo: o “estar lá” entre caiçaras e animais

Procurei privilegiar em minhas interações no campo, a interlocução na troca de saberes. Isso se deve a duas razões básicas: uma delas, à exigência do desenvolvimento da criação de um diálogo⁵¹ consistente e de respeito mútuo entre os interlocutores e, a outra, se deve ao próprio uso da comunicação oral como meio na obtenção e conservação do saber, próprio do local. E, além disso, como ressalta Pereira de Queiroz (1988), a narrativa encerra uma primeira transposição: “a da experiência indizível ao que se procura traduzir em vocábulos”, ou seja, a palavra possibilita o indizível – uma ação ou emoção – para o dizível.

Nos estudos da relação homem/natureza, uma das questões importantes que se levanta é quanto às classificações populares e às correspondentes taxonomias existentes na academia. Nessa linha, considerei as classificações dos animais recolhidas localmente, como também privilegiei as dinâmicas das relações caiçara/animal em seus processos de elaboração associados.

⁵¹ Ver a discussão do conceito de dialogicidade em FREIRE (1981), e ao conceito de simetria com relação à academia e outras formas de saber em LATOUR (1999).

Nessa medida, a observação permeada pela dialogicidade, como método de pesquisa, foi relevante ao possibilitar uma etnografia de saberes e práticas como uma forma mais interessante de conhecer o contexto em que se elaboram classificações locais.

Essa opção é, na verdade, derivada das discussões de Campos (1995), quem ao estabelecer uma distinção entre a pura classificação como objetivo e a etnociência, considera a dinâmica das relações homem/natureza. Com isso não se atem somente ao jogo classificatório em que se buscam correspondentes, mas contempla-se tanto representações como comportamentos distintos dentro das diversidades culturais.

Segundo o autor, a etnociência e suas derivações utilizam-se muitas vezes dos referenciais acadêmicos de classificação, transportando-os para os populares, os quais estão balizados em referenciais próprios.

Para isso, a metodologia geradora de dados, proposta por Posey (1986) e, já exposta no capítulo anterior, foi um importante método a delinear minha postura em campo, para que elementos da taxonomia biológica não fossem introjetados no diálogo, levando à indução de respostas, o que poderia incorrer em erros de interpretação quanto às categorizações locais.

Em alguns casos de conversas, aconteceram situações em que me coloquei dentro do diálogo fazendo entrevistas. Estes foram momentos em que a simetria comentada no capítulo anterior se alterou: lancei perguntas e recebi respostas mais abundantemente que meus interlocutores. Tal método se justifica pela percepção de que a memória do passado, sobretudo a dos interlocutores mais velhos, teria muito a me revelar no contexto da relação com o animal. Assim, atentei especialmente para a captação das memórias das pessoas mais velhas que narram suas atividades e hábitos de outros tempos nesse contexto caiçara.

Situei-me mais na posição de ouvinte de relatos de suas vidas na relação com o meio natural e nos depoimentos a respeito dos modos de vida no local. Tal método aproximou-se do de que se costuma chamar de “entrevista aberta”.

Trata-se de uma técnica utilizada quando o entrevistador deseja obter o maior número possível de informações sobre determinado tema, segundo a visão do entrevistado, e também para obter um maior detalhamento do assunto em questão. Ela é utilizada geralmente na descrição de

casos individuais, na compreensão de especificidades culturais para determinados grupos e para comparabilidade de diversos casos (MINAYO, 1993, p.122).

Segundo Minayo (1993), com as entrevistas abertas procura-se atingir essas metas, segundo tais procedimentos:

... tentando manter a margem de movimentação dos informantes tão amplas quanto possível, e o tipo de relacionamento livre de amarras, informal e aberto dentro das limitações já conhecidas. O entrevistador se libera de formulações prefixadas, para introduzir perguntas ou fazer intervenções que visam abrir o campo de explanação do entrevistado ou a aprofundar o nível de informações ou opiniões (...).

A ordem dos assuntos abordados não obedece a uma seqüência rígida e, sim, é determinada frequentemente pelas próprias preocupações e ênfases que os entrevistados dão aos assuntos em pauta. (p. 122).

Outra forma por mim adotada foi o que Demartini (1992) experimentou em sua pesquisa de campo com velhos mestres. Vejamos sua fala:

A forma como trabalhamos e tentamos resgatar as memórias sempre foi muito mais flexível e livre que aquela costumeiramente utilizada na coleta de “depoimentos” que procuram restringir os relatos a determinados temas ou épocas(...) Deste modo, não podemos afirmar que são apenas depoimentos; preferimos chamá-las de histórias de vida ‘inacabadas’. (p. 44)⁵².

A autora ao descrever a forma de trabalho, a caracteriza como um método sem uma intervenção mais presente do pesquisador no sentido de aprofundar questões. Pode-se analisar o que efetivamente é considerado pelos entrevistados como importante, o que ele julga relatar.

⁵² Devo esclarecer que aqui, Demartini se utilizou das definições encontradas em PEREIRA de QUEIROZ (1988), dos termos, depoimento e história de vida. Em função disso, trago o sentido usado por esta última autora quanto aos dois termos. Depoimento ela define como: “o relato de algo que o informante efetivamente presenciou, experimentou, ou de alguma forma conheceu, podendo assim certificar. O crédito a respeito do que é narrado será testado, não pela credibilidade do narrador, mas sim pelo cotejo de seu relato com dados oriundos de outras variadas fontes, que mostrará sua convergência ou não.” “História de vida”, segundo a autora, se define como “o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo, tentando reconstituir os acontecimentos que vivenciou e transmitir a experiência que adquiriu.”.

A diferença entre os dois, na verdade, reside na postura do pesquisador durante o diálogo com o narrador. Na coleta do depoimento, o colóquio é diretamente dirigido pelo pesquisador, pois “da ‘vida’ de seu informante só lhe interessam os acontecimentos que venham se inserir diretamente no trabalho, e a escolha é unicamente efetuada com este critério.”. Na história de vida, embora o pesquisador dirija subrepticamente o colóquio, quem dirige o colóquio, quem decide o que vai relatar é o narrador, enquanto que o pesquisador deve se manter em silêncio. O entrevistado é que detém o fio condutor, determinando o que é relevante ou não narrar. Por isso, a técnica da história de vida, demanda longo tempo, pois exige muitos encontros com o narrador, tendo como limite, geralmente, o cansaço. Daí a denominação de “inacabadas”, dadas por DEMARTINI (1992) às histórias de vida com que trabalhou.

Inicialmente esse tipo de contato pode parecer implicar numa perda de tempo, mas foi importante no início da pesquisa em que me familiarizava com o campo e redefinia meus questionamentos em relação à temática escolhida, às possibilidades de pesquisa, os interlocutores mais interessantes, enfim, como adequaria minha problematização teoricamente formulada, às peculiaridades daquele campo.

Este método foi importante também, na medida em que me levou a perceber a importância a que me referi, no início deste trabalho, quanto às diferentes formas de vida antes e depois das modificações de âmbito histórico/político ocorridas no local, e principalmente, veio a me dizer da importância da memória de velhos, no tocante às suas lembranças nas suas relações com os animais. Assim, foi preponderante na minha decisão por velhos.

2.3 As importantes visões dos mais velhos: vivências, memórias e tradições

*“Ah, eu estou vivido, repassado.
Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem...”*
Guimarães Rosa⁵³

Devo esclarecer que meu interesse na memória de velhos não se prende a um resgate do passado, mas às representações de pessoas que viveram duas épocas significativamente distintas no que concerne às relações com os animais. Reconstruí o presente, trabalhando, também, a partir de lembranças de suas relações com os animais, tais como com os tradicionais causos por eles sabidos e contados.

Essa perspectiva é baseada em Halbwachs (1991) que ressalta que a memória não é sonho, é trabalho e, se assim é, o passado não sobrevive e nem pode ser trazido “tal como foi”, de maneira cristalizada. Ele é reformulado com a ajuda das representações do presente, em que se constrói a imagem da lembrança. Assim, frisa “a inerência da vida atual ao processo de reconstrução do passado”: “... a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada.” (p. 71).

⁵³ Grande Sertão: Veredas, 1984.

Além disso, como bem notado por Bosi (1983, p. 27), a memória tem um caráter coletivo que já faz parte de sua construção:

Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros “universos de discurso”, “universos de significado”, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos.

Além disso, os “velhos caiçaras” apresentam grande apego à terra habitada que, por muitas vezes, aparece associado à idéia de desbravamento, de chegada ao local, ou como observa Godói (1999), a ocupação do espaço passa a se constituir em pontos de marcação de um tempo vivido. Referindo-se àquele tempo como uma época em que a natureza era muito mais próxima de suas vidas. Assim, D.O., “velha caiçara”, antiga moradora do local, rememora:

“Quando meu marido veio prá cá, há 50 ano atrais, isso aqui era um parmital só: aonde é essa escola, aonde é essa igreja, aonde é a casa daquela mulher, era um parmital só, fechado. (...)minha casa ficava ali, aonde tem aquele pomar de laranja aí, e os bicho, ficava tudo em vorta”.

Neste tipo de relato em que esta velha caiçara fala descompromissadamente do passado, há um aspecto interessante no que diz respeito às referências feitas aos animais. Estes surgem naturalmente em meio às falas e, desse modo, “os dados” que eu busquei em campo fluíam naturalmente.

Além disso, percebia, em geral, os velhos caiçaras, homens e mulheres, sentirem-se satisfeitos em falar das coisas do lugar em “*outros tempos*”. Quanto a este fato, cito Cândido (1979) que observa que os camponeses reconhecem a atual disponibilidade de recursos médicos e de bens de consumo, os quais geram muito prazer quando adquiridos, no entanto, valorizam o passado como uma imagem ideal de vida para eles, pois, “... é sua maneira de criar uma idade de ouro para o tempo onde funcionavam normalmente as instituições sociais fundamentais da sua cultura, cuja crise lhes aparece vagamente como fim da era onde tinham razão de ser como tipos humanos”. (p. 195).

Trabalhar com velhos caiçaras revelou-se muito prazeroso também, pela maneira construtiva com a qual eles, frequentemente, se reportam às suas memórias. Pela visão global de suas vidas na comunidade, pautada em experiências que revelam um conhecimento muito grande do local e dos meios e das possibilidades de vida. Por isso, as narrações do passado são

aprendizados interessantes para quem as ouve e também para quem as conta, pois assim, ao reviver o que passou, refaz os passos, ressignifica num novo processo de reflexão e aprendizagem sobre si mesmo e seu mundo. Bosi (1983) que teve uma excepcional percepção dos velhos ao coletar suas memórias, diz que da narração deles: “Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor; sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo”.

E, assim finaliza: “Uma atmosfera sagrada circunda o narrador”.

CAPÍTULO III - PRÁTICAS E COTIDIANO NAS RELAÇÕES ENTRE CAIÇARAS E ANIMAIS

Num momento de sua obra, K. Thomas (1989) traz a passagem do homem como senhor da natureza, para uma percepção dele como alguém responsável por ela e irmão dos seres naturais. Isso marca uma transição no modo de perceber os animais e, certamente, de com eles tratar. Isso significa uma mudança radical nas representações, não só individuais no caso de animais de estimação, mas também e, sobretudo, nas representações sociais a respeito da natureza e especialmente a respeito dos animais para o caso presente. Em conseqüência, torna-se importante compreender e aplicar a noção de representação social, tão importante na Antropologia moderna no que ela seguiu a tradição da escola francesa a partir de Durkheim e Mauss⁵⁴.

Descreverei, nas seções seguintes, aspectos associados à relação caiçara/animal apenas na medida em que, determinados animais suscitam aos caiçaras algum tipo de prática.

3.1 O animal de estimação

Nos arredores das habitações caiçaras avistamos animais domesticados. Tais animais vivem no espaço doméstico sendo encontrados nos quintais, nas roças e, no caso de cães e gatos, no interior de suas residências transitando livremente por entre os cômodos.

Percebe-se uma maior proximidade afetiva por esses animais que por outros. Eles são para os caiçaras, animais de estimação, ou seja, suas posses se dão por fatores alheios a vantagens econômicas, não são criados para o consumo humano nem são exclusivamente úteis. Em função dessas apresentadas por meus interlocutores, classifiquei neste trabalho, cães e gatos como ‘animais de estimação’, e assim serão identificados no decorrer dessa dissertação.

Quanto aos cães, eles são, de forma geral, muito mais apreciados que gatos e, me pareceu o maior merecedor de afeto entre todos os animais encontrados no Sertão da Fazenda. Eles recebem nomes próprios, são afagados, medicados, rotulados como dependentes e, além de tudo

isso, conversa-se com eles. Assim, o cão foi caracterizado pela grande parte de meus interlocutores, o animal de maior proximidade física e afetiva. Sahlins (1979) em seu estudo sobre a relação dos americanos com animais domésticos, reconhece a condição de “sujeito” do cachorro na América, tal como a preferência geral por ele dentre os animais, ressaltando que o cão é “um membro da família”.

Vistos de maneira individualizada, aos cães são atribuídas características individuais de comportamento, que parecem ser um dos fatores responsáveis na determinação da estima do dono por eles. Entre as qualidades que fazem com que um cachorro seja benquisto, existe uma especial que diz respeito à territorialidade canina e sua permanência nos quintais, em obediência aos seus donos. A inexistência de cercas nas residências possibilita a livre passagem dos animais de uma propriedade à outra. A partir daí, observam-se diversos comportamentos caninos: enquanto alguns permanecem em casa chegando ao máximo, até aos seus terreiros, outros visitam casas alheias, seguem outros cães, se embrenham no mato, atravessam a pista chegando à praia da Fazenda e até mesmo a outras comunidades, não querendo mais voltar para casa e, necessitando na sua busca, por parte do dono. Isso é motivo de insatisfação do caçara para com o animal, que pode implicar na sua doação.

Embora que em apenas duas residências, observei alguns cães amarrados sob a alegação de que são muito bravos ou de que voltam muito sujos e depois de muito tempo da mata. O motivo então, atestado para suas posses é que de noite tomam conta do quintal alardeando qualquer estranho nos arredores e, de que principalmente, são apreciados por seus donos.

A alimentação dos cães é feita a partir de restos de comida das pessoas da casa, podendo incluir algum pedaço de carne ou peixe. Eles também podem ser alimentados com produtos comprados no comércio da cidade, próprios para animais, entre os quais foram citados: ração canina, arroz próprio para consumo animal, e retalhos de carne bovina.

Os cuidados com a saúde dos cães, segundo relatos, envolvem banhos com plantas medicinais – quando o dono nota uma alteração na pelagem do animal –, ingestão de remédios caseiros e de fármacos indicados por alguma pessoa conhecida. A ida ao veterinário é almejada

⁵⁴ Para um aprofundamento, ver DURKHEIM, Sociologia da religião e teoria do conhecimento e Algumas formas primitivas de classificação, em DURKHEIM, E. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1984. (Grandes Cientistas Sociais).

pelos moradores que, no entanto, reclamam da inviabilidade do transporte até o centro da cidade. Pude constatar por duas vezes a morte de cães na comunidade. A primeira vez na casa de D.C., que possuía cães e vários gatos, dos quais um cão estava doente, assim como acontecera com vários da mesma ninhada, mortos pela mesma doença, que até então, era ignorada por ela, tal como suas origens.

Em outra ocasião, ao voltar à comunidade em uma de minhas idas a campo, não vi cachorro algum. A respeito do fato, me contaram da ocorrência de uma epidemia que, aos poucos, acometera todos os cães da comunidade. A morte de um cão me pareceu ser muito sentida para seus donos e motivo de recusa à adoção de outros.

Além de cuidados esporádicos, sistematicamente no mês de agosto acontece a vacinação anti-rábica, promovida pela Prefeitura de Ubatuba, que em determinado dia do mês envia agentes para a aplicação da vacina nos cães. Os moradores participam em massa, porém quando algum cão foge, não é encontrado ou não se deixa encontrar, no momento da vacinação, não é vacinado naquele ano.

Antigamente, a posse de cães era vinculada à atividade de captura de animais silvestres que, como veremos a seguir, os cães eram utilizados na prática de caça. Relatos de antigos caçadores mostram que era prazeroso possuir cães e levá-los para as caçadas, o que hoje em dia não faz mais sentido já que se tornaram legalmente proibidas.

Os gatos foram sempre colocados, pelos meus interlocutores, em termos comparativos ao cão, por isso, é difícil aqui, não falar em cães ao abordar gatos. Opostamente aos cães, eles não são vistos como sujeitos, apesar de não terem a conotação de “objetos” que carregam os animais com função utilitária, que veremos adiante. Eu diria que eles têm um *status* abaixo dos cães e diferentes desses outros animais considerados “úteis”, os quais veremos na seção seguinte.

Brandão (1999, p. 74) ao descrever a relação que seus informantes⁵⁵ estabelecem com seus próprios animais, fala da diferença de sentimentos das pessoas sobre cães e gatos. O autor define bem a percepção que tive no trabalho de campo: ele também considera que, embora ambos

⁵⁵ Nessa pesquisa, Brandão teve como informantes, os agricultores e criadores sitiantes, do Bairro dos Pretos, Joanópolis, S.P.

sejam domésticos e tidos como animais de estimação, cães são “das pessoas”, enquanto que, gatos são apenas “da casa”.

A fala de D.T. numa de nossas tardes de conversa em sua casa, me passa a impressão desse “desprendimento” que é observado quanto à vida e a história individual dos gatos:

“Esse gatão aí já é veio... Já tem uns quatro ano já que tá aqui em casa”.

Os gatos assim, não são individualizados como os cachorros; não lhes são atribuídos nomes próprios, nem mesmo são citadas características peculiares de cada indivíduo. Essa visão homogeneizadora, reforçada por aspectos de seus comportamentos, vistos como negativos pelos caiçaras, faz com que se generalizem as características da espécie, nas conversas sobre eles.

O principal motivo apontado por muitos dos interlocutores que afirmaram não gostarem de gatos se ligava às acusações de entrarem nas cozinhas das casas dos vizinhos e de comerem comida sem que lhes sejam destinadas, ao contrário do cão que não apresenta tal comportamento. Ouvi por várias vezes a frase: “gato é muito ladrão”.⁵⁶

Nesse mesmo contexto, DaMatta e Soárez (1999), ao falar do simbolismo animal presente no jogo do bicho, lembra que, sonhar com ladrão significa que dará “gato na cabeça”.

O gato, portanto, foi na maioria das vezes, retratado como um animal de péssimos hábitos, além de que, os cães são mais fiéis, “reconhecendo o seu dono entre muitos”, atendendo a chamados e, incapazes de deixar os seus donos mesmo sob maus tratos:

“Se ocê pregá o pau aí num gato... Nunca mais que ele vorta”.

“Agora, de cachorro eu tenho dó de judiá. Tem gente que judia aí... mas eu não... Dá dó!”

Comumente preterido ao cachorro, o fato de o gato ser malquisto parece ser universal. Mas, Tambiah (1969) nos surpreende ao nos apresentar uma comunidade em que o gato é mais respeitado. Na aldeia de Baan Phraan Muan, na Tailândia, os cães, não são tidos como animais de estimação e, embora participantes da sociedade humana, são vistos como “seres humanos

⁵⁶ Da mesma forma, se recorrermos ao dicionário, encontraremos como significado para o termo gatuno: “aquele que furta, ladrão”. Ferreira, A. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

degradados”, sujos e incestuosos, tendo em vista que copulam pais e filhos entre si, comem fezes. Além disso, os cães são proibidos como alimento.

Apesar de reconhecido que, entre os gatos, existe o mesmo comportamento sexual dos cachorros, tal fato não evoca nenhuma atitude negativa como é dirigida a estes. São apenas neutros em suas implicações para o homem.

Gatos também não são comidos, mas não em decorrência de serem tabu, e sim, porque são úteis para o homem, que segundo a crença, Buda os teria criado para que comessem os ratos, prejudiciais, aos homens, por roerem roupas. Assim, os gatos convivem com seres humanos, livremente nas residências sendo inclusive bem-vindos, pois contrariamente ao simbolismo presente em nossa sociedade de trazer mau agouro⁵⁷, em tal aldeia, o gato numa casa traz fertilidade.

Tal como na aldeia de Baan Phraan Muan, no local de nossa pesquisa, apesar de ressaltado por apenas uma interlocutora, D.O., o gato foi apontado como um animal *'limpinho'*. Seus hábitos de higiene corporal e, sua seletividade, que faz com que não coma comida estragada, foram positivamente apontados, em detrimento aos cachorros, os quais, diz a interlocutora, não apreciar. A referida delicadeza do gato me remeteu ao comentário de Leach (1983, p.186) que considera que, cão e gato são termos parelhados: o gato é considerado como fêmea e o cão como macho⁵⁸.

DaMatta e Soárez (1999) fazem a mesma observação porém com uma conotação negativa, ao gato, mas também muito interessante:

... o miado conota um comportamento lido como dissimulado, humano e próximo daquilo que, no Brasil, é visto como um dos lados negativos da condição feminina. Latir expressa masculinidade, univocidade e superioridade social. Miar, ao contrário, denota uma tradicional e feminina multivocalidade, pois se confunde com súplica, dor e, no limite, inferioridade social, pusilanimidade, dissimulação e gozo. (p. 136).

A domesticação de animais silvestres não foi observada por mim em momento algum. Fato que não parece ser decorrente da “intocabilidade” dos recursos da mata imposta pelas

⁵⁷ Teremos mais a falar dos gatos nos capítulos seguintes, onde serão tratados de maneira especial, os aspectos do imaginário no local da pesquisa.

legislações ambientais. Quando questionados sobre tal possibilidade, os caiçaras alegam nunca terem pegado animais da mata por não serem favoráveis ao aprisionamento destes. Ao que parece, não existe muito sentido para o caiçara mantê-los no âmbito doméstico, já que o animal existe “*ali*” na mata.

Antigamente, contam os mais velhos que, os animais da mata se aproximavam facilmente das casas, enquanto que hoje ficam afugentados com o ronco dos carros e a quantidade de pessoas que freqüentemente circulam por lá. Este fato aparece fortemente vinculado ao que chamei de modificações recentes na vida dos moradores.

Existem relatos do contato de filhotes - macacos, quatis - que se aproximavam das casas possibilitando o contato, na época, das crianças caiçaras com tais animais. Segundo os moradores, este era um fato natural do lugar, por isso convivia-se com ele sem que tentassem aprisionar ou domesticar os “visitantes”. Talvez por isso a lembrança deste fato traga saudades ao morador, pois parece ser mais um fato que simboliza uma época de maior liberdade e propriedade do lugar.

3.2 O animal de criação

Em termos práticos, percebe-se um outro grupo de animais — porcos e galinhas — que também são animais domésticos, porém com um valor econômico na comunidade: são utilizados no provisionamento da família caiçara e na venda para vizinhos. Os porcos são criados tendo em vista o abate e, no caso das galinhas, também a produção de ovos usados na alimentação do morador. Tais animais são, portanto cultivados através de práticas locais que envolvem cuidados diários e técnicas próprias no processo de criação. Portanto, quando utilizar-me da expressão, “criação de animais”, estarei me referindo, nada mais que, a essa prática de manejo.

⁵⁸ O simbolismo em torno do gato e sua identificação com o universo feminino pode ser curiosamente visto em DARNTON (1986), em que nos traz, por exemplo, os termos *le chat*, *la chatte*, *lê minet*, como significando a mesma coisa, na gíria francesa que “*pussy*” em inglês, que quer dizer órgão sexual feminino.

Porcos

No que concerne à criação de porcos, atualmente são raros os seus criadores na comunidade. Segundo relatos dos moradores, a criação tornou-se praticamente inviável em função da redução do espaço com a implantação do PESMAR. Uma das conseqüências de tal limitação foi a concentração das roças nas proximidades das casas caiçaras. Diferentemente de tempos passados em que as roças se espalhavam pelos morros, agora isso tornou fácil o ataque destas pelos porcos que, no dizer os caiçaras, em poucos minutos devastam plantações.

A opção para que não tivessem devastadas as roças, inclusive as de vizinhos, seria manter presos os porcos. Entretanto, nem todos os moradores aprovam esta medida, preferindo não lidar mais com a criação. Como exemplo, D.F. me disse em uma de nossas conversas a respeito:

*“Preso não presta não. Animal preso vai indo que um dia ele morre.
...É porque ele quer sair.”*

A criação de porcos também sofreu limitações com a interdição à exploração dos recursos naturais da mata. No caso de moradores que mantinham grandes criações voltadas para a venda dos animais, faziam-se chiqueiros com troncos de madeira bastante reforçados, para que as cercas não fossem derrubadas pelos próprios porcos. Segundo relatos, as cercas são muito onerosas quando têm suas madeiras compradas no comércio, não compensando economicamente assim, a criação.

Além disso, os moradores guardam recordações de uma época em que havia uma relação direta entre a agricultura local e a criação de porcos. Os animais eram alimentados com espigas de milho, chuchu, banana, cana-de-açúcar, etc., oriundos das próprias roças que, com a redução drástica destas, o criador tem de recorrer à compra de milho e ração, o que tornou onerosa a manutenção dos animais.

Atualmente os poucos criadores, fazem a criação de porcos em pequenos chiqueiros no quintal de suas casas, alimentando-os à base de restos de comida, milho e ração. Quando determinado animal é visado para a próxima matança, ele passa por um processo de engorda que se caracteriza pelo confinamento com larga oferta de alimento ao animal.

Outra prática de manejo que contribui para que o animal esteja bem gordo para a ocasião do abate, é a castração, no caso de machos. É uma atividade marcada pela divisão sexual das tarefas, na qual a castração propriamente dita, é geralmente feita por um homem, enquanto é segurado por mulheres. A castração é um procedimento muito sofrido para o animal, que pode morrer mesmo na hora por hemorragia intensa, assim como, depois de poucos dias, por infecção. Na tentativa de sanar o perigo de dias depois perder o porco, as mulheres se encarregam dos curativos no local da castração. Para isso, usam salmoura, pois acreditam ajudar a estancar o sangue do animal e, posteriormente, na cicatrização do ferimento.

Os porcos são abatidos na própria casa do caiçara, sendo que, partes destes, devido à fartura de carne oferecida pelo animal, são doadas para vizinhos. O abate possui também um caráter social, pois o ato é partilhado por várias pessoas, no qual algumas seguram as patas do animal enquanto alguém de posse de uma faca, o sangra até a morte. A limpeza do porco, assim como a preparação das carnes também é uma atividade geralmente partilhada por várias mulheres.

O abate, tal como a castração tem um aspecto interessante no que diz respeito ao imaginário local. Existe uma condição para que tais práticas se efetivem com sucesso: nenhum dos participantes pode ter tido, na noite anterior, relações sexuais com quem quer que seja, ainda que legitimada pelo casamento. Caso isto aconteça, no caso do abate, a carne do porco ficará com um gosto forte de urina, imprópria para o consumo e, no caso da castração, provocará a morte do animal após alguns dias, inviabilizando a carne para o consumo. Isso é devido, segundo os moradores, à “mão ruim”, adquirida com o ato sexual na noite anterior.

Apesar de os porcos serem cultivados visando o consumo alimentar, pude observar relações de afeto para com a espécie. Tais animais são caracterizados como bastante inteligentes e sociáveis no convívio humano, sendo capazes de interagir com pessoas da casa, assim como um cão. Tal como veremos sobre as galinhas, os porcos são individualmente reconhecidos por seus criadores, porém não são como os cães que vivem na condição de sujeitos, mas de “objetos” de consumo. Sendo assim, podem ser apontadas características peculiares de comportamento e diferenças físicas entre os animais do terreiro do morador.

Tal fato pode dificultar o abate de determinados animais, ou seja, uma sensação de horror e culpa pareceu-me se instalar em certos casos. D.M., uma antiga moradora da comunidade e hoje faxineira, criava porcos antigamente, em larga escala, para vendê-los “limpos”⁵⁹, na Vila de Picinguaba, embora segundo ela não era tão fácil pois muitas famílias possuíam sua própria criação. Ao entrevistá-la, pude constatar uma especial estima por sua porca que, segundo ela, possuía há bastante tempo. Em seu relato era representada como um animal bastante grande e que parecia entender “tudo”. “Até entrava em sua casa e deitava-se no sofá de sua sala, como se fosse gente!” Relatou-me a moradora. Quando não conseguiu mais adiar o seu abate, distanciou-se não só de casa, mas da comunidade até o fim do dia, para não ver tal fato efetuado por seu marido.

Tal narração remete ao que Leach (1983) trata ao analisar a comestibilidade animal pelos ingleses em função dos diversos espaços onde habitam. O autor discriminou, na sociedade inglesa, quatro espaços de ocupação animal – casa, fazenda, campo e remoto – espaços estes que vão gradativamente, do doméstico ao selvagem, estabelecendo a relação de proximidade/familiaridade com o universo humano. Em função desses espaços, haveria uma relação na matança e no hábito inglês em comer certos animais. Os animais de casa, como os *pets*, devido à grande proximidade seriam fortemente não comestíveis. Já os animais do espaço da “fazenda”, seriam os animais de corte, considerados comestíveis, que apesar de domesticados são guardados a certa distância.

Assim como no referido caso inglês, no local da pesquisa, os *pets* são animais fortemente não comestíveis. Segundo Leach (1983), o fato de estarem muito próximos do homem faz com que sejam revestidos de ambigüidade: são animais, porém compartilham de espaços humanos. Segundo o pensamento do autor, na medida em que se tem um ser, pouco homem, pouco animal, considerando os espaços sociais, este ser se sobrepõe a esferas contrárias, a humana e a animal, a doméstica e a selvagem. Daí a criação de uma posição intermediária, mediadora entre oposições binárias que suporta tal ambigüidade, carregada de tabu.

Esquemáticamente, Leach (1983, p. 181) traz um trecho bastante esclarecedor quanto às categorizações e a formação de tabus, com o qual finalizo a discussão:

⁵⁹ Neste contexto quer dizer, sem vísceras e separadas partes das carnes.

A teoria geral é que o tabu é dirigido às categorias que são anômalas em relação àquelas que estão nitidamente em oposição. Se A e B são duas categorias verbais de tal modo que B é definido como “aquilo que A não é” e vice-versa, e se existe uma terceira categoria C, que faz a mediação desta distinção, com C compartilhando os atributos de A e B, então C será tabu.

Galinhas

O manejo de galinhas envolve uma interessante interação entre tempos e espaços domésticos. Este processo percebe-se em função de terem suas roças restritas às limitações da casa. Como no caso dos porcos, este foi um fato inconveniente no convívio com animais, que passaram a viver muito próximos das plantações. Como uma forma de reorganizar sua criação de galinhas, o caiçara passou a regular os espaços de criação destes animais pelas horas do dia e pelo clima.

Segundo D. T., as galinhas normalmente ciscam na roça, comendo além de pequenos invertebrados; sementes recém-semeadas e os brotinhos das plantações, pondo fim às plantas cultivadas, em sua fase de germinação. O controle deste comportamento é feito então, regulando-se o tempo de prisão/soltura desses animais. Assim, pela manhã, até por volta das onze horas, as galinhas ficam presas no galinheiro a fim de evitar que elas entrem nas roças. Quando a tarde vai chegando e o sol “*esquenta*”, elas são soltas, pois com o calor, as galinhas deixam de visitar a roça, porque a terra fica seca, passando a ciscar no mato “*que é mais fresco*”. Em dia de chuva fina, elas ciscam na roça do mesmo jeito, sendo necessário mantê-las presas.

Segundo D.F., a época de plantar mandioca, milho e feijão é de junho a novembro. No verão, as plantações crescem e, nesse tempo resta o trabalho de “*limpar a roça dos matinhos*”⁶⁰ que crescem em meio às plantações e nas suas margens. Durante o ano, as roças são limpas por três vezes. No verão, quando as roças já estão grandes, não é mais necessário prender as galinhas.

⁶⁰ Para explicar esse processo, utilizar-me-ei das definições de WOORTMANN (1983), que considero bastante pertinente neste trabalho. A expressão, “*limpar a roça*” está relacionada à forma pela qual se concebe a categoria “*mato*”, nesse contexto: “A expressão *mato* (...) designa as ervas e arbustos que crescem espontaneamente numa roça tornando necessário o trabalho de capina. (...)O mato, neste sentido, é a invasão da roça, espaço domesticado, pela natureza, exigindo um trabalho adicional de “*limpa*” – pois a invasão de um domínio por outro, conceitualmente oposto, ‘*polui*’ (p. Douglas, 1966) – e de ‘*redomesticação*’ ”. (p. 179)

Na verdade, o termo “*mato*” carrega duas conotações neste trabalho. Além da explicitada acima, existe uma segunda, ao que chamo aqui por mata, o caiçara diz mato, referindo-se a um espaço não humanizado de espécies não domesticadas, ou seja, uma área de cobertura vegetal que nunca sofreu derrubada ou que tenha ocorrido há muitas

Antes das dezoito horas⁶¹ as galinhas novamente são encerradas no galinheiro onde passam a noite. Além de ser próprio de a galinha recolher-se quando a tarde cai, o fato de confiná-las no galinheiro deve-se à prevenção contra o aparecimento de predadores durante a noite. O gato-do-mato e o gavião são descritos como os animais que mais comumente as atacam e, os lagartos, segundo a moradora, comem pintinhos. Nesses casos, apesar de perceberem os indícios⁶² da predação, o caiçara não pode acudir, pois a ação dos animais predadores é descrita como muito rápida. Assim como durante a noite e a madrugada, D.F. diz não poder soltar as galinhas muito cedo porque existe ainda a possibilidade de haver algum '*bicho do mato*' e apanhar alguma galinha solta, fato que no galinheiro é dificultado pelo cercado e pela aglomeração desses animais.

Campos (1995) reflete sobre a questão dos tempos da natureza e as diferentes relações que o homem estabelece com eles ao desenvolver suas atividades ligadas aos hábitos cotidianos, à economia e ao ritual. À partir disso, o autor refere-se a duas formas distintas de lidar com as temporalidades naturais. Uma que ele chama de 'fazer o tempo' caracterizada pelo adiantamento dos ciclos biogeoquímicos do planeta efetuados pela sociedade tecnológica; e a outra forma a qual denomina o 'fazer do tempo', em que, opostamente a primeira, em respeito ao tempo próprio da natureza, admite-se seus ritmos naturais, tais quais os vivenciados pelas populações tradicionais.

Este último é que nos interessa nessa discussão sobre o exemplo em que o caiçara nos dá uma pequena amostra de como "*fazer o tempo*" em seu terreiro ao criar galinhas. O compasso aos ritmos naturais se expressa nos tempos diários do caiçara na tarefa de prender/soltar frangos e pintinhos, regulados pelo comportamento noturno de ataque dos predadores e, pela sazonalidade das safras dos produtos cultivados na roça.

décadas. Além disso, e o que mais nos importa neste trabalho, é que é o termo que distingue os animais da mata, ou como veremos os bichos do mato.

⁶¹ Na verdade, o caiçara para esta atividade não se pauta pela hora do relógio e sim, pelo cair da tarde. Trago aqui este horário como uma referência temporal, já que lá estive durante essas investigações na época de verão, cuja atividade se dava aproximadamente nesse horário "no meu relógio".

⁶² Utilizo-me aqui, e em outros pontos em que este termo surgirá no decorrer do trabalho, da construção de GINZBURG (1991) na qual ele discute a noção de indício, concebendo aqui, como sendo a forma de obtenção de dados não diretamente experimentáveis. Neles conhecemos eventos através de pistas enquanto dados construídos; como no trabalho do médico que elabora diagnósticos à partir de sintomas expressos pelo paciente. Aqui seriam exemplos, o barulho do grito e da agitação das galinhas, pegadas dos predadores, tufos de penas soltas, etc.. Em vista disso, podemos considerar como uma forma de construção do saber.

A convivência com os pintos é outro fator influente na prisão/soltura das galinhas, isso porque a alimentação nas duas fases de desenvolvimento do animal é diferente. Enquanto as galinhas comem milho, aos pintos são oferecidos alimentos de tamanho menor, como o farelo da farinha de mandioca (resíduo de seu fabrico) e arroz cozido. O controle é feito da seguinte maneira: as galinhas são soltas logo pela manhã, por volta das oito horas, a fim de que se alimentem com milho e bebam água. Depois, são recolhidas novamente se o solo da roça não estiver muito seco, pois caso as galinhas tenham acesso à comida dos pintos, elas acabam comendo também a comida deles.

Numa outra forma de lidar com o tempo das galinhas, o caiçara desenvolve algumas técnicas associadas, de manejo. Ainda para o controle da alimentação das galinhas e pintos, o caiçara constrói em seu quintal um artefato de bambus, chamado “*pinteiro*”, em que se fincam no chão, vários bambus de aproximadamente um metro de altura dispostos em forma circular, enquanto que na outra extremidade, os bambus são amarrados firmemente uns com os outros, formando assim, um cone com a “boca voltada para baixo”. Os bambus são colocados com um espaçamento horizontal de mais ou menos dez centímetros, o que torna possível somente, a entrada dos pintinhos para dentro desse pinteiro, onde se coloca a comida. Este artefato será utilizado durante apenas um tempo enquanto os pintinhos ainda forem pequenos e exigirem uma comida de menor tamanho.

Existem também, tempos no cultivo das galinhas. Segundo D.O., elas botam nos meses de julho, agosto e setembro, sendo que as chocas são de quinze, dezesseis dias. De acordo com o saber-fazer caiçara, a Lua “*guia*” esse tempo, entrando, assim, no cálculo da choca dos ovos das galinhas. Considerando que a choca dos ovos se dá durante quinze dias em média, o caiçara associa este período às fases da Lua. Segundo os caiçaras, o ideal é que se coloquem os ovos para serem chocados, pela galinha, na Lua Minguante, pois depois virá a Lua Nova e, na seqüência, a Lua Crescente, quando se dará o nascimento⁶³. Nesta fase da lua, os ovos chocados racham ao meio e o pintinho sai da casca sem maiores sacrifícios, em oposição, ao nascimento ocorrido na Lua Cheia, em que os pintinhos ficam “*bicando, bicando*” por dentro sem conseguirem romper a

⁶³ Já que a repetição de uma fase da lua se dá após aproximadamente 28 dias, dois dos quatro quartos duram 14 dias, ou seja, cerca de duas semanas.

casca. Nesse caso, necessitam de uma ajuda externa em que o caixara vai com cuidado, quebrando os ovos.

Na composição do galinheiro, encontramos galinhas, pintinhos e frangos, e dificilmente observava galos. Quando questionei porque eram raros, o caixara teve algo a me contar:

“Só pode tê um galo só no galinheiro, porque se tivé mais, um faz e o outro desmancha⁶⁴”.

As galinhas têm um ciclo de postura de ovos, o qual se sucede à chegada de pintinhos, os quais acompanham a galinha, imitando-a nos seus comportamentos e aglomerando-se à sua volta, por algum tempo. Nesta fase, as galinhas são chamadas de “*criadeiras*”. O caixara tem então, representações quanto a este comportamento que destaca diferenças entre os indivíduos. Vejamos como D.O. refere-se aos diferentes comportamentos das criadeiras:

“A galinha que é boa criadeira bate nos filhotes e já bota logo outros ovos e começa a chocar de novo. Agora, a que não presta, continua com o fiote grande, enveis de botá. É priguiçosa feito gente!”

O abate das galinhas pode ser feito por qualquer membro da casa. Porém, algumas mulheres dizem sentir dó em matá-las, destinando o serviço aos homens ou recorrendo a alguma vizinha. Em contraposição, dizem que até podem limpar e preparar a carne. Isso pode ser ilustrado ao vermos o que D. O. declara sobre o assunto:

“...agora, galinha assim de casa eu não mato não. Porque a gente vê ela! Agora uma assim que não vejo tudo dia, que eu não conheço de viva, aí... tudo bem.”

A humanização dos animais, como temos visto até aqui no caso dos cachorros, gatos, porcos e agora, especificamente das galinhas, foi uma observação bastante comum na pesquisa de campo não somente entre os animais domesticados mas com todos os animais referidos nas práticas. Um aspecto bastante interessante que veio a ilustrar tal constatação é o fato do morador falar ou não com os animais. Eu diria que se estabelece uma gradação de animais na qual eles são concebidos como entendedores da linguagem e, até mesmo da fala humana. Por exemplo, com o cão elaboram-se frases, apontam-se dedos como o dar de ordens a uma criança, se conversa, esperando-se que ele se recolha a um canto e esboce uma expressão submissa:

⁶⁴ “Um faz e o outro desmancha”, quer dizer que, se um galo fertilizar o óvulo da galinha, terá o seu ato desfeito caso outro galo também se acasalar com ela. Dessa forma, não haverá a geração de pintinhos dentro nos ovos.

“Fica aí que eu vou prá igrejeeja. Fiiica aí!”

Com as galinhas não é diferente. Não observei um dar de ordens às galinhas, mas sim a existência de gestos e sons humanos feitos com determinadas finalidades, dos quais se esperam resposta por parte delas. Seria como o “*pxi, pxi*” usado para enxotá-las para fora de casa ou para alguma desgarrada que ainda não tenha entrado no galinheiro.

Estas observações não foram questionadas por mim a nenhum de meus interlocutores por terem “escapado” ao meu raciocínio enquanto ainda ia a campo. Mas ficaram-me “martelando” algumas cenas e frases soltas sem que eu entendesse “o que tanto queriam me dizer”. Uma delas foi quando na casa de D.F., enquanto lavava sua roupa, eu observava os seus frangos e, num momento de plena distração em que dava mais atenção a eles que a ela própria, me agachei ao chão e, num gesto súbito, ao meu modo, chamei as aves. Logo fui interpelada por minha interlocutora que me disse com certa propriedade em resposta à reação de aproximação daqueles animais ao meu chamamento:

“Elas pensa que cê vai dá cumida prá elas.”

A meu ver, a fala expressa um reconhecimento da moradora acerca da capacidade das galinhas de responderem a um chamamento. Neste sentido, Brandão (1990) ao traçar o mapa da educação no contexto do campo, atenta também para os animais e suas capacidades de aprender quando submetidos às regras dos códigos da cultura. Segundo o autor, através do aprendizado, são transferidos do mundo da natureza ao mundo da cultura.

Nesse contexto o autor delinea uma distinção entre “animais domésticos” e “animais domesticados”. Os primeiros, nos termos do autor, seriam os “habitantes de espaços de cultura conquistados à natureza” e os segundos, aqueles “capazes de reagir de maneira submissamente inteligente às regras estabelecidas para a sua espécie nesse espaço”. Segundo ele, todos os animais domésticos são de alguma maneira, domesticados, mas há ainda aqueles que mesmo não sendo domésticos podem se tornar domesticados, quando mantidos cativos, se aprenderem um pequeno repertório de comportamentos com os quais reajam, a também, um pequeno repertório de gestos humanos. Segundo o autor, a possibilidade de os animais corresponderem aos sinais da cultura, é o que desenha uma nova fronteira entre o selvagem e o doméstico, determinando a

condição de tornarem-se extensão natural imediata do grupo doméstico, ou seja, convertidos na parte animal da família.

3.3 O animal de caça

Além dos animais domesticados expostos anteriormente – estimação e de criação – existe no universo caiçara, animais fortemente presentes em suas memórias e constantes nas histórias narradas por pessoas mais velhas, que são as “caças”. Estas eram os animais silvestres – mamíferos de médio porte, pequenos roedores e aves – capturados na mata e usados na alimentação. Utilizar-me-ei deste termo caiçara para identificar tais animais.

Refiro-me sempre ao passado ao falar das caçadas, pois como já exposto no início deste trabalho, elas são expressamente proibidas na região. Provavelmente em função disso, ao abordar o tema caça com alguns homens obtive como resposta a frase: “*É... mas não pode caçar mais*”. De forma que foi um assunto relativamente difícil de ser tratado. Em decorrência dessas razões, também não me ative às suas técnicas que também foram evitadas nas conversas.

Diante desse quadro, supus alguns motivos, como a falta de total confiança por parte deles em me confiarem que ainda caçam ou caçaram, sejam por razões legalmente punitivas, ou por próprios sentimentos que talvez existam que os condenem pelo ato em si, ou até mesmo pelo “acaso” de não ter me aproximado mesmo de homens que realmente não gostassem da atividade.

A esse respeito, Brandão (1999) comenta que a caça antes livre e enobrecedora, devido a sua figura épica e aventureira, tornou-se com a sua interdição, um desejo reprimido e um “malfeito”, associada a alguma coisa esquiva e, tal como as fugas amorosas dos homens casados, causa vergonha se tornada pública. O autor observa, em sua pesquisa de campo, que a proibição oficial da caça, suas punições jurídicas e policiais, tornaram os homens do Preto de Baixo, cúmplices das razões ambientais da interdição vinda de fora.

Já que a caça ficou sendo proibida e há motivos conhecidos — mas nunca inteiramente compreendidos, considerados plausíveis e aceitos — para tanto, agora ela também separa, pelo menos na conversa com as pessoas “de fora”, os “bons” e os “maus”. Os maus ainda caçam, os bons já não mais. Ou nunca foram caçadores. (p. 70).

As caçadas eram atividades essencialmente masculinas⁶⁵, na qual alguns homens munidos de espingardas e armadilhas se reuniam, num grupo de cinco ou seis e, acompanhados por cachorros, saíam tão logo ao amanhecer, passando o dia inteiro andando atrás das caças. No retorno, a carne era repartida entre pessoas da comunidade.

Segundo moradores, a atividade de caça foi muito importante tempos atrás⁶⁶ em que havia pouco recurso para alimentação no que concerne à proteína animal. Além dessa importância, o desempenho da atividade pareceu-me possuir um caráter lúdico para o caçador, principalmente por ter sido uma atividade social.

Segundo relatos, as caçadas eram realizadas durante o dia ou à noite. De dia, podiam ser de várias maneiras em função do animal a ser caçado: tocaia, com armadilhas ou com a ajuda de cães. As caçadas noturnas só eram possíveis atocaiando-se o animal, o qual era morto com espingarda.

Segundo relatou-me S.A., a preferência era pelas caçadas realizadas durante o dia, pela possibilidade de se levar os cães, os quais seguiam o rastro das pegadas dos bichos apontadas pelos caçadores. Farejado, o animal ia se acuando para a toca, a qual era achada pelo cão, e o caçador com uma escavadeira ou enxada ia tirando a terra enquanto o animal escavava rapidamente pelo outro lado. O animal chegava a ser tão sagaz na fuga que, às vezes, o caçador desistia cansado.

Outra estratégia de caça relatada refere-se especificamente à caçada de macucos, uma espécie de galinha do mato. Nessa, o caçador, assim como a onça — sua predadora natural — imita o seu pio. O caçador, neste caso, os atraía de um apito de madeira levado no bolso ao qual eles respondiam com seus piados — como se fosse outro animal de sua espécie —, vindo ao encontro do som. Assim o macuco se aproximava e o caçador lhe dava um tiro certo.

Alguns animais são “*corredores*” durante a caça, diz o caiçara, tornando impossível pegá-los com cães, pois estes nunca conseguiam alcançá-los embora não desistissem da perseguição; nela eram capazes de insistir o dia inteiro sem sucesso. Por isso, a paca era caçada

⁶⁵ Segundo depoimentos, as mulheres não se interessavam por saírem para as caçadas mata afora por ser uma atividade muito exaustiva, atravessando o dia.

⁶⁶ Refiro-me à época já descrita no início dessa dissertação.

sem a ajuda dos cachorros e durante a noite, pois durante o dia esta caía no rio o que implicava na desistência do caçador. Com a cutia acontecia o mesmo, pois dizem ser o animal que mais corre e, em função disso, era caçada através de tocaias durante o dia. Da mesma forma, hábitos alimentares conhecidos dos animais caçados operavam como um indício⁶⁷ do local onde eles poderiam ser encontrados. Assim, os caçadores os espreitavam próximos a determinadas árvores.

Segundo S.A., qualquer cachorro servia para a prática de caça, desde que fosse ensinado. Isso implicava na chamada do cão para a mata com o caçador e no apontar por este, dos rastros das caças, indicando ao cão que estes deviam ser farejados e seguidos. Segundo relatos, este processo era realizado de melhor ou pior forma dependendo do cão de que se dispunha. Em função da destreza para apanhar a caça, eles eram individualmente classificados em bons ou maus caçadores.

Porém, apontam que alguns eram individualmente melhores caçadores que outros:

“Existe o bom e o priguiçoso, que nem as galinhas criadeira ou quiném memo o home: não tem também aquele que não gosta de trabaiá?!”

Segundo a locutora da fala acima, havia no bairro um cão tão bom para a prática de caça que quando o lugar virou parque, ele ia caçar mesmo sozinho, trazendo na volta, algum animal silvestre cravado em seus dentes. E, por esta razão, o seu “dono” temendo problemas com a administração do parque e com a Polícia Florestal, desfez-se dele, trocando-o por outro com o seu marido, o qual o prende de dia e o solta à noite.

Às vezes, os cães eram mortos pelas caças. Os tamanduás os abraçavam matando-os com suas unhas; os do “*tipo prego*” os asfixiavam com sua língua; o porco-do-mato os matava a dentadas com seus dentes “*de navalha*”. A perda de um cão era motivo de muita tristeza para o caçador. Apesar disso, o interlocutor demonstra compreensão ao julgar o comportamento do animal silvestre para com os cães de caça. Diz ele que as caças fazem isso para se defenderem do ataque dos cães.

Embora fosse um recurso alimentar importante, S.R. declara que não gostava da prática de caça:

⁶⁷ O termo “indício” é usado aqui no sentido tratado por GINZBURG (1991), como já apontado anteriormente.

“Tinha gente que não gostava de caçá. Tinha dó. Eu mesmo não ia não”.
*“Ah, porque as vez a caça tá aí com fiotinho piqueno e saiu pra procurá comida...
É muita covardia atirá num animal quando ele tá comeno...”*

Apesar do relato de que *“naquele tempo não tinha recurso: ou comia-se peixe ou carne de caça”*, este morador aponta a criação de patos, galinhas e porcos como uma alternativa, na época, preferida por ele, para substituir as caçadas. Segundo S.R., era melhor que se tivesse criação em casa do que se fosse caçar na mata. Isso porque os animais já são criados com essa finalidade, enquanto que as caças não.

Relatos sobre sentimentos de piedade para com as animais caçados também podem ser encontrados na literatura. Descola (1998) fala do emprego de vários eufemismos que atenuam a violência que se faz a caça sofrer. Na Amazônia, usa-se o termo “soprar”, ao invés de “caçar” ou “matar”. O autor exemplifica: ‘soprar pássaros’ entre os Achuar, “soprar a caça” entre os Tukano e “ir soprar” entre os Huaorani.

Alguns animais, apesar da facilidade de serem capturados, não eram caçados. Os macacos são exemplos disso: *“parece gente, não se come”*⁶⁸. Descola (1998) traz uma análise a esse respeito:

Como matar e alimentar-se de quase-semelhantes sem que tal incorporação do vivo pelo vivo apareça como uma forma de canibalismo? Tal contradição é muito mais forte que aquela que, eventualmente, nós próprios podemos experimentar na hora de consumir a carne. (p. 29).

A vida dos animais antes que virem “carne” tem sido abordada aqui sob vários aspectos. Sentimentos de piedade para com a caça me foram apresentados, creio eu que quase todas as vezes que falamos das caçadas, mas nunca com tanta ênfase como quando o bicho-preguiça era mencionado. Apesar de sua carne ser muito gostosa e parecida com carne bovina, os moradores dizem que sentiam dó em matá-la, em função de seu comportamento dócil, manso e lento, o que a torna totalmente indefesa.

⁶⁸ Apesar das afirmações de que *“macaco não é de comer”*, me foram feitos relatos de que *“antigamente tinha gente que comia o macaco”*.

Descola (1998) apresenta uma reflexão quanto à compaixão dos animais que, em prol de tornarem-se alimento, terão de ser mortos, processo que, em certas sociedades ao ser visível aos “consumidores”, pode suscitar sentimentos de piedade e injustiça:

A morte dos animais e sua preparação não é dissimulada em recintos afastados da visão dos profanos, como ocorre entre nós atualmente, e todo mundo na Amazônia é familiarizado desde a mais tenra idade com aqueles corpos ainda quentes que se vão esfolar, estripar e cortar para cozinhar. (p.29).

3.4 O animal no prato caiçara

Este capítulo se justifica pelo fato de o caiçara ter como seu prato principal, três ingredientes básicos: o peixe, a farinha de mandioca e a banana. Além do peixe, outras carnes como de galinha, a bovina e a suína fazem parte da alimentação local. Apesar de ser complemento, a farinha de mandioca é fundamental no acompanhamento do peixe, e é o que torna a refeição substanciosa.

Segundo D.O., é hábito dos mais velhos, comer a farinha de mandioca, o peixe e a banana nas refeições. No café da tarde diz tomar com pão e peixe, pão e ovo, peixe e banana, etc. Segundo ela, tais alimentos foram substituídos pelo pão e manteiga pela manhã e por arroz e macarrão nas refeições do almoço e jantar. Vejamos o que ela diz das crianças:

“As criança come de manhã: bolacha, pão ... Agora, o caiçara memo⁶⁹ gosta é de peixe, antigamente era um peixe com café, uma mandioca, batata, banana... Dava mais sustento”.

Por isso, as pessoas de hoje em dia “*não agüentam nada, vivem doentes*”, completa a interlocutora. Á partir daí podemos observar, à alimentação, o caiçara associa à manutenção da saúde das pessoas, o que as qualifica como “*fortes*”. Ser forte, na concepção caiçara, é ser sadio, agüentar trabalhar “*no cabo de uma enxada*”, “*de baixo do sol*”, enfim, ter disposição para as tarefas diárias sem adoecer.

⁶⁹ Aqui temos um aspecto que não será discutido neste trabalho por não ser pertinente ao nosso tema, mas interessante ser apontado: o limite entre ser ou não caiçara. Podemos observar no início deste trabalho, que o morador refere-se a ser caiçara quem nasceu naquelas terras e seus arredores, como em bairros vizinhos. Aqui, a interlocutora aborda um outro aspecto: dos costumes alimentares como sendo um fator de definição para o que é ser caiçara. Essa discussão pode ser vista no projeto de pesquisa de CAMPOS, M. D. “Caiçaras da Ilha de Búzios do 70 aos 90: relações homem/natureza, tempo, espaço, saberes e técnicas”. [s.d].

Em suma, ser forte relaciona-se à condição de ser sadio, da qual dependeria em parte da alimentação e, da capacidade de realizar um trabalho “*pesado*”, como na roça ou no mar, nos termos da interlocutora. Para isso, é necessária uma comida “*forte*”, isto é, que se mantenha alimentado por mais tempo, ter saciado por muitas horas a fome.

Os de hoje não têm tanta força como os mais velhos, na fala de D.O.:

“Meu marido tem mais saúde que meus fio, prá trabaiá, prá tocá uma roça... Agora é que ele tá com esse negócio de diabete, mais memo assim ele é mais forte que os fio.”

É importante notar que a noção de força, na lógica caiçara, surge no sentido orgânico e em três contextos diferentes⁷⁰: ser sadio, ser disposto para o trabalho e ingerir comida forte. Embora associados, tais atributos não o fazem imediatamente uns aos outros, como ter saúde não depende unicamente da alimentação forte, assim como agüentar trabalhar não depende somente da alimentação e exclusivamente da saúde. Isto quer dizer que, embora tais fatores sofram influência, a natureza se expressa diferentemente em cada indivíduo⁷¹.

⁷⁰ Na verdade, o caiçara refere-se à “força”, em mais dois outros contextos diferentes: a força física, muscular; e a força “cósmica”, expressa pela Lua e sua influência, como já vimos, na lavoura e na criação de pintinhos. Veremos em capítulo posterior, a ‘força’ de todos os elementos da natureza na concepção do caiçara, em que trataremos somente desse assunto.

⁷¹ São muitas as referências encontradas na literatura a esse respeito. BRANDÃO (1981) observa o qualificador ‘força’, também em várias instâncias: quanto aos alimentos, relacionado à saúde e relacionado ao trabalho. Da mesma forma, SILVA (1989) e WOORTMANN e WOORTMANN (1997). Especificamente quanto aos alimentos, MAUÉS e MAUÉS (1978) e PEIRANO (1975).

CAPÍTULO IV - ANIMAIS E CLASSIFICAÇÕES LOCAIS: ESPACIALIDADES E LIMINARIDADES

Nas análises antropológicas da relação homem/natureza, podemos falar, de forma genérica, em duas grandes vertentes de pensamento: o materialismo e o simbolismo⁷². De forma sintética, pode-se dizer que, os materialistas assumem serem as bases materiais das sociedades humanas, o fator determinante das outras dimensões do sistema sociocultural. Os simbolistas rejeitam completamente a primazia das bases materiais, pois não concebem que as formas de organização social e de expressão simbólica sejam moldadas, ou mesmo afetadas pelas bases materiais a ela subjacentes. Tais formas teriam vida própria. (NEVES, 1996, p. 13-14).

Em “Vacas, Porcos, Guerras e Bruxas”, podemos verificar uma elaborada representação materialista, na análise de proibições alimentares pautadas em fatores materiais. Em especial, no capítulo, “Amigos e inimigos dos porcos”, M. Harris, explica o interdito à carne de porco pelos judeus como uma resposta a problemas econômicos e de adaptação ecológica. Para ele, a criação de porcos fora preterida aos ruminantes – cabras e carneiros – pois demandaria um dispendioso manejo, na medida em que sua alimentação à base de castanhas, frutas, tubérculos e especialmente, cereais, concorreria diretamente com o homem. Além disso, teria a desvantagem de não poder ser ordenhado.

Considerando que se tratava de um povo nômade, o porco apresentava a dificuldade de ser tangido. O clima quente e seco era outro fator desfavorável, na medida em que, na carência de lama fresca, os porcos chafurdam em suas próprias fezes e urina, tornando-se sujos.

Em vista desses argumentos, o autor justifica que o interdito ao consumo da carne de porco funcionaria como uma “sensata estratégia ecológica”, ao desejo de consumi-lo.

Como contraponto ao texto de M. Harris, podemos citar a obra de M. Douglas, “As abominações do Levítico”, na qual a proibição ao consumo alimentar de porcos, é explicada a partir de bases simbólicas e, não de ordem prática ou utilitária como propõe Harris. Assim, as bases para a interdição fariam parte de uma classificação, encontrada no referido livro do Velho

Testamento, dos animais bons para comer — ruminantes e de casco fendido, tais como carneiros e cabras — e, dos outros, abomináveis. Dessa forma, os critérios culturais são suficientes para explicar a escolha alimentar dos indivíduos.

De forma incisiva e abrangente, DaMatta (1981) critica a visão utilitarista da cultura, pois de acordo com sua análise, trata-se de um modo muito comum, vê-la como uma espécie de resposta ao desafio natural. Ao fazê-lo, coloca-se o social como fenômeno secundário, de forma a atribuir aos elementos naturais, os estímulos para a vida humana.

Tal perspectiva, segundo o autor, toma o homem como um ser de “resposta instrumental”, deixando de lado o estudo das diferenças diante de estímulos universais. Desse modo, deixa-se de focalizar as diferenças, inventando-se uma mentalidade ecológica, segundo a qual o homem não pensa: “ele apenas reage ao ambiente natural, como uma espécie de cão de Pavlov”.

E, finalmente, o autor julga que tal visão do social, ancorada no biologismo ou no naturalismo, e atualizada na forma de Antropologia Ecológica, ou visão instrumentalista, utilitarista ou evolucionista da cultura e sociedade, reduz as diferenças sociais a respostas culturais, deixando de inquirir sobre a diversidade humana e seus produtos culturais ponto fundamental da perspectiva antropológica.

Considerando a relevância do social, a antropologia social e/ou cultural, ou etnologia, abre as portas para realidades diversas. Ao assumir que os homens respondem de modo específico a estímulos universais, o estudo será sempre o estudo das diferenças⁷³.

Geertz (1999), em “Saber Local”, complementa essa discussão:

Pensamento é múltiplo como produto e singular como processo, o que se constituiu como importante paradoxo nas ciências sociais gerando teorias em todas as direções, algumas delas razoáveis, mas a natureza do paradoxo tem sido vista como relacionada com um quebra-cabeça de tradução, ou seja, o de como um significado num sistema de expressão é expresso em outro ...— hermenêutica cultural, não mecânica conceitual.

⁷² Para uma discussão mais detalhada, ver BEGOSSI, A. Ecologia Humana: um enfoque das relações homem-ambiente. *Interciência*, v.18, n.3, Caracas, 1993.

⁷³ Farei uma analogia aqui com os sinais matemáticos de igualdade (=), diferença (≠) e desigualdade (>;<). Se atentarmos para estes símbolos, vemos que, quando dois termos A e B são não-iguais representa-se isso por $A \neq B$. Ao passo que uma hierarquia de algum tipo entre A e B representa-se por $A > B$ ou $B < A$. portanto, percebe-se que a diferença é menos passível de comparação e portanto de hierarquização sócio-econômico-cultural como acontece no caso da desigualdade. A sociologia, a economia e a política lidam frequentemente com desigualdades. A antropologia é por excelência uma ciência da diferença, da alteridade. (Comunicação pessoal de M.D.Campos).

Na relação com a natureza o ser humano apreende os seus dados tanto através da observação muitas vezes desinteressada quanto na elaboração de saberes, práticas e técnicas para o aproveitamento de seus recursos e a própria reelaboração constante de suas aquisições intelectuais. Essa construção é permeada por símbolos, noções e conceitos. Decorre daí uma intensa atividade de classificação baseada no estabelecimento de categorias de classificação e de entendimento.

Até os dias de hoje, uma das relações interessantes apesar das dificuldades da interdisciplinaridade é aquela entre a Biologia e a Antropologia, na análise comparativa entre taxonomias populares e indígenas por um lado e, por outro, os critérios de classificação adotados pelas Ciências Biológicas. Muitas vezes, biólogos que se servem, por exemplo, do conhecimento indígena, não só para estabelecer suas taxonomias como para identificar nesses saberes indígenas, o princípio ativo de certas substâncias. É notável o exemplo do curare⁷⁴ extraído do princípio ativo de plantas e há muito tempo utilizado por populações indígenas da Amazônia para a imobilização de animais durante a caça. Essa substância, aproximadamente a partir dos anos 40, passou a servir como base da produção de anestésicos por grandes laboratórios farmacêuticos. Resta aí, o problema do reconhecimento – sobretudo com o enorme lucro auferido por esses laboratórios – dos direitos de propriedade intelectual relativo aos saberes de populações nativas, como é esse o caso.

Para Durkheim e Mauss (1981) em “Algumas formas primitivas de classificação”, os modelos que agrupam espécies coordenadas ou subordinadas umas as outras não são elaborados

⁷⁴ “(...) um composto de alcalóides que afetam a transmissão neuromuscular e tendem a relaxar músculos involuntários ou mesmo a imobilizar órgãos e funções vitais no organismo. Ele era utilizado na caça entre índios da Amazônia e foi encontrado pelo geógrafo Alexander von Humboldt em 1807 e sintetizado por laboratórios farmacêuticos em 1949. Note-se que enquanto entre nós ‘modernos’, existem salvaguardas de direitos autorais e de patentes, entre eles, ‘selvagens’, incrivelmente, isso parece não ser necessário. Em contrapartida um dos líderes na defesa de Direitos de Propriedade Intelectual de populações indígenas (DPI ou IPR em inglês) foi o biólogo e antropólogo Darrell Posey que procurava formas não-convencionais de recompensa do uso dos recursos de populações indígenas pela nossa sociedade.” Sobre esse assunto e sobre Darrell Posey, seguem duas referências da internet: **Beyond Intellectual Property: Toward Traditional Resource Rights for Indigenous Peoples and Local Communities**. Disponível em: <http://www.idrc.ca/en/ev-9327-201-1-DO_TOPIC.html>. Acesso em: 21 dez. 2005. E sobre Darrell Posey: Disponível em: <http://www.looksmartauto.com/p/articles/mi_m2465/is_4_31/ai_74583529>. Acesso em: 21 dez. 2005.

pelo nosso espírito desde o nascimento, e sim, elaborados segundo relações muito especiais. E assim afirmam:

Uma classe é um grupo de coisas; ora, as coisas não se apresentam por si mesmas tão agrupadas à observação. Podemos perceber de maneira mais ou menos vaga sua semelhanças. Mas o simples fato destas semelhanças não basta para explicar como somos levados a reunir os seres que assim se assemelham, e reuni-los numa espécie de meio ideal, encerrado nos limites determinados, e que chamamos um gênero, uma espécie, etc. (p.403).

As noções constituintes das classificações que presumimos como lógicas são, na verdade, de origem extralógica. Por isso, dizem os autores, deve-se perguntar, quanto a seus modelos, “onde fomos procurá-los”, ou seja, cumpre interrogar-se o que levou os homens “a dispor suas idéias sob esta forma e onde puderam encontrar o plano desta notável disposição”. (p.403)

Outro aspecto importante, que devemos nos ater, é quanto ao caráter social das categorias, e como escreve o autor, “elas são ricas em elementos sociais”:

... as categorias são representações essencialmente coletivas, traduzem antes de tudo estados da coletividade: elas dependem da maneira pela qual esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc. (DURKHEIM, 1978, p. 216)

Sperber (1975) em seu artigo: “Por que os animais perfeitos, os híbridos e os monstros são bons para pensar simbolicamente?” considera que, frequentemente, as classificações populares são sofisticadas e podem provir também de um interesse não-utilitário em conhecer. Ao mesmo tempo elas representam um profundo conhecimento do ambiente local. Parafraseando considerações Campos (1995) sobre o texto de Sperber:

Ocorre com freqüência que a representação de um animal tome um valor simbólico por razões contingentes à sua animalidade como por exemplo, se ele evoca seu antigo dono, um poema, etc. Por outro lado, mesmo que a simbolicidade proceda da animalidade, ela pode se desenvolver por representações nas quais intervêm relações com outros elementos como culinária, ancestrais, etimologia popular do nome, etc. (p. 34).

Sperber (1975) afirma:

Para isto, eu sustento que as classificações populares, precisamente porque são empiricamente sub-determinadas, podem sempre se conformar ao princípio taxonômico. Sustento também que as irregularidades aparentes podem ser eliminadas por dispositivos lógicos simples, disponíveis aos próprios povos em questão, que anomalias somente surgem quando os etnógrafos não se preocupam em normalizar suas descrições. A falha dos etnógrafos não deve refletir uma falha semelhante da parte dos interlocutores. É portanto notável que etnozoólogos geralmente descrevem as taxonomias populares sem

anomalias propriamente ditas enquanto que, os especialistas do simbolismo descobrem tantas anomalias quanto existem animais simbólicos. Essa inconsistência certamente pode ser eliminada, contanto que conserve as valiosas contribuições de ambas abordagens.” (p. 10-11).

Leach (1983, p.170-198) em seu texto: “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal” discute os espaços de intersecção entre distintas categorias. Para isso, ele usa os diagramas de Venn da teoria dos conjuntos nos quais as intersecções apresentam zonas de liminaridade entre dois estados. A discussão das intersecções com respeito a espaço e tempo aparece em outro texto de Leach: “A ordenação simbólica de um mundo criado pelo homem: limites de espaço e tempo social”. No que se referem aos animais, alguns são postos pelo caçador num compartimento relativo à determinada categoria classificatória. Na perspectiva simbólica do caçador há alguns casos em que as entidades se situam em zonas liminares. Segundo Sperber (1975, p. 10-11), já vimos que é freqüente a existência de liminaridades nas taxonomias trabalhadas pela ciência instituída.

Ellen Woortmann (1992, p. 42), em sua pesquisa com comunidades pesqueiras, discute a relação entre os espaços de terra e mar e a ocupação destes mesmos pelas diferentes categorias de sexo. Segundo a autora, a terra é um espaço predominantemente feminino, em oposição ao mar que é essencialmente masculino. Entre esses dois espaços polarizados, encontra-se a praia, representando uma “zona de intersecção”, “zona ambígua de liminaridade, sujeita a tabu”, em relação aos espaços de trabalho do homem e da mulher. Dessa mesma forma, as categorias de sexo se relativizam: a praia pode ser um espaço freqüentado por homens e mulheres, enquanto o mar é, em geral, o espaço dos homens.

No Sertão da Fazenda nota-se que os homens trabalham mais na roça enquanto as mulheres se ocupam mais de serviços domésticos em suas casas. Entretanto, as mudanças já referidas fizeram com que os homens passassem a assumir serviços domésticos, enquanto que, com freqüência, suas esposas assumiram empregos fora da comunidade, em casas de veranistas, hotéis, escolas, no parque, etc. Dessa forma, o homem deixa de apenas “ajudar” em casa, para assumir inteiramente as tarefas domésticas tradicionalmente associadas à mulher.

Reforça-se a mudança pelo fato da mulher passar a ser a provedora financeira da casa, enquanto o homem permanece em funções mais tradicionais como a atividade doméstica, a roça e a pesca. Apesar de algumas vezes, o homem obter um dinheiro incerto a partir da pesca, suas

atividades se mantêm dentro de uma economia mais tradicional de aprovisionamento (algumas vezes, a meu ver, impropriamente chamada de subsistência que pode associar-se a uma idéia de sub-existência). Por outro lado, a mulher passa a inserir-se numa economia de mercado onde há mais moeda em circulação.

As pessoas, segundo categorias de sexo e idade, ocupam predominantemente espaços distintos em função de suas atividades entre a terra e mar. Esses dois espaços, distintos e até mesmo opostos na literatura sobre comunidades litorâneas relativamente aos espaços do homem e da mulher, tornam-se também importantes nos sistemas nativos de classificação dos animais.

No caso de velhos existe muitas vezes uma mudança ao longo do envelhecimento quando aos poucos abandonam o árduo trabalho no mar e se dedicam mais intensamente à roça e aos trabalhos domésticos. De todo modo, permanece a importância de suas histórias de vida referentes às pescarias. Com isso a praia e, sobretudo o mar passam a ser pouco freqüentados pelos mais velhos.

E, a partir dessa classificação bipolar terra/mar poderia ser pensada a construção do conhecimento sobre os animais que tem como habitat tais espaços. Observamos que na atividade de caça, tem-se uma construção do conhecimento sobre animais silvestres, a partir da observação direta dos animais. Seus comportamentos de agressividade e fuga diante da ameaça de morte, são reações diretamente observáveis pelos caçadores, pois os espaços dos dois são a terra e o ar disponíveis para alguns dos cinco sentidos dependendo da ocasião.

Em contrapartida, o conhecimento do comportamento dos animais marinhos pelo pescador, faz-se apenas a partir dos indícios de sua proximidade. Comumente encontramos na literatura, referências ao conhecimento do pescador em relação aos cardumes, baseado, por exemplo, na cor, ou movimento da água causado pela circulação das respectivas espécies de peixes. Em vários casos, antes do lançamento de uma rede, esse reconhecimento pode ser feito pelo atalaia a partir do alto do morro litorâneo. Ainda na atividade pesqueira, ao jogar a rede, o pescador pode se deparar surpreendentemente com espécies não esperadas, ao passo que na mata, ao praticar uma caçada, é possível ver, diretamente o animal e suas reações comportamentais, o que traz condições de previsibilidade para a caça bem diferentes daquela da pesca. Como vemos o saber, entre os espaços de terra e mar, parece construir-se de formas diferentes. Aquilo mirado

— portanto, conhecido — e morto na caça, opõe-se à surpresa que chega envolta na rede ou tendo mordido a isca no anzol. Estes últimos só se revelam para o pescador quando são retirados de seu habitat.

Formas de classificação do ambiente físico e cultural têm sido estudadas pela antropologia a partir do pressuposto de que cada povo possui um sistema único de perceber e organizar as coisas. Importa neste tipo de estudo, diz Berta Ribeiro (1987, p.11), as categorias e as relações lógicas que se estabelecem entre o todo e suas partes. O estudo das classificações locais, neste estudo, é uma busca pelo entendimento dessa lógica classificatória dos moradores do Sertão da Fazenda, através de sua própria categorização dos animais. As questões de como, quais critérios orientaram as classificações foram pertinentes nessa pesquisa e, dessa forma, serão apresentadas e discutidas.

4.1 Animais da terra, do mar, e do ar: seus lugares, espaços e liminaridades segundo a classificação caiçara

Os caiçaras do Sertão da Fazenda classificam os animais pertencentes ao seu universo em: animais “do mar”, “do mato” ou “de casa”.

Os primeiros incluem todos os animais marinhos, sejam eles do próprio mar, da praia ou do mangue, incluindo as aves marinhas.

Os animais “de casa” são aqueles que vivem no âmbito doméstico, como, cachorro, gato, galinha, porco, etc. Para serem considerados “de casa”, é necessário que além de ocuparem o espaço doméstico, compartilhem regras humanas.

Neste contexto, alguns animais apesar de dividirem o espaço da casa e seus arredores, não são considerados como tal, como acontece no caso da classificação dos ratos. Estes animais assim como outros pequenos animais, que causam transtornos aos moradores, reações de nojo ou que tenham aparência desagradável, são chamados insetos. Os insetos são também: formiga, barata, marimondo, pernilongo, minhoca, lesma, caramujos, aranha, escorpião. Todos estes, assim como os ratos, não são animais “de casa” e também não são incluídos em nenhuma das categorias de espaço citadas – mar, casa, mata — são somente insetos.

Os animais chamados “do mato” são os animais silvestres que habitam na mata: cobra, sapo, gavião, lagarto.

Além desses, na mata há as chamadas “caças”, como já citadas na seção em que trata das caçadas, são os animais silvestres, antigamente caçados pelo caiçara do Sertão da Fazenda para sua alimentação. Tem-se, por exemplo: paca, tatu, cotia, tamanduá, preguiça, porco-do-mato, quati, jacu, ouriço, gambá, macuco, barbado.

As caças, portanto, formam um grupo de animais da mata, porém destituídos de nocividade ou ferocidade que geralmente, são atribuídas aos demais animais da mata, ou nos termos caiçaras, “do mato”.

O termo “ave” é empregado pelo caiçara. Tal como na taxonomia biológica, as aves são animais com o corpo recoberto de penas, em geral com capacidade para vôo. São citados: a coruja, urubu, macuco, juruti, galinha. Dentre as aves, algumas podem ser “do mato”, como a coruja e o urubu, algumas são “caças” como o juruti e o macuco e outras são “de casa” como a galinha, o peru e o pato. As de pequeno porte são chamadas ‘passarinhos’.

Assim, o fato de serem aves não as exclui de serem “caças”, “de casa” ou “do mato”. Trata-se de uma categoria não do mesmo nível hierárquico de “animais do mar”, “animais da casa” e “animais do mato”, ou seja, eles são pertencentes, antes a uma dessas grandes categorias e secundariamente são referidos como aves. O termo ave é pouco utilizado, observa-se que somente com a finalidade de elucidar a aparência acerca de determinado animal. Como se pode observar numa explicação que me fora dada por S.G.:

“O macuco? O macuco é uma ave. Uma ave do mato.”

4.2 Forças da natureza e seres espirituais: organização do universo caiçara

No decorrer do ano, o Sol e a Lua trocam de lugar quanto aos seus nascentes e poentes, cruzando assim seus caminhos. Nesse trajeto, Sol e Lua não podem se encontrar, pois, se isto acontecer, ocorre uma briga tão violenta entre os dois, que o dia se torna escuro, com a formação de uma eclipse.

Segundo contam, Sol e Lua são brigados porque a Lua queria iluminar o dia tal como o Sol e, isso envolveria uma troca, em que, ele teria que iluminar à noite. Este, porém, não concordou, porque sabia que as pessoas precisavam do seu calor para que pudessem continuar realizando suas atividades diurnas, como secar as roupas do varal. E, além do mais, Deus já fez tudo certinho, como deve ser.

Dessa briga, a Lua jogou um punhado de alfinetes no Sol e, este, jogou nela, um bocado de cinzas, dando origem aos raios solares e ao aspecto nebuloso da Lua.

(Contado por D. O.)

Segundo o imaginário local, o universo é organizado de acordo com as forças que nele atuam. Este conjunto de forças é arranjado de forma a garantir a ordem da natureza. Todos os seus componentes são articulados nos seus devidos tempos e espaços. Sejam eles: ventos, Lua, Sol, mar, terra, chuva, vegetais, animais e o próprio Homem. Esses elementos teriam uma força orgânica inerente à natureza de cada um, com exceção do vento que teria uma força física e, o Sol e a Lua teriam uma força ‘cósmica’ e, como veremos uma força espiritual das divindades.

Traçando uma escala de forças entre os elementos do universo tem-se, primeiramente Deus, em segundo o Diabo, depois viriam os anjos da guarda, seguido pelos santos e, somente depois, os elementos físicos da natureza seguidos pelos seres biológicos e, por último, o homem.

A força maior, atuante em todos os campos, é a força de Deus, tido como supremo. Tudo o que acontece é de sua vontade e de seu consentimento. Nesse contexto, a existência dos bichos do Diabo ganha, de certa maneira, legitimidade, pois estes só continuam a viver neste mundo porque Deus permite, uma vez que para Ele, todos têm o direito de viver. Como diz D.T.:

“Deus fez o mundo prá tudo vivê. Deus veio ao mundo para tudo terem vida. Então, ele não se incomoda que a cobra esquenta no Sol. Quando chega o tempo quente, ela vai procurá fresca na beira do rio...”

O Diabo é entendido como um ser que tem conhecimento e poder sobre todas as coisas, e segundo S.F., Ele é somente a “*um grau abaixo de Deus*”, isto é, é quase tão poderoso quanto Deus. Atentando as pessoas, é capaz de desviá-las do caminho do bem, incitando-as para que cometam pecados e até, para que se tornem efetivamente más. Diante dessa onipotência, equiparável à de Deus, o interlocutor diz que:

“Em todo lugar, no meio está o Diabo”.

Segundo os caixaras, a criação dos bichos foi mais uma forma criada para o tormento das pessoas⁷⁵, que são obrigadas a travar um embate constante para exterminá-los ou, ao menos,

⁷⁵ Mais tarde será tratada essa questão com detalhes.

controlá-los. A invasão de seus espaços domésticos, roças e caminhos por onde passam, por pernilongos, borrachudos, baratas e cobras, são cotidianas expressões ativas do mal.

As forças do bem também têm seus representantes - os santos e anjos da guarda, que constantemente zelam por seus protegidos. Através da força da reza e, da fé em primeiro lugar, o bem, se cristaliza, podendo livrar as pessoas do pior, em situações difíceis.

Na relação do caiçara com o meio natural, os santos têm um papel especial. Diante de uma situação em que o caiçara católico se vê envolvido com adversidades causadas pela natureza é costume evocá-los de acordo com suas respectivas 'causas' e histórias milagrosas. Como por exemplo, é bastante comum um quadro com a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes exposto na parede, afim de que proteja aos pescadores.

Quanto à força dos santos em suas ações, Galvão (1983) observa:

A religiosidade do caboclo se manifesta, sobretudo, no culto dos santos, ou mais propriamente no de suas imagens locais, a que se empresta caráter de divindade com ação imediata, e não apenas representações de intermediários entre uma força superior e o homem. (p. 4).

S.F. e D.T., velhos caiçaras, me contam que os santos enquanto ainda pessoas comuns, ou seja, enquanto vivos, possuíam vínculos de amizade com animais. E, nessa conversa, me fora apontado um retrato na parede da sala: era São João na companhia dum carneirinho. E assim, seguem me contando que São Lázaro foi curado por cães ao lamberem suas feridas e, mesmo Jesus Cristo teve ao nascer, um carneiro como seu "espião". A interlocutora diz que, se tais animais aparecem ao lado dos santos é sinal de que são seres aprovadamente bons.

Das forças da natureza, a Lua é a mais forte. Ela mexe com os bichos, mexe com as plantações, mexe com os homens. No dia-a-dia, ela atua sobre os humores e disposições das pessoas; ela determina a intensidade e a direção dos ventos; tira a força do Sol, na medida em que, vira o tempo para chuva escurece o tempo de repente; interfere desenvolvimento de vegetais, etc.

Sua força é medida em fases que, em ordem decrescente de intensidade de forças, se dispõem em: cheia, crescente, nova e minguante. A lua cheia é forte o suficiente para mexer com

todas as criaturas. Ela tem o poder de transcender a natureza dos seres e exercer sua influência sobre o agito do mar, dos animais e do homem.

Depois da Lua, viria o vento. Ele é tão forte que tem a capacidade de agitar o mar com o seu sopro ou, deixá-lo mansinho. O vento seria então, mais forte que o mar.

O mar é visto pelo caiçara, como sendo muito forte, pois, é dotado de muitas vidas animais e vegetais as quais têm suas forças próprias e, concentradas no mar, em grande quantidade, deixam-no forte.

Quando comparado a terra, o mar é tido como mais forte que ela. Esta concepção do caiçara vem da idéia de que *“tudo da terra vai para o mar, porque o mar limpa a terra”*. Assim, existe a representação de que tudo o que existe na terra, caminha para o mar, pois o mar possui a grandeza de limpar a terra. Assim, ele recebe tudo o que vem da terra, trazendo de volta, o limpo e o sujo, porém uma parte ele destrói. E, assim que ele limpa a terra. Da mesma forma, o mar tem a capacidade de ficar bravo e revoltado diante de determinadas situações, como quando são jogadas nele, sujeiras da terra. Como ele possui a propriedade de destruir tudo o que a terra manda, ou seja, tudo o que nele é depositado, ele destrói tudo, pois *“ele quer sua área limpa”*, segundo S.R.

O mar pode expressar sua força também em outras situações. Como conta o S.R., toda vez que morre uma pessoa afogada, o mar fica bravo, mesmo que em outra praia. Segundo o interlocutor, o mar não gosta de choro e assim, não admite que a família vá lamentar o seu morto na praia, pois, da mesma forma que a terra dá 1001 vidas por dia, ele também, diariamente, salva esse número de pessoas, por isso, lhe pertence por direito, 1 vida por dia.

S.R., dono de uma pequena roça onde trabalha diariamente como lavrador e, na sua mocidade, pescador, disse-me:

“O mar imita a terra. Tudo que tem na terra, o mar tem⁷⁶. No mar tem rato, passarinho, leão, macaco, árvore, e até gente, só que não como os da terra, um pouco diferente...”

⁷⁶ Esta concepção também foi observada por SILVA (1989), em: “Tudo que tem na terra tem no mar: a classificação dos seres vivos entre trabalhadores da pesca em Piratininga”.

A partir dessa idéia, tem-se a concepção de que o mar é bastante rico, com uma variedade ainda maior de elementos que a terra, pois esta ainda não tem o peixe. Através desse processo do mar imitar a terra, ele dobra a riqueza da terra.

Além disso, acredita-se que o mar tem muitas coisas que o homem não conhece, ao contrário da terra que é passível de ser desvendada. O mar, diz S.R., não se sabe, por exemplo, o que existe abaixo dele. Ao contrário, a terra é totalmente conhecida e controlada, como podemos observar diante da possibilidade de se fazer até uma casa debaixo dela.

O interlocutor lembra de seu tempo de pesca, em que puxava a rede de arrasto e se deparava com uma grande variedade de espécies nem todas conhecidas. E, lembrando-se dessa época, diz que o mar tem uma natureza “*muito elevada*”, “*aprofundada*”. Portanto, o que provém do mar é mais potente como, por exemplo, a cobra e a aranha do mar, as quais são dotadas de uma mordida muito mais dolorida e perigosa que suas correspondentes da terra.

Apesar disso, o caiçara as isentam da maldade atribuída as da terra, dizendo que as do mar só mordem porque ousamos invadir o lugar delas – o mar. Com esse depoimento, observa-se partir do interlocutor uma representação de que o mar não é o espaço próprio do homem, opostamente à terra que seria o seu lugar.

Segundo o caiçara, os animais têm natureza forte. Esta fortidão refere-se à resistência física, à capacidade de sobrevivência numa mata fechada. A força que possuem lhes permite que cacem, cheirem e, tenham um tino que o ser humano não tem. É assim que os animais compreendem os sinais de uma chuva a cair, de um tempo a virar, de um alimento a léguas de distância. É também dessa maneira que o caiçara justifica os prenúncios realizados por um bando de barbados⁷⁷ ao gritarem nos galhos anunciando uma virada de tempo para chuva. A existência dessa faculdade os diferencia dos humanos, cuja natureza é fraca.

O organismo humano, apesar de mais fraco, é semelhante ao dos animais, mas, em contrapartida, somos compensados com inteligência que nos permite que fabriquemos objetos, cultivemos alimentos, etc.

⁷⁷ Barbado é denominação local dada ao Bugio, uma espécie de macaco.

A prova disso segundo S. R. está no fato de que o homem veio do macaco o que é facilmente observado na semelhança física que temos com ele. Dos animais, diz ele, depois dos cães, os macacos são os mais inteligentes, capazes de imitar tudo o que um ser humano faz. Porém, sua inteligência não supera a humana e, nem sua habilidade para, por exemplo, puxar uma enxada. Neste contexto, o interlocutor me conta a seguinte história:

“Antes desse mundo, existia um outro, onde o macaco trabalhava, plantava, enfim, fazia tudo o que o homem faz hoje. Enquanto isso, este era ocioso e nada sabia fazer. Com o fim deste mundo, o homem evoluiu. Hoje faz carro, constrói estrada, inventa coisas que potencializam sua força, pois tem a inteligência para isso. O macaco, por sua vez, ficou aquém do homem, pois, além de não conseguir realizar as atividades que realizava antes, não tem a inteligência humana.”

CAPÍTULO V - MITO, SIMBOLISMO E RELIGIÃO

Segundo Morin (1991), os nossos antepassados caçadores/coletores usaram nas suas estratégias de conhecimento e de ação, um pensamento empírico/técnico/racional, produzindo e acumulando saberes botânico, zoológico, ecológico, tecnológico. Todavia, todos os seus atos técnicos eram acompanhados por ritos, crenças, mitos, magias, de forma complementar. Assim, o pensamento simbólico/mitológico/mágico, se constituiu numa outra forma de conhecimento-ação, coexistindo com o primeiro.

Ainda de acordo com o autor, o pensamento simbólico/mitológico/mágico não se extinguiu com o tempo, ao contrário, desenvolveu-se, transformou-se e integrou-se no pensamento religioso, continuando a interpretar e a acompanhar todos os atos práticos da vida individual e social, como nascimentos, casamentos, mortes, caçadas, sementeiras, colheitas, guerras, etc.

Morin afirma que apesar de, na modernidade, tal pensamento ser considerado um pensamento oposto à razão, nas nossas vidas cotidianas a concretização mitológica/religiosa faz-se presente: "... nas nossas vidas cotidianas coexistem, sucedem-se, misturam-se crenças, superstições, racionalidades, tecnicidades, magias, e os nossos objetos mais técnicos (automóvel, avião) estão por sua vez embebidos de mitologia." (p. 145).

No contexto de vida caçara, os mitos surgem em suas relações com o ambiente natural, e também, expressando relações sociais. Devido à relevância que eles têm neste trabalho, é importante que busquemos uma definição do termo:

... uma narrativa simbólica, geralmente de origem desconhecida e ao menos em parte tradicional, ostensivamente relaciona eventos reais e isso é associado especial com a opinião religiosa. É distinto do comportamento simbólico (culto, ritual) e dos lugares simbólicos ou objetos (templos, ícones). Os mitos são clientes específicos dos deuses ou do super-humano seres envolvidos em eventos ou em circunstâncias extraordinárias em uma época que seja não especificado mas que é compreendido como existindo a parte da experiência do ser humano ordinário. O termo mitologia denota o estudo do mito e corpo dos mitos que pertencem a uma tradição religiosa particular.⁷⁸ [grifos meus].

⁷⁸"Myth" *Encyclopædia Britannica* from Encyclopædia Britannica Premium Service. Disponível em: <<http://www.britannica.com/eb/article-9108748>>. Acesso em: 14 de jan. 2006.

De acordo com a definição geral acima, os mitos são narrativas que dizem sobre a realidade da sociedade, usando uma forma especial de linguagem. De fato, segundo as concepções de Lévi-Strauss (1989) os mitos, através de uma linguagem metafórica, falam sobre a vida social, sobre modo como ela está organizada e, como é concebida em determinada sociedade. De acordo com o autor, os mitos não simplesmente espelham as sociedades; os mitos problematizam-na, questionam-na e incitam a reflexão sobre as razões da ordem social.

Dessa forma, os mitos são criações originais, em suas especificidades, de sociedades e culturas particulares. Também como suas maneiras de formular, expressar e ordenar as idéias pela qual se constitui o discurso, e pelo que narra. Por isso, os mitos devem ser compreendidos em seus próprios termos.

Às vezes, os mitos falam totalmente o inverso da realidade, contrariando as regras sociais. Experimentam no plano mítico, situações e relações vetadas à experiência concreta.

Segundo Silva (1995), os mitos operam através da oralidade, transmitem valores. E, inclusive, a autora vê uma importante relação entre mitos e educação:⁷⁹

Como se constroem com imagens familiares, signos com os quais se entra em contato no dia-a-dia, os mitos têm muitas camadas de significação e, no contexto em que tem vigência, são repetidamente apresentados ao longo da vida dos indivíduos que, a medida que amadurecem social e intelectualmente, vão descobrindo novos e insuspeitos significados nas mesmas histórias de sempre, por debaixo das camadas já conhecidas e já compreendidas. É assim que as sociedades indígenas conseguem apresentar conhecimentos, reflexões e verdades essenciais em uma linguagem que é acessível já às crianças que, deste modo, muito cedo, entram em contato com questões cuja complexidade irão aos poucos descobrindo e compreendendo. (p. 327).

Em “Geografia dos Mitos Brasileiros”, Câmara Cascudo aborda os mitos nas diferentes regiões e culturas e suas relações com o modo vida em seus respectivos meios naturais. Assim, traz, na obra, as características e os seres mitológicos do Brasil, tal como suas variações por entre as diversas regiões do país. Trago aqui um bonito trecho encontrado em seu livro, que para ele, caracteriza bem a história do povo brasileiro:

Uma característica dos mitos e das tradições fabulosas no Brasil é o *'fácies'* ambulatório, infixo, irregular. Nenhum mito-de-presença, sedentário, com atribuições determinadas, inamovíveis. (...) Os nossos são mitos de movimento, de ambulação, porque recordam os velhos períodos dos caminhos, dos rios, das bandeiras, de todos os processos humanos de

⁷⁹ Os mitos podem ser usados diretamente, como recurso pedagógico em sala de aula. Ver em SILVA (1995), o seguinte artigo: Mito, razão, história e sociedade.

penetração e vitória sobre a distância. Quase sempre são mitos cuja atividade é apavorar “quando passam” ou “correm”. Curupiras, Caiporas, Mapinguaris, Sacis, Lobisomens seriam ineficazes em atitude hirta, como uma parada de monstros. Mesmo nos rios, lagoas e mar, os seres assombrosos não têm pouso fixo. Nadam para aqui e para além. A Loreley não deixa seu rochedo no Reno. A nossa Iara é campeã de distância a nado livre... Se houvesse uma égide para o nosso folclore, nesse particular, não seria a esfinge de Gizé, imóvel e serena, desafiando a explicação humana, mas o Mboitatá, clareando e fugindo, atração e pavor, enchendo o próprio mistério de seduções imprevistas e de convites irresistíveis. (p. 36-37).

5.1 Encantamentos e seres sobrenaturais do lugar

Na Amazônia, existem entidades protetoras da natureza que se tornam malignas para o homem diante de qualquer abuso contra esta. Dessa forma, tais entidades controlam ou dominam algum setor do meio: espécies animais, a mata, a água ou qualquer acidente natural. São os bichos visagentos, conta-nos Galvão (1983). No Sertão da Fazenda, também se ouve relatos de lugares encantados e seres sobrenaturais que controlam o acesso a certos lugares.

5.1.1 Lugares imaginários

O imaginário caiçara pode envolver não só personagens como também lugares. Existe uma história contada pelo caiçara do Sertão da Fazenda da Caixa, que fala de um lugar encantado:

Conta-se que, na ‘Pedra do Papagaio’, no ‘Morro da Furquilha’, existe uma toca de pedra toda iluminada em função da existência de um lampião de ouro. Porém, tal objeto é intocável, pois de tão quente é capaz de queimar as mãos de quem tenta tocá-lo, podendo mesmo até causar a morte, como ocorrido com algumas pessoas.

Dentro desta toca existem ninhos de papagaios, onde eles se criam. Os animais podem, portanto, tocar no ouro que lá existe sem que nada lhes aconteça. Este fato, segundo o caiçara, se dá em função das pessoas terem má intenção e poderem pensar em ficar ricos com a quantidade de ouro que lá existe, em oposição aos animais que transitam pelo local tranqüilamente sem que lhes aconteça nada de mal, devido a inexistência da maldade presente nos seres humanos.

Segundo o caiçara do Sertão da Fazenda, a existência desse ouro deixa o lugar reluzente e encantado no meio da mata distante. Acredita-se que o ouro pertencia a escravos fugitivos ou a gente rica que lá deixou escondido e, portanto não será retirado por ninguém.

O encantamento desse lugar é tão certo para o caiçara quanto a sua existência, a qual é relatada sem receio algum, de que alguém de má fé ou mesmo com boas intenções, possa vir a tocá-lo. Isso pode ser observado num pequeno trecho do diálogo que travei com D. O.:

Pesquisadora: ...mas será que tá lá ainda?

D.O.: Tá lá até hoje, no meio desses mato aí afora...

Pesquisadora: E se o povo do Parque achar?

D.O.: Tchiiii, mais num tem pirigo,... aquilo ninguém tira do lugar!

D.O., diz ter seu marido como testemunha ocular da existência do lampião, porque “*é um homem que já andou pelo meio do mato todo*”, abrindo clareiras na mata. Estes mitos, com exceção do da Sereia, são contados de maneira bastante factual, o que parece associar-se a uma proximidade espacial e temporal dos moradores com os entes, os quais sempre possuem um parente ou um conhecido que tenha visto ou mesmo conversado com um Capitão-do-Mato, Lobisomem, um Lobisomem “*desvirado*”...

5.1.2 Assombrações

Também chamadas de malassombros, as assombrações são o que mais existe de assustador para o caiçara, evitando até mesmo comentários. Estes seres não são definidamente descritos pelo caiçara, como os outros mitos, pois não se sabe exatamente o que são. Podem possuir muitas formas e ao mesmo tempo serem disformes e manifestarem-se através de sons, aparições ou serem responsáveis por alguma movimentação. Portanto, não sabem dizer de que tipo de entidade se trata: se humanos mortos, animais ou uma divindade. Em geral, os caiçaras não gostam de falar desses seres, pois é a pior das crenças e acredita-se que seja “*coisa do Diabo*”.

Se recorrermos ao dicionário de Câmara Cascudo (2001), “sombra”, traz ele, é coisa para ser respeitada:

Para os romanos umbra era sombra e alma; mundo das sombras, sombra dos mortos sobrevivem em nossas superstições. Por todo o mundo a sombra é entidade julgada quase independente do corpo que a projeta. Não se deve pisar em uma sombra, credence espalhada por quase toda a Europa. Quem brinca com a sombra s’assombra. É, às vezes, a forma escolhida pelas almas para desincumbir-se de alguma missão benéfica, aviso aos vivos.

A crença em tais entidades pode controlar os espaços percorridos pelos caiçaras, suas saídas noturnas as atitudes com relação ao meio natural. Algumas mulheres relatam, por

exemplo, serem buscadas, por seus maridos ou filhos, logo na entrada do bairro, a fim de que não trilhem sozinhas, o caminho da pequena estrada de terra. Dizem também que, à noite, não andam pelos caminhos ou na mata, o que é feito somente por homens, com muita atenção e na falta de alternativa.

Paes (1998), ao trabalhar com caiçaras de Caraguatatuba também notou aspectos do imaginário, fazendo referências à noite e o perigo existente ao se caminhar durante tal período. Segundo a pesquisadora, a noite é o momento ideal para que os seres encantados⁸⁰ penetrem no mundo humano. Além do mais, a noite é reservada ao descanso e, um descaso disso, reverteria em penalidade contra quem o cometesse, nesse caso, na aparição desses seres.

5.1.3 Capitão-do-Mato

“Soprava o vento só naquele lugar. Caçador ficou assustado. Macacos pulavam como que anunciando uma aparição. De repente, avista um homem muito grande, de ‘narizão’, fumando um cachimbo. Usava uma veste muito fina, sobredourada, tão bonita como as penas de um pássaro encontrado no mato. Caçador com medo lhe pergunta o que quer. Quer que caçador não mais cace tanto bicho. Pois ele é o chefe, o chefe do mato. O homem pede fumo e uma rede para balançar e deixa o caçador ir embora. E este último não mais volta à mata por um bom tempo, de medo do ‘Capitão-do-Mato’.”

(Contado por S.F., velho caiçara).

Este é um entre outros mitos do Sertão da Fazenda e este é o seu Capitão-do-Mato, o chefe da mata. Conhecedor de toda a mata e suas criaturas, ele indica o caminho de volta às pessoas perdidas e age contra caçadores que matam animais em demasia, aparecendo para estes na mata e ordenando-lhes que não cacem tanto. Pede fumo como pagamento.

Apesar de temida, esta figura é descrita pelo caiçara, com encantamento por possuir um ar aristocrático, se apresentar bem vestido, de chapéu e, principalmente, por demonstrar uma intimidade bastante pronunciada com a natureza que se revela numa roupa sobredourada como a plumagem de um pássaro, e por habitar na mata como os animais, conhecendo-a tão bem quanto estes. E, mais que isso, sendo o chefe de toda essa natureza.

Apesar do fato do Capitão-do-Mato somente surgir diante de um caçador, quando este mata mais que o suficiente para seu consumo ou, pelo simples prazer de caçar, a sua existência causa medo às pessoas. Assim, ninguém deseja vê-lo, pois dizem os caiçaras: o homem é muito grande e aparece de repente na frente das pessoas, como que numa mágica, sem que se perceba de onde. O Capitão-do-Mato é descrito pelo caiçara como um misto entre homem, natureza e divindade.

Viveiros (2002, p. 397) explica o temor exagerado a esses seres sobrenaturais:

Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua Segunda pessoa, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano.

Essa crença no Capitão-do-Mato assemelha-se ao que Galvão (1953) observou na Amazônia com o nome de “Mãe do Bicho”. Os caboclos a temiam por tratar-se de uma entidade protetora dos animais com o poder de castigar quem matasse, além da conta, os seus filhos. Segundo a crença cada espécie animal tem a sua “mãe”, assim como alguns acidentes geográficos, como rio, igarapé, poço e, até mesmo, portos onde atracam canoas. Estes locais, assim como o rastro de animais não podem ser freqüentados e seguidos repetidamente por caçadores e pescadores para que não seja provocada a “malineza” da mãe do bicho. Outras perturbações à natureza como, barulho desnecessário ou, derramamento de sangue animal nas águas podem também atrair a “malineza das mães”.

5.1.4 Lobisomem

Outro mito existente, no local, é do Lobisomem. Ele é descrito como um homem comum que, de quinta para sexta-feira, se transforma em cachorro.

Segundo os caiçaras, a criança já nasce predestinada a ser um Lobisomem porque seus pais tiveram relação sexual na Sexta-Feira Santa. Caso a criança gerada seja uma menina, esta nascerá Bruxa e, se for um menino, nascerá anêmico, debilitado, mantendo essas características

⁸⁰ No trabalho de PAES (1988), encantados são os seres sobrenaturais de uma forma geral. Ela faz referências a assombrações, almas e entes fantásticos.

quando adulto. Este homem poderá se casar, ter filhos, e jamais a esposa ter conhecimento de que seu marido é um Lobisomem, pois durante o dia é um homem normal apesar de muito pálido, e à noite ele se deita na casa de um cachorro e vira Lobisomem.

Esta condição é naturalmente desfeita antes de raiar o dia ou, caso ele venha a levar uma paulada na cabeça. Ao morrer, o Lobisomem transforma-se em humano que acaba por morrer também. Caso o lobisomem não seja morto pelas pancadas, no outro dia quando ‘desvirado’, o homem, que corresponde a ele, aparecerá todo machucado.

Os moradores acreditam existir vários lobisomens pelas redondezas. Essa crença gera desconfiança acerca de determinados indivíduos com jeito taciturno e donos das peculiaridades físicas características de um Lobisomem.

O Lobisomem se apresenta como um grande cão branco, que anda pelos sertões, por suas roças, pelos caminhos e, além disso, dizem percorrer sete praias numa só noite. Ele é também muito temido porque acreditam poder causar mal às pessoas. Vejamos o relato de D.O., sobre o assunto:

“O meu sogro era home que não tinha medo de nada, sabe?! Ai uma noite aí, ele ouviu os cachorro latindo e foi vê o que era aquela lateção. Oiô pela janela. Aí ele viu um cachorrão branco correndo a roça... era o Lobisome. Os cachorro curria atraiz dele e chegou uma hora que ele sumiu, foi embora.”

Ao refletir sobre este mito, sob a luz de Câmara Cascudo (1983), e como ele se caracteriza no local, observa-se que o Lobisomem do Sertão da Fazenda apresenta traços do Lobisomem do Sul do Brasil com o “Lobisomem do Norte”. Segundo Cascudo é importante observar as características que tal mito revela em cada região. Enquanto o do Sul traz aspectos morais ligados à religiosidade e profanação do sexo, conservando-se a tradição europeia e clássica do “castigo divino”, o “do Norte” se apresenta envolto a questões físicas, vinculando-se ao “amarelão” (ancilóstomo). A este último, o autor relaciona aos aspectos de uma realidade de vida marcada pela precariedade, peculiares de uma região tangida pela miséria, cuja imagem do mito associa-se a deficiência orgânica a que sucumbe o sertanejo. Assim, autor finaliza: “Onde vai o Homem com ele viajam seus pavores. O Lobisomem é uma sombra, com vários nomes, fiel ao seu modelo sapiens”. (p. 161).

5.1.5 Cavalo-Sem-Cabeça

O Cavalo-Sem-Cabeça é outro mito bastante difundido no Sertão da Fazenda. Tal como as outras duas entidades, o Cavalo-Sem-Cabeça assombra e é temido por algum mal que possa causar como, machucar alguém.⁸¹

Esse ser traz embutido em seu corpo, o compadre mais a comadre que, em vida, tiveram relações sexuais. É um pecado tão grande, diz o caiçara, que ao morrerem ficam grudados na forma de um cavalo sem cabeça, arrastando corrente pela noite afora, relinchando e correndo desgovernadamente. Apesar de essa condição ser um sofrimento muito grande para ambas as almas, elas jamais se libertam, ficando eternamente presas, uma à outra, sem rumo e sem sossego.

E. Woortmann em seus tratados sobre o campesinato brasileiro trata da importância do compadrio nas relações sociais. Especialmente em “Herdeiros, Parentes e Compadres” (1995), onde traz Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste, o compadrio é não somente uma forma de parentesco ritual, mas parte da própria estrutura do parentesco, na medida em que efetiva a unificação das famílias. Esse processo implica em obrigações sociais e rituais de padrinhos para com os afilhados, na determinação da herança, e num plano do sentimento, reafirma e consolida relações de amizade entre compadres. Além desses significados, o compadrio sacraliza as relações de parentesco.

5.1.6 Sereia

Na fala caiçara, a Sereia é uma moça morena, de cabelos longos e rabo de peixe. Ela é “*A chefe do mar*”, assim como, o Capitão-do-Mato é “*O chefe da mata*”. Sendo assim, ela toma conta do mar e o protege.

Sua aparição para os homens os estonteia com sua beleza e o seu canto. É ardilosa como as mulheres o são com os homens e, com esses predicados todos, ela os seduz e some com eles.

Em algum momento de sua vida, no entanto, a sereia pode sair do mar e apresentar-se como uma mulher normal, isto é, de pernas em lugar do rabo e, até mesmo, casar-se com um

⁸¹ “*Machucar alguém*” me parece uma forma de exprimir algum mal que o ser possa vir a causar a humanos, mas que porém o caiçara não sabe ao certo como, mas nem por isso deixa de crer.

homem, sem que este nunca nada perceba e, assim viver em terra, por pelo menos algum tempo. Segundo o caiçara, isso é possível, pois não existe só uma sereia no mar, mas várias.

A Sereia é um mito simbolicamente mais distante do caiçara do Sertão da Fazenda. Os interlocutores dizem existir, mas, não de forma tão presente quanto às outras entidades, as quais são sempre marcadas por testemunhos. D.F., *velha caiçara*, por exemplo, disse-me:

“A Sereia existe sim, só que longe daqui. Por aqui não tem dessas coisas, não. É longe daqui. Não é no Brasil.”

5.2 Animais e bichos, bem e mal, Deus e Diabo

“O gato foi ensinar a onça a pular. Durante isso, ela começou a ter más intenções em comê-lo. Ensaçando, ensaiando, ela lhe dá o bote, mas ele, inesperadamente, dá um salto para trás, que não fora ensinado à ela. Este é o tal ‘pulo do gato’.”

(Contado por S. F.)

De acordo com a concepção caiçara, existem animais bons e ruins, denominados, respectivamente animais e bichos. Os primeiros apresentam geralmente, mansidão, beleza ou, alguma utilidade. Quanto aos segundos, são inúteis, feios, ferozes ou nocivos e, dependendo da espécie podem prejudicar: mordendo, assustando ou até mesmo, matando as pessoas.

Acredita-se, no Sertão da Fazenda, que os dois tipos de seres tenham origens antagônicas. Os animais seriam criaturas de Deus, por isso, abençoados, e teriam surgido com o objetivo de servir o mundo, enquanto que, os bichos teriam sido criados pelo Diabo para atormentar o mundo, seriam, portanto malditos.

A explicação para a existência de bichos e animais aparece ligada à religiosidade. Contam os moradores, que Deus teria feito Adão e Eva para que vivessem juntos no Jardim do Éden, um lugar muito bonito onde só existiam animais. Depois de comerem do fruto proibido e de cometerem o pecado, os dois jovens são expulsos do paraíso e passam a habitar um mundo imperfeito, em que existe a dificuldade e a maldade. Esta última teria como mentor, o Diabo, capaz de exercê-la poderosamente através de suas tentações, dentre as quais estaria a criação dos bichos.

De acordo com a classificação – mar, casa e mato – seriam os animais de Deus, todos os animais do mar, os animais de casa⁸² e as caças. Os animais do mato e, os insetos, seriam bichos, portanto, do Diabo.

Apesar de pertencerem à mata, as caças não são tidas como bichos do mato, elas são de Deus, pois são, para o caiçara, comestíveis. A comestibilidade suplanta qualquer característica ou padrão de comportamento exibido pelo animal, que fosse pelo caiçara, negativamente julgados e considerados do Diabo.

A criação dos bichos foi mais uma forma criada pelo Diabo para o tormento das pessoas que são obrigadas a travar um embate constante para exterminá-los ou ao menos, para controlá-los, mantendo-os longe de suas casas. A invasão de seus espaços domésticos, roças e caminhos por onde passam — por pernilongos, borrachudos, baratas e cobras — são vistas pelos moradores como expressões ativas e cotidianas do mal. Assim, eles crêem e dizem que: “*em todo lugar, no meio está o Diabo*”, referindo-se a fatos ruins e maldades do mundo, incluindo os bichos e seus malefícios. Na fala de D. T. pode-se observar isso:

“Bichos são praga do Giti⁸³: não se come, não serve prá nada!”

Os animais marinhos são incondicionalmente de Deus, mesmo que sejam feios, inúteis ou, não sirvam para comer. Tais características nem sequer são lembradas pelo caiçara, que responde prontamente serem todos os animais marinhos, sem distinção, de Deus. Ao questionar à D.T., sobre a estrela-do-mar e sua “utilidade” para o caiçara, esta me responde:

“Guaiá, pêxe, o marisco da costeira, o camarão, lula, estrela... São tudo de Deus”.

Também são animais de Deus, todos aqueles que tiveram entrada na Arca de Noé, a mando de Deus. Segundo D.T., Ele teria ordenado a Noé que construísse uma grande arca a fim de que pudesse salvar as pessoas do dilúvio que estava por acontecer. Então, Deus mandou que fosse colocado todo o povo do mundo mais seus animais, em casais, a fim de que dessem continuidade às espécies boas no Novo Mundo, que teria início após o Dilúvio.

⁸² De casa com exceção do gato e por hora, do porco que será explicitado adiante.

⁸³ Apesar de não encontrado na literatura, o termo “*Giti*”, às vezes também pronunciado “*Fiti*”, é o mais usado pelo caiçara, que evita dizer Diabo ou Demônio. O termo “*Coisa Ruim*”, também é muito usado.

A partir dessa passagem bíblica, o caiçara concebe que todos os animais que Noé pôs na Arca com a permissão de Deus, sejam benditos. Os caiçaras lêem a Bíblia freqüentemente, apesar de nem todos serem alfabetizados. Particularmente os interlocutores que me deram as entrevistas contidas nesta seção, não sabem ler. Isto é superado pela leitura bíblica pelas crianças ou pelos adultos mais jovens em suas casas, nos momentos de oração ou não, e principalmente, nos seus “cultos”⁸⁴, realizados na capela local todos os domingos, além de suas rezas diárias, também realizadas na capela do local, todas as noites.

Na casa de D.T., existe um quadro na parede com uma pintura de animais entrando na Arca Noé: girafas, burros, leões, vacas, etc. A partir dessa ilustração ela me explica:

“Aí, Nosso Senhor disse assim: você bote, cada casal de passarinho, casal de caça, casal de animal, tudo dentro, tudo dentro da barca, conforme vai passando ali, não vai? [apontando para um quadro pendurado na parede]. Então vai passando ali: vai passando um casal de camelo, um casal de boi, um casal de novilha, de zibra, um casal de tudo quanto é qualidade de bicho... tudo bicho de Deus. Passarinho, corvo, juruti, ...tudo de casalzinho... Aí foi entrando na barca... Porco também não tem. Aí Nosso Senhor disse assim... Leão, carneiro, burro, cavalinho, tudo foi entrando de casalzinho ali. ...Cobra também não tem. Cobra e gato não tem. ...Sapo também não. Esses bicho nenhum tem...”⁸⁵

Embora o morador classifique categoricamente os animais como de Deus ou do Diabo, algumas vezes ele considera certos animais que inicialmente foram atribuídos ao Diabo como sendo de Deus. Apesar de que todos os animais comestíveis são considerados de Deus existem algumas exceções para esse critério de comestibilidade. Essa contradição surge muitas vezes das tensões entre os costumes mantidos desde há muito tempo e certo tipo de familiaridade com os preceitos e prescrições da Bíblia.

S.R., morador do Sertão da Fazenda, quando indagado sobre a procedência do lagarto diz:

“O largarto é de Deus, tem gente que come. Todo bicho que é de comê é de Deus.”

Embora animais comestíveis sejam considerados de Deus, nota-se exceções na prática alimentar cotidiana. D.T., certa vez, parece ter deixado transparecer essa forma de oposição

⁸⁴ “Culto” é um termo utilizado pelo morador para se referir às missas efetuadas sem a presença de um padre. Na presença deste, o morador chama o ritual de “missa”.

⁸⁵ É importante distinguir que, o termo bicho aqui é usado de forma coloquial pelo caiçara, independente da classificação animais x bichos exposta em seção anterior.

juntamente com a tensão que atribui, ocasionalmente, a comestibilidade a animais de Deus ou àqueles do Diabo:

“O lagarto é do Diabo... se bem que tem gente que come. Tem gente que come o lagarto... Então ele até pode ser de Deus.”

Segundo D.T., a cobra que incitou Eva a comer o fruto proibido, estava disfarçada com cara de anjo e um rabo escondido de cobra. Linda aos olhos de Eva, logo se desfez transformando-se num horrendo lagarto, que anunciou a Eva o seu pecado. Além disso, os lagartos são bichos do mato, são inúteis, atacam galinhas e comem seus pintos.

O porco apresenta-se com uma ambigüidade ainda mais clara. Sendo um animal criado pelo Diabo, não entrou na Arca de Noé, embora seja um animal de criação doméstica.

Por outro lado, o porco-do-mato representa uma caça mais respeitada, “... o que mais existe de abençoado”. Além disso, S.R. conta que quando criança, ele e seus irmãos possuíam um filhote de estimação, que não tinha nome, mas atendia a chamados e tudo entendia. No entanto, para ele, o porco, de uma forma geral, é um bicho do Diabo porque está escrito na Bíblia Sagrada que Jesus ordenou que entrassem nesses animais, os espíritos ruins que estivessem provocando tentações nas pessoas. Assim foi feito; todos os espíritos tentadores foram introduzidos nos corpos de uma manada (de porcos) que se encontrava na beira de um rio. A mergulharem no rio, morreram todos. Daí origina-se a expressão: “*espírito de porco*” segundo explicação do interlocutor.

Já D.O., diz que o porco é de Deus, porque é de comer e, além do mais, aqueles porcos já morreram todos afogados no rio:

“... agora é outra geração. Esse já é... não tem mais nada.”

A referência às passagens bíblicas, parecem fundamentais na classificação de alimentos de Deus ou do Diabo, e também podem gerar ambigüidades como no caso do urubu.

O urubu é ora de Deus, ora do Diabo. Ele será de Deus quando a referência for a Bíblia, na história da Arca de Noé. Ele é um dos animais levados para a Arca para que voasse a partir dela para avisar o término do Dilúvio.

“Ele mandou botá um casal de urubu também. O urubu era pra soltar para ver se a terra já tava seca. Então o urubu ia lá e voltava para a barca. Se o urubu não voltasse mais, era porque já tava tudo secado.” (D.T.).

O urubu é um animal que pode passar a ser do Diabo quando o caiçara se refere a ele fora do contexto religioso. Aí ele é citado como um bicho feio, que come carniça, coisa podre, diz o caiçara.

Animais da água e da terra entre Deus e o Diabo

A água e a terra possuem uma importante simbologia para o caiçara do Sertão da Fazenda. A água é considerada limpa, enquanto que a terra, suja.

A classificação dos animais em de Deus ou do Diabo, pode associar-se, também, às representações do caiçara sobre a água e a terra. Os animais ditos pelo caiçara como sendo ‘da água’, são os que têm o meio aquático como seu habitat⁸⁶, pois são limpos e podem servir para comer, são animais de Deus, portanto.

Os animais que os moradores acreditam provirem da terra, ou seja, nascerem a partir dela, serem gerados, procriados, ou apenas, terem a terra, como seu habitat natural, são animais sujos, são bichos do Diabo. Para expressar essas duas conotações, os caiçaras utilizam-se do termo “*criar-se*”.

Segundo tais lógicas, os animais da água são os peixes de água doce e os animais marinhos. Os animais da terra destacados pelo caiçara são: minhoca, lesma, caramujo, formiga, tatuzinho, pernilongo, borrachudo, cobras, sapos, entre outros.

Os animais como a minhoca, a lesma, o caramujo, a formiga e o tatuzinho, somados às cobras, são associados a terra em função de seus habitats terrestres. Esta última rasteja sobre a terra e, quanto aos outros, além de viverem nela, tem a terra como o substrato da procriação. O exemplo do comentário sobre a minhoca, talvez possa auxiliar no entendimento desta concepção: “*a minhoca é produzida da terra... sujeira da terra*”.

⁸⁶ Habitat: “... lugar onde um animal ou planta vive ou se desenvolve normalmente, geralmente diferenciado por características físicas ou por plantas dominantes. São habitats, os desertos, os lagos e as florestas”. (Dicionário de Ecologia e Ciências Ambientais. São Paulo: Ed. UNESP/Melhoramentos, 2001).

Os insetos alados citados apresentam a particularidade de, segundo eles, realizarem suas desovas na água e, justamente por esta razão são ditos da terra. A explicação para isso, dada pelo caiçara, vem da idéia de que esta água é parada e, assim sendo, é impura, contaminada pela terra e pelo acúmulo de detritos, como folhas secas, gravetos, etc., passando a ser suja, tal como a terra. Da mesma forma, uma água parada que, na medida em que acumula substâncias, passa a ser considerada suja, tal como a terra. Assim sendo, uma água recebe a qualidade de limpa, apenas se for corrente.

De acordo com tal lógica, tais insetos são da terra. Um trecho de uma conversa que travei com D. T. mostra muito bem essa idéia:

Pesquisadora: *Mas o borrachudo não cria na água também?*

D.T.: *O borrachudo já é da lama. Do cisco, da lama podre! O pessoal diz que é da água, mas eu não cridito. O pessoal diz que cria dentro do poço de água. Num cridito. Porque a água é uma coisa boa, coisa da gente, ranca tudo, é pedra, é tudo. (...) são limpa as água... As água é muito fina!!!*

Os sapos, tal como os insetos alados, desovam na água e, segundo o caiçara, também em água suja. Este fenômeno é visto pelo caiçara como nojento, que segundo ele, “*o sapo solta uma gosma que depois forma umas larvinha*”. O caiçara completa dizendo que, depois desse processo, forma-se o sapo que, na opinião deles, é ainda mais feio. Devido a seu modo de reprodução, o sapo é tido, pelo caiçara, como um bicho que “*não é inseto, mas é como se fosse, se gera do esterco, da água!*”

Aos animais vistos negativamente pelo caiçara como os “da terra”, são em geral, atribuídas mais de uma característica pejorativa que justificam sua inclusão no rol dos animais do Diabo. A eles são dadas características como, feiúra, nocividade, inutilidade, complementando a da sujeira por ser da terra. A conversa que travei com D. T., uma velha caiçara, pode ilustrar esta idéia:

Pesquisadora: *...E o sapo, o sapo não é bicho ruim, né?*

D.T.: *O sapo é do Coisa Ruim também.*

Pesquisadora: *É? Por quê?*

D.T.: *O morcego... Bicho feio é tudo, é tudo do Coisa Ruim.*

Pesquisadora: *Ah, é porque são feios?!*

D.T.: *É tudo feio.*

Pesquisadora: *Porque o sapo não faz mal prá gente, né?*

D.T.: *O sapo não faz, mas é feio. Tem gente que faz porcaria no sapo. É, diz que faz, sei lá. Nunca vi, e como diz, não quero nem sabê!*

A borboleta nos apresenta novas razões para serem consideradas da terra. Sendo esta metamorfoseada da lagarta, que, segundo o caiçara, é feia e provém da terra, a borboleta passa a ser considerada, pelo caiçara, também da terra. Ela é, além disso, um produto do Mal, algo que ainda proliferou de um bicho maldito. A borboleta, portanto, na concepção do caiçara, apesar de não ser feia, ela é inútil, vem da terra e deriva de um fenômeno visto como anormal pelos interlocutores.

Uma outra justificativa para a sujidade da terra seria o fato do Inferno situar-se abaixo da Terra, o nosso planeta e, pela terra⁸⁷ é escoada toda a sujeira deste mundo em que vivemos. O Inferno seria, nas palavras do caiçara, “*o esgoto da Terra*”. E, assim sendo, a terra é atravessada pela sujeira material e por todas as profanações do mal mundano da Terra. Para o Inferno, portanto, iriam todos aqueles que se desviaram do caminho do bem, e os bichos iriam misturados a eles.

A terra seria, no imaginário do morador, uma escória advinda em decorrência do pecado de Adão e Eva. Com a consumação do pecado e a ida do casal para um mundo de imperfeições, o Diabo passou a ter fortes poderes, pois se viu num mundo de pecadores, vulneráveis às suas tentações, como a influência sofrida por seu filho Caim ao matar seu irmão Abel. E, neste contexto, entre suas maldades estão os bichos da terra, que seriam coisas uma vez criadas por Ele, que restaram e acabaram por permanecer no planeta. E, assim, refere-se à terra:

“Toda essa porcaria, todo esse barro que ficou depois do pecado de Adão e Eva”.

5.3 Relatividade entre bem e mal no ecossistema caiçara

Deus jogou o juruti. O Diabo jogou o morcego. Os dois apostavam qual deles tinha mais força. O morcego logo cambaleou e caiu e, o juruti saiu voando até que se perdesse de vista.

(Contado por S.F.)

⁸⁷ Aqui, terra firme, no sentido de solo.

No contexto de vida caiçara, referências ao comportamento dos animais são muito comuns. A classificação que os categorizam como sendo de Deus ou do Diabo, se estendem na percepção das relações entre eles, definindo-as como legítimas ou não. Vejamos por exemplo: um animal de Deus que se alimenta de um animal de Deus ou do Diabo tem seu hábito alimentar justificado como próprio da natureza.

A mesma interpretação é dada pelo caiçara aos eventuais males causados pelos animais abençoados por Deus. Assim, um cão que mata uma pessoa, uma galinha choca que nos avança no terreiro, enfim, comportamentos de agressividade, em determinadas circunstâncias, são atribuídas razões acima do entendimento humano e, por isso, inexplicáveis.

Assim, as caças, na medida em que, são utilizados como alimento ao caiçara, o caráter utilitário se sobrepõe ao potencial de agressividade. Um porco-do-mato ou um tamanduá ao ferir ou matar um cachorro durante uma caçada, tem seu comportamento tido como legítimo pelo instinto de auto-defesa. Isso pode se observar nas palavras de S. A., ex-caçador, num momento de conversa sobre as caçadas:

“O porco mata o cachorro que é prá se defendê!”

A estranha ferocidade dos animais, tidos como de Deus, é encarada pelo caiçara, como um ato singular daqueles que, por ventura, vieram a expressar um ato agressivo. D.T., por exemplo, acredita estar no sangue de alguns:

“Não sei o que vem a ser isso. Tá no sangue, essa ruindade...”

São assim, comparados às pessoas, as quais, enquanto umas são mais pacíficas, outras, tendem para a briga, diz a interlocutora.

Esse mal, portanto, não provém do Diabo e, dessa forma, tais animais não são qualificados como inimigos, pois, o ataque a outros seres, deve-se a um potencial de agressividade, que é próprio do instinto natural. Assim, o que é causado por um bicho do mal, é na verdade, um malefício, ao passo que, quando um mal é causado por animal de Deus, concebe-se que ocorreu um incidente.

A mesma visão não existe no caso dos animais do Diabo. Aqueles comportamentos que, em geral, se expressam em: manifestações de agressividade para com os animais de Deus, hábitos noturnos, predação de uma espécie de Deus por uma do Diabo, aspectos anatômicos considerados feios, parecidos com o humano, surgem vinculados à maldição do Diabo para com os seres de Deus, os quais são interpretados como atos de covardia e traição, nojeira, ilegitimidade, etc.

É concebido pela comunidade, que o mundo foi feito com total perfeição, como dito por uma moradora: *“Deus fez tudo completo, não deixou faltar nada”*. Essa perfeição é entendida como uma harmonia existente no mundo, numa dinâmica de inter-relações entre as plantas, os animais, o vento, chuva, marés, lua, homem, tudo organizado em torno de um jogo de forças atuantes, como já explicitado anteriormente.

Dessa forma, são justificáveis, para o caiçara, as relações desfavoráveis para alguma espécie animal, vegetal ou para o próprio homem. Ser ingerido por um cão, por um passarinho, morrer no mar, fazem parte desse sistema natural que, regido pela lei da natureza, mantém a ordem, em torno da qual, esse sistema subsiste.

Os seres criados pelo Diabo escapam a esta ordem. A aparência tida como horrenda ou um comportamento de traição, prejudicam os seres de Deus, que viveriam em total harmonia não fosse à interferência dos seres do Diabo. Sustentando esta visão, é rememorada pelo caiçara, a crença de que a gênese desses seres tenha se dado em função do pecado original, como já comentado neste trabalho, o que vem a confirmar a reprovação do caiçara em relação à existência destes:

“Isso aí é coisa que ficou... É bicho, coisa que não serve para Deus”.

O que serve para Deus serve para o seu mundo e, portanto, é útil para os homens. É sob a ótica da frase transcrita acima, que podemos ter a visão de que os animais do Diabo são perfeitamente dispensáveis na trama ecológica, principalmente quando se relacionam com os animais do âmbito doméstico do caiçara – estimação e criação, trazendo prejuízo econômico ou afetivo.

Como já exemplificado, comportamentos como de traição, são condenados pelo caiçara, como atacar a ‘vítima’ sem que ela veja. A cobra é o maior representante de toda a gama de

animais traiçoeiros, que de acordo com a descrição dos moradores, ela age sorrateiramente se escondendo entre folhas, dentro de buracos, se enrodilha para o bote e “enfeitiça” passarinhos, deixando-os estáticos diante dela.

As cobras são sempre consideradas malditas, independentes do prejuízo que venham causar ao homem ou a outro animal de Deus ou mesmo do Diabo. Foi citada, por exemplo, uma cobra denominada pelos caiçaras de “*Limpa-Pasto*”, descrita como muito grossa, não venenosa, mansa para o homem e comedora de outras cobras dentre as quais algumas venenosas, daí a sua denominação. Entretanto, S.R. diz que, mesmo assim, as pessoas, em geral, as matam, simplesmente porque são cobras. Apesar de o interlocutor declarar que não as mata, ele completa nossa conversa com a seguinte frase:

“Cobra é bicho ruim, é tentação, são traiçoeira. Vai deixá um bicho desse por aí?!”

Quanto aos animais que possuem como período de atividade, o noturno, associam-nos à covardia e traição, porque segundo S.F., à noite, não é possível serem “*enxergados*”. Além de que, diz o interlocutor:

“A noite é o coração das trevas!”

O termo trevas surge em alusão ao inferno, coisas ruins associam-se à noite, o perigo, o desconhecido, o que não pode ser visto com clareza, com justeza e honestidade... E, assim, remete à traição.

A coruja é o animal mais citado quando se fala em animais noturnos, o interlocutor fala o seguinte dela: Durante o dia ela fica “*quietinha para o pecado*”, à noite ela aparece. Entre os malfeitos noturnos da coruja, estão a capacidade de imitar a voz humana, em gritos pelos caminhos e no meio da mata, fazendo que, qualquer um corra de medo. Se arremedada, diz D.T., ela acompanha a pessoa por grandes distâncias e, como se uma não bastasse, outras corujas são atraídas juntando-se uma porção. Apesar de nada fazerem contra a pessoa seguida — não bicarem e nem mesmo chegarem muito perto — a pessoa se sente assombrada, arrepiando-se de medo.

Sabe-se que é de uma coruja, mas o fato que assusta, é a identificação com a voz humana que não deveria ser próprio de alguém que não seja um humano, como a coruja. A ambigüidade

expressa na vocalização do animal que assombra as pessoas que inadvertidamente as surpreendem na escuridão da noite.

A aparência da coruja também é considerada assustadora devido aos seus grandes olhos arregalados, seu bico curvado para baixo, o que lhe confere uma feiúra inigualável entre as aves.

Aves de rapina, em geral, são vistas como más. Num trecho do “Grande Sertão: Veredas” (1984), a personagem, Riobaldo, faz a seguinte referência a elas: “E gavião, corvo, alguns, as feições deles já representam a precisão de talhar para adiante, rasgar e estraçalhar a bico, parece uma quicé muito afiada por ruim desejo”. (p.10).

Mais uma vez a traição em destaque é apontada quanto aos hábitos alimentares do morcego e sua atividade noturna. O morcego é citado como um bicho que ‘chupa’ o sangue dos animais de Deus e do homem. Ele judia de cavalo, porco, etc., e das pessoas; eles as mordem enquanto dormem. Segundo relatos, o morcego quando morde a “vítima”, esta nada sente, apenas constata no dia seguinte uma poça de sangue em sua cama e o dedo mordido. Por essas razões é descrito como “*danado*” e “*covarde*”, pois, caprichosamente só morde a sola dos pés das pessoas.

Seu hábito de se alimentar de sangue não é visto como uma necessidade própria, pelo menos não em primeiro lugar, mas sim, como uma forma ilegítima e muito desonesta de se aproveitar de seres bons - homens e animais de Deus. O fato de sugar, especificamente o sangue, remete a uma associação com roubo, roubo de vida, de uma parte vital do ser vivo, pois, alguém que seja mordido freqüentemente acaba por morrer pela falta de sangue.

Além disso, o morcego é considerado feio, pois possui os pés nas asas e é nojento, pois se alimenta de baratas e só anda a noite. Depois das cobras, o morcego é o animal que mais se sobressai entre os bichos do Diabo.

O gato é visto pelo caçara como um animal do Diabo. Além dos atributos já ressaltados aqui quando expus práticas cotidianas, como ser ladrão, interesseiro e arranhar o próprio ‘dono’, ele se parece com as onças e, na cor preta, é símbolo de azar. Entretanto, como vimos, é apontado como um animal ‘de casa’, criado e estimado por alguns moradores. A dubiedade do gato em ser

doméstico e, ao mesmo tempo, sair e nunca mais voltar, gera uma ambigüidade em seu julgamento no que diz respeito a ser de Deus ou do Diabo.

DaMatta e Soárez (1999), traz representações sobre gatos quanto aos espaços por ele ocupados:

... mesmo doméstico, é um animal que fica ao lado “do fogão” (onde dorme), preferindo os espaços marginais e ambíguos da casa, como a cozinha (zona da qual os alimentos se transformam em comida), a varanda, os umbrais de portas e janelas e, naturalmente, os telhados (todos situados entre a dimensão interna e externa da morada). Ademais, quando o gato está na rua, ele vaga com outros gatos, formando bandos que, perambulando pela noite, são uma metáfora perfeita para os bandos de marginais que infestam a rua nas grandes cidades brasileiras. (p. 135).⁸⁸

O caiçara mostra estratégias de restaurar a ordem, recorrendo, mais uma vez, ao sistema de crenças. Com o uso de simpatias, procura-se através de fórmulas tradicionais de evitação do mal, a recomposição dos elementos do bem. No caso de mordida de cobra, por exemplo, deve-se capturar o animal e, em seguida, retirar o seu coração que deve ser engolido pela pessoa picada. Ou então, a pessoa deve ser enterrada até o pescoço num lugar ermo, onde não haja barulho de espécie alguma ou tremor na terra e, por lá permanecer sozinha até que o efeito do veneno sucumba. Em portas que dão para fora, também pode se observar à pintura de uma cruz, a fim de que o mal⁸⁹ não entre na casa.

As relações sociais entre o bem e o mal se estendem ao plano da natureza na concepção caiçara. Portanto, assim como a vida humana em sociedade é permeada por regras de conduta social, dividindo as pessoas em corretas e incorretas - nas falas caiçaras, boas e ruins - a sociedade da natureza, também requer princípios éticos de comportamento social entre seus componentes. Assim, a mesma ética que rege a sociedade dos homens passa a ser igualmente aplicável, pelos caiçaras, à sociedade da natureza e mais propriamente, aos animais.

⁸⁸ Nesta citação, R. DaMatta faz alusão a representações espaciais e temporais. Para ver mais, consulte: “A Casa e a Rua”, 1991, do mesmo autor, onde ele discute brilhantemente tais idéias.

⁸⁹ Esse mal foi referido como bichos peçonhentos, principalmente cobras.

5.4 Mundos e almas entre animais e homens

“Houve um Primeiro Mundo, o de Adão e Eva - depois do pecado - terminado em água⁹⁰. Este mundo era o ‘Mundo do Pai’.

O Segundo Mundo, que começou com Noé e sua família é o ‘Mundo do Filho’, que é esse mundo onde vivemos.

O Terceiro Mundo será o ‘Mundo do Espírito Santo’, que se iniciará quando este mundo atual terminar em fogo. Nos trará uma ‘outra vida’, isto é, viveremos num outro estilo.

E, antecedendo o Primeiro Mundo, Adão e Eva, os únicos seres humanos existentes até então, habitaram o Jardim do Éden até o ato do pecado original.”

(Segundo um casal de velhos da comunidade)

Na descrição destes três mundos, os interlocutores fazem menção também, à existência animal. Portanto, em meio a estas narrativas surgem referências sobre os mundos animais ou a situação destes nestes mundos. Neste contexto, o universo atual é organizado da seguinte forma: é composto por três planos, a Terra, como o lugar onde vivemos juntamente com animais e bichos; o Céu, onde mora Deus com seus anjos e santos e, também as pessoas que seguiram sua palavra, ou seja, pessoas boas. Neste local, não existem animais. E, abaixo de nós, localizado a 100 anos de distância da Terra, o Inferno. Morada do Diabo e de tudo o que existe de ruim, pessoas más já mortas, e os bichos e, mais toda a escória da Terra. É, porém, conectado a nós, através da ameaça de cairmos nele se não pedirmos força a Deus para que, ao contrário, subamos aos céus.

O Céu é um lugar muito claro, com uma luminosidade 100 vezes maior que a da Terra, onde quase não chega a noite, somente numa proporção de 1 para cada 100 dias claros. Já o inferno, possui 100 noites para 1 dia, sendo que as noites são muito escuras, semelhantes a uma noite embaçada com o tempo “*fechado*”, pois, a única luz que lá existente, é da lua minguante. Portanto, quem vive no Inferno, só tem as trevas, pois, não chega a luz da Lua nem do Sol.

Apesar de existirem coisas ruins na Terra, vivemos no reino da Lua. Estar no espaço da Lua, é estar num lugar privilegiado, pois se pode gozar de sua luz.

A vereda que leva ao Inferno é larga, possibilita a passagem de qualquer um. Já a que leva a Deus é um caminho estreito, mais difícil de ser atravessado, possibilitando a passagem somente para os merecedores.

E, quanto aos “*planos*” atuais, o espaço e, a relação com os animais, em tais mundos, divide-se da seguinte forma:

- A Terra com bichos e animais;
- O Inferno com bichos;
- E, o seu plano oposto, o Céu, como a ausência total de animais de qualquer espécie, não possuindo animais bons, nem maus, somente humanos.

Diante da representação de que no Céu não existem animais, articula-se a idéia de que, em tal plano, não se come carne, pois, como colocado pelos interlocutores, no Céu, não é preciso alimento, só se come o “*manjar celestial*”, o alimento das almas, que vem de Deus. Diferentemente da Terra, “*que tem o pão, têm os outros alimentos, para matar e comer, com Deus não tem*”, disseram-me. O Céu é imaginado como um mundo de tamanha plenitude, que o ser humano passa a ser liberto das necessidades orgânicas terrenas, desprovendo-se inclusive, de seus vínculos com outras criaturas vivas, o que permite que se viva a humanidade de forma mais pura, sublime.

O Terceiro Mundo é imaginado de forma muito semelhante ao Céu atual. Será um mundo muito melhor que o atual, diz S.F., quando se acabarão: o pecado, a violência e os ímpetos, todos os sentimentos devidos ao Satanás. Não será como o mundo de hoje, marcado pela ambição, em que: “*quanto mais tem, mais deseja*”.

Só haverá pessoas boas e, quanto aos animais, provavelmente deixem de existir, mas se isso não ocorrer, somente existirão os animais de Deus e, certamente, estarão isolados do povo, enquanto que, os do Diabo se acabarão.

Em suma, quanto à existência dos mundos na escala dos tempos, a presença de animais, apontada pelos interlocutores, foi a seguinte:

Jardim do Éden: animais

1º Mundo: mundo do Pai (depois do pecado original) = animais e bichos;

2º Mundo: mundo do Filho (a partir de Noé) = atualmente povoado por animais e bichos;

⁹⁰ Os interlocutores referem-se ao Dilúvio.

3° Mundo: mundo do Espírito Santo (a vir) = somente humanos.

Observa-se que o extermínio dos bichos faz parte da purificação universal, ela é tão acreditada quanto à dos homens maus e de toda a maldade do mundo.

Os animais de Deus tanto quanto os bichos do Diabo, ao morrerem se desvanescem. A fala de D.T, mostra essa idéia:

*“Os animal não têm alma, os animal não têm espírito. É fôlego que eles têm. É um fôlego. E, esses animal não têm conta que dá do pecado. Eles não têm pecado. Agora, que nem nós não, como cristão: nós temos nosso anjo de guarda e temos nosso espírito. Agora, nosso espírito tem que dá conta a Deus, tem que representá o que nós já fizemos. E o nosso anjo de guarda, Deus que deu prá nos acompanhá, prá nos livrá dos perigo, prá nos livrá dos bicho, livrá das coisa que não presta. Os animal não, os animal é fôlego. Parou, parou, pronto!
... Os animal não têm conta que dá a Deus. Não têm pecado. Não fala da vida de ninguém.”⁹¹*

Estas mesmas concepções trabalhadas com os mesmos interlocutores, porém, com outra abordagem que não a religiosa, ganharam um outro sentido. Em meio à leveza da narração de “causos”, os animais são colocados como seres também possuidores de alma e, sendo assim, após a morte, estas iriam para um lugar específico de almas animais.

Isto pode ser muito bem ilustrado através de um episódio ocorrido em campo, em que conversava de modo bastante informal com meus interlocutores, quando surgiu um assunto sobre casamento, viuvez, o que, acabou dando vazão ao tema morte. D.T., com o intuito de suavizar a conversa, disse então que, “*as pessoas não morrem: mudam de lugar*”. Assim, perguntei sobre os animais, se eles também “mudavam de lugar”. S.F. afirmou que “*sim*” – interpelando a conversa – *os animais também teriam o “lugarzinho deles*”. E, empolgando-se com o assunto, contou-me a seguinte história:

No início dos tempos, as pessoas subiram numa arca e foram navegar para conhecer o mundo. Assim, na viagem, passaram por vários mares, até que em determinado momento, a comida acabou mas, como o mar em que estavam navegando era um mar de leite, tiveram do que se alimentar. Prosseguindo a viagem, chegaram noutra mar, desta vez um mar de sangue e, portanto, não puderam beber do mar como da última vez. Vendo-se sem comida, avistaram uma ilha, e resolveram se aproximar para pedir a seus habitantes que lhes dessem o que comer. Foram assim recebidos por cães – eram os únicos seres

⁹¹ Nestas falas, a interlocutora se refere a bichos e a animais apesar de somente se utilizar do termo “*animal*”. Isto acontece com frequência: referirem-se às duas categorizações de uma forma genérica, usando ora o termo “*bicho*” e ora o termo “*animal*”.

encontrados naquela terra – que lhes serviram ossos e caldo. As pessoas famintas comeram e beberam o que lhes fora dado. Ao acabarem, os cães lhes deram comida de verdade: arroz, batata, carne, macarrão... e, aí fartaram-se, podendo seguir viagem de volta. Aquela era uma “terra de cachorros”.

A interlocutora prossegue esclarecendo que a alimentação oferecida aos cães é muitas vezes, insuficiente para o sustento destes. Assim, fala da existência de pessoas que lhes oferecem somente “*um caldo de peixe*”, “*um osso*”, “*um restinho de arroz*”, desconhecendo a necessidade de uma comida tão substanciosa quanto a dos humanos. E, foi da forma relatada no conto que, os cães ‘deram uma lição’ nos famigerados visitantes, ensinando-os a lidar com os cachorros, dada a situação de invertida dependência na qual se encontraram.

A alma em seres não-humanos aparece na cosmologia amazônica e foi retratada por Descola (1997, p. 245). Entre os Achuar, relata o autor, acredita-se que a maior parte das plantas e dos animais possui uma alma semelhante a dos humanos, o que lhes garante consciência reflexiva e intencionalidade. Segundo a crença deste povo, a alma teria aptidão de transmitir, sem mediação sonora, pensamentos e desejos à alma de um destinatário, permitindo-lhes trocar mensagens com seus pares e com outros membros de outras espécies, entre as quais, o homem, tornando possível, uma interlocução entre humanos e não-humanos.

Esse meio intersubjetivo onde os humanos não se distinguem das plantas e dos animais faz com que exista um grande *continuum* social, misturando humanos e não-humanos. O animismo, noção recuperada por Descola (1997, p. 256), traz algo a respeito:

... o animismo é a crença de que os seres naturais são dotados de um princípio espiritual próprio, e de que os homens podem, então, estabelecer com estas entidades relações de um tipo particular e geralmente individual: relações de proteção, de sedução, de hostilidade, de aliança ou de troca de serviços.

Na medida em que animais, plantas e, inclusive espíritos são dotados de uma alma, essa cosmologia não diferencia humanos e não-humanos; todos são parte de uma mesma categoria - das “pessoas” – e, entenda-se bem aqui, que não no sentido de membro da espécie humana e, sim, de “sujeitos potenciais de relações sociais”. (DESCOLA, 1998, p. 26; VIVEIROS DE CASTRO 2002, p. 374).

Dessa forma, todas as entidades que povoam o mundo, englobadas na categoria das ‘pessoas’, têm como referencial comum, a humanidade, concebida como uma condição agregada

à cultura e, não à natureza. Dessa forma, sob a ótica ameríndia, a humanidade não é tida como atributo exclusivo da espécie humana e, a animalidade deixa de ser a condição comum entre o homem e os animais.

Na cosmologia amazônica, como no caso dos Achuar, concebe-se que os animais são diferentes de nós em sua morfologia e comportamento, mas que a existência social é idêntica à nossa. Descola (1998, p.28), esclarece que o animismo não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos; o que ele exprime é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm entre eles próprios.

Reportando-nos à história relatada por meus interlocutores, a concepção de perspectivismo evocada por Viveiros de Castro (1996, 2002) pode nos despertar para algumas reflexões em torno do fato de haverem semelhanças, de comportamento, dos cães com relação aos seres humanos. No céu de cães, ou como chamaram os caiçaras, na “*terra de cachorros*”, no “*lugarzinho deles*”, os cães revelam atributos consideravelmente humanos, apresentando, inclusive, uma existência social. O autor define o perspectivismo como sendo um multinaturalismo que, em oposição do multiculturalismo, concebe naturezas diferentes para uma mesma cultura.

Independente da especificidade desses atributos, o que importa agora na nossa interpretação é que, os cães enquanto seres viventes na Terra se apresentam numa condição de animal doméstico que nós bem conhecemos. Ao morrerem e se dirigirem ao local específico para cães, eles se tornam criaturas humanizadas, possivelmente imaginadas, mas, no entanto, desconhecidas por nós.

Viveiros de Castro (2002, p. 351), assim como Descola (1997, 1998), diz que, para os ameríndios, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório - uma ‘roupa’ - a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transpecíficos, como os xamãs humanos. A forma visível dos animais, à mostra através de um disfarce, se desfaz quando estes animais, ao retornarem às suas casas ou aldeias, despojam-se de suas aparências e assumem a figura humana. Revelando-se antropomorfos,

experimentam “*seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura*”, voltando ser, ostensivamente, ‘pessoas’.

Esta forma interna, agora a florada, é o espírito do animal, descrito por Viveiros de Castro como: “... uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal.” (p.351).

Isto distinguiria uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados e, uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, ou seja, uma roupa trocável e descartável, oposta à fixidez do lado espiritual.

As roupas, apesar de caracterizarem uma mobilidade na aparência, segundo Viveiros de Castro (2002, p. 394), “... as roupas que, nos animais, recobrem uma ‘essência’ interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotados das afecções e capacidades que definem cada animal.”

Note que, as roupas animais não são fantasias, mas instrumentos dados a habilidades e capacidades de desempenhar certas tarefas. Assim, esta máscara não é similar àquela de carnaval, e sim, funcionam como trajes espaciais ou um escafandro:

... o que se pretende ao vestir um escafandro é funcionar como um peixe, respirando sob a água, e não se esconder sob uma forma estranha. Do mesmo modo, as roupas que, nos animais, recobrem uma ‘essência’ interna de tipo humano não são meros disfarces, mas seu equipamento distintivo, dotado das afecções e capacidades que definem cada animal. (p. 394).

O imaginário caiçara apresenta variações no que concerne ao tema tratado. No caso da existência ou não de alma animal, ora dizem possuir, ora demonstram hesitação em afirmar isso dependendo da questão colocada a eles, ou por eles mesmos. Existe um sentimento de vergonha em falar de seus contos locais, talvez, nesse caso, deles mesmos, pelo fato de acreditarem que almas animais existam de fato. Talvez por isso, sejam mediados pela afirmação “*eu não sei, é o povo que fala*”.

Vários motivos levam a ambigüidades, na fala caiçara, ao tratar do assunto. Primeiramente, como descrito, sob o dogma religioso, a afirmação se faz em torno da inexistência

de alma animal, conversa permeada por respeito e austeridade. Posteriormente, em meio à informalidade da narração de um conto local, assumiu-se, pelo menos, a incerteza da existência de alma canina, que, brevemente foi ganhando um “ar” descontraído e adquirindo certa convicção.

O tema sofre outra variação quando ao perguntar se outros animais, além dos cães, também “*mudavam de lugar*”. A resposta que obtive era de que não sabiam ao certo se os outros também teriam alma, embora nem todos os animais pudessem, como os comidos por eles:

“os que a gente come - o porco, a galinha, o boi - esses animá de criação... a gente come, come,... os osso joga fora e, pronto, acabou!”

Se ao contrário fosse, me disse a interlocutora, em que situação ficaria a alma, presa dentro de outro corpo e impedida de subir? Esta deve estar livre para ir-se, me explicou, fazendo um gesto para cima⁹².

A crença caiçara na alma animal sofre uma hesitação quando se pensa na questão de comestibilidade. Como foi tratado em capítulos anteriores, o caiçara se alimenta de carnes de várias origens e, é a existência da alma nesses animais que é declaradamente negada, devido à suposição de que esta fique retida dentro de nossos organismos. A inviabilidade de sua ingestão, segundo os interlocutores, se deve ao fato também, da alma ser liberta para ir para o céu e, lá, fruir da imortalidade que lhe é peculiar.

Viveiros de Castro (2002, p. 392) fala do “... temor de se ver o humano que insiste sobre o animal que se come”, como um fantasma do canibalismo como se “a suspeita de que a semelhança dos espíritos possa prevalecer sobre a diferença real dos corpos, e que todo animal que se come permaneça, ...humano.

⁹² Aqui, a expressão “subir” utilizada por D.T., relaciona-se à concepção caiçara de que o Céu fica acima da Terra, e que as almas, normalmente, vão para o Céu.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho apresentei um conjunto de saberes e práticas existentes no Sertão da Fazenda, a partir das relações entre caiçaras e alguns animais presentes nesse contexto. Meu relato de pesquisa é o resultado de um diálogo a partir do qual se originou o meu saber sobre o saber deles, e não simplesmente uma apresentação dos saberes caiçaras. Geertz (1978), referindo-se ao trabalho etnográfico, diz tratar-se de uma interpretação do etnógrafo e não de um puro retrato do campo: “... o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem...” (p.19). É nesta perspectiva que relatei e tento resumir alguma conclusão sobre as relações caiçaras/animais. Para isso retomo alguns pontos relevantes do processo de análise, para depois sugerir algumas diretrizes para futuras investigações e intervenções no local.

No início da pesquisa percebi dois períodos entre intensas mudanças locais de âmbito sócio-político e ambiental: a estrada Rio-Santos e a implantação do parque. Com isso concentrei-me nas pessoas mais velhas que viveram entre essas duas épocas. Suas memórias revelaram saberes pautados pelo modo de vida anterior e fortemente atingidos por transformações que conduziram a uma nova reorganização espacial e, portanto, a uma conseqüente reorganização dos espaços e ritmos das relações caiçara-animal.

Percebi a persistência de algumas práticas com animais domésticos cuja forma vem sendo preservada há muito tempo por essas populações. Apesar disso, grande parte das carnes consumidas é obtida na compra em estabelecimentos comerciais. Fora a incorporação de novos hábitos de consumo que substituíram o provisionamento com baixa circulação de moeda, parece-me que parte dessa alternativa pela compra de carne se deve à proibição da caça na área do Parque.

A partir de relatos explícitos sobre outros tempos onde a caça era permitida ou, talvez, aspectos implícitos no discurso sobre tempos atuais de caça furtiva, observei o caráter social desta prática entre os caçadores. Homens que se organizavam em grupos, saíam cedo e retornavam à noite. Nesse momento se organizava uma distribuição das carnes da caça entre pessoas da comunidade.

Além dessa organização social das práticas de caça, notei aspectos interessantes no trato com os cães de caça. Afeto e posse para com um cão tido como “bom caçador”, foram sentimentos que ressaltaram nos relatos sobre o trato com estes. O conhecimento prévio do comportamento do animal a ser caçado advindo da atividade e o contato próprio da relação caçador se estabelecia com os animais, indicando uma relação pautada num saber e num saber-fazer bastante contextualizados.

A comunidade se caracteriza pela ajuda mútua entre vizinhos para além da mencionada divisão da carne da caça. Esse fator de cooperação se estende para as relações com os animais próximos e distantes nas relações domésticas, na ajuda no abate de um porco, na venda de ovos, na doação de um cão, entre outras.

Práticas como, domesticação de animais, criação e processamento de carnes dos animais de criação, apresentam, além de fazeres vindo de um saber consolidado na vivência cotidiana, aspectos do imaginário local. Da mesma forma vários trechos da Bíblia e aspectos da religiosidade local se fazem presentes nas representações sociais sobre os animais. A concepção Deus/Diabo permeia todo o seu universo animal, constituindo importante fator de valoração através das classificações associadas aos animais sob essa perspectiva.

As vivências de manejos e saberes sobre os animais são transmitidos às pessoas da comunidade de maneira não-formal, constituindo um corpo de saberes e fazeres, transmitidos dentro da tradição predominantemente oral e de atenta observação das práticas. Assim, através de um conhecimento empírico de observação do comportamento animal, associado ao fazer tradicional, os saberes são reproduzidos por gerações.

Existe também uma memória viva preponderante entre os mais velhos, sobre aspectos importantes do imaginário local e das entidades a ele atribuídas, tais como um dos mais importantes, o Capitão-do-Mato. Este amedronta quem caça em exorbitância e de forma predatória.

Assim, o manejo ambiental caiçara envolve, também, o saber dos mitos que agem – tal como em algumas sociedades indígenas – como reguladores de preservação ambiental em práticas tradicionais caiçaras. Os mitos fornecem sentidos próprios de interpretação acerca das

interações existentes no ambiente natural e social em que se insere o caiçara. Estes encerram significados próprios da cultura e são transmitidos por gerações.

Em vista desse quadro obtido com a pesquisa e, buscando-se possíveis contribuições desse meu estudo, para os planos de manejo, assim como, para as pretensas práticas de educação ambiental no local, teria algumas considerações a fazer.

Em primeiro lugar, essa pesquisa representou uma tentativa de dar voz, a um grupo de moradores, inseridos num parque, sobre suas formas de conhecimento dos animais e, num sentido mais amplo, de suas relações sociais com natureza. O conjunto de saberes caiçaras que parece estar tão aquém dos saberes instituídos tem muito a revelar sobre o meio natural em que vivem e sua correlação com os aspectos culturais.

Na situação atual se polarizam opiniões sobre se deve ou não haver populações no interior de parques e na medida em que discutimos, o modelo de parques é obsoleto. Portanto, é imperativo pensar com profundidade e atenta observação às relações entre sociedade e natureza para que as abordagens dessas relações não sejam apenas parciais, disciplinares ou transmitidas por “sistemas peritos”⁹³.

Nesse sentido, e infelizmente, a Antropologia não tem ocupado um lugar de destaque nas suas relações com a Educação — seja no estudo dessas populações, seja na formação de gestores e educadores atuantes no local, seja na busca de maior articulação entre educação formal, educação não-formal e culturas locais. Nesse sentido, uma maior articulação interdisciplinar entre ciências naturais e sociais, permitiria encarar os problemas existentes em função das diferenças socioculturais, olhando com maior clareza para comunidades encontradas num olhar antropológico como, por exemplo, aquele para os caiçaras da pesquisa.

⁹³ Segundo GIDDENS (1991, p. 35) “Por sistemas peritos quero me referir a sistemas de referência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje. A maioria das pessoas leigas consulta “profissionais” – advogados, arquitetos, médicos, etc., – apenas de modo periódico ou irregular. Mas o sistema dos quais está integrado o conhecimento dos peritos influencia muitos aspectos do que fazemos de uma maneira contínua. Ao estar simplesmente em casa estou envolvido num sistema perito, ou numa série de tais sistemas, nos quais deposito minha confiança.” O depósito de confiança a que se refere Giddens parece ter extrema analogia com a forma não-dialógica da “educação bancária” a que se refere FREIRE (1981).

...em mim
eu vejo o outro
e outro
e outro,
enfim dezenas.
Trens passando.
Vagões cheios de gente, centenas.
O outro que há em mim é você.
Você.
E você.
Assim como eu estou em você
eu estou nele, estou em nós.
E só quando estamos em nós
estamos em paz.
Mesmo que estejamos a sós.

P. Leminsky

REFERÊNCIAS

ANDERSON, A.B. e POSEY, D.A. Manejo do cerrado pelos índios Kayapó. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v.2, n.1, p. 77-98, 1989. (Série Botânica).

AUGÉ, M. **Não-Lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994. (Coleção Travessia do Século).

BALÉE, W. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA M. (Orgs.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1993. (Série Estudos).

_____. Cultura na vegetação da Amazônia Brasileira. In: NEVES, W. (Org.). **Biologia e Ecologia Humana na Amazônia: avaliação e perspectivas**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, CNPq, 1989, p. 95-109. (Coleção Eduardo Galvão).

BEGOSSI, A. Ecologia humana: um enfoque das relações homem-ambiente. **Interciência**, Caracas, v. 18, n. 3, p.121-132, mai./jun., 1993.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T&A Queiroz, 1983.

BRANDÃO, C. R. **O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre os agricultores e criadores sitiantes do Bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da Serra da Mantiqueira, em Joanópolis**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999.

_____. Aprender e ensinar. In: _____. **O trabalho de saber: cultura camponesa e escola rural**. São Paulo: FTD, 1990. (Coleção Aprender e Ensinar).

_____. **Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

BRASIL. Decreto Estadual n. 25.341, de 4 de junho de 1986. Aprova o regulamento dos Parques Estaduais Paulistas. Disponível em: <<http://www.ubatuba2000.com.br/nucleopicinguaba>>. Acesso em: 18 jun. 2004.

CÂMARA CASCUDO, L. da. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Geografia dos mitos brasileiros**. Rio de Janeiro/Brasília: José Olympio/INL, 1976. (Coleção Documentos Brasileiros, 52).

CAMPOS, M. D. **Caiçaras da Ilha de Búzios do 70 aos 90: relações homem/natureza, tempo, espaço, saberes e técnicas**. Projeto de Pesquisa. [s.d.].

_____. Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas? In: SEMINÁRIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DO SUDESTE, 2001. Rio Claro. **Anais... Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas:**

Coordenadoria de Área Ciências Biológicas - Gabinete do Reitor - UNESP/CNPq, Rio Claro, 2002. p.47-92.

_____. Relações Homem/Natureza entre Céu e Terra: uma dinâmica maior que o jogo das regras classificatórias. **Homem, Saber, Natureza**. Discussão teórico-metodológica. Relatório Final/FAPESP - Projeto Temático. Campinas: UNICAMP/IFCH/Aldebarã, 1995.

_____. Fazer o tempo e o fazer do tempo: ritmos em concorrência entre o ser humano e a natureza. **Ciência & Ambiente**, n. 8, p. 7-33, 1994a.

_____. Representações, representantes e referenciais. **BOLEMA – Boletim de Educação Matemática**, Rio Claro: UNESP, ano 9, especial 3, p. 103-114, 1994b.

CÂNDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 5.ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: UNESP/ Brasília, 2000.

_____. Falar, ouvir, escrever. **Aula inaugural**: cursos de graduação, IFCH/UNICAMP, Campinas, p. 5-27, 1994.

CLARETO, S. M. **A criança e seus mundos**: céu, terra e mar no olhar de crianças na comunidade caiçara de Camburi (SP). Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 1993.

D'ANTONA, A. Preservação e degradação ambiental: outros modos de ver e estar na natureza. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 20, 1996, Salvador. **Anais...** Salvador: ABA, 1996. p. 96.

DAMATTA, R. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

_____. O trabalho de campo na Antropologia Social. In: _____. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. O ofício do etnólogo, ou como ter “*anthropological blues*”. In: NUNES, E. O. **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAMATTA, R.; SOÁREZ, E. **Águias, burros e borboletas**: um estudo antropológico do jogo do bicho. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DARNTON, R. Os trabalhadores se revoltam: o grande massacre dos gatos na Rua Saint-Severin. In: _____. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DEMARTINI, Z. Trabalhando com relatos orais: reflexões a partir de uma trajetória de pesquisa. In: LANG, A.B.S.G. (Org.). **Reflexões sobre a pesquisa sociológica**. São Paulo: CERU, 1992. (Col. Textos CERU, série 2, n.3)

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, v.4, n.1, p.23-45, 1998.

_____. Ecologia e Cosmologia. In: CASTRO, E. e PINTON, F. (Orgs.). **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Ed. Cejup, 1997.

DICIONÁRIO DE ECOLOGIA E CIÊNCIAS AMBIENTAIS. Ed. UNESP/Melhoramentos, São Paulo, 2001.

DIEGUES, A. C. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec/NUPAUB-USP, 2000.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar**. São Paulo: Ática, 1983. (Ensaio, 94)

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente/São Paulo: USP, 2001. (Série Biodiversidade, 4). Disponível em <<http://www.usp.br/nupaub/>>. Acesso em 15 jan. 2005.

DOUGLAS, M. As abominações do Levítico. In: _____. **Pureza e perigo**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, E. Sociologia da religião e teoria do conhecimento. In: _____. **Sociologia**. São Paulo: Editora Ática, 1984. (Grandes Cientistas Sociais)

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. Algumas formas primitivas de classificação. In: MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

FERREIRA, A. B. H. **Minidicionário da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 9.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, P e CAMPOS, M. Leitura da palavra... leitura do mundo. **O Correio da UNESCO**, n.19, p. 4-9, 1991.

GALVÃO, E. Vida religiosa do caboclo da Amazônia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.10, p. 3-8, nov. 1983.

GEERTZ, C. Como pensamos hoje: a caminho de uma etnografia do pensamento moderno. In: _____. **Saber local**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Estar lá, escrever aqui. **Diálogos**, v.3, n.22, 1989.

_____. Por uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: _____. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GODÓI, E.P. O trabalho da memória. In: _____. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

GÓMEZ-POMPA, A. Possible papel de la vegetación secundaria en la evolución de la flora tropical. In: **Biotropica**, v.3, n.2, p.125-135, 1971.

GÓMEZ-POMPA, A.; KAUS, A. Domesticando o mito da natureza selvagem. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Annablume/ NUPAUB/Hucitec, 2000.

GUARESCHI, P. E JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GUHA, R. O biólogo autoritário e a arrogância do anti-humanismo. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec/NUPAUB, 2000.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

_____. **Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares, Brasília: Biblioteca Palmares, v.6, 1996.

_____. **Campinho da Independência**. Um caso de proletarização "caiçara". Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1979.

HALBWACHS, M. Memória coletiva e memória histórica. In: _____. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

HARDIN, G. The tragedy of the commons. **Science**, v.162, p. 1243-1248, 1968.

HARRIS, M. Amigos e inimigos dos porcos. In: _____. **Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LATOUR, B. Como redividir a Grande Divisão. **Mosaico: Revista de Ciências Sociais**, Vitória, ano 2, n.2, v.1, p.169-198, 1999.

LEACH, E. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: _____. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1983.

_____. A ordenação simbólica de um mundo criado pelo homem: limites de espaço e tempo social. In: _____. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados – Uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. A gesta de Asdiwal. In: _____. **Antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. A ciência do concreto. In: _____. **O pensamento selvagem.** 2.ed. São Paulo: Nacional, 1976.

LINO, C. F. **Reserva da biosfera da Mata Atlântica: plano de ação - referências básicas, v.1.** Campinas: Consórcio Mata Atlântica/UNICAMP, 1992.

MALINOWSKI, B. Introdução. Tema, método e objetivo desta pesquisa. In: _____. **Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).

MAUÉS, R.; MAUÉS, M. A. O modelo da “reima”: representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico, v. 77.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

MINAYO, M. C. **O desafio do conhecimento científico: pesquisa qualitativa em saúde.** 2. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1993.

MORIN, E. O duplo pensamento (mythos-logos). In: _____. **O Método: 3. O conhecimento do conhecimento/1.** Portugal: Publicações Europa/América, 1991.

MUSSOLINI, G. **Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara.** São Paulo: Paz e Terra, 1980.

NEVES, W. A. **Antropologia Ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas.** São Paulo: Cortez, 1996.

OLIVEIRA, A. E. de. O homem e a preservação da natureza. **Ciência Hoje, v.14, n.81, 1992.**

OLIVEIRA, R. R. *et al.* Roça caiçara: um sistema “primitivo” auto-sustentável. **Ciência Hoje, v. 18, n.104, p. 44-51, out., 1994.**

PAES, S. R. **Espaço da vida, espaço da morte na trajetória caiçara.** Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1998.

PEIRANO, M. **Proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icarai, Ceará).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1975.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. Relatos orais: do “indizível ao dizível”. In: SIMSON, O. R. M. von. (Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil).** São Paulo: Vértice/Rev. Dos Tribunais, 1988.

_____. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva.** São Paulo: CERU e FFLCH/USP, 1983. (Col. Textos, 4).

POSEY, D. A. Introdução. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. G. **Suma etnológica brasileira**, v. 1 - Etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. Manejo da floresta secundária, capoeira, campos e cerrados (Kayapó). In: RIBEIRO, B. G. (Coord.). **Suma etnológica brasileira**, v.1 - Etnobiologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. Os kayapó e a natureza. **Ciência Hoje**, v. 2, n.12, p. 35-41, mai./jun., 1984.

RIBEIRO, B. Prefácio. In: _____. (Coord.). **Suma etnológica brasileira**, v.1- Etnobiologia. 2. ed. Petrópolis: Vozes/Finep, 1987.

ROCHA, E. **O que é etnocentrismo**. 11. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SÃO PAULO (Estado). **Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba. Diagnóstico Sócio-Econômico e Fundiário**. São Paulo: Secretaria do Meio Ambiente/Instituto Florestal, 1994.

SAHLINS, M. **Sociedades tribais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. A preferência de comida e o tabu nos animais domésticos americanos. In: _____. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SANTOS, G. C. **Modelo de tese**. Campinas: Biblioteca da Faculdade de Educação/UNICAMP, 2005. Disponível em: <<http://www.bibli.fae.unicamp.br/trabtec/modelo.html>>. Acesso em: 06 mar. 2006.

SILVA, A. L. Mito, razão, história e sociedade. Inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas. In: GRUPIONI, L. D. B. e SILVA, A. L. da (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SILVA, G. O. **Tudo que tem na terra, tem no mar: a classificação dos seres vivos entre trabalhadores da pesca em Piratininga**, Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1989.

SIQUEIRA, P. Os caiçaras e a Rio/Santos. **São Paulo em perspectiva**. São Paulo: Fundação SEADE, v.3, n.4, p. 62-64, out./dez., 1989.

SPERBER, D. Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement? **L'Homme**, v. 15, n. 2, p. 5-24, 1975.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: _____. **A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

TAMBIAH, J. Animals are good to think and prohibit. **Ethnology**, v. 8, n. 4, p.423-459, 1969.

WILSON, E. O. (Org.). **Biodiversidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

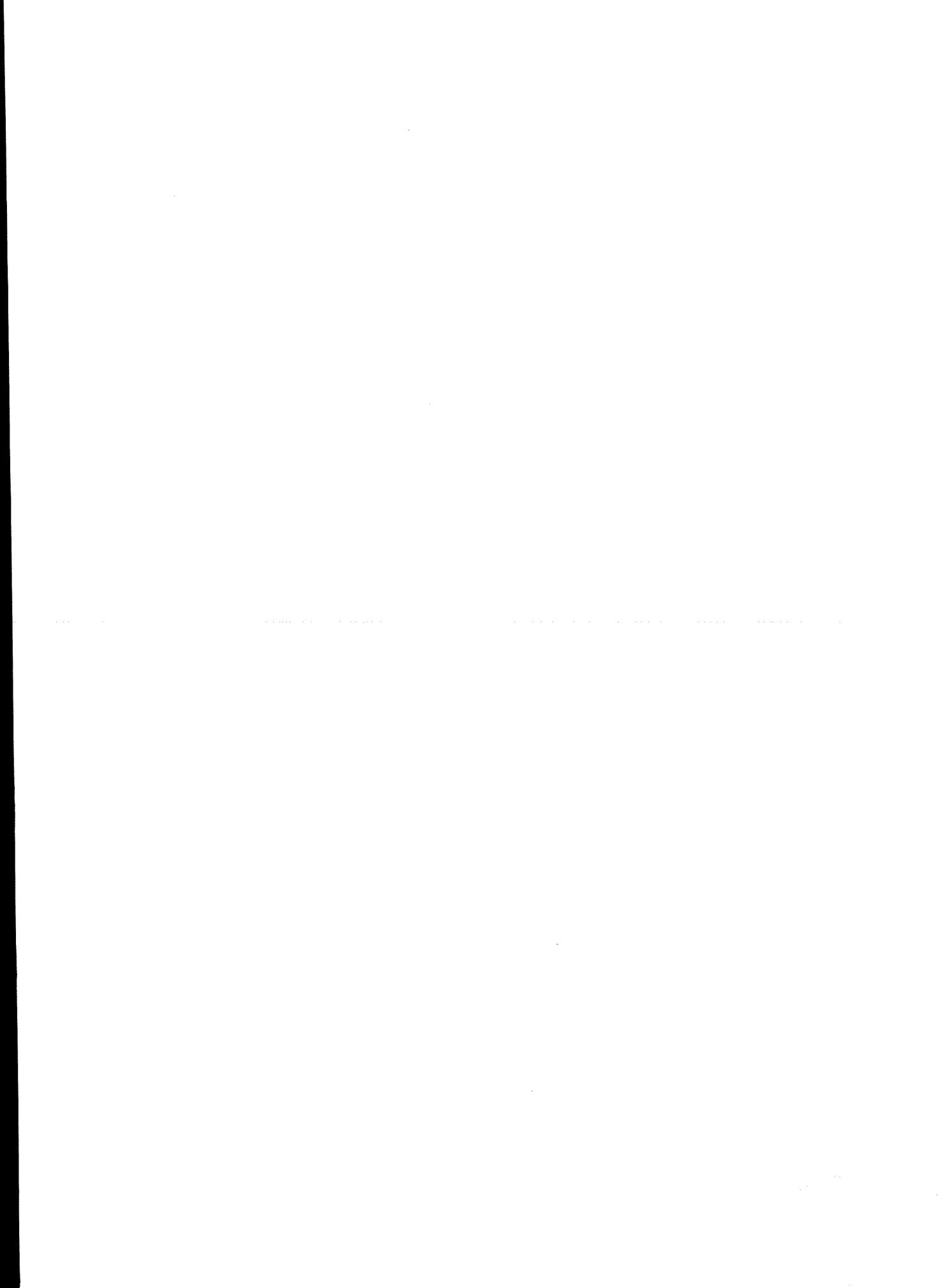
WORKSHOP DE PESQUISAS CIENTÍFICAS DO NÚCLEO PICINGUABA, 1, 2000, Ubatuba. **Anais...** Ubatuba: Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo Picinguaba, 2000.

WOORTMANN, E. F. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste.** São Paulo/Brasília: Hucitec/Ednub, 1995.

_____. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades “pesqueiras” do nordeste. **RBCS**, v. 18, n. 7, fev., 1992.

WOORTMANN, E. F. e WOORTMANN, K. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa.** Brasília, Ed. UnB, 1997.

BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO
UNICAMP



BIBLIOTECA CENTRAL
DESENVOLVIMENTO
COLEÇÃO