

Allan R. Arantes Monteiro

DEPOIS DO MEIO AMBIENTE

MUDANÇA SOCIAL EM UMA UNIDADE DE CONSERVAÇÃO AMBIENTAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
REDAÇÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA E APROVADA PELA COMISSÃO
JULGADORA EM 24/09/2002

BANCA

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (Orientador)

Prof.ª Dr.ª. Lúcia da Costa Ferreira

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Setembro / 2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE RP
Nº CHAMADA IFUNICAMP
M764d
V _____ EX _____
TOMBO BCI 51230
PROC 16.837/02
C 01
PREÇO R\$ 11,00
DATA 23/10/02
Nº CPD _____

CM00176202-6

BIBID. 271381

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

MONTEIRO, ALLAN RODRIGO ARANTES

M764d Depois do meio
ambiente: mudança social em
uma unidade de conservação
ambiental / Allan Rodrigo
Arantes Monteiro. - -
Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mudança social. 2. Meio ambiente. 3. Recursos

“O fato de nós vivermos de falar do que os outros sabem dá a impressão de que a gente sabe. Eu, por exemplo, sou capaz de fazer uma tese sobre pesca e não saber pescar. Isso é perfeitamente possível. Mas não nos esqueçamos de que o pescador que não sabe falar sobre a pesca, sabe pescar, porque o ato de pescar pressupõe o saber pescar. Nós é que confundimos o saber com o saber falar”.

Carlos Walter Porto Gonçalves

Esse trabalho é dedicado a todos os moradores da Estação Ecológica Juréia-Itatins que tão bem me receberam e sem os quais este não seria possível. A eles ofereço essas páginas fundadas no respeito e na humildade e peço que compreendam meus possíveis erros.

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela bolsa de mestrado concedida [processo 00/02323-1], que possibilitou a execução de todas as fases do projeto que resultou no presente trabalho.

Aos colegas do NEPAN/UNICAMP envolvidos no projeto "Floresta e Mar: uso de recursos e conflitos no Vale do Ribeira e Litoral Sul de São Paulo", especialmente às meninas do componente de Educação Ambiental, onde este projeto nasceu.

Ao Mauro Almeida, pela confiança e pelas idéias.

A Lúcia da Costa Ferreira, pelo acompanhamento dessa trajetória.

Ao Omar Ribeiro Thomaz, pela leitura atenta e pelas sugestões.

Aos demais professores do Departamento de Antropologia Social da Unicamp que conheci ao longo destes dois anos de mestrado.

Aos colegas do mestrado em Antropologia Social que chegaram, inclusive, a opinar sobre os rumos desse projeto durante a disciplina oferecida pela professora Heloísa Pontes.

Aos companheiros do Ceres e da Aoma.

Aos amigos: Pedro, Shaula, Rossano, Alik, Paula, Michele, Victor, Carolzinha, Carla, Digão, Velhinho, Coraci, Sílvia, Rafael, Horácio, Tati Carioca, Aluana, Nitta, Marquito, Helena, Tereza, Denis Koishi, Aninha Muriel, Nilsão, Vanini, Marina, Ana, Débora, Benê (do xerox), e a lista vai embora...

À Dinei, Joaquim, Heraldo e Glória, pela acolhida.

À família Wunder que mais que amigos, são também minha família.

À Gabéh e à Aretha.

Ao Nigo, por me despertar, desde cedo, o interesse por essas coisas da natureza.

Por fim agradeço à família, que esta na base de tudo e que, de longe, acompanha meus passos por vezes tortos. Meu pai, minha mãe, meus irmãos e avós. Muito lhes devo.

RESUMO

Esse trabalho trata de alguns aspectos da arena de discussões sobre o ambiente e suas implicações na dinâmica social de um território transformado em unidade de conservação ambiental. Mais especificamente pretendo investigar o modo como as relações sociais foram recriadas e reformuladas com a instituição da Estação Ecológica Juréia-Itatins, situada no litoral sul do Estado de São Paulo e pertencente à região conhecida como Vale do Ribeira. Para tratar de maneira palpável da dinâmica do universo social ligado à Estação Ecológica Juréia-Itatins, utilizei a descrição de algumas situações sociais concretas, presenciadas ao longo do trabalho de campo ou investigadas a partir das fontes escritas.

ABSTRACT

This work focus on some aspects of a wider arena of arguments dealing with environmental issues and social life in protected areas. More specifically, I propose to study the way in which social relationships were reshaped after the creation of the Ecological Station of Juréia-Itatins at the Ribeira Valley, in the atlantic coast of the State of São Paulo. To deal with the dynamics of the social life at this Ecological Stations in a palpable way, I have employed the description of a few concrete situations, witnessed by me during fieldwork or reconstructed by means of written sources.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

CAPÍTULO 1 – VALE DO RIBEIRA E A QUESTÃO AMBI

O TERRITÓRIO

A CONDIÇÃO INVISÍVEL

BREVE HISTÓRICO REGIONAL

O ADVENTO AMBIENTAL

ESTAÇÃO ECOLÓGICA NA PRÁTICA

ALGUMAS CONCLUSÕES

CAPÍTULO 2 - A CACHOEIRA DO GUILHERME

APROXIMAÇÃO

LUIS E LUIS

O CAMINHO

CHEGANDO

HISTÓRICO DA CACHOEIRA DO GUILHERME

O ESPIRITISMO DOS TAVARES

SÁTIRO

RITMO

CONCLUSÕES

CAPÍTULO 3 - FESTAS E CAICARAS

FESTAS

PRECEDENTES

REUNIÃO NA CACHOEIRA DO GUILHERME

REZA

<u>FESTA DE SÃO JOÃO</u>	169
<u>FARINHA, MOTORES E OUTRAS NOVIDADES</u>	173
<u>OS PRIMEIROS PARTICIPANTES</u>	179
<u>UMA FESTA TRANQUÍLA</u>	182
<u>UMA FESTA TENSA</u>	187
<u>GEOGRAFIA DA FESTA DE SÃO MIGUEL</u>	188
<u>O CONFLITO</u>	192
<u>CAIÇARAS</u>	198
<u>PARÊNTESE: A ASSOCIAÇÃO DOS JOVENS DA JURÉIA</u>	204
<u>ORIGEM DO TERMO</u>	212
<u>ENCONTRO INTERCULTURAL POVOS DO VALE DO RIBEIRA</u>	213
<u>A ESCOLA CAIÇARA DA JURÉIA</u>	217
<u>LIGANDO OS PONTOS</u>	223
<u>FINALIZANDO</u>	<u>225</u>
<u>BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO</u>	<u>235</u>
<u>ANEXO – CAPÍTULO DE IMAGENS</u>	<u>242</u>

APRESENTAÇÃO

Esse trabalho enfoca alguns aspectos referentes ao estabelecimento de uma arena de discussões sobre o ambiente e suas implicações na dinâmica social de um território transformado em unidade de conservação ambiental. Mais especificamente pretendo investigar o modo como as relações sociais referenciadas nesse território são criadas ou reformuladas, frente à existência dessa unidade de conservação – no caso a Estação Ecológica Juréia-Itatins, situada no litoral sul do Estado de São Paulo e pertencente à região mais conhecida como Vale do Ribeira¹. Para tratar do universo social ligado a essa Estação Ecológica, buscarei conferir uma dimensão palpável das relações que o compõem, por meio da descrição de algumas situações sociais concretas, presenciadas ao longo do trabalho de campo pela região.

A idéia inicial dessa pesquisa nasceu de uma tentativa de casar, em torno de um problema comum a ambas disciplinas, minha formação de biólogo com a pretensão de me tornar um antropólogo. Na verdade se tivesse tido espaço dentro da biologia para encarar tal problema, sem a obrigatoriedade de entendê-lo pelo ponto de vista exclusivo das ciências biológicas, provavelmente não a teria abandonado. Após a conclusão do curso de graduação queria me dedicar a algo diferente, de preferência algo que contemplasse aspectos sociais – o que não seria nenhuma novidade em meu currículo já que essa preocupação e essa busca vieram a fazer parte de meus interesses desde os primeiros anos de faculdade. Assim foi que, depois de perambular um pouco num campo de incertezas acadêmicas, acabei tendo a idéia dessa pesquisa. Nada da noite para o dia, mas resultado de várias contingências que aos poucos foram desenhando essa possibilidade como sendo bastante interessante a ponto de decidir abraçá-la definitivamente.

¹ Esta pesquisa está vinculada ao projeto temático “Floresta e Mar: uso de recursos e conflitos no Vale do Ribeira”, sob a coordenação de Lúcia da Costa Ferreira e Alpina Begossi, ambas pesquisadoras do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM) da Unicamp. O objetivo desse projeto foi o de “analisar a relação entre uso de recursos naturais, conflitos locais e regionais e formas de intervenção relacionadas à conservação e manejo no Vale do Ribeira-SP, a fim de compreender os aspectos fundamentais da implantação de unidades de conservação no território brasileiro” (BEGOSSI & FERREIRA, 1997: 1). As áreas escolhidas para o desenvolvimento desse projeto temático, são três diferentes unidades de conservação, submetidas à legislações distintas entre elas: a Área de Proteção Ambiental (APA) de Iguape/Cananéia/Ilha Comprida, o Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR) e a Estação Ecológica Juréia-Itatins, tema dessa pesquisa.

O “problema” a que me refiro diz respeito às unidades de conservação ambiental que são habitadas, isto é, às porções de território que são destinadas exclusivamente à preservação de seus atributos ecológicos e que ao mesmo tempo abrigam grupos humanos ali residentes. Durante minha graduação em biologia aprendi o valor desses territórios destinados basicamente à conservação de espécies, paisagens ou processos ecológicos, não apenas por seu valor intrínseco, mas também por seu valor prático para as pesquisas em ecologia. Tendo em vista os impactos que a espécie humana vem infligindo ao planeta, é indiscutível que a idéia de se preservar espaços territoriais de grande importância ecológica da destrutividade humana é bastante razoável, embora, parafraseando José Lutzenberger, seja obscena². Enquanto os homens não desenvolverem um mínimo de respeito com o ambiente que os acolhe e do qual fazem parte, é prudente que se “guarde um pouco para mais tarde”, mesmo que essa atitude ateste, como pressuposto, nossa incompetência em estabelecer uma relação mais saudável com o meio.

Do ponto de vista específico da ciência ecológica a preservação dessas áreas encontra mais um argumento, menos filosófico e mais prático, já que a ecologia busca compreender relações nas quais comumente o fator humano está ausente. Desse ponto de vista, torna-se importante realizar tais estudos em locais onde a influência humana seja aparentemente insignificante: a idéia por trás dessa função prática de algumas unidades de conservação está em preservar ecossistemas, processos ecológicos ou mesmo espécies que sejam “representativos”, tornando-as, assim, verdadeiros laboratórios de pesquisa ecológica. A unidade de conservação que compõe o objeto dessa pesquisa, a Estação Ecológica Juréia-Itatins, é um exemplo disso, já que essa categoria de unidade de conservação (Estação Ecológica) define áreas destinadas quase que exclusivamente ao uso científico.

De uma maneira geral, essas duas considerações fundamentam grande parte dos argumentos sobre a importância dessas unidades, pronunciados tanto por pesquisadores do campo da biologia, quanto pelos que engrossam a categoria mais ampla e difusa dos ambientalistas. Por acreditar nessas justificativas, enxergava a existência desses espaços destinados à conservação ambiental como não apenas necessários, mas sobretudo benévolos tanto à humanidade em geral quanto aos biomas

² Diz ele: “A mim, pessoalmente, a simples idéia da necessidade de parques nacionais, reservas biológicas, é obscena. Que civilização, que cultura é essa que tem que preservar no mapa alguns pontinhos, preservá-los de sua própria destrutividade?”. Extraído de depoimento concedido à Teresa Urban (URBAN, 2001: 87).

específicos que se destinavam a preservar. Qualquer ponto de vista ou opinião contrária pareceria, portanto, desprovida dessa “clarividência”, seja por sua crítica imediatista ou mesmo pela redução que promovia da complexidade da questão. Essa pretensa superioridade hierárquica que os pesquisadores, principalmente biólogos/ecólogos, costumam se auto-atribuir nos domínios desse debate tem aparecido aos olhos de alguns como atitude essencialmente “arrogante” e “autoritária” (Guha, 2000).

Foi no final da graduação que, assistindo a uma disciplina oferecida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas intitulada “Antropologia e Meio Ambiente”, entrei em contato com as idéias de Antônio Carlos Diegues, expressas em seu livro mais popular: “O mito moderno da natureza intocada” (Diegues, 1996 a). Embora na época tenha feito uma leitura bastante superficial dessa obra, fiquei bastante influenciado por alguns dos conceitos ali propostos, principalmente pelo fato de fornecerem em sua essência um contraponto bastante interessante a essa certeza excessiva da qual eu era adepto convicto. O efeito desse livro em minhas concepções sobre o assunto foi de grande importância e me estimulou a refletir sobre os aspectos “negativos” da existência dessas unidades – o que significava pensar que a criação de áreas destinadas à conservação não se constitui em um bem absoluto, não estando, portanto, livre de controvérsias e isenta de efeitos colaterais, mas também causa de certos prejuízos – no caso prejuízos no âmbito social (definidos pelo autor basicamente em termos culturais) tendo como vítimas as populações habitantes dessas áreas tornadas unidades de conservação.

O fato de buscar um tratamento da questão a partir da defesa dessas populações – conhecidas como populações tradicionais – é o que no meu modo de ver garante o sucesso desse questionamento. Afinal, como lembra Dourojeanni (2000: 37), é evidente que a criação de uma unidade de conservação, de fato, nunca está isenta de controvérsias uma vez que está fundamentada, justamente, na restrição ou gerência da exploração dos recursos naturais existentes nos territórios em que foram criadas (em graus distintos e de acordo com a categoria de unidade de conservação adotada)³. Em

³ “Es evidente que la creación de una unidad de conservación no puede hacerse sin afectar algún interés, legítimo, percibido como legítimo o ilegítimo. Como dice el dicho: *no se puede hacer una tortilla sin romper huevos*. Eso es verdad para cualquier unidad de conservación, de uso directo o indirecto, en cualquier parte del planeta. Pero eso es, obviamente, mucho más acentuado en el caso de una UCI [unidade de conservação de uso indireto], ya que en principio en ellas no deben haber ocupantes ni usuarios de los recursos y, también es más acentuado donde existe presión poblacional sobre la tierra o los recursos....” (Dourojeanni; 2000: 37)

alguns casos é interessante notar que justamente o uso potencial idealizado ou pretendido para esses territórios motivou, como resposta, a criação de uma unidade de conservação, numa tentativa de barrar algum empreendimento – quando não são vários ao mesmo tempo – tido(s) como explicitamente exploratório(s) e implicitamente “injusto(s)”, na medida em que os prejuízos ambientais e os benefícios econômicos e sociais dessa exploração não seriam “bem distribuídos”. Esse julgamento, por sua vez, está referenciado em parâmetros tanto ambientais, ao apontar para a relevância de se preservar certos atributos ecológicos, quanto sociais, ao pensar os benefícios dessa preservação para a humanidade de um modo genérico e indistinto, entendida aqui pelo que poderíamos chamar de “futuras gerações”.

O caso da Estação Ecológica Juréia-Itatins, compreendida no objeto de estudo dessa pesquisa, é bastante ilustrativo. Tratarei o histórico de sua criação de modo detalhado no capítulo 1. Por ora é interessante destacar que a motivação a que se pode atribuir a mobilização de diversos grupos da sociedade em prol da transformação desse território em uma unidade de conservação surgiu como uma resposta clara aos projetos desenvolvimentistas pretendidos para a região; a saber, a construção de um condomínio de luxo para turistas urbanos de alto poder aquisitivo e a instalação das usinas nucleares Iguape I e II. Para todos os que se beneficiavam das atividades econômicas baseadas na exploração de recursos naturais da região – palmiteiros, madeireiros, caçadores, agricultores, mineradores, ou mesmo os que pretendiam se beneficiar da eliminação de parte desse bioma para a implantação de algum outro empreendimento, como é o caso da indústria imobiliária que almejava “limpar” parte da cobertura vegetal para a criação de loteamentos – a instituição dessa Estação Ecológica consistia uma fonte suficiente de controvérsias, de modo algum entendida como um bem em si.

Entretanto, não é em nome desses interesses econômicos que Diegues constrói seu argumento de denúncia dos aspectos negativos da existência dessas áreas, mas das populações pobres e marginalizadas que as habitam e que passaram a ser definidas e a se definir como “tradicionais” – que num olhar mais minucioso podem ser vistas, inclusive, permeando várias das atividades exploratórias citadas acima. Com isso o autor desviava a crítica às unidades de conservação, do campo puramente econômico e restrito a interesses particulares, para uma crítica fundamentada em aspectos culturais e de interesse coletivo, desenhando um quadro de injustiça com “vítimas” e “carrascos” bem definidos: as marginalizadas populações tradicionais, com um modo de vida

baseado em um sistema de uso comum e harmônico dos recursos naturais (sic), estariam sendo vítimas de um modelo de preservação que considerava a continuidade desses recursos como incompatível à atividade humana. O argumento me convenceu de que a questão das unidades de conservação era mais complexa do que parecia, demandando um tratamento mais cuidadoso e não apenas restrito a considerações puramente ecológicas. Eu, que já tinha uma certa tendência a me sensibilizar com problemas de ordem social, aceitei a crítica e passei a me interessar bastante pelo debate.

Franz Kafka, em sua novela *Na colônia penal*, descreve a ocasião em que um explorador estrangeiro, em visita a essa colônia, é convidado a assistir a uma execução. A cena se passa num pequeno vale arenoso onde se encontra o *aparelho*. A máquina, desenvolvida por um antigo comandante e especialmente concebida para esse fim, escreve no corpo do condenado a sua sentença. Um oficial, grande admirador do falecido inventor de tal engenho, se encarregou da execução e de explicar o funcionamento da máquina ao explorador visitante. Participam ainda da cena o próprio condenado e um soldado que o segura por pesadas correntes. Fosse no tempo em que o comandante ainda era vivo haveria uma verdadeira platéia para assistir a execução, transformando-a num grande e festejado evento social. Depois que esse morreu as execuções foram perdendo seu brilho e a máquina praticamente esquecida e abandonada, o que o oficial lamentava profundamente. O único na colônia que ainda se dedicava com afinco a manter e lutar por tal costume era justamente esse oficial que, na língua do explorador visitante, lhe explicava agora todo o mecanismo do complexo aparelho. Em determinado trecho da novela, a situação e o diálogo narrados por Kafka me pareceram servir de alegoria a esse debate sobre unidades de conservação e populações que as habitam; e também ao próprio tema dessa pesquisa. Segue o trecho:

O explorador queria perguntar diversas coisas, mas à vista do homem indagou apenas:

— Ele conhece a sentença?

— Não – *disse o oficial, e logo quis continuar com as suas explicações.*

Mas o explorador o interrompeu:

— Ele não conhece a própria sentença?

— Não – *repetiu o oficial e estacou um instante, como se exigisse do explorador uma fundamentação mais detalhada da sua pergunta; depois disse:*

— Seria inútil anunciá-la. Ele vai experimentá-la na própria carne.

O observador já estava querendo ficar quieto quando sentiu que o condenado lhe dirigia o olhar; parecia indagar se ele podia aprovar o procedimento descrito. Por isso o explorador, que já tinha se recostado, inclinou-se novamente para frente e ainda perguntou:

— Mas certamente sabe que foi condenado, não?

— Também não – *disse o oficial e sorriu para o explorador, como se ainda esperasse dele algumas manifestações insólitas.*

— Não – *disse o explorador passando a mão pela testa.*

— Então até agora o homem ainda não sabe como foi acolhida sua defesa?

— Ele não teve oportunidade de se defender – *disse o oficial, olhando de lado como se falasse consigo mesmo e não quisesse envergonhar o explorador com o relato de coisas que lhe eram tão óbvias.*

Franz Kafka, Na Colônia Penal.

Embora estejam diante de um mesmo processo, o modo como oficial e explorador o enxergam é bastante distinto. Um, obcecado pelo aparelho e por tudo o que para ele isso representa, não enxerga nada que mereça uma importância maior do que a boa conservação e o bom funcionamento da máquina. Este devota a ela uma enorme admiração, como se só ela (e o que representa) realmente importasse. Sua obstinação, no modo com que segue explicando seu funcionamento, pormenorizando cada minúcia e mecanismo, faz o condenado parecer um detalhe do processo, uma simples peça desse complexo engenho. Do outro lado o explorador parece não encontrar sentido algum na explicação que presencia. Além de ser oriundo de um país onde tal pena é descartada, não possui qualquer ligação “afetiva” com o tal aparelho e não consegue aceitar, sem uma certa dose de absurdo, a redução do condenado a um simples detalhe de algo que para ele deveria ser considerado com mais seriedade e humanismo.

Como disse, esse trecho de diálogo e o contexto em que se insere permitem uma alegoria do debate que envolve a questão das unidades de conservação e as populações que nelas habitam. As posturas do oficial e do explorador se assemelham às de muitos participantes desse debate. De um lado, encontraremos atores que, tal como o oficial da novela de Kafka, estão muito mais preocupados com a “máquina” da conservação, do que propriamente com suas implicações sociais para as populações que as habitam. Desse ponto de vista, os problemas que evidenciam estão muito mais relacionados à administração e gestão dessas áreas, à devida desapropriação das propriedades particulares incluídas nessas áreas, aos mecanismos que garantam sua fiscalização e controle, do que propriamente a seus efeitos sociais. Uma vez definida uma unidade de conservação é preciso que todos os passos sejam devidamente cumpridos para que esta atinja seus propósitos. Durante minha graduação em biologia, este era, pelo menos, o ponto de vista de grande parte dos meus professores que se manifestavam sobre o assunto; e inclusive o meu.

Um exemplo mais explícito dessa posição pode ser encontrado na maioria dos trabalhos apresentados nos dois Congressos Brasileiros de Unidades de Conservação⁴, em que a tônica das preocupações se restringia à busca de diretrizes para que tais unidades viessem a cumprir seu papel. De maneira específica, os trabalhos de Milano (por sinal o coordenador geral desses encontros) resumem em boa medida essas preocupações. Segundo ele, reconhecidamente, deve-se proteger a natureza por meio da criação desses espaços territoriais contra as ações destrutivas do homem. Uma vez criados, é necessário adotar medidas, ações e estratégias que garantam sua “eficiência” na promoção da conservação. (Milano, 2000)

Do outro lado, tal qual o “explorador” de Kafka, um outro contingente de atores sociais participantes desse debate atentam para as conseqüências sociais da criação dessas unidades. Mais do que se preocuparem com o funcionamento da “máquina” e seus mecanismos centram o foco no “condenado”, representado aqui pelas populações tradicionais que habitam esses territórios destinados à conservação. Desse lado encontraremos, como exemplo mais significativo, os diversos trabalhos publicados por Diegues, popularizados como a expressão máxima desse ponto de vista no debate brasileiro (Diegues, 1996; 1996a; 2000; 2000A; Diegues & Nogara, 1999).

Grosso modo, poder-se-ia dizer que essas duas maneiras de encarar um mesmo processo privilegiariam, ora causa “sociais”, ora causas “ambientais”. Contudo, essa distinção simplificada entre um interesse de ordem “ambiental” e outro de ordem “social” é equivocada e contém suas armadilhas. Afinal, acredito que as duas coisas sejam inseparáveis. Os biólogos e ambientalistas empenhados na criação dessas unidades de conservação não defendem causas puramente ambientais. Em última instância, defender os direitos das “futuras gerações” a um ambiente natural saudável é também uma causa social. De modo semelhante, os ecólogos também não estão defendendo unicamente os biomas e processos ecológicos que esperam estar preservando com essas áreas, mas também sua própria condição de cientista, uma vez que a existência dessas áreas tem uma importância indiscutível enquanto laboratório de pesquisa na sua atividade profissional. Até mesmo a visão de mundo biocêntrica e a recusa ao antropocentrismo, proposta pelos adeptos da “ecologia profunda”, traz uma implicação de ordem social. Por outro lado, resumir as motivações dos que defendem as populações tradicionais a um domínio puramente social é esquecer que suas críticas ao modelo de conservação restritivo comportam propostas alternativas de se pensar a relação com o ambiente. Assim, todos esses pontos de vista são combinações de interesses das duas ordens.

De qualquer modo, o que importa é ressaltar que nesse espaço entre o que normalmente é considerado como os dois “polos” ou “extremos” do debate, há um amplo espectro de posições variantes. E tal como aponta Dourojeanni, as diferenças de opinião entre um “ambientalista” moderado e um “sócio-ambientalista” igualmente moderado chegam a ser bastante sutis a ponto de muitas vezes se tornarem imperceptíveis (Dourojeanni; 2000: 41).

Contudo, não é a esse sentido que pretendo restringir a alegoria que a novela de Kafka permite, mas ao que ela se relaciona com o tema dessa pesquisa. Descontando o fato óbvio de que uma unidade de conservação não tem por objetivo promover a “tortura” dos habitantes que compartilham com esta o território, ainda assim é possível pensar que seu efeito se assemelhe, em alguns aspectos e para alguns moradores, a isso⁵. Embora a intenção não seja essa, seu resultado legitima um certo sentido

⁴ Anais do 1º Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação; 1997 (Curitiba - PR); e Anais do 2º Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação; 2000 (Campo Grande - MS).

⁵ Glauco Mattoso define a tortura como *todo o sofrimento a que uma pessoa é submetida por outra, desde que de propósito da segunda e contra a vontade da primeira* (Mattoso, 1984: 29). Dessa forma a tortura pode ser entendida como uma relação de submissão que de um lado envolve um propósito e de outro uma contra-vontade. É nesse aspecto que a relação entre moradores (não todos) e essa unidade de conservação pode ser relacionada, ainda que como figura de

à alegoria, na medida em que – pelo menos no caso da Estação Ecológica Juréia-Itatins – muitos de seus moradores chegaram a “sentir na carne” os efeitos da “máquina”. Como foi dito, na novela de Kafka tal máquina escreve no corpo do condenado a sua sentença. Sentença essa que ele não conhece e da qual não teve direito de defesa. O mesmo se aplica ao caso dos moradores em questão. Acompanhando como coadjuvantes o processo que culminou em uma Estação Ecológica no território em que habitavam, desconheciam seu propósito, desconheciam as possíveis conseqüências que com ela adviriam, enfim, desconheciam a “sentença” que indiretamente lhes estava sendo aplicada. Essa condição coadjuvante também não lhes garantiu uma participação efetiva nesse processo, o que contribuiu para minar suas “oportunidades de defesa”.

O senhor [explorador] viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem [o condenado] a decifra com os seus ferimentos.

Franz Kafka, Na Colônia Penal.

Aqui chego no ponto da alegoria que mais me interessa, pois se refere ao modo como foram pensados os objetivos dessa pesquisa. Quando nasceu, ainda em forma de projeto, seu objetivo se pautava em questões de preocupação altamente simbólica, mais especificamente na maneira como os moradores dessa unidade de conservação ambiental estariam tomando conhecimento e se apropriando do que chamei de “discurso ambientalista”. O próprio título do projeto buscava passar essa intenção. A expressão “depois do meio ambiente” ou “depois da ecologia”, comumente dita por muitos moradores dessa unidade de conservação resumia o objeto de estudo que tinha em mente. Desejava compreender de que modo uma realidade social específica, originada da institucionalização ambiental da região, estava sendo percebida pelos que nela habitavam, isto é, como esses moradores estariam “decifrando” os efeitos e as intenções dessa Estação Ecológica. Mais do que isso me interessava saber como essa compreensão se manifestava na linguagem, por meio da apropriação ou mesmo res-significação que esses moradores estariam conferindo a terminologias produzidas em contextos e situações externas, no caso, as relacionadas ao ambientalismo conservacionista.

linguagem, a uma tortura. Isso se descontarmos o fato de que este propósito não se restringia a promover o “sofrimento” dos moradores, o que caracteriza uma tortura “indireta”.

A escolha de uma Estação Ecológica como local do estudo dessa pesquisa foi influenciada pelo fato desta ser uma das categorias de unidades de conservação mais restritivas quanto à ocupação de populações humanas. Ao contrário das **Unidades de Uso Sustentável**, que buscam compatibilizar a conservação da natureza com o uso e manejo sustentável de parcela de seus recursos naturais, as **Unidades de Proteção Integral**, grupo da qual fazem parte as Estações Ecológicas, se destinam à preservação e proteção em longo prazo dos atributos ecológicos dessas áreas, prevenindo a simplificação de seus sistemas naturais. No caso específico das Estações Ecológicas, seus objetivos são a preservação da natureza e a realização de pesquisas científicas, sendo proibida a visitação pública, exceto quando esta tiver um objetivo educacional. Mesmo assim, tanto para a visitação, quanto para as atividades de pesquisa, a autorização prévia dos órgãos responsáveis pela administração dessas unidades se faz extremamente necessária.⁶

Uma vez que o plano da linguagem era central a esse projeto de pesquisa, cabe aqui uma outra analogia, desta vez fornecida por um dos problemas da linguística. A proposição de Bourdieu⁷ a respeito do estabelecimento de uma língua oficial parece bastante útil para pensar tal situação. Ao tratar da produção e reprodução da língua legítima, isto é, da língua oficial de um Estado-nação, este critica a proposição estruturalista de Ferdinand Saussure de que uma língua não conhece seus limites geográficos, mas define seu espaço pela distribuição espacial de seus falantes. Em outras palavras, o domínio de uma língua, para Saussure, seria equivalente à distribuição desses “sujeitos falantes” no espaço. Para Bourdieu essa posição teórica ignora a intenção política por traz da unificação linguística que impõe a um determinado número de sujeitos, num determinado território, a aceitação de uma “língua oficial”. Tal língua oficial

está enredada com o Estado, tanto em sua gênese como em seus usos sociais.(...) tornando-se norma teórica pela qual todas as práticas linguísticas são objetivamente medidas. (Bourdieu, 1998: 32)

Dito de outra forma, uma língua oficial comporta um projeto de Estado, ao mesmo tempo em que se apresenta como um instrumento de efetivação desse projeto. Para esse autor, o fato de todos os

⁶ Segundo a definição proposta no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), capítulo III, artigo 9º. Lei nº 9.985, de 18 julho de 2000.

⁷ Como me alertou Mauro Almeida, essa proposição já havia sido feita anteriormente por Weber.

membros dessa “comunidade lingüística” participarem com um mínimo de comunicação é o que contribui para reforçar a autoridade de uma dominação simbólica, garantindo a sua manutenção. Não se trata, como aponta Bourdieu,

apenas de comunicar, mas de fazer reconhecer um novo discurso de autoridade, com seu novo vocabulário político, termos de estilo e referências, metáforas, eufemismos e a representação do mundo social por ele veiculada.

De forma análoga, a institucionalização ambiental da região hoje compreendida pela Estação Ecológica Juréia-Itatins pode ser encarada enquanto um projeto de consolidação de um “Estado preservacionista” nesse território. Isto implicou numa intenção de unificação “lingüística” que, mais do que comunicar visa ao reconhecimento de um novo discurso como o único legítimo. Essa “língua oficial” comporta os ideais preservacionistas que motivaram a criação da Estação, impondo em seu domínio territorial a necessidade de se “falar” essa mesma e única língua, isto é, de agir de maneira “ecologicamente correta”. Essa imposição, aplicada aos moradores que habitam o interior dessa unidade de conservação, resultaria numa complementar supressão forçada dos “dialetos” práticos com os quais fundamentavam sua relação com o ambiente.

Assim, essa pergunta inicial – *de como os moradores de uma unidade de conservação ambiental estariam se apropriando do ambientalismo conservacionista enquanto um discurso?* – estava fundamentada em alguns pressupostos que convém comentar. De um lado essa perspectiva assumia logo de início a existência de um discurso ambientalista, com seu vocabulário e temática próprios, chegando ao território da Estação Ecológica; de outro, assumia que, uma vez pairando sobre a região, este discurso estaria sendo apropriado pelos moradores que a habitam. Lévi-Strauss, em sua aula inaugural no Collège de France propõe que uma das diferenças principais entre as ciências sociais e as ciências naturais está no controle que o pesquisador possui sobre a realidade que observa. Diz ele:

Ora, acontece que em antropologia, a experimentação precede a observação e a hipótese. Uma das originalidades das pequenas sociedades que estudamos deve-se ao fato de que cada uma constitui

uma experiência pronta, por causa de sua simplicidade relativa e pelo número restrito de variáveis necessárias para explicar seu funcionamento. Mas por outro lado, as sociedades estão vivas e não temos o tempo nem os meios de agir sobre elas. Em relação às ciências naturais, beneficiamo-nos de uma vantagem e sofremos de um inconveniente: achamos já preparadas nossas experiências, mas elas não são governáveis. (Lévi-Strauss, 1976: 22-23).

Pensando nisso, a institucionalização ambiental da Estação Ecológica Juréia-Itatins poderia também ser encarada como uma espécie grosseira de experimento social, embora não fosse essa a intenção por trás da criação dessa unidade de conservação. Seria possível pensar que, numa comparação estranha com cobaias de laboratório, os seus moradores estariam sendo submetidos a situações específicas de estresse, a partir da criação dessa unidade de conservação. Isso, por sua vez, possibilitaria o estudo e a análise das respostas e reações que esses moradores dariam a esse estresse. Algo como um processo de mudança social induzido por fatores externos. Até certo ponto essa nova analogia faz sentido, mas não deixa de ser apenas uma analogia. Vale dizer que essa idéia (de tratar tal unidade de conservação como um laboratório de pesquisa social) já fez parte, inclusive, das discussões em torno da permanência dessas populações no interior dessa Estação Ecológica, já que a definição dessa categoria de preservação está diretamente condicionada à atividade de pesquisa⁸.

Assim, do que foi falado até o momento, o problema dessa pesquisa poderia ser encarado como a instituição de um Estado preservacionista num determinado território. Esse Estado comporta uma “língua oficial”, representada pelos ideais do ambientalismo preservacionista. Ao mesmo tempo, e por outro lado, esse território é habitado por pessoas que não participaram da criação desse Estado; não o escolheram; desconheciam a “língua oficial” que este viria a implicar; e seus “dialetos práticos” em relação ao uso de recursos naturais – entendidos aqui como o modo de vida dessas populações e a interação com o meio que este implica – passaram a ser vistos como indesejáveis frente a esta “língua-oficial-preservacionista” que se estabelecia. Portanto, deveriam ser suprimidos.

⁸ Como teria dito um “militante ecologista”, *a Juréia é interessante porque isso aqui é um laboratório. A gente pode ver como a população local vai se comportar.* Outro já teria dito: *Não adianta deturpar a coisa e dizer: Ah... é pesquisa antropológica. Pelo amor de Deus, não vamos transformar aquilo lá num zoológico de gente!* (trechos de entrevistas extraídos da dissertação de mestrado de Queiroz, 1992).

Configurado esse quadro, estaríamos diante de uma espécie de experimento de mudança social induzida, o que permitiria estudar a reação desses moradores ao processo estabelecido nesse território. No caso dessa pesquisa, essa reação seria enfocada no campo da linguagem, mais precisamente, na maneira como essa “língua-oficial” (a que chamei de *discurso ambientalista*) estaria sendo aprendida, apropriada, traduzida, decifrada, ou mesmo ignorada por esses moradores. Tal qual a analogia fornecida pela novela de Kafka, interessaria saber como esses moradores estariam “decifrando” a “sentença” à qual foram indiretamente “condenados”.

Esse *discurso ambientalista*⁹ seria uma modalidade de discurso cujo tema estaria centrado nas questões ambientais, sendo que seus possíveis significados variam de acordo com o uso que os agentes fazem dele. Dessa maneira, não possui uma forma pronta e acabada, mas assume um caráter de arena de discussão acerca da questão ambiental (Milton; 1993). Essa questão ambiental – isto é, o assunto de que trata essa modalidade de discurso – pode ser encarada como constituída por três temas possíveis:

- uso de recursos naturais
- poluição do meio ambiente, e
- conservação ambiental

O primeiro prioriza o enfoque no que sai do ambiente, ou no que dele pode ser extraído; o segundo se concentra no que “indevidamente” nele é lançado; o último visa a uma economia saudável entre os dois fatores anteriores. Nesse sentido, o discurso ambientalista possui um vocabulário próprio permeado por conceitos e terminologias como os de sustentabilidade, manejo, ecologia, reciclagem, educação ambiental, ecoturismo, cidadania ambiental, extinção de espécies, camada de ozônio, agrofloresta, reflorestamento, preservação, conservação, poluição, agenda 21, qualidade de vida, recursos naturais, efeito estufa, gerações futuras, ecologicamente-correto, desenvolvimento sustentável, natureza, ecologia profunda, valoração ambiental, populações tradicionais,

⁹ A idéia de tratar a relação entre moradores e unidades de conservação por meio do discurso surgiu das leituras que fiz do antropólogo culturalista Kay Milton. Para ele, o ambientalismo não se resume a um movimento social, a uma política ou a um modo de vida específico, mas se configura enquanto um discurso trans-cultural. Com essa proposta, o autor busca definir o ambientalismo enquanto conjunto dos diversos discursos humanos preocupados com a viabilidade ambiental futura. Isso significa levar em conta todas as maneiras com que o homem se relaciona com o meio, o que torna o ambientalismo uma grande arena de discussão. Se o princípio do ambientalismo funda-se na busca por um futuro viável, a proposta feita por Kay Milton permite entrever que há muitas visões de um “futuro viável” e diversas respostas à questão de “para quem” ou “para que” ele deva ser viável e que a busca da compreensão dessas diferentes “visões” e “respostas” constitui uma das principais contribuições da antropologia ao debate sobre as questões ambientais contemporâneas (Milton; 1993: 3-8).

biodiversidade, ISO 14000, redução do consumo, meio ambiente, produtos orgânicos, desmatamento, degradação ambiental, enfim, uma infinidade de terminologias às quais poderíamos acrescentar várias outras, já que seus significados são recentes e múltiplos. Além disso, esse discurso ambientalista seria também composto por teses a respeito da relação do homem com o ambiente. Tanto a idéia de que a ameaça ambiental provém da ação humana, quanto a de que o homem é igualmente parte da luta pela qualidade ambiental, são exemplos dessas teses.

Dessa forma, interessaria saber como esse discurso – com todas as suas inovações semânticas, gramaticais e lexicais acerca da relação homem/ambiente – estaria sendo apropriado, ignorado, reproduzido, rejeitado, aprimorado e re-significado por esses moradores. Imagino que antes de esse território ter sido transformado em unidade de conservação, tais discussões e debates acerca de questões ambientais já existiam de alguma maneira na dinâmica social própria desses moradores, como acredito que existam em qualquer lugar. Entretanto, o advento da Estação Ecológica Juréia-Itatins fornece um bom exemplo de como uma discussão ambiental mais refinada – em termos de aprofundamento racional, complexidade política e amplitude da escala em que opera – passa a ser compreendida, ignorada, apropriada ou trabalhada pela população local, que por questões que não convêm buscar explicar nesse trabalho, baseavam suas discussões sobre o ambiente em uma escala aparentemente menor de realidade, em um conjunto distinto de pressupostos e em uma complexidade política diferenciada.

Um exemplo dessa relação discursiva que pretendia analisar envolve o processo de mudança de significado pela qual passam algumas palavras do vocabulário ambientalista ao serem apropriadas pelos moradores. Os termos “ecologia” e “meio ambiente”, de acordo com o sentido do título desse trabalho, ilustra esse ponto. Primeiramente, poderíamos pensar no que Foucault propõe sobre o conceito de discurso. Para ele:

em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1998: 8-9).

Sendo assim, a produção do discurso – o que engloba, por exemplo, a atribuição de certos significados a determinadas palavras – envolve uma relação de poder e controle, demarcando um domínio de competência e autoridade. A palavra “ecologia”, por exemplo, assume como um de seus sentidos a definição de uma ciência ou ramo científico da biologia preocupado com o estudo da relação entre seres vivos e fatores abióticos. Por sinal trata-se de seu sentido mais antigo, cunhado pelo próprio criador do termo, Ernest Haeckel, que assim a caracterizava:

By ecology we mean the body of knowledge concerning the economy of nature – the investigation of the total relations of the animal both to its inorganic and to its organic environment; including above all, its friendly and inimical relations with those animals and plants with which it comes directly or indirectly into contact – in a word, ecology is the study of all those complex interrelations referred to by Darwin as the conditions of the struggle for existence (Haeckel 1870, In McIntosh 1985; apud Coutinho; 1994: 4)

A distância que separa a proposta original de Haeckel e a diversidade de significados que esse termo assume nos dias de hoje é enorme. Um pouco da origem, do histórico e dos processos envolvendo essa polissemia são muito bem discutidos no trabalho de Coutinho que mostra como – a partir de seu surgimento no contexto da biologia evolutiva da década de 1860 – esse termo foi tomado por agentes externos a esse campo para com ele construir uma nova disciplina com objetos e problemáticas próprias, entre o final do século XIX e o início do Século XX. Nesse domínio científico o termo continuou a sofrer uma diversificação de significados até a década de 1960, quando a atribuição desses significados deixam de ser exclusividade do meio científico. A popularização do termo, por meio de sua apropriação pelo movimento ambientalista florescente nessa época, atrelou “ecologia” a um espectro bastante variável de ideologias, projetos e visões de mundo (Coutinho, 1994).

Retomando a fala de Foucault exposta acima, a produção de discursos (extrapolada nesse caso para o exemplo da significação de um termo - “ecologia”) envolve estratégias de controle e organização por parte dos grupos que se consideram aptos a essa autoridade e propriedade. Exemplo disso pode ser constatado no trecho que segue:

L'écologie est la science qui étudie les conditions d'existence des êtres vivants et les interactions de toutes sortes qui existent entre ces êtres vivants d'une part, entre ces êtres vivants et le milieu d'autre part. Ainsi définie l'écologie est une science biologique très vaste dont il est parfois difficile de cerner les limites. Ceci est d'autant plus marqué que, à l'heure actuelle, le mot écologie sert à qualifier un très grand nombre d'idées et d'activités qui n'ont rien à voir avec cette science et que l'on nomme parfois écologisme pour bien marquer la différence. (Dajoz; apud Coutinho, 1994 : 2)

Para resguardar o sentido “correto” do termo *ecologia* e assim evitar sua profanação a qualquer significado que escape à delimitação de uma ciência, Dajoz chega a propor que se estabeleça uma diferença entre “ecologia” (o termo científico) e “ecologismo” (destinado à significação do que não condiz propriamente com essa ciência).

No contexto de alguns enunciados constantemente proferidos por vários moradores da Estação Ecológica Juréia-Itatins, tanto o termo “ecologia”, quanto seu *equivalente* “meio ambiente” (ambos até então desconhecidos pelos moradores), diferem sensivelmente dos significados mais comuns que são atribuídos a eles – no caso, para definir um ramo científico ou termos do ambientalismo e um conceito a eles pertencente. Nessa apropriação operada por muitos moradores tais conceitos definem uma entidade concreta, ligada ao governo, com um papel específico de controle e fiscalização da ordem ambiental desse território, e não um ramo científico ou uma ideologia. Assim, quando dizem, “depois do meio ambiente”, ou “depois da ecologia”, estão se referindo a toda a situação decorrente da implantação da Estação Ecológica nesse território.

É provável que essa definição da “ecologia” enquanto ciência, ou do “meio ambiente” enquanto conceito, nem seja imaginada por muitos dos moradores dessa unidade de conservação. Muito provavelmente, essa res-significação decorre do próprio processo de institucionalização ambiental da região, uma vez que os ideais ambientalistas, onde a palavra ecologia tem seu lugar de destaque, se apresentaram misturados aos propósitos de criação da Estação Ecológica. Dessa forma, viram-se

fadados ao sinônimo de “SeMA” (Secretaria de Estado do Meio Ambiente)¹⁰, ou de “fiscalização”, pela classificação semântica dos moradores. Com isso, a expressão “depois do meio ambiente (ou ecologia)” equívale a algo do tipo “depois que a SeMA veio para cá”. Na situação específica da Juréia e do ponto de vista de alguns de seus moradores, seu significado remete a uma questão de autoridade e poder ao qual se sentem submetidos.

Para Bakhtin, os processos de significação e de mudança de sentidos das palavras são elementos constitutivos da dinâmica linguística, a despeito de toda tentativa de controle. Na realidade, Bakhtin chega a incorporar a dominação e controle à própria dinâmica de significação ao afirmar que em situações revolucionárias, um mesmo termo adquire sentidos opostos na enunciação dos “dominados” e na dos “dominadores”. Para ele *a multiplicidade das significações é o índice que faz de uma palavra uma palavra* (Bakhtin, 1995: 130).

Tanto Mikhail Bakhtin, quanto Pierre Bourdieu são partidários, portanto, da idéia de que uma palavra, na prática da língua, não existe em seu estado de dicionário, isto é, enquanto portadora de significados cristalizados. Para Bakhtin, a significação não está na palavra e não pertence a ela enquanto tal.

A significação pertence a uma palavra apenas enquanto traço de união entre interlocutores, isto é, ela só se realiza no processo de compreensão ativa e responsiva (Bakhtin 1995: 132).

Isso implica que o significado atribuído a uma palavra está, não nela própria, mas, no contexto social ao qual pode ser remetida. A apropriação promovida por alguns moradores dos termos “ecologia” e “meio ambiente”, dessa forma, não pode ser entendida fora do contexto de criação dessa unidade de conservação no território habitados por esses grupos.

Assim, ao querer analisar a relação que os moradores da Juréia estabelecem com esse *discurso ambientalista*, desejava investigar o quanto essa questão ambiental – com seus conceitos e

¹⁰Trata-se do órgão responsável pela manutenção da área. Na verdade a sigla é SMA, mas os moradores a pronunciam como SEMA. É importante evitar a confusão, nesse caso, com outro órgão de controle ambiental que é a Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA). Por esse motivo coloquei o “e” em minúsculo.

terminologias – estaria passando a fazer parte do cotidiano desses moradores e de que maneira estariam sendo apropriados e res-semantizados. Em essência, essa ainda é a intenção dessa pesquisa. Entretanto, alguns questionamentos resultaram numa reformulação sutil de seus propósitos, tanto conceituais, quanto metodológicos.

O primeiro desses questionamentos trata da constatação de que há uma distância razoável entre o que uma área destinada à preservação ambiental representa em termos ideológicos e o modo como esta acontece e se manifesta em termos práticos. Imaginar que a Estação Ecológica Juréia-Itatins seria a manifestação concreta de um discurso, de uma ideologia ambientalista, de uma “língua-oficial-preservacionista”, é abusar um pouco da ingenuidade. Com o trabalho de campo veio a constatação de que essa unidade de conservação, nos termos concretos com que se materializa aos moradores, se apresenta muito mais como uma máquina do Estado – com suas burocracias, hierarquias, abusos de poder – e que muito pouco parece conter da essência ideologicamente pretendida. Esse aspecto será tratado nos capítulos 1 e 3 a partir de situações sociais concretas.

Não bastasse esse fato, essa formulação conferia um peso excessivo ao processo de institucionalização ambiental desse território ao considera-lo como fator principal dos processos de mudança social a ele relacionados: algo como imaginar que antes dessa Estação Ecológica ser criada a dinâmica social ligada a esse espaço seria insignificante, ou que os processos de mudança social atualmente observáveis encontrariam sua motivação exclusiva ou principal na implementação dessa unidade de conservação. Esse questionamento faz-se necessário quando percebemos que muitos dos moradores não operam uma distinção muito clara entre os objetivos implícitos dessa unidade de conservação e os de outros empreendimentos anteriormente pretendidos para a região.

Cito como exemplo disso o caso de um morador que, pelo fato de ser praticamente analfabeto, considera-se uma pessoa de sorte por ter conseguido emprego nas três “firmas” que passaram pelo local. A primeira foi a Gomes de Almeida Fernandes, de empreendimentos imobiliários, que por volta de 1975 desejava construir um condomínio fechado e de luxo na Praia do Rio Verde. Depois foi a vez da Nuclebrás, que em 1980 pretendia implantar duas usinas nucleares no local. A terceira foi a Secretaria do Meio Ambiente, que em 1986 se tornou encarregada pela manutenção dessa Estação Ecológica. Na maneira como este morador as considera – e como muitos outros também o fazem –, as três recebem o mesmo tratamento: são as “firmas” em que trabalhou; e se estas

representam posicionamentos ideológicos distintos, isto não parece ser importante ou mesmo visível para ele. Descontando o fato de ter seus motivos para pensar dessa forma, afinal sua relação com as três “firmas” pode ser (e ter sido) puramente empregatícia, esse caso serve para alertar que a criação dessa unidade de conservação não se deu de maneira isolada, mas esteve intimamente relacionada a outros projetos destinados àquele território.

Num intervalo de aproximadamente dez anos, os moradores do lugar passaram a conviver com um tipo de interferência externa até então incomum na região, uma vez que esta batia à porta de suas casas, a princípio, enquanto um ideal de desenvolvimento representado, ora pela indústria do turismo de elite, ora pela corrida pela energia nuclear; posteriormente, pelo ideal do anti-desenvolvimento, defendido pelo ambientalismo conservacionista. Essa postura de entendimento, extremamente recorrente no discurso de muitos moradores, fornece um bom argumento contrário à idéia de se pensar que a ideologia por trás da criação dessa unidade de conservação – o que chamei de *discurso ambientalista* – possa ser considerada como variável isolada, já que as interferências externas à dinâmica social da região não estão relacionadas unicamente à criação dessa Estação Ecológica.

Talvez o mais importante desses questionamentos seja o que diz respeito ao caráter assimétrico dessa relação hipotética pressuposta no modo como a pergunta foi feita: *como os moradores de uma unidade de conservação ambiental estariam se apropriando do ambientalismo conservacionista, enquanto um discurso?* Seria esta uma via de direção única? Cheguei a pensar o inverso: estaria o “movimento ambientalista” se apropriando de alguma maneira do discurso dos moradores e, a partir disso, atribuindo novos significados ou re-interpretando algumas das concepções que estruturam o “seu” projeto? Em outras palavras, estaria tal movimento interagindo com esses “dialetos” dos moradores? Acredito que sim.

O biólogo e ambientalista João Paulo Capobianco, por exemplo, numa das edições do caderno “Mais” (“Folha de São Paulo”, de 18 de fevereiro de 2001, p. 3), ao responder à pergunta: “o movimento ambientalista tende a priorizar o homem em detrimento da natureza?” diz que:

Há setores no movimento ecológico que insistem no modelo preservacionista, que postula ser impossível compatibilizar o

desenvolvimento humano com a conservação do ambiente natural. Essa corrente, embora barulhenta, está perdendo rapidamente espaço para os conservacionistas, que consideram absolutamente indissociáveis as questões sociais e ambientais. Para essa nova e mais influente corrente, a melhoria da qualidade de vida das pessoas é parte da luta pela conservação ambiental.

Sua fala reflete um conflito interno do “projeto ambientalista”, sendo que o pressuposto da incompatibilidade entre homem e natureza passa a ser substituído por uma visão alternativa que busca, por outro lado, compatibilizá-los. Uma vez que o início do ambientalismo (enquanto movimento social) apresentava uma ligação muito forte com a concepção de ambiente ameaçado e sendo que a causa principal dessa ameaça era atribuída à própria ação humana, o postulado de incompatibilidade entre homem e ambiente constituiu-se numa referência central à maioria dos projetos e agendas dos diversos setores do ambientalismo dessa época. Nos domínios da floresta, a Estação Ecológica Juréia-Itatins é um exemplo de projeto fundamentado nesse pressuposto de incompatibilidade. Como a fala de Capobianco ilustra, nessa substituição paradigmática o homem passa a ser visto não mais como apenas uma causa das desgraças ambientais, mas como parte integrante das lutas pela qualidade de vida. Hoje, com a questão ambiental já devidamente institucionalizada, o país convivendo com uma legislação ambiental relativamente bem elaborada (FERREIRA, 1996: 244) e uma representativa parte de seu território convertida em unidades de conservação (DIEGUES, 1996: 282), o projeto ambientalista (nos domínios da floresta) busca configurar-se como catalisador de uma reação que envolva valores de cidadania, bem-estar social e qualidade ambiental. De simples inimigo natural, o homem passou a ser incorporado na agenda ambientalista.

Mas a peculiaridade deste caso está no fato de o próprio Capobianco ter sido, na época de criação da Estação Ecológica da Juréia-Itatins, uma das figuras importantes do ambientalismo no domínio da Mata Atlântica, tendo sido um dos fundadores da S.O.S. Mata Atlântica, uma das mais conhecidas¹¹

¹¹ Talvez um termo mais apropriado seria o de *ONG mais “consumida” no Brasil*, no sentido de conseguir “vender” sua causa à opinião pública. Há alguns anos era comum encontrar nas ruas uma quantidade imensa de carros com o adesivo-símbolo dessa ONG. Hoje em dia é possível encontrar referências à ela em algumas embalagens de pasta de dente. De uma certa maneira esses detalhes refletem uma situação concreta de aceitação pública.

organizações não-governamentais do ambientalismo brasileiro – por sua vez proveniente de alguns grupos ambientalistas como o Pró-Juréia e Associação de Defesa da Juréia. Capobianco foi um dos expoentes da luta ambientalista pela criação dessa Estação Ecológica, desconsiderando na época, inclusive, a situação dos moradores de seu interior. Assim o exemplo citado nos permite perguntar, de maneira um pouco abstrata, qual teria sido a parcela de contribuição do discurso dos moradores da Juréia nessa substituição conceitual¹² do discurso ambientalista atuante nesse domínio? Dito de outra forma, o quanto essa mudança nas concepções de Capobianco foi influenciada pelo contato com a realidade dos moradores dessa unidade de conservação?

Um outro tipo de relação possível considera a hipótese de uma apropriação de mão dupla, onde moradores e representantes do movimento ambientalista estariam, a partir de um processo de diálogo mais ou menos equilibrado, construindo um discurso comum que não se limitasse apenas às idéias de uma das partes envolvidas. Um exemplo desse tipo de relação poderia ser encontrado em algumas reservas extrativistas (Reserva Extrativista do Alto Juruá), parques nacionais (Parque Nacional do Jaú) e Reservas de Desenvolvimento Sustentável (Mamirauá) em que há um esforço para a construção de um modelo de conservação que conjugue o discurso dos moradores (no caso os seringueiros e caboclos) com o dos “ambientalistas”, representados aqui por pesquisadores e outros atores com interesses nesse campo de atuação. Na Estação Ecológica da Juréia-Itatins esse tipo de relação se estabelece apenas entre algumas ONGs, além de setores mais “liberais” de órgãos públicos ligados à conservação ambiental da região, e grupos de moradores organizados na luta por seus direitos frente às restrições ambientais. Não há um diálogo muito aprofundado entre moradores e a administração da Estação.

Haveria uma quarta relação prevista pela lógica onde predominaria não só uma total ausência de qualquer forma de diálogo entre as partes, como uma falta absoluta de reconhecimento entre elas. Algo como se os moradores nunca tivessem percebido uma interferência das idéias “ambientalistas” em suas vidas e os “ambientalistas”, por sua vez, nunca tivessem notado que existissem pessoas morando na região. Embora não seja uma hipótese impossível, desconheço um bom exemplo que pudesse ilustrá-la.

¹² O caso citado é, aqui, usado como exemplo. Usar o caso de um único indivíduo (embora de grande influência no

Acredito que esses quatro tipos de relação apontados não são excludentes entre si, mas podem atuar isolados ou conjuntamente de acordo com o contexto sócio-ambiental específico. Assim, acabei reformulando o objetivo da investigação, de maneira a excluir a idéia de “apropriação de um discurso pelos moradores” e priorizando, por outro lado, o enfoque na “relação dos moradores com tal discurso”. Essa mudança de termos busca considerar outras possibilidades de entendimento da questão envolvendo moradores e o que chamei de discurso ambientalista. Considerar a “apropriação” (enquanto “assimilação”) como única hipótese provável é enterrar a possibilidade de um caminho inverso, ou alternativo, ou mesmo múltiplo, nessa ordem dos discursos.

Mesmo com essa mudança sutil de enfoque, um risco ainda permanecia, tanto na pergunta inicial, quanto na análise que dela derivava: o risco de uma abstração excessiva. Afinal, o que seria, na prática, esse *discurso ambientalista* que estava na base de minhas indagações? Como se daria essa relação discursiva entre moradores e esse *discurso ambientalista*? – Já que, conforme dito anteriormente, a Estação Ecológica não pode ser encarada de maneira simplificada como a materialização desse discurso.

O problema dessa abordagem discursiva não estava no seu referencial teórico, mas no fato desse tipo de análise trazer como risco a invisibilidade dos fatores sociais a que se referia. Como Bakhtin e Bourdieu salientam em suas propostas, a compreensão dos fenômenos da linguagem deve passar, inevitavelmente, pelo contexto social ao qual está atrelado. O simbólico está intimamente ligado à estrutura social. O que considerei como sendo o *discurso ambientalista*, tal qual descrito acima, embora faça muito sentido, dá margem a uma abstração dos atores sociais que os pronunciam, bem como os contextos em que surgem. Assim, a questão central deveria estar não tanto no entendimento do que viria a ser esse *discurso ambientalista* – e imaginá-lo como inerente à própria existência da Estação – mas sim de quem seriam os atores sociais que estariam trazendo esse tipo de discurso para tal território, contribuindo para consolidar essa arena de discussão.

Biólogos, sociólogos, pesquisadores, ambientalistas, financiadores estrangeiros, políticos, funcionários do IBAMA, funcionários do Instituto Florestal, da Fundação Florestal, da Secretaria do Meio Ambiente, policiais florestais, integrantes de ONG's, turistas, proprietários de terra, moradores

campo ambientalista) como representante de todo um movimento envolve certos riscos.

do entorno, moradores que ainda habitam seu interior, todos contribuem, a sua maneira, para que essa arena se constitua enquanto tal. Não bastasse essa diversidade constituinte, todas essas categorias de atores são internamente diversas em termos de opinião e posicionamento frente aos tais conflitos – além, é claro, do poder de que dispõem para atuar e se fazer ouvir nessa arena. O discurso, enfim, não existe por si só, não é uma entidade autônoma, mas, concordando com Bakhtin e Bourdieu, se concretiza e adquire seu sentido apenas por meio do uso que os agentes fazem dele em determinados contextos.

Essa mudança de orientação, de uma abordagem ‘discursiva’ para um enfoque no domínio das ‘relações sociais’, se impôs com o avanço do próprio trabalho de campo, que dirigiu minha atenção para ‘situações sociais’ (TURNER, 1957; GLUCKMAN, 1958; VAN VELSEN, 1967) ao invés de ‘discursos’ desencarnados. Com isso, o objetivo dessa pesquisa passou a ser o de focar alguns dos aspectos da dinâmica social ligados a esse território, após sua transformação em unidade de conservação ambiental – no caso, em uma categoria de proteção máxima. Mais especificamente está em investigar o modo como são criadas e reformuladas as relações sociais nesse território, frente à existência da Estação Ecológica. Para tratar desse universo social, buscarei conferir uma dimensão palpável às relações que o compõem, por meio da descrição de algumas situações sociais concretas. Cheguei até mesmo a alterar o subtítulo do projeto, que na versão inicial era “Discurso Ambientalista e Moradores de uma Unidade de Conservação” e que passou a ser: “Mudança Social numa Unidade de Conservação Ambiental”.

Entretanto, a relação discursiva ainda permeia seus principais objetivos. A dinâmica social vinculada à existência dessa unidade de conservação pode ser operacionalmente dividida em três direções analíticas distintas, porém inseparáveis. Uma primeira direção diz respeito ao que poderíamos chamar de mudança no campo “estrutural”, entendendo por esse termo o mecanismo de reprodução social desses grupos, que em grande parte converge para aspectos econômicos e materiais. Assim esse primeiro domínio de análise permite identificar a maneira como as atividades destinadas a manutenção desses grupos estariam sofrendo a influência da existência dessa Estação Ecológica. É, sem dúvida, o ponto mais analisado na literatura corrente sobre os chamados conflitos sócio-ambientais em unidades de conservação, provavelmente por ser o mais visivelmente percebido. Uma vez que essas populações encontram a reprodução social atrelada principalmente ao

uso direto dos recursos da floresta, a criação de uma unidade de conservação que restringe o uso desses recursos gera um efeito direto nessa reprodução.

Um segundo domínio dessa divisão analítica trata das mudanças transcorridas no que poderíamos chamar de “organização social” desses grupos, entendendo por isso as transformações nas relações sociais que tomam esse território como palco e referência. Nesse aspecto, interessa saber como relações interpessoais ou coletivas são criadas, destruídas ou transformadas, principalmente pela influência da existência dessa unidade de conservação ambiental. Sem dúvida trata-se de um ponto não muito abordado nos estudos que se debruçam sobre esse tipo de problema social, mas que, na situação da Juréia, configura-se como peça chave na compreensão da dinâmica dos conflitos gerados pela implantação dessa unidade de conservação. Esses dois primeiros aspectos dessa análise serão tratados de modo mais detalhado ainda no capítulo 1 dessa dissertação.

O terceiro e último aspecto analítico trata das mudanças transcorrida no campo “simbólico”. Nesse aspecto interessa mapear toda a mudança nos valores, concepções e significados atribuídos por esses grupos de moradores a sua relação, não apenas com o ambiente em que vivem e do qual se utilizam, mas com as questões ambientais advindas com a criação e implantação dessa Estação Ecológica. É nesse ponto que se enquadra o interesse inicial dessa pesquisa e, sem dúvida, nos olhares que se voltam para a questão das unidades de conservação habitadas, é de longe a característica menos levada em consideração. De fato há o problema de que mudanças nesse domínio são muito mais invisíveis que as citadas anteriormente. No capítulo 3 dessa dissertação tratarei de exemplificar esse aspecto a partir da experiência de alguns moradores em torno da implantação da Escola Caiçara da Juréia, no território da comunidade da Cachoeira do Guilherme.

Como não é difícil perceber, essa divisão analítica não pode ser levada muito a sério, afinal, os limites entre o que pode ser considerado como um processo de mudança “estrutural” não são passíveis de uma delimitação precisa. Mudanças nesse campo perpassam, invariavelmente, os outros dois campos – na medida em que implicam mudanças nas relações sociais e também nas relações simbólicas – em graus distintos e de maneiras variadas. A divisão serve apenas como guia simplificado para a exposição do problema dessa pesquisa. Embora priorize as mudanças no campo “simbólico” – ao buscar compreender alguns aspectos da participação de moradores no debate ambiental instalado na região – e retomando mais uma vez a proposição de Bakhtin e Bourdieu de

que os processos simbólicos estão inextricavelmente vinculados ao contexto social do qual fazem parte, será inevitável esbarrar, a todo o momento, em processos que competem às duas ordens anteriores (estruturais e organizacionais). Por esse motivo o enfoque em “situações sociais” permite um excelente ponto de partida para a discussão desses três aspectos analíticos. Tentarei, contudo, priorizar situações que suscitem discussões no âmbito “simbólico”.

Assim, essa dissertação se apresenta dividida em três partes.

No capítulo 1 apresento os fundamentos históricos que culminaram com a criação dessa Estação Ecológica nesse território bem como algumas de suas implicações no modo de vida de seus habitantes. Tentarei mostrar como essa criação “inventou” esse território a partir de critérios externos, fundamentados principalmente na imagem de espaço vazio e abandonado – isto é, não como um lugar *ocupado*, mas como espaço *a ser ocupado*. Esse espaço, até então habitado de forma esparsa, sem identidade ou unidade administrativa próprias, passou a contar com certa autonomia a partir da existência dessa unidade de conservação. Ainda nesse capítulo apresento, como dito acima, alguns dos efeitos dessa criação na dinâmica social desse território. Tratarei principalmente dos processos de mudança “estruturais” e “organizacionais” tal como descritos anteriormente. Por meio de uma coletânea de trechos de entrevistas com a intenção de familiarizar o leitor ao universo discursivo desse território e desse contexto, buscarei apontar as principais mudanças transcorridas nesses dois âmbitos de análise, que acredito serem comuns e recorrentes a todo o território da Estação Ecológica.

No capítulo 2 direciono o olhar para uma das localidades que compõe esse território em questão. Trata-se da comunidade da Cachoeira do Guilherme, atualmente habitada por não mais do que doze pessoas. Nessa seção apresento os antecedentes históricos da ocupação dessa localidade, bem como os antecedentes de sua caracterização – por parte de agentes externos e mesmo entre os moradores – enquanto “lugar de tradição”. Essa caracterização, por sua vez, está intimamente relacionada a uma irmandade espírita que se refugiou pela região por volta de 1930, contando com líderes espirituais bastante carismáticos.

Finalmente, no último capítulo apresentarei algumas situações sociais observadas ao longo do trabalho de campo, tendo como palco e/ou referência a Comunidade da Cachoeira do Guilherme.

Tentarei mostrar que, embora sua população esteja bastante reduzida atualmente, essa baixa densidade demográfica não equivale a uma baixa densidade de processos sociais. O universo social mobilizado a partir desse território (e a lógica pode ser extrapolada para toda a área da estação Ecológica) é muito maior do que aparenta. Em parte esse universo social se mobiliza em torno do passado espírita da comunidade, materializando-se em suas festas religiosas. De outro, esse universo está atrelado ao futuro, por meio do projeto da Escola Caiçara da Juréia que pretende-se implantar nessa comunidade. A descrição dessas situações fornecerão a base para as principais discussões desse trabalho.

CAPÍTULO 1 – VALE DO RIBEIRA E A QUESTÃO AMBIENTAL

Nesse capítulo pretendo traçar um panorama histórico da ocupação do território da Juréia e Itatins, além de descrever o processo que culminou com sua conversão em uma unidade de conservação ambiental. Tentarei argumentar que não apenas a implantação da Estação Ecológica Juréia-Itatins, mas outros projetos anteriormente previstos para tal espaço, estavam fundamentados na premissa do isolamento e do vazio demográfico que lhe seria característico. Isto significa dizer, grosso modo, que nesses projetos a região não foi vista como um local já ocupado por uma população, mas como um lugar a ser ocupado, de maneira distinta e de acordo com os objetivos de cada empreendimento. Contribuiu para a construção desse imaginário de isolamento e de vazio uma certa ausência e invisibilidade da região nas páginas da história escrita sobre o Vale do Ribeira, além do modo peculiar como se deu seu processo de ocupação que culminou, de fato, numa estrutura rala e dispersa de povoamento.

O TERRITÓRIO

Conheci a região quando ainda não me interessava por esse tema de pesquisa. Chamava-a de **Juréia**, simplesmente, e desconhecia sua extensão e seus limites. Mais precisamente, o que conhecia era a Vila Barra do Una, que pertence ao município de Peruíbe e de onde se pega a estrada que leva até ela. Assim, associava a Juréia a essas duas localidades: Barra do Una e Peruíbe. E havia motivos para isso, afinal, o poder público e econômico desse município havia apelidado a cidade como sendo “o portal da Juréia”. Basta andar pelo centro de Peruíbe para perceber que farmácias, pousadas, restaurantes e outros empreendimentos comerciais recebem esse nome. Também algumas matérias que havia lido em revistas dedicadas ao turismo ecológico tratavam a região por esse único nome. Quando iniciei o trabalho de campo dessa pesquisa, também pela Barra do Una, ainda desconhecia o que realmente seria a “Juréia” e foi conversando com um morador dessa vila que senti a necessidade de responder a essa questão básica.

Conversando com ele, soltei uma expressão que me parecia natural: “você aqui da Juréia...”, ao que ele prontamente me respondeu, “Não! Aqui não é a Juréia. A Juréia fica lá naquele morro” e me apontou o que até então desconhecia.

Juréia é o nome de uma formação rochosa, mais especificamente um maciço, e também da praia que lhe é adjacente ao sul. Segundo aponta o geógrafo Aziz Ab’Saber no processo de tombamento deste maciço (Condephaat, no. 0306/73), tal como outros maciços costeiros desligados da Serra do Mar, este constitui-se numa espécie de ilha continental. Localizado na costa, divide a Praia da Juréia (ao sul), da Praia do Rio Verde (ao norte). Tanto o maciço, como essas duas praias, para minha surpresa, não se localizam nos domínios do município de Peruíbe, mas nos domínios de Iguape. O nome, no entanto, acabou se popularizando como definidor de todo um território mais extenso, como pode ser comprovado no apelido de Peruíbe. Entretanto, para muitos moradores locais esse alargamento de significado não é muito óbvio: igualar, no âmbito terminológico, um lugar a toda uma região mais extensa lhes causa um certo desconforto.

Grande parte dessa popularização decorre do esforço empreendido pelo movimento ambientalista que passou a frequentar esse espaço a partir da década de 1970 e que se empenhou na sensibilização pública em torno da importância de se proteger seus recursos naturais. Várias campanhas foram veiculadas, tanto na mídia impressa, quanto no rádio e televisão. Criou-se o “Pró-Juréia” e a “Associação de Defesa da Juréia” (que mais tarde se fundiriam em um único grupo), formados por muitos desses ambientalistas e de onde mais tarde sairia a Fundação S.O.S. Mata Atlântica. Os resultados dessa militância foram frutíferos: em 1986 o Governo Estadual de Franco Montoro criava a Estação Ecológica Juréia-Itatins. Esse território abrangia cinco municípios (Iguape, Peruíbe, Pedro de Toledo, Miracatu e Itariri), sendo 80% pertencente ao município de Iguape. Mas os mais de 80.000 hectares desse território continuariam a ser conhecidos, pelos “de fora”, pela alcunha abreviada de “Juréia”, cada vez mais disseminada.

Isso influenciou até mesmo algumas denominações dos moradores: quando os que habitavam esse território transformado em Estação Ecológica começaram a se organizar na reivindicação de seus direitos, criaram a Associação dos Moradores da Juréia, embora muitos deles morassem bem longe desse maciço. Da mesma forma, um outro grupo de moradores fundaria, alguns anos depois, e na Vila da Barra do Ribeira (Iguape) a Associação dos Jovens da Juréia, que agruparia indivíduos de

diversas localidades, todas, entretanto, situadas próximas ao maciço (Praia do Rio Verde, Praia da Juréia, Grajaúna, Cachoeira do Guilherme, Aguapeú).

Assim, no conjunto, temos uma denominação oficial e administrativa que define uma unidade de conservação com limites bem demarcados (**Estação Ecológica Juréia-Itatins**); uma denominação popular e vulgarizada que responde a critérios turísticos e/ou “ecológicos”, sem um limite muito preciso, embora bastante vinculada à denominação anterior (**Juréia**); uma denominação geológica e geográfica definida cientificamente (**Maciço da Juréia e Praia da Juréia**); e uma denominação local que define lugares e que, suponho, teria fundamentado a atribuição da denominação científica, que por sua vez, teria embasado as duas primeiras, além de muitas outras, como por exemplo a denominação de uma zona municipal de Iguape (**Morro da Juréia, Praia da Juréia e Costão da Juréia**).

Como pode-se perceber, a dinâmica de uso de terminologias para designar o espaço está inevitavelmente ligada a contextos sociais. Isso parece evidente no caso dos moradores que, mesmo conhecendo os limites e os lugares que poderiam receber o nome de Juréia, promoveram uma extrapolação desses domínios (da mesma forma como as organizações ambientalistas o fizeram) para abarcar, seja todas as comunidades da Estação Ecológica que estavam organizadas na luta por direitos, seja ainda, um grupo de moradores de diversas localidades próximas ao maciço. De fato, as fronteiras e limites do que chamamos de “região” não estão dadas naturalmente, mas são construídas socialmente. Só esse fato já tornaria difícil a tarefa de definir uma unidade única de tratamento do espaço em questão.

Nessa pesquisa, tratarei dos processos sociais ligados ao território que foi transformado em unidade de conservação, ou seja, da Estação Ecológica Juréia-Itatins. Como a “invenção” desse espaço data de 1986, todo o tratamento aos seus antecedentes históricos, enfim, tudo o que vier antes disso, terá que recorrer, inevitavelmente, a uma certa abstração. Nesse capítulo, principalmente na sua parte dedicada aos aspectos históricos ligados a esse território, é necessário que se tenha em mente que nessas descrições esse ainda não existia enquanto tal, mas “viria a ser”. Entretanto, manterei a unidade de análise à Estação Ecológica.

Esse processo em que a vertente atlântica da Serra do Itatins e toda a planície que se interpõe até o mar (onde se localiza o Maciço da Juréia) foram transformadas em Estação Ecológica, ocorreu “de fora para dentro” e a partir de um olhar ecológico – calçado na imagem de um local “isolado”, “deserto”, ao qual a história regional atribui um mero papel de trânsito (no período anterior ao ciclo do arroz), ou de zona rural (durante esse ciclo). Com esse recorte dessa sobra, desse refúgio entre focos de povoamento, surgiu uma região, ou melhor, esta foi “inventada”, – uma região geográfica “para outros”, que, aos poucos, foi se tornando uma região geográfica “para si mesma”. Socialmente falando, as populações habitantes desse espaço se distribuíam em grupos locais esparsos e não necessariamente ligados entre si. Isso até recentemente, quando a transformação desse território em unidade de conservação passou a lhe conferir certa autonomia e os moradores, por meio de suas mobilizações, começaram a aceitá-la enquanto uma unidade.

Portanto, embora a unidade geográfica que referencia as situações sociais tratadas nessa pesquisa seja a Estação Ecológica Juréia-Itatins (na verdade apenas uma porção de seu território será aqui compreendida), é importante deixar claro que esta não existiu sempre enquanto “unidade” e nem mesmo havia uma auto-imagem que a distinguisse de outras regiões – tratava-se de um espaço geográfico dividido entre municípios distintos, com núcleos de povoamento espalhados por todo seu domínio, sem que isso definisse uma região única com identidade própria.

A CONDIÇÃO INVISÍVEL

A dificuldade de acesso imposta pelo maciço do Itatins, a noroeste, e o maciço da Juréia pelo sul, explica em parte o relativo isolamento que caracteriza o território da Juréia-Itatins no litoral sul do Estado de São Paulo e, conseqüentemente, a relativa preservação de seus atributos ecológicos. Por outro lado, essa explicação decorre da inserção marginal desse território nos diversos ciclos econômicos que se abateram sobre a região do Baixo Vale do Ribeira.

Até a década de 1970, pode-se considerar o território de Juréia-Itatins como praticamente abandonado e esquecido por projetos dos diversos níveis do poder público, desde o municipal até o federal. É a partir dessa década que interesses variados começam a convergir para esse território sendo que, embora com objetivos e estratégias distintas, todos se apoiavam no mesmo pressuposto do isolamento demográfico e econômico em que, supunham, esse espaço se encontrava. E é

justamente esse pressuposto que fundamenta a maioria dos conflitos sociais relativos a criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins, já que os habitantes desse território não foram consultados nem levados em consideração no momento em que se optou por transformá-lo num espaço altamente restritivo às atividades humanas que implicam em exploração do meio.

Situada na fronteira entre duas macro-regiões geograficamente definidas – a Baixada Santista e a Baixada do Ribeira –, o território que compreende os maciços rochosos da Juréia e do Itatins nunca teve, de fato, um papel muito destacado na história e na historiografia regional. Em parte essa marginalidade encontra uma explicação justamente nesse povoamento ralo e disperso que configurou sua ocupação, além de sua distância em relação aos centros urbanos de Iguape, ao sul, e de Itanhaém, ao norte. Mesmo no período de maior prosperidade, representado pelo ciclo do arroz em Iguape, essa condição marginal se manteve. Essa relativa ausência nas páginas da história regional é um primeiro indicativo do imaginário – no sentido de conjunto de representações e imagens – acerca desse espaço. Basta uma folheada nos dois volumes da história de Iguape compilada por Roberto Fortes (2000) para perceber a Juréia como um território praticamente invisível¹³.

Uma boa alegoria desse isolamento histórico está na narrativa do achado da imagem do Bom Jesus. Foi nas proximidades da Juréia que a imagem foi encontrada por dois *silvícolas cativos*, em meados de outubro de 1647. Pelo valor que a tal imagem veio representar posteriormente, não só para a cidade de Iguape, mas para toda a região do Vale do Ribeira¹⁴, podemos considerar o achado como o maior triunfo da Juréia na história escrita sobre Iguape e arredores. Ironicamente, ao mesmo tempo

¹³ Plácido Cali divide a historiografia sobre a região de Iguape em três momentos distintos. Em primeiro lugar estão os trabalhos publicados até o início do século XX e que se dividem em duas vertentes principais: de um lado os autores interessados em construir a memória social da Igreja e do papel dos religiosos na colonização; e de outro, os autores interessados na construção da memória nacional, escrevendo, principalmente, nas revistas do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e do Instituto Histórico Brasileiro e que ressaltavam a importância histórica da região nos quadros da história nacional. Num segundo momento (entre as décadas de 1930 e 1940) estão alguns artigos, com uma visão um pouco mais crítica, publicados principalmente na Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, e que ressaltam a decadência econômica da região, sem, no entanto, deixar de enaltecê-la. O terceiro momento (a partir da década de 1950) é representado por obras de cunho mais científico, produzidas principalmente por sociólogos e geógrafos. A afirmativa de que a região da Juréia não participa desses relatos é aplicável a todos esses momentos historiográficos (Cali, 1999: 18-19).

¹⁴ Como escreve o padre João Chrysostomo em 1819, *a festa (do Bom Jesus de Iguape) se faz a seis de agosto com a possível grandeza, concurso de imensos romeiros e forasteiros, devotos e alegria geral; enfim pode-se dizer que é este o dia do triunfo de Iguape* (apud FORTES, 2000: 220)

em que marca sua importância no imaginário regional, a narrativa construída sobre esse evento encerra esse território em sua própria marginalidade.

Conta-se que esses dois indígenas estavam indo, a mando de seu patrão, buscar algumas mercadorias encomendadas na vila de Conceição do Itanhaém, vizinha ao norte de Iguape. Chegando à Praia do Una encontraram a tal imagem na areia e acharam melhor colocá-la num lugar seguro, um pouco mais afastado da praia.

Posicionaram-na de pé sobre o solo enterrando suas extremidades na areia, deixando sua face voltada para o nascente, mais precisamente para a direção da Vila de Itanhaém, para onde seguiam. (...) Após esses cuidados, decidiram seguir viagem e cumprir a tarefa que lhes fora incumbida pelo patrão. Em Itanhaém, narraram o acontecido a diversas pessoas e, de posse das mercadorias, empreenderam a caminhada de volta para casa. Ao passarem pela Praia do Una, mais exatamente no local onde haviam deixado a imagem do santo, qual não foi sua surpresa ao constatarem que a sua face estava voltada na direção da Vila de Iguape, ou seja, do lado oposto ao que tinha ficado! E mais espantados ficaram ao comprovarem a inexistência de qualquer vestígio de pegadas humanas ou de animal nas imediações!

A notícia do achado correu rapidamente, tão logo os dois índios deram conhecimento ao patrão. Dessa forma, curioso pelo acontecido, o caixara Jorge Serrano, que morava nas proximidades do Morro da Juréia, decidiu verificar a veracidade do relato. Acompanhado de sua esposa Ana de Góis, do filho também chamado Jorge Serrano e de sua cunhada Cecília de Góis, foram todos até a Praia do Una, onde, surpresos, encontraram a imagem no exato local descrito pelos índios. Resolveram, então, leva-la numa rede até a Vila de Iguape, para que fosse colocada na Igreja Matriz, dedicada à padroeira Nossa Senhora das Neves.

Quando chegaram ao morro da Juréia, pararam para descansar. Foi nesse momento que um grupo vindo de Itanhaém, onde a notícia se

espalhara com o vento, alcançou a família Serrano e comunicou-lhe que a imagem deveria ir para a sua vila, por ser a sede da Capitania. Quando, porém, tentaram conduzir a imagem, ela tornou-se exageradamente pesada, o que impossibilitou sua ida para Itanhaém. Por sua vez, a família Serrano, pretendendo conduzir a imagem para a vila de Iguape, segurou a rede na qual o santo havia sido trazido da Praia do Una e, para espanto de todos, a imagem readquiriu seu peso original! (FORTES; 2000: 217-218)

Na maneira como essa história é comumente narrada, a imagem manifesta uma curiosa “vontade” de ter como destino a Vila de Iguape, para onde de fato foi levada, tendo recebido posteriormente uma basílica como abrigo. Prostrada na areia, a imagem fez sua escolha pelo sul, recusando-se a olhar para a direção de Itanhaém, na posição em que os indígenas a haviam deixado. Quer fosse para Iguape, quer fosse para Conceição de Itanhaém, o certo é que a imagem – é o que a narrativa parece dizer implicitamente – não “quis” permanecer na Juréia. O que impediria a imagem de permanecer no local em que foi encontrada, possivelmente em uma capela que poderia ter sido erguida para abrigá-la? A vontade da imagem expressa a vitória de Iguape sobre Itanhaém, mas também a inexistência de uma ‘vontade’ dos poucos caiçaras para reter a imagem no local onde fora encontrada.

Se a aparição do Bom Jesus nas areias da Praia do Una garantiu “quinze minutos de fama” histórica à Juréia na historiografia regional, esse mesmo evento marca, ironicamente e de maneira sutil, a posição coadjuvante desse território em relação às histórias de Iguape e do Vale do Ribeira como um todo. É justamente essa a representação que iria nortear os interesses dos atores externos que se voltaram para esse território na década de 1970. Passados quase quatrocentos anos, pode-se dizer que a Praia do Una e a região da Juréia como um todo, ainda são vistas como idênticas ao dia em que os dois indígenas por ali passaram encontrando a imagem do Bom Jesus na areia: em suma, um lugar vazio, deserto e despovoado.

Um bom contraponto dessa história está no destino menos urbano que teve a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe, encontrada por pescadores na Praia da Juréia por volta de 1800, próxima à vila do Prelado. Ali foi mantida numa capela erguida em sua homenagem, até a década de 1960,

quando um aumento do nível do mar a arruinou. Ainda hoje é possível presenciar, nas marés baixas, a aparição das pedras que compunham seus alicerces. Os moradores mais velhos afirmam que nos tempos de sua infância a capela distava uns 300 metros da linha do mar. O cemitério construído atrás da capela também foi quase totalmente destruído. Após o desabamento da capela, a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe, que havia sido retirada dali a tempo, passou para a guarda dos moradores. Diz Plácido Cali:

a Igreja tentou apossar-se dela em várias ocasiões, porém os caiçaras sempre se recusaram a entregá-la. A briga pela posse da imagem gerou um movimento dos moradores locais, que organizaram a comunidade para manter a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe escondida dos padres. Assim, a imagem permanece sob a guarda de alguma família em sua casa, com o conhecimento dos membros da comunidade, que mantêm a informação em segredo dos padres e visitantes de outras localidades. Apenas por ocasião de procissões e festas religiosas, a imagem é exposta.(CALI, 1999: 56)¹⁵

Esse segundo episódio, em contraste com o primeiro, mostra que se a aparição do Bom Jesus não envolveu (segundo a narrativa) a reivindicação de manter a imagem na Juréia, no caso da aparição de Nossa Senhora de Guadalupe essa vontade se expressou e se manteve vitoriosa contra os planos da Igreja e dos “padres”. Mais do que isso, o conjunto das narrativas incorpora dados acerca do próprio processo de povoamento da região – que por sua vez podem servir para explicar o desfecho das duas aparições. No primeiro episódio (século XVII - 1646) a narrativa permite supor que a Praia do Una não seria habitada, constituindo-se apenas em um local de passagem entre as vilas de Iguape e Itanhaém. Ao mesmo tempo, indica que havia moradores nas proximidades do morro da Juréia – os mesmos que levaram a imagem para Iguape – sem fazer menção a um possível povoado. Já o segundo episódio (início do século XIX – 1800) aponta para a existência de uma vila de pescadores

¹⁵ Roberto Fortes, tira do anonimato os portadores da imagem ao dizer que esta ficou sob a guarda da família de Benevides Apolinário Aguiar, então encarregado do cemitério da capela, até que sua filha, Oraida de Aguiar Ribeiro levou-a para a Barra do Ribeira, onde encontra-se até hoje, guardada em sua casa, saindo às ruas apenas no dia 12 de dezembro, na ocasião de sua festa centenária, que remonta aos tempos da Colônia. (FORTES, 2000: 254).

no Prelado capaz não apenas de reivindicar a posse da Santa e conseguir a construção de uma capela em sua homenagem, mas também de resistir, contra a vontade de ‘padres’, à retirada da imagem quando da destruição da capela pelo mar.

Assim, as duas histórias constituem uma alegoria mais ampla e completa. Se a aparição da imagem do Bom Jesus permite construir uma alegoria do papel desse território no imaginário e na historiografia da região mais ampla em que está compreendido, por outro lado, a narrativa da aparição de Nossa Senhora de Guadalupe é boa para se pensar o quanto essa representação dominante de “lugar isolado” – e suas conseqüências no processo de institucionalização da região – ignora os processos locais que tornam esse território menos “despovoado” do que se supõe. Assim, é importante reconhecer – na ressalva que a narrativa da aparição da Nossa Senhora de Guadalupe impõe – que essa representação enquanto mero espaço de trânsito entre Itanhaém e Iguape, habitado de modo isolado por alguns ‘caiçaras’, seria válida apenas para esse período inicial do povoamento pós-descobrimento da região. Esse segundo episódio mostra uma praia de pescadores capazes de afirmarem seus interesses contra a hegemonia das duas vilas (Iguape e Itanhaém). Uma área menos isolada, mais habitada, e mais forte; com capela construída sobre fundações de pedra e uma comunidade razoavelmente articulada a ponto de esconder uma imagem tratada como sagrada, num ato de resistência local contra medidas tomadas externamente.

Antes de avançar no histórico da criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins, pretendo apresentar de maneira sucinta um contexto histórico sobre a região do baixo Vale do Ribeira, onde está situado o território que constitui o objeto de estudo dessa pesquisa, além de tratar brevemente do seu processo de ocupação.

BREVE HISTÓRICO REGIONAL

A região litorânea do Vale do Ribeira, situada na porção sul do estado de São Paulo, nunca teve um papel muito destacado na história escrita do Brasil, muito embora dela tenha participado desde os primórdios da colonização. Nos relatos de Diego Garcia de Moguer sobre sua expedição à costa brasileira, este diria ter encontrado na região de São Vicente, onde esteve até o dia 15 de janeiro de 1528, *um bacharel e uns genros seus, que ali viviam há muito tempo que faz bem trinta anos*. Alguns historiadores enfatizam que a expedição desse navegador teria aportado em Cananéia, e não

em São Vicente (FORTES, 2000: 35-36; BUENO, 1998: 157). Três anos mais tarde, no dia 12 de agosto de 1531, a frota de Martim Afonso de Souza teria ancorado em frente à ilha de Cananéia, enviando à terra um de seus tripulantes que teria retornado, alguns dias depois, com o misterioso bacharel, *degradado ali havia trinta anos*, um genro seu e mais *cinco ou seis castelhanos*. Na mesma linha, Fortes cita um documento de 1540, escrito por um cronista espanhol anônimo, que narra a existência de um “bacharel” residindo nas proximidades de Cananéia (FORTES, 2000: 36). Do tal bacharel não se sabe o nome, nem o motivo pelo qual teria ali se fixado. Sua trajetória até a costa brasileira não ultrapassa a especulação e o pouco que dele se afirma diz respeito a este ter sido

o primeiro e um dos maiores traficantes de escravos indígenas do sul do Brasil (...), tendo inaugurado, em grande escala, a pratica que se tornaria a principal atividade mercantil dos futuros colonos de São Vicente e a primeira fonte de renda da cidade de São Paulo (BUENO, 1998: 158).

De qualquer forma, e independente desses desconhecimentos, sua existência reforça a idéia de que a região litorânea do Vale do Ribeira foi palco dos primeiros povoamentos europeus na costa brasileira. Young chega a atribuir a paternidade do povoado de Nossa Senhora das Neves de Iguape ao Bacharel (YOUNG, 1902). De fato, Iguape foi um dos primeiros núcleos de ocupação a se formar em nosso território. A época exata de sua fundação é desconhecida, pois os registros que documentam sua história são escassos¹⁶.

Esse pioneirismo na ocupação do solo brasileiro, entretanto, não garantiu o privilégio da região no processo de colonização portuguesa. O litoral do Vale do Ribeira pode até ter sediado os primeiros povoamentos da costa brasileira, mas, sem dúvida, não foi a região mais importante, nem a mais explorada pelos projetos da metrópole. Em relação a núcleos de povoamento como Rio de Janeiro, Recife e Salvador, que iam se tornando importantes centros políticos e econômicos no território colonial, os núcleos de Iguape e Cananéia exerciam um papel nitidamente secundário. Vale lembrar

¹⁶ A datação da história de Iguape é confusa. Não foi possível delimitar um consenso entre as datas que os historiadores sobre o tema propõem. Considerando a média das datas propostas, o povoado de Iguape teria sido fundado por volta de 1550 e sua elevação à categoria de vila teria se dado nos idos de 1630. Para a história de Iguape ver Roberto Fortes, 2000; Plácido Cali, 1999; Ernesto Young, 1902; Benedito Machado, 1997.

que nessa etapa inicial do povoamento da região, a ocupação se restringia ao litoral. Além disso, o processo de ocupação da baixada do Ribeira caracterizou-se, basicamente, por seu caráter disperso, com a tendência dos moradores a se isolarem, tanto que Pasquale Petrone considera-o como um “excelente exemplo do anti-urbanismo do período colonial” (Petrone; 1961: 21). Vale citar, nesse aspecto, o curioso edital expedido no ano de 1679 pelo Capitão-mor de Iguape, Luiz Lopes de Carvalho, por ordem do donatário da Capitania de São Vicente, segundo o qual todos os donos de sítios e fazendas da região que possuíssem quantias acima de 100 mil réis, estariam obrigados, sob pena de multa de dez cruzados, a construir cada um

uma casa na cidade, visto que eram poucos os moradores que haviam nela (Young, *apud* Fortes 2000: 163).

No caso específico da região da Juréia, é possível pensar que já nesses primórdios do período de colonização do Brasil a região já era conhecida e, provavelmente, povoada, mesmo que de modo rarefeito. Embora as vias de comunicação entre a região de Iguape e São Vicente, sede da Capitania, se restringissem quase que exclusivamente às vias marítimas, é de se supor que se houve uma comunicação por via terrestre, essa teria passado, obrigatoriamente, pela região da Juréia, por ser este o caminho que beira a costa. A própria narrativa do achado da imagem do Bom Jesus, citada anteriormente, atesta a região como caminho de ligação entre a Vila de Iguape e a de Conceição de Itanhaém.

Sem dúvida, os poucos ciclos econômicos que se abateram sobre a região do Vale do Ribeira foram, em grande parte, os responsáveis pela profusão dos primeiros e pequenos núcleos de povoamento que foram se estabelecendo de maneira dispersa e isolada. No caso do Baixo Vale do Ribeira, sua modesta contribuição à história econômica do período colonial começa com o ciclo do ouro de aluvião, que, embora não tenha durado muito, em parte pela pouca produtividade aurífera de seus veios e faisqueiras, foi suficiente para fazer fortuna a uma boa quantidade de gente¹⁷. Conta-se pela região que nos tempos de glória da mineração de ouro, era comum, por ocasião das festas, as

¹⁷ Como conta Warren Dean, “Por todo o século XVII, houve lavras de ouro espalhadas por diversos pontos ao longo da Serra do mar. Marcas de parte dessa atividade ainda recentemente eram visíveis em diversos locais do planalto a sudoeste da cidade de São Paulo, nas colinas que a circundavam e na costa entre Iguape e a baía de Paranaguá. Muitas lavras são conhecidas apenas por vagos relatos e pode-se conjecturar que outras ainda não tenham deixado qualquer registro” (Dean 2000: 109)

mulheres polvilharem ouro em pó nos cabelos. A descoberta de ouro trouxe um relativo desenvolvimento para a região, muito embora seus efeitos tenham se restringido à vila de Iguape. Uma vez que a comunicação e o deslocamento, no período colonial, se dava prioritariamente por via marítima, a vila de Iguape se constituiu em porto importante na rota de escoamento do minério, tanto que a primeira casa de fundição de ouro a ser implementada em terras brasileiras foi a de Iguape. Foi também nesse período que se deu à expansão do processo de povoamento ao longo do Vale. Em busca de novas jazidas, muitos garimpeiros se embrenharam pelo interior, implantando arraiais como os de Xiririca, Apiaí, Iporanga e Eldorado. No caso da Juréia-Itatins, é provável que esse território não tenha participado de maneira ativa desse primeiro ciclo econômico representado pelo ouro de aluvião. Não há notícias que comprovem a exploração de ouro no trecho de Juréia-Itatins, o que torna difícil afirmar que os primeiros povoamentos fixados nesse território tenham sido motivados pela mineração do ouro, mesmo porque o sentido do deslocamento em busca desse minério estava voltado para o interior e não para a costa.

Enquanto principal atividade econômica, a mineração do ouro persistiu na região até meados de 1700, quando a descoberta de jazidas muito mais abundantes e promissoras nas Minas Gerais reduziu a produção aurífera do Vale a um papel insignificante. Com o êxodo populacional em direção às Minas Gerais, as povoações do interior do Vale do Ribeira entram num período de estagnação econômica, voltando-se quase que exclusivamente a atividades de subsistência. A essa fase inicial do processo de povoamento da região, impulsionado tanto pelo apresamento indígena quanto pela mineração do ouro, Darcy Ribeiro atribui o surgimento de uma vasta região de cultura caipira, povoada por uma população extremamente dispersa e desarticulada. Em essência,

exaurido o surto minerador e rompida a trama mercantil que ele dinamizava, a paulistânia se "feudaliza", abandonada ao desleixo da existência caipira. (...) Com essa base se instala uma economia natural de subsistência, dado que a produção não podia ser comercializada senão em limites mínimos. Difunde-se, desse modo, uma agricultura itinerante, a derrubar e queimar novas glebas de mata para cada roçado anual, combinada com uma exploração complementar das terras, das aguadas, das matas, através da caça, da pesca, da coleta de frutos e tubérculos. Sem nada vender, nada podiam comprar, voltando à vida

autárquica de economia artesanal doméstica que satisfazia, nos níveis possíveis, às necessidades comprimidas a limites extremos (RIBEIRO, 1995: 383-384).

No final do século XVIII, passada a fase do ouro, a região de Iguape começa a se consolidar como importante centro produtor de arroz, que viria a ser o eixo principal de sua economia até 1920. Segundo Müller, a rizicultura na região teve seu auge aproximadamente entre 1836 e 1874. Diz ele:

Em 1836, a região concentrava 100 dos 109 engenhos de beneficiamento de arroz instalados na província e em 1852 já eram 107 os engenhos instalados na região. (Müller, apud Braga; 1999: 47)

Braga aponta, entretanto que:

O crescimento econômico trazido pela rizicultura limitou-se, no entanto, à zona da Baixada do Ribeira, ainda assim, concentrando-se nos dois núcleos principais, Iguape e Cananéia, onde a produção do arroz era controlada pelos proprietários dos engenhos de beneficiamento e, principalmente, pelos comerciantes de Iguape. Os pequenos povoados e vilarejos ribeirinhos da retroterra pouco se beneficiaram dessa riqueza. (Braga, 1999: 47).

Não há dúvida de que o ciclo do arroz foi o período de maior prosperidade da região. Como aponta Pio Correia em seu estudo de 1906,

não fora a industria do arroz, e, sobretudo, a sua excellente qualidade, sem rival nos mercados nacionaes, e o município de Iguape seria menos conhecido do resto do Estado e completamente desconhecido do resto do Brasil; e, mesmo assim, aquelles que o conhecem como productora de arroz, suppõe-no, por tal motivo, um brejo immenso, uma grande várzea alagadiça, um pântano horrorosamente paludoso, que para nada mais serve (Correia 1906: 117-118).

Entretanto, ao que tudo indica, a produção de arroz do município de Iguape não merecia posição de destaque, em termos quantitativos, quando comparada com a produção de outras regiões da colônia. Embora tenha tido sua importância no contexto do estado de São Paulo, sua relevância num nível nacional não parece ter sido muito grande quando comparada, por exemplo à produção do estado do Maranhão (PRADO Jr.; 1961: 150). É num contexto regional, portanto, que a produção do arroz assume principal destaque, interferindo diretamente na própria dinâmica populacional da região. No auge desse ciclo econômico, a população de Iguape superava, em número, até mesmo a cidade de Santos, que era o principal porto da Província. Como afirma Capobianco , nessa época

cinco beneficiadoras desse cereal trabalhavam com força máxima para abastecer uma média de dez grandes navios que entravam no porto [de Iguape] semanalmente. Aliás, sua importância como porto estava ligada diretamente a capital do país, na época Rio de Janeiro, e não a São Paulo, capital do Estado. (...) Iguape foi o polo econômico mais importante da região, chegando a ter seis jornais, uma escola agrícola (desde 1858), um Consulado Francês permanente (até 1905) e sua população estava acostumada a receber, constantemente, espetáculos vindos da Europa (Capobianco 1987: 26).¹⁸

É perfeitamente plausível inferir que o ciclo do arroz na região de Iguape tenha sido o principal fator responsável pelo aumento populacional nas proximidades, indo até o território da Juréia¹⁹. Embora, como citado anteriormente, o crescimento econômico advindo da rizicultura tenha beneficiado principalmente os centros urbanos de Iguape e Cananéia, não se deve esquecer que se tratava de uma

¹⁸ A história de Iguape compilada por Roberto Fortes apresenta vários detalhes interessantes sobre essa fase áurea da cultura do arroz nesse município (FORTES 2000)

¹⁹ Os dados apresentados por Cali (1999) sugerem um aumento no número de registros dessas propriedades no período de 1855 e 1856. De um lado esse fato permite relacionar o aumento do número de registros com o momento econômico da região do baixo Vale do Ribeira, que estava no auge da produção rizicultura. De outro, o fato pode ser explicado pelas mudanças impostas pelo Marquês de Pombal em 1850 com a promulgação da Lei de Terras, que obrigava os proprietários a registrarem seus imóveis. No caso específico de Iguape, tais datas coincidem com o período em que a Igreja Matriz teria iniciado o controle sobre o registro de terras nessa Freguesia. Fica impossível, assim, associar o aumento populacional na região da Juréia unicamente ao apogeu do ciclo do arroz, já que o aumento no número de registros não está vinculado exclusivamente ao aumento no número de propriedades.

atividade econômica essencialmente rural e que, embora a fortuna tenha se acumulado nas mãos dos “barões do arroz” – como eram chamados os grandes proprietários de fazendas e beneficiadoras do produto – muitos foram os que de alguma forma se beneficiaram com a rizicultura. Na região da Juréia haviam algumas grandes fazendas destinadas a produção de arroz, como a fazenda Pogoçá, a fazenda Cambicho, e a do Engenho, além de muitas outras pequenas e médias propriedades que, com sua produção modesta em comparação às das grandes plantações, também participaram ativamente desse ciclo econômico.

Plácido Cali, em sua dissertação de mestrado sobre o processo de povoamento e ocupação da região da Juréia-Itatins (Cali 1999) descreve três tipos de padrões de assentamento nesse território. O primeiro deles foi definido como sendo o padrão “caiçara”, que nada mais seria do que o padrão de ocupação litorâneo. Compartilho a hipótese de Cali de que esse teria sido de todos o mais antigo, uma vez que, como propus numa parte anterior do texto, a costa da Juréia teria servido como caminho terrestre de ligação entre os povoados litorâneos do Vale do Ribeira, como Iguape e Cananéia, com os povoados litorâneos situados mais ao norte – especificamente na Baixada Santista – como Itanhaém, Santos e São Vicente.

Esse primeiro padrão de assentamento compreendia a ocupação da zona de restinga próxima à orla marítima, basicamente por pequenos sítios. As casas, construídas de pau-a-pique ou madeira, localizar-se-iam a uns 300 metros da costa, distando uma média de 500 metros entre cada uma. As atividades econômicas características desse padrão fundamentam-se na mão-de-obra fornecida pelo próprio núcleo familiar. A pobreza de nutrientes do solo dessas áreas, bastante arenoso, acabava por condicionar a produção agrícola quase que exclusivamente ao cultivo da mandioca para o fabrico de farinha. Além de ser uma espécie vegetal pouco exigente em relação à qualidade do solo²⁰, o cultivo em si demanda poucos e esporádicos cuidados. Se plantada na restinga, o trabalho é ainda menor, pois a capina e limpeza do terreno são menos necessárias pelo fato de que a competição por espaço com outras espécies de restinga é pouco intensa quando comparada às plantações realizadas num ambiente de mata. Além da roça de mandioca, as principais atividades econômicas seriam a pesca, algum cultivo diferenciado como feijão, arroz e milho, a caça e o extrativismo de caixeta e palmito. Essas atividades se voltavam prioritariamente a atender as necessidades domésticas e a uma

economia local fundamentada principalmente na troca, como é o caso da produção de farinha da caça e da pesca. Eventualmente, um contato com uma economia mais externa se fazia por meio da comercialização de outros produtos, principalmente de arroz e, a partir de um determinado momento, da extração do palmito e da exploração madeireira.

Um segundo padrão de assentamento foi descrito por Cali como sendo o padrão “ribeirinho”. Difere do anterior por se localizar não mais ao longo da costa marítima, mas nas margens dos rios e ribeirões que correm na baixada compreendida entre a orla e o maciço do Itatins. Sua propagação na região está provavelmente ligada ao desenvolvimento da rizicultura na baixada do Ribeira, sendo posterior, portanto, à ocupação costeira. Esse autor aponta para o fato de que as propriedades ribeirinhas possuem (ou possuíam) um tamanho médio maior do que as propriedades litorâneas, provavelmente por estarem mais envolvidas no ciclo econômico do arroz do que as propriedades do litoral que comercializavam este produto de maneira mais esporádica.

De resto, o modo de vida dos pequenos e médios sitiantes ribeirinhos não seria muito distinto do desenvolvido na costa. Empregando igualmente a mão-de-obra familiar como base produtiva, cultivava-se a mandioca para a produção de farinha, além do feijão, milho e arroz – este último mais voltado ao mercado externo – tendo a caça e a pesca como principais fontes de proteína. Há, claro, as diferenças impostas pelo meio. O cultivo da mandioca e do arroz diferem nesses dois padrões de assentamento. A mandioca que cresce bem na restinga exige mais cuidados no ambiente de mata sendo ali menos produtiva. O contrário acontece com o arroz que se desenvolve muito melhor nas beiras de rios e encostas de morros sendo impraticável na restinga. Isso implicava, por exemplo, na necessidade dos sitiantes do litoral em implementarem suas roças de arroz em locais distantes das suas residências, ou na necessidade de um cuidado maior com as roças de mandioca, por parte dos moradores ribeirinhos. A abundância e diversidade da caça e da pesca entre mata e restinga, e entre mar e rio, também influenciam o conjunto dessas distinções. Outra diferença está no fato do deslocamento para as áreas ribeirinhas estar limitado ao trajeto dos rios exigindo as canoas de madeira como veículo indispensável a qualquer iniciativa de locomoção, enquanto no litoral o deslocamento terrestre se apresentava como alternativa. A extração do palmito, impulsionada principalmente a partir da década de 1920, teve um papel importante principalmente sobre o modo

²⁰ Na verdade quanto mais arenoso for o solo, mais a raiz da planta, matéria-prima da farinha, se desenvolve.

de vida ribeirinho, uma vez que o interior da baixada a abundância da palmeira de que se extrai o produto é maior que na costa. Um fator comum ao modo de vida dos dois tipos de assentamento está na relação desses sítios e suas famílias com uma economia externa, por meio do trabalho assalariado temporário. Interessa saber que esses dois padrões de assentamento são os mais comuns na região.

O terceiro padrão de assentamento sugerido por Cali seria o “fazendeiro” que compreenderia, fundamentalmente as grandes fazendas e latifúndios destinados a produção do arroz. Localizados nos principais rios que penetravam para o interior da baixada, utilizavam-se da mão-de-obra escrava. Dos três padrões de assentamento, foi o de vida mais curta na região da Juréia, uma vez que sua existência estava condicionada a um mercado externo, o que significa dizer que seu surgimento e desaparecimento estão intimamente ligados ao histórico do ciclo econômico do arroz na região de Iguape, que teria começado a decair a partir da década de 1870. Braga (1999) dá para a decadência da rizicultura algumas explicações, como a proibição do tráfico de escravos – que teria “ferido de morte o complexo rural escravista”, principalmente na cafeicultura –, além do insuficiente sistema de transporte que o Vale do Ribeira dispunha para se comunicar com o resto do Estado. Outro fator da decadência do arroz de Iguape teria sido a concorrência externa com outros centros produtores de arroz, como, por exemplo, o Maranhão.

No primeiro caso, com o fim do tráfico negreiro, o preço de venda de um escravo subiu vertiginosamente. *Os preços que oscilavam entre 700 mil réis e um conto de réis em 1850, se elevaram, em 1875, para cerca de 3 contos de réis* (CANO; apud Braga, 1999: 52). Braga sugere que os escravos de zonas produtoras menos importantes à economia da província, como é o caso da região rizicultora do Vale do Ribeira, estariam “perdendo” escravos para zonas economicamente prioritárias, principalmente para regiões cafeicultoras do Estado. Para argumentar esse aspecto o autor aponta para o fato de que

entre 1854 e 1874, ao mesmo tempo em que a população de escravos diminuiu 66% em Iguape e 32% em Santos, ambos municípios do litoral, região não cafeicultora, os municípios de Rio Claro e Campinas, cafeicultores, tiveram acréscimo de 101% e 67%, respectivamente, em sua população de escravos. (Braga, 1999: 52)

Quanto ao problema dos transportes o autor salienta que a rede ferroviária implementada no Estado de São Paulo, com exceção da estrada de ferro que liga Santos a Juquiá, não atingiu o Vale do Ribeira, tendo sido priorizada a expansão no sentido leste-oeste, coincidentemente acompanhando a expansão da cafeicultura no Estado. É certo que Iguape contava com um importante porto de escoamento da produção regional, porém o porto foi perdendo sua importância ao longo dos anos, em parte devido a uma mal-sucedida obra de engenharia que consistia na abertura de um valo com a intenção de reduzir o trajeto entre o Rio Ribeira e o porto de Iguape, mas que resultou no entulhamento do Mar Pequeno e o bloqueio da entrada de embarcações até o cais²¹.

Temos, desse modo, no final do século XIX, o seguinte quadro do desenvolvimento regional em São Paulo: a zona cafeeira escravista do Vale do Paraíba em decadência; a zona rizicultora escravista do Vale do Ribeira também em decadência; e as novas zonas cafeeiras do oeste, apoiadas no trabalho livre do colono imigrante e numa eficiente rede de transporte ferroviário, em franco desenvolvimento. (Braga, 1999: 56)

A partir de então, a região do baixo Vale do Ribeira passa a amargar um período de estagnação econômica que seria amenizado somente por volta da década de 1940 com a introdução de outras atividades como a extração do palmito, e as plantações de chá e banana. Desses, o que mais

²¹ O processo de escoamento de produção agrícola na baixada do ribeira consistia em descer o rio em direção a sua foz, retornando, pelo mar, até o porto de Iguape. No percurso que o Rio Ribeira desenha na planície costeira em direção ao mar, ele chega a distar, em um de seus pontos, a não mais do que quatro quilômetros até o centro urbano de Iguape. A idéia do valo estava, justamente, em criar uma espécie de atalho que levasse o rio mais depressa ao seu encontro com o mar e que isso se desse, de preferência, nas proximidades do porto de Iguape. Com isso o trajeto seria reduzido em aproximadamente quarenta e dois quilômetros: 27 km desse ponto em que o Ribeira mais se aproxima da cidade de Iguape, até a sua foz; e mais uns 17 km da foz até o porto de Iguape, por via marítima. O canal, que na época de sua abertura podia ser pulado por um homem adulto, foi aos poucos se alargando devido ao fato do terreno ser bastante arenoso. As águas do Ribeira, tendo um novo escoadouro, passaram a desaguar nesse canal; as margens arenosas começaram a desbarrancar em decorrência da força das águas do Ribeira, engolindo as construções existentes nas imediações. Para se ter uma idéia aproximada da taxa de alargamento do canal, aberto por volta de 1858, em 1868 sua largura média era de 26,4 metros; em 1871 passou a ser de 36 metros; 45 metros em 1878; 100 metros em 1888, aumentando mais dez metros no ano de 1889; e em 1896 já eram 260 metros (Fortes, 2000: 195-215). Como se não bastasse, o alargamento do canal acarretou no acúmulo de sedimentos no canal do Mar Pequeno, entre a costa de Iguape e a Ilha Comprida, impedindo a entrada de grandes embarcações para o porto de Iguape. Com o entulhamento progressivo do Mar Pequeno as embarcações foram sendo obrigadas a fundear e descarregar a uma distância de 600 metros do cais.

desempenhou papel importante na economia das proximidades da Juréia foi o palmito²². Mais para os lados do maciço do Itatins, especialmente no município de Pedro de Toledo, a cultura da banana assume uma posição econômica quase que central, uma vez que ali se encontram grandes bananais pertencentes a alguns poucos proprietários de terras. Já o cultivo de chá, implementado por colonos japoneses, é o que viria a reintegrar, por volta da década de 1940, a região do Vale do Ribeira no quadro econômico de São Paulo, porém essa atividade não chegou a ser desenvolvida na região da Baixada do Ribeira, mas no planalto, mais precisamente na região de Registro. Como aponta mais uma vez Braga,

o eixo econômico do Vale do Ribeira que, desde o século XVI, direcionava-se do interior para Iguape pelo rio Ribeira, transversalmente à costa, passou a correr paralelo ao litoral, de Registro para Juquiá e, daí, por via férrea, para Santos. É nesse processo que Iguape perde a primazia na região, cedendo seu lugar a Registro, que se torna a nova "capital" do Vale do Ribeira (Braga, 1999: 64)

Se a região do Vale do Ribeira como um todo nunca teve um papel muito destacado na história do Estado de São Paulo, o território da Juréia e dos Itatins, na própria história de Iguape e de Itanhaém quase não constam como presentes. De fato há uma grande lacuna histórica em relação a esse território. Registros e documentos são praticamente inexistentes. Sua visibilidade se restringe à condição de zona rural habitada de maneira dispersa e igualmente distante dos centros urbanos de Iguape e Itanhaém. Na condição de zona rural, sempre esteve atrelada aos projetos econômicos dos centros urbanos mais próximos, mais especificamente o ciclo do arroz, a exploração do palmito²³ e

²² Como aponta Warren Dean, "o comércio de palmito tornou-se uma indústria – no Vale do Ribeira havia dezoito fábricas de enlatamento. A busca de palmeiras agora se aprofundava mais pela floresta, ao longo de trilhas resguardadas de concorrentes. Não mais se poupavam as palmeiras novas. Isto era proibido, porque a palmeira só dava sementes após dez anos de crescimento. Na verdade, à medida que mais e mais áreas eram declaradas protegidas, todo o comércio se tornou ilegal. Como era de esperar, os proprietários das fábricas não eram questionados sobre suas fontes de suprimento, mas os coletores deslocados e desamparados estavam sujeitos a extorsão por parte dos guardas-florestais" (Dean, 2000: 317-318)

²³ Informações detalhadas a respeito da produção e extração do palmito na região são raras. Isso já foi observado por Guerra em 1957, época em que a extração ainda não era ilegal. Sobre a extração do palmito na região de Iguape e Cananéia, ver o trabalho de Guerra (1957).

outras atividades econômicas pontuais e exploratórias, como a mineração de calcário dos sambaquis e a exploração madeireira, principalmente de caixeta.

Até aqui tentei descrever como os processos econômicos regionais influenciaram na ocupação do território da Juréia e de como teria sido essa ocupação: basicamente rala e dispersa. De fato, a área nunca foi muito densamente povoada e por conta desse processo ter se dado de modo rarefeito, contribuiu ainda mais para consolidar um imaginário sobre esse espaço como sendo essencialmente desabitado a despeito das populações que ali habitavam. Tal imagem decorre, portanto, de um exagero apoiado na baixa densidade dessa população rural.

Os registros de propriedades localizadas no território que viria a ser transformado na Estação Ecológica Juréia-Itatins apontam para um número de 372 proprietários de terras no período de 1800 a 1921. Os dados foram compilados por Cali que nota que os registros eram feitos exclusivamente em ocasiões de vendas ou tramitação de processos de herança. Assim, é possível pensar que o número de pessoas que teriam sido proprietárias de terras na região seria maior do que o que aparece nos registros, pois não necessariamente todos os proprietários teriam registrado suas posses. Além do que, muitos devem ter sido os posseiros que não adquiriram a propriedade pela compra nem pela concessão feita por algum outro proprietário, mas pela simples ocupação de um pedaço de terra, sem se preocupar com a parte da documentação. Ao mesmo tempo, fica difícil extrapolar os dados de propriedade de modo a conferir uma imagem palpável da quantidade de moradores que esse território comportava nesse período, pois muitos dos proprietários não moravam nele, tendo apenas terras em seu nome. Por outro lado torna-se impossível inferir o número de pessoas habitantes em cada propriedade. Contamos apenas com a constatação de que esse território não se constituía, de forma alguma, em um espaço vazio, intocado ou desabitado, principalmente durante o ciclo do arroz e independente da baixa densidade demográfica.

Com a decadência da rizicultura, esse povoamento declina, passando a estar limitado às pequenas e médias propriedades litorâneas e ribeirinhas, com a população vivendo basicamente de atividades voltadas ao sustento e manutenção do grupo doméstico, na medida do possível reforçado por alguma atividade voltada ao mercado externo, principalmente a exploração do palmito e da caixeta e o cultivo do arroz. As grandes propriedades destinadas unicamente ao cultivo e beneficiamento do arroz são abandonadas.

A partir de agora passarei a descrever o processo que culminou com a criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins nesse território. Conforme tentarei mostrar, essa representação de “lugar isolado” norteou tanto a criação dessa unidade de conservação, quanto os demais projetos anteriormente previstos para a área. Também é a partir dessa unidade de conservação que o território – que aparece na historiografia regional como local de passagem ou zona rural de importância pouco significativa e sem uma unidade administrativa ou fundada numa identidade – ganhará uma certa autonomia, como consequência do movimento ambientalista que viu no caráter marginal desse território uma oportunidade de conservação. É a partir disso que este se consolida em torno de uma unidade administrativa (Estação Ecológica Juréia-Itatins), por parte de uma política estatal, e também em torno de uma unidade baseada numa identidade, na medida em que moradores das diversas localidades que o compõem passam a se organizar, se unir e reagir contra essa criação.

O ADVENTO AMBIENTAL

Devastamos mais da metade de nosso país pensando que era preciso deixar a natureza para entrar na história; mas eis que esta última, com sua costumeira predileção pela ironia, exige-nos agora como passaporte justamente a natureza. Para melhor ou pior, nossa entrada de acesso ao universal continua a passar pela mata. Se este é mesmo o caso, então, depois de séculos de hesitação entre o orgulho e a vergonha, a incúria e a rapina, é preciso que o país acerte suas contas com o próprio imaginário, trocando a ambivalência pela dialética – por uma nova dialética da natureza.

Eduardo Viveiros de Castro (*In: Arnt & Schwartzman; 1992: 13*)

Em 1967, uma equipe de sociólogos da Universidade de São Paulo realiza uma pesquisa – sob encomenda do governo estadual – sobre duas comunidades litorâneas do sul desse estado, pertencentes à região do Vale do Ribeira (situadas, mais especificamente, no município de Iguape) e

não muito distantes do maciço da Juréia²⁴. O relatório final referente a essa pesquisa acabou ganhando o curioso título de “Comunidades Isoladas”. De fato, os dois núcleos populacionais contemplados como objeto desse estudo – Icapara e Pontal – não contavam, na época, com um acesso facilitado até o centro urbano mais próximo, que no caso é a cidade de Iguape. Entretanto, as vias de acesso não parecem ser o principal fator condicionante do isolamento denunciado no título. Na verdade, poucas linhas desse relatório foram dedicadas a comentar o isolamento geográfico e a distância desses núcleos populacionais em relação à sede do município ou a qualquer outro centro urbano. O isolamento de que trata o título se refere à marginalidade dessas comunidades em relação ao desenvolvimento econômico e social que já nessa época vinha se caracterizando como a própria imagem e essência do estado de São Paulo.

O primeiro parágrafo, ainda na apresentação do relatório – escrita por funcionários do governo do Estado²⁵, atesta essa afirmação:

Preocupado com o atraso, a miséria e a fome imperante numa grande região do Estado, conhecida como Vale do Ribeira, o Governo Estadual vem desempenhando uma atividade intensa visando criar as condições indispensáveis ao seu desenvolvimento. (...)

E continua mais adiante:

(...) Inútil destacar a importância que representa a soma dos elementos colhidos nesta pesquisa sumamente reveladora do estágio de atraso e de isolamento a que podem ficar relegadas comunidades em pleno Estado de São Paulo. (...) É portanto com a esperança de que este trabalho realizado com dedicação e sacrifício (...), visando desbravar as parcelas esquecidas do progresso de nossa terra, possa tornar conhecida a

²⁴ Para se ter uma idéia, a vila de Icapara dista aproximadamente nove quilômetros do centro de Iguape; Pontal, hoje conhecida simplesmente como “Barra do Ribeira” dista 17 Km e o maciço da Juréia está a aproximadamente 34 Km da sede do município.

situação precária em que permanecem. (Governo do Estado de São Paulo. 1967: 7-8)

Avançando um pouco no tempo, mais especificamente ao ano de 2002, uma propaganda realizada pelo governo do Estado de São Paulo aponta para uma distinta e interessante representação acerca das características de seu território²⁶. Intitulada “*São Paulo. O mundo todo em um só estado*”, apresenta algumas localidades como representativas de regiões mundialmente conhecidas e internacionalmente bem conceituadas. Assim, a extensa costa marítima do litoral norte passa a ser denominada como “*o nosso Havai*”. A cidade de São Paulo vira “*nossa capital do mundo*”; o rio Tietê, na altura da eclusa de Barra Bonita, vira “*o nosso Mississipi*”. Barretos se transforma em “*nosso Texas*”, assim como a Serra da Mantiqueira, mais especificamente Campos do Jordão, é igualada a “*nossa Suíça*”. Coube à região do litoral sul do estado a curiosa comparação com a Amazônia. Diz o texto:

Nossa Amazônia – No litoral sul do Estado encontra-se o santuário da biodiversidade. A Juréia por exemplo é uma demonstração viva dessa preservação de ecossistemas.

A comparação entre essas regiões não é inédita. Geraldo Müller, ao tratar da situação do Vale do Ribeira no período de 1870 a 1940, sustenta que este tenha se convertido no “Sertão do Litoral”, na “Amazônia Paulista”, uma ilha de pobreza no mar de prosperidade em que se tornou o Estado de São Paulo com a cafeicultura e, posteriormente, com a indústria, no século XX (Müller, *apud* Braga; 1999: 48). Porém, a Amazônia que simbolicamente está presente na comparação feita por Müller é diferente da que serve de base para a propaganda do Estado de São Paulo. Esta assemelha-se muito mais a que, por exemplo, subsidiava o imaginário dos projetos de integração nacional do governo militar a partir da década de 1970. Assim se refere a essa Amazônia o engenheiro-chefe do DNER (Departamento Nacional de Estradas de Rodagem) responsável pela construção de um dos trechos da Transamazônica:

²⁵ Assinaram o texto de apresentação o “Supervisor do Plano de Implantação de Cooperativas no Vale do Ribeira e Litoral Sul” e a “Superintendente do Serviço do Vale do Ribeira”.

²⁶ *Folha de São Paulo*, 14 de fevereiro de 2002, pág. A7.

Até 1970, toda essa imensa região, que corresponde a mais da metade da superfície do Brasil, estava praticamente abandonada, entregue apenas a índios, animais selvagens, seringueiros, caçadores de peles e extratores de castanha. Era território brasileiro, mas carente de nossa soberania. (GOMES, 1972: 46)

O sentido e os critérios por detrás da comparação feita por Müller são bastante distintos dos que aparecem na propaganda veiculada no jornal pelo governo do estado de São Paulo. Trinta e cinco anos depois da publicação de “Comunidades Isoladas”, a diferença da imagem que o governo estadual atribui à região do Vale do Ribeira é marcante. Em parte, o fato é altamente compreensível, afinal, o governo atual não é o mesmo de 1967, nem mesmo os aspectos sociais, econômicos e políticos da região permaneceram fiéis ao quadro de 35 anos atrás. Entretanto, devemos reconhecer que essa significativa mudança no status da região – baseada, na aparência, em paradigmas de desenvolvimento completamente opostos²⁷ – se desenrolou num período relativamente muito curto. No caso do Vale do Ribeira, essa reclassificação simbólica que transforma uma região social e economicamente pobre, em outra ecologicamente rica pode ser vista como uma alternativa bastante cômoda para justificar a adesão da região ao quadro de desenvolvimento do Estado de São Paulo. Onde antes se enfocava o homem, com toda sua miséria, fome, atraso, isolamento e precariedade, hoje o meio natural torna-se a referência, com toda sua riqueza e diversidade.

Essa atualização simbólica do sentido conferido ao território – em que este deixa de representar a antítese do progresso e do desenvolvimento para se tornar condição necessária e complementar a estes – é o que há de mais interessante na comparação entre Amazônia e Vale do Ribeira da propaganda em questão. Não foi apenas um conjunto de mudanças transcorridas na estrutura sócio-econômica dessas regiões o fator condicionante dessa alteração de status, mas principalmente uma reformulação nos critérios que sustentavam essa classificação. Isso fica visível ao percebermos que

²⁷ Digo “aparentemente opostos” por não considerar possível um tratamento que considere o ideal “ambientalista” como a antítese dos ideais de “desenvolvimento”. Se levarmos em conta ainda que em cada um desses domínios as idéias e concepções que os fundamentam são extremamente diversas e plurais, veremos que a situação é bastante complexa para ser compreendida unicamente em termos de oposições. De fato, não deveríamos nos espantar com a possibilidade atual

a comparação pode ser posta em outros termos, operando sob outros parâmetros e com um sentido completamente oposto, como na comparação feita por Müller.

Embora tanto a Amazônia, em relação ao contexto nacional, quanto o Vale do Ribeira, no contexto do estado de São Paulo, continuem a amargar a condição de bolsões de pobreza, essa já não é a imagem que sobressai. A caracterização que antigamente assumiria tons pejorativos, hoje chega a denotar uma certa virtude: a Amazônia e o Vale do Ribeira do subdesenvolvimento tornaram-se a Amazônia e o Vale do Ribeira da biodiversidade. Um aspecto importante de ser ressaltado diz respeito ao fato dessas diferentes visões estarem baseadas em concepções bem datadas acerca da relação homem/natureza, o que significa dizer que é a partir de um determinado momento histórico que uma visão começa a se sobrepor a outra, muito embora a anterior não tenha deixado de existir. Esse momento histórico coincide por sua vez com o surgimento e propagação das idéias e indagações ambientalistas, centradas numa busca pela reformulação da maneira do homem se portar frente ao meio natural em que vive e do qual depende. E é essa mudança no arcabouço simbólico da sociedade brasileira que permite ao governo do Estado de São Paulo apresentar seu litoral sul com uma nova roupagem; sem o remorso e o pesar do subdesenvolvimento, mas com o orgulho e altivez de uma convivência “harmoniosa” entre o progresso que lhe é característico e a preservação da natureza que se lhe impôs como necessária.

O processo de construção e modificação de representações sobre determinados espaços geográficos não constitui nenhum fenômeno inédito ou específico de determinado contexto. Apenas para citar um exemplo, Alain Corbin, em seu livro “O território do vazio” traça um inventário do imaginário ocidental, mais precisamente da elite européia dos séculos XVIII e XIX, acerca do litoral. O mar, antes entendido e interpretado como um lugar inóspito, caótico, incompreensível e sombrio, segundo uma visão bastante influenciada pelos escritos bíblicos, vai aos poucos sendo concebido como obra do Criador para o desfrute do homem e, posteriormente, pelas suas características medicinais e terapêuticas. As praias, antes território abandonado, passam a despertar o interesse da elite européia que nelas encontra a revitalização das energias do corpo cansado pela civilidade urbana. No limite que se abre ao mar agitado e confuso, surge o veraneio e inventa-se a praia.

Nesse percurso simbólico os homens de cada época interpretaram os esquemas antigos e os reintegraram a um conjunto coerente de representações e práticas (...) gerando comportamentos cuja configuração constitui um fenômeno histórico. (Corbin, 1989: 301)

Segundo Corbin, as representações possuem gênese, genealogia e coerência com a estrutura simbólica de determinada época. E é pensando justamente nesse processo de produção e modelagem do imaginário acerca de um determinado espaço geográfico que pretendo tratar o histórico do território onde foi implementada a Estação Ecológica Juréia-Itatins. Podemos considerar a criação dessa unidade de conservação como representativa de todo o processo de mudança conceitual em relação ao litoral sul do Estado de São Paulo, tal qual descrito anteriormente, em que as questões ambientais apareceram como argumentos relevantes na atualização simbólica desse espaço.

Aproveitando o gancho da citação de Alain Corbin, e já adentrando o período que culmina com a criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins, é na década de 1970 que os interesses da indústria do turismo e da especulação imobiliária se voltam para o maciço da Juréia com a intenção de construir na Praia do Rio Verde, contígua a esse maciço na sua porção norte, um condomínio de luxo com capacidade prevista para 70.000 pessoas²⁸. No estado de São Paulo, a região do Vale do Ribeira como um todo foi praticamente a última a ser atingida pela onda do turismo de veraneio, que tem seu início no final do século passado em São Vicente, Santos e Guarujá, ou seja, na porção litorânea mais próxima à capital, e somente a partir da década de 1970 é que começa a se espalhar tanto para a porção sul, quanto para o norte do litoral do estado. Em 1958, Azis Simão e Frank Goldman publicam um estudo sociológico sobre a região de Itanhaém apontando, já naquela época, o crescente “alargamento do ecúmeno turístico litorâneo” nesse município (Simão e Goldman, 1958: 23).

passado, mas temperado por um certo interesse no campo ambiental.

Não quero com isso passar uma imagem da região da Juréia como lugar até então livre e isento de interesses externos. Além das indústrias de exploração e extrativismo que ali se estabeleceram – como a do palmito, caixeta, banana e calcário de sambaqui – a região do Vale do Ribeira como um todo foi tomada por uma extensa rede de falsificação de títulos de propriedade e grilagem de terras. É famoso na região o “Grilo Roncatti”. Luis Roncatti foi o maior grileiro de terras do estado de São Paulo, tendo titulado, criminosamente, mais de 217.800 hectares na região do litoral do Vale do Ribeira, incluindo aí a região da Estação Ecológica. A questão fundiária na região da Juréia e Itatins foi motivo de muitos conflitos violentos que resultaram, inclusive, em várias vítimas fatais. Assim, quando trato da “chegada” desses interesses externos à região, me refiro aos empreendimentos de grande porte e com grande potencial de transformação do destino desse espaço.

Para se ter uma idéia do impacto desse evento na dinâmica local, basta constatar que na época em que esse estudo foi realizado, Peruíbe não passava de uma vila de pescadores, sendo que hoje já foi até mesmo elevada à categoria de município, tendo o turismo como alicerce central de sua economia. Além disso, sua área urbana já é bem maior do que, por exemplo, a de Iguape. Da mesma forma, o estudo “Comunidades Isoladas”, citado anteriormente, apresenta uma Vila de Icapara e uma Vila do Pontal (hoje Barra do Ribeira) completamente distintas das que encontraremos nos dias de hoje. A chegada do turismo a essas localidades impôs grandes transformações à dinâmica dessas comunidades que hoje estão estruturadas, basicamente, em torno do turismo de veraneio. Entre Peruíbe, ao norte, e a Barra do Ribeira, ao sul, é que se localiza o território da Juréia e Itatins, impondo uma ruptura na propagação do turismo pelo litoral sul.

Como apontam Azis Simão e Frank Goldman, vários foram os fatores que impulsionaram a amplificação do turismo de veraneio por camadas cada vez maiores da população, como

a elevação das rendas e vencimentos obtidos por crescente número de indivíduos; pela organização de excursões e instalação de colônias de férias por parte de associações profissionais, recreativas e assistenciais; pela concessão, por força da lei, de férias anuais pagas aos trabalhadores assalariados urbanos; pelo aumento de veículos de transporte, individuais e coletivos; pelo crescente surto da indústria da construção civil e facilidade de compra apresentadas pela oferta no comércio de imóveis (Simão e Goldman, 1958: 23).

Na medida em que a prática de veraneiar se tornava cada vez mais constante e freqüente entre grande contingente populacional, novos locais do litoral paulista passaram a se tornar objeto do interesse da indústria do turismo. Surge um fator importante na incrementação do valor atribuído ao espaço litorâneo que é o interesse crescente por locais desabitados e ambientalmente conservados. Mais do que uma atividade exclusivamente saudável ao corpo, na medida em que muitos o praticavam pelas virtudes terapêuticas da água salina do mar, o ato de “ir para a praia” passa a ser considerado como contrapartida essencial aos efeitos negativos da agitada vida urbana. O isolamento e a preservação

ambiental das paisagens litorâneas passam a se constituir, assim, em valores importantes à qualidade dos locais de veraneio, na medida em que um público crescente passa a preferi-los.

Assim foi que a empresa Gomes de Almeida Fernandes e a Companhia Grajaúna de Empreendimentos Imobiliários planejaram construir nas proximidades do maciço da Juréia, mais especificamente, na Praia do Rio Verde, o já anteriormente citado condomínio de luxo para turistas urbanos de grande poder aquisitivo. O projeto, segundo conta Queiroz,

previa um conjunto de instalações (pista de pouso, clubes, marinas, campos de golfe, edifícios de apartamentos, pousadas, hotéis e outros) dirigido, como diz um conselheiro do Condephaat [Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico] na época, a “uma clientela exigente e preparada psicologicamente para estar mais próxima de uma natureza verdadeira, pouco ou quase nada mexida” (Queiroz 1992: 74).

Numa tentativa de dificultar a implementação desse projeto – que contava com o apoio e respaldo junto aos órgãos estatais de preservação e figuras de reconhecida atuação na área ambiental²⁹, além de contar com a aprovação da Prefeitura de Iguape – o líder do movimento Sociedade Ecologia e Turismo de Itanhaém, Ernesto Zwarg, na época vereador dessa cidade, iniciou em 1973 o pedido do processo de tombamento do maciço da Juréia junto ao Condephaat. Em vista disso, os empresários envolvidos no empreendimento turístico ofereceram ao governo federal, através da Secretaria Especial de Meio Ambiente (SEMA), uma área de 1100 hectares em regime de comodato para que fosse criada uma estação ecológica, sob a condição de que ela garantisse a aprovação do projeto imobiliário. Dessa forma, tais empresários buscavam justificar o caráter “ecologicamente correto” do empreendimento, como diríamos hoje, alegando que o empreendimento era um dos raros exemplos de urbanização em harmonia com a natureza e que não haveria motivo para impedi-lo. Em julho de 1979 o Maciço da Juréia, incluindo as cabeceiras e o percurso do Rio Verde até a sua foz,

²⁹ Segundo Queiroz (1992: 74-75), o projeto foi elaborado pelo escritório de Jorge Wilhem, que viria a ser, no período de 1987 a 1990, secretário de Meio Ambiente no Governo Quéricia, além de contar com a participação de especialistas, consultores e planejadores renomados.

foi finalmente tombado como bem cultural de interesse paisagístico e científico pelo CONDEPHAAT, ficando uma área reservada para execução do projeto urbanístico encaminhado e aprovado a este conselho e a prefeitura de Iguape (Queiroz, 1992: 75-76).

A execução do projeto imobiliário, que parecia certa e irrevogável foi ironicamente interrompida, um ano depois de aprovado o tombamento, por uma intervenção do governo militar que pretendia construir duas usinas nucleares no local (Iguape I e II), dando assim continuidade ao acordo nuclear estabelecido com a Alemanha. No dia 4 de junho de 1980, o então Presidente da República João Figueiredo assina o Decreto Federal n.º 84.771 declarando a área de 23.600 hectares que incluía todo o maciço da Juréia e Parnapuã, além da extensa planície circundada pelo Rio Una do Prelado, como sendo de utilidade pública para construção de tais usinas nucleares. A SEMA através deste ato perdeu sua base na região. Segundo Queiroz,

os motivos da escolha desse local pelos militares para implantar as usinas eram semelhantes aos que levaram Lamarca³⁰ escolhê-lo para organizar a sua guerrilha revolucionária e os arquitetos para construir uma cidade de refúgio em meio a natureza: a baixa concentração populacional, a dificuldade de acesso, o relevo acidentado e a pobreza do solo para a agricultura. Estes elementos foram os mesmos que propiciaram a preservação da área e, por isso, a luta dos ecologistas para transforma-la em uma unidade de conservação (Queiroz; 1992: 76).

Em 29 de julho de 1980, o governo federal cria outro Decreto Federal (n.º 84.973) em que estabelece que as áreas que contornam as usinas nucleares deveriam ser transformadas em Estações Ecológicas. Uma vez que as Estações Ecológicas, enquanto categoria de unidade de conservação, prevêm espaços destinados exclusivamente à pesquisa científica, vários projetos passam a ser desenvolvidos na região com o propósito de fornecer dados sobre os possíveis impactos ambientais advindos da implantação e funcionamento dessas usinas nucleares. Vale notar que tal Estação

³⁰ Ao que parece, Lamarca não teria passado pela região da Juréia. É certo que teria escolhido o Vale do Ribeira para se refugiar das tropas do governo, justamente por ser este o local com menor intervenção estadual, entretanto teria se concentrado mais na porção interiorana do Vale, especificamente a região de Sete Barras (José & Miranda; 1980).

Ecológica ainda não existia oficialmente. Além da pesquisa científica, é a NUCLEBRÁS (Empresa Nuclear Brasileira S/A, do Ministério das Minas e Energia) quem primeiro implantaria o processo de fiscalização ambiental da região, restringindo o acesso e coibindo a exploração dos recursos da mata. Essa fiscalização contou com o recrutamento dos próprios moradores para o cargo de fiscais, o que acarretou uma série de conflitos que viriam a dinamitar a base das relações sociais ligadas a esse território que se constituiu no processo de implantação de projetos externos (usinas nucleares, indústria do turismo, estação ecológica), delimitando seus moradores como parte de um todo. Como observa Warren Dean

Paulo Nogueira Neto [que por muitos anos esteve a frente da SEMA] implantou outra categoria de reserva – Estações Ecológicas, onde a preservação estaria vinculada à pesquisa. A SEMA [Secretaria Especial do Meio Ambiente] sediou uma delas na Juréia, no litoral paulista, como uma zona de segurança em torno das usinas nucleares ainda por ser construídas – outra intromissão de projetos ambientalistas nos planos dos militares. Na época, esse mutualismo foi muito criticado pelos ambientalistas, embora fosse possível prever que a Estação Ecológica, implantada devidamente, sobreviveria ao projeto militar grandioso e irrealizável. (...) Com efeito, as reservas militares, entre todas as propriedades governamentais, eram, como salientou um naturalista, “invioláveis”. (Dean; 2000: 324)

Aliás, vale ressaltar, nesse aspecto, o ponto de vista do próprio Paulo Nogueira Neto sobre a criação dessa categoria de unidades de conservação que são as Estações Ecológicas. Diz ele:

No que se refere à conservação da natureza, (...) era necessário duplicar esforços (...) o IBDF [Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal] tinha apenas quatro parques e não criava outros porque o Ministério da Agricultura não dava força (...). Fomos, então, pedir ao ministro para passar os parques nacionais para a SEMA, que cuidava do meio ambiente. Quase fomos enxotados da sala (...). Então comecei a pensar outra estratégia: como sou professor universitário, lido com pesquisas,

pensei que poderíamos criar um tipo de unidade de conservação baseado na universidade, nas pesquisas. Começamos a bolar o nome da nova unidade de conservação (...) Escolhemos, então "estação ecológica". (...) A argumentação era variada: "(...) conhecemos muito pouco os recursos naturais da Amazônia, precisamos fazer pesquisas, conhecer os recursos naturais. O ministro gostou da idéia e começamos a trabalhar pedindo verbas (..) Conseguimos recursos de todos os órgãos de desenvolvimento". (In URBAN, 1998: 158-159)

Cinco anos após o decreto que determina a região da Juréia como sendo de utilidade pública, a NUCLEBRÁS abandona os planos de construção das usinas Iguape I e II, em vista de uma reformulação do Programa Nuclear Brasileiro. Na verdade, alguns autores (MARQUES, 1992: 81) apontam para a constatação de que os planos de construção dessas usinas faziam parte de uma estratégia da NUCLEBRAS em tentar se fortalecer frente ao Programa Nuclear Paralelo, desenvolvido às escondidas por setores militares, e que vinha se tornando cada vez mais imponente. Como a região não havia sido desapropriada pela NUCLEBRAS, esta perdeu, a partir de 1985, o direito de permanecer com a posse das terras, o que garantiu aos antigos proprietários o direito de reassumir a posse das áreas que ocupavam. Com isso os interesses da indústria do turismo e da especulação imobiliária retornam à região, desencadeando, por outro lado, um processo de mobilização e esforço de grupos ambientalistas, pesquisadores e outros setores da sociedade civil, num lobby político para pressionar o governo estadual a tomar providências no sentido de conferir um destino alternativo a toda a região da Juréia e da vertente atlântica da Serra do Itatins: mais especificamente tratava-se da criação de uma Estação Ecológica estadual.

Sem dúvida, uma área constituída ou 'inventada' de fora para dentro, e a partir de um olhar ecológico – calçado na imagem de um local 'isolado', 'deserto', ao qual a história regional atribui um mero papel de trânsito ou zona rural inexpressiva. Com esse recorte dessa sobra, desse refúgio entre focos de povoamento, surgiu uma região – uma região geográfica "para outros", que aos poucos viria a se tornar uma região "para si mesma" a partir da mobilização dos moradores das diversas localidades que a compõem. No caso específico dos municípios, estes se viram "reduzidos a sua materialidade territorial", afastados de qualquer controle sobre as formulações de expectativas

(demandas) e decisões (implementação de políticas) acerca da qualidade de vida coletiva, o que contribuiu ainda mais para o distanciamento entre moradores e o processo de tomada de decisões. A lógica que regula os sistemas naturais não respeita fronteiras político-administrativas ou geopolíticas. (FERREIRA, 1995: 181)

Assim foi que, em 20 de janeiro de 1986, e através do Decreto Estadual n.º 24.646, o governador Franco Montoro determinou a criação da Estação Ecológica da Juréia-Itatins, contando com um território de 82.000 hectares, sendo a maior parte localizada no município de Iguape. No dia seis de fevereiro de 1987, foram editados mais quatro Decretos Estaduais n.ºs 26.714, 26.715, 26.716 e 26.717 pelo mesmo governador Franco Montoro, declarando a região da Juréia como de utilidade pública para fins de desapropriação. Esses decretos foram necessários ao processo de implementação dessa Estação Ecológica, uma vez que esta não poderia ser criada em terras particulares, mas em território público, como determina a Lei n.º 6.902/81. No dia 28 de abril de 1987, o novo governador Orestes Quercia sancionou a Lei Estadual n.º 5.649 que instituiu a Estação Ecológica da Juréia-Itatins, tendo como objetivo básico assegurar a integridade dos ecossistemas, da fauna e flora ali existente, além de promover sua utilização para fins científicos e educacionais. Finalmente em quatro de fevereiro de 1992, através dos Decretos de número 34.416, 34.617, 34.618 e 34.619, foram declaradas de utilidade pública para fins de desapropriação as áreas situadas nos municípios de Peruíbe, Miracatu, Pedro de Toledo, Itariri e Iguape, destinadas à implantação dessa Estação Ecológica pela Secretaria do Meio Ambiente (SMA), abrangendo o restante das terras que faltavam ser desapropriadas.

De fato, se todos os projetos que se voltaram para a região a partir da década de 1970, pressupunham uma condição de “lugar deserto” ou “despovoado”, é certo que a criação dessa unidade de conservação veio a institucionalizar esse pressuposto.

Para Brito, um aspecto bastante peculiar da criação de unidades de conservação no Estado de São Paulo está no seu desequilíbrio em termos de representatividade de biomas destinados a preservação. Em outras palavras, apesar do número expressivo de unidades de conservação no estado, a diversidade de ecossistemas preservados é desbalanceada e insuficiente. Grande parte das unidades existentes encontram-se no Vale do Ribeira e nas escarpas da Serra do Mar, regiões que

compreendem os resquícios da Mata atlântica paulista. Para a autora a explicação dessa tendência deve-se principalmente ao histórico de desenvolvimento do Estado de São Paulo, que em menos de duzentos anos, praticamente eliminou sua cobertura vegetal³¹. De modo complementar a esse processo, a criação de unidades de conservação em São Paulo, tem estado constantemente associada a um certo caráter “emergencial” de se preservar o que ainda resta. Para Brito, nesse Estado, pode-se dizer que a criação de unidades de conservação surgiu de situações de “emergência” e “resistência”. Segundo a autora,

essas situações de “emergência” e “resistência”, que definiram a criação de algumas unidades, mostraram que, nesse processo, o que prevaleceu foi o contexto político reinante e o senso de oportunidade de alguns técnicos lotados no governo, além de, em alguns casos, a pressão da sociedade civil. Essa situação se deveu, em parte também, à inexistência de base de dados completa ou precisa e à urgência necessária à tomada de decisões desse caráter. Brito (2000: 158)

O caso da Estação Ecológica Juréia-Itatins ilustra muito bem essas idéias. De fato, como aponta Queiroz em sua dissertação de mestrado, todos esses fatores tiveram participação no processo de criação dessa Estação Ecológica. Dada a condição emergencial de impedir a retomada dos projetos imobiliários na região, após a saída da Nuclebrás, a luta pela criação dessa unidade de conservação caracterizou-se, de fato, como um movimento de resistência, contando com o apoio e a pressão de parcela significativa da sociedade civil. No contexto do movimento ambientalista brasileiro, a luta em torno da Juréia é tida como um referencial importante, principalmente pelas dimensões que esta alcançou. O acesso aos meios de comunicação de massa vieram conferir uma abrangência até então pouco freqüente às causas ambientalistas. Como cita Queiroz,

Em junho de 1988 é lançada uma das mais bem sucedidas campanhas publicitárias do movimento ecológico brasileiro: “Ajude a transformar um parque de papel numa estação ecológica de verdade”. Vários bichos

³¹ A autora cita os dados elaborados por Victor, para quem, no início do século XIX a cobertura do Estado de São Paulo seria de aproximadamente 81,8%, ou 20.450.000 ha, ao passo que em 1973, essa cobertura vegetal teria sido reduzida a apenas 8,3% do território de São Paulo, equivalendo a 2.075.000 ha. (Victor *apud* Brito; 2000: 155-156)

da Juréia feitos em Origami procuravam passar a mensagem de que a estação ecológica existia apenas “no papel”, ou seja, na lei. (...) os “bichos de papel” ocuparam espaço nos principais veículos de comunicação do país: televisão, emissoras de rádio, jornais, revistas e outdoors. A campanha culminou com uma manifestação em frente ao palácio do governador em setembro de 1988, ocasião em que lhe foi entregue um abaixo-assinado com mais de 150.000 assinaturas exigindo uma maior fiscalização e agilização na implementação da Estação Ecológica. (Queiroz, 1992: 83)

Outro ponto importante de ser ressaltado com relação a esse período do movimento ambientalista diz respeito a uma preocupação crescente dos ambientalistas com aspectos jurídicos e institucionais da conservação da natureza, e menos centrada na busca por uma transformação do modo de vida moderno em direções ‘alternativas’ (Zhouri, 1992: 99). De fato, a época de luta em torno da Juréia coincide com uma nova tomada de rumo dentro do movimento ambientalista brasileiro, representada por essa tendência dominante, que traz para o universo ecologista um discurso fundamentado em considerações de ordem técnico-científica e jurídica. Vale dizer ainda que alguns personagens importantes na militância em prol da criação dessa unidade de conservação estiveram ativamente envolvidos nos órgãos governamentais e não governamentais responsáveis pela criação desta (Queiroz, 1992: 74-75).

ESTACÃO ECOLÓGICA NA PRÁTICA

Até o momento, dediquei atenção aos processos históricos que promoveram ou propiciaram a criação de uma unidade de conservação altamente restritiva no território da Juréia e Itatins. Como procurei apontar, os interesses externos que se voltaram para a região a partir da década de 1970 apresentam uma concepção da região enquanto lugar praticamente desocupado e abandonado. Embora a indústria do turismo, os interesses nucleares dos militares e a intenção preservacionista dos ambientalistas tivessem reconhecido, na prática, a presença de moradores nesse território – contratando-os como funcionários, fiscais ou guardas-parques – isso não impediu que a região como um todo fosse identificada a um lugar inexpressivo em termos políticos. Nessa seção de capítulo pretendo tratar do modo como essa criação, até agora descrita em sua concepção abstrata (em termos

de decretos, leis e ideologias), se concretizou no território em questão, apontando seus efeitos visíveis na dinâmica social vinculada a esse espaço. Assim, pretendo fornecer subsídios para uma posterior compreensão do quadro social atualmente encontrado na comunidade escolhida como centro de referência para as discussões dessa pesquisa: a Cachoeira do Guilherme.

A comunidade da Cachoeira do Guilherme localiza-se encostada ao maciço da Juréia, em sua porção voltada ao interior. Situada às margens do rio de mesmo nome é habitada atualmente por um número bastante reduzido de pessoas – não mais que doze. Num passado não muito distante sua população teria sido muito maior que a atual. Em parte essa redução pode ser relacionada à morte do líder espiritual que ali habitava. Isso não significa, contudo, que sua ausência tenha sido o único motivo para que muitos dali saíssem, embora possa ser tomado como um marco relevante desse processo de evasão do lugar, devido a sua coincidência. Entretanto, é nítido que esse processo de diáspora não se constituiu em evento isolado e exclusivo dessa localidade. Prova disso é que outros núcleos de povoamento espalhados pelo território dessa unidade de conservação evidenciam esse mesmo processo dispersivo.

Os fatores que o influenciaram, por sua vez, são recorrentes em grande parte do território da Estação Ecológica, exceto nas áreas que se adaptaram ao turismo, já que nelas houve um aumento da concentração demográfica, engrossado principalmente por pessoas “de fora”. Da mesma forma que é possível pensar numa lógica comum a esse processo de evasão, pode-se inferir que há uma coincidência na lógica de estruturação do que “restou” dessas comunidades. Em outros termos, a realidade social observável na maioria das localidades ainda habitadas, permite que se evidencie uma estrutura social obediente a certos padrões comuns.

Por esse motivo evitarei tratar adiante (no próximo capítulo) dos processos de mudança social ocorridos exclusivamente na Cachoeira do Guilherme, para tratá-los agora sobre um ponto de vista comum às demais localidades. A intenção é proposital. No histórico de criação dessa Estação Ecológica houve um período crítico de desestruturação interna dessas comunidades, do qual nenhum morador se sente à vontade para rememorar. Foram sem dúvida tempos difíceis, hoje lembrados quase sempre com um misto de sentimento de vergonha coletiva e tristeza. Muitos simplesmente evitam falar sobre o assunto, como se este fosse um tabu. Mesmo assim, ao longo de todo o trabalho de campo pude ouvir muitos depoimentos a esse respeito, oriundos de várias localidades da Estação.

Se fossem publicados da maneira como são normalmente contados, poderiam deixar muitos dos atores envolvidos em posições constrangedoras, ou mesmo reavivar intrigas antigas. Como não pretendo trair a confiança dos que se dispuseram a remoer as lembranças desse passado quase sedimentado – para se manifestar em um tom próximo da confiança – resolvi optar pelo tratamento da questão em sua dimensão mais geral, misturando exemplos de fatos ocorridos em momentos e localidades diversos, para tratar de eventos comuns a todas as localidades da Estação. Seguindo a mesma lógica, evitarei fornecer detalhes para me ater à essência desse processo. Portanto, no capítulo seguinte, dedicado exclusivamente a tratar da comunidade da Cachoeira do Guilherme, esses assuntos não serão retomados de forma explícita.

Para fornecer ao leitor uma noção mais ampla da maneira como as mudanças impostas pela Estação Ecológica foram percebidas pelos moradores da região, além de incluir o ponto de vista de alguns agentes externos envolvidos com essa questão, selecionei alguns trechos de entrevistas que considero bastante representativos. Outros temas mais ligados ao modo de vida da região também estão presentes. Apresentarei esses trechos de maneira aparentemente aleatória – é claro que há a minha intenção implícita em cada recorte e na própria seqüência como os apresento – com a finalidade principal de possibilitar ao leitor uma participação na atmosfera discursiva que paira sobre a região da Juréia e Itatins. Quero que, ao lê-los, o leitor se sinta familiarizado com a diversidade de opiniões individuais que constituem essa arena discursiva em torno desse território. Meus comentários e análises não acompanharão os trechos das entrevistas, mas serão sistematizados no final desse capítulo.

Antes de mais nada, é meu dever ressaltar que não fui eu o entrevistador da grande maioria dessas conversas. Em meu trabalho de campo evitei o uso do gravador como ferramenta de pesquisa. Apenas em ocasião de eventos públicos – principalmente reuniões – que costumava utilizá-lo. Além dessa opção pessoal por não ter priorizado a gravação de entrevistas durante a pesquisa, levei em conta o fato de que o Projeto Temático “Floresta e Mar: usos e recursos no litoral sul do estado de São Paulo”, desenvolvido por pesquisadores do NEPAM (Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais, da Unicamp) possui um acervo considerável de entrevistas já realizadas com moradores e demais atores envolvidos na questão da Estação Ecológica Juréia-Itatins. Como minha pesquisa de

mestrado também está inserida nesse projeto temático, estou aproveitando os dados desse acervo de entrevistas para subsidiar algumas discussões sobre os aspectos de mudança social nesse território.

Com isso evita-se a tarefa de submeter os entrevistados a mais uma seqüência de perguntas. Os méritos, portanto, não são meus, mas dos outros colegas pesquisadores ligados a esse projeto temático que gravaram essas conversas e as disponibilizaram ao conjunto do “Projeto Floresta e Mar” de modo que eu as pudesse utilizar. Assim, não poderia deixar de expressar minha enorme gratidão a Lúcia da Costa Ferreira, Simone Siviero, Simone Vieira Campos e, principalmente, a Anaísa de Oliveira Pinto, pela disponibilização desses dados. Algumas dessas entrevistas foram feitas com moradores de localidades não contempladas nessa pesquisa, e das quais conheço muito pouco – como Despraiado, Barro Branco, Itinguçú – e também com pessoas diretamente envolvidas não apenas na administração e criação dessa estação Ecológica, como também nos movimentos sociais de reivindicação de direitos.

Um outro conjunto de trechos de entrevistas foi retirado de trabalhos já publicados sobre a região da Juréia, destacando-se principalmente, a tese de mestrado de Ruben Caixeta de Queiroz (Queiroz; 1992) e o livro de Maria Cecília Wei de Brito (Brito; 2000). Nos trechos de entrevistas realizadas por Ruben Caixeta de Queiroz a identificação do entrevistado respeitará o sistema de nomes fictícios adotado pelo autor – exceto no caso de “Sátiro”, cujo nome real foi mantido por Queiroz. Estas foram realizadas justamente no período em que a região passava por seu momento mais tenso – por volta de 1991 a 1992. Isso possibilitará uma distinção temporal de modo a realçar prováveis evidências de mudança ou permanência em determinados estilos e temáticas de discurso.

Os créditos desses trechos conterão uma identificação do entrevistado, a data de sua realização e o autor da entrevista (ou fonte). A categoria de “ex-morador”, que utilizo em algumas identificações, tem por única finalidade marcar o fato de que o entrevistado não habita mais o interior da Estação Ecológica, embora ainda se considere “morador”. Também devo dizer que operei uma formatação dos trechos de entrevistas – tornando a linguagem falada em linguagem escrita – preocupando-me mais com o conteúdo da fala, do que propriamente com a maneira como esta se manifestou. Assim, os trechos não são reproduções fieis do material bruto dessas entrevistas, embora mantenham seus sentidos. A intenção por trás dessa operação é a de facilitar a leitura.

“A nossa roça aqui era banana, laranja, tinha um terreno com uns par de pé de laranja. O mais que a gente plantava era banana e mandioca, arroz também...” [Entrevistado 1; morador do Grajaúna; 13/10/1999; Lúcia da Costa Ferreira]

“Antigamente era baile da população do lugar, de família do lugar. Bem organizado, todos nós levávamos as nossas famílias para uma casa aí qualquer, para fazer um bailinho de família. Era respeitado. Eles colocavam a família ali dentro e sabiam onde eles colocavam. Hoje não. Mesmo que seja aqui, a gente coloca a família ali, mas só que não sabe quem está vindo de fora. Pessoas que a gente não conhece mais... sabe, hoje a vida é bem diferente. Já vi muitas coisas que não são normais como era antigamente. Então a gente não se envolve mais nesse tipo de coisa.” [Entrevistado 2; caseiro da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto]

“Naquela época não tinha recurso de nada. Era ruim para todo mundo. Então a rapazada saía para trabalhar por aí para fora. Ia para Peruíbe, Iguape... aqui era só a vida da roça que tinha. Era uma vida dura. Trabalhava o dia inteiro, tinha que ir vender o arroz ou a farinha em Iguape, demorava três dias só para ir. Tinha que atravessar esse costão (da Juréia) com aquele peso de saco nas costas. O dinheiro não dava para muita coisa. O jeito era de vez em quando arrumar um emprego por aí fora. Eu mesmo fui morar um tempo para fora”. [Entrevistado 3; morador da Barra do Una; 22/06/2001; Allan Monteiro]

“A casa de um caiçara é sua vida. Têm muitas que são de tábuas, tem pessoas até que, como é guarda parque, colocou um piso dentro de casa, mas na nossa época de criança as casas eram de chão batido de barro. O fogo a lenha, hoje quase todo mundo tem um fogão a gás, mas era fogo a lenha, e a vida era boa. O meu avô ele vivia muito alegre e contente daquela forma naquele barraquinho. Para quem mora numa cidade grande, quando chega e vê uma casinha daquela ele pensa que é um barraco, que não tem valor, mas para o caiçara é o lar, é a casa dele. É o teto da família dele. Muitos que vem de uma cidade grande, vão olhar aquilo e não vão dar valor, porque estão do lado de fora. Se você enxerga tudo o que tem do lado de dentro, que é pobre e simples, que não tem um acabamento, não tem isso, etc.... mas só que nesse teto tem o filho que ele cria, que ele educa. Ele só não pode fazer melhor por que ele não tem um emprego, não tem uma escola, ele vai fazer o quê? Aí já não é da parte dele, mas a parte da educação, de uma religião, de uma cultura, ele tenta fazer da sua maneira” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Comia era paca, passarinho, tudo que tem no mato e que era bom para comer. Era esse o alimento que a pessoa tinha”. [Entrevistado 5; morador do Grajaúna; 13/10/1999; Lúcia da Costa Ferreira].

“Deixava a madeira crescer, depois ia fazer roça em outra parte. Passava uns tempos a madeira estava ali, cortavam de novo, faziam outra roça. A madeira que cortavam servia para lenha. Algum fazia roça maior, outro fazia menor. Fazia sempre. Às vezes quando fazia roça para mutirão era roça grande”. [Entrevistado 6; morador da Praia do Rio Verde; 03/11/2000; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Quando chegava de sábado para domingo estava o pessoal da região aqui de dentro...no domingo estava tudo jogando futebol. Nós chamávamos um time de fora para jogar... jogava ai. Vinha criança, mulher, tudo! Era bonito de ver! Ai começou a entrar essa firma (Secretaria do Meio Ambiente) que começou a mandar parar com isso. Aqui dentro não pode mais jogar nada, por isso que parou. Ali na minha casa tem troféu que nós ganhamos aqui com o time que nós tínhamos. Estão tudo ali. Na lembrança ainda que a gente tinha. Então eu fico assim emocionado de lembrar da minha época em que nós jogávamos. Chego ali e olho aquele patrimônio e tenho recordação. Não podemos nem dividir com nossos filhos mais. Quem tem filho homem, que joga futebol, não pode deixar aquele passado da gente para eles. Porque não tem mais como fazer isso ai. Para trazer um time de futebol aqui tem que lutar um ano, dois anos para ver se consegue”. [Entrevistado 2; caseiro da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

(Sobre aprender a caçar) “Lá não é bem aprendido com ninguém, já tinha aquele dom. A gente é que nem uma caça, que nem a caça mesmo, já sabe o que vai fazer já... As crianças já vão ficando com um certo tamanhinho... já sabem se virar. Já vai para a roça, já vai fazer mundel para matar uma caça, desse tamanho, pequenininho assim, já vai se criando desde pequenininho...” [Entrevistado 7; ex-morador do Rio das Pedras; 21/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Da mesma maneira que eu fui criado, eu criaria o meu filho. Meu pai fez tudo, me deu uma boa educação moral e com certeza isso eu iria passar para o meu filho. É bem melhor do que faria hoje, porque eu estava vivendo mais aquilo naquele momento. Hoje a gente tenta resgatar a cultura que a gente deixou para trás. Hoje a gente já está acordando um pouco, está meio desfamiliarizado com as coisas, mas já estamos acordando e aprendendo que aquilo lá tinha muito valor para nós. Pelo o que

a gente assiste e vê de violência, todas essas coisas do mundo de hoje, ninguém dá valor mais para nada, esses adolescentes por aí...” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Quando a Estação começou a ser implantada, 86, 87, que a gente começou a trabalhar aqui também, o pessoal já tinha um perfil agrícola muito claro. Eu sentia um apego às tradições, à cultura, lindo, uma coisa muito legal, eu achava muito bonito isso. Tinham uma definição mais clara dos líderes, o seu Sátiro era vivo. Ele era uma liderança espiritual e política muito clara, ele norteava bem assim, era uma pessoa santa mesmo. Isso tudo foi se perdendo, eu acho, a expectativa de que vai sobreviver da roça, eu acho que todos têm, demonstra que a gente hoje vai a mesa, porque não encontra perigo. *Eu não planto mais mandioca porque eu compro ela no supermercado. Eu vou plantar arroz, mas eu vou ter que pilar esse arroz, espera aí, mas é mais barato eu comprar um saco de 5 kg.* Artesanato, o pessoal também foi perdendo a visão e os filhos não foram aprendendo, os velhos não se interessaram, então esta cultura destes recursos eu acho que está desaparecendo, tudo que eles tinham antes está desaparecendo” [Entrevistado 8; Técnico da Estação Ecológica; 24/02/2000; Simone Siviero].

“Antigamente muita coisa de novidade a gente tomava conhecimento quando acostavam na areia da praia. A primeira vez que eu vi um chinelo, eu era criança ainda, foi um que veio trazido pelo mar e bateu aí nessa areia”. [Entrevistado 9; morador da Praia do Una; 23/06/2001; Allan Monteiro].

“Outra coisa: para tirar daqui como é que fica? Se falecer uma pessoa, vamos supor, aqui. Para tirar não pode, tem que buscar funeral (funerária) para Peruíbe. E ela não vai querer entrar dentro do município de Iguape, aí tem que comunicar Iguape... que é muito mais longe, não é? Aí dá uma mão-de-obra do caramba. Então é meio difícil as coisas. Então quando já está ameaçando morrer já tem que levar... Já liga até para o cara e fala assim, “eu vou morrer”, já tem que levar, tem que morrer do rio para lá...Hahaha!” [Entrevistado 2; caseiro da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Eu acho que agora há mais meio de comunicação do que antes. Antes o pessoal aqui do Aguapeú, Rio das Pedras, não conhecia o pessoal do Rio Comprido, prá lá do Sítio do Guilherme. O Sítio do Guilherme não conhecia o pessoal da Praia do Una. O pessoal da Praia do Una conhecia muito

pouco a turma do Prelado e da Barra do Ribeira. Nós da Praia do Una e aqui na Barra do Ribeira, só conhecíamos antigamente o pessoal que trabalhava no telégrafo antigo. Então era o pessoal que mais se conhecia, não tinha esse meio de comunicação de o pessoal daqui ir para lá, que nem vão agora. De lá vem prá cá. Não tinha isso: o pessoal de lá não se misturava com o pessoal daqui, o pessoal da Juréia...Nem com mutirão, por que antigamente na Praia do Una era uma puta de uma vizinhança grande, não precisa pegar pessoal daqui. O pessoal daqui também era bastante, já não convidavam o pessoal de lá. Já faziam o mutirão aqui mesmo, com o pessoal daqui mesmo, o pessoal do Rio das Pedras fazia mutirão com o pessoal do Rio das Pedras, só... Agora não, agora o pessoal do Rio Comprido sempre estão no Rio das Pedras. O Rio das Pedras estão no Rio Comprido. O Rio Comprido estão na Praia do Una. Os da Praia do Una, no Rio Comprido; da Praia do Una, aqui; daqui para a Praia do Una... Eu não sei como que aconteceu isso, mas sei que agora o pessoal está se misturando mais do que antes”. [Entrevistado 7; ex-morador do Rio das Pedras; 21/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Hoje com o motor (de popa) ninguém mais quer pegar no remo para andar nesse rio aí. Antigamente ninguém tinha essa preguiça que tem hoje. A gente remava oito horas para chegar na Barra do Una, às vezes tinha que remar contra a correnteza da maré... e ninguém reclamava. (...) Para ir até Iguape pelo rio, que a gente fazia isso para levar arroz para vender para lá, eram dois dias de viagem. No braço! Era uma coisa assim natural da gente, não é? Todo mundo fazia e ninguém via mal nisso: velho, criança, mulher, tudo. Hoje, para ir ali embaixo, aqui pertinho mesmo, vai ver se alguém pega no remo. Não vai. Hoje todo mundo acostumou tanto com o motor que dá até preguiça de remar”. [Entrevistado 10; morador da Cachoeira do Guilherme; 27/09/2001; Allan Monteiro].

“Depois nós fizemos essa estradinha daí, mandado pelos proprietários do loteamento. Dia por dia, hora por hora, e eles dando toda a assistência para gente aqui. Eles se jogavam de São Paulo, vinham, pegavam um barquinho lá no Porto de Una e desembarcavam aqui. Pagavam por dia, pagavam por mês a gente. Pagavam todos os dias. Tinha serviço para todo mundo. Não era gente de fora que vinha fazer. Vinha gente de fora que comandava, mas a maior parte era gente daqui que trabalhava. E tudo isso ai foi feito. A gente com a maior vontade que estava de viver e melhorar isso aqui. E os proprietários queriam melhorar. A gente fazia tudo! Ganhando sim, mas fazia de tudo. A gente fez o que interessava para gente, para agora, depois de feito, com tanto trabalho, com tanto prazer de fazer aquilo para ver se isso aqui melhorava... Para acontecer uma coisa dessas! Ficar tudo

preso! Sem poder viver, sem ter uma condução, sem ter um transporte, sem ter nada! É duro uma coisa dessa! Porque onde não tem o turismo, não vai para frente. Não vai! Em todo lugar que eu ia aí para fora era aquele estado de miséria. Hoje estou vendo uma coisa linda que é bonito de ver: como Peruíbe, Guaraú, Barra do Ribeira, Icapara que eu conheci agora...” [Entrevistado 11; morador da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Para abrir aquela estrada ali foi tudo feito na raça. Quando aparecia uma pedra no caminho a gente tinha que cavar um buraco do lado da pedra que desse para jogar ela lá dentro e cobrir de terra. Quando era pedra muito grande nós cortávamos um monte de pau da restinga, colocava em cima da pedra e tacava fogo. Bastante pau mesmo. Ficava queimando um tempão. Quando a pedra estava bem quente a gente jogava um balde de água fria em cima dela. Era só o pipoco: trincava todinha. Aí era mais fácil tirar ela do caminho” [Entrevistado 12; morador do Grajaúna; 24/06/2001; Allan Monteiro].

“Meu pai trabalhou para a Nuclebrás. O Belizário, Torquato, Leopoldo... João Procópio também trabalhou. Trabalhavam de guarda, encarregado, vigiava os lotes. Estrada eles também faziam. De primeiro eles tomavam conta de barracão, de telefone, do gerador, tinham várias funções no serviço”. [Entrevistado 6; morador da Praia do Rio Verde; 03/11/2000; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Quando a (construtora) Gomes de Almeida deu baixa no serviço e veio a Nuclebrás no lugar, meu pai, como tinha problema de saúde, não passou no exame que eles mandaram fazer. A gente teve que ir embora, por que não tinha outro meio de vida. Aí tivemos que ir para Peruíbe. Lá meu pai trabalhava na prefeitura, como guarda de pátio. Mais tarde meu pai retornou para Juréia, também por que ele arrumou um outro emprego. Na época era na Abis, eu não lembro o que quer dizer. Nem no Ibama era ainda. Era Abis, a primeira firma em que ele trabalhou de revolver. Depois ele foi transferido para o Ibama, aí forçou mais porque a fiscalização tinha que ser mais rígida, eles tinham que correr mais. O trabalho dele era em embarcação” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Eu, Graças à Deus, apesar de ser analfabeto, consegui me empregar nas três firmas que passaram pela região: a Gomes (de Almeida Fernandes), a Nuclebrás e agora estou trabalhando nessa ai da ecologia” [Entrevistado 13; morador da Praia do Rio Verde; 29/05/2001; Allan Monteiro].

“Para quem foi trabalhar na Secretaria (do meio Ambiente) melhorou muito... Eles estão ganhando, entra o mês e eles têm o deles. E para o coitado que não tem, que precisa fazer a roça? Para eles melhorou, é lógico. O Gérson era um verdadeiro ladrão de palmito. Conhece ele? Casado com a minha sobrinha. Olha, derrubava palmito e era profissional. Aí, de derrubar palmito entrou nesse meio ambiente. Uma vez a gente estava fazendo uma roça e chegou o Gérson gritando e mandando todo mundo parar, sendo que ele é fiscal e tem que buscar a polícia e não dar ordem. Ele chega como um grandão. Tudo isso estraga. Já te falei que a própria família é a primeira a oprimir a gente. (...) O Sr. Juquinha é um instrumento maligno: se ele souber que a gente está derrubando uma árvore, ele já vai buscar a polícia. Então, como ter um vizinho” [“Sr. Juliano”; posseiro do Despraiado; sem data; (Queiroz; 1992: 170)].

“Não temos melhora, a gente trabalha muito e estamos passando fome. Não temos lenha, caça, palmito... A gente tinha liberdade para caçar, para viver tranquilo. Hoje, se você for matar um passarinho para a criança, os nossos próprios parentes vão denunciar. Não temos estrada, não temos nada. O carro do Sr. Juquinha é do governo e ele carrega quem ele quer, não ajuda a gente. Por que não colocar esse carro para nos ajudar? Ele era o maior caçador, ele abria caminho para trazer pessoas para caçar, trazia gente de Santos. (...) uma vez ele matou, de uma vez, cinco pacas, é o maior caçador daqui”. [“D. Marta”; moradora e liderança do movimento dos moradores; sem data; (Queiroz; 1992: 169-170)].

“O senhor já veio muito na Juréia e sei que entende nossa situação. Eu gosto de falar é direto com o senhor e não com esse guarda aí que é um ignorante, que é contra a população do lugar, denuncia todo mundo. Gosto de falar com os grandes que vão me entender”. [Morador da Cachoeira do Guilherme; sem data; (Queiroz; 1992: 179)].

“Meu cunhado, que era guarda na época, denunciou minha roça para a (polícia) florestal. Disse que em oito dias os guardas iam aparecer aqui para me multar. Foi um sufoco. Tivemos que limpar tudo. A gente pegava os paus que tinha cortado e colocava assim em cima dos troncos de pau grosso que estavam fincados na terra e que não tinha como tirar. Daí botava fogo para que queimasse tudo. Não podia deixar vestígio de que tinha árvore grande senão era multado na certa. No final do prazo de oito dias a roça estava só na terra. Limpamos tudo. Oito dias de trabalho só para isso. Queimamos

tudo quanto era pau caído, ficou só na terra mesmo. Os florestais vieram, olharam e disseram que não tinha nenhum problema na nossa roça. Mas passamos um sufoco ali”. [Entrevistado 10; morador da Cachoeira do Guilherme; 27/09/2001; Allan Monteiro].

“Depois que esse meio ambiente chegou aqui acabou a confiança, ninguém mais confia em ninguém. Antes todo mundo era parente, tinha aquele respeito, aquela vizinhança, todo mundo unido, não tinha essas intrigas, essas fofocas de um denunciar o outro... Hoje, vai ver se alguém confia em alguém aqui dentro? Não acha um. Parece que não adiantou nada ser tudo família. Você via irmão denunciando irmão, pai denunciando filho, filho denunciando pai... parece difícil de acreditar, mas pode perguntar para a turma aí que todo mundo sabe dessas coisas”. [Entrevistado 14; ex-morador da Praia do Una; 22/06/2001; Allan Monteiro].

“Você dando uma ajuda de custo (para os moradores) eles não vão se preocupar em caçar, tirar palmito, mais porcaria nenhuma. (...) Quantos funcionários, quantos guardas-parques eu tenho aí que eu tirei do palmito. (...) Eu tirei esse moço, eu conhecia ele, eu peguei ele no flagrante tirando palmito. (...) Hoje ele é responsável por uma base operacional. (...) Porque eu dizia assim : “Gente, façam força, contratem quem tá ali dentro... quem tá dando trabalho, vocês tem que trazer eles juntos com vocês” [Entrevistado 15; Ex-funcionário da Estação Ecológica; 26/02/2000; Simone Siviero].

“Antigamente, eu com idade de 16 anos, eu era palmiteiro aqui daqueles de cortar rolo de palmito o dia inteiro. Mas, como entrou uma Estação Ecológica e isso é completamente proibido, o pessoal saiu porque disso aí já não pode mais viver. Pode cortar palmito aqui? Não pode. Se amanhã ou depois existir um outro recurso de sobrevivência quem sabe ainda alguém tenha condição de voltar para o mesmo lugar. Isso não é só aqui que eu estou dizendo, isso é geral. Em toda a região. Mas a gente que é empregado, a gente tem graças a Deus. No fim do ano vai lá tem um dinheiro, já faz a compra e não mata o bicho para comer. Vai no mercado e compra uns 2 quilos de carne, já come. Mas a sobrevivência aqui ela não mudou assim... de uma coisa muito boa, para uma muito grave, não. Mudou esse lado só, porque aqui ainda tem muita gente que vem passear: esses meus irmão que saíram ainda vêm no fim de semana aí...” [Entrevistado 16; morador e guarda-parque da Estação Ecológica; 14/10/2000; Lúcia da Costa Ferreira e Simone Siviero].

“Eu acho que a expectativa também mudou, nessa época quando começou a implantação da Estação, alguns moradores foram contratados, teve gente do entorno, teve gente das comunidades e isso foi um fator de qualidade de vida para quem foi contratado, mas foi uma queda da estrutura social da comunidade, eu acho. Não sei se foi certo ou se foi errado, mas que você mudou aquela pessoa que antes era vizinha, passou a ser nada, mudou tudo, a estrutura de relacionamento deles mudou. E a expectativa que eles sentiam no começo, quando veio para a obra, se ele não arrumou um emprego a expectativa era ainda arrumar um emprego (...) da ótica deles seria que você teria um salário, uma cesta básica, um convênio médico e essa expectativa frustrou. A expectativa era arrumar um emprego na Secretaria (do meio Ambiente). Quando a expectativa acabou, não vai sair emprego mesmo, as escolas fecharam, quem se mudou para a cidade e mais ou menos se deu bem, eu acho que quebrou tudo, quebrou a estrutura, a vontade de permanecer” [Entrevistado 8; Técnico da Estação Ecológica; 24/02/2000; Simone Siviero].

“Nunca me pegaram com um palmito, nem com caça. Vou falar para você, eu comi caça aí. Mas a gente, eu não vou fazer isso com o meu amigo aqui. Não, se estou caçando eu não vou deixar o meu amigo (guarda-parque) ver, mas de jeito nenhum. (...) eu não faço isso, nunca ninguém me viu nem com espingarda (...) Porque eu respeito”. [Entrevistado 17; morador do Despraiado; 26/02/2000; Simone Siviero].

“Olha. Eu não ligo que mate uma caça ai para comer. Se o meu vizinho ali matar um tatu, uma paca.. problema dele. Agora, desde que faça escondido. Se ele passar aqui na minha frente carregando uma espingarda e uma caça nas costas, me desculpe, mas aí eu vou ter que tomar uma providência, não é verdade? É o meu serviço. Para não dizer que estou mentindo, a situação atual é essa daqui. Para mim a coisa está melhor hoje, com menos gente, menos morador. Assim a gente se entende. Quando tinha muita gente morando aqui essas coisa eram mais complicadas, sabe?” [Entrevistado 16; morador e guarda-parque da Estação Ecológica; 28/09/2001; Allan Monteiro].

“A polícia Florestal é um órgão com finalidade de coibir a degradação ambiental, certo? Mas está havendo degradação ambiental, todo mundo está vendo... Então, pô... a polícia Florestal não está atuando. Daí o cara vai lá e mostra cinco mil autuações num ano. Não é bastante só para essa região? É muito! Aí você vai ver quem são esses cinco mil: é o palmitero não sei o quê, outro dali... mas nenhuma indústria de palmito. Aí o cara fez uma roça de feijão, de arroz, aparece a florestal e

ele é multado. Os caras estão mostrando serviço... só que a degradação está aumentando” [Entrevistado 18; morador e liderança; sem data; Simone Vieira Campos].

“Era só pesca. Na minha época era só pesca. Porque caça a gente não podia nem imaginar que pudesse. Ver, a gente até via, mas fazia de conta que não via esse tipo de coisa. Por que mesmo para pescar eles eram rígidos... Teve uma época em que a gente ficou numa situação de que até nós moradores tradicionais tínhamos que pescar escondido no mar, porque se eles vissem iam pegar as tarrafas. Porque a gente só pescava de tarrafa ou anzol. É difícil as pessoas que pescavam com rede: ou a gente defuma, ou come o peixe fresco, por que não tem como guardar. Não tem geladeira, não tem nada. Então o pessoal pescava aquilo que dava para comer, só para consumo. A gente também sempre tomava cuidado de não estar pescando durante o dia, quando a gente sabia que vinham as pessoas lá. Evitava de aparecer com a tarrafa, com uma vara de linha, então pescava mais escondido” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Aqui seria muito bom se a gente tivesse liberdade. Agora, só ficamos olhando para a preservação. Não temos médico e vivemos de ervas. Quando alguém fica doente, vamos buscar remédio no mato. Somos um tipo de índio, né, a gente vive da natureza. É até perigoso sairmos daqui, pois não somos acostumados. Na cidade nós ficamos tristes, somos desacostumados e vamos morrer. A caça foi a natureza quem fez, foi Deus quem criou, a gente faz parte da natureza, eles tem que cuidar da caça como tem que cuidar da gente também. As pessoas que vêm da cidade não precisam vir aqui devastar, pois tem as coisas deles lá, esses tem que ser proibidos, mas a gente tem que viver da natureza. Nós vivemos pior que na cadeia. O preso tem televisão, nós não temos nada. Aqui deveria ser guardado pelo próprio povo do lugar que conhece as ervas, os lugares. Outro dia eu fiz um mutirão e eles vieram e me multaram. Agora, como é que eu vou pagar isso? Fomos para Iguape e falamos com um homem que a gente compra coisas dele e ele nos compra arroz. Este homem foi na polícia conosco e falou para rasgarem aquela multa. Nós não íamos dar conta de pagar o que devíamos se tivesse a multa” [Sátiro; morador da Cachoeira do Guilherme; sem data; (Queiroz; 1992: 178)].

“A Juréia é um puta reservatório de riquezas naturais, mas os caras que estão lá não têm consciência disso. Eles não têm consciência ecológica. Eu não os vejo como coitadinhos, pescadores tão

ecologistas. Se não fosse a polícia, eles pegariam com redes de malha fina. Há alguns que têm consciência, mas não são todos.... Se eu fosse o Governo do Estado e decidisse implantar a Estação Ecológica na porra daquele lugar, eu tiraria os moradores de lá. Eu não ia ficar discutindo direitos.... Eu iria escolher um lugar parecido e dizer: senhores, retirem-se, isso agora é uma Estação Ecológica” [“Cláudia”; ecologista; sem data; (Queiroz; 1992: 148)].

“Ninguém está aqui porque o ar é bom. Essas pessoas estão aqui porque nasceram aqui, vivem aqui, lutam por aqui e têm o prazer de viverem no paraíso, quando tem tranquilidade. Para quem vive com a polícia florestal fustigando o sujeito, com fiscalização em cima, multando, não há sossego. Antes do governo fazer isso lá no escritório, pegar um mapa e colocar em cima da mesa, ele deveria vir aqui, por a bota e ver o que tem” [“José Severo”; morador; sem data; (Queiroz; 1992: 188)].

“E dizer que acaba com a natureza?... o que adianta uma natureza dessa aqui sem ter recurso? Sem ter saída, sem ter ponte. De que adianta? Não adianta nada! Então quem sofre é o filho. O próximo que está aqui é quem sofre, e a natureza fica. Porque nós não tiramos nada aqui da natureza. Porque se a natureza foi Deus que nos deixou no mundo, não é para se aproveitar? Os pássaros foi Deus que deixou para alimento da população. A caça do mato é a mesma coisa. O peixe do mar é a mesma coisa. Agora quando tinha aquele negócio de fazer o que queria aqui, a senhora saia por ai, tinha passarinho que podia matar à vontade. Tinha caça, podia matar o que queria. Nunca fazia falta. Agora que entrou essa ecologia, procura para ver? Procura para ver se tem...” [Entrevistado 11; morador da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“De primeiro, quando você podia matar caça aqui, todo mundo caçava. Tempo frio. Tempo quente não, porque os bichos estão criando. Mas no tempo frio todo mundo matava caça aqui. Nessa época os bichos não estão criando mais, já tem os filhotes grandes. E os bichos estão gordos também. Matava caça de laço, de mundéu, com espingarda, com os cachorros. De noite, na selva. Depois foi proibido. Só que depois disso a caça diminuiu até. Em vez de aumentar Depois que proibiram eu pensei: “sempre existiu muita caça, nunca acabou, já tem caça desse jeito, agora que vai ser proibido, vai aumentar muito a caça, vai aumentar de tropeçar em caça pelo caminho”, pensei comigo, não é? E não! Foi o contrário. Estão se acabando as caças. Acabou o quati, não existe mais. Acabou o cateto, acabou o tatu, tem algum, mas muito pouco. De primeiro era muito, você tropeçava em tatu pelo caminho. Veado acabou um pouco também. Tamanduá tem algum, mas não

tem muito. Macaco prego tinha muito. Eu não caçava macaco prego. Alguns caçavam para comer. Peixe, o que acabou foi a Tainha. A Tainha sempre dava bastante. Agora não tem muito peixe que nem de primeiro também. Para mim, depois ficou muito assim”. [Entrevistado 6; morador da Praia do Rio Verde; 03/11/2000; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Eu acho que a caça diminuiu depois que a SMA (Secretaria do Meio Ambiente) proibiu de caçar ela. Antes havia muita coisa aqui, muito bicho. Eu acho que quem acaba com os bichos é o próprio Deus. Ele deve ter ficado ofendido com essa proibição” [Sátiro; morador da Cachoeira do Guilherme; sem data; (Queiroz; 1992: 178)].

“Para pescar, a gente usa tarrafa, linha, rede, na costa também. Eu tenho barco, mas não preciso. De barco é pior, porque o IBAMA deixa pescar de barco só se for para vender peixe e nós matamos pouco, só para comer mesmo. Se fosse para vender tinha que ir pescar de barco, pescar com rede no mar” [Entrevistado 6; morador da Praia do Rio Verde; 03/11/2000; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Na época da (construtora) Gomes de Almeida Fernandes a gente caçava mas não era falado para todo mundo. Era aquilo para se manter, mas não precisava contar para ninguém, porque era uma forma da gente se manter. Mas não era tão proibido dessa forma. Podia ser escondido, que na época já era proibido, mas não se barrava tanto” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Aí veio a proibição da caça, da pesca, da extração de palmito, teve uma época em que até lenha estava proibido de tirar em alguns lugares. Lenha, uma madeira caída não podia tirar. Enfim toda aquela lei que tem dentro da Estação” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“A Secretaria tem esse controle (sobre as autorizações para remoção de cobertura vegetal), em cima da Secretaria tem o IBAMA, tem a própria Polícia Florestal. E se não é uma coisa controlada eles vêm através de uma denuncia, vêm de helicóptero de Peruíbe, usa aquele ultraleve, vê um desmatamento, se você não tem uma autorização na mão para se garantir você é multado. Vem a poli.... o IBAMA, vem a própria Florestal e multa. Então por isso que tem esse controle da Secretaria, para também tirar a responsabilidade dos próprios moradores. Tem assim uma segurança

para os moradores. Porque se já autorizaram pela Secretaria, não vai ser multado. (...) Para pedir autorização, vem o técnico demarcar aquela área, aí vai para o DPRN (Departamento de Proteção dos Recursos Naturais), aí o, a DPRN assina a autorização, o IBAMA assina por cima da autorização, a própria Polícia Florestal assina também.... sabe? Quer dizer, então todos esses órgãos para a defesa do meio ambiente, todos estão participando, estão sabendo que naquele local tem aquele desmatamento, tem aquela roça” [Entrevistado 19; morador e guarda parque da Praia do Una; 05/11/2000; Anais de Oliveira Pinto].

“Na época eu trabalhava em roça, trabalhava em palmito, cortava palmito. Na época não era proibido cortar palmito, caixeta. Na época caixeta e palmito não era que nem agora. A caixeta é proibido tirar em mato que não tem guia florestal, que não tem plano de manejo. Na época não. Na época tirava em qualquer lugar: tinha o mato que tinha caixeta, o dono do caixetal arrendava, ia lá e tirava, não era proibido...” [Entrevistado 7; ex-morador do Rio das Pedras; 21/01/2001; Anais de Oliveira Pinto].

“A atividade dessa população é compatível com o meio ambiente. Eles estão aí há mais de 200 anos... Se a Juréia fosse ocupada há 200 anos por alemães e italianos – como ocuparam o sul do país – não haveria mais Estação Ecológica com certeza, porque não haveria mais mata”. [“Gustavo”; proprietário e principal liderança do movimento dos moradores da Juréia; sem data; (Queiroz; 1992: 199)].

“Se não tivesse os moradores, sem salário, a Juréia teria sido destruída pelos grileiros. Nós protegemos isso aqui sem salário. O governo abriu a Secretaria do Meio Ambiente para dar emprego, porque aqui não precisa de gente para preservar. Eu acho que o governo deveria indenizar os moradores daqui porque eles preservaram a mata, deviam pagar por isso. Eu tenho 10 alqueires, 7 de mata virgem cuidada por mim, derrubei só 3 alqueires. Eu comi banana verde para cuidar do meu terreno e agora chegam eles aqui agredindo a gente, fiscalizando? Se existe mata foi porque o caiçara cuidou. Deviam indenizar ele e não ficar invadindo nossa terra, nossas casas, proibir a gente de caçar, proibir de carpir a roça. A pessoa planta e não tem estrada para escoar a produção, aí ele larga tudo e vai para a cidade virar mendigo, peixe fora d’água. O que era melhor fazer é um estudo do que cada um devastou e preservou e quem merece ficar dono da terra”. [“Divino”; posseiro do Barro Branco; sem data; (Queiroz; 1992: 177)].

“... Dá licença agora, São Paulo está lá, enterrada, podre, fedendo. Esses homens saem de lá para nos salvar aqui? E lá onde eles moram, fica como está? O Tietê carregando aquele montão de sujeira e também os riachos que tem lá. Compare um rio nosso aqui com um rio daquele. Agora vão deixar de purificar onde eles estão para purificar o mais limpo aqui? (...) Em qualquer rio aqui você bebe água, agora vai lá em São Paulo para ver se você bebe água! Nem da torneira você consegue beber. Agora saem eles lá para vir tratar de nós aqui?” [“Sr. Oliveira”; morador e liderança do Despraiado; sem data; (Queiroz; 1992: 171)].

“A minha filha mora lá (?) e quando pode fica. Ela gosta daqui, mas não tem como arrumar trabalho, não tem emprego. Para eles poderem vir aqui têm que tirar ordem lá no escritório (da administração da Estação), para poderem entrar. Tem que estar com o nome na lista para poder vir aqui”. [Entrevistado 1; morador do Grajaúna; 13/10/1999; Lúcia da Costa Ferreira].

“Eu lutei, fiz uns dois jogos de futebol aqui dentro ainda. Eu era o presidente do time, trazia os outros times de fora para jogar, corre, pega RG de uma turma, pega da nossa turma, leva em escritório para esperar a autorização. Tinha que estar tudo autorizado para passar. Mas só que depois eu analisei que a gente fica responsável por muita coisa, não é? A gente quer fazer um evento dentro de uma área dessa aqui, pegando o RG de todo mundo, autorização de todo mundo. Eu, no caso, que inventei o evento vou ficar responsável. A gente não sabe o que vai acontecer. Então achei por bem parar...” [Entrevistado 2; caseiro da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Agora eu estou aqui. Mas com o sofrimento que eu estou nele, hoje eu não ficava. Não ficava de jeito nenhum! Se eu tivesse com que pagar um aluguel de casa em Peruíbe, não estava aqui. Acha que eu ia estar aqui? Numa prisão dessa aqui? Não! Se Deus nosso senhor fosse permitido, e àquela imagem que acostou aqui (Bom Jesus de Iguape), que essa lei que está aí caísse fora e entrasse outra, eu não sairia daqui. Não! Agora do jeito que está com essa ordem da secretaria, ninguém vai viver. Nem eu e nem outra pessoa qualquer vive”. [Entrevistado 11; morador da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Eu não vou ficar mantendo um negócio que eu não possa explorar. Como é que eu vou cuidar do palmital que eu tinha lá se eu não posso explorar? Se eu coloco um caseiro lá o que é que vai

acontecer? Ele vai roubar os meus palmitos e vai receber salário. (...) Agora tem a minha casa que está querendo cair também... Aí eu estou pensando: vou deixar cair uma casa que é minha? Então estou com essa dúvida”.[Entrevistado 18; morador e liderança; sem data; Simone Vieira Campos].

“As comunidades acabam fazendo a leitura e a estagnação que recaiu sobre elas – que recaiu sobre todas as comunidades, inclusive as que estão fora também. As que estão dentro acabam achando que a Secretaria que fez isso, e nós agentes do Estado em campo acabamos com responsabilidade diretamente. Por quê? Porque a Saúde não anda, a Educação não anda, a estrada está ruim e assim por diante, então a Estação Ecológica fica estigmatizada como algo anti-social, quando não é, não teve a intenção, nem quem gerenciou agiu nesse sentido”.[Entrevista com funcionário da Estação Ecológica; sem data; (Brito; 2000: 151)].

“Estamos como nativo, tradicional daqui. E a gente ainda planta. Como o pessoal é tradicional do lugar, morador, então a Secretaria arranjou um jeito de mandar vim um engenheirinho para dar uma autorização para plantar. Planta o arroz, planta mandioca, não é proibido. Proibido inteiramente aqui é caçar. Caçar e tirar palmito, isso é proibido inteiramente. A gente sabe que existe necessidade, mas é proibido. Até hoje eu não tenho na mão ordem de caçar, nem de cortar palmito aqui, eu não tenho. Eu não tenho ordem de mandar ninguém caçar e nem eu caço. Se alguém caça que fale você, eu não posso dizer porque eu não posso ser testemunha de uma coisa que eu não estou vendo, não é? Mas, fazia muito bem a parte da sobrevivência: a caça, o palmito, essas coisas faziam parte da sobrevivência. E era costume, o pessoal gostava. Como hoje é proibido então o pessoal se segura e não faz esse tipo de coisa” [Entrevistado 16; morador e guarda-parque da Estação Ecológica; 14/10/2000; Lúcia da Costa Ferreira e Simone Siviero].

“Tem certas coisas que... dependendo da situação social, você tem que fechar o olho, entende? Para um bom andamento e um bom funcionamento disso aí. Essa é a realidade, eu sei da história de todo mundo, eu sei quem vai lá pegar um tatuzinho de vez em quando.... Entendeu? Claro, eu sou ambientalista, claro que eu não quero que faça, mas...” [Entrevistado 15; Ex-funcionário da Estação Ecológica; 26/02/2000; Simone Siviero].

“O modo de viver mudou bastante. Para mim, agora está melhor. Porque eu acho que antes nós trabalhávamos lá para o Rio Verde, mas não tinha nada, era só para sobreviver. Fazia farinha,

trabalhava na lavoura, vendia, essas coisas... Só que essas coisas que nós fazíamos, na lavoura, na roça, eu acho que era mais sofrido. Agora está melhor, porque antes a gente não tinha “grana”. O que tinha era porque vendia arroz, feijão, mas era pouco. Não dava para comprar essas coisas que não tinha, como sopa, café, sal, molho, etc. Mas mantimento assim a gente tinha em casa, só que era mistura que a gente tinha. Eu acho que hoje está melhor porque a vida de antes... meu pai nunca deixou nada para gente, porque vivia da lavoura” [Entrevistado 5; morador do Grajaúna; 13/10/1999; Lúcia da Costa Ferreira].

“Eu não sou mais criança, estou com meus 83 anos nas costas, já vi tudo essas coisas. Então a gente fica até sentido em ter que, no fim da vida da gente, sofrer um sofrimento desse aí. Uma linda praia dessa que está aí, de não ter uma melhoria. A senhora vai no Guaraú, é uma cidade ecológica, ali tem tudo. Tem tudo quanto é bom, tem transporte de meia em meia hora e as vezes nem gasta” [Entrevistado 11; morador da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Agora, o pessoal que é morador, se você perguntar para eles se eles queriam ter mais liberdade.... Se você chegar, no meio de um pessoal de idade, do meu pai mesmo, e se você perguntar assim “Vocês queriam que voltasse a poder viver como naquele tempo de antes?...” , eles vão dizer assim “Ah, eu queria porque eu roçava em qualquer lugar, não tinha tamanho de roça, eu roçava onde eu queria”, quer dizer, então eles se acham meio amuados de fazer esse tipo de costume, mas eles não pensam nesse lado, entendeu? Eles não pensam nesse lado, de que pode fazer roça, desde que esteja autorizado, agora, se não tiver uma autorização na mão pode ser multado por um de nós também” [Entrevistado 19; morador e guarda parque da Praia do Una; 05/11/2000; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Há uns tempos atrás o pessoal gostava muito de viver da lavoura, plantar, colher, mas depois existiu aquela notícia falsa – notícia falsa até hoje tem – de que “Ah, se você for embora prá tal lugar vai ser muito melhor, lá o senhor vai ficar rico, lá o senhor vai ganhar não sei o que”, então o pessoal... numa dessas muitos deles foram embora. Só que conversa fiada, porque saíram daqui e tão igual a eu, ou pior do que eu: um não tem casa prá morar, o outro tá morando em casa do genro. Agora eu continuei ficando aqui” [Entrevistado 16; morador e guarda-parque da Estação Ecológica; 14/10/2000; Lúcia da Costa Ferreira e Simone Siviero].

“Eu não tinha estudo, já sabia que estava perdido porque não tinha como continuar lá. Emprego não tinha por que a Secretaria (do Meio Ambiente) só ajudava às pessoas que já estava tudo bem, com os outros ela não estava nem preocupada. Então, o que eu tinha que fazer? Tinha que sair fora. Aí ficou lá meu pai e minha mãe e eu tive que vir para cá para Barra do Ribeira e trabalhar como diarista em obras, como ajudante de obra”.[Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Muitas pessoas saíram daqui por causa disso. Não eu, não saí, porque eu sou empregado, meus filhos são empregados, meu cunhado ali é da prefeitura, o outro ali é aposentado, mas por falta de escola no lugar, eu não posso mentir, por falta de escola e vários problemas de sobrevivência saiu bastante gente daqui. Então saiu um irmão meu por causa da escola (para os filhos). Não vou dizer que saíram porque quiseram, muita gente saiu daqui... saiu porque foi preciso. Sem dinheiro, sem ganho” [Entrevistado 16; morador e guarda-parque da Estação Ecológica; 14/10/2000; Lúcia da Costa Ferreira e Simone Siviero].

“Quando começou o governo Covas, isto eu acho que é muito sintomático, as escolas, praticamente todas as escolas das comunidades tradicionais da Estação foram fechadas, por quê? O número mínimo de alunos dessa gestão Covas era 15. Todas as comunidades tinham (menos de) 15 alunos, então praticamente todas as escolas foram fechadas. Saiu o fulano da Cachoeira do Guilherme, saiu o pessoal da Praia do Una. Então isso tem vários fatores, mas isso aí foi o motivo básico mesmo ... de os filhos não terem como estudar. Saiu, saiu, saiu, saiu todo mundo. Na época a gente tinha uma população muito maior, por exemplo, na Cachoeira do Guilherme. As populações mudaram, as expectativas, acho que mudaram também” [Entrevistado 8; Técnico da Estação Ecológica; 24/02/2000; Simone Siviero].

“Hoje eu sinto saudade daqueles tempos, dos tempos em que eu morava no Rio Verde. Porque a gente que mora lá não se incomoda com mosquito, com o mal tempo, não tem isso. Para o caiçara não tem isso, ele vive daquilo. Ele gosta da forma que está. E quando era para a gente deixar tudo isso para trás, dói muito de se sair. Quando a gente tem que olhar para trás e saber que aquilo ali é vida que a gente teve que deixar, é muito doído. Porque na hora que a gente parte, a gente está se separando dos parentes que lá estão, dos amigos, da cultura, vai deixando a cultura, vai deixando

tudo isso para trás. Hoje a gente já... parece que foi ontem, já passou dez anos que eu saí de lá” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Eu acho que os moradores da Juréia estão lutando é por um pedaço de terra e não por ter uma consciência ecológica. A questão com eles é de terra e não porque são apegados ao meio ambiente. Se derem um outra terra para eles, em outro local...eles acham bom” [“Cláudia”; ecologista; sem data; (Queiroz; 1992: 90-91)].

“Quando eu e minha esposa fomos para Iguape, a gente morou junto na casa do meu pai. Lá eu comecei a trabalhar também como diarista e já não podia mais voltar para a Juréia porque a nossa casa era agora da firma. E não podia voltar para dentro dessa casa, porque ela foi fechada à chave. Eu sofri muito com isso, muito. Quando eu volto para o Rio Verde, fico ou na casa de Marcelino ou na casa de seu Belizário, porque essa casa, ela tá fechada, a casa que a gente morava ela está fechada, é da firma, está lá se destruindo, mas eu não posso entrar. Trás recordação, eu quase nem passo por lá, passo mais pela praia” [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Queria que eu assinasse um papel, mas eu não sei o que era. Não sei o que estava escrito naquelas três, quatro carreirinhas direito, com o resto em branco. Eu não sei ler, eu não sei escrever, eu não sei nada. A senhora acha que eu ia assinar uma coisa dessas? Eu poderia estar assinando uma coisa até para me prejudicar, então eu não assinei”. [Entrevistado 11; morador da Praia do Una; 26/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“Naquela época tinha mais que ir pela cabeça da gente mesmo. Porque a gente era bem pobre nessa parte, a gente quase não corria atrás dos nossos direitos. Se a gente tivesse corrido atrás antes, talvez isso tudo não tivesse acontecido. Quando estavam formando a Estação, se essas pessoas mais adultas tivessem corrido atrás, talvez hoje não estivesse dessa forma”. [Entrevistado 4; ex-morador da Praia do Rio Verde; 15/01/2001; Anaisa de Oliveira Pinto].

“É certo. Se naquela época a gente tivesse uma associação, eles não fariam isso. A gente reagiria no ato. Agora, passaram ai em cima e não viram a gente? Nenhuma fumacinha?” [“Sr. Oliveira”; morador e liderança do Despraiado; sem data; (Queiroz; 1992: 135)].

“(...) se a consulta fosse a esses setores da sociedade que são significativos, você chega lá na sociedade economicamente organizada de Peruíbe e Iguape... era contra.... pegaram os vereadores que estão lá, os prefeitos... todos eles ligados à venda de lotes, imagina se eles iam aprovar. Ainda bem que eles não tiveram chance de influir nesse processo. Junto aos moradores a consulta foi feita numa medida muito relativa” [Entrevista com funcionário da Estação Ecológica; sem data; (Brito; 2000: 171)] .

“Não tem mobilização mais, por conta do tempo, imagina. Não tem como mobilizar um grupo de pessoas por dez anos se você não tem resultado”. [Entrevistado 18; morador e liderança; sem data; Simone Vieira Campos].

Os trechos de entrevistas listados acima suscitam várias discussões. A estratégia de disponibilizá-las dessa forma visa propiciar um “clima” que familiarize o leitor a alguns temas freqüentemente abordados por moradores, funcionários e outros atores envolvidos com a criação e/ou existência dessa Estação Ecológica. Tentarei sistematizar algumas dessas discussões, principalmente as que permitem entrever os processos de mudança social atrelados ao território dessa unidade de conservação. Um primeiro aspecto que gostaria de ressaltar dessa seleção de trechos de falas diz respeito à grande diversidade de idéias e posicionamentos em torno, não apenas, da criação dessa unidade de conservação, mas da própria compreensão e sentido que conferem às mudanças sociais em curso nesse território.

No caso dos moradores, como já foi apontado por outros autores que se debruçaram sobre a questão da Juréia, estes não podem ser considerados enquanto uma categoria homogênea (Queiroz 1992: 101-107; Ferreira & Campos 2000: 7). Há uma pluralidade interessante e aparentemente contraditória de juízos sobre a vida que se vivia antigamente e sobre o modo como esta se desenrola nos dias de hoje. De um lado, há um juízo que pode ser resumido da seguinte maneira: a vida antigamente era muito dura – trabalhava-se muito para nada, já que a vida baseada na lavoura, na pesca e no extrativismo não apresentava perspectivas concretas de incremento na renda familiar. A dificuldade de acesso à região ou mesmo a carência de uma infra-estrutura básica em termos de saúde pública, transporte, educação e energia elétrica, aliada à falta de opções alternativas de complementação da renda (empregos e serviços), são aspectos constantemente presentes nesse tipo

de discurso que enxerga a vida de antigamente como tendo sido bastante difícil. Além disso, algumas inovações tecnológicas que facilitaram em muito o dia-a-dia na região, como por exemplo, o motor de popa que veio “encostar” o remo reduzindo drasticamente os tempos de deslocamento, contribuem como importante parâmetro dessa comparação.

Normalmente os motivos que sustentam tais discursos se encontram no presente, em geral em aspectos da vida atual que a tornam, na visão desses moradores, muito mais agradável do que a de antigamente. Na verdade, a menção ao passado parece surgir invariavelmente, como demonstra grande parte dos trechos citados, como contrapartida inextricável de uma menção ao presente, o que significa dizer que a situação atual só encontra sua possibilidade de entendimento quando confrontada com a sua condição equivalente no passado: a necessidade atual de se requerer autorização para abrir uma roça, por exemplo, exige que se considere o fato de no passado isso não ser necessário. Assim, um emprego de guarda-parque, ou mesmo um contrato com a prefeitura, constituem-se muitas vezes em diferenciais importantes nesse julgamento do passado. A incorporação, tida como “bem-sucedida”, a um modo de vida distinto daquele da infância, ou mesmo daquele levado por seus ascendentes, promove esse recorte.

Outros, embora não sejam funcionários da Estação ou de alguma Prefeitura, compartilham desse juízo enquanto argumento em prol do “desenvolvimento” da região, muitas vezes idealizado na implantação e no estímulo do turismo de veraneio. Como contraposição à vida de antigamente, uma mudança como esta é encarada por muitos como uma necessidade quase imprescindível, e atribuída com o caráter de *melhora*. Não fosse a criação dessa unidade de conservação, reduzindo essas possibilidades do turismo no futuro, provavelmente o turismo prometido teria sido bem visto por muitos moradores, que ainda hoje conservam uma opinião favorável a ele.

De outro lado, há o ponto de vista que normalmente pinta o passado com as cores da nostalgia de um tempo bem vivido. É o tempo do respeito e da confiança nos parentes e vizinhos. Tempo da convivência, da solidariedade. Tempo da fartura de coisas simples e da liberdade de usufruí-las. Os moradores que se viram forçados a abandonar a vida na Estação são os que mais frequentemente pronunciam tais discursos. As dificuldades de integração a um novo modo de vida em um ambiente externo e distinto daquele no qual foi criado parece tornar a vida de antigamente muito mais prazerosa do que a atual, mesmo com toda a falta de conforto e assistência que a caracterizava.

Uma divisão tipológica dos sujeitos que pronunciavam esses sentidos de discursos em relação ao passado não deve ser levada muito a sério. Embora essas falas estejam diretamente fundamentadas em experiências de vida individuais, na prática estes juízos acerca do passado não são exclusivos ou excludentes. Essa afirmação não provém dos trechos de falas transcritos anteriormente, mas de observações externas a esse grupo de entrevistas. Quem tiver a oportunidade de conversar com um morador da região verá como ao longo da conversa a menção ao passado é não só recorrente, como assume diversos desses sentidos, resultando em uma contradição apenas aparente. Isso pode ser explicado pelo fato de que os parâmetros utilizados para se pensar a oposição entre a vida de antigamente e a atual são bastante diversos, sendo mobilizados de acordo com o assunto em questão.

Para dar uma dimensão palpável a essa afirmação, cito um exemplo extraído de meu caderno de campo. Numa conversa com um determinado morador³² suas considerações sobre o passado assumiam diversos sentidos, de acordo com o assunto que discutíamos. Eis um trecho de minhas anotações:

“A vida de antigamente era muito dura e difícil. Trabalhava-se o dia inteiro, na lavoura, na pesca, etc. O dinheiro era obtido pela comercialização desses produtos, principalmente arroz. Dois dias a remo para chegar até Iguape para vender a mercadoria. Por vezes o valor da venda não compensava todo o trabalho do plantio e do deslocamento. Hoje, sendo empregado da Estação, considera que sua vida é muito melhor, já que tem renda garantida. Trabalha bem menos e ganha muito mais. Ao mesmo tempo, era muito mais agradável morar na região antigamente. A vizinhança era grande, toda semana havia baile; nesses imperava o respeito e a ordem. Tinha mutirão. Havia a autoridade do pai de família. Havia o respeito aos mais velhos. Hoje a juventude não respeita mais nada. Não ligam para a tradição. Os bailes de hoje sempre acabam tendo alguma confusão. Trazem bebida e bagunça de fora. Quase não se faz mais mutirão. Não tem mais aquela vizinhança grande de antigamente. Também tem o problema de ter que pedir autorização. Mesmo assim, a confiança e a amizade entre os moradores não é igual a antigamente. Coisa de inveja e intriga. Inveja dos que queriam ser guarda-parque e intriga por parte dos que eram e abusavam (desse poder)” [“Entrevistado” 20; morador; 28/09/2001; Allan Monteiro].

Desse modo, passado e presente assumem conotações distintas e variadas, em situações específicas e de acordo com os parâmetros que fundamentam a comparação. Tudo isso num mesmo discurso. Acredito que se há contradição, essa está muito mais na realidade social a partir da qual estas falas se constróem, do que na própria organização dessas falas.

Os parâmetros que sustentam a comparação entre presente e passado, por sua vez, não se baseiam unicamente na criação e implementação da Estação Ecológica na região. Alguns sim. Outros, contudo, se fundamentam em fatores completamente independentes da existência ou não dessa unidade de conservação. São mudanças que englobam, por exemplo, as inovações tecnológicas, as perspectivas econômicas e sociais da região, os valores, os projetos de vida individuais. Assim, é necessário certa cautela na hora de elencar as conseqüências sociais da existência de uma unidade de conservação na dinâmica social de um determinado território.

Para ilustrar essa idéia vou recorrer a um exemplo da própria Juréia: as festas de folia de reis, antes bastante comuns na região, são comemorações cada vez mais raras. O fato poderia ser explicado como uma decorrência da existência da Estação que teria promovido a interrupção do processo de reprodução material e simbólica das populações habitantes desse território. Assim, poderíamos pensar que a transmissão e a permanência de alguns elementos culturais teriam sido afetadas pela existência dessa unidade de conservação.

De fato, há certa razão nesse argumento. Muitos moradores abandonaram a vida na Estação e essa redução populacional pode ter influenciado diretamente a dinâmica dessas festas na medida em que, tanto o público, quanto a comitiva de foliões, viu-se reduzida. É importante notar, entretanto, que entre a causa e o efeito existe um longo caminho muitas vezes ignorado. Afinal, o fato de existir uma Estação Ecológica não é um determinante direto da evasão populacional da região – prova disso é que alguns moradores permaneceram. A decisão entre permanecer e ficar, por sua vez opera uma grande variedade de motivos que são calculados na hora de efetuar essa opção e que são peculiares de cada projeto de vida individual. Contudo, independente dessa ressalva é curioso notar que, no caso de algumas comunidades, a extinção das festas de folia de reis não recorre a nenhuma

³² O interessante dessa conversa é que ela resume vários temas que aparecem em muitos dos trechos de entrevistas

dessas justificativas, mas à simples conversão da maioria de seus moradores ao pentecostalismo – para cujos seguidores essas práticas devem ser abandonadas.

Por tudo isso, arrisco dizer que grande parte dos aspectos de mudança social observáveis na Juréia, e presumo que isso seja aplicável a outras unidades de conservação habitadas, não podem ser entendidos enquanto uma consequência *direta* e simplificada da existência dessa unidade. No meu caso, comecei a levar essa idéia a sério quando, em conversa com os moradores, percebi que muitos deles não projetavam as causas das transformações e mudanças sociais unicamente, e de maneira direta, na existência da Estação. As pessoas saem da área por falta de emprego, por falta de escola, por falta de uma infra-estrutura de transporte, saúde, saneamento básico e energia elétrica, e não pela simples existência da Estação Ecológica.

Trata-se, sem dúvida, de uma sutileza no modo de encarar a questão, já que se poderia argumentar que é a Estação que inviabiliza a introdução dessas facilidades, mas esta aparente sutileza na formulação das causas para a saída permite algumas reflexões interessantes e importantes. A própria legislação que concerne às Estações Ecológicas as define como locais destinados exclusivamente à pesquisa científica, pressupondo, com isso, a impossibilidade de que seu território seja habitado. Há, portanto, base legal suficiente para que todas as famílias habitantes da região da Juréia e dos Itatins fossem dali removidas, de modo que o território cumprisse o papel a que foi literalmente destinado. Não é isso o que ocorre, o que considero um avanço. Embora fruto de uma “ditadura ecológica” – no sentido de se configurar como um ato de poder ditatorial que, mesmo realizado por um poder eleito democraticamente, não levou em conta os interesses da população pobre dessas áreas – ela não é implementada com violência.

Se nenhum morador foi (ou é) sumariamente obrigado a sair, temos que incluir ao entendimento da questão o fenômeno da escolha individual, onde cada morador pondera as vantagens, as desvantagens, as perspectivas de melhora ou piora da situação e a partir dessas condições e possibilidades decide ficar ou sair. Concordando com Pierre Bourdieu,

Reduzir os agentes ao papel de executantes, vítimas ou cúmplices, de uma política inscrita na Essência dos aparelhos, é permitirmo-nos deduzir a existência da Essência, ler as condutas na descrição dos Aparelhos e, ao mesmo tempo, fugir à observação das práticas e identificar a pesquisa com a leitura de discursos encarados como matrizes reais das práticas. (Bourdieu, 1998: 77)

Isso tudo não significa reduzir a instituição da unidade de conservação a condição de detalhe, mas apenas conferir um peso devido ao tratamento da questão, de modo a evitar explicar os processos de mudança como se estes se constituíssem numa resposta direta e simplificada à criação da Estação Ecológica. É claro que alguma reação direta à Estação, favorável ou desfavorável, existe. Entretanto, acredito que as influências *indiretas* podem ser vistas como mais importantes.

Nesse aspecto, talvez o principal efeito *direto* dessa instituição da unidade de conservação na dinâmica social local tenha sido o de impor uma redefinição drástica no campo das possibilidades de cada projeto individual. Para alguns a Estação ampliou esse campo ao oferecer a possibilidade de um emprego como guarda-parque e todas as vantagens econômicas (salário, aposentadoria) e sociais (status, autoridade) que este acompanha. Para outros, aliás a grande maioria, representou justamente o oposto, ao restringir idealmente o uso dos recursos naturais da região. Sendo assim, essa redefinição no campo das possibilidades individuais se deu de forma bastante desigual, motivo pelo qual é possível atribuir a essa unidade de conservação a introdução de uma enorme diferenciação social entre os habitantes da região. Não se tratava apenas de oferecer facilidades a alguns, mas, ao mesmo tempo, de impor dificuldades a muitos. Esse processo, vale ressaltar, já vinha ocorrendo desde os tempos em que a indústria do turismo e a Nuclebrás decidiam os destinos desse território. Entretanto, deixando de lado a questão das oportunidades de emprego – já que não possuímos dados que permitam uma comparação nesse âmbito – parece inquestionável que a restrição ao uso dos recursos ganhou contornos mais definidos, explícitos e rígidos com a criação da Estação Ecológica.

Quanto aos efeitos *indiretos* da criação da unidade de conservação, quero referir-me, não aos empregos de funcionário, ou às leis restritivas que afetaram práticas usuais, e sim ao campo de possibilidades que se definiu como novo contexto para as opções individuais. É no processo de arranjo entre essa redefinição no campo das possibilidades, imposta pela criação da Estação, e as

opções individuais levadas a cabo por cada morador, que podemos situar o entendimento das mudanças sociais ali hoje observadas. Para tratar dessas mudanças indiretamente influenciadas pela existência dessa unidade, principalmente no que concerne aos seus resultados, apelarei para uma divisão que me parece didática e que opera em três direções distintas porém completamente interligadas e interdependentes. Assim, esses três aspectos não podem ser considerados íntegros em seu isolamento, já que remetem, a todo o momento, a elementos que deles escapam.

Uma primeira direção diz respeito ao que poderíamos chamar de mudança no campo estrutural, entendendo por esse termo o mecanismo de reprodução social desses grupos, que em grande parte converge para aspectos econômicos e materiais. Assim esse primeiro domínio de análise permite identificar a maneira como as atividades destinadas à manutenção desses grupos estariam sofrendo a influência da existência dessa Estação Ecológica. É, sem dúvida, o ponto mais analisado na literatura corrente sobre os chamados conflitos sócio-ambientais em unidades de conservação, provavelmente por ser o mais visivelmente percebido.

Uma vez que essas populações encontram a reprodução social atrelada principalmente ao uso direto dos recursos da floresta, a criação de uma unidade de conservação que restringe o uso desses recursos gera um efeito evidente nessa reprodução. De fato, na medida em que atividades antes cotidianas, como a caça, a pesca, o roçado e a extração de recursos da mata (para consumo doméstico ou comercialização) passam a ser consideradas como crimes ambientais, toda a estrutura de manutenção desses grupos sociais torna-se comprometida. A relação com o meio passa a ser mediada, pelo menos na teoria, pelas vontades dos representantes do Estado. A tarefa de abrir uma nova área de roça não depende mais unicamente da necessidade, vontade e empenho físico de determinado morador, mas principalmente do crivo de toda uma estrutura burocrática encarregada de manter a “ordem ambiental” desejada nesse território. Nessa mesma linha está a restrição à possibilidade de início e constituição de um novo grupo doméstico. Se antigamente a tendência de um casal (de jovens recém-casados) era de constituir família numa residência própria, hoje as impossibilidades em relação à reforma e construção de novas casas interrompem esse ciclo.

Outro aspecto importante das restrições legais está na dificuldade de melhoria das condições de vida das populações que ali permaneceram. Educação, saúde, transporte, saneamento básico, energia elétrica, e outras. demandas comumente atreladas ao poder público municipal, estadual ou federal,

encontram na região da Juréia, a resistência da pesada máquina burocrática da Estação. Assim, a construção de uma escola, de um posto de saúde, o benefício ao transporte público ou mesmo eletricidade, são reivindicações que não dependem exclusivamente da vontade política do órgão público por elas responsável, mas estão subordinadas à aprovação burocrática da Estação. A questão da educação no interior da Estação constituiu-se em motivo importante na decisão de muitos moradores em abandonar a vida na região. Em busca de escola para os filhos, muitos foram habitar no entorno dessa unidade. Contudo, as deficiências em termos educacionais não resultam de uma exigência da Estação Ecológica, mas da própria política educacional do Governo do Estado, como aponta um dos trechos de entrevista citados.

A tendência demonstrada pelos moradores, em resposta a essas restrições impostas pela Unidade de Conservação, tem sido a busca de um emprego ou fonte de renda externa enquanto elemento imprescindível para que a vida na Estação se torne possível. Assim, seja como guarda-parque, funcionário de alguma prefeitura, caseiro de algum proprietário, ou mesmo aposentado rural, parece certo que a vida sem uma fonte de renda associada à prestação de serviços ou ao recebimento de pensões seria ali impraticável. É certo que existem pessoas que habitam a Estação, ou seu entorno, e ainda sobrevivem da exploração clandestina de seus recursos, principalmente do palmito, não usufruindo outra fonte de renda.

Outros, a grande maioria, viram-se estimulados a tentar a vida fora da Estação. Boa parte dos que assim fizeram, contudo, não vivem em casa própria nos novos locais de moradia e que se situam nas vizinhanças da Estação: se não pagam aluguel, o comum é morarem – na condição de caseiros – em casas de veraneio em alguma praia de Iguape ou Peruíbe. Se tiverem sorte, esses poderão ser contratados para receber um salário fixo pelos serviços de manutenção e reforma da casa de veraneio. Mas isso não é o caso da maioria. Muitos não recebem pela condição de caseiro, dedicando-se à tarefa de manutenção da casa de veraneio como uma simples retribuição pela permissão para morarem nela. Estes normalmente vivem de prestação autônoma de serviços: pedreiro, jardineiro, pintor, etc. Vale notar, entretanto, que embora residam fora da Estação, muitos são os que ainda mantêm um vínculo constante com a vida em seu interior. Esse vínculo é mantido por meio de algum parente que ali ainda reside, ou mesmo pela ocupação periódica da antiga residência que foi deixada para trás, e que talvez ainda seja sua propriedade. Assim, muitos são os que se consideram *moradores*, embora habitem fora da Estação. Desses, alguns encaram a

88

vida do lado de fora como uma fase após a qual esperam poder voltar a residir de forma definitiva no local que um dia deixaram.

Um segundo domínio dessa divisão analítica dos efeitos indiretos da criação da Estação Ecológica trata das mudanças transcorridas no que poderíamos chamar de organização social desses grupos, entendendo por isso as transformações nas relações sociais que tomam esse território como palco e/ou referência. Nesse aspecto, interessa saber como relações interpessoais ou coletivas são criadas, destruídas ou transformadas, principalmente pela influência da existência dessa unidade de conservação ambiental. Sem dúvida trata-se de um ponto não muito abordado nos estudos que se debruçam sobre esse tipo de problema social, mas que, na situação da Juréia, configura-se como peça chave na compreensão da dinâmica dos conflitos gerados pela implantação dessa unidade de conservação. Muitos moradores foram transformados em guardas-parques, tendo como função principal fiscalizar e denunciar os que se utilizassem dos recursos que passaram a ser protegidos. Acontece que os fiscalizados eram, na maioria das vezes, não só vizinhos, mas parentes do morador transformado em fiscal. Não bastasse a introdução de uma diferenciação econômica, já que os moradores contratados como guarda-parque têm um salário garantido, essa situação gerou uma diferenciação de poder até então inexistente. Se antes a autoridade advinha principalmente da idade e da experiência, a nova situação trazia uma outra lógica de autoridade, na medida em que esta passava a ser concedida pelo Estado, por meio da contratação de moradores para essa função. Como resultado, as relações construídas sob a lógica do parentesco e da vizinhança foram profundamente abaladas. A integração e a confiança fundamentadas nas relações de parentesco e amizade, de nada mais pareciam valer. Queiroz já apontava em seu trabalho os efeitos colaterais da introdução externa do cargo de guarda-parque entre os moradores da região. Diz ele:

O emprego por salário dos caiçaras – que se tornaram guardas-parques – redefiniu as hierarquias e relações sociais locais e deu a estas pessoas um maior prestígio e status perante os demais moradores. Tal situação provocou uma certa inveja e ciúme entre aqueles que também aspiram a tornar-se funcionários do governo. Ao mesmo tempo os guardas-parques são odiados por perseguirem os “próprios amigos e parentes”. (...) A maioria dos guardas-parques assumiu o discurso ecologista de que é preciso salvar os animais em extinção, respeitar as épocas de

reprodução dos peixes e dos animais, educar e mostrar para as pessoas a importância da preservação do meio ambiente para as futuras gerações. Nesse discurso, é o que fazem para as pessoas de fora, ainda tratam de estabelecer diferenças entre eles e os demais moradores que seriam preguiçosos, ignorantes, anti-ecológicos, etc. (Queiroz, 1992: 182)

Se a criação da Estação Ecológica foi fonte direta de uma nova hierarquia de poder, é importante ressaltar que a apropriação que os moradores dela fizeram resulta de escolhas feitas por eles mesmos. Ouvi uma história contada por um morador da Juréia de que na Ilha do Cardoso, quando de sua transformação em Parque Estadual, alguns de seus moradores foram contratados para exercer a função da fiscalização. Em uma das localidades da ilha o processo, que teria tudo para acabar como no caso da Juréia, foi interrompido pelos próprios moradores que ao perceberem a desestruturação das relações sociais advindas dessa política, optaram pela alternativa seguinte: ou todos seriam contratados como guardas, ou nenhum deles o seria. Dada a impossibilidade de que todos fossem contratados, predominou a segunda opção. Não posso garantir a veracidade dessa história nem fornecer detalhes sobre ela – mas mesmo que ela não seja verídica, sua importância não deve ser desprezada. Ela indica que o rumo da institucionalização do poder de Estado que foi seguido na Juréia nada tem de natural e inevitável.

Ouvi uma história na própria Juréia que corrobora o tema: um morador teria recusado seu emprego de guarda-parque ao perceber que a prática de fiscalizar e denunciar seus parentes e vizinhos ia contra alguns de seus princípios. Não tive a oportunidade de conhecê-lo. Mesmo assim, quero pensar que a imensa desestruturação nas relações sociais no território da Estação não foi uma decorrência automática desta, mas um processo muito mais complicado, que envolveu opções tomadas pelos moradores contratados como guardas-parques, tanto em aceitar os novos empregos, como sobre até que ponto levar à frente as responsabilidades do emprego. Cabe ainda lembrar a hipótese de que essas opções possam ter sido baseadas em diferenciações já existentes na área, bem como às dificuldades de uma eventual ação coletiva por parte dos moradores da Juréia, a exemplo da hipotética história da Ilha do Cardoso.

Esse ponto é importante. Para que os moradores da Ilha do Cardoso tenham, ainda que em teoria, tomado aquela decisão, teria sido necessária uma reunião coletiva, ou algum procedimento para tornar a decisão efetiva. Isso supõe um certo tipo de organização ou de lideranças no local. Com essa observação, quero apontar que não se trata apenas de ‘escolhas individuais’, mas também do *capital social* existente. De fato, esse *capital social* da região da Juréia, anterior a sua transformação em unidade de conservação, não contava com instituições extensivas a toda a área em questão. Antes da Estação Ecológica ter se fixado no local, haviam apenas grupos identificados geograficamente como “os da “Praia do Una”, “os da Cachoeira do Guilherme” etc. e abaixo dessa categoria, “o sítio de fulano”, o “sítio de sicrano”, separados além disso por diferentes administrações municipais. Nesse caso, o problema de ação coletiva seria particularmente intratável. De fato, a mobilização dos moradores em torno de uma causa comum aos “moradores da Juréia” é posterior à existência da Estação. Foi a própria instituição da Estação (por um poder ‘de fora’) que criou as bases para uma unidade interna entre moradores – agora em relação às ações externas. A ausência de instituições extensivas à toda a região e anteriores à essa criação é, portanto, mais um fator importante de ser relevado nesse processo de mudança, constituindo-se em barreira a uma ação coletiva tal qual a exemplificada pelo caso da Ilha do Cardoso. Isso é sugerido na história do guarda-parque da Juréia que recusou seu emprego, a partir de uma escolha individual e não coletiva.

Entretanto, essa desestruturação nas relações interpessoais não envolveu apenas os que foram contratados como guardas-parques. Muitos outros moradores denunciavam seus vizinhos na esperança de que essa atitude lhes rendesse um cargo de fiscal da Estação. Com a implantação desta, difundiu-se uma expectativa de que esta viria trazer emprego a todos os moradores desse território. É bem provável que muitos tenham guiado suas ações influenciados por essa lógica. A própria mobilização de moradores para engrossar os movimentos reivindicatórios encontrou muita resistência nesse aspecto. Muitos não participavam com medo de que algum parente seu viesse a perder o emprego conquistado na Estação, ou mesmo que essa atitude “manchasse” seu nome, minando uma possibilidade futura de obter um cargo de guarda-parque.

É certo que houve uma estratégia política consciente por parte de alguns administradores que passaram pelo cargo de “diretor” da Estação (embora esse cargo legalmente não exista, trata-se do responsável técnico), que consistia em contratar algumas lideranças importantes com o objetivo de dismantelar o movimento dos moradores que lutavam por seus direitos. Algumas histórias me foram

contadas a esse respeito. Cito a que considero mais interessante: um protesto em São Paulo foi organizado pelo movimento dos moradores da Juréia, então atuante. Alguns ônibus foram alugados para levar os moradores. Lá, um deles teria feito algumas declarações que alcançaram a mídia. Dizia ele que o rio era seu caminho e a canoa era seu veículo. Sua canoa havia sido apreendida e sem canoa não havia como sair de sua localidade para conseguir comida para alimentar a família. Além disso teriam apreendido seu covo (leia-se “covo”, armadilha de pesca feita de cipó trançado), redes e demais apetrechos de pesca. Caçar não podia, e assim por diante. Ao retornar à Juréia, foi procurado pelo “diretor” da Estação na época que teria dito desconhecer que sua situação era tão grave e que queria ajudá-lo, oferecendo um cargo de guarda-parque e, ainda por cima, de encarregado³³ de um determinado setor de fiscalização da Estação. O tal morador ficou em dúvida acerca da proposta que havia lhe sido feita. Afinal, não era muito do feitio do diretor da Estação se sensibilizar com a causa dos moradores – dizem inclusive que em visita aos moradores costumava destampar a panela para verificar se não cozinhavam carne de caça. Resolveu consultar as outras lideranças do movimento, que lhe teriam recomendado a aceitar o cargo, sem precisar, com isso, “tornar-se um deles”.

Contudo, as vantagens da nova vida lhe subiram à cabeça. Para quem havia pouco se afundava em necessidades, o fato de, de repente, passar a ter à sua disposição barco a motor, combustível, rádio ‘px’, uniforme e autoridade, foi motivo suficiente para que começasse a não apenas se distanciar do movimento dos moradores, mas a atacá-lo. Hoje esse morador, não mais funcionário da Estação, reintegrou o movimento de luta de alguns moradores em torno da Escola Caiçara da Juréia e confirma essa versão da história. Considero esse caso muito interessante por deixar explícito que sua cooptação e conseqüente “conversão”, de liderança política contrária à Estação a agente repressor, dependeu muito mais de ações políticas conscientes, do que de exigências burocráticas do quadro corporativo da Estação Ecológica. Trata-se assim da implosão do movimento dos moradores pela “aquisição” de lideranças como estratégia. Creio que esse caso também pode ser pensado do ponto de vista da reflexão sobre as barreiras à ação coletiva – relacionadas, pela chamada ‘teoria da ação

³³ Essa categoria de “encarregado”, na hierarquia local, define o cargo diretamente acima do de “guarda-parque”. Ao que parece, esta não existe legalmente, mas trata-se de uma autoridade concedida informalmente pelo título. Sua função, na teoria, é a de coordenar o trabalho de outros guardas, contudo, na prática acaba desenvolvendo atividades muito parecidas às deles. A diferença muitas vezes está em contar com uma infra-estrutura melhor de trabalho, como um barco a motor, um automóvel, rádio ‘px’, etc., além, é claro da autoridade que esse título concede.

coletiva', a problemas tais como o custo alto da organização, ao baixo incentivo para agir em benefício de todos em comparação com ganhos imediatos individuais, e outros.

Um outro aspecto dessa política de contratação de moradores pode ser percebido em alguns dos trechos de entrevistas anteriormente listados. Trata-se da contratação de moradores "problemáticos" em termos da exploração dos recursos naturais, tais como palmiteiros e caçadores inveterados. A idéia de contratá-los parece ter tido não apenas a intenção de desviá-los dessas atividades clandestinas, mas também de trazer para o quadro corporativo da Estação pessoas com conhecimentos detalhados sobre essas atividades ilegais. Ouvei vários relatos de moradores que teriam sido denunciados por ex-colegas de caça e pesca, que conheciam muito bem os locais onde estes caçavam e pescavam, e que haviam passado a ocupar a função de fiscais.

É bom ressaltar que tudo isso até aqui exposto não se constitui em regra, e nem todos os que foram contratados como guardas da Estação o foram com a finalidade de contribuir para desarticular movimentos coletivos ou de desestruturar as relações sociais. Muitos evitaram envolver-se com intrigas e perseguições mesquinhas, embora se vissem na obrigação de cumprir o trabalho que lhe haviam incumbido, se fosse preciso. Isso fica claro quando um determinado morador diz que, embora cace, não mostra o produto (a caça) ou o instrumento (a arma) de sua atividade para o seu vizinho que é guarda-parque, o que seria sinal de enorme desrespeito. O seu vizinho guarda-parque diz saber que este caça, muito embora prefira não se sentir obrigado a levar esse fato tão a sério, apenas fingindo que nada sabe.

Na prática, contudo, a contratação de moradores para exercer a função de fiscalização na Estação Ecológica Juréia-Itatins resultou numa grande desestruturação nas relações sociais locais. De uma hora para outra, palmiteiros e caçadores se transformavam em defensores da ecologia, na mesma medida e velocidade com que parentes e vizinhos se tornavam inimigos. Se de um ponto de vista geral, as conseqüências sociais foram desastrosas, do ponto de vista limitado e restrito da conservação os *resultados* foram "excelentes". Com essa desestruturação muitos moradores optaram por abandonar a região, o que livrou o Estado da responsabilidade de indenizá-los ou ressarcir-los da expropriação de seus direitos. Ao mesmo tempo, o Estado cooptou boa quantidade de palmiteiros e caçadores para o seu quadro de recursos humanos, tornando-os "defensores da natureza".

Para os que pensam que essas observações poderiam ser aproveitadas como manual de conduta maquiavélica por parte de gestores radicais de unidades de conservação, é preciso pensar primeiro se esse é um processo correto de implantação de áreas protegidas, do ponto de vista de valores da democracia e da justiça. Incorporar essas experiências da Juréia ao leque de “estratégias de conservação” seria vergonhoso e espero que essa incorporação não seja levada a cabo. Entretanto, ainda assim é importante salientar que o caso da Juréia não garante que esses “métodos” sejam sempre “eficientes” em outros contextos. É possível que em outras situações e com outros grupos sociais, tais políticas resultassem em conseqüências completamente distintas. Mesmo porque, não se trata de uma ação unilateral do Estado contra moradores passivos, e sim de escolhas, às vezes refletidas e com consulta, de indivíduos que incorporaram, à sua maneira, as possibilidades contidas nesse novo quadro. Sendo assim, é possível resistir. Por sua vez, a capacidade de resistência está ligada a certas condições para a ação coletiva, tais como a existência de *organização social local* com certa densidade, de *lideranças*, de *interesses em jogo* (tipicamente em momentos de conflito e crise); mas também a existência de *recursos materiais* e de *aliados intelectuais* junto à esfera do Estado (tipicamente é o que trazem as organizações não governamentais de apoio a movimentos locais). Poderia ter havido uma carreira alternativa para o tal líder local que escolheu se tornar guarda-parque, se houvesse na época uma estrutura de resistência com nexos externos, e também um projeto alternativo para a área.

Um outro aspecto importante para entender as mudanças nas relações sociais e as escolhas que se dão ao longo dessas mudanças diz respeito à mobilização de grupos de moradores em torno da conquista de direitos de que foram expropriados pelas novas instituições de conservação. Assim, uma grande quantidade de moradores que não se beneficiaram com um emprego na Estação, ou que se opunham a ela independente de uma possibilidade de emprego, começaram a se relacionar de modo freqüente com a finalidade de somar forças nessa luta por reivindicação de direitos. A comunicação até então incipiente entre os diversos núcleos populacionais espalhados pela Estação começou a se intensificar nesse processo. A Associação dos Moradores da Juréia-Itatins (formada pela junção de várias associações das distintas localidades da Estação), em atividade na época da pesquisa de Queiroz, é exemplo claro de como essa rede de relações forneceu o suporte para a construção de uma identidade coletiva de moradores espalhados por todo esse território, em torno de uma causa comum. As escolhas individuais se dão, pois, em um contexto que inclui a mobilização coletiva.

Além disso, é importante ressaltar que nesse processo iniciou-se o estabelecimento de relações entre moradores e grupos da sociedade civil externos ao território da Estação. Várias organizações não governamentais (como a *Pró-Juréia*, o *Instituto de Antropologia e Meio Ambiente*, ou a *Associação em Defesa da Juréia*) participaram desse início de contato, cada qual a sua maneira, com seus objetivos e propostas específicas. Muitas outras apareceriam mais tarde, consolidando uma relação que perdura até hoje, em que os movimentos dos moradores (os que ainda se encontram em atividade), não podem ser vistos como iniciativas isoladas, mas estão fortemente amparados por esses grupos externos. A tese de Queiroz (1992) fornece detalhes interessantes do estabelecimento dessas relações. Tratarei de exemplificar, em um capítulo seguinte, uma dessas manifestações atuais a partir do caso específico da Escola Caiçara da Juréia.

O terceiro e último aspecto analítico trata das mudanças transcorrida no campo simbólico. Nesse aspecto, interessa mapear as mudanças nos valores, concepções e significados atribuídos por esses grupos de moradores à sua relação, não apenas com o ambiente em que vivem e do qual se utilizam, mas também com as questões ambientais advindas com a criação e implantação da Estação Ecológica. É para esse ponto que se voltava o interesse inicial dessa pesquisa, que buscava analisar a maneira como o que chamei de “discurso ambientalista” estaria sendo apropriado, refutado, ignorado ou ressignificado por esses moradores. Sem dúvida, nos olhares que se voltam para a questão das unidades de conservação habitadas, esta é, de longe, a característica menos levada em consideração. De fato há o problema de que mudanças nesse domínio são muito mais invisíveis que as citadas anteriormente. Em um capítulo seguinte, tratarei de exemplificar esse aspecto a partir da experiência de alguns moradores em torno da implantação da Escola Caiçara da Juréia, no território da comunidade da Cachoeira do Guilherme.

ALGUMAS CONCLUSÕES

Pensando nos *processos* descritos acima, podemos chegar a uma primeira conclusão: o fato de um palmitero ou caçador se tornar guarda-parque evidencia a inutilidade da pergunta: “As populações tradicionais são ou não são ou preservacionistas? Levam um modo de vida sustentável?”.

A conclusão é que não adianta buscar uma resposta baseada em essencialismos e tipologias. Uma resposta mais adequada é: “Depende dos contextos”. O morador da Juréia pode vir a ser um palmeiro ou guarda-parque, desde que existam motivações suficientemente relevantes para influenciar sua opção. A lógica por trás disso não me parece muito complicada. Todos fazemos escolhas e, em geral, optamos por aquilo que julgamos ser o melhor para nossas vidas – e o fazemos em um contexto de instituições legais, de incentivos e de punições. Não se trata de uma escolha determinada por uma *orientação cultural* – e muito menos por uma *essência*, seja ela “tradicional” ou “moderna”. Nessas escolhas, a questão da sobrevivência não pode ser relegada a plano secundário.

Esse contexto, por sua vez, se desdobra em três níveis: (1) primeiro, o plano das escolhas individuais *constrangidas* por um campo de possibilidades (as restrições legais, a escassez ou oferta de empregos); (2) o plano da mobilização coletiva (que por sua vez dependem crucialmente de alianças de grupos locais com grupos externos que são fonte de recursos materiais e também de poder junto a instituições); (3) o plano das *ideologias* (aqui, vistas como discursos em processo de transformação, e não recebidos passivamente, quer “dos ecologistas”, quer “dos antepassados”). Com isso quero pensar a plasticidade do que se convencionou chamar de “populações tradicionais”, e a necessidade de tratá-las não como um pacote fechado e imutável, mas relacionadas a processos de mudança.

É mais ou menos essa a idéia expressa em alguns trabalhos de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida a respeito da questão das populações tradicionais (Cunha & Almeida 1999; Cunha & Almeida, 2002; Cunha, 1999). Para eles, não são critérios substantivos – passíveis de comprovação mediante laudos antropológicos – que definem se um grupo é ou não tradicional, mas um critério político, na medida em que a categoria das “populações tradicionais” define grupos organizados e dispostos a estabelecer um pacto de conservação com o Estado, em troca de algum tipo de benefício e sobretudo de direitos territoriais.

O que todos esses grupos possuem em comum é o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e de que têm no presente interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. Mas acima de tudo, estão dispostos a uma

negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais. (Cunha & Almeida, 2002: 192)

Ao iniciar a pesquisa, acreditava que poderia observar os conflitos envolvendo os moradores e a Estação Ecológica em estado de plena efervescência. Não foi bem isso o que ocorreu. Com o tempo, as relações de conflito vão mudando sua roupagem, apresentando-se de forma distinta da que aparentavam no início. Os trechos de entrevistas de dez anos atrás, retirados da tese de Queiroz, fornecem um bom ponto de partida para comparação com as entrevistas atuais. Tendo sido realizadas no auge do período de maior tensão e conflito, é possível perceber nelas um tom mais carregado e enérgico do que o que se nota nas entrevistas realizadas recentemente, muito mais brando. Depois de mais de quinze anos de existência dessa unidade de conservação, muita coisa se acomodou, para o bem ou para o mal. Aparentemente, o antagonismo demonstrado pela população face à instituição da unidade de conservação se reduziu.

Deve-se citar, em segundo lugar, um relativo afrouxamento na implementação das regras restritivas ao uso dos recursos na Estação. Exemplo disso está na concessão de autorizações para a abertura de novas áreas de plantio e também para a reforma ou ampliação de construções. É possível perceber que a relação entre os guarda-parques e demais moradores que permaneceram na Estação não mais se desenha como no passado. Hoje os guardas são muito mais “compreensivos” e muito menos intransigentes e rigorosos. Muitos, percebendo a possibilidade de que poderiam ser mandados embora a qualquer momento (principalmente depois que o Governo Covas exigiu que todos os funcionários do Estado fossem admitidos via concurso público), abrandaram suas ações, pois caso fossem atingidos, teriam de ser obrigados a (nas palavras de alguns moradores) “comer no prato em que cuspiram”.

Finalmente, quanto ao âmbito das mudanças simbólicas, dedicarei uma atenção especial a esse tópico a partir de algumas situações que presenciei durante o trabalho de campo. Por ora, adianto que a implantação dessa Estação Ecológica nesse território encontrou, na resposta de alguns moradores, uma interessante inserção no acirrado debate em torno da presença humana em unidades de conservação. Esse processo de envolvimento político em torno dessa questão, ocorridos no decorrer desses quinze anos de existência da Estação, será exemplificado pelo projeto da Escola Caiçara da Juréia.

Assim, tentei apontar nessa seção os aspectos que considero mais relevantes para se entender os principais processos de mudança social no território da Estação Ecológica Juréia-Itatins, e ao mesmo tempo, fornecer subsídios para o entendimento da situação atual em que se encontra a maioria das localidades ainda habitadas. Como apontei no início dessa seção, há uma lógica comum ao que restou dessas comunidades. E essa lógica perpassa todos esses aspectos que tentei esboçar até aqui. No capítulo que se segue, mudarei a paisagem das discussões, ao direcionar o enfoque para a comunidade da Cachoeira do Guilherme, apresentando seu histórico de ocupação, sua condição social atual e outros aspectos relevantes para sua caracterização, no caso, relacionados à religião espírita praticada na localidade.

CAPÍTULO 2 - A CACHOEIRA DO GUILHERME

Nos olhares externos que se voltaram para a região da Juréia e Itatins há um curioso consenso em relação ao modo de classificar algumas comunidades como sendo estritamente “tradicionais”, em comparação a outras que não o seriam. Cachoeira do Guilherme e Aguapeú (na zona ribeirinha), e Praia do Rio Verde e Praia do Una (na região litorânea) são exemplos de localidades conceituadas como “tradicionais”, ao passo que a vila Barra do Una, o Despraiado, Barro Branco e outras comunidades situadas mais nos limites dessa Estação Ecológica, não chegam a merecer tal adjetivo.

O caso da Cachoeira do Guilherme é o que mais interessa a esse estudo. Queiroz se refere a essa comunidade como sendo, na região, *uma das mais integradas e que mantém um maior vínculo com o passado, com a história e com a cultura local* (Queiroz; 1992: 117) Da mesma forma outros autores, como Cali (1999) e Mahfoud (1996), fornecem argumentos em prol dessa tradicionalidade. A própria administração da Estação Ecológica reconhece tal localidade como sendo “tradicional”. Queiroz, transcreve, em determinado momento, a fala de um dos integrantes da equipe que planejou, na Secretaria do Meio Ambiente, a criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins. Diz ele:

Em algumas áreas, a Cachoeira do Guilherme, por exemplo, temos comunidades que convivem em graus de relação harmoniosa com a natureza e a região, reconhecida por todo mundo em geral, que não prejudica os atributos da área. Ao contrário, enriquece do ponto de vista cultural, do ponto de vista da possibilidade de um relacionamento, estilo de vida, assim por diante. Queiroz (1992: 139).

Por outro lado, entre os próprios moradores, alguns aspectos dessa tradicionalidade atribuída externamente aparecem na categoria local de *ritmo*, igualmente utilizada na diferenciação do modo de vida de diferentes localidades. Entretanto, a lógica que sustenta a classificação dos moradores é distinta da empregada por pesquisadores e demais observadores externos da realidade dessa Estação Ecológica.

Longe de querer traçar as características que definem esse estereótipo ou de mapear os argumentos que justificam a atribuição dessa categoria classificatória por parte de olhares distintos, tentarei apontar nesse capítulo as origens e o sentido dos elementos culturais que permitiram, e ainda permitem, a atribuição dessa qualidade “tradicional” ao território da Cachoeira do Guilherme. Tentarei mostrar que o sentido dessa adjetivação encontra uma ligação muito forte com o processo histórico que culminou com a formação de uma irmandade espírita na região e não, como se poderia pensar, numa ocupação que remonte a tempos imemoriais. Embora houvesse pessoas habitando a região interiorana da planície da Juréia, algumas comunidades, como é o caso do Guilherme e de outros povoamentos vizinhos resultantes do mesmo processo de ocupação, apresentam um histórico relativamente recente de formação – não mais que setenta anos. Por outro lado a vida nessas comunidades estava baseada num conjunto bem definido de regras que, acredito, estimularam a atribuição dessa qualificação de “tradicional”, tanto por moradores de outras localidades, quanto por olhares externos.

Para tratar desse histórico utilizarei a memória social ligada ao espaço físico da Cachoeira do Guilherme, uma vez que essa permite estabelecer um marco temporal que, mesmo precário, fornece uma medida aproximada da “idade” de alguns processos sociais ali observados. Não pretendo focar apenas a “história” da comunidade, já que a documentação existente não permite muitos aprofundamentos nesse aspecto, mas também o recorte que os moradores operam sobre o passado ligado a esse espaço. Para os propósitos desse texto essa “memória social” é suficiente e ao mesmo tempo básica para se entender as situações de relação social que pretendo analisar nos capítulos que se seguem. Antes, porém, de entrar diretamente na descrição da Cachoeira do Guilherme, farei um breve apanhado do percurso que me levou a adotá-la como centro de referência das análises que desenvolvo nesse trabalho.

APROXIMAÇÃO

Iniciei minha pesquisa de campo na região do litoral norte da Estação Ecológica Juréia-Itatins, mais especificamente na Vila Barra do Una. Trata-se da região mais povoada do interior da Estação Ecológica e o grau de seu povoamento pode ser explicado tanto pela migração interna de famílias originárias de outras regiões da Juréia, como, e principalmente, por um aumento do número de pessoas de fora que se estabeleceram no local.

A Vila Barra do Una é o ponto final da estrada de terra que, partindo de Peruíbe, dá acesso ao interior da Estação. Inaugurada em janeiro de 1978 como parte dos planos da SUDELPA (Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Sul Paulista) para integrar a região da Juréia ao quadro de desenvolvimento do Estado de São Paulo, essa estrada é hoje constantemente percorrida por um número crescente de turistas que buscam na região um pouco de contato com a “natureza”. À estrada e ao conseqüente fenômeno do turismo que essa propicia, poderíamos atribuir grande parte das mudanças sociais, econômicas e simbólicas no contexto dessa vila e de sua diferenciação em relação às demais comunidades que se distribuem pelo interior da Estação.

A polarização demográfica que se observa, entre a Barra do Una e o restante da costa litorânea da Estação Ecológica, é nítida. Os vinte e quatro quilômetros de praia restantes, que se interpõem entre a Barra do Una e o maciço da Juréia, compreende as localidades da Praia do Una, Morro do Grajaúna e Praia do Rio Verde que, no entanto, abrigam não mais do que doze casas, habitadas, em sua maioria por casais já idosos. Com uma população permanente pelo menos dez vezes maior do que essa³⁴, a vila Barra do Una conta com posto de saúde, uma escola destinada ao ensino fundamental, rede de energia elétrica, posto telefônico comunitário e uma linha de ônibus com quatro horários diários para Peruíbe.

Os relatos dos moradores mais antigos atestam que há quarenta anos atrás não havia nenhuma residência no local onde hoje se encontra a vila, mas apenas roças de moradores cujas residências se encontravam do outro lado do rio Una (Praia do Una, Barreirinho, etc.). Com a abertura da estrada e a chegada maciça do turismo o quadro populacional se inverteu.

Além disso, as atividades econômicas desses moradores também sofreram grande mudança. Antes, a atividade econômica era voltada principalmente para a garantia da auto-suficiência do grupo familiar – o que não descartava a relação econômica com os centros urbanos mais próximos, já que muitos produtos, como roupas, café, sal, açúcar, pólvora, etc., não eram por eles produzidos –, e se baseava principalmente em atividades como a pesca, a agricultura de coivara, a caça e a extração de

³⁴ Há de se destacar uma grande quantidade de propriedades pertencentes a turistas “de fora” que contribuem bastante, enquanto população flutuante, para essa relativa polarização demográfica da Barra do Una em relação às demais comunidades espalhadas pela Estação Ecológica.

recursos da mata, do mangue e da praia. Constata-se atualmente uma drástica redução dessas atividades a uma posição secundária, quando não inexistente, no quadro econômico da vila.

Com o advento do turismo na localidade, pode-se dizer que todos os moradores de alguma forma estão a ele economicamente vinculados. Uns mais, outros menos. Uns diretamente, outros de maneira indireta. E os modos como se dão essas relações são os principais fatores da diferenciação econômica entre os moradores da Barra do Una. Além disso, é importante ressaltar que essas transformações na organização do modo de vida influenciaram a maneira como as questões ambientais – advindas com a institucionalização ambiental da região – foram e são encaradas por esses moradores. Na medida em que o espaço da Barra do Una passou a ser informalmente reconhecido pela administração da Estação Ecológica como espaço dedicado ao turismo, e na medida em que muitos moradores adotaram o turismo como fonte de renda, a exploração dos recursos naturais da região acabou sendo direcionada para uma lógica distinta da lógica do uso direto.

Luis e Luis³⁵

O povoamento da Barra do Una se estende ao longo da praia, na estreita planície que se interpõe entre o mar e a formação montanhosa que lhe serve de limite físico. É por esses morros que se desenrola a estrada de acesso à vila. Na medida em que nos aproximamos do povoado a estrada passa a acompanhar, ainda de cima do morro, o rio Una, donde se pode admirar toda a planície por onde este circula. Nos dias de céu limpo é possível alcançar com a vista o distante maciço da Juréia. A entrada da vila situa-se justamente onde o morro encontra a planície e é também onde se localiza o que poderíamos chamar de “centro” da Barra do Una. A partir desse ponto a estrada vira a rua principal que segue em direção à praia. Nesse centro encontramos o porto que dá acesso para o rio Una e é onde os moradores, não todos, ancoram seus botes, canoas e barcos. O porto, apesar de ser de uso comum, está localizado, parte dentro de uma pousada, parte nos fundos de um bar, ambos de proprietários nascidos na região. Ao lado desse bar mora a família de Luis mais a família de seu

³⁵ Os nomes de moradores utilizados nessa dissertação são fictícios. Apenas em uma situação recorrerei aos nomes reais: quando tratar da irmandade espírita que se estabeleceu na região da Cachoeira do Guilherme e das lideranças espirituais que coordenavam essa irmandade. Essa distinção se deve ao fato de que no primeiro caso a identificação dos sujeitos é de interesse sociológico, enquanto no segundo caso, sigo o interesse da documentação histórica.

irmão Zito, totalizando, calculo, dez indivíduos. São os únicos moradores da localidade que se dedicam exclusivamente à atividade pesqueira. A construção é pequena, feita de blocos de cimento a vista complementada com algumas paredes de madeira. Tudo muito simples. Os fundos da casa dão direto para o rio. Ao lado da casa, sob uma modesta cobertura feita de madeira e telhas de amianto, são vendidos os peixes e camarões pescados diariamente, tanto no mar como no rio, para manter o sustento das duas famílias.

Do outro lado da rua, exatamente no ponto oposto, mora outro Luis, porém, este mora sozinho. Oriundo de São Paulo é engenheiro aposentado de uma multinacional e há aproximadamente oito anos reside na Barra do Una. No terreno encostado no morro, construiu duas casas muito bonitas, bem pintadas, com telhas de barro, extremamente confortáveis e equipadas, sendo uma destinada a ser alugada nos períodos de temporada. Além disso, na parte da frente do terreno, Luis acabou de construir um pequeno bar destinado a servir frutos-do-mar nos períodos de maior movimento de turistas, coisa que, segundo ele, nenhum outro estabelecimento comercial da vila está acostumado e preparado a servir. Embora não precise disso para sobreviver, costuma realizar, também, passeios de barco pelo rio Una, atividade que outros moradores também realizam.

Essas duas realidades sociais fisicamente opostas são de fato exemplos extremos da condição econômica e social em que se encontram os moradores permanentes desse povoado (não estou pensando nos que têm na Barra do Una uma segunda e esporádica residência). Enquanto exemplos tipológicos servem bem como limites do quadro encontrado nessa vila e fornecem uma dimensão palpável da diversidade que é a realidade social ali encontrada. Isso significa que os demais moradores, nascidos ou não na região, transitam nessa zona social intermediária, desempenhando atividades econômicas e sociais variadas.

Seguindo essa lógica tipológica, apenas por ser estratégia analítica e didática, porém sem a intenção de “amarrar” a condição dos moradores em categorias fixas e imutáveis, é possível descrever alguns padrões referentes à condição de vida desses moradores. Uma primeira distinção se faz entre os que se dedicam a atividades “tradicionais” do lugar, como a pesca e o roçado, e os que se dedicam à exploração do turismo ou a alguma espécie de vínculo remunerado. Como foi dito acima, Luis, o pescador, e seu irmão Zito, são os únicos que se dedicam exclusivamente à pesca. Quanto ao roçado, não há mais quem o pratique na Vila, nem mesmo como atividade secundária. Com relação à pesca,

no entanto, é possível verificar que muitos moradores, não todos, ainda a praticam, seja como atividade econômica complementar (por exemplo na época da pesca da tainha), seja como reforço na dieta alimentar doméstica, ou mesmo como atividade principalmente recreativa. Entretanto, em todos os casos há uma atividade financeira aparentemente prioritária.

Estas, por sua vez, são várias: alguns transformam os quintais de suas casas em áreas destinadas ao acampamento de turistas. Alguns, além do camping ainda possuem um bar para atender esses turistas. Outros se dedicam exclusivamente na manutenção de um bar ou lanchonete, sem nenhum envolvimento com a economia da hospedagem. Existem ainda os que vivem de aposentadorias ou são funcionários do estado ou da prefeitura, como agentes de saúde, guardas-parques, merendeiros, professores, etc. Uma outra categoria de envolvimento econômico está nos que são caseiros ou prestam serviços de manutenção às propriedades dos turistas que tem casa no local. Outros se dedicam à construção e reforma de casas. Com o relaxamento da fiscalização nos últimos dois anos, por motivos desconhecidos, os serviços nesse ramo têm aumentado consideravelmente, embora o contrato seja informal e destinado a cumprir uma certa empreitada.

Assim, se considerarmos todas essas possibilidades e fizermos combinações entre elas, é possível que em muitos casos encontremos representantes para preenchê-las entre os moradores locais. Afinal essas atividades não são excludentes e, tendo em vista que o acesso ao dinheiro não é muito fácil na região, podemos esperar que a combinação dessas atividades seja não só propícia, como muitas vezes necessária. Não será difícil, portanto, encontrar um morador que tenha um camping e um bar em sua casa e que ao mesmo tempo cultive o hábito de pescar, além de trabalhar como pedreiro em alguma empreitada que surgir. De fato esse morador existe e não é único.

Um ponto importante a considerar é a influência da sazonalidade dessas atividades. Na época de temporada tudo o que estiver ligado diretamente ao turismo será priorizado, enquanto que na “entressafra” do veraneio, nos períodos de inverno, haverá uma maior tendência ao desempenho de atividades indiretamente ligadas ao turismo, como a construção, reforma ou manutenção de casas de turistas ou outros empreendimentos voltados ao turismo (bares, campings, lanchonetes). De qualquer modo, e como tentei mostrar até aqui, é possível observar na Barra do Una uma estreita ligação de seus moradores com a economia do turismo que atingiu a região.

A princípio, minha intenção em analisar a realidade social da Barra do Una estava fundamentada num preconceito quanto à intensidade e conteúdo da vida social distribuída no território dessa Estação Ecológica. Em parte, confesso ter me iludido com os números. O fato de haver muitos moradores concentrados na porção norte da Estação, em contraste com a crescente evasão dos moradores do restante da costa, me fez presumir que a situação social ligada a localidades mais “desertas” não teria muito interesse para minha pesquisa. Por conta dessa ilusão acabei ficando alheio, por um bom tempo, à organização social dos moradores da região sul da Estação e dos que se espalham ao longo dos rios que percorrem a extensa planície situada entre o mar e a cadeia montanhosa do Itatins.

Além disso, toda a concepção que tinha sobre os conflitos envolvendo moradores e Unidades de Conservação – que por sua vez serviram de suporte para pensar os problemas e questões com as quais essa pesquisa se ocuparia – estavam baseados na realidade da Vila Barra do Una. Outras comunidades dispersas ao longo da estrada, como Cachoeira do Paraíso, Barro Branco e Guaraú (esta já fora dos limites da Estação), ajudavam a sedimentar esse preconceito em minhas concepções, em parte pelas similaridades que apresentam entre si. De um modo geral as mudanças nas características econômicas dessas comunidades – representadas por uma crescente dedicação de seus moradores à atividade turística, além das conseqüências sociais dela advindas, principalmente no que se refere ao posicionamento desses moradores frente à Estação Ecológica – fez com que eu tomasse essas realidades específicas como representativas de toda a situação social ligada a esse território.

As próprias reivindicações dos moradores da vila Barra do Una junto à administração da Estação Ecológica, por exemplo, são bastante peculiares e específicas dessa localidade, não se manifestando em nenhuma outra da Estação. No caso, o principal foco de conflito entre os moradores dessa vila e a administração da Estação está pautado no problema da autorização para a reforma e construção de casas, atividade tida pelos moradores como fundamental para a ampliação da infra-estrutura turística da localidade. Acontece que uma ação popular movida pelos próprios moradores da vila Barra do Una pedindo a exclusão da localidade dos limites da Estação acarretou a impossibilidade de concessão dessas autorizações. O processo foi a julgamento, sem resultar em alguma decisão definitiva. Entretanto, uma deliberação do juiz responsável pelo caso determinou que enquanto esta decisão não fosse alcançada – sobre a inclusão ou exclusão da vila aos limites da Estação – nenhuma

alteração no local seria permitida. Com isso, enquanto moradores de outras localidades da Estação Ecológica podem ser autorizados a reformar ou construir suas casas, os moradores da vila Barra do Una não o podem, pois qualquer autorização nesse âmbito, por parte da administração da Estação Ecológica, viria a desacatar uma decisão judicial. Com isso, os moradores acabaram vítimas de sua própria estratégia.

Quando comecei a me inteirar da situação social ligada à porção sul do litoral da Estação, não apenas muitas das concepções que eu tinha vieram por terra, como os próprios objetivos de trabalho passaram a ser reformulados. Se no início eu estava concentrando meu enfoque na vila mais populosa do interior da Estação Ecológica Juréia-Itatins, depois de ter vivenciado um pouco da realidade social ligada a outras localidades da Estação, meu objeto de estudo passou a se voltar prioritariamente para uma pequena comunidade, situada na interior da Estação e encostada no sopé do maciço da Juréia, chamada Cachoeira do Guilherme, hoje restrita a apenas duas casas permanentemente habitadas e comportando não mais do que doze pessoas.

A escolha foi em certa medida arbitrária, é bom dizer. Não há nada que justifique a realidade da Cachoeira do Guilherme como sendo “mais importante” de ser estudada do que a realidade encontrada na Barra do Una. Ambas localidades apresentam suas peculiaridades e fornecem subsídios para discussões com enfoques sutilmente distintos: no caso, a importância dessa mudança de foco está em que ela permite salientar a relevância estratégica da presença de moradores em áreas invisíveis, e com impacto relativamente menor – em contraste com o padrão mais visível de ocupação relacionada ao turismo. É a partir dessa realidade, portanto, que passei a operacionalizar a discussão sobre a dinâmica social no interior de uma unidade de conservação altamente restritiva.

Essa mudança de enfoque na parte empírica da pesquisa pressupõe algumas idéias que necessitam de comentários. Em primeiro lugar está a idéia de que o universo social ligado a um determinado território não se encontra confinado às suas fronteiras. No caso mais amplo da Estação Ecológica Juréia-Itatins, mesmo que fosse possível reduzir seu território unicamente a uma materialidade física, com a finalidade exclusiva de garantir a proteção e a conservação de seus atributos ecológicos, essa região não deixaria de ser um espaço político e social, historicamente definido e articulado a um meio social em mudança. Mesmo que dela se eliminasse toda e qualquer presença humana, com vias de simplificá-la à sua condição puramente ecológica, esta não se tornaria estéril à

contaminação de um mundo social. Com isso pretendo argumentar que, embora a maioria das unidades de conservação de uso indireto criadas no Brasil seja habitada por populações humanas, como é o caso da Estação Ecológica Juréia-Itatins, seu universo social não se limita à existência desses moradores e nem é eliminado com a retirada deles, pois não se apaga o universo social de um território por meio de leis ou decretos.

Fui chegando a essa concepção ao longo do processo de pesquisa, na medida em que ia percebendo que nem tudo o que eu procurava estava lá dentro, e que, talvez, a sua maior parte estivesse do lado de fora. No caso da Estação Ecológica Juréia-Itatins, os ambientalistas que militaram pela sua criação ou militam pela sua existência, os cientistas que ali realizam suas pesquisas, os que são proprietários de parte de suas terras, os turistas que a visitam, os funcionários que a administram, os prefeitos e vereadores dos municípios com ela contemplados, os guardas-parques, policiais florestais e agentes do Ibama que a fiscalizam, os palmiteiros e caçadores que clandestinamente dela extraem algum recurso, os que ali residem pelo hábito de o terem feito desde que vieram ao mundo, os que se consideram moradores – embora vivam fora de seus domínios mantendo vínculos periódicos com o lugar – os membros de ONG's que ali desenvolvem algum tipo de trabalho, os agentes financiadores de sua preservação, todos, à sua maneira, contribuem para que esse universo de relações sociais exista, ainda que pareça rarefeito ou desvinculado de qualquer simultaneidade espacial ou cronológica muito definidas.

Como os exemplos citados acima evidenciam, grande parte desse emaranhado de relações sociais não se encontra confinada exclusivamente no interior desse território. Assim, ao dizer que existe um universo social intenso vinculado a uma unidade de conservação como essa, não me refiro ao número de famílias que habitam o seu interior, mas à complexidade das relações sociais que permeiam sua existência. Essas relações sociais atravessam as fronteiras dessa Estação Ecológica que são muito permeáveis, abarcam muito mais coisas e são muito mais extensas do que aparentam.

Cabe aqui um parêntese. Para os que pensam na questão da preservação ambiental apenas como a suspensão do impacto que as atividades humanas provocam no ambiente, as observações acima não fazem a menor diferença ou sentido. Em uma entrevista ao *Jornal da Tarde*, em 28 de fevereiro de 1998, Paulo Vanzolini, famoso zoólogo da Universidade de São Paulo, afirma que em termos de preservação ambiental, "o que importa nos trópicos é área, é metro quadrado, é hectare. Se a idéia é

preservar, só há uma solução: cerca e polícia". Desse ponto de vista, a existência ou não de um universo social só passa a interessar no caso de constituir algum risco material às características ecológicas que se busca proteger – e nesse caso passa a ser tratado como caso de polícia. A afirmação de Vanzolini encontra respaldo num paradigma sustentado por uma significativa parcela de profissionais das ciências biológicas, principalmente entre os ecólogos. Esse modo de enxergar o problema, principalmente quando busca dar conta de solucioná-lo por completo, acaba reduzindo toda sua complexidade a uma solução simplificada. Não se trata de uma crítica dirigida a uma concepção específica sobre conservação ambiental, mas a todos os modos reducionistas e simplificadores de enxergar tal questão que, no fundo, é bastante complicada, por compreender muitas variáveis. Em determinada escala conceitual o olhar puramente ecológico é coerente, faz sentido e tem sua importância, mas dificilmente pode ser generalizado e extrapolado para uma escala mais ampla de resolução e interpretação do problema, pois não se trata do único ponto de vista necessário à compreensão da questão.

Se, como argumentei parágrafos acima, “o universo social ligado a um determinado território não se encontra confinado às suas fronteiras”, a escolha da Cachoeira do Guilherme como fonte empírica de análise e discussão para essa pesquisa obedece a essa mesma lógica, porém, em uma escala reduzida.

Assim, acredito que a Cachoeira do Guilherme seja um bom ponto de partida para a descrição e análise da complexidade de relações sociais presentes no interior de uma unidade de conservação – em uma de suas zonas mais ‘intocadas’ e onde essa complexidade é mais invisível à primeira vista. Isso ocorre, apesar da baixa densidade demográfica e do pequeno volume da população. Notemos que a densidade demográfica medida como o número de habitantes fixos em um dado território pode ser ilusória, se for tomada como equivalente à densidade dos processos sociais que o seu território comporta.

Quero mostrar que, ao contrário, o universo social em fluxo em uma unidade de conservação não se restringe aos seus habitantes fixos. Nessa lógica, o espaço da Cachoeira do Guilherme mobiliza relações sociais que transcendem suas fronteiras físicas. Adiantando o que virá no capítulo seguinte, em parte essa mobilização encontra seus fundamentos num passado em que a comunidade se destacava por seus aspectos religiosos, centrados na figura carismática de um líder espiritual que

promovia curas terapêuticas baseadas na doutrina espírita e no uso de plantas e animais com propriedades medicinais. As festas religiosas, ainda hoje realizadas na comunidade, promovem a materialidade de parte desse universo de relações e revelam que a Cachoeira do Guilherme comporta mais relações sociais do que se supõe, embora essas pareçam rarefeitas a primeira vista.

Como parte da tarefa de descrever o universo social ligado a esse território, escolhi a ocasião das festas da Cachoeira do Guilherme como situações sociais representativas. À primeira vista, festas religiosas não parecem ser a melhor fonte de dados empíricos para se discutir as questões sociais e ambientais a que essa pesquisa se propõe a discutir. Na realidade, essa impressão me parece falsa. As festas – colocando o observador em plena dinâmica da vida social das comunidades, e proporcionando uma síntese das relações sociais complexas que permeiam essa vida social – fornecem um quadro novo para pensar o papel que questões ambientais assumem nos processos de mudança social ligados a esse território.

Isso porque a dinâmica social observável no território da Estação Ecológica Juréia-Itatins, como tentei apontar anteriormente, não se constitui como uma decorrência única e exclusiva da institucionalização ambiental da região. Situações sociais como as festas religiosas – talvez por se situarem em maior medida sob o controle dos agentes sociais que não integram a recente administração conservacionista da região – revelam de maneira mais explícita e com maior nitidez a influência que a existência dessa unidade de conservação pode vir a adquirir no cotidiano dos que nela habitam. Atividades como as de desmatar uma área para se plantar uma roça de mandioca, de caçar um animal, de cortar um palmito, de levantar ou reformar uma casa, são situações boas para evidenciar a relação dos moradores, ou de qualquer pessoa que as pratique, com o aparelho institucional da Estação.

A partir do momento em que essas atividades – que pressupõe uma forte interferência no meio – passaram a ser regidas pelo aparelho institucional da Estação Ecológica, deixaram de se constituir enquanto atividades ordinárias, normais e cotidianas, para assumir uma característica extraordinária, pontual e singular, sob a perspectiva da conservação ambiental. No entanto, nem tudo nessa unidade de conservação se mantém referenciado a essa preocupação estritamente ambiental. Seria um erro, portanto, considerar a criação dessa unidade de conservação como a única força motriz dos processos de mudança social ali observáveis. Os eventos religiosos que pretendo descrever em

capítulos seguintes dão uma boa medida disso, pois fornecem elementos que permitem entrever esses processos de mudança social a partir dos múltiplos fatores que o influenciam. Inclusive os fatores ligados à institucionalização ambiental da região.

Se por um lado, as relações sociais referenciadas no território da Cachoeira do Guilherme são mobilizadas em virtude do passado da comunidade – por meio de suas festas tradicionais – por outro estas também se articulam e se orientam pelo seu futuro. Exemplo disso está no projeto de uma Escola Caiçara a ser construída no espaço físico dessa comunidade. A idéia dessa Escola Caiçara é, por meio de um ensino diferenciado, baseado nos conhecimentos e práticas costumeiras da região da Juréia, não apenas suprir uma deficiência da estrutura educacional da comunidade e de outras localidades próximas, mas servir de estratégia para o retorno de famílias que abandonaram seu lugar de origem por conta das restrições derivadas da institucionalização ambiental da região.

O projeto, idealizado por alguns desses moradores, que habitam fora da área da Estação, conta com o apoio e a participação de pesquisadores ligados à questão ambiental, representantes de organizações não-governamentais, de órgãos ambientais do governo e de prefeituras, resultando numa rede de relações sociais igualmente vinculada ao território dessa comunidade. Assim, seja pela ligação com um passado, seja pela projeção que se faz do futuro, a comunidade da Cachoeira do Guilherme fornece um bom exemplo para se pensar a complexidade social atrelada a um determinado espaço geográfico, independente de sua baixa densidade demográfica.

O Caminho

Há três maneiras comumente usadas para se chegar à comunidade da Cachoeira do Guilherme, duas pelo rio e uma à pé. Cada uma delas contém suas próprias peculiaridades de trajeto e seus níveis de dificuldade. A escolha do trajeto vai depender da pressa e da disposição do leitor, além é claro do local de onde ele partir: Iguape, ao sul; ou Peruíbe, ao norte.

Começemos pelo caminho mais rápido e cômodo que consiste em partir da cidade de Peruíbe, percorrer a estrada de terra para a vila Barra do Una e de lá subir o rio Una do Prelado até a altura da comunidade. De barco a viagem demora em média duas horas e meia, mas esse tempo pode depender de vários fatores, desde as características do motor de popa utilizado, da quantidade de

carga e pessoas no barco, até as condições do vento e da maré. Os conhecimentos dessas variáveis básicas fazem parte da ciência de se navegar pela região; coisas com as quais as pessoas de lá estão intimamente familiarizadas, mas que para uma pessoa nascida em ambiente urbano e sem o costume do transporte fluvial, provavelmente passariam despercebidas.

Os motores de 15 hp são os mais comuns na região. Um motor de 25 hp já é sinônimo de certo status econômico, afinal é muito mais caro. Assim, supondo que o barco esteja equipado com um motor de 15 hp e não muito carregado, resta levar em conta as condições do vento e da maré. Apesar da Cachoeira do Guilherme estar localizada a aproximadamente 50 quilômetros da barra (foz) do rio Una as influências da maré são enormes em toda a extensão do rio devido ao fato deste ser pouco correntoso, em virtude do desnível pouco acentuado de sua calha, e incapaz de resistir à força das águas do mar. Com isso, a subida da maré, na praia, será sentida na Cachoeira do Guilherme após um tempo aproximado de duas horas e meia, e enquanto a maré estiver subindo o sentido do rio será invertido, ou seja, o rio estará subindo seu curso. O sentido e a direção do vento também afetam bastante o tempo do percurso podendo atrasar ou adiantar a viagem em até meia hora, ou mais, dependendo, é claro, da força do vento. Mas o leitor não precisará se preocupar muito com isso, pois, provavelmente, estará sendo transportado por alguém que conhece os detalhes desse rio que corre para os dois lados e que sabe onde ele é raso, onde ele é fundo, onde há troncos submersos, e, principalmente, como se pilota um barco desses.

Pois bem, subindo o rio o leitor começará a se afastar da foz, onde o Maciço do Itatins parece esbarrar no mar, para adentrar a extensa planície por onde corre o Una do Prelado em direção ao maciço da Juréia, onde a comunidade está encravada. Logo no começo da viagem, não muito longe da foz do Una, encontra-se a ilha do Ameixal. Antigamente tratava-se de uma imensa volta que o rio dava, praticamente fechando um enorme círculo. No ponto em que o rio quase se encontrava com ele mesmo depois do grande contorno que desenhava, a distância entre um braço ao outro era não mais do que cinquenta metros. Nesse ponto era possível transportar as canoas por terra até atingir o rio novamente, encurtando assim o trajeto. Foram os proprietários dos grandes barcos que escoavam a extração de palmito, banana, caixeta e *farinha de ostra*³⁶ pelo rio que abriram um furado para diminuir o percurso, já que não podiam transportar os pesados barcos por terra até atingir o outro

lado. Para isso viraram os barcos com o motor em cima da areia para escavar o barranco. O que de fato conseguiram, criando como resultado, uma ilha e um rio Una mais curto do que teria sido no passado.

Mais adiante, ainda próximo à foz do Una, o leitor passará pelo porto Barreirinho onde funcionava a antiga balsa construída nos tempos da Sudelpa e da Nuclebrás e que um dia afundou de repente nas águas escuras do rio Una do Prelado – por sinal, o maior rio de águas escuras do estado de São Paulo. Uma vez criada a Estação Ecológica não havia mais motivo para que a transposição de veículos por esse rio fosse desejada e a balsa nunca encontrou uma substituta. Quem passa por lá nos dias de hoje encontra a carcaça do que um dia foi a cabine dessa balsa, restos do ancoradouro e parte do sistema de cabos de aço que lhe garantia a resistência à correnteza. Vale dizer que antes ainda de haver essa balsa, uma outra operava no local, porém, sem motor. A travessia era feita no braço, usando o cabo como guia e apoio.

Quem puxava a balsa de um lado para o outro eram moradores contratados pelos proprietários que tinham (e ainda têm, afinal não foram desapropriados) terras do outro lado do rio. Dos dois lados do rio ainda restam as estradas de terra que a balsa ligava. Na margem norte a estrada construída sobre o mangue, por meio de aterro, até atingir terras mais firmes vai se encontrar, após alguns quilômetros, com a estrada que liga Peruíbe à Barra do Una. Do outro lado, na margem sul, a estrada segue beirando a costa da Praia do Una até o morro do Grajaúna. Apenas uma Toyota Bandeirante da Secretaria do Meio Ambiente, que se encontra do lado de lá, circula por essa estrada.

Hoje, o porto Barreirinho é aproveitado para abrigar um posto de fiscalização ambiental, tornando-se o “limite navegável à visitação”. É a partir desse ponto que os limites da Estação Ecológica parecem começar a valer de fato. Até então, todo o território localizado à direita de quem está subindo o rio não impõe nenhuma restrição de acesso a quem quer que seja. Prova disso é que basta subir em um ônibus em Peruíbe para se chegar a localidades do interior da Estação, como Barra do Una, Cachoeira do Paraíso, porto Barreirinho, etc. Entretanto, toda a liberdade de acesso concedida nessa porção do território da Estação parece ser compensada com um maior rigor restritivo, tanto do

³⁶ Nome que se dá na região para o calcário extraído dos sambaquis (conhecidos como “casqueiras”) encontrados rio acima, próximos ao sopé do Itatins.

outro lado do rio, quanto subindo seu curso a partir do porto Barreirinho. Entretanto, na prática esse rigor não é absoluto.

No período em que estive na Cachoeira do Guilherme presenciei a visita de alguns turistas, acompanhados principalmente por moradores da Barra do Una que realizam passeios de barco pelo rio. Há uma regra informal entre os moradores e alguns guardas-parques mais tolerantes que legitima a liberdade de acesso de visitantes acompanhados por pessoas do local. Nesses casos, a responsabilidade sobre eventuais problemas recairá sobre o morador que levou esse visitante para o interior da Estação. A maneira legal de se adentrar na Estação Ecológica consiste em estar devidamente autorizado a fazê-lo. Para isso é necessário submeter um pedido formal – detalhando suas intenções em realizar tal visita – à administração da Estação Ecológica, que após aprová-lo informará aos guardas-parques sobre o local e o período de sua permanência no interior da Estação. Essa foi, por exemplo, minha rotina nas vezes em que por lá estive.

Ao passar pelo porto Barreirinho o leitor, devidamente autorizado, provavelmente sentirá, como eu o sentia sempre, a estranha sensação do privilégio de penetrar em um local reservado e restrito, e de saber que o que ele estará vendo e presenciando, não é dado a todos ver e presenciar. Não muito longe desse ponto, a vegetação da beira do rio começa a mudar sua composição, deixando a predominância do mangue para trás para dar lugar aos constantes caixetais, fisionomia que acompanhará todo o restante do percurso. A caixeta (*Tabebuia cassinoides*) é árvore bastante adaptada a ambientes de várzea e constantemente alagados. Por esse motivo é justamente a que predomina nas margens do rio Una, salvo na área de mangue, onde a salinidade é maior. A madeira branca, leve e extremamente macia da caixeta chegou a ser bastante utilizada na confecção da sola dos antigos tamancos e ainda hoje serve como matéria-prima na produção de lápis.

No quadro regional a caixeta está bastante presente na caracterização de alguns elementos de importância cultural do Vale do Ribeira, como a rabeça, a viola e outros utensílios domésticos tidos como típicos dessa região. No contexto mais específico da Juréia a caixeta assume importante papel no movimento político de alguns moradores vinculados à Associação dos Jovens da Juréia (conhecida como AJJ). Com sede na Barra do Ribeira, tal associação foi fundada com o intuito de organizar os jovens que tiveram que abandonar suas vidas no interior da Estação Ecológica, seja por perseguição política ou mesmo por impossibilidade de se sustentarem materialmente, frente às

restrições ao uso dos recursos naturais no território que habitavam. Os detalhes sobre essa associação serão tratados em momento posterior. Por ora interessa salientar que a associação possui um galpão de marcenaria destinado à confecção de artesanato em caixeta, cujo papel social está em possibilitar uma fonte de recursos financeiros para seus associados. Mas a caixeta que ganha peso político nas mãos desses “jovens da Juréia” não provem dos caixetais localizados à margem do rio Una, já que a extração dessa madeira foi interdita com a criação da Estação Ecológica. Entretanto, é sempre bom lembrar ao leitor-viajante que os caixetais pelo qual ele está passando já foram muito explorados em tempos passados, e em nenhuma hipótese merecem ser adjetivados como “intocados” ou “virgens”.

Se tiver sorte o leitor poderá observar alguma anta ou capivara atravessando o rio ou descansando em suas margens, e com certeza verá uma grande quantidade de aves. Poucas casas serão vistas no caminho (a maioria desabitadas), embora muitos de seus proprietários mantenham vínculo periódico com o lugar. Também passará pelos rios e riachos que contribuem para formar o rio Una já que ele não tem uma nascente específica, mas é formado pela junção da água de vários rios em uma calha comum. Um fato interessante é que o rio Una quase chega a estar ligado ao mar na Praia da Juréia, o que lhe garantiria a possibilidade de desaguar em dois pontos distintos e transformaria a parte da planície onde se localiza o maciço da Juréia, em ilha.

Outra peculiaridade é que o rio adquire outro nome quanto mais se afasta da foz, deixando de ser chamado de rio Una para ser mais conhecido como rio Comprido. Na verdade não há nenhuma característica que permita delimitar o ponto exato em que ocorre essa conversão nominal, que aliás é bastante vaga – não sendo definidora apenas do rio, mas da região da planície pela qual percorre. Assim, por rio Comprido procura-se denominar a região mais interiorana da planície, já próxima do maciço da Juréia. É justamente na medida em que vai se aproximando desse maciço que o rio começa a ficar mais estreito. A contribuição do maciço da Juréia e do maciço do Itatins à viagem é um espetáculo à parte. Destaque para o morro do Pogoçá, localizado no maciço da Juréia, pelo seu formato bastante curioso. É numa das fraldas desse maciço, aproximadamente meia hora depois de se ter deixado o morro do Pogoçá para trás, que se chegará à comunidade da Cachoeira do Guilherme. Se não houver imprevistos, a viagem terá durado, como foi dito anteriormente, aproximadamente duas horas e meia.

A segunda maneira de chegar à comunidade pelo rio é fazer o caminho oposto, isto é, descendo o rio. Antes, porém, é preciso alcançá-lo por terra. Desta vez o ponto de partida será a cidade de Iguape, de onde deve-se pegar a estrada de terra em direção a Barra do Ribeira, que totaliza aproximadamente dezessete quilômetros. Há o detalhe de que a vila da Barra se localiza do outro lado do Ribeira, sendo sua transposição feita por balsa. Chegando na vila, que além de localizar-se à margem do rio Ribeira, também pertence à Praia da Juréia, deve-se percorrer essa praia até a vila do Prelado, num percurso que totaliza dez quilômetros. Dali segue uma estrada de terra praticamente intransitável por carro convencional – que não seja um jipe, buggy ou trator – até alcançar o rio Una, no local conhecido como porto Mariano e de onde é possível iniciar o trecho fluvial da viagem. A pé, o trajeto do Prelado até o porto Mariano consome em média uma hora e quinze minutos de caminhada, dependendo principalmente da força da maré. Isso porque quando esta está muito alta, boa parte do percurso fica alagado, e mesmo nos períodos de maré baixa é impossível chegar com os pés secos no porto Mariano, já que existem alguns pontos constantemente inundados. O trecho percorrido consiste exatamente na “linha seca” que define o limite sul da Estação Ecológica.

Antes, nessa estrada, havia um posto de fiscalização da Secretaria do Meio Ambiente em atividade, sendo que muito já me falaram sobre o guarda-parque que ali atuava. Diziam que, armado, tentava impedir alguns moradores de entrar no território da Estação, ameaçando-os com o revólver. Ao contrário do caminho pela Barra do Una, este não possui um porto Barreirinho que restrinja a entrada do visitante. Mas a ilusão do acesso livre encontra um contraponto no abandono e na própria dificuldade imposta pelo caminho, que é o principal obstáculo. Além disso, chegar ao porto Mariano não significa nada, se não houver um barco que possibilite prosseguir o trajeto. Mesmo assim, existem os pescadores que carregam o barco por terra até o porto Mariano para pescar no rio Una, já que nesse trecho do rio a fiscalização é inexistente e a fartura de peixes é grande.

Do porto Mariano até a comunidade da Cachoeira do Guilherme a viagem de barco dura em média quarenta e cinco minutos. Assim como na maior parte do trajeto que se faz a partir da Barra do Una, a viagem chega a ser monótona depois de um certo período, já que a paisagem parece mudar pouco. O barulho constante do motor ajuda a configurar uma certa mesmice à viagem, salvo quando algumas folhas emperram a hélice ou alguma parte mais rasa impõe uma descontinuidade nesse barulho. Não fossem os morros que se sucedem tudo pareceria extremamente igual, e em alguns momentos bastante fastidioso. Apesar de extremamente bela, a paisagem apresenta essa

desvantagem para quem só a conhece pela aparência superficial imposta na velocidade do barco. O mesmo não se pode dizer dos moradores que estão acostumados com o caminho e conhecem seus detalhes em profundidade.

Para eles as curvas do rio não são iguais, nem todo mato é simplesmente mato. Os diferentes trechos do trajeto têm nomes próprios e histórias vinculadas que são desconhecidos pelo visitante novato, que percebe, no máximo, a paisagem que parece mudar pouco. Próximo à Cachoeira do Guilherme, por exemplo, existe um lugar conhecido pelas pessoas locais como “empresa”. O local passaria completamente despercebido, já que foi tomado pela vegetação. É ali que se encontrava a infraestrutura de extração da “farinha de ostra”, isto é, do calcário proveniente dos sambaquis que existem na região e também da extração de palmito. Os moradores garantem que embaixo daquele mato se escondem os trilhos por onde corriam os vagões que transportavam esses produtos dos locais em que eram extraídos até a margem do rio, por onde se escoavam esses produtos. A grande maioria dos que moravam nessa região do rio Comprido chegou a trabalhar nessa “empresa”.

Da mesma forma, vários locais importantes para a memória social local poderiam ser descritos, embora só consigam ser localizados com a ajuda de quem os conheça. Desses, um me marcou em especial. Numa de minhas idas à Cachoeira do Guilherme lembro que o barco ia cheio. À minha frente estavam sentados Salvador, sua esposa Elisa e Alexandre, o filho do casal. A família mora atualmente na Barra do Ribeira e pretendia passar uns dias pelo Guilherme. Num determinado ponto da viagem Salvador aponta para um trecho de mato num pé de morro, a princípio semelhante a qualquer outro trecho do caminho, e diz ao seu filho: “Foi ali que eu nasci”. Antigamente no local morava uma parteira. E enquanto o barco cortava a água, Salvador com o olhar fixo naquele pé de morro perguntava a si mesmo em voz alta: “Como é que pode? Hoje é só mato!”.

Muitas são as histórias e os significados associados pelos moradores ao espaço. Cheguei a tomar conhecimento de boa quantidade dessas histórias, mas calculo que desconheça a imensa maioria. O certo é que elas persistem, indiscutíveis e inabaláveis, escondidas no meio das árvores. E assim permanecerão, afrontando até mesmo o mais fechado mato que será incapaz de encobri-las, enquanto houver quem as conheça e pronuncie.

O outro modo de chegar ao Guilherme é por terra. Trata-se de uma trilha que liga a comunidade ao litoral. Nunca percorri esse caminho, portanto a descrição será feita com base nos relatos que ouvi. Em relação à costa, a comunidade do Guilherme encontra-se escondida exatamente atrás do maciço da Juréia. A trilha, dizem, descreve o caminho mais curto entre essas duas localidades: algo parecido como uma reta em direção ao mar e vice-versa. Sua dificuldade está justamente em transpor o enorme maciço da Juréia.

A caminhada demanda em média quatro horas de subidas e descidas num caminho que garantem ser muito bonito. É claro que esse tempo varia de acordo com a pessoa que está caminhando. Em geral as pessoas “de fora” demoram muito mais para cumprir o trajeto, principalmente porque se cansam mais facilmente, devido à falta de costume, mas também porque passam mais tempo nas cachoeiras que se encontram pelo caminho. Em termos de latitude a Cachoeira do Guilherme equivale, na costa, ao morro do Grajaúna, justamente de onde parte a trilha em questão. Esta foi aberta por Belizário e seu irmão Torquato, moradores da região do Grajaúna e Praia do rio Verde. A trilha teria sido aberta com o intuito de facilitar o deslocamento de uma localidade à outra de modo a facilitar o tratamento de uma doença pela qual passava a esposa de Belizário, Josefa. Como será descrito mais adiante, a comunidade do Guilherme ganhou certo reconhecimento na região pelo fato de ali morar Sático da Silva Tavares, figura espiritual muito respeitada por seus dons de cura e por sua postura religiosa. Antes, a única via possível para se chegar da praia até o Guilherme era caminhar até o Pogoçá e de lá tomar um barco até o Guilherme, numa volta que compreendia várias horas de deslocamento. Uma vez aberta, a trilha veio facilitar o acesso e reforçar os laços entre os moradores do Guilherme com os do litoral, principalmente com a família Prado.

Resta indicar ao leitor o modo de chegar até o morro do Grajaúna. Localizado na costa da Estação Ecológica essa formação montanhosa divide a Praia do Una, ao norte, da Praia do Rio Verde, ao sul. O caminho para alcançá-lo é percorrido pela praia ou pela estrada construída nos tempos da Sudelpa e da Nuclebrás, que por sinal acompanha paralelamente a praia. Como foi ressaltado anteriormente, a estrada liga o porto Barreirinho, da antiga balsa, até metade da Praia do Rio Verde, onde passa a ser substituída por uma trilha que segue até o costão da Juréia, que separa, por sua vez, a Praia do Rio Verde da Praia da Juréia.

Começamos pelo sul. Na Praia da Juréia, ao invés de pegar a estrada que liga a Vila do Prelado ao porto Mariano, deve-se continuar o caminho pela orla até, após oito quilômetros, alcançar a face sul do costão da Juréia. Há uma trilha que transpõe esse costão até atingir, no outro lado, a Praia do rio Verde. No entanto o acesso à trilha não é liberado a qualquer visitante. Da mesma forma que a situação descrita para o porto Barreirinho, é necessário ter sido autorizado, pela administração dessa unidade, a fazê-lo. Há um posto de fiscalização no pé dessa trilha, entretanto, deve-se reconhecer que nem sempre há guardas no local. Ultimamente a trilha tem sido utilizada no desenvolvimento de atividades turísticas por parte da Associação dos Monitores Ambientais de Iguape (AMAI), que por sinal está diretamente vinculada ao projeto da Escola Caiçara da Juréia.

A conquista do uso da trilha para essa finalidade garantiu certa exclusividade de explorar seu potencial turístico, aspecto questionado por organizações não-governamentais de turismo ecológico com sede em São Paulo. As atividades desenvolvidas pelos monitores ambientais da AMAI compreendem a percepção dos aspectos, tanto ambientais, quanto históricos e sociais, presentes no percurso. Vale ressaltar que, em termos históricos, o caminho é conhecido como “Trilha do Imperador” donde acredita-se que tenha sido percorrida por um dos imperadores do Brasil (não sei qual) numa de suas viagens pela província. Também é conhecido como “Trilha do Telégrafo” graças ao fato de por ali ter passado os postes do sistema de comunicação telegráfica implantados na ocasião da Guerra do Paraguai. Muitos postes ainda restam fincados ao longo da trilha. Foi também por ai que a imagem do Bom Jesus foi transportada até a cidade de Iguape, onde permanece na basílica erigida em sua homenagem. Como apontei no capítulo anterior, esse caminho teria sido a primeira ligação terrestre entre a, na época, Vila de Iguape, ao centro político da província que era São Vicente.

Em termos políticos, de uma micro-política local, é bom dizer, essa trilha foi palco e motivo de recente conflito envolvendo alguns moradores da Juréia e monitores ambientais da AMAI, com a administração da Estação Ecológica. O fato ocorreu a menos de dois anos. Como muitos moradores ainda residentes no interior da Estação utilizam esse caminho para se deslocar até o centro de Iguape e tendo em vista os interesses de conservação da trilha por parte dos monitores da AMAI, decidiu-se, conjuntamente, por organizar um mutirão para a limpeza da trilha, que consistiria, principalmente, na retirada da vegetação grossa que dificultava a passagem. O dia e a hora do tal mutirão foram anunciados a todos os outros moradores que se utilizam da trilha e um comunicado

parece ter sido feito à administração da Estação Ecológica. No dia da limpeza, todos os que dela participavam foram autuados em flagrante, recebendo uma multa equivalente a uma cesta básica. Um último aspecto a se ressaltar sobre o uso turístico dessa trilha está no fato de que os monitores ambientais da AMAI realizam suas atividades apenas até a metade da trilha, já que a partir desse ponto, o acesso torna-se restrito aos moradores e demais pessoas autorizadas.

Vencido o costão da Juréia, o leitor terá chegado à Praia do Rio Verde, onde seria construído o condomínio de luxo para turistas urbanos. O Rio Verde corre beirando o costão até desaguar no mar. Logo que a trilha alcança a planície, por sinal onde se localiza as ruínas de antigo posto do Ibama, é preciso atravessar o rio, que não é muito fundo. Da Praia do rio Verde até o Grajaúna – num percurso de aproximadamente oito quilômetros – encontraremos quatro residências permanentemente habitadas. Como dito em capítulo anterior, a vida na Estação exige uma fonte de renda externa ou recebimento de pensões. Em relação aos chefes de família dessas quatro residências, um é aposentado por motivos de saúde pelo Ibama; outro é funcionário da Secretaria do Meio Ambiente, trabalhando como guarda-parque responsável pela manutenção do alojamento para pesquisadores do Núcleo Rio Verde; outro é funcionário aposentado da Secretaria do Meio Ambiente e o último é aposentado pela Nuclebrás. Três dessas residências são habitadas por casais já idosos, cujos filhos habitam, em sua maioria, fora da Estação. A outra casa é habitada por um casal com seus dois filhos adolescentes.

O caminho inverso para se alcançar o Grajaúna – e daí a Cachoeira do Guilherme – por vias terrestres, parte da vila Barra do Una num percurso de aproximadamente 16 quilômetros.

Como já foi dito, a vila da Barra do Una se localiza às margens do rio de mesmo nome. É necessário, portanto, atravessar a foz do rio para prosseguir a pé pela Praia do Una, até alcançar o morro do Grajaúna e dali quebrar para o Guilherme. Detalhe ainda não mencionado: o rio Una compreende parte dos limites municipais entre Iguape e Peruíbe. Isso ocorre, por exemplo, na sua foz, em que basta transpô-la, para pisar em Iguape ou Peruíbe, dependendo da margem.

Nesses 16 quilômetros entre a barra do Una até a Grajaúna encontraremos sete residências, sendo que os chefes de família são: dois funcionários da Estação, um aposentado pela Estação, três

caseiros (sendo que um deles ainda é professor de das poucas crianças que moram na paria do Una) e um aposentado rural que também recebe rendimentos como caseiro.

Nesses vinte e quatro quilômetros do litoral da Estação Ecológica, compreendido entre o maciço da Juréia e a Barra do Una, contabilizamos doze residências ainda habitadas, caracterizando baixa densidade demográfica. Todos os moradores chefes de família tem idade superior aos quarenta anos e apresentam alguma fonte de renda independente do uso direto dos recursos naturais. Os jovens, ao se casarem, abandonam a vida no local, já que é praticamente impossível construir uma casa. Além do que, não há meios de viver sem uma fonte de renda externa. A tendência para essa porção do litoral da Estação é o esvaziamento populacional. Para se ter uma idéia, na Praia do Rio Verde, onde hoje encontramos apenas duas residências, havia mais de trinta casas permanentemente habitadas, no período anterior a criação dessa Estação Ecológica.

Esse relato sobre as maneiras de se chegar à Cachoeira do Guilherme não teve apenas esse objetivo puramente descritivo. Aproveitei para tratar um pouco da região na qual está inserida. Também desviei o olhar limitado unicamente aos acidentes geográficos encontrados no caminho para tratar um pouco dos aspectos sociais que o percurso suscita, estejam eles implícitos ou explícitos.

Chegando

A comunidade da Cachoeira do Guilherme se localiza às margens do rio de mesmo nome. As casas dos moradores se encontram ao longo dessas margens. Apesar disso pode-se dizer que a comunidade possui um centro de convívio, localizado em frente à casa onde morou Sátiro da Silva Tavares e onde funciona o Centro Espirita São Miguel Arcanjo. A enorme canoa que um dia foi de Sátiro, emborcada, serve hoje de banco no amplo terreno que se interpõe entre a casa/centro espírita e o rio. Esse terreno constantemente limpo é preenchido por alguns pés de palmito, pinheiro e goiabeiras. Mais próximo a casa, o chão limpo de qualquer vegetação expõe o solo arenoso da região.

Essa primeira residência, na verdade são duas. A casa que um dia foi de Sátiro ainda é habitada por sua viúva, Dona Paulina, enquanto a casa do lado é ocupada pelo filho do casal, Benedito, e sua família. Aparentemente não há uma divisão visível entre as duas construções, a ponto de parecerem apenas uma. A construção é de madeira. A sala da casa de Sátiro, onde funciona o Centro Espírita, é

coberta com telhas de barro, enquanto todo o restante da construção, que inclui a casa de Benedito, é coberta com telha de amianto. Já a parte da cozinha de ambas as casas é cercada por uma parede de bambu trançado com cipós. O assoalho é bastante variado. Ora de madeira, suspenso do solo, ora de cimento, ora de terra batida. O banheiro localiza-se nos fundos da casa, a uns trinta metros desta, tendo sido construído sobre uma fossa e cercado de bambu, tábuas, compensado e plástico, sendo a cobertura de amianto.

Há apenas um banheiro para essas duas casas. A água é puxada diretamente por mangueira da queda d'água, abastecendo, inclusive a descarga do banheiro e o chuveiro. No terreiro dos fundos da construção, são criadas as galinhas e codornas, entre pés de cana, banana, limão, laranja, etc. Há duas “cozinhas” na casa de Benedito: uma onde se come, e é onde se encontra o fogão à gás, os armários, a mesa, etc; e a outra onde se encontra o tráfico de farinha – ralador de mandioca, prensa, forno de torra – e o fogão a lenha. Como não há eletricidade, a iluminação durante a noite é provida pelo lampião a gás e lanternas à pilha. A falta de geladeira é compensada pela defumação e salga de carne no girau do fogão a lenha, e pelo consumo de alimentos sempre frescos.

O padrão das demais residências do Guilherme não foge muito do que foi descrito até agora. Algumas casas não têm banheiro nem tráfico de farinha. Outras, muito poucas na verdade, possuem alguma parte da construção feita de alvenaria. A maioria dessas residências, no entanto, estão atualmente desocupadas. Das oito construções que contei na localidade, apenas duas são frequentemente habitadas: esta de Benedito e Sátiro, e uma outra de Amancio e seu filho Manoel. Muitos moradores abandonaram a vida no local. Os motivos já foram tratados de modo geral no capítulo anterior. O mais óbvio diz respeito às condições de vida no lugar, dificultada pelas restrições ambientais impostas pela existência da Estação Ecológica, o que limitou a liberdade das pessoas para interferir no meio de modo a lhes garantir o sustento.

Associado a isso, está a baixa oferta de fontes alternativas de renda que permita a manutenção da vida no espaço da comunidade; além disso, como decorrência da criação da Estação Ecológica o lugar passou a sofrer ainda mais da carência de uma infraestrutura básica. Se antes já não existia luz elétrica, saneamento básico e a escola era precária, a existência da Estação passou a dificultar ainda mais a reivindicação desses benefícios, já que qualquer interferência no espaço da comunidade estaria sujeito à legislação da Estação que, na teoria, não reconhece o direito de permanência desses

moradores. Na prática, toda mudança física promovida nesse espaço, tal como a construção, ampliação ou reforma de casas, está sujeita às burocracias da autorização por parte da administração da Estação Ecológica.

Outro fator que influencia a configuração social atual dessa comunidade se manifesta no campo subjetivo dos projetos individuais que as pessoas traçam para suas vidas e que são constantemente refeitos. Uns escolhem viver onde nasceram e só sair dali quando chegar a hora de ir para o cemitério, enquanto outros sonham com um futuro num lugar diferente, com uma casa na cidade, um emprego e uma vida um pouco mais confortável. Para alguns, a existência da Estação contribuiu para que seu projeto individual deixasse de estar vinculado ao espaço da Cachoeira do Guilherme.

Já outros saíram a contragosto, como é o caso de Leodório, irmão de Amancio, que hoje mora no bairro do Guaraú, situado entre a barra do Una e Peruíbe, mas que só saiu dali porque seus filhos não tinham escola. Já o filho adotivo de Sátiro, Faustino, abandonou a vida na comunidade depois de se converter a uma igreja evangélica. Hoje vive na Barra do Una na condição de caseiro, recebendo, além disso, uma aposentadoria. Sua casa no Guilherme encontra-se abandonada – até o barco de madeira ficou para trás. Outros, subvertendo a tendência dominante do sentido do deslocamento, escolhem tentar construir a vida na comunidade. É o caso de Amaro, cunhado de Benedito que, sendo do rio Verde, teria comprado a casa de um antigo morador na Cachoeira do Guilherme. Embora não esteja morando de forma definitiva no lugar, e talvez nem chegue a fazê-lo, sua iniciativa vale enquanto ilustração dessa diversidade e imprevisibilidade que são os projetos individuais.

O certo é que os que hoje ali residem de forma permanente, contam com alguma fonte de renda que lhes garante a estabilidade da existência sem depender exclusivamente do uso direto dos recursos da mata, da maneira como antes se fazia.

Esse primeiro conjunto residencial, como já foi dito, é habitado por Benedito, sua esposa Maria, a filha Rita, e sua mãe Paulina. Benedito é nascido na própria comunidade. Atualmente é contratado como barqueiro da prefeitura, sendo o encarregado do transporte fluvial dos moradores que habitam nas proximidades do Guilherme, o que inclui, além das possíveis viagens de emergência, uma viagem por semana até o Porto Mariano e uma viagem a cada quinze dias até a Vila Barra do Una.

Sua função acaba se restringindo ao transporte de pessoas de outras localidades, ou mesmo de fora, na maioria antigos moradores ou parentes que queiram ir para a Cachoeira do Guilherme ou suas proximidades. Isso porque a família de seu cunhado Amancio, habitantes do outro conjunto residencial, possui barco próprio. Amancio recebe uma cota de combustível da Secretaria do Meio Ambiente, pela sua função guarda-parque.

Além dessa fonte de renda, Benedito também cuida da limpeza e manutenção de algumas propriedades cujos moradores residem fora da Estação. Maria, sua esposa, nascida na Praia do Rio Verde, é responsável pela manutenção da casa, não tendo rendimentos próprios. Em sua cozinha ainda há um tráfico de farinha constantemente utilizado e que garante tanto a farinha branca, quanto a farinha manema que consomem e vendem no caso de haver excedentes. Benedito também ajuda na produção de farinha. Certa vez ele me disse que se não tivesse o emprego de barqueiro da prefeitura, se dedicaria a fazer farinha para vender. Benedito garante que pela sua cabeça não passa a idéia de ir embora do Guilherme. A filha do casal, Rita, ajuda à mãe nos trabalhos domésticos. Estudou com a ajuda de uma professora de fora que, ligada à vida na Cachoeira do Guilherme, teria se disposto a passar alguns períodos concentrados na comunidade ensinando a menina. Completa o quadro da casa o cachorro Fofinho, tratado como mais um membro da família.

Além desses há a viúva de Sátiro, dona Paulina, mãe de Benedito e de Francisca, que é esposa de Amancio. Aposentada, às vezes dorme em sua própria casa, contígua à de Benedito e em cuja sala se encontra o Centro Espirita, às vezes dorme na casa de D. Francisca, sua filha.

Outras personagens mais flutuantes que também residem, de alguma forma, na comunidade, principalmente na casa de Benedito, são Marcelino e Amaro. Nascido para os lados da encosta dos Itatins, Marcelino passa alguns períodos morando na comunidade. Não possui uma residência fixa. É solteiro e já bastante avançado na idade. Carrega consigo um mosquiteiro e uma mochila com seus pertences básicos. Quando está na comunidade, dorme na casa de Benedito, para quem “vende” serviços como cortar lenha, colher mandioca, pescar, etc. Algumas das vezes em que fui à comunidade ele não estava, Benedito disse que devia ter ido para um outro canto se alojar temporariamente na casa de outra pessoa conhecida dentro da Estação, embora normalmente seja encontrado na Cachoeira do Guilherme.

Amaro é outro que compõe – ou melhor, compunha – o universo de moradores flutuantes da comunidade. Irmão de Maria é, tal como ela, nascido na Praia do rio Verde. Como já disse antes, comprou a casa de um antigo morador do Guilherme. No entanto, vivia na casa de sua irmã Maria, pois a casa que havia comprado ainda precisava passar por umas reformas básicas. O namoro com uma menina evangélica (que se traçarmos a genealogia veremos que se trata de sua prima) fez com que este abandonasse o espiritismo e a vida no Guilherme, para se converter ao pentecostalismo. Atualmente moram juntos no Guaraú, na casa de um proprietário de São Paulo. Em troca cuida da manutenção básica da casa. Enquanto não encontra emprego fixo vai vivendo de trabalhos temporários que aparecem, principalmente ligados à construção. Talvez não chegue a retornar para o Guilherme.

O outro núcleo doméstico, como já foi dito, é chefiado pelo cunhado de Benedito. Amancio Martins tem 65 anos de idade. É casado com Dona Francisca, filha de Sátiro. Têm 2 filhos residentes em sua casa. Nascido na localidade, sua mãe era seguidora de Henrique Tavares. Na época em que grandes interesses externos começaram a se voltar para a região, foi um dos primeiros contratados pela Nuclebrás para fiscalizar a região próxima ao Guilherme. Atualmente é funcionário da Secretaria de Estado do Meio Ambiente ocupando o cargo de guarda-parque. Na verdade já se aposentou, embora continue exercendo o cargo. É um dos responsáveis pela fiscalização do Porto Barreirinho. É nesse lugar calmo e pouco frequentado, exceto por mosquitos em grande quantidade, que trabalha uma semana sim, uma semana não. No período em que está no Porto Barreirinho, geralmente acompanhado de sua esposa, D. Francisca, que não possui rendimentos próprios, sua casa na Cachoeira do Guilherme fica sob a guarda de seus filhos.

Além de guarda-parque Amancio é o violeiro responsável pela manutenção das festas religiosas da comunidade, como São Miguel Arcanjo, São João, Folia de Reis, carnaval, Páscoa, além do baile de fandango. Há uma tese que retrata a festa de Folia de Reis na região da Estação Ecológica tendo como personagem quase que central a figura de Amancio (Mahfoud, 1996). Hoje a Folia de Reis não é tão prestigiada como o foi no passado, seja por falta de “público”, já que muitos abandonaram a região ou se converteram ao pentecostalismo, seja pela falta de um quorum de músicos que garanta a existência da comitiva da folia.

Manoel, o filho mais velho, não possui emprego fixo. Ganha algum dinheiro com o doce de banana que produz, ou cuidando da propriedade de algum morador ausente. Às vezes, quando sua mãe não o pode fazer, acompanha seu pai no período em que este permanece no Porto Barreirinho. É casado e não possui filhos. Sua esposa é filha de um dos antigos moradores do Guilherme que já se mudaram para a cidade. Manoel é o atual responsável pelas atividades do Centro Espírita São Miguel Arcanjo, continuando o trabalho deixado por seu avô Sátiro da Silva Tavares. Sua casa está construída atrás da de seu pai, como se fosse uma continuação desta. Júlio, o filho mais novo, é agente de saúde contratado pela prefeitura. Atende não apenas aos moradores da própria comunidade e de suas proximidades, como também do Aguapeú e, às vezes da Praia do Una e Praia do Rio Verde. Não posso garantir que esteja casado: numa de minhas idas ele era solteiro. Na seguinte já estava casado. Na outra, voltou a ser solteiro. Toca violão, rabeca e viola, tanto nos bailes de fandango, quanto auxiliando o pai nas cantorias religiosas, embora seu pai reclame que ele não promete enquanto violeiro portador das tradições musicais, pela simples falta de interesse em sê-lo.

Esse núcleo doméstico, chefiado por Amancio, constitui a segunda residência habitada de forma permanente nessa comunidade. Vale dizer ainda que Amancio, junto com seu filho Manoel, já tem uma casa construída no município de Peruipe, mais precisamente, no Jardim Brasil: um bairro composto, basicamente, por antigos moradores da região da Juréia e Itatins. Embora atualmente não demonstrem a intenção de abandonar tão cedo a Cachoeira do Guilherme, nada impede que um dia o façam.

Atualmente, portanto, a comunidade da Cachoeira do Guilherme abriga basicamente duas residências permanentemente habitadas, totalizando, em média, onze indivíduos. Fazer um censo dessa comunidade é, contudo, uma tarefa delicada. Como foi dito anteriormente, existem mais casas do que apenas essas duas que cito. Algumas estão completamente abandonadas, outras, apesar de seus donos não residirem mais no local, recebem cuidados constantes, embora sejam ocupadas apenas em ocasiões específicas. Segundo Amancio:

...tem o pessoal que tem casa aqui e que de vez em quando dá uma limpadinha, e nas festas eles vêm ficar aí. Foram morar fora, não venderam a casa e o rancho ainda tá aí. Tem quatro casas deixadas aí,

mas deixadas assim: foi embora por falta de alguma coisa, mas de vez em quando ele vem dá um trato, fica uma semana e vai embora. Não quer esquecer, não quer sair de vez. Só saiu prá trabalhar.

O número de pessoas também não é preciso, em parte pela própria dinâmica desses moradores, que ora estão num lugar, ora estão em outro, às vezes retornando, às vezes não. O próprio caso dos que ainda se sentem como sendo moradores dali, embora atualmente morem fora do território da Estação, é um exemplo das conseqüências dessa mobilidade. Um censo que não leve em conta esse fluxo constante e que se baseie em critérios muito rígidos tende a ocultar a complexidade de ocupação do lugar. Essa observação não é válida somente para o caso específico dessa comunidade, mas para toda a Estação Ecológica da Juréia-Itatins. Além disso, explicar a circulação populacional nesse território apenas com base na institucionalização ambiental da área é cometer outro erro. O certo é que as pessoas abandonam seu lugar ou retornam a ele por motivos tão diversos que impede de tratarmos esses processos enquanto uma resposta direcionada unicamente às restrições ambientais que abateram sobre esse território. O caso de Amaro é, por enquanto, o mais interessante nesse sentido.

HISTÓRICO DA CACHOEIRA DO GUILHERME

Cachoeira do Guilherme é o nome do rio que abriga um núcleo populacional em suas margens. Sua extensão compreende não mais do que dois quilômetros entre a queda d'água que lhe dá origem e o rio Comprido do qual é afluente, sendo em sua maior parte navegável. O nome Cachoeira do Guilherme, ao contrário do que parece, não diz respeito à queda d'água que incrustada no maciço da Juréia garante o volume de água que sustenta seu fluxo, mas ao próprio rio e à característica encachoeirada que suas corredeiras lhe conferem em seu início. Na medida em que subindo esse rio nos aproximamos da tal queda d'água, o trânsito por barco se torna impossível em virtude das corredeiras. É justamente nesse ponto em que este deixa de ser navegável que se localiza o centro social do lugar, onde se encontram as duas únicas residências atualmente habitadas de modo permanente por não mais do que doze pessoas.

Não bastasse o nome no mínimo curioso, o aspecto mais interessante desse rio está no fato de ser um produto do empreendimento humano. As águas provenientes dessa cachoeira corriam antes para o

rio Descalvado, outro afluente do rio Comprido. Segundo contam alguns moradores do local, tanto a barragem que desviou o curso dessas águas, quanto o canal que lhe serve de leito são resultados do esforço de braços escravos, tendo por finalidade a geração de energia mecânica para movimentar um engenho de beneficiamento de arroz. Guilherme teria sido o dono da propriedade.

Ao que parece tal engenho não chegou a ser concluído, mas o canal permaneceu como vestígio material dessa intenção. Paulatinamente, a erosão de suas margens, decorrentes das sucessivas enchentes nos períodos mais chuvosos, foi conferindo ao pequeno canal o porte mais respeitoso de rio. Manoel, um dos moradores da comunidade conta que na sua infância, há uns vinte e cinco anos atrás, a largura do rio era quase metade da que apresenta hoje. Para diminuir o efeito incômodo das enchentes na vida da comunidade a barragem que provocou o desvio do curso original teria sido reaberta para que o fluxo da água recobrasse seu destino original. No entanto, a empreitada não resultou em sucesso.

Informações sobre a existência desse tal Guilherme, ou sobre a época em que o canal teria sido aberto, parecem não existir por escrito. É certo que a época desses acontecimentos se insere no período em que região de Iguape se dedicou ao ciclo econômico do arroz, uma vez que a abertura do canal visava o beneficiamento desse produto. Por outro lado, se o canal foi mesmo aberto por escravos pode-se concluir que sua data preceda a 1888, quando se proclamou a Lei Áurea. No caso, Guilherme teria sido um fazendeiro não tão rico como foram os “barões do arroz” dessa época, uma vez que seu nome não é motivo de destaque na história escrita sobre esse período, mas seria suficientemente abastado para possuir escravos.

Nos registros de imóveis de 1800 a 1921 referentes à região hoje compreendida pela Estação Ecológica Juréia-Itatins, dentre os proprietários cujo nome começam com a letra “G”, constam dois “Gabriel”, um “Gerônimo”, um “Gentil” e um tal “G^o Lopez”, dono de uma propriedade localizada no lugar chamado “Volta Grande”, no rio Una do Prelado. O tamanho do imóvel não está especificado e a data do registro é de 1856. Se “G^o” for a abreviatura equivalente à “Guilherme” e se “Volta Grande” for a designação antiga da região onde hoje se encontra tal comunidade, é possível que se trate da figura que promoveu a abertura do canal: Guilherme Lopez, portanto. Mas não há certeza sobre isso. Por outro lado, é possível pensar que o tal Guilherme não tenha registrado suas terras, hipótese que não deve ser descartada e que o tornaria ausente da história escrita.

Quanto à data da abertura do canal, é possível afirmar que em 1906 o “Guilherme” já constava como rio. Em seu *Estudo Científico sobre o município de Iguape*, M. Pio Corrêa cita nessa data a existência desse rio. Com efeito, ao tratar dos afluentes do rio Una do Prelado, também conhecido como rio Comprido, diz ele:

*...subindo-se este rio [Una do Prelado, ou Comprido], cuja largura média é de cinquenta metros, que extenso território iguapense se visita! Comprido entre as montanhas feldspathicas da Juréia e a cordilheira cuprífera dos Itatins, nos seus sessenta kilometros de extensão, francamente navegáveis, porque é fundo e limpo, devido a não ser correntoso, vae recebendo, successivamente pela esquerda, as águas do Pogoça-mirim, Pogoçá, Descalvado, **Guilherme**, Engenho, Botelho e Pequeno, todas descendo das montanhas da Juréia e cortando terras inferiores, arenosas; e pela direita, todas descendo da serra dos Itatins e irrigando terras fertilíssimas, geralmente argilosas, o Itinga Pequeno, o Itinga Grande, o Cacunduca (que traz aguas do Palhal, do Mineiro, do Casqueiro e do caprichoso Canella), o Forquilha, o Carvalho e o Pirassununga, sendo que o Carvalho communica por um furado com águas tributárias do Una da Aldêa, affluente do Ribeira e, como este, navegável por vapores até vinte e dois kilometros de sua foz (CORRÊA, 1906: 118).*

Dessa época em que o lugar provavelmente se restringia a uma propriedade com único dono até o momento em que passa a comportar uma comunidade, muito pouco se sabe. De qualquer modo, grande parte da memória social sobre o lugar não recorre a esse momento histórico pré-comunitário, mas está vinculada, principalmente, à chegada da religião Espírita, e à figura de Sátiro da Silva Tavares, fundador do Centro Espírita São Miguel Arcanjo e responsável pelas atividades nele realizadas.

O Espiritismo dos Tavares

O processo que culminou com o povoamento da região do Guilherme pelos moradores hoje ali residentes, embora a maioria ainda não fosse nascida nessa época, é resultado de um interessante percurso histórico que começa com a emigração do português Joaquim Tavares³⁷ para o Brasil. Segundo a informação de alguns de seus descendentes, Joaquim teria deixado sua terra natal rumo ao outro lado do Atlântico quando contava com a idade dos dezoito anos – os motivos e os detalhes são desconhecidos. É bem provável que sua trajetória possa estar relacionada à de muitos jovens portugueses que, na visão de Ana Sílvia Volpi Scott, definem o “perfil do emigrante [português] típico” do decorrer do século XIX e primeiras décadas do século XX: um jovem e humilde mancebo minhoto, entre os doze e os catorze anos, que seria encaminhado para o Brasil através das mãos de um parente, padrinho ou conhecido (Scott; 2000: 30).

Embora supostamente mais velho que o previsto no “perfil típico” apontado por Scott e mesmo não sabendo ao certo se sua procedência é realmente a região do Minho, acredito que valeria a pena tomar as considerações da autora como interessantes para imaginarmos os prováveis motivos que teriam levado Joaquim a abandonar a vida em seu país natal para se aventurar, ainda tão jovem, em terras estrangeiras. Afirma a autora que, *“de fato, a emigração para o Brasil estava integrada num conjunto de estratégias de sobrevivência e reprodução social de muitas famílias minhotas”*, assim como de algumas outras regiões de Portugal (Scott; 2000: 32). Uma vez que o sistema de herança e propriedade vigente beneficiava um filho em detrimento dos demais, a emigração para o Brasil se tornava uma oportunidade de fugir da dependência do herdeiro privilegiado com a sucessão da propriedade familiar. Assim, como ressalta a autora, os que partiam não eram tão pobres e miseráveis como poderíamos pensar – muitos eram oriundos de famílias ricas estando, no entanto, impossibilitados pelas regras da herança de serem os escolhidos para suceder na casa. Além disso, como lembra a autora, os custos com o processo de emigração não eram nem um pouco baratos: aqueles que não possuíam um mínimo de recursos não poderiam emigrar. Por outro lado, continua Scott, *“é necessário não perder de vista que cada família, cada casa, cada unidade agrícola, cada microcosmo teria uma história diferente para contar”* (Scott; 2000: 51), o que nos remete ao ponto

³⁷ Vale lembrar, como disse numa nota de rodapé anterior, que os nomes das lideranças espirituais ligadas ao espiritismo do Guilherme não terão seus nomes trocados por nomes fictícios. Assim, Sátiro da Silva Tavares, Manoel Plácido, Joaquim Tavares e Henrique Tavares, são nomes reais.

de partida: voltamos à história de Joaquim Tavares com a impossibilidade de inferir qualquer tipo de certeza sobre o processo que desencadeou sua emigração e os detalhes nele envolvidos³⁸.

Mas o que interessa à história em questão diz respeito ao fato de Joaquim ter trazido de Portugal alguns conhecimentos de homeopatia e a opção religiosa pelo espiritismo recém-codificado por Allan Kardec. Ao aportar no Brasil, possivelmente no porto de Cananéia, Joaquim teria se estabelecido em Pariquera onde, dedicando-se à atividade boticária e à produção de medicamentos e fármacos homeopáticos conseguiu acumular um modesto capital que lhe garantiria uma vida relativamente confortável. Aliando esses conhecimentos de homeopatia a prática do espiritismo, Joaquim teria desempenhado um papel importante no estabelecimento e divulgação dessa doutrina na região. Vale ressaltar que a união entre esses dois campos de atividades não consistia em um evento raro nessa época de introdução do espiritismo no Brasil. Donald Warren (1986) descreve essa medicina espiritualizada em alguns artigos. Assim, Joaquim teria sido um dos representantes dessa prática na porção Sul do Estado de São Paulo. Não consegui informações que pudessem fornecer uma ilustração mais detalhada de sua atuação na estruturação de uma corrente espírita na região.

Saltemos um pouco no tempo para abordar o ponto central dessa história.

No dia 13 de Junho de 1930, Diderot Camargo, escrivão interino do júri e execuções criminais da comarca de Iguape, emitia um *habeas corpus* em favor da liberdade de Henrique Romeu da Silva Tavares, morador de Pariquera, preso alguns dias antes sob a acusação de ter ateadado fogo na casa de uma mulher que habitava na mesma vizinhança. Os que o conheceram sustentam que a denúncia e os motivos da prisão não passavam de calúnia por trás da qual se escondia uma perseguição a sua pessoa, mais precisamente pelo fato de se dedicar à pregação da doutrina espírita e contar com um grande contingente de seguidores, dentre os quais, a própria mulher cuja casa teria “queimado”. Henrique Tavares, filho do português Joaquim Tavares, teria assumido a coordenação das atividades que aprendeu com o pai (não apenas os conhecimentos da homeopatia, mas toda a liturgia dos cultos espíritas) logo após a morte deste, vindo a se tornar o líder espiritual de toda uma corrente de

³⁸Vale notar, como aponta Braga (1999: 57), que a região do Vale do Ribeira foi uma das pioneiras nas experiências de estabelecimento de colônias estrangeiras no estado de São Paulo. Coincidentemente, o primeiro núcleo oficial de colonização fundado no estado de São Paulo, foi o de Pariquera-Açu, no ano de 1861, que mais tarde viria a originar o município de mesmo nome. Foi para esse núcleo que, provavelmente, Joaquim Tavares teria vindo.

seguidores que o viam como um homem “santo”, não apenas pela sua atitude pessoal ou pelas palavras que proferia, mas pelas curas praticamente milagrosas que costumava realizar.

Os verdadeiros motivos que culminaram na prisão de Henrique Tavares não são conhecidos em sua forma explícita, uma vez que estavam mascarados em uma denúncia aparentemente caluniosa. É possível afirmar que realmente se tratava de uma perseguição religiosa, como aponta um jornal espírita:

Henrique Tavares, o seareiro benemérito e construtivo da Doutrina do Mestre, que deixou entre os inúmeros prosélitos de sua conversão um forte contingente demonstrativo de sua dedicação aos evangelhos, sendo até sacrificado pela detenção pessoal, promovida pela vasta descendência dos fariseus (A Centelha, dezembro de 1945).

De fato, o clima político em torno da questão espírita no Brasil do início da década de 1930 não era nada tranqüilo. Folheando as edições da *Revista Internacional do Espiritismo*, referentes aos anos de 1931 e 1932, é possível encontrar algumas passagens bastante representativas desses momentos de perseguição religiosa pela qual passavam alguns espíritas brasileiros. Editada no Brasil pelo renomado espírita Caibar Schutel, a *Revista Internacional do Espiritismo* era basicamente uma coletânea de artigos editados em revistas internacionais, que eram traduzidos para o português. O teor desses artigos estavam limitados quase que exclusivamente aos temas da doutrina, como experiências mediúnicas, análises de passagens do Evangelho, crônicas espíritas, transcrições de palestras e conferências. Uma parte relativamente pequena da revista, quando comparada aos temas propriamente ligados à discussão da doutrina, era dedicada ao movimento espírita, não apenas no Brasil (seção “Espiritismo no Brasil”), mas no mundo (seção “Ecos e Notícias”). Além dessas seções, alguns editoriais esporádicos tratavam especificamente da situação do espiritismo no Brasil, o que na maioria das vezes implicava em apontar para esse clima de tensão religiosa, como mostra o trecho abaixo transcrito:

Por isso, espíritas! unamos-nos, demos-nos as mãos no trabalho da nossa própria defesa e daquelles nossos irmãos que, conquanto não pensando como nós, não do nosso credo, sentem como nós sentimos, a

necessidade da liberdade, aspirando-a pelos pulmões, pelos póros, pelo coração, pelo cérebro e pela alma, e da qual se sentem também ameaçados pelo clero. (...) A Revista Internacional do Espiritismo que entra, com esse número, em seu VI anno, muito terá que fazer, mais que nos annos anteriores e, por isso, torna-se digna do apoio material, moral e intellectual de todos os espiritas. Assignae-a. E unamos-nos para a defesa da nossa liberdade de pensar e de sentir, ameaçada pelas pretensões do clero que trabalha activamente para a conquista das posições e para o início das perseguições. (Sousa Ribeiro, "Nova Etapa a Percorrer", Revista Internacional do Espiritismo, fevereiro de 1931).

Na seção "Espiritismo no Brasil" da edição de janeiro de 1932 há uma nota intitulada "*Habeas Corpus* a um espírita" que narra o seguinte fato:

Isaias Requião, espirita, fôra, há tempos, absolvido pela 2ª Camara Criminal da Côrte de Appellação num processo oriundo de uma denúncia dada contra elle, por exercer a medicina, por meio do espiritismo. Aquella Camara, considerando tratar-se de um cidadão probo e que lealmente se confessava partidário da doutrina espírita, absolveu-o e o elogiou, levando em conta, principalmente, que o paciente nada recebia, nem mesmo presentes. Recentemente, segundo estamos informados, surgiu nova denuncia, pelo que foi requerida uma ordem de habeas corpus, não a mesma 2ª Camara que o absolvera, mas à outra Camara, à 1ª, a qual julgou procedente o pedido concedendo a ordem unanimemente (Revista Internacional do Espiritismo, janeiro de 1932).

O fato ocorrido com Henrique Tavares não se restringia, portanto, a um evento isolado ou a uma perseguição pontual, mas estava inserido no contexto mais amplo da própria difusão do espiritismo no Brasil e das perseguições que algumas de suas principais lideranças constantemente sofriam. O contexto específico de sua prisão parece desconhecido muito embora possa ser perfeitamente comparado aos motivos que levaram Isaias Requião a ser igualmente detido. Como já foi dito

anteriormente, Henrique Tavares praticava uma medicina espiritualizada curando enfermos de toda a sorte, o que lhe garantiu uma grande quantidade de seguidores.

Dona Paulina, a moradora mais idosa da Cachoeira do Guilherme e nora de Henrique Tavares conta como sua família passou a seguir a religião profetizada por esse líder espiritual. Diz ela que o pai de um de seus cunhados estava bastante velho e bastante doente. Passava os dias na cama e, o que era pior, apresentava comportamentos extremamente estranhos. Na casa ninguém conseguia dormir direito devido aos fenômenos que ali se sucediam. O velho, bastante transtornado, tratava a todos na base do grito e não deixava que dele se aproximassem. Parecia possuído. Do lado de fora do quarto tinha-se a impressão de que muitas pessoas estavam lá dentro a gritar e a gargalhar, quando na verdade apenas o velho havia lá dentro. A família já não sabia o que fazer. Vários médicos tentaram dar solução ao problema sem alcançar êxito, até que a família, tendo ouvido falar em Henrique Tavares, resolveu chamá-lo. Este teria entrado no quarto ficando a sós com o doente que gritava e xingava. Do lado de fora, na sala, Dona Paulina, na época uma menina, diz ter visto, assim como os outros que ali estavam, uma criatura meio parecida com um cachorro do mato sair a toda velocidade do quarto, passar pela porta da entrada da casa e sumir no terreiro. Desde então o velho parou de manifestar tais perturbações, vindo a morrer poucos dias depois. Segundo ela, o que quer que tenha sido aquilo, não estava deixando nem mesmo o velho morrer em paz. A partir de então, não só sua família, mas também a de seu cunhado, ambas passaram a seguir os ensinamentos de Henrique Tavares.

Com práticas de cura desse tipo Henrique Tavares foi acumulando um grande número de seguidores, o que, provavelmente, deve ter incomodado alguns dos cidadãos católicos da região, que viriam a promover e incitar sua prisão. Nessa ocasião, os seus simpatizantes, ao tomarem conhecimento de que um grupo de policiais de Iguape estava indo prendê-lo, acorreram todos a casa de Henrique na tentativa de impedir a qualquer custo que este fosse levado. Muitos estavam dispostos a travar uma luta física com os policiais caso estes não desistissem do intento. Dizem que Henrique teria impedido seus seguidores de protestarem contra a decisão dos oficiais, ordenando, ao contrário, que um porco fosse morto para que estes soldados fossem alimentados antes de levá-lo preso. Contam ainda que, já na cadeia, Henrique teria deixado de fugir numa noite em que a sua cela foi esquecida aberta e a delegacia estava vazia. De manhã os soldados, ao constatarem que a cela dormiu destrancada, indagaram a Henrique o motivo deste não ter aproveitado para fugir, ao que ele

provavelmente teria respondido que isso não mudaria nada. Essas narrativas são contadas como se fossem elementos fundamentais na construção do caráter de Henrique enquanto um homem bom, honesto e praticamente santo.

Após sua libertação, que se deu, conforme o narrado anteriormente, no dia 13 de junho de 1930 (curiosamente dia de seu aniversário), diz Dona Paulina que ele nunca mais chegou a ter alegrias na vida. Desgostoso com a perseguição que havia sofrido resolveu procurar, junto com seus seguidores, um local onde pudessem seguir a religião espírita sem serem importunados pelas autoridades, pela Igreja, ou por qualquer grupo contrário à doutrina espírita. Um local isolado o suficiente de qualquer centro urbano, que lhes garantisse a autonomia necessária para a formação de uma irmandade de seguidores, com regras de conduta próprias e afastada de qualquer intervenção externa. Foi assim que Henrique Tavares chegou a tomar conhecimento da região da Juréia.

Já um tanto debilitado, Henrique, junto com seu “braço direito” Manoel Plácido e alguns outros seguidores (entre eles seu filho Sátiro), resolveu realizar uma viagem de reconhecimento à região. Muitos o aconselharam a não empreender tal viagem devido ao seu estado de saúde que não era nada animador, advertências que ele se recusou a acolher. O fato é que tal viagem chegou a acontecer. A região foi considerada boa para acolher todas as famílias da irmandade, com muita terra disponível e água boa em abundância. Ficou decidido que aquele seria o local escolhido para mudarem, o que, de fato ocorreu. Entretanto, ao que parece, Henrique não chegou a se mudar para o local, tendo morrido logo após completada a viagem de reconhecimento, mais precisamente, no dia 22 de maio de 1931. Sobre essa época, há um testemunho de Sátiro, filho de Henrique Tavares, extraído da tese de mestrado realizada por Rubem C. Queiroz em 1992, época em que Sátiro ainda era vivo. Sua fala mistura uma descrição do passado com sua análise pessoal das interferências surgidas com a Estação Ecológica na vida dos moradores. Diz ele:

Eu soube lá em Iguape que aqui era bonito. Eu e meu pai subimos o morro do Pogoçá, procuramos um lugar e viemos para cá. Quando viemos era tudo bruto, não tinha cultivo, era tudo mato virgem. A gente tinha medo porque a onça vinha aí, rodeava a casa, o galo cantava e ela arremedava. Tinha muita onça aqui. Depois foi chegando mais gente, nossos conhecidos, dávamos notícias de que aqui a terra era boa. Vim

para cá com doze anos e estou com setenta e oito. A gente plantava de tudo e tinha liberdade. Nós tínhamos um patrão em Iguape e ele nos supria de mercadoria durante o ano e nós vendíamos arroz para ele. Nesse tempo não tinha corte de palmito e caixeta, depois que começaram a entrar pelo rio Comprido. Eles arrendavam o palmital e nós íamos cortar, vendíamos para eles e íamos fazer compra em Iguape. Agora acabou tudo. Tem palmito e a gente não pode vender. Criávamos porco e galinha, plantávamos banana... tudo... naquela época a gente tinha liberdade. Fazíamos armadilha para caçar, agora acabou e você não pode fazer mais nada. Se chegar um tatu na porta de sua casa você não pode matar. A gente tinha liberdade e era bom. Os bichos nunca se acabaram, agora estão se acabando, não sei porquê.... não sei se aumentaram as onças, estão acabando com os outros animais, devorando os bichos.... Sei que o povo não é porque parou tudo. Naquele tempo ninguém incomodava a gente, havia liberdade, fazíamos o que queríamos: plantava, colhia, tornava plantar, um plantava num lugar, depois mudava. Não tinha briga, nada... A gente fazia mutirão.... Agora tem encrenca porque um fofoca o outro. Se você vai cortar um pauzinho lá o outro vai direto contar. Mas ele também tem necessidade... O mutirão está acabando, a gente está pensando em ir embora. Naquele tempo o povo tinha mais alegria, tinha dança, festa de reis. Só aqui na província havia 14 famílias e lá para dentro mais 5. Tinha gente em volta da Mariana (empresa que existia no local e que fazia beneficiamento de palmito, mineração de sambaquis e extração de caixeta), tinha luz, armazém e a gente trabalhava lá. Agora não tem nada disso. (Queiroz, 1992: 189-190)

Assim foi que um grande contingente de pessoas deixou a região de Iguape e Pariqueira para formar tal irmandade espírita na região da Juréia. As famílias se dispersaram pela porção interior do maciço da Juréia e nas encostas do Itatins indo povoar os rios Palhal, Agapeú, Guilherme, Comprido e outros. Como diz Dona Paulina, “foi é muita gente que veio pra cá, se enfiando em tudo que é canto

por af”. Embora dispersos a unidade do grupo se manteve, sempre centrada nos preceitos da irmandade espírita.

Esta irmandade, por sua vez, estava vinculada a “União Federativa Espírita Luz Universal”, sediada na cidade de Registro, tanto que muitos dos que foram para a região da Juréia constavam como membros do conselho desse Centro espírita. Ao que parece, após a mudança da irmandade para a região da Juréia, tal centro espírita teria iniciado uma trajetória independente, embora mantendo vínculos esporádicos com o pessoal dessa irmandade.

Para se ter uma idéia, nos dados estatísticos referentes ao culto espírita no Brasil no ano de 1960, o centro espírita “União Luz Universal” consta como tendo um total de 153 membros, sendo o terceiro em número de adeptos dentre os vinte templos espíritas presentes no município de Registro. Os dados estatísticos ainda apontam para o fato de que este foi o centro mais ativo do município, com um total de 162 seções realizadas durante este ano (contra as 112 do segundo colocado), além de ter promovido um total de 30 palestras e conferências, enquanto o segundo colocado teria realizado apenas cinco. Já nos dados estatísticos referentes ao ano de 1969, há uma nítida queda tanto no número de adeptos quanto no ritmo das atividades desse centro espírita: apenas 90 membros (embora ainda mantendo o terceiro maior número de associados), tendo realizado apenas oitenta seções neste ano (sexto centro mais “ativo”) e não tendo realizado sequer uma palestra ou conferência³⁹. Vale notar que nesses dados estatísticos não há, dentro do quadro desse culto para o município de Iguape, qualquer menção às atividades da irmandade na região da Juréia. Se a intenção inicial de Henrique Tavares era a de manter as atividades da irmandade o mais afastado possível de qualquer intervenção externa por parte das autoridades do poder público ou do clero, a invisibilidade adquirida nos dados estatísticos atesta para o sucesso dessa intenção.

Com a morte de Henrique, as atividades relativas ao culto da doutrina passaram para as mãos de Manoel Plácido – que também se auto-denominava Manoel Tavares – no rio Palhal, onde foram realizadas até que este viesse a morrer. Da mesma forma que Henrique, Manoel Plácido também praticava a medicina espiritualizada, curando os doentes que lhe procuravam. Ouvi apenas duas

³⁹ Fontes: Ministério da Justiça e Negócios Interiores (1964). *Estatística do Culto Espírita do Brasil – 1960*; Departamento de Imprensa Nacional / Ministério da Justiça e Negócios Interiores (1972). *Estatística do Culto Espírita do Brasil – 1969*; Departamento de Imprensa Nacional.

narrativas de cura a seu respeito e tratarei de narra-las aqui. Por sinal ambas apresentam o elemento fantástico que compõe todas as narrativas de cura ligadas a essa corrente espírita, que é uma espécie de onisciência por parte do curador em relação à situação social da doença.

A primeira diz respeito a um doente que teria enviado um parente para buscar algum remédio que Manoel Plácido lhe preparasse. No meio do caminho o tal parente decide desistir da jornada e enche a garrafa vazia que levava para trazer o remédio com água do rio. Retorna para casa entregando a garrafa com a água para o doente dizendo que Manoel Plácido teria dito que bebesse daquilo três vezes ao dia, o que o enfermo fez, curando-se dentro de alguns dias. Passado o tempo, um dia o ex-enfermo encontra Manoel Plácido e agradece pelo remédio que este havia lhe preparado, ao que este responde que realmente, percebendo que o tal parente preguiçoso não iria até ele buscar o remédio, ele o havia preparado e deixado no meio do caminho, mais precisamente, na própria água do rio.

A segunda história trata de um morador da Praia do Una para quem as coisas em sua vida não estavam indo bem. Nada parecia dar certo com ele. Sentia-se enfeitiçado, vítima de um mau-olhado. Tudo o que metia a mão dava errado. Procurou Manoel Plácido contando seus problemas ao que este teria lhe receitado que fizesse uma limpeza debaixo da cama que tudo se resolveria. O tal “enfermo” seguiu os conselhos de Manoel Plácido tirando tudo o que havia debaixo da cama, exceto uma garrafa de pinga (que ele gostava de beber). Parecia que de nada havia adiantado a limpeza; tudo continuava na mesma. Um dia, encontrando Manoel Plácido contou a ele que a estratégia não havia dado certo e que seus problemas persistiam, ao que este retrucou dizendo que se nada deu certo, foi porque a limpeza não havia sido completa e que o “doente” havia esquecido de tirar uma garrafa que havia ficado debaixo da cama.

Após a morte de Manoel Plácido é que a coordenação das atividades relativas ao culto espírita passariam para as mãos de Sátiro da Silva Tavares – filho de Henrique Tavares – já na comunidade da Cachoeira do Guilherme. Sátiro teria aprendido as práticas de cura e do culto espírita acompanhando, não apenas seu pai, – no período em que este ainda era vivo – mas também Manoel Plácido, já na região da Juréia. Quando seu pai morreu Sátiro, na época com 16 anos de idade, foi morar com um tio na Cachoeira do Guilherme junto com algumas outras famílias, dentre as quais a de Dona Paulina, com quem mais tarde se casaria.

É a figura de Sático que permite que hoje se opere uma memória social sobre o território da comunidade da Cachoeira do Guilherme centrado em sua pessoa. Em certo sentido sua figura representa, hoje, não apenas uma referência temporal, de um tempo passado, mas uma referência igualmente espacial, na medida em que essa localidade é inevitavelmente associada ao seu nome.

Sático

Os cultos eram feitos na sala de sua casa. Uma sala simples, semelhante a outras da região. Encostados nas paredes de madeira, vários bancos cobrem a extensão interna da sala. A maioria é feita com uma tábua única e comprida presa à própria parede. Poucos móveis: apenas uma cadeira e uma grande mesa de canela que serve de palco simbólico do culto. Mesa essa que teria, desde Joaquim Tavares, sido a testemunha material da trajetória, tanto espacial, quanto hereditária, pela qual a continuidade da doutrina teria passado. Sempre posta e preparada para os cultos, tal qual um altar, é enfeitada com várias flores coloridas de plástico e papel. Dentre os objetos que nela repousam estão alguns livros espíritas, uns galões grandes de água, um velho relógio despertador movido à corda, algumas imagens de santos católicos, um pequeno sino usado para oficializar o início e o término das atividades, várias velas e, por fim, algumas fotos de Sático da Silva Tavares. Vista de fora essa sala deixa de ser apenas uma sala para se tornar o Centro Espírita São Miguel Arcanjo, que se tornou o santo padroeiro da comunidade, como atesta a placa fixada do lado de fora, na parede da frente que se volta para o rio.

Sático veio a falecer em 1997, aos 84 anos. Não tive o prazer de conhecê-lo pessoalmente e, portanto, não posso dar meu testemunho pessoal sobre ele. Tudo o que conto aqui são impressões acerca do que dizem as pessoas que conheceram a comunidade na época em que ele ainda era vivo. Seu carisma, medido pela popularidade que adquiriu em toda a região da Estação Ecológica e até fora dela, fez com que invariavelmente a comunidade da Cachoeira do Guilherme se encontre hoje associada a sua pessoa como o “lugar onde morava o velho Sático”. Com isso, a memória relativa ao espaço da comunidade parece perder seu sentido se não estiver de alguma forma referenciado à sua existência, pois no seu papel de líder espiritual e religioso, foi o responsável pela manutenção desse espaço enquanto território espírita com “leis” específicas de conduta e diferenciada das demais comunidades. Além dessa relação direta com o espaço geográfico da Cachoeira do Guilherme, a figura de Sático promove um recorte temporal igualmente associado a sua existência. A expressão

“no tempo do velho Sático”, muito usada em comparações com os tempos atuais, define um tempo comunitário apreciado pelo respeito e obediência a valores muito bem definidos, centrados na sua figura singular e carismática.

Pelo o que contam a seu respeito e pela imagem que tecem sobre ele, seu carisma derivava não apenas de uma postura exemplar de líder espiritual, mas também das práticas de cura que realizava, características, por sua vez, comuns a todos os seus antecessores na coordenação da doutrina (Joaquim, Henrique e Manoel Plácido). Aliando um amplo conhecimento acerca dos recursos medicinais da floresta (tanto de origem animal, quanto vegetal) a todo um arcabouço da doutrina espírita, Sático promovia uma medicina espiritualizada, capaz de atender aos mais variados casos de doenças e moléstias. Desse ponto de vista a doença era vista não apenas como um problema físico, mas como uma conjunção de distúrbios espirituais e físicos, cuja cura passava igualmente por essa duas esferas de tratamento. Os relatos sobre algumas dessas experiências de cura, e a implicância destas no contexto social em que estão inseridas, nos permite entrever uma lógica comum a atuação dessa “linhagem” de líderes espirituais responsáveis pela existência e continuidade dessa irmandade espírita no território da Juréia.

Na sua dissertação de mestrado, referente ao período inicial da institucionalização ambiental que recaiu sobre a região da Juréia e Itatins, Queiroz descreve um ritual de cura que teria assistido numa de suas idas à comunidade da Cachoeira do Guilherme. Diz ele:

Havia uma menina doente, aparentando ser mongolóide, de mais ou menos 14 anos. Sr. Sático chamou-a para perto de si, colocou a mão na sua cabeça e disse palavras carinhosas, perguntando a ela se queria ser curada. Aí ele pediu para que o espírito mau se afastasse do corpo de sua vítima. Em seguida, o Sr. Sático “transformou-se” mimeticamente e, como se ele fosse o espírito mau que estava no corpo da menina, começou a dizer: “Vocês querem que eu saia de minha casa? Vocês não gostam de mim. Ai meu Deus do céu! Para onde é que eu vou agora? Antes eu morava com a Raimunda. Aí eles me expulsaram e lá. Depois eu fui morar com o Leopoldo. Aí eles me expulsaram de lá também. Agora para onde é que eu vou? Vocês não podem fazer isso comigo!

Então, construam um rancho pra mim lá na beira da praia, bem longe. Aí eu vou embora. Vocês não querem que eu fique aqui, então eu vou embora, mas só depois que arrumarem uma outra casa pra mim". Novamente ele retorna ao seu "guia espiritual" e diz para a paciente que o espírito mau concordou em sair de seu corpo, mas ela teria que tomar um preparado de ervas e retornar ao ritual outras vezes. (QUEIROZ, 1992: 120-121).

Vários autores argumentam que a prática espírita no Brasil é resultado de uma re-interpretação (Camargo, 1960; Damásio, 1994; Warren, 1986; Stoll, 1998). Vindo da Europa, provavelmente trazido por imigrantes como Joaquim Tavares, o espiritismo de Allan Kardec perde seu sotaque francês e passa a adquirir uma dimensão mais religiosa e terapêutica do que a que lhe atribuíam os enfoques filosóficos e científicos que o caracterizavam no seu lugar de origem. As atividades mais voltadas ao estudo e à prática experimental encontraram-se restritas a uma elite que corresponde à corrente científica do espiritismo brasileiro. O que se popularizou encontra-se muito mais ligado a uma conotação religiosa e cristã, representada pela máxima que prega que fora da caridade não há salvação, ligada também a uma dimensão terapêutica.

De fato, o espiritismo praticado na Cachoeira do Guilherme é bastante peculiar. Sustento tal afirmação com base em minhas experiências pessoais. Meus pais são espíritas e por muitos anos de minha infância e juventude, também o fui, tendo adquirido um conhecimento razoável da doutrina difundida por Allan Kardec (em quem, aliás, meus pais se inspiraram para decidir meu nome). Para meu pai, um estudioso sistemático da doutrina, que a defende em sua forma mais purista possível, isto é, livre de qualquer cacoete sincrético, o próprio nome do centro espírita da Cachoeira do Guilherme – Centro Espírita São Miguel Arcanjo – já levantaria suspeitas acerca da autenticidade do espiritismo praticado na localidade. Afinal, para ele, o bom domínio da doutrina dispensa qualquer menção aos santos popularizados pela Igreja Católica. Essa postura ideológica é comum a boa parte do campo espírita brasileiro, principalmente à sua elite intelectual (coincidentemente de classe social mais alta) que se considera detentora do poder de definir e legitimar o conceito do que vem a ser um “espírita”.

Não pretendo me aprofundar muito nessa discussão e muito menos encaminhá-la para um julgamento acerca da autenticidade ou veracidade do espiritismo praticado na Cachoeira do Guilherme. Minha intenção está apenas em frisar que o espiritismo dessa localidade apresenta suas peculiaridades, não estando, em nenhum momento, subordinado ao rigor preconizado pela elite intelectual do movimento espírita brasileiro. O espiritismo do Guilherme é bastante flexível, agrupando em si, vários elementos comuns ao catolicismo popular, tudo isso, sem nenhum problema aparente de incompatibilidade ideológica.

Penso que o processo histórico de formação da irmandade tem papel relevante na maneira atual como o espiritismo dali se apresenta. Suponho que as pessoas que se mudaram para a região da Juréia para formar essa irmandade eram, em sua grande maioria, habitantes da zona rural, camponeses enfim. A idéia não é absurda. Já que muitos seguidores de Henrique Tavares continuaram suas vidas na cidade – o centro Espírita União Luz Universal, sediado em Registro, é prova disso – acredito que tenha existido uma diferenciação no nível econômico e social entre os seguidores que se mudaram para a região da Juréia e os que permaneceram em ambiente urbano. Acredito que dificilmente os que habitavam a cidade, principalmente os de grande poder aquisitivo e classe social elevada, se disporiam a abrir mão do conforto que usufruíam para se embrenhar na aventura de reconstruir a vida no meio da floresta, num local de difícil acesso.

Ao contrário, para os que já estavam acostumados com a vida em ambiente rural, a mudança não seria tão drástica. A família de Dona Paulina, assim como os pais de Amancio, por exemplo, de fato moravam na zona rural. Se essa suposição faz sentido, resta extrapolá-la para a idéia de que a preocupação com a pureza doutrinária tenha ficado por conta da parte dos seguidores de Henrique Tavares que permaneceram na cidade, da mesma forma que o relaxamento dessa preocupação e a conseqüente incorporação de diversas práticas do catolicismo popular, como a veneração de santos ou a comemoração de festas típicas do catolicismo rural (festa do divino espírito santo, folia de reis, festa do padroeiro da comunidade, festa de São João, Páscoa) tenham encontrado o ambiente propício para se fixar entre o conjunto de seguidores que se mudaram para a região da Juréia.

Muitos, é bom lembrar, já praticavam esse catolicismo popular comum ao ambiente rural brasileiro, tendo se convertido ao espiritismo por causa de sua admiração à figura de Henrique Tavares. Além disso, grande parte dos que se juntaram à irmandade não era necessariamente de seguidores do

espiritismo, o que provavelmente deve ter influenciado a incorporação de práticas do catolicismo popular no âmbito da irmandade. O próprio Manoel me contou que da família de seu pai (Amancio), sua avó foi quem mais se ligou aos ensinamentos de Henrique Tavares, tendo sido a responsável pela mudança de toda a família para a região da Juréia. O marido dela não foi muito dedicado ao espiritismo.

Esse fato é observável ainda hoje na própria Cachoeira do Guilherme: Amancio, de todos os moradores do Guilherme é o que menos se dedica a falar sobre o espiritismo. Sempre que conversava com ele sobre esse assunto ele dizia que “essas coisas quem pode falar melhor é o Manoel e a Francisca”. Por outro lado Amancio é pessoa fundamental na manutenção das festas religiosas do Guilherme, sendo reconhecido em toda a região da Juréia como exímio violeiro e o maior conhecedor de modas de viola da região. Assim, parece que uma das características da irmandade tenha sido justamente essa variedade de posicionamentos religiosos de seus seguidores, resultando num espiritismo bastante peculiar e diversificado.

Contam-se muitas outras histórias a respeito das curas realizadas por Sático. Algumas tratam de problemas comuns, como dor de dente ou dor de ouvido. Outras narram curas de cegueira, paralisia infantil ou curas em que o doente já havia sido desenganado pelos médicos da cidade. Selecciono alguns casos de modo a conferir uma dimensão mais palpável de sua prática terapêutica. Não presenciei nenhuma dessas histórias, mas independente disso, elas fornecem dados importantes relacionados às representações e imagens criadas sobre Sático. Elas não dizem o que ele era, mas como ele era visto pelos que o conheceram e, de certa forma, possibilitam uma caracterização mais densa sobre o universo de relações que nele se referenciava.

Na época Helena já morava na Barra do Ribeira, bairro de Iguape que faz divisa ao sul com a Estação Ecológica. Depois de casada foi morar no Rio das Pedras, lugar onde seu marido havia nascido e se criado. Saíram da Estação por conta das restrições impostas pela Estação Ecológica e foram morar na condição de caseiros na Barra do Ribeira, fora dos limites da Estação. Um de seus filhos, quando devia ter uns três anos, ficou dias sem comer. Nada que lhe colocassem na boca ele engolia, pois lhe causava vômitos e diarréias. Já estava bastante fraquinho quando resolveram levá-lo até a Cachoeira do Guilherme. Era de noite e, se não me engano, estava chovendo. Da Barra do Ribeira até o porto Mariano foram uns dez quilômetros na bicicleta. De lá, remaram várias horas até

a Cachoeira do Guilherme, numa canoa de madeira. Na época não havia barco com motor de popa que pudesse leva-los. O menino foi no colo de Helena. Chegaram na comunidade quando já era de madrugada. Sátiro teria pedido a sua esposa Paulina que fizesse um café para as visitas. Foram para cozinha. Seu Sátiro, com o jeito calmo que lhe era característico, perguntava como iam as coisas lá para a Barra do Ribeira, contava casos, perguntava dos parentes (Sátiro era compadre de Belizário, o pai de Helena), conversava sobre outros assuntos, mas nada de dar bola para o menino que estava no colo de Helena. De repente ele teria dito a ela que desse um pouco de sopa de café (café misturado com farinha de mandioca) pra ele tomar. Ela teria dito que fazia dias que o menino não comia, que já tinha tentado de tudo, que nada adiantava, que se ele comesse iria vomitar, ao que ele retrucou:

“-- Mas agora ele vai comer. Sou eu quem está mandando”.

O menino comeu e até quis repetir. Em alguns dias já não guardava a memória da doença em seu corpo.

Elpídio, nascido na Vila Barra do Una, pertencente ao município de Peruíbe e incluída nos limites da Estação, teria passado pelo mesmo sufoco que Helena. Um de seus filhos, ainda criança de colo, estava muito doente. Preocupado com o que poderia ser, resolveu levá-lo para a Cachoeira do Guilherme para que Seu Sátiro sugerisse algum tratamento. Da Barra do Una até a Cachoeira do Guilherme a distância é bem maior que a percorrida a partir do porto Mariano, no sul da Estação. Além do mais há o detalhe de que a correnteza do rio, embora não seja muito forte, dificulta sua subida. Numa canoa de madeira, Elpídio teria remado até a Cachoeira do Guilherme por muitas horas. Ao chegar na comunidade, Sátiro já estaria esperando na margem do rio dizendo a Elpídio que retornasse, que esse caso infelizmente não tinha solução e que a hora do menino havia chegado. Dentro de alguns dias a criança não mais vivia. Quem me contou essa história foi o filho de Elpídio. Na época do ocorrido ele ainda não era nascido.

Esse talvez seja o caso que mais me foi contado. Trata-se de Viviane. Quem hoje a vê não imagina que na sua infância tenha sofrido de paralisia infantil. Tinha na época uns dez anos, quando a levaram para a Cachoeira do Guilherme. Dizem que ela era toda retorcida por causa da doença e incapaz de alguns movimentos básicos. Fizeram uma maca para que pudesse ser carregada até lá. Sátiro teria dito que se a menina passasse um mês em sua casa, sairia curada. Após esse período de

tratamento a base de chás, banhos especiais, rezas e benzeduras, a menina saiu andando com as suas próprias pernas. Segundo contam ela teria sentido, após vários dias do tratamento, uma vontade de se levantar e caminhar na direção em que estava Sático. No momento em que começou a andar, Helena (a da primeira história) teria tido a premonição de que Viviane havia morrido. Desesperada, por gostar demais da menina, prometeu que se aquilo que havia sentido fosse mentira, faria de joelhos, a trilha que liga o Grajaúna até a comunidade da Cachoeira do Guilherme. O resultado de tudo isso foi que Viviane não só estava viva, como já estava andando. Todos os anos ela vai à festa de São Miguel Arcanjo, no dia 29 de setembro, como retribuição simbólica de sua cura. Helena, por sua vez, teve que pagar sua promessa.

Certa vez uma mãe teria retirado o seu filho do hospital para levá-lo ao velho Sático. O menino estava coberto de manchas e bolhas na pele e havia sido encaminhado ao hospital de Santos. Os médicos de lá não souberam diagnosticar a doença, mas internaram o menino junto com outras crianças que apareceram em situação parecida. Preocupada com a possibilidade de que os médicos de Santos não dessem conta de solucionar o caso de seu filho, a mãe teria fugido do hospital com a criança, indo para a Cachoeira do Guilherme. Lá Sático teria dito que aquilo não era nada e que se a criança ficasse duas semanas em sua casa, recebendo os seus tratamentos, sairia dali curada. Dito e feito. Dizem, para completar a moral da história, que das crianças que continuaram internadas em Santos, a maioria morreu.

Relacionados à dor de dente, ouvi dois casos. Num deles, Maria já estava a quase uma semana amargando uma dor de dente que lhe afligia. Resolveram levá-la para que Sático a examinasse e desse fim à dor. Na terapia, este teria colocado o dedo sobre o dente problemático e proclamado algumas rezas. Conta-se que a dor passou na hora. Além disso, Sático teria dito que em três dias o dente cairia, o que de fato aconteceu. Outro caso me foi contado por Helena, a mesma da primeira história. Tendo ido procurar Sático para que este desse um jeito em sua dor de dente, não teve nem tempo de queixar-se da dor e, quando percebeu, já não a sentia mais. Diz ela que, conversando com Sático, acabou se esquecendo do incômodo.

Vários outros poderiam ser aqui narrados. No seu conjunto, essas narrativas permitem entrever uma imagem do que seria esse universo de relações estabelecido em torno da figura de Sático da Silva Tavares, permeadas por experiências de cura que, por sua vez, se fundamentavam num sistema bem

definido de crenças à que Lévi-Strauss chama, no artigo “O feiticeiro e sua magia”, de “complexo xamanístico”:

Não há razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura (...) no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 1975: 194).

De um lado, a crença de Sátiro em suas técnicas de cura aparece nas diversas narrativas sob a forma de uma segurança que se manifesta, tanto no diagnóstico que fazia da moléstia, quanto na sua possibilidade de resolução. O ponto-chave de grande parte das narrativas está justamente no modo como este apresentava a solução para as moléstias – e não sucesso ou fracasso da cura. O segundo caso descrito acima serve de exemplo. O garoto não recebeu nenhum tipo de tratamento e nenhuma esperança de cura – mas a narrativa reafirma a legitimidade de curador de Sátiro, ao mostrar o modo como se posicionou frente à doença, já sabendo de antemão (dizem que por meio de seus guias espirituais) que a situação da criança não permitia uma solução. De um modo bem peculiar Sátiro estava manifestando a crença no seu poder de entrever a causa real da doença e sua possibilidade de cura. Apesar da criança ter morrido, a história me foi contada sem nenhum tipo de alusão a uma possível insuficiência da capacidade curativa de Sátiro.

Embora tanto Joaquim Tavares, quanto seu filho Henrique e posteriormente, Manuel Plácido, embora todos estes realizassem curas terapêuticas utilizando plantas medicinais associadas às atividades de cura espiritual a proximidade temporal fez com que as narrativas sobre Sátiro, enquanto curador de moléstias, sejam as mais abundantes. Se ele desempenhava o papel de cura de modo mais eficaz que a de seus antecessores, essa é uma questão que não importa, além de ser impossível respondê-la. No entanto há uma comparação constantemente feita pelos moradores que o conheceram, de que ele era muito mais eficaz, tanto no resultado, quanto no processo de diagnóstico

e de terapia, do que qualquer médico da cidade. O mesmo poderia ser dito, provavelmente, em relação aos que o antecederam. O caso da mãe que retirou o seu filho do hospital de modo que se tratasse na Cachoeira do Guilherme reforça esse elemento presente na memória social que se referencia na figura desse curandeiro. Ao admitir que um caso era passível de cura, bastava ao doente, e em muitos casos até mesmo seus familiares, fornecer a contrapartida da fé. Por outro lado, se Sátiro declarasse que um caso não tinha jeito, aí é porque não havia mesmo o que fazer. Não adiantava nem mesmo recorrer aos médicos da cidade

Na primeira história narrada, Helena chega a duvidar que o tratamento proposto por Sátiro viesse a surtir efeito. Ela mesma já havia tentado de tudo para que o menino comesse. A simples “sopa de café” parecia, a seus olhos, fadada ao fracasso, pois ‘já havia tentado de tudo’. A resposta de Sátiro, baseada numa segurança pessoal quanto à eficácia de sua prática, reinseriu o doente na ‘ordem simbólica’ ao afastar o risco e a dúvida e assim conseguir a cura.

Nesse ponto entramos na parte do sistema que diz respeito não mais apenas à experiência do curandeiro, mas a dos que são por ele curados. Num primeiro momento temos as experiências dos doentes, que experimentam ou não uma melhora. Em alguns casos, a crença do doente no poder do curandeiro é tão forte, que só o fato de estar na sua presença já é suficiente para que se alcance a cura desejada. O caso da dor de dente contada por Helena é característico nesse sentido. Sátiro nem sabia que ela estava com tal problema. O espaço simbólico da consulta nem mesmo existiu: não houve diagnóstico, não houve terapia direcionada a solucionar o problema. Para outros casos mais complexos a contrapartida da crença na cura passava a ser exigida como elemento complementar essencial da própria terapia. Na cura de Viviane isso aparece explícito.

Num segundo momento encontramos a crença coletiva na eficácia das práticas curativas empregadas por esse curandeiro. Não há muito que acrescentar nesse sentido. Os exemplos são claros e explícitos quanto à manifestação dessa crença. Só o fato de Helena ter escolhido levar o filho para a Cachoeira do Guilherme e não para um médico em Iguape; de Elpídio ter feito o mesmo ao invés de levar o filho para Peruíbe; da mãe ter retirado seu filho do hospital para que este fosse tratado no Guilherme; e todos os outros casos, já atestam a popularidade terapêutica e a legitimidade curativa que Sátiro possuía frente a esse público que, aos poucos, ia sendo delimitado pela sua prática. Dizem que todas as vezes que Sátiro ia para Peruíbe ou para Iguape, nunca conseguia retornar à Cachoeira

do Guilherme no prazo fixado para a volta. As pessoas que o conheciam paravam-no na rua para fazer alguma consulta rápida ou levá-lo para que se hospedasse em sua casa. Havia até uma certa disputa pela hospedagem de Sático na cidade, por parte desses que o conheciam.

Como coloca Lévi-Strauss, esses três elementos que compõem o “complexo xamanístico” são indissociáveis. Mas vê-se que eles se organizam em torno de dois pólos, formados, um pela experiência íntima do xamã, o outro, pelo *consensus* coletivo. (Lévi-Strauss: 1975: 207).

Tratei de analisar de maneira bem resumida e pouco aprofundada, algumas narrativas de cura que tiveram por muitos anos o espaço da Cachoeira do Guilherme como palco, inspirado em Lévi-Strauss. Do grande volume de histórias de cura que são contadas a respeito de Sático, é possível evidenciar uma certa estrutura nessas narrativas. No entanto, estou muito mais preocupado em entender como essas práticas fundamentavam relações, do que propriamente a mecânica psicológica e social que explicam seu funcionamento. Como coloca mais uma vez Levi-Strauss, o problema fundamental é, pois, o da relação entre um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduo e certas exigências do grupo. Nesse ponto deixo de lado as idéias de Lévi-Strauss e passo a analisar a situação conforme algumas idéias de Weber referentes aos diversos tipos de dominação.

Por “dominação carismática” Weber (1994: 158-161) define um tipo de dominação fundamentada na veneração do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por esta reveladas ou criadas. Esse “carisma” seria uma qualidade pessoal extracotidiana em virtude da qual se atribui a uma pessoa uma posição de destaque e liderança. Sua validade é legitimada pelo livre reconhecimento, por parte dos dominados, mediante provas constantemente exigidas. Weber inclui, como exemplo de figuras carismáticas, os profetas, sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra. A mudança de enfoque é proposital. Deixo de lado os relatos de casos de cura operados por Sático e passo a enfocá-los, no conjunto, enquanto elemento marcante da sociabilidade ligada ao território da Cachoeira da Guilherme e de localidades próximas a ela. O dom de cura de Sático contribuiu para o seu reconhecimento enquanto um chefe, embora não tenha sido o único fator relevante. À sua conduta, tida como exemplar, pode se atribuir uma parcela importante desse seu carisma. Ao contrário das práticas curativas, que saltavam aos olhos por sua característica extracotidiana e às

vezes até fantástica, a imagem atribuída à conduta de Sátiro recorre a detalhes cotidianos, corriqueiros e muitas vezes sutis.

Esse carisma, tributário da figura de curandeiro/médico espiritual e permeado pela exemplaridade na conduta cotidiana, garantiu sua condição mais ampla de líder político, jurídico e religioso, tornando-se referência importante de uma rede de relações sociais. Essa lógica se aplica igualmente aos líderes que antecederam Sátiro na coordenação dessa corrente espírita, principalmente em relação ao seu pai, Henrique Tavares. Como já disse anteriormente, a expressão “no tempo do velho Sátiro” ou “quando o velho Sátiro era vivo”, são constantemente utilizadas para delimitar um tempo específico em que grande parte das referências sobre a “boa conduta” passavam pelo crivo e pelos conselhos desse líder. Ao contrário de suas atividades enquanto médico espiritual, muito mais conhecidas, experimentadas e narradas pelos que o conheceram, seu papel de líder político não dispõe de muitas narrativas próprias, embora, no fundo, esteja implícito nas demais.

Na função de líder religioso, Sátiro teria se consolidado como o responsável pela boa manutenção do espiritismo na região da Cachoeira do Guilherme e por onde mais houvesse adeptos da irmandade. É interessante notar que em outras localidades da Estação Ecológica da Juréia-Itatins já haviam seguidores da doutrina espírita, antes da chegada dessa irmandade à região. No rio Verde, situado no litoral próximo ao maciço da Juréia, a família Prado já cultivava o espiritismo. Belizário Prado, por exemplo, pai de Helena e compadre de Sátiro, já era espírita antes mesmo da doutrina ter chegado no Guilherme. Como foi dito anteriormente, a trilha que liga o litoral da Estação à comunidade da Cachoeira do Guilherme, única via terrestre para se chegar a tal comunidade, teria sido aberta por Belizário e seu irmão Torquato. Foi por essa trilha que Helena pagou sua promessa. Na Praia do Una havia também algumas famílias espíritas, mas, sem sombra de dúvida, o espiritismo na região da Juréia deve sua popularidade maior a Sátiro da Silva Tavares, e, antes dele, a Manoel Plácido, no rio Palhal, ambos ligados à prática de curas espirituais.

Na qualidade de jurista, Sátiro teria sido o responsável por zelar pelo cumprimento de um conjunto de regras de conduta a ser seguido pelos adeptos da irmandade, principalmente no espaço da Cachoeira da Guilherme, onde morava. Isso teria resultado num *ritmo* diferenciado dessa comunidade e das outras onde esses preceitos eram seguidos. Vale apontar ainda, que Sátiro teria sido o “inspetor de quarteirão” das proximidades do Guilherme.

O quarteirão (nome como é mais comumente conhecido) era a pessoa nomeada pelo Estado para exercer a função de manter a ordem numa determinada vizinhança, algo como um delegado rural tendo inclusive o poder de voz de prisão a quem infringisse a ordem e as leis constituídas. Embora fossem nomeados e reconhecidos pelo poder público, a ocupação desse posto contava com a legitimidade de poder que a própria comunidade lhe conferia. Normalmente esse cargo era atribuído aos homens mais velhos e respeitados da vizinhança, o que no fundo, sugere que o posto de “inspetor de quarteirão” nada mais seria do que um reconhecimento, por parte do Estado, da autoridade que essas pessoas assumiam perante seus vizinhos. É interessante apontar que, quando a Secretaria do Meio Ambiente chega a região, contratando os moradores como guardas-parques e fiscais, há uma inversão dessa lógica de atribuição de autoridade. Os moradores contratados não eram, necessariamente, as pessoas que contavam com mais prestígio entre seus vizinhos. Com isso, o cargo de guarda-parque surge na região como uma possibilidade concreta de aquisição de autoridade, não mais baseada no respeito, na experiência ou na legitimidade, mas em um vínculo puramente empregatício.

Ritmo

O termo *ritmo* é aqui emprestado da terminologia corrente no lugar. Não está tanto ligado ao transcorrer do tempo, mas a um padrão de comportamento compartilhado por pessoas de uma mesma localidade, algo como um *ethos* coletivamente legitimado, um modo de conduta social geograficamente referenciado. As pessoas da Praia do Una tem um *ritmo* diferente dos que são da Barra do Una que, por sua vez, se distinguem dos da Cachoeira do Guilherme, e estes, dos que são da Juréia. Modos sutilmente diversos de se comportar que, quando em situações de interação, revelam as identidades construídas a partir de cada um desses espaços, com realidades sociais também sutilmente distintas.

A primeira vez em que ouvi a expressão *ritmo* no sentido descrito acima foi na Praia do Una, no contexto de um baile de fandango. Lá, dança-se o *valsado*, também conhecido como *bailado*, em que homem e mulher dançam colados. Já na Cachoeira do Guilherme, essa dança teria sido proibida por Sático. Dizem que a lei visava evitar o ciúme de maridos mais sensíveis. A única dança permitida na comunidade era e continua sendo o *passadinho*: duas rodas – uma roda de homens e

outra de mulheres – giram em sentidos opostos, se intercalando. Com isso os participantes não se tocam e o ciúme não aflora, mantendo o respeito que o *ritmo* do lugar exige. Além do estilo da dança há o fato de que na Cachoeira do Guilherme é proibido o uso de bebidas alcoólicas, enquanto na Praia do Una esse é mais tolerado, embora se beba escondido. Lugares, enfim, com *ritmos* diferentes.

Esse conjunto de regras de conduta encontra sua origem nos tempos de Henrique Tavares, que, ao que tudo indica, o teria elaborado. Há um estatuto escrito, compilado em 1946 por um dos seguidores dessa corrente na cidade de Registro, onde estaria localizada a sede da “União Federativa Espirita Luz Universal”. O documento é bastante interessante e aponta vários preceitos que fundamentam a conduta pregada por Sático na Cachoeira do Guilherme, dentre os quais vale a pena comentar alguns. O primeiro tópico do estatuto estipula que se deva “cooperar eficientemente para a formação de uma irmandade de paz no Plano em que vivemos”, preceito que é reafirmado no quarto tópico que prevê a organização de “irmandades (grupos) que zelem pela religião e doutrina, caritativamente”. De fato, Sático teria deixado como conselho a seus familiares que nunca abandonassem a Cachoeira do Guilherme e a idéia de espaço destinado a comportar a irmandade espírita. O segundo tópico diz respeito a regras gerais de conduta cotidiana, que, por sinal, compõe grande parte dos preceitos mais enfatizados no território do Guilherme. Diz ele:

b) – Combater, sensata e vivamente os vícios que enganam e flagelam grande parte da Humanidade, a desordem e as más coisas, como sejam: o materialismo, a jogatina e o alcoolismo degradantes, o fumo, o vestuário indecoroso (modas extravagantes), maus pensamentos, XINGOS, máus hábitos, etc., etc.; (Estatutos da “União Federativa Espirita Luz Universal”, 1946; destaques no original)

Algumas proibições, como as referentes ao uso de bebidas alcoólicas no território da comunidade, são mais identificáveis e explicitadas. Outras aparecem de maneira mais sutil, de acordo com a situação. O uso de vestuário mais condigno é um exemplo interessante. Todos os adeptos da irmandade usavam o mesmo tipo de roupa: os homens, calça sem bolsos, camisa de manga comprida com poucos botões (apenas no peito); as mulheres, vestido comprido até a altura da canela. Todas as roupas eram feitas em casa, não sendo permitido utilizar vestuário “de marca” (não poderia haver

150

etiquetas). Outro interessante preceito do estatuto, facilmente identificado na conduta pregada na Cachoeira do Guilherme, estipula que se deva “moralizar a dança”. Com efeito, e conforme citado a pouco, na localidade só é permitido dançar o *passadinho*, considerado na região como uma dança mais moralizada, quando comparada, por exemplo, ao *valsado*, dançado em outras localidades.

Esses esquemas de conduta, às vezes aparentemente invisíveis, tornam-se evidenciados em ocasiões bem definidas, em que o apelo a eles torna-se necessário e, normalmente, essas situações envolvem a interação de grupos oriundos de localidades distintas e, portanto, com *ritmos* diferentes. Nos capítulos seguintes, dedicados às festas religiosas e à construção da Escola Caiçara da Juréia, pretendo descrever o modo como essa categoria de *ritmo* é operacionalizada, e como passa a se constituir, num caso, em objeto de disputa entre grupos sociais distintos, em outro, como um patrimônio coletivo ligado à identidade do lugar, base para se operar uma certa “tradicionalidade” inerente a esse espaço. Interessa, por enquanto, apenas marcar a constatação de que o *ritmo* da Cachoeira do Guilherme encontra um fundamento histórico concreto ligado diretamente aos preceitos de conduta da irmandade espírita que se instalou nessa região. Mais adiante a idéia de *ritmo* será retomada para discutir situações sociais concretas.

CONCLUSÕES

Tentei mostrar nesse capítulo que o histórico de constituição dessa comunidade permite tanto as atribuições relativas a uma certa tradicionalidade em comparação a outras localidades da Estação (atribuída por olhares externos), quanto às distinções operacionalizadas pelos próprios moradores, a partir da categoria local de *ritmo*. Isso se dá mesmo que essas classificações operem sobre lógicas distintas e não recorram explicitamente a esse histórico.

Acabei talvez deixando de lado uma discussão teórica aprofundada sobre o conceito de tradição. Vejo um quadro em que, de um lado, há a ocupação recente de um espaço aglutinado por uma liderança carismática e inovadora, e por outro, a elaboração simultânea de um modo de vida ao qual é atribuído um estilo ou *ritmo*, que, como foi mostrado neste capítulo, associa-se a um conjunto de códigos de conduta da irmandade espírita que influenciaram a caracterização do Guilherme enquanto uma *comunidade “tradicional”*.

Mais adiante – quando tratar das situações das festas e sobre a Escola Caiçara – essa discussão será retomada. Por enquanto, bastaria salientar o seguinte: atualmente, a *tradição* que determinado grupo de moradores busca agregar ao território do Guilherme está baseada num misto do passado espírita da comunidade, com uma espécie de *ideologia do modo de vida tradicional do caiçara*, isto é, com certas idéias sobre sua relação com o meio. Essas idéias sobre o “modo de vida caiçara”, da forma como percebi, parecem por sua vez sofrer uma influência muito forte de idéias recentes (como o foram às idéias do espiritismo no passado), segundo as quais há grupos sociais cuja relação com a natureza é pautada na harmonia. Haveria assim um movimento cultural caiçara, como houve no passado um movimento espírita.

CAPÍTULO 3 - FESTAS E CAIÇARAS

Nesse capítulo pretendo apresentar algumas situações concretas que fizeram parte de meu trabalho de campo na região da Juréia. O título do capítulo se refere ao fio da narrativa. Por meio da descrição sucinta da ocasião de duas festas na Cachoeira do Guilherme – a festa de São João e a de São Miguel Arcanjo – apresentarei um pouco do universo social mais amplo que permeia essa localidade. Ressaltei em um momento anterior dessa dissertação que a dinâmica social atrelada a um determinado território não se encontra vinculada aos seus limites físicos. As festas materializam parte desse universo social normalmente invisível. Essa ligação com o espaço da comunidade encontra motivos variados e serão tratados a partir dessas situações. Darei destaque ao projeto da Escola Caiçara da Juréia. Assim, por meio de uma descrição de alguns momentos e situações relacionados a essas festas tentarei evidenciar como o comportamento de alguns desses atores sociais está relacionado a sua ligação com tal território. Também tentarei destacar dessas situações alguns detalhes interessantes dos processos de mudança ocorridos na região.

FESTAS

Precedentes

No dia 2 de junho de 2001 pisei pela primeira vez na comunidade da Cachoeira do Guilherme, embora de ouvir falar eu já a conhecesse há um bom tempo, aproximadamente dois anos. Lembro que nessa época eu estava começando a levar a sério minha intenção de fazer um mestrado fora do campo de conhecimento da biologia. Desejava tentar alguma coisa ligada à cultura popular do Vale do Ribeira, mais especificamente às suas manifestações musicais, pois sempre fui um viciado confesso em música. Foi então que um professor da Engenharia de Alimentos da Unicamp, Celso Lopes, naquele momento defendendo uma tese de doutoramento cuja pesquisa havia sido desenvolvida na região da Juréia, me recomendou que eu fosse um dia acompanhar uma das festas tradicionalmente realizadas na comunidade da Cachoeira do Guilherme. Outros pesquisadores do Nepam (Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais/Unicamp) também me falaram da fama que tais festas possuem na região e me recomendaram o mesmo.

A partir das poucas informações que havia conseguido sobre essa comunidade, montei uma imagem em minha cabeça de como esta seria e de como seriam suas festas. Nada muito detalhado. Basicamente, essa imagem tinha como referência a existência de um senhor chamado Sátiro, que além de líder espiritual da comunidade, curava doentes e andava descalço sobre as brasas de uma fogueira. Além disso, sabia que ali se dançava o fandango. O restante havia ficado por conta de minha imaginação.

Consegui o telefone de contato de um morador da Barra do Ribeira que estava organizando, com alguns de seus familiares, a ida para uma festa que haveria na comunidade no dia 29 de setembro (o ano era de 1999). Do que me recordo, eles planejavam ir pela trilha que liga a localidade ao Morro do Grajaúna, no litoral da Estação Ecológica. Como nunca havia estado nesses lados da Estação e só conhecia essas localidades pelo nome, liguei para esse morador manifestando minha intenção em acompanhá-los nessa caminhada. Mas acabei não indo. De toda a história guardei apenas a imagem que produzi em minha cabeça e a vontade de um dia vir a conhecer a tão “famosa” comunidade da Cachoeira do Guilherme.

A despeito disso, cheguei a visitar outras localidades no Vale do Ribeira em busca dessas manifestações populares. Nem sempre encontrei o que procurava. Às vezes me decepcionava com as situações com as quais me deparava. No Bairro da Serra, município de Iporanga, percebi o efeito da fé evangélica na promoção ao abandono das manifestações populares outrora praticadas, substituindo-as pelos cânticos ao Senhor. O mesmo encontrei na Vila Barra do Una, já no território da Estação, onde os bailes de fandango foram deixados de lado, em grande parte pelo fato de a maioria de seus moradores ter se convertido a essa religião. Somava-se a tudo isso o fato de os jovens não se interessarem mais em dar prosseguimento a tais práticas e costumes de tempos passados, provavelmente influenciados pelas novidades que acompanhavam a chegada do turismo em ambas localidades, que seduzia os mais jovens a interromper a reprodução temporal dessas manifestações. No centro urbano de Iguape essa ausência de reprodutibilidade ficou mais nítida para mim. Perguntando na rua sobre “rabequeiros e violeiros”, fui informado sobre um baile de fandango que ocorria todos os sábados, nos fundos de um estabelecimento que de dia funcionava como açougue. O baile, conhecido como “Sandália de Prata”, começava após as 23:00 e se estendia até a madrugada. Fui e me senti num baile de terceira idade, pois eu era, de longe, a pessoa mais nova

dali. Conversando com os músicos, percebi o quanto lastimavam o fato de os bailes de fandango terem se tornado “lembrança do passado”.

Entretanto, penso que essa decepção decorria diretamente de uma certa ingenuidade de minha parte. Minha compreensão de tudo isso se limitava a enxergar o problema enquanto uma situação de perda cultural, atribuindo a tudo o sentido da decadência. Na medida em que fui tomando conhecimento da produção científica sobre a temática da cultura popular, percebi que a imagem que eu tinha em minha cabeça sobre o que seriam esses estudos estava bastante defasada. Até esse momento imaginava que as pesquisas sobre cultura popular se restringiam ao âmbito do folclore, no melhor estilo Câmara Cascudo, Oneyda Alvarenga, Rossini Tavares de Lima e outros. Foram as leituras de um livro de Florestan Fernandes, intitulado “A questão do folclore” e outro de Renato Ortiz, chamado “Românticos e Folcloristas”, que me situaram nesse cenário mais recente dos estudos sobre cultura popular.

O que mais me marcou na leitura desses livros foi a ênfase que deram à necessidade desses estudos estarem vinculados com as dinâmicas específicas das sociedades que os comportam e praticam. Com isso, denunciavam nos estudos sobre folclore, entre outras coisas, a ausência de uma perspectiva que levasse em conta os processos de mudança social, além da corrente desvinculação desses elementos culturais da organização social na qual se inserem, como se não dependessem do sentido que lhes conferem os homens que os praticam.

Ao mesmo tempo eu estava iniciando minha passagem acadêmica para a antropologia, cursando algumas das disciplinas básicas desse curso. Isso me possibilitou acompanhar todas as críticas feitas por esses dois autores dentro de um contexto mais amplo da história da disciplina em que vários pressupostos da Escola Culturalista, representada principalmente pela antropologia americana (Franz Boaz, Margareth Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir) passaram a ser questionados. Em certo sentido, grande parte das críticas feita a tal Escola se aplica também aos estudos de cultura popular e de folclore. Grande parte delas vinham dos antropólogos ingleses para os quais a cultura não representava um componente independente e destacável de uma sociedade qualquer, mas um elemento acessório, com papel e função bem definidos. Com isso, essa corrente buscava redirecionar o enfoque dos estudos antropológicos de modo a não mais priorizar a cultura enquanto objeto de estudo e análise, mas a própria sociedade e sua estrutura. Após todas essas voltas e

tentativas de trabalhar com a temática da cultura popular, mudei os planos referentes à minha formação acadêmica, ao buscar algo mais sintonizado com a minha formação de biólogo, o que culminou no presente trabalho.

O mais interessante de todo esse percurso é que nesse dia 2 de junho de 2001 eu estaria pisando pela primeira vez na comunidade da Cachoeira do Guilherme, justamente para participar da reunião de organização de uma de suas festas, no caso, a festa de São João, que se realizaria no dia 24 desse mesmo mês, acompanhando uma outra pesquisadora do Nepam que teria sido convidada.

Reunião na Cachoeira do Guilherme

A nossa festa é uma festa tradicional, pra começar é uma festa religiosa, porque o pessoal que vai lá na casa de oração são pessoas que não bebem, não fumam, não fazem mal pra ninguém. É uma religião muito boa, só que o que está acontecendo é o seguinte: o pessoal de fora tá aproveitando pra trazer muita bebida, muito barulho, coisa que a gente não se dava com aquilo ali. Mas como é uma tradição, ninguém quer proibir por enquanto. A não ser que aconteça uma coisa pior, aí não tem jeito. Mas o nosso trabalho aqui é pra normalizar, pra que não aconteça nada de errado nunca, que é pra nós termos força pra continuar essa tradição. Por que senão ela pode cair e a culpa já não é nossa, é do povo de fora. A nossa lei, ela é uma lei que permite muito respeito, não beber, não falar mal de ninguém e... viver numa boa. O negócio é que o pessoal de fora hoje... o mundo tá assim, né? - [Amancio Martins; entrevista concedida à Lucia da Costa Ferreira e Simone Siviero, em 14/10/2000]

A reunião na comunidade da Cachoeira do Guilherme teve por objetivo, como já foi dito, organizar a festa de São João que estava próxima e, de certa forma, preparar a organização para a festa de São Miguel Arcanjo, muito maior e problemática que a de São João, e que viria a se realizar no mês de setembro. A fala de Amancio, citada acima, dá conta de alguns desses problemas. O principal deles diz respeito ao grande volume de bebida que as pessoas de fora da comunidade estavam trazendo para a ocasião das festas e que acabavam por gerar brigas e desentendimentos entre alguns dos

participantes. Por se tratar de um evento religioso, numa comunidade espírita onde a bebida nunca foi bem vista, o aumento da presença de álcool vinha preocupando os moradores da comunidade. No ano anterior, alguns moradores de uma localidade do entorno da Estação, teriam comparecido armados na festa de São Miguel Arcanjo e disparado tiros para o alto, nas proximidades da queda d'água. Para Amancio, a causa de tudo isso estava no consumo de bebidas alcoólicas.

Mas os problemas gerados a partir do consumo da bebida não estão ligados unicamente a uma preocupação em se respeitar as regras de conduta pregadas pela religião espírita do lugar. Não se trata apenas de considerar as leis do lugar, mas de respeitar as leis da própria Estação Ecológica. Na teoria, essa Estação Ecológica não permite a visitação pública ou a entrada de pessoas não autorizadas pela administração. É certo que, na prática, isso não funciona de maneira absoluta. Como já foi dito anteriormente, há um código informalmente legitimado que permite aos moradores e seus parentes o livre trânsito pelo território da Estação. É claro que nesse ponto opera-se uma distinção entre os que têm alguma ligação com o lugar (moradores e seus parentes) e os que não possuem qualquer vínculo com a região.

No entanto, é interessante notar que as situações em que ocorrem as festas na Cachoeira do Guilherme são, tanto na teoria, quanto na prática, isentas de autorização. Nos dias em que essas ocorrem, o trânsito de pessoas de fora para o interior da Estação, desde que estejam indo para as festas, é liberado. A administração dessa unidade de conservação reconhece uma certa tradicionalidade desses eventos e os tem apoiado. Isso causa em alguns moradores da comunidade, principalmente em Amancio, que é funcionário da Estação, um certo sentimento de responsabilidade referente às conseqüências que as festas podem vir a provocar na “ordem” dessa unidade de conservação. É sobre essa preocupação que Amancio se refere ao dizer que, por ser uma tradição, a festa ainda não foi proibida, ou que se um dia vier a cair, será culpa de gente de fora.

Esse aumento do consumo de bebida está associado também ao aumento do número de pessoas que comparecem à localidade nessas ocasiões festivas. Perguntado sobre o número de pessoas que compareciam à festa, Amancio responde:

Eu não posso nem explicar, porque esse número multiplica. Eu posso dizer que, se no ano passado, no ano retrasado, vamos dizer assim,

vieram 100 pessoas, esse ano vem 200. Do modo de tratar que a gente tem, nossa lei não tem esse negócio de dizer “Você só que entra”. Nossa lei é uma lei de que tudo o que vem aqui é bem recebido. Entra come e bebe, vão embora. Por esse respeito tem muita gente que quer vim visitar a gente. No ano passado devia ter 150. (Idem)

Se de um lado, as mudanças desagradáveis vêm de fora, seja pelo número crescente de pessoas que comparecem todos os anos, seja pela bebida que trazem, pela confusão que criam, ou pelo desrespeito que causam às leis do lugar, é certo que, de outro, elas derivam de uma causa interna, caracterizada pela morte do velho Sátiro e pela diminuição do número de seguidores da irmandade espírita que se estabeleceu na região. Enquanto Sátiro era vivo, dizem, não havia desrespeito às leis do lugar. Depois que este morreu, o sentido da festa passou a enfrentar o forte efeito da polissemia que os vários grupos dela participantes passaram a lhe atribuir.

Isso é claro, a partir da memória mobilizada sobre esse passado – não dá para inferir, sem correr certo risco, que antes da morte de Sátiro tais festas se encontrariam livres dessa multiplicidade de sentidos. Na concepção dos moradores, nos últimos anos as comemorações religiosas do Guilherme estavam se transformando em “festas”, quando deveriam manter sua condição de “festas religiosas”. O aspecto religioso estava sendo cada vez mais relegado a um segundo plano, já que o sentido da “festa” estava sendo ditado muito mais pelo “ritmo” da cidade do que pelo “ritmo” local da Juréia. Os que vinham de fora traziam seus próprios conceitos de “festa” para se divertir na comunidade, não respeitando o sentido local que o termo possui.

A presença de Sátiro ordenava e direcionava a experiência dos participantes ao sentido de festa que considerava correto. Segundo a memória operacionalizada a esse respeito, não havia desentendimentos, todos respeitavam e a festa aparentava possuir um referencial “único”, extremamente impregnado pelo sentido religioso. O mesmo dizem os que conheceram tais eventos no tempo em que Manoel Plácido, antecessor de Sátiro, comandava a irmandade. É possível inferir, contudo, que a falta dessas lideranças religiosas tenha aumentado, ou explicitado, esse efeito polissêmico.

Assim, essa reunião tinha por objetivo pensar uma maneira de organizar a festa de modo a buscar restituir-lhe um sentido “único” e fiel aos propósitos da irmandade. Uma vez que o número de moradores permanentes da Cachoeira do Guilherme não mais permitia um controle seguro sobre o desenrolar dessas comemorações, a idéia de promover essa organização partiu dos membros da Associação dos Jovens da Juréia (AJJ) e da Associação dos Monitores Ambientais de Iguape (AMAI). Com essa conjugação de esforços esperava-se garantir um bom andamento a tais eventos. A iniciativa não era nada inédita, já tendo se realizado dois anos antes. Amancio lembra que naquele ano tudo correu bem, mas lastimava a situação atual, lembrando, a todo momento, o fato de que na festa do ano passado havia ocorrido disparo de tiros na queda d’água. Além dos monitores ambientais da AMAI, dos moradores da comunidade e de alguns membros da Associação dos Jovens da Juréia, participaram da reunião os pesquisadores da Unicamp, no caso eu e minha amiga Alik Wunder, uma professora da comunidade (na época dando aula unicamente para a filha de Benedito) e uma representante do instituto “Elos”, de Santos (SP). Essa instituição está diretamente envolvida no projeto da Escola Caiçara da Juréia, principalmente no que se refere ao projeto arquitetônico da Escola, que seria baseado em conceitos de uma arquitetura “ecológica”.

Dos últimos violeiros a permanecer na região, Amancio é bastante respeitado pelo domínio que tem da viola e pelo conhecimento de uma infinidade de modinhas. Algumas tão antigas que nem mesmo ele era nascido quando foram compostas. Ouvia dos mais velhos e guardava na memória. Entretanto o quadro recente das festas do Guilherme o deixava bastante desanimado, a ponto de ter dito na reunião que, se no momento em que estivesse tocando alguém aparecesse com algum copo de bebida no salão ou se soubesse que alguém estava bebendo, pegaria a viola e iria para casa dormir. Sentados em círculo sob as árvores do terreiro localizado à frente da casa de Benedito e do centro espírita da comunidade, todos ouvem as lamentações de Amancio. Essa preocupação com relação à bebida na comunidade foi, sem dúvida, o mote da reunião.

O ponto fundamental foi, portanto, o de estabelecer as ações necessárias para se manter o controle da festa. Esse controle se daria em diversos aspectos. Começamos pelo que diz respeito ao apoio da própria estrutura da Estação Ecológica. Um pedido já havia sido feito ao diretor da Estação para que este garantisse a presença de alguns guardas-parques na comunidade durante o período do evento. Além disso, seria feito um pedido para que outros guardas fossem mantidos de plantão no porto Barreirinho para fiscalizar a subida dos barcos. Junto a eles haveria alguns representantes da equipe

de organização para fiscalizar a eventual presença de bebidas nas embarcações que subiriam para o Guilherme.

Logo essa segunda parte da idéia foi substituída por outra. O melhor seria fiscalizar a chegada dos barcos na entrada da comunidade, isto é, na boca do rio Cachoeira do Guilherme. Assim, seriam fiscalizados todos os barcos que chegassem à comunidade. Com isso o papel dos guarda-parques do porto Barreirinho seria prioritariamente o de alertar aos que por ali passassem para que não subissem com bebida, pois essa não entraria na comunidade. Da mesma forma, um pedido seria feito junto à prefeitura de Iguape para que garantisse a presença de policiais militares na comunidade durante a festa de São Miguel Arcanjo. Para a de São João esse reforço não seria necessário por se tratar de um evento de porte reduzido.

Vale notar que o problema da bebida estava geograficamente estigmatizado na reunião: eram os moradores da Barra do Una, Guaraú, Tocaia, Barro Branco os que traziam bebidas e confusão para as comemorações do Guilherme. Isso significava dizer que o “perigo” vinha da região mais próxima à foz do rio Una e não das localidades situadas rio acima. Essa divisão espacial, por sua vez, resultou em estratégias diferenciadas para manter o controle e a fiscalização do fluxo de pessoas nessas festas. Aspecto fundamental que deve ser levado em conta nesse caso é de que a “equipe de organização” (excluindo-se os moradores do Guilherme, pesquisadores e colaboradores externos) constituía-se, basicamente, por moradores da Barra do Ribeira.

Assim, a fiscalização e controle dos participantes oriundos da Barra do Ribeira, Iguape e Icapara seria feita por membros da própria equipe de organização. Já para o controle dos que viessem de Peruíbe, Barra do Una, Guaraú, um reforço parecia necessário (policiais, guardas-parques). Como foi tratado no capítulo anterior, o acesso à Cachoeira do Guilherme a partir da Barra do Una é muito mais facilitado do que o que parte da Barra do Ribeira: no primeiro caso, basta subir o Rio Una de barco, enquanto o segundo demanda uma longa caminhada até que se alcance o rio. O controle sobre o acesso por vias terrestres, isto é, a partir da costa, não demandou muita preocupação, já que é um caminho pouco utilizado. Além disso, os que costumam utilizá-lo também estavam envolvidos com a organização da festa. Com isso, toda a atenção e preocupação passava a estar voltada principalmente para a vila Barra do Una, de onde supunham que sairia a causa dos problemas.

Uma outra idéia surgida na reunião foi a de se realizar um cadastro dos participantes do festejo. As pessoas interessadas em comparecer ao evento religioso da Cachoeira do Guilherme deveriam estar devidamente cadastradas. A relação desses participantes deveria estar pronta antes da data da festa de modo a facilitar a fiscalização e o controle sobre o fluxo de visitantes na comunidade. Para isso seriam necessários “postos” de cadastramento, onde os interessados em comparecer às festividades do Guilherme pudessem se inscrever. Para a Barra do Ribeira não haveria problemas, já que os próprios membros da equipe poderiam estar cadastrando essas pessoas. Quanto aos participantes que viessem das localidades mais próximas à Peruíbe, decidiu-se estabelecer um posto de cadastramento no Bar do Justino, na Barra do Una. Justino é nascido na Praia do Rio Verde, sendo parente de boa parte da equipe organizadora. Além disso, exerceu, por muito tempo, a liderança dos moradores da Barra do Una na luta por seus direitos, o que lhe garante um grande respeito por parte dos moradores da vila.

Mais do que uma função interna à organização da festa, esse levantamento seria enviado à administração da Estação Ecológica, de modo que essa tomasse conhecimento dos participantes desses eventos. Por trás dessa iniciativa insinuava-se a intenção em mostrar a capacidade de organização e controle que os moradores podem exercer sobre uma comunidade. Curiosamente, a liberdade concedida pela administração da Estação à entrada de visitantes nos dias das festas estava sendo compensada, justamente, pela rigidez de controle por parte da organização. Parecia que os moradores tomavam para si a responsabilidade de manter a ordem de que, nesse dia, a Estação “abriu mão”. Afinal, como argumentava Amancio, era a própria continuidade dessa tradição que estava em jogo. Se os eventos religiosos do Guilherme comesçassem a se consolidar como porta de entrada de problemas para a Estação Ecológica, muito provavelmente passariam a ser proibidos pela administração da unidade. Se isso realmente viria a acontecer, não há como saber, mas essa preocupação esteve presente durante toda a reunião, enquanto principal argumento motivador da organização.

Outro aspecto discutido se relacionava à postura dos organizadores durante o transcorrer da festa. Os moradores do Guilherme reconheciam uma certa impotência em reprimir atos que consideravam inadequados ao espaço e aos costumes religiosos da comunidade. Em outras palavras, o domínio da festa vinha lhes escapando a cada ano. Quando a localidade era mais populosa e povoada a “lei” do lugar contava com um grande número de homens (vale dizer que a manutenção da ordem nesses

eventos era atitude principalmente masculina) para zelar pelo seu cumprimento e para advertir quem a desrespeitasse. Hoje são apenas quatro: Amancio, seus dois filhos (Manoel e Júlio) e Benedito. A equipe de organizadores viria a engrossar esse número, auxiliando a manter uma dinâmica saudável ao evento.

Assim, a festa contaria, além dos guardas-parques e policiais militares, com a própria equipe de organização fiscalizando a conduta dos participantes. Entretanto, ainda havia um porém em tudo isso. Por mais que o número de moradores do Guilherme fosse reduzido, apenas esses possuíam autoridade legítima para advertir um visitante ou mesmo para pedir que esse se retirasse do espaço da comunidade, dependendo, é claro, da sua “infração”. Em outras palavras, apenas o dono da casa teria o direito moral para exigir respeito em sua residência, o que, extrapolando para o espaço da comunidade resultaria no fato de que apenas seus moradores teriam essa legitimidade. Ficou decidido, portanto, que o papel da equipe organizadora se limitaria a aconselhar e advertir os participantes da festa e que qualquer caso mais complicado seria comunicado aos moradores do Guilherme para que tomassem as devidas providências.

Idealizou-se a confecção de camisetas da festa com o intuito de diferenciar os organizadores dos demais. Nas costas das camisetas viria escrito a palavra: “organização”. No entanto, Amancio levantou uma inquietação: não estava em seus planos que as pessoas se diferenciassem a tal ponto. Para ele o ideal seria que todos os participantes da festa se sentissem como membros de sua organização e fizessem sua parte, para que no conjunto tudo corresse bem.

Até o momento tratei de descrever as deliberações relativas, principalmente, ao controle da festa: cadastro, fiscalização e reforço policial foram decisões explicitamente ligadas a esse “controle”. Um segundo enfoque da reunião tratou de sua organização logística, muito embora vários aspectos dessa logística traziam implícitos um sentido de controle. Exemplo disso está na maneira como foi pensado o esquema de transporte fluvial a partir do porto Mariano. O transporte fluvial a partir da Barra do Una não seria de responsabilidade da organização da festa, e justamente por esse motivo, todo o esquema de fiscalização estava se fazendo necessário. Já no caso do transporte saindo do porto Mariano, este seria feito com os barcos da própria comunidade, tendo sido estabelecido que cada participante deveria contribuir com dois litros de gasolina. O barco da comunidade, no caso, é

o barco fornecido pela Prefeitura de Iguape destinado a atender os moradores de toda essa região próxima ao Guilherme.

A contribuição em combustível seria uma forma de poupar a gasolina fornecida pela Prefeitura. Nenhuma embarcação particular seria autorizada a sair do Porto Mariano com destino ao Guilherme, salvo as de moradores da região. A intenção era evitar que pessoas de fora, inclusive da própria Barra do Ribeira, colocassem seus barcos nas águas do Rio Una. Essa decisão está inserida numa política de alguns membros da Associação dos Jovens da Juréia e da Associação dos Monitores Ambientais de Iguape de restringir o acesso de pessoas estranhas ao interior da Estação. Muitos pescadores carregam suas embarcações nas costas, do Prelado até o Porto Mariano, com o objetivo de pescar nas águas do Una, já que, conforme dito anteriormente, a fiscalização nesse ponto é ausente e a quantidade de peixes é grande. A estrada que liga a vila do Prelado a esse porto está praticamente intransitável, no entanto, para parte desses monitores ambientais e “jovens da Jureia” o contrário facilitaria a entrada de qualquer pessoa ao território da Estação. Por outro lado, a melhoria das qualidades da estrada é reivindicação antiga dos que ainda habitam o interior dessa unidade.

Outro aspecto logístico tratado na reunião diz respeito ao problema do acampamento na comunidade. Muitos dos participantes trazem suas barracas para acampar no espaço do Guilherme. Devido ao pequeno número de moradores não há mais possibilidade de que todos se alojem em casas da comunidade. Por esse motivo, tem se tornado comum a prática das pessoas de fora acamparem nos quintais e terreiros dos moradores. A proposta, feita pelos monitores ambientais e “jovens da Juréia”, estipulava uma taxa a ser cobrada por cada barraca montada no espaço da comunidade. A taxa, no caso, seria de cinco reais por dia, por barraca. Parte desse dinheiro (um real) seria destinada à comunidade com o objetivo de cobrir gastos variados que a festa exigisse. Esses gastos iriam desde botijões de gás para a iluminação da festa, até sacos de lixo e enfeites. Os quatro reais restantes seriam destinados ao proprietário do quintal ou terreiro onde a barraca estivesse armada.

Sem dúvida esse foi o ponto mais polêmico da reunião. De um lado os moradores, principalmente a família de Amancio, não achavam certo cobrar dinheiro das pessoas que compareciam aos festejos, já que essas festas eram momentos de comunhão e não de comércio ou fonte de renda e lucro. Além disso, em termos materiais, a ocasião das festas é, para os moradores, um momento de doação e não

de ganho. Nesses eventos os moradores se dedicam ao máximo na preparação de uma festa bonita para que o povo de fora venha, goste, se divirta, coma à vontade, durma e volte para casa feliz. Não cabe cobrança material nessa lógica, mas sim, doação. Em termos simbólicos os moradores cobram de seus visitantes, isto sim, o respeito às leis religiosas do lugar e a consideração que se deve ter em casa alheia. A recompensa só é concebida na forma de gratidão em que o visitante aprova, agradece, elogia e reconhece o esforço do anfitrião na festa lhe foi ofertada.

Por outro lado, os que defendiam a cobrança alegavam que os participantes das festas, principalmente os da Barra do Una, vivem em sua maioria do turismo, muitos deles estando acostumados com esse tipo de cobrança, já que eles mesmo a praticam. Se os moradores do Guilherme precisassem dormir na Barra do Una, por exemplo, teriam que pagar diária, como qualquer pessoa que vai para lá faz. Além disso, a cobrança de taxa de acampamento ou de diária é uma constante em qualquer lugar fora dos limites da Estação. Na Barra do Ribeira a situação é parecida e não haveria motivo para se ficar de fora dessa tendência. Além do quê, a cobrança de taxas de acampamento poderia se tornar numa fonte de renda significativa para os moradores do Guilherme.

De fato, os moradores da Cachoeira do Guilherme não exploram o potencial turístico da comunidade, entretanto isso parece estar muito mais ligado a uma escolha do que a uma ingenuidade frente às oportunidades que o turismo oferece. Constantemente os moradores recebem visitantes, tanto da região (Barra do Una, Barra do Ribeira, Guaraú, Peruíbe, Iguape), quanto de lugares mais distantes (São Paulo, Campinas). Esses, por vezes, ou acampam, ou se alojam na casa de moradores sem nenhuma obrigação de pagamento. É certo que quando pretendem fazer suas refeições na comunidade, normalmente trazem a comida de fora, de modo a poupar o estoque de mantimentos dos moradores. No final das contas, decidiu-se que a cobrança mínima de R\$1,00 (um real), destinada a cobrir os gastos da festa, seria mantida, e que caberia a cada proprietário de área acampável (no caso, Benedito, Amancio e Amaro) decidir se cobraria os outros R\$4,00 (quatro reais) ou não. Mesmo assim foi possível perceber que D. Francisca e Amancio⁴⁰ não estavam gostando da idéia de cobrar dinheiro, seja de qual fosse a quantia.

Uma outra discussão que chegou a se formar durante a reunião tratava da organização do esquema de alimentação, já que muitos participantes não traziam comida para a festa, se alimentando com o suprimento dos outros. As propostas tentavam encontrar uma forma de organizar as refeições de modo que quem não trouxesse comida não se alimentaria da dos outros. Surgiram algumas idéias, como a de distribuir fichas para os participantes que trouxessem alimentos, sendo que cada ficha equivaleria a uma refeição. Outras propostas surgiram, mas no final, optou-se por deixar a alimentação por conta de cada participante.

Outras deliberações logísticas foram tomadas, dentre elas a que se referia ao acondicionamento do lixo na comunidade. Com as festas, o volume de lixo no espaço da comunidade aumenta e, como não há coleta no Guilherme, uma alternativa deveria ser adotada para que esse não acabasse entulhado em algum canto. A proposta foi de que fossem feitas lixeiras, a partir de materiais da própria mata, e que o lixo nelas depositado fosse escoado posteriormente para algum ponto onde chegasse a coleta de lixo (Barra do Una ou Prelado). A taxa de um real cobrada por barraca seria utilizada, inclusive, para financiar o combustível para esse escoamento do lixo produzido durante as festas. Além disso, os moradores presentes ficaram de convidar violeiros da região, já que, não apenas Amancio não cantaria sozinho (no fandango cantam-se em duas vozes), como também não cantaria a noite toda.

Outro ponto da reunião tratou da elaboração de enfeites, basicamente bandeirinhas e papéis coloridos. Foi nesse contexto que surgiu uma idéia bastante interessante de se fazer “comidas típicas do caiçara” para serem servidas durante a festa: bolinhos, paçoca, cuscuz, enfim, comidas simples comumente servidas na hora do café e feitas a partir de arroz, mandioca ou milho, que na fala do lugar recebem nomes interessantes como mana-pança e terremoto. Recorreram à Dona Paulina, viúva de Sátiro, para que ela contasse quais eram essas comidas “dos antigos”, ao que ela respondeu que a comida dos antigos era a paca, a anta, o tatu, o porco do mato... Todos riram, dizendo que não era desse tipo de comida que estavam falando. Mas a situação dava muito o que pensar.

Um último aspecto a ser tratado sobre a reunião diz respeito à divulgação dessas decisões, para que os interessados em comparecer às festas tomassem conhecimento das mudanças pelas quais estas

⁴⁰ O leitor deve ter percebido que Amancio se sobressai na reunião. De fato, comparado aos demais moradores do

passariam. Até então esses eventos no Guilherme não contavam com uma organização nos moldes como estava acontecendo agora. Tornava-se necessário, portanto, difundir a idéia de que as festas religiosas no Guilherme passariam a tomar novo rumo, na tentativa de se restituir um sentido antigo. Optou-se pela confecção de um panfleto (folder) que contivesse as informações referentes à programação da festa, bem como as orientações necessárias ao participante. Além disso, decidiu-se que seria importante realizar uma reunião com os moradores da Barra do Una que estivessem interessados em comparecer às festas do Guilherme para comunicar essas mudanças. Amancio, que trabalha como guarda-parque no porto Barreirinho, próximo à Barra do Una, se dispôs a fazer parte do grupo, junto com a professora da Cachoeira do Guilherme. Sugeriram que meu nome estivesse nesse grupo, afinal eu conhecia as pessoas da Barra do Una. Aceitei a proposta.

Terminada a reunião eu estava bastante surpreso, afinal neste meu primeiro contato com a comunidade da Cachoeira do Guilherme pude presenciar uma forma de organização que até então não havia visto nas demais localidades da Estação. É claro que a atuação dos monitores ambientais de Iguape e dos Jovens da Juréia foi decisiva para que a reunião se fizesse nesses moldes e com tal complexidade de resoluções, afinal, essas pessoas têm uma ampla experiência de mobilização em suas trajetórias de luta e reivindicação (aspecto que tratarei adiante). A ajuda de pessoas da universidade e de organizações não-governamentais também teve papel importante em conferir esse molde à reunião.

Reza

Após a reunião haveria reza no centro espírita São Miguel Arcanjo, já que este era o primeiro sábado do mês. Manoel, neto de Sátiro e filho de Amancio, é quem atualmente coordena as atividades do culto. Ao mesmo tempo em que muitos evidenciam a liderança espiritual de Sátiro, o silêncio a respeito de Manoel sugere que sua força enquanto liderança religiosa da irmandade (que agora está basicamente restrita ao território do Guilherme) ainda é pouco expressiva. A sombra de Sátiro ainda parece oferecer forte resistência ao estabelecimento de sua autoridade enquanto liderança espiritual. Embora seu posto não seja questionado, suas palavras não atingem a todos com o mesmo peso com que as palavras de seus antecessores o faziam. Esses apontamentos não derivam

Guilherme, foi quem mais se manifestou nas discussões; os outros praticamente não se colocaram.

de minha percepção pessoal, mas do relato de várias pessoas que conheci por ocasião das festas do Guilherme.

Pela história que me contaram, antes de morrer Sátiro teria convidado seu filho Benedito a dar prosseguimento aos trabalhos da irmandade. Este não aceitou pelo fato de ser bastante tímido. Realmente, Benedito fala muito pouco: sempre quieto, não discute, não discorda, não reclama, conversa pouco. No silêncio que lhe é característico, é prestativo a todos. Atende às crianças do mesmo modo como o faz aos adultos. Dona Paulina, sua mãe, me contou que quando era vivo, Sátiro sempre repetia que a única coisa que pedia a Deus, quando viesse a faltar no mundo, era que Este não deixasse que as pessoas abusassem da bondade de seu filho. De fato, Benedito é reconhecido como uma pessoa extremamente boa. Sua fama não é grande, já que não é de se expor muito. No entanto, ao longo do meu trabalho de campo pela região, ouvi muitos elogios a ele, de diversas pessoas, e não foram poucas as que afirmaram não conhecer alma mais virtuosa e boa do que ele. A timidez o impediu de assumir a continuidade do trabalho espiritual do pai. Algumas pessoas acreditam fortemente que Benedito, “quando se sentir pronto para isso”, ainda chegará a liderar a religião espírita do Guilherme, tal qual seu pai o quis.

Dada essa impossibilidade, a liderança teria sido passada a Manuel, escolhido por seu avô para dar prosseguimento às atividades espíritas da irmandade. Da mesma forma, me disseram que antes de Sátiro morrer, teria passado a responsabilidade dos batizados para Izabel, moradora do Grajaúna e esposa de João Procópio. Para isso a teria instruído sobre toda a liturgia do batismo, de forma que esta estivesse capacitada a dar prosseguimento aos trabalhos da irmandade após a morte de Sátiro. Estabeleceu-se assim um combinado de que os cultos, realizados no primeiro sábado de cada mês, seriam realizados, ora no Guilherme (sob a coordenação de Manoel), ora no Grajaúna (sob coordenação de Izabel). O primeiro foi feito no Guilherme, entretanto, quando chegou a vez do culto ser sediado no Grajaúna, ninguém do Guilherme apareceu, já que um outro estava acontecendo na localidade. Assim a situação permanece até hoje. Izabel continua coordenando os trabalhos no Grajaúna, da mesma forma que Manoel o faz no Guilherme. As causas internas dessa cizânia eu desconheço, mas parece certo não se restringem unicamente a uma simples disputa pela liderança dos trabalhos religiosos.

Do que percebi, Manoel tem um jeito muito característico de coordenar os cultos espíritas no Guilherme. Não conheci a maneira como Sátiro o fazia, e também desconheço o modo como Izabel o faz no Grajaúna. Enquanto o espiritismo convencional é bastante centrado na leitura, seja da obra codificada por Kardec, do próprio evangelho ou mesmo de livros dedicados a passar as mensagens da doutrina por meio de contos, romances ou mensagens, Manoel pratica um espiritismo bastante concentrado na oralidade: provavelmente, mais por uma dificuldade de leitura do que por uma escolha consciente ligada a algum posicionamento estratégico.

Além de ter presenciado alguns desses cultos, ouvi vários comentários a esse respeito por parte de freqüentadores das festas do Guilherme, que são também freqüentadores de algum centro espírita em Iguape ou Peruíbe. Em geral eles apontam a ausência de leitura de algumas páginas do evangelho codificado por Kardec ou de qualquer outro livro espírita. De fato, o espiritismo caracteriza-se como religião que dedica um valor essencial ao estudo da doutrina. Esse enfoque oral se manifesta de modo bastante interessante na temática trabalhada por Manoel: suas palavras são sempre muito voltadas para a realidade cotidiana. Isso significa dizer que ele se baseia em fatos do dia-a-dia ou na conjuntura do momento para abordar aspectos da religião espírita. Tudo muito sutil e tratado de maneira bastante indireta, tanto que, para alguém de fora, como eu, raramente era possível entender sobre qual assunto específico ele estava se referindo.

Assim foi que na reza realizada após a reunião de organização da festa, algumas de suas pautas foram retomadas na fala de Manoel. A principal delas dizia respeito à cobrança de taxa por barraca que acampasse no território da comunidade. Durante a reza Manoel usufruía de certa exclusividade para expor suas idéias, no caso, contrárias à cobrança de dinheiro por ocasião das festas. E o fazia com base em argumentos religiosos. Tudo, como foi dito acima, de maneira bastante sutil e indireta. De certa forma esse era seu papel: enquanto liderança espiritual da irmandade cabe a ele zelar por alguns de seus princípios.

Se a reunião pretendia ser um espaço teoricamente democrático, onde todos teriam a mesma oportunidade de expressão e as decisões buscavam se basear em certo consenso, a preleção de Manoel sugeria que esse espaço não se realizou enquanto tal, afinal, precisou recorrer ao culto para defender seu ponto de vista [e de seus pais] referente à cobrança de dinheiro pelas barracas acampadas no espaço da comunidade. De fato, o espaço da reunião contava com suas lideranças e

sua forma de organização próprias, ligadas ao movimento em torno da causa *caiçara*. Da mesma forma, portanto, que a reunião se constituía em um espaço territorializado, a preleção de Manoel também o era, tornando-se índice do quanto a reunião acabou por silenciar discursos, por mais democrática que fosse sua intenção.

Depois da reza, jantamos. A comida, igual a que viria a comer outras vezes ali, consistia em arroz, feijão, alguma “mistura” (em geral carne seca ou peixe) e a inseparável farinha. Comparada com a comida a qual estou acostumado no meu cotidiano, esta é bem menos carregada no sal e conta apenas com cebola e alho como temperos. Depois da janta foi organizado um fandango na sala da casa de Benedito. Como estava bastante indisposto, por causa de uma gripe que aos poucos me dominava, fui dormir. Antes, Maria me preparou um chá a base de uma raiz da região, que chamam de Zerduária. Antes havia uma grande quantidade de mudas dessa planta na região. Isso porquê uma pesquisadora que havia passado por ali estudando o uso de plantas medicinais, teria proposto aos moradores que estes cultivassem essa planta para vender a um determinado laboratório que as transformaria em remédio. Com isso, a comunidade poderia se beneficiar de mais uma possibilidade de incremento na renda familiar. Parece, entretanto, que o projeto foi embargado pela administração da Estação que fez com que todas as mudas fossem arrancadas. Algumas, no entanto, sobraram. Uma dessas foi usada para preparar o chá que tomei.

No dia seguinte voltamos para a Barra do Ribeira. A família de Benedito também veio conosco. O motivo: haveria reunião sobre a Escola Caiçara da Juréia no galpão da Associação dos Jovens da Juréia. Assim, no Guilherme ficou apenas a família de Amancio, que embora estejam envolvidos com tal projeto, costumam participar apenas das reuniões que ocorrem na própria comunidade.

Festa de São João

No dia combinado compareci à Barra do Una para a reunião com os moradores interessados em participar das festas no Guilherme. Entretanto, Amancio e a professora não apareceram. Isso porque Amancio teria sido informado de que nenhum morador da Barra do Una iria à festa de São João e que, portanto, a reunião não faria sentido no momento. Além disso, este já teria informado aos moradores sobre as decisões da reunião. Durante os dois dias que passei nessa vila, afinal teria de esperar esse tempo para pegar uma carona com Amancio até o Guilherme, pude conversar com

vários moradores sobre as mudanças pretendidas para a festa. Dos que se interessavam pelo assunto – já que grande parte da população da Barra do Una é composta por evangélicos que não frequentam os eventos espíritas do Guilherme – todos criticavam as decisões tomadas pela equipe de organização, embora desconhecessem os motivos dessas decisões.

Assim, diziam que não iriam às festas porquê não queriam ser obrigados a pagar “ingresso”, “diária”, etc. Como estava ali para isso, fiz a parte de explicar os motivos pelos quais os moradores haviam tomado essas decisões e quais eram elas. Muitos compreendiam, embora não concordassem, reafirmando que não compareceriam à festa de São João e que provavelmente fariam o mesmo em relação à festa de São Miguel Arcanjo.

É preciso levar em conta que no mesmo dia haveria uma festa de São João na Barra do Una. Isso provavelmente desestimulou muitos moradores a empreender uma viagem de barco de duas horas, sendo que haveria uma festa em sua própria comunidade. Entretanto, mesmo sendo esse o caso, muitos não deixavam de afirmar suas reclamações às novas decisões em relação à organização da festa na Cachoeira do Guilherme. Diziam que independente da festa na Barra do Una não teriam vontade de comparecer ao Guilherme nessas condições.

Quando o assunto era a bebida, muitos reclamavam que entre os próprios membros da comissão organizadora, principalmente os moradores da Barra do Ribeira, estavam “grandes alcoólatras”. Tentavam, com isso, desviar a culpa que sempre recaía sobre os moradores da Barra do Una de levarem bebida para as festas do Guilherme. Diziam não entender o porquê da preocupação repentina com essa questão, já que sempre houve bebida nas festas daquela comunidade (escondida, é claro), mesmo no tempo em que Sático era vivo, e que esse nunca teria proibido diretamente as pessoas de beber, desde que não promovessem confusões ou atrapalhassem o andamento religioso das comemorações.

Eu, como não tinha conhecimento de causa dessas afirmações e nem estava interessado em tomar partido nessa discussão, apenas repetia o que os moradores do Guilherme – e não mais a comissão organizadora – desejavam que todas as pessoas que fossem à festa soubessem. Dizia que Amancio estava chateado com o rumo das festas e que este afirmava preferir que as pessoas não comparecessem a tais eventos, do que comparecerem com bebida. De fato, o ponto de vista de

Amancio era respeitado pelos moradores da Barra do Una que concordavam que somente os moradores do Guilherme tinham o direito de fazer essas exigências e não os moradores da Barra do Ribeira que participavam da equipe de organização.

No dia da subida do rio deveria encontrar Amancio no porto da antiga balsa (Barreirinho). Saindo da Barra do Una deveria pegar o ônibus para Peruíbe e descer no caminho da Cachoeira do Paraíso, de modo a fazer, à pé, o trecho que liga essa estrada até o porto Barreirinho. Acontece que devido à chuva que caía a vários dias, deixando a estrada em péssimas condições, não havia garantia de que o ônibus viesse a operar. A possibilidade de que não estivesse passando pela estrada era grande afinal no dia anterior este não havia feito nenhuma viagem. Um morador se propôs a me levar de barco até o porto da balsa caso o ônibus não viesse ou eu não conseguisse nenhuma carona. Na hora achei que estava se propondo a me prestar um favor. Depois me disseram que pretendia cobrar caro por isso.

Acabei pegando carona com um rapaz que estava indo para Peruíbe. Trata-se do único morador da vila que ainda toca viola em bailes de fandango. É frequentador constante das festas do Guilherme e Praia do Una. No caminho me contava como os jovens da região não se interessavam mais pela questão da tradição musical do fandango. Lastimava que na Barra do Una não houvessem mais bailes desse tipo. Hoje os bailes são regados ao som de algum CD de forró. Também não acontecem mais em casa das pessoas, mas em bares e lanchonetes. Atribuía também à adesão de grande parte dos moradores ao pentecostalismo: fator importante dessa extinção dos bailes de fandango e outras festas do catolicismo popular na Barra do Una.

Este me deixou na Base Operacional do Perequê, a mais importante da Estação. Minha idéia era pedir a algum funcionário que me levasse até o porto Barreirinho. Por sorte não foi preciso, pois encontrei Amancio ali. Ele e mais os outros guardas da Estação estavam tendo aulas de preparação para o concurso que efetivamente contrataria pessoas para esse cargo, e que estava para ocorrer. Vale dizer que nenhum dos guardas-parques da Estação eram concursados pelo Estado. A iniciativa de oferecer essa possibilidade de estudo partiu da própria administração. Tendo em vista que o exame estava próximo e que grande parte dos guardas quando muito estudaram até a quarta série, fiquei com a impressão de que essa iniciativa não resolveria muita coisa. Manoel também estava no Perequê, fazendo companhia a seu pai. Um funcionário da Estação nos levou, depois da aula e do almoço, para o porto Barreirinho, de onde subiríamos de barco até o Guilherme.

Ainda esperamos a professora da Cachoeira do Guilherme que subiria conosco. Assim que esta chegou, partimos. A viagem foi tranqüila já que o barco estava leve e o vento e a maré estavam a nosso favor. Chegando na comunidade, fui me alojar na casa de Benedito.

Essa estava sendo minha primeira experiência “sozinho” na comunidade. Até então, a única vez em que ali havia estado, várias pessoas me faziam companhia. Iria passar ainda uns dois dias assim, até que começassem a chegar os primeiros participantes da festa de São João. Estavam na casa Benedito, Maria, Rita e o irmão de Maria, Amaro que havia comprado uma casa de um antigo morador, embora passasse os dias na casa da irmã. Cheguei com o dia já escurecendo. Era inverno e fazia muito frio. Na Cachoeira do Guilherme, se não é uma baile de viola ou alguma eventualidade, logo que o sol se põe todos entram para dentro de casa. Janta-se e conversa-se à luz do lampião a gás.

A comida é simples e boa: arroz, feijão, farinha e uma mistura. Verdura come-se muito pouco e legumes são raros à mesa, mais por uma questão de costume do que por carência. Depois vem o café. Bastante fraco, quando comparado com os cafés expressos normalmente consumidos na cidade, é tomado com muito açúcar e acompanhado por colheradas de farinha e, eventualmente, biscoitos. Toma-se café durante todo o dia, em intervalos de aproximadamente três horas. Quando chega o sono, o que não tarda muito, todos vão dormir. Isso por volta das 21:00 h, no máximo. Em compensação, acorda-se cedo também. Mal o sol desponta, já é hora de levantar.

A noite havia sido bastante fria. Dormi no corredor que liga a sala à cozinha. De manhã, depois de ter tomado o café, calcei uma bota que Maria me emprestou e saí com Amaro para procurarmos madeira para preparar a fogueira para a festa, como havíamos combinado na noite anterior. Manoel e seu irmão Júlio também estavam conosco. Eles que eram dali sabiam onde poderiam ser encontrados paus secos e bons para uma fogueira. Procuravam por árvores mortas que não estivessem podres e que fossem de madeira boa para se queimar, isto é, que queimassem devagar e sustentassem a fogueira por um bom tempo. Algumas foram encontradas nas proximidades da casa de Amancio, outras, perto da casa que havia sido comprada por Amaro. Quando não havia mais árvores boas na proximidade, o jeito foi buscar os paus que haviam sido cortados na abertura da nova área de roça de Benedito, já um pouco mais distante do local onde seria armada a fogueira.

Eu apenas seguia e tentava ajudar onde podia. Não entendia e ainda não entendo nada sobre qual madeira é boa para queimar. Também não tenho a mínima prática de uso do machado. Só me restava ajudar a carregar os troncos que eram cortados. Mesmo assim nossas resistências físicas eram bem diferentes. Eles a toda hora tentavam me poupar do esforço. Eu, pelo contrário, via a oportunidade de colocar o corpo em movimento. Desde que entrei na universidade os exercícios físicos foram se tornando cada vez mais raros na minha vida: quase não praticava esportes e levava o que se chama de vida sedentária. No final da tarde, com a fogueira já montada, estava satisfeito por ter me dedicado a um pouco de trabalho braçal, independente da leve dor muscular que passou a me acompanhar.

A construção da fogueira me aproximou de Amaro, o único ali com a minha idade. Para ele a montagem da fogueira parecia ter uma importância especial afinal passamos o dia falando sobre isso. De fato, a fogueira de São João nas festas do Guilherme tem um papel lúdico fundamental ao próprio roteiro do festejo. Na noite do dia 23 para o 24, exatamente a meia-noite, o baile pára, tudo pára e as pessoas acorrem para o terreiro onde os restos da fogueira ainda queimam. Os pedaços maiores são retirados e a brasa é espalhada sobre a areia formando um grande tapete incandescente por onde as pessoas de fé passarão descalças. Sático, quando vivo, era o primeiro a cruzar o tapete de um lado ao outro e depois na perpendicular (formando com o trajeto o desenho de uma cruz), trazendo na mão uma vela acesa. A vela é então passada ao próximo fiel, o que se repete várias vezes até que todos os que tiverem vontade tenham “passado na brasa”. Dizem que a fé da pessoa é o que evita que o pé se queime. Por isso a construção da fogueira exigia certa ciência. A quantidade de madeira deveria ser suficiente para queimar por algumas horas, de modo que à meia-noite esta deveria estar praticamente em brasa. Amaro parecia orgulhoso com a fogueira. Dizia que estava bem montada e que iria queimar bem.

Farinha, motores e outras novidades

Dentro de casa Maria começava a ralar a mandioca para fazer a farinha que seria consumida na festa. O ralador consiste numa estrutura de madeira composta por uma grande roda movida por uma manivela que a faz girar, e outra menor, coberta com uma placa de metal cheia de pontos pontiagudos onde a mandioca é de fato ralada. Uma correia liga as duas rodas. Assim, a cada volta

da roda grande, a pequena dará várias, o que confere a velocidade que o processo exige. Uma pessoa cuida de rodar a manivela, enquanto a outra vai ralando a mandioca já descascada e lavada. Benedito implementou uma inovação interessante no engenho ao incorporar um pequeno motor movido a gasolina para girar, também por meio de uma correia, a roda menor. Justamente nesse dia essa correia arrebentou, o que obrigou Benedito a recorrer ao método antigo da manivela.

Depois de ralada a massa é colocada num tipiti para ser prensada. O tipiti é uma espécie de cesto/peneira, altamente maleável, de modo a suportar o processo de prensagem da massa sem arrebentar ou ceder. De origem indígena, o tipiti que Benedito usava – pequeno e um tanto arredondado – contrasta com os que conheci no Alto Rio Negro – compridos e finos. No primeiro caso o tipiti é literalmente prensado, comprimido, enquanto no segundo este é esticado, distendido. Nos dois casos, contudo, chega-se inevitavelmente ao mesmo resultado. O utilizado por Benedito é feito de cipó, enquanto o utilizado pelos grupos indígenas do Alto Rio Negro é normalmente feito de arumã.

A prensa consiste em uma grossa tábua plana, com um sulco circular em sua superfície onde no meio é posto o tipiti com a massa já ralada. A função do sulco é fazer com que o líquido expelido seja direcionado, por meio de um sulco lateral, a uma vasilha. Desse líquido é tirado, por exemplo, a goma de que se faz o beiju. Na Amazônia o líquido é também usado para fazer o tucupi (na Juréia não utilizam o líquido, jogando-o fora). Tanto o método de prensagem que conheci no Rio Negro, quanto o da Juréia, operam por um sistema de alavanca. Utilizando-se um pau resistente, uma de suas extremidades é mantida fixa a um ponto de apoio, normalmente um talho feito em algum tronco de árvore, enquanto a outra extremidade é destinada a receber um certo peso – que é o que vai distender ou comprimir o tipiti, que se localiza entre essas duas extremidades. No caso da Juréia este trata-se do sistema mais simples. Algumas prensas são mais sofisticadas: um tronco sulcado em espiral, tal qual um parafuso, é girado em uma estrutura fixa, comprimindo o tipiti que é posto sobre a tábua sulcada. Aqui encontramos mais uma inovação desenvolvida por Benedito. Sua prensa funciona de maneira praticamente idêntica a essa descrita agora, entretanto, no lugar de um “parafuso” de madeira, utiliza um macaco de automóvel. Depois de prensada, a massa foi posta de lado para ser torrada na manhã do dia seguinte.

Conversando com Benedito sobre o assunto, este teria me dito que se não fosse funcionário da prefeitura se dedicaria a fazer farinha de mandioca para vender. O emprego de barqueiro exige uma certa dedicação. Toda quarta e sexta faz viagens para o Porto Mariano, e a cada quinze dias (sempre numa segunda-feira) realiza uma para a Barra do Una. Isso dificulta uma dedicação maior ao fabrico da farinha. Tanto não tem tempo, que a roça de onde tira a mandioca nos dias de hoje é uma roça bastante antiga. Deve ter uns quatro anos, calcula. Mais da metade da roça ainda está para ser colhida. Além dessa ainda possui uma roça que foi plantada a uns dois anos atrás (ainda intacta) e mais uma que lhe foi doada por Faustino, seu irmão adotivo que hoje mora na Barra do Una. Desta roça também ainda não se colheu nada.

Fosse em outros tempos, diz Benedito, todo ano seria necessário abrir uma nova roça. Hoje, com pouca gente na comunidade, produz-se pouco e consome-se pouco também. Perguntei a ele se pensava em um dia abandonar a vida na localidade para morar no entorno ou em alguma cidade próxima à Estação. Respondeu que não, que nunca cogitou essa idéia. Mesmo que um dia perca seu emprego de barqueiro, o que pode ocorrer num futuro próximo, já que sua profissão depende da permanência de outras pessoas na região (caso contrário não haverá mais a quem transportar), Benedito ainda assim vai tentar continuar a vida ali. Provavelmente se dedicaria mais à lavoura e talvez começasse a fazer farinha para vender. Ainda que perca o emprego na prefeitura uma parte de sua renda seria mantida pela manutenção de propriedades de moradores que residem fora da Estação.

Ainda naquela noite, Benedito iria consertar o motor de popa de um morador da região. O trabalho como barqueiro exige o domínio sobre a manutenção do motor. Pelo conhecimento que adquiriu ao longo dos anos, normalmente é solicitado por algum morador menos experiente para realizar algum conserto ou manutenção, o que faz com prazer e sem cobrança de dinheiro. Depois da janta o motor foi trazido à cozinha para aproveitar a luz do lampião que estava aceso. O problema era na ignição, além do que havia também um vazamento de gasolina. Benedito me explicou alguns detalhes de funcionamento do motor. Era nítido o quanto aquilo lhe atraía e o quanto dominava os conhecimentos sobre o assunto. Alguns mecanismos o fascinavam, como por exemplo, o sistema de segurança que impede que o motor seja ligado caso este esteja engatado. Me explicou a importância desse sistema a partir do relato de uma experiência pessoal.

Tendo ido sozinho recolher uma rede de pesca que havia armado numa boca de córrego, foi ligar o motor e este estava engatado. O que acontece nessa situação é que o barco arranca para a frente e a pessoa que está ligando o motor – normalmente estando de pé e voltada para a traseira do barco – é lançada para trás (na verdade, permanece no mesmo lugar), caindo na água. A sorte de Benedito foi ter permanecido segurando a corda que se puxa para dar a partida. Assim, sendo carregado pelo barco em movimento, foi se aproximando até conseguir subir novamente e desligar o motor. Caso não tivesse tido essa sorte, o barco iria andar até bater em algo que o impedisse de prosseguir. Além disso, Benedito deveria tomar certos cuidados para não se afogar: como a bota de borracha é o calçado cotidiano e costumeiro na região, é preciso saber proceder caso se caia com ela na água. Já que a bota impede a pessoa de flutuar, o jeito é deixar-se afundar e tirá-la debaixo d'água. Enquanto Benedito me relatava o acontecido, Maria esconjurava a hipótese de que algo pior tivesse sucedido ou mesmo que viesse a acontecer a ela, que assim como muitos outros moradores da região, não sabe nadar (apesar de desde a infância ter se acostumado à locomoção pelo rio).

Um outro assunto surgido na conversa tratava justamente das mudanças introduzidas com a adoção, em toda a região, do motor de popa em substituição às canoas de madeira talhadas a partir de um único tronco. Hoje, com o motor de popa, uma viagem a remo, como a que normalmente se fazia antigamente, seja para a Barra do Una ou mesmo para os lados de Iguape, parece impensável. O que antes era comum e tratado com certa naturalidade, hoje seria visto quase como uma aberração. Dificilmente a canoa é utilizada para viagens longas, exceto pelos que não possuem um motor, que, mesmo assim, preferem pegar uma carona com alguém que o tenha. Mesmo para deslocamentos curtos, nas proximidades da localidade, este último ainda predomina. A necessidade de economizar combustível é o que oferece uma certa resistência ao uso contínuo do motor.

Aliás, esse é outro ponto interessante das mudanças transcorridas na região: o combustível passou a fazer parte da economia doméstica, sendo de responsabilidade principalmente masculina. A gasolina adquire status de moeda e seu comércio é bastante significativo na região. O preço elevado, devido às dificuldades de conseguí-la, torna-a um bem caro e bastante valorizado. Ouvi casos que tratam inclusive de pessoas que roubam gasolina dos carros de turistas que vão até a Barra do Una. Durante a noite aproveitam para violar tanques e retirar o combustível. Embora se tratem de boatos, revelam a importância que o produto adquire na região.

Mas voltando ao assunto dos deslocamentos, é interessante como eles próprios reconhecem uma certa “preguiça” em realizar hoje o que antes faziam sem problemas ou reclamações. Remava-se oito horas para se chegar até à comunidade a partir da Barra do Una, enquanto para ir até Iguape demorava-se uma média de dois dias. De fato, o motor de popa parece ter vindo para ficar, sendo hoje considerado imprescindível. Ao mesmo tempo sua presença no cotidiano dos moradores acabou transformando o remo em algo pesado demais. Nesse sentido podemos pensar o que disse Bourdieu a respeito da ordem tradicional. Diz ele:

A ordem tradicional não é viável senão a condição de ser aproveitada, não como a melhor possível, mas como a única possível, a condição de que sejam ignorados todos os “possíveis laterais” que encerram em si a pior ameaça unicamente pelo fato de que eles fariam aparecer a ordem tradicional, tida por imutável e necessária, como um possível entre outros, isto é, como arbitrário. Trata-se da sobrevivência do tradicionalismo que é ignorado como tal, isto é, como escolha que se ignora. Bourdieu (1979: 49)

A adesão a uma “tradição indiscutida”, reduzida nesse caso ao uso do remo e que na fala de Bourdieu parece equivaler ao “costume”, implica, portanto e segundo essa lógica, no desconhecimento de que essa adesão é uma escolha. Essa condição, por sua vez só aflora quando outras opções começam a fazer parte do campo de possibilidades desses indivíduos, nesse caso, exemplificado pela assimilação do motor de popa. Essa lógica parece se aplicar em outros domínios do cotidiano atual dos moradores não só do Guilherme, mas de toda a região. As próprias inovações implementadas por Benedito na fabricação da farinha evidenciam a maneira como a escolha se processa na medida em que outras possibilidades se mostram viáveis. No caso do motor usado para movimentar o ralador de mandioca ou do macaco de automóvel da prensa há de se considerar ainda o fator importante da criatividade individual.

Uma vez ampliadas as possibilidades, a escolha pode se efetuar. Embora essas escolhas não sejam previsíveis, a tendência, no que pude observar pelas minhas visitas à região, está normalmente em preferir as estratégias que ofereçam alguma comodidade maior ao cotidiano. Sem dúvida, e isso é assumido pelos próprios moradores, uma viagem num barco a motor é muito mais rápida e

infinitamente menos cansativa que as que anteriormente eram feitas na base do remo. Ralar mandioca sem que seja necessário ficar girando uma manivela a toda velocidade e por um tempo prolongado é também muito mais agradável. No conjunto, a adoção de inovações como essas, na mesma medida em que tornam o cotidiano atual muito mais cômodo, promovem um olhar sobre o passado enquanto um tempo em que a vida era mais difícil. Nos casos dos deslocamentos a barco isso fica nítido. É certo que antigamente o julgamento não seria esse, tanto que se remava dois dias até Iguape como se não houvesse nada de anormal nisso.

Entretanto esse ponto ainda merece duas considerações relevantes. A primeira trata da constatação de que essas inovações não implicam na extinção do sistema antigo. Isso fica evidente no caso do ralador de mandioca que, embora aparelhado com um motor à gasolina, não perdeu a sua roda movida à manivela. No caso da prensa isso também se evidencia. Benedito ainda mantém um sistema de prensagem simplificado do lado de fora da casa – a base de paus e pedras (estas para conferir o peso) – tanto que já o vi em funcionamento. O mesmo pode ser dito a respeito do motor. Nenhum morador da região sairia, em sã consciência, sem um remo em sua embarcação. Com isso essa adesão a novidades tecnológicas não se constitui em fator de exclusão de técnicas antigas, mas muitas vezes de incorporação e soma, em que novas possibilidades vão sendo adicionadas ao cotidiano sem nenhuma incompatibilidade aparente com o método equivalente e de uso mais antigo.

O segundo aspecto que gostaria de ressaltar é de que nem todas as inovações encontram uma finalidade prática voltada à promoção de comodidade. Algumas são puramente estéticas. Para tratar disso recorrerei novamente a Benedito, que trocou com um cunhado seu, uma canoa de madeira e mais uma vara de pescar feita de fibra e com molinete, por um teclado/sintetizador. Dizia ele que queria aprender a tocá-lo para incorporar o instrumento aos bailes de fandango do Guilherme. Numa perspectiva “folclórica” os bailes de fandango comuns a todo o litoral sul de São Paulo e litoral norte do Paraná acontecem, normalmente, com duas violas de caixeta (geralmente feitas na base do canivete) que são tocadas pelo mestre e contra-mestre (respectivamente primeira e segunda vozes), violão, pandeiro, uma caixa ou surdo e, havendo quem toque, uma rabeca ou mesmo cavaquinho. Alguns músicos se aventuram em vários desses instrumentos.

O que Benedito está propondo com sua iniciativa de incorporar um teclado no rol dos instrumentos do baile de fandango seria visto pelo olhar do “folclore” como uma descaracterização aberrante e

talvez herética. Os motivos de Benedito são muito simples, conforme ele mesmo me disse: ele acha bonito. Quer usar o teclado para fazer o som de sanfona. Para ele o fandango não deixará de ser fandango, mas ficará ainda mais bonito com o sintetizador que quer aprender a tocar. De fato, uma descaracterização só faz sentido quando se pressupõe que o fandango, enquanto uma totalidade imutável, é definido por um conjunto determinado de elementos, e que a substituição ou exclusão desses elementos antigos ou a incorporação de elementos novos, abala esse ideal tipológico fazendo com que perca sua “autenticidade”. Nesse ponto, eu concordo muito mais com a opinião de Benedito. Assim, a incorporação de um sintetizador nos bailes de fandango não se trata de uma escolha pela busca de comodidade, mas uma escolha estética. Além disso, esse exemplo também sustenta o aspecto citado anteriormente de que o sintetizador não se configura num elemento que virá substituir outro, mas apenas somar-se aos já existentes.

Os primeiros participantes

Saltemos um pouco no tempo e no assunto para o momento em que os participantes da festa começam a chegar, isso, na manhã seguinte. Para quem mora na comunidade a chegada de alguém de fora já se constitui um evento à parte. Por ali não passa ninguém que não tenha como destino ali mesmo. Assim, ao perceber o barulho de algum motor ao longe, já se inicia a expectativa: quem será que vem aí? É preciso um certo treinamento de escuta para distinguir rapidamente se o barulho provém mesmo de algum barco ou se não se trata apenas de algum dos aviões que constantemente percorrem o céu a vários quilômetros de altitude. Constatado que se trata mesmo de um barco, todos acorrem para a beira do rio, a especular sobre quem estaria vindo.

Os primeiros a chegar são Leodório (irmão de Amancio e casado com a irmã de Maria), sua família e alguns amigos. Atualmente moram no Guaraú. Estes não chegam diretamente para o “centro” da comunidade, mas para a casa que Leodório ainda mantém do outro lado do rio. Mais tarde ouve-se um barulho de motor e muitos pensam tratar de um outro barco chegando, mas é apenas Leodório que limpa seu terreno com uma máquina de cortar grama movida à gasolina. Depois chega Imídio, sua esposa e sogra. Criado na região mora atualmente em Guarujá, embora mantenha sua propriedade na Estação, não muito longe do Guilherme e cuidada por Benedito e Maria – Benedito cuida de manter o terreno limpo e ajudar em algumas reformas, enquanto Maria cuida da limpeza da casa. Desembarcam no porto de Amancio, entram um pouco e depois vão para a casa de Benedito –

que a essa altura está para o Porto Mariano buscando a primeira leva de participantes que vem dos lados de Iguape. Também chega João Procópio e Apolinário, antigos moradores do Guilherme. Foi do segundo que Amaro comprou a casa. Os dois moram atualmente para os lados de Iguape.

Depois do almoço, a cozinha de Maria é preenchida por uma grande quantidade de gente. A conversa inevitavelmente esbarra no passado. João Procópio começa a lembrar como eram as festas antigamente, na época em que Sátiro era ainda vivo. Muita coisa acontecia de maneira diferente. Em primeiro lugar, o número de participantes era bem maior. Havia mais gente na comunidade e as pessoas que vinham de fora se dividiam entre as casas desses moradores por critérios que vão desde o parentesco até afinidades pessoais. Como a festa dura de um dia para o outro, normalmente não se dorme: vara-se a noite dançando fandango até a manhã seguinte. Na verdade o fandango, nas festas religiosas, não era prática comum. Este começou a se consolidar depois que Maria foi morar no Guilherme. Ela que gosta de “arrastar o pé” foi quem começou a estimular que se dançasse o fandango nesses eventos e ainda hoje é quem mais estimula que estes bailes aconteçam.

As pessoas de fora que vinham para a festa, como não pretendiam ir embora, acabavam passando as horas com um baile improvisado. Sátiro dispunha da sala e ali dançava-se o passadinho até de manhã. Como foi dito em capítulo anterior, o passadinho, ou passado, é a dança característica do Guilherme. Nela homens e mulheres dançam separados o que confere um certo respeito à dança, próprio ao *ritmo* da comunidade. Também se dançava o batido, dança semelhante à catira. O batido foi abandonado há muito tempo por falta de quem o soubesse. A família de João Procópio é conhecida como os únicos que ainda sabem dançar o batido, mas a maioria já não habita a região. Leodório e Imídio também participam da conversa.

Também o número de violeiros era maior. Havia até uma disputa entre eles, por exemplo, sobre a ordem de se tocar a alvorada, no dia seguinte da festa. Às vezes ficavam três violeiros disputando para ver quem seria o primeiro a tocar. Hoje, apenas Amancio toca a alvorada e mesmo assim, dizem, quando está com vontade. Certa feita me contaram uma história a esse respeito: um baile havia sido programado, todos esperavam por ele e ele não apareceu. Até uma toada foi feita para narrar o acontecido, mas, como pediram ao filho de Amancio que fizesse a melodia, este aproveitou e tirou a parte que falava propriamente do “acontecido”. Leodório disse que com a quantidade de violeiros que costumam comparecer à festa seria difícil manter o baile até de manhã. Ele por

exemplo, que também é violeiro, toca apenas um pouco e vai embora. Sua esposa, irmã de Maria, é evangélica e não frequenta o baile. Assim ele toca apenas algumas modas e vai para casa fazer companhia a ela.

A conversa, de um modo geral foi bastante nostálgica e não foi a única que presenciei no Guilherme. Normalmente quando antigos moradores se encontravam essa costumava ser a temática da conversa: o passado como um tempo bom. Sofrido, duro, mas bom. Para João Procópio as festas no Guilherme estavam se acabando. Para quem conheceu a maneira como essas ocorriam no passado, agora estavam em plena decadência, principalmente depois que o velho Sátiro faleceu. Era claro que a festa não representava algo isolado em si mesmo, mas era representativa de um contexto social mais amplo que, para ele, hoje não existe mais. Assim, quando se referia às festas, não era propriamente a elas que se referia, mas a vida que se levava na região antes da morte de Sátiro e da implementação da Estação Ecológica. As festas eram uma parte boa de tudo isso.

Eu, embora não tivesse presenciado nada do passado, não conseguia enxergar tal decadência. Nesse meu juízo a respeito das festas – de que elas não estavam se acabando – também não me restringia apenas a encarar esses eventos de modo isolado, mas como parte de um contexto social mais abrangente. Todo o trabalho e mobilização em torno de sua organização me fazia pensar que as festas do Guilherme não estavam morrendo, mas passando por uma reformulação. Via em toda a mobilização da comissão organizadora um novo fôlego, um novo ânimo a esses eventos do Guilherme. De fato, dificilmente João Procópio chegará a encontrar nos tempos atuais o mesmo sentido que atribui às festas dos tempos passados. Isso porque a vida na localidade já está bem diferente: a maioria dos moradores não habitam mais a localidade, Sátiro já morreu, toda a região próxima ao Guilherme está praticamente “abandonada”. Entretanto, mesmo assim é interessante notar a maneira como as festas vão se adaptando aos novos contextos. E essa adaptação não me parece sinal de decadência, mas sim de que a festa continua viva, apesar de todas essas mudanças.

Já no final da tarde Benedito chega com a primeira leva de participantes que vieram por Iguape, até o Porto Mariano. No dia seguinte faria outra viagem. Basicamente, os que vieram nessa leva eram todos da equipe de organização. A maioria, da família Prado, oriundos do Rio Verde e Grajaúna. Todos vão se alojar na casa de Maria, já que ela também pertence à família Prado. Domingos, que por sinal é a grande liderança do movimento em torno da Escola Caiçara da Juréia e seu irmão

Paulo, assim que viram a fogueira se propuseram a queimá-la. Amaro não gostou muito da idéia, afinal pensava que a fogueira seria para a festa, na noite seguinte. Além disso, não estava fácil achar madeira nas proximidades: as que havia estavam muito longe. No entanto Domingos e Paulo disseram que no dia seguinte fariam outra ainda maior do que aquela, já que outros irmãos seus chegariam e poderiam ajudar a montar uma bem rápido. Quando perguntaram minha opinião, disse apenas que não ajudaria no dia seguinte, pois já estava com umas dores no corpo. Não demorou muito para que a fogueira estivesse queimando vigorosamente. Sem dúvida, estava bem montada e queimou bastante, mas Amaro parecia contrariado.

Uma festa tranqüila

Na manhã seguinte começaram os preparativos para a festa. Enquanto alguns homens construíam uma nova fogueira em substituição a que havia sido queimada na noite anterior, as mulheres se dedicavam a produzir as comidas típicas que haviam sido planejadas. Outros, nesse caso homens, mulheres e também crianças, cuidavam de produzir as bandeirinhas e demais enfeites que seriam espalhados no local, além de preparar o mastro em que seria levantada a bandeira de São João – evento que, junto com a reza no centro espírita, marca o início da festividade. O inverso, isto é, a descida da bandeira (realizada no dia seguinte logo de manhã) marca o seu encerramento. Ao longo do dia, outros participantes foram chegando: um grupo de guardas-parques da Estação, um grupo de músicos dedicados a interpretar contos e músicas a partir de experiências culturais recolhidas no Vale do Ribeira (Grupo Batacajé), e mais uma leva de participantes vindos da Barra do Ribeira. Estes últimos, trazidos por Benedito, também integravam a equipe de organização. No geral, e segundo informações dos próprios moradores, o público do evento estava bastante reduzido quando comparado ao de anos anteriores. Para uns isso era muito bom: melhor que viessem poucas pessoas realmente integradas ao esquema da festa, do que várias que, além de não colaborarem em sua organização, ainda viessem a trazer problemas. De fato, a grande maioria dos que ali estavam incorporavam a equipe de organização. Várias camisetas foram distribuídas e justamente o que Amancio tanto desejava estava acontecendo: a quase totalidade dos participantes estava literalmente “vestindo a camisa da festa”.

A impressão que tive do evento como um todo foi de uma grande comemoração “em família”. Quase todos os participantes estavam de alguma forma envolvidos com o projeto da Escola Caiçara

da Juréia, incluindo aqui os pesquisadores (eu e minha amiga Alik Wunder) e os membros da ONG “Instituto Elos” que cuidam do projeto arquitetônico da Escola. Além disso, todas essas pessoas envolvidas com tal projeto coincidentemente faziam parte da equipe de organização. Assim, a festa assumia um certo caráter de confraternização implícita em torno desse projeto, como se ali estivessem sendo festejadas, não apenas o dia de São João, mas as alianças em torno desse objetivo maior. Todos pareciam felizes e o clima era de bastante harmonia.

A tensão surgida na reunião de organização em relação à participação dos moradores da Barra do Una não se concretizou na festa de São João. Poucos moradores dessa vila compareceram. Três deles chegaram logo na manhã do dia da festa e se alojaram na casa de Faustino, vizinha à de Benedito, e que haviam alugado apenas pela ocasião da festa. Outros cinco chegaram mais à noite, entre eles, o rapaz que havia me dado carona até o Perequê no dia em que subi para o Guilherme. Estes nem mesmo trouxeram barraca: ficariam acordados até de manhã para então retornar logo cedo à Barra do Una. Alguns destes trouxeram bebidas e as deixavam escondidas no mato.

A prática é bastante utilizada em todas as localidades da região em que ocorrem bailes. Mesmo onde a bebida não é expressamente “proibida”, não se bebe em público. Os homens saem em grupos para beberem escondidos. Dizem que vão “visitar o covó”, numa alusão a uma prática de pesca onde o covó (armadilha feita de cipós) é mergulhado no rio e apenas o dono sabe onde ele está. Da mesma forma, na ocasião dos bailes os homens se convidam entre si para visitarem os “covos” uns dos outros. Um olhar basta para que um pequeno grupo se forme e saia disfarçadamente do baile para ir beber. Na hora de retornar, o dono da garrafa é o último a deixar o local, já que terá que esconder novamente a garrafa para que esta não “suma” de repente. Alguns membros da equipe de organização vigiaram essas movimentações e conseguiram encontrar e recolher as garrafas que foram trazidas para a festa, o que deixou os donos das bebidas bastante revoltados, embora isso não tenha resultado em nenhuma situação problemática para a festa. Talvez estes não se sentissem no direito de reclamar, já que sabiam que a bebida seria radicalmente condenada no Guilherme. Se a festa pode realmente ser encarada como uma confraternização, os que vieram da Barra do Una, embora estivessem dela participando, se encontravam visivelmente deslocados.

Às sete horas da noite do dia 23 iniciava-se a festa de São João com a reza no centro espírita da comunidade. A fala de Manoel ressalta o espírito de organização da festa, agradecendo a todos pela

participação que dedicaram a ela. Logo em seguida ele passa a palavra para sua mãe, Francisca, que o ajuda na coordenação dos cultos do Guilherme. Transcrevo um trecho da reza:

Francisca: Eu quero agradecer ao pessoal pelo respeito que estão tendo, pelo trabalho que estão fazendo, pelos enfeites que trouxeram. Eu abraço o coração de cada um aqui. Graças a Deus eu acho que estão respeitando nossa religião – que ficou do tempo de Joaquim Tavares, Henrique Tavares, Manuel Plácido, que vieram trazendo essa doutrina para o povo; ficou para Sátiro da Silva Tavares, agora passou para nossa família, para Manoel Tavares Martins, que está levando esse caminho e o pessoal está acompanhando, está com respeito, fazendo sua obediência. Eu fico muito contente, muito alegre e satisfeita. Eu quero que todo mundo se divirta em paz, com amor um pelo outro, meus irmãos. Nós não queremos bagunça no nosso lugar, não queremos farra. Porque se tiver bagunça, se tiver farra, nós somos obrigados a parar com o nosso trabalho e nós não queremos isso. Queremos que o nosso trabalho continue nesse caminho, sempre desse jeito. A bebida tira o juízo do homem. Àqueles que trouxeram alguma bebida, nós pedimos, por favor, hoje e amanhã, não bebam aqui nesse lugar. Hoje está bonitinho, porque o nosso irmão Domingos se cansou, e a nossa irmã Joana [monitora ambiental da AMAI], vieram de Iguape se cansando para que tudo saísse bonitinho. Eu acho que todos vão obedecer. É um grande favor que nos fazem. Aquele que atender, pode contar conosco. Também [agradeço] aos guardas que vieram para olhar por aqui. Estão tomando conta também, abaixo de Deus estão aí tomando conta. Eu quero que todos façam uma festa bonita, uma festa de amor, para quando saírem daqui poder contar que a festa foi bonita, não teve nada de bagunça, nada de farra. (nesse momento Manoel passa a palavra a Domingos)

Domingos: Eu queria pedir a todos que estão aqui presentes e que vão participar dessa festa, e que participam dessa festa há muitos anos, que tenham muita paz e que ajudem a festa a ser linda, ser maravilhosa, para que todo ano a gente possa fazer uma festa bonita, para cada vez mais a comunidade viver melhor. A gente está aqui pedindo a todos que colaborem conosco, que colaborem com a comunidade, para sempre ter essa festa, para que isso não acabe, porque isso é uma tradição, isso é cultura, isso não pode acabar. A gente lutou bastante para que isso ficasse dessa forma e a gente quer que isso continue. Que seja uma festa tranqüila cheia de paz e amor para todos nós.

Manoel: É isso aí meus irmãos, se coube para nós fazermos isso aqui, é porque nós temos uma missão a cumprir. Não é porque nós somos melhores que os outros. Então a gente fica contente quando o povo respeita. Nós temos que dar o exemplo. Quando a pessoa é bem tratada, com respeito, ela retribui com respeito.

Esse momento da reza fornece um bom exemplo desse reconhecimento mútuo da aliança entre os moradores do Guilherme e a equipe de organização. Essa aliança, como afirmei anteriormente, não se restringe ao momento único desse evento, mas se constitui em algo mais sólido, na medida em que a manutenção do espaço da Cachoeira do Guilherme, enquanto um “lugar de tradição”, passa a interessar não apenas aos seus moradores, mas a todos aqueles que participam do projeto da Escola Caiçara da Juréia. Isso ficará mais claro a partir da explicação detalhada desse projeto, o que farei mais adiante. Por ora, prosseguirei na descrição das festas.

Depois da reza ouve a subida da bandeira, em que Amancio, Francisca e Júlio tocaram o que chamam de “romaria”, sendo que a cada verso a bandeira sobe um pouco, até que atinja o topo do mastro. Os versos, por sua vez, não se restringem apenas a motivos religiosos, mas também lembram a vida de antigamente, as pessoas que se foram (tanto as que morreram, quanto as que abandonaram o cotidiano da comunidade), as que ajudaram a organizar a festa e as que dela participam. Depois da janta, antes de começar o passadinho, os músicos do grupo Batucajé (formado por pessoas de Miracatu e Juquiá) fizeram uma pequena apresentação na sala de Benedito. Dedicados a interpretar temas da cultura regional do Vale do Ribeira, tal grupo pretende não apenas aprender essa cultura em todas as suas variedades, mas também apresentá-las aos moradores que lhes servem de inspiração. Há muito esperavam o dia de se apresentarem no Guilherme.

A noite estava propícia para isso, já que a maneira como a festa estava sendo organizada fazia com que o espaço da comunidade transpirasse o sentido da “tradição”, mais ainda, da “tradição caiçara”. O desenrolar do evento conspirava em favor de um sentido “tradicional” a coisas que normalmente poderiam ser encaradas como “comuns” ou mesmo “cotidianas” à comunidade.

Depois dessa apresentação começou o passadinho, também na sala de Benedito. Essa é sem dúvida a hora de maior integração, em que todos os que estão na festa, inclusive os da Barra do Una e os guardas da Estação, participam dançando ou mesmo tocando algum instrumento. A meia-noite os

que tinham fé e/ou vontade de fazê-lo, passaram na brasa espalhada no terreiro à frente da casa de Benedito. O primeiro foi Domingos, segurando uma vela nas mãos. Nos anos anteriores ele também teria sido o primeiro. O interessante disso tudo é que, pelo menos em teoria, Manoel deveria ser aquele que daria início ao processo, já que é o coordenador atual da religião espírita do Guilherme. No entanto, é visível o fato de que é Domingos quem encontra entre os demais participantes a legitimidade para isso, tanto que quando perguntava às pessoas sobre quem seria o primeiro a passar na brasa, todos diziam que seria ele.

Depois que todos aqueles que tinham vontade de passar na brasa o fizeram, o passadinho foi reiniciado. Algumas crianças continuaram passando na brasa, desta vez por brincadeira. Fizeram isso também na noite anterior, nas brasas da primeira fogueira que havia sido montada. Isso deixava os mais velhos inconformados. Dizem que apenas no dia de São João, e somente por volta da meia-noite, que os pés não se queimam. A brincadeira das crianças, na noite anterior e nessa também, acabava colocando em xeque a crença dos mais velhos.

Já eram quase 1:30 da madrugada, quando se lembraram da mesa de comidas típicas. Essa estava trancada no quarto de Maria, para que ninguém comesse antes da hora. Já posta na cozinha, todos largaram novamente do fandango para saboreá-las. A mesa estava realmente bonita e para a maioria dos que estavam ali, esta não era apenas uma mesa para matar a fome.

Caberia pensar aqui na proposta de Hobsbawm a respeito das tradições inventadas. Por esse termo o autor define um conjunto de práticas, de natureza ritual e simbólica que visam inculcar certos valores e normas de comportamento, na tentativa de estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado. Continuidade esta, bastante “artificial”, por serem reações a situações novas, indícios, portanto, de transformações suficientemente amplas e rápidas. Um detalhe dessa invenção de tradições trata do fato de que objetos e práticas só são liberados para uma plena utilização simbólica e ritual, justamente quando se libertam de seu uso prático. (HOBSBAWM, 1997: 9-13).

No caso das comidas típicas do *caiçara* que fizeram parte do cardápio simbólico da festa de São João essas idéias parecem fazer muito sentido. É sem dúvida cedo para afirmar que a preparação dessas comidas já tenha se tornado uma “tradição”. Isso porque se trata da primeira e única vez em que foram servidas dessa forma: sua persistência ou eliminação não ultrapassa o campo

especulativo. Independente disso, a idéia ainda é boa para se pensar o processo. Essas comidas não fazem mais parte do cotidiano dessas pessoas e prova disso é que tiveram que recorrer à Dona Paulina, a mais velha do lugar, para se obter boa parte das receitas referentes à preparação desses pratos. Mesmo que ainda sejam comidos hoje, assumem um papel extracotidiano e eventual. Mas o que realmente importa salientar de tudo isso é que, tal qual a afirmação de Levi-Strauss a respeito dos totens, essas comidas não são boas apenas para comer, são boas para pensar. Cada prato ali preparado – paçoca de carne seca, paçoca de amendoim, cuscuz de arroz, terremoto, mana-pança, milho cozido, bolos – simboliza a intenção desse grupo de moradores em valorizar seu passado, para a partir dele construir um futuro, representado pela Escola Caiçara da Juréia. Indubitavelmente a retomada dessas práticas culinárias e o contexto ritual no qual se insere assume uma importância altamente simbólica.

Não sei bem até que horas se estendeu o baile, pois fui dormir um pouco cedo. No dia seguinte, depois da descida da bandeira, também nos mesmos moldes do processo de subida, houve uma reza de encerramento em que Manoel agradeceu novamente a colaboração de todos pelo fato da festa ter sido bonita e não ter tido problemas. Aos poucos, todos foram indo embora.

O que escrevi até aqui teve o intuito de familiarizar o leitor a alguns aspectos da dinâmica desse universo social da Cachoeira do Guilherme e algumas de suas questões atuais. Passarei a descrever agora a ocasião da festa de São Miguel Arcanjo.

Uma festa tensa

A comemoração de São Miguel Arcanjo na Cachoeira do Guilherme ocorre nos dias 28 e 29 de setembro, sendo o evento mais importante do ano para a localidade. Isso porque tal santo é quem dá o nome ao centro espírita ali instalado, sendo considerado, portanto, como uma espécie de padroeiro do lugar. Essa importância torna-se visível no grande número de pessoas que participam do evento – atraídas principalmente pela popularidade da festa. Antigamente, nos tempos em que Manoel Plácido coordenava as atividades espíritas da irmandade, a festa se restringia a dois dias de reza e culto. Depois que Sátiro passou a assumir a liderança dos trabalhos da irmandade, os bailes de viola foram sendo aos poucos incorporados ao roteiro dessa festividade (bem como das demais). Entretanto, e como já foi dito em outras passagens dessa dissertação, os bailes se limitavam ao

“passadinho” e ao “batido”: danças tidas por Sático como mais moralizadas do que o “bailado”, comum em toda a região do litoral sul de São Paulo, em que homem e mulher dançam abraçados.

Principalmente após a morte de Sático, a popularidade do evento em todo o território da Juréia e Itatins começou a aumentar e a se consolidar mais pelo seu sentido de “festa” do que propriamente de “festa religiosa”. Muitos dos que passaram a freqüentar o espaço da comunidade nesses dias de setembro não tinham, portanto, qualquer vínculo com a religião do lugar, buscando na festa apenas o seu aspecto de “diversão”. Os problemas decorrentes dessa mudança já foram apontados anteriormente, quando tratei da reunião promovida pela equipe de organização das festas.

A descrição que farei agora sobre a festa de São Miguel (ocorrida no ano de 2001) terá por objetivo apontar a tentativa – por parte da equipe de organizadores – em estabelecer uma ruptura nesse processo (a cada ano mais intenso) de significação das festas do Guilherme enquanto “espaço de diversão”. Ao mesmo tempo essa tentativa está pautada numa busca em restituir a ela o significado de “festa religiosa”. Ao contrário da festa de São João, ocorrida alguns meses antes, em que imperou uma certa harmonia de propósitos entre os participantes daquele evento, a ocasião que relatarei agora é marcada pela tensão constante entre os organizadores e um grupo de participantes oriundos da Barra do Una – estigmatizados pelos organizadores como os grandes causadores dos problemas gerados nessas ocasiões.

Geografia da festa de São Miguel

Participaram do evento uma média de 150 pessoas. Comparado aos anos anteriores, um número razoavelmente pequeno. Havia uma expectativa de que muito mais gente comparecesse. Como uma descrição pormenorizada de todos esses participantes torna-se impossível, tratarei de descrevê-los enquanto membros dos diversos grupos facilmente reconhecíveis na ocasião. É claro que não se tratavam de grupos fechados e sem comunicação entre si, mas essa divisão ficava bastante evidente quando se prestava atenção à distribuição geográfica destes no espaço da comunidade. Isso permite também observar certas afinidades ou incompatibilidades que permeiam a relação entre esses grupos e seus componentes, bem como algumas peculiaridades relacionadas ao modo de vida dos indivíduos que deles participam e a relação que estabelecem com a comunidade da Cachoeira do Guilherme.

O complexo formado pela casa de Benedito mais a casa de sua mãe Paulina consistia, sem sombra de dúvida, no centro do evento. Em parte, isso se deve ao fato de que ali seriam realizadas todas as atividades que compõem o roteiro da festa: as rezas, as cantorias e o baile. Os que se alojaram na sala de Paulina, onde funciona o centro espírita da comunidade, eram praticamente todos membros da família Prado, mais precisamente, descendentes de Belizário do Prado. Este, sua esposa e a família de um de seus filhos se alojaram na cozinha da casa de Paulina. Assim, praticamente toda a casa de Paulina foi ocupada pelos membros dessa família, o que totalizava uns vinte e poucos indivíduos. Belizário e Sátiro eram grandes amigos e também compadres.

Na casa de Benedito, mais precisamente nos quartos que compõem a parte reservada da residência, ficaram, além dos que são da casa, os familiares de Maria (seus pais e alguns irmãos), todos por sinal, também da família Prado. Seu pai Torquato é irmão de Belizário, da mesma forma que sua mãe é também irmã da esposa de Belizário: dois irmãos que casaram com duas irmãs, que por sinal eram suas primas. Na sala da casa – um espaço público da festa, já que ali ocorreriam os bailes de viola – foram alojados os que não trouxeram barraca, mas que de alguma forma estavam articulados à equipe de organização e também envolvidos no projeto da Escola Caiçara: alguns monitores ambientais, membros da Associação dos Jovens da Juréia e eu. Os demais membros da equipe de organização acamparam na frente dessas duas casas.

Esse dado é importante, já que o local escolhido para acampar também é indicativo de uma certa afinidade. Havia três áreas onde o acampamento estava sendo permitido: na frente da casa de Benedito, na frente da casa de Amancio e na frente da casa comprada por Amaro. Os que montaram a barraca no terreno de Benedito só o fizeram porque não havia espaço para que todos dormissem do lado de dentro. Assim, eles constituíam um anexo externo do grupo mais amplo que estava alojado nessas duas casas e que por sua vez, comportava grande parte dos que estavam envolvidos com a organização das festas.

Na verdade, quando disse anteriormente que essas duas residências formavam o centro do evento, não estava pensando unicamente em sua condição de palco principal do desenrolar da festa, mas também no seu aspecto de “centro político”. Como já foi dito, a totalidade dos envolvidos na organização da festa estavam alojados nessas duas residências e na área de camping que lhe servia

de apêndice. Outro aspecto importante de ser ressaltado sobre esse caráter de “centro político” está no fato de que os representantes do poder público de Iguape que compareceram à festa, incluindo o prefeito e um vereador, embora não tivessem passado a noite na comunidade, estavam referenciados à casa de Benedito: era ali que faziam suas refeições e passavam a maior parte do tempo.

A participação do prefeito na festa de São Miguel estava ligada, por sua vez, a todo um processo de discussão e negociação que vinha ocorrendo em torno do projeto da Escola Caiçara. O poder público municipal estava, nessas condições, firmando o seu apoio à luta dos moradores. Tanto que em determinado momento da reza de encerramento a palavra foi passada ao prefeito, que deixou explícito esse apoio aos planos para a comunidade. Se, como disse a respeito da festa de São João, esta se caracterizou como uma grande confraternização de alianças em torno do projeto dessa Escola, o processo estava experimentando sua continuidade na festa de São Miguel, contudo, restrito a esse núcleo político confinado à propriedade de Benedito. Por mais que houvesse outros participantes na festa, esses estavam excluídos dessa confraternização que parecia ocorrer de modo paralelo.

Esse núcleo político ganha melhores contornos quando comparado à ocupação da casa de Amancio. Nesta, além de sua própria família, apenas uma senhora acompanhada da filha ali se alojaram. No terreno em frente a sua casa, um rapaz que já tinha estado em festas anteriores armou sua barraca. Uma outra barraca foi ali instalada por cinco moradores da Barra do Una, os mesmos que vieram na festa de São João. De fato, essa polaridade deixava Amancio bastante ressentido. Reclamava um pouco que as pessoas não compareciam à sua casa ou não queriam se alojar nela. Entretanto, existem alguns motivos para isso, e o principal deles é o fato de Amancio ser funcionário da Estação.

A questão não é atual, mas remonta aos tempos em que a fiscalização era mais intensa e envolvia todas aquelas intrigas que foram descritas em capítulo anterior. Desconheço o papel desenvolvido por Amancio nessa época (e mesmo se o soubesse não acharia prudente expô-lo aqui), mas a maneira como boa parte das pessoas que compareciam às festas se referiam a ele indica que esta não foi muito tranqüila. Hoje, Amancio parece pagar um certo preço pelo passado de sua atuação como guarda-parque. O fato de participar do projeto da Escola Caiçara da Juréia me parece se adequar muito mais a sua condição de morador da localidade escolhida para sediar tal Escola, do que por

SUMÁRIO

<u>APRESENTAÇÃO</u>	1
<u>CAPÍTULO 1 – VALE DO RIBEIRA E A QUESTÃO AMBIENTAL</u>	27
<u>O TERRITÓRIO</u>	27
<u>A CONDIÇÃO INVISÍVEL</u>	30
<u>BREVE HISTÓRICO REGIONAL</u>	35
<u>O ADVENTO AMBIENTAL</u>	47
<u>ESTAÇÃO ECOLÓGICA NA PRÁTICA</u>	60
<u>ALGUMAS CONCLUSÕES</u>	95
<u>CAPÍTULO 2 - A CACHOEIRA DO GUILHERME</u>	99
<u>APROXIMAÇÃO</u>	100
<u>LUIS E LUIS</u>	102
<u>O CAMINHO</u>	110
<u>CHEGANDO</u>	120
<u>HISTÓRICO DA CACHOEIRA DO GUILHERME</u>	126
<u>O ESPIRITISMO DOS TAVARES</u>	129
<u>SÁTIRO</u>	138
<u>RITMO</u>	149
<u>CONCLUSÕES</u>	151
<u>CAPÍTULO 3 - FESTAS E CAICARAS</u>	153
<u>FESTAS</u>	153
<u>PRECEDENTES</u>	153
<u>REUNIÃO NA CACHOEIRA DO GUILHERME</u>	156
<u>REZA</u>	166

uma afinidade puramente ideológica, afinal, seus filhos já deixaram há muito tempo a idade escolar, netos ele tampouco tem, e seu passado de guarda-parque o manteve por muito tempo afastado de qualquer mobilização em torno das reivindicações dos demais moradores. Imagino ser bastante plausível supor que, se Amancio não morasse no Guilherme, muito provavelmente não estaria engajado nessa luta. Mas isso já é especulação.

Do outro lado do rio, exatamente à frente da casa de Benedito, os guardas da Estação ficaram alojados no que um dia foi a antiga escola da comunidade. Estes se relacionavam mais entre eles e com Amancio, que é colega de profissão. Na mesma margem, porém um pouco mais distante, um grupo de moradores do Guaraú se alojava na casa de Leodório. Tratava-se do mesmo grupo que havia comparecido à festa de São João, apenas com alguns indivíduos a mais. Ficavam a maior parte do tempo deste lado do rio, atravessando-o apenas nos momentos em que ocorria alguma atividade ligada à festa.

Voltando para o lado de cá do rio, encontraremos o último núcleo geográfico da festa, localizado na propriedade de Amaro. Este não estava participando da festa de São Miguel. Havia se juntado com sua namorada, que é evangélica e estavam prestes a se casar. Com a união (ainda que provisória), Amaro se converteu a tal igreja e, por esse motivo, não compareceu a essa festa espírita. A casa no Guilherme foi alugada a um grupo de moradores da Barra do Una apenas para a ocasião da festa. No terreno ainda acamparam alguns estudantes da Barra do Ribeira e alguns poucos monitores ambientais da AMAI. Amaro havia construído um banheiro improvisado para receber pessoas em seu terreno, pois esperava ganhar algum dinheiro: para isso achava necessário melhorar a infraestrutura de sua propriedade.

Um fator importante que não poderia deixar de ser ressaltado é a proximidade da propriedade de Amaro à queda d'água que incorpora os domínios da comunidade e que constitui uma atração à parte. Arrisco dizer que a escolha dessas pessoas em se alojarem nessa propriedade estava, de alguma forma, vinculada a essa proximidade com a queda d'água. Não poderia assegurá-lo para o caso dos estudantes da Barra do Ribeira ou mesmo para os poucos monitores ambientais da AMAI que ali acamparam, contudo, no caso dos moradores da Barra do Una a afirmação faz muito sentido. No tempo em que ali permaneceram, estes não apareceram em momento algum no centro social da comunidade. Vieram da Barra do Una para o Guilherme com o mesmo espírito com que os turistas

da cidade vão para a Barra do Una. Pareciam, de fato, turistas. Trouxeram uma grande quantidade de carne e passavam o tempo ou na queda d'água, ou fazendo churrasco. Estavam na festa, sem dela participar. Da mesma forma que sugeri uma confraternização paralela na casa de Benedito, os da Barra do Una promoviam a sua, na casa alugada de Amaro.

Essa prática de moradores da Barra do Una em “subir” para o Guilherme para passarem alguns dias fazendo churrasco e nadando na cachoeira é bastante comum e os próprios moradores do Guilherme estão acostumados com isso. Normalmente, quando não é uma ocasião de festa como essa agora, acampam no terreno de Amancio, ou mesmo de Benedito. Nunca deixam de trazer sua bebida e, ao que parece, isso jamais foi causa de transtorno para os da comunidade. Desta vez não estava sendo diferente. Trouxeram cervejas, garrafas de vinho e pinga, entretanto, bebiam escondido dentro da casa de Amaro. Assim, os da Barra do Una, como afirmaram posteriormente, não estavam vindo para a festa de São Miguel, mas sim para a Cachoeira do Guilherme, embora na ocasião os dois se coincidissem. Como não pretendiam participar da festa, ficaram “no seu canto”, se divertindo a sua maneira. Mas esse afastamento auto-promovido não duraria por muito tempo.

O conflito

A tensão em relação à vinda de moradores da Barra do Una para a festa de São Miguel ocupava as preocupações dos membros da equipe organizadora antes mesmos destes chegarem à localidade (na verdade havia se oficializado naquela reunião). Também não se restringia apenas aos moradores dessa localidade, mas à presença, de um modo geral, de bebidas alcoólicas na festa. Nesse sentido, um fato bastante curioso ocorreu quando Benedito trouxe a primeira leva de participantes vindos do Porto Mariano. Como eram muitos, a primeira viagem trouxe apenas as bagagens. Um outro barco havia sido mobilizado para auxiliar nos transportes – Benedito e o outro barqueiro improvisado para a festa ainda fariam mais uma viagem, o que lhes consumiria um dia inteiro de trabalho em função desse sistema de transporte que ficou sob a responsabilidade da organização. As bagagens foram deixadas na sala da casa de Benedito. Alguém teve a idéia de sacudir as mochilas para ver se sentia algum líquido dentro delas – o que poderia ser uma garrafa de bebida. Logo muitos começaram a fazer o mesmo. O clima era de bastante descontração e todos riam. A idéia era realizar agora um trabalho que deveria ser feito posteriormente, a saber, fiscalizar o consumo de álcool durante a festa. Uma garrafa foi encontrada enrolada em um colchonete.

Quando esses moradores da Barra do Una chegaram, passaram de barco na frente do centro social da comunidade e foram direto para a casa que haviam alugado. Alguns membros da organização foram lhes levar os folders que haviam sido produzidos e também explicar as mudanças no procedimento das festas. Também avisaram sobre a questão da bebida, pedindo que, caso tivessem trazido, que não bebessem no espaço da comunidade. Isso tudo na tarde do dia 28. Houve a reza, depois o fandango, mas estes não apareceram. Ficaram onde estavam, fazendo sua própria festa o que durou até altas horas da madrugada. O fandango já havia acabado, mas na casa de Amaro a festa continuaria por um bom tempo. Os que mais sentiram com isso, nessa noite, foram os que haviam acampado no terreno em volta da casa e que não conseguiram dormir devido à algazarra que os da Barra do Una faziam. A tensão estava aumentando aos poucos.

No dia seguinte, como a casa de Amaro ficava exatamente no caminho entre o centro social da comunidade e a queda d'água, o fato dos membros da organização passarem por ali para irem até a cachoeira foi aumentando as suspeitas de que havia bebida com os moradores da Barra do Una. No entanto, não encontravam nada que pudesse incriminá-los. Foi de tarde, um pouco antes da reza de encerramento, que outros dois moradores da Barra do Una, dos que estavam acampados no terreno de Amancio, passaram na frente da casa de Benedito cada um com um copo de cerveja na mão. Aquilo foi o estopim para que a tensão culminasse em conflito. Foram até eles e perguntaram onde tinham conseguido aquilo. Disseram que com os que estavam alojados na casa de Amaro. Começou a agitação. Na sala da casa de Benedito os membros da organização começaram a vestir suas camisetas da festa, enquanto outros chamavam os moradores do Guilherme, e até mesmo o prefeito de Iguape foi solicitado para fazer parte da comitiva que iria interpelar os da Barra do Una.

Todos se colocaram a caminho, era, sem dúvida, bastante gente. O tamanho da investida sofreu uma resposta igualmente grande: a discussão estava armada. De um lado os organizadores sóbrios e revoltados, de outro os da Barra do Una já alcoolizados e sentindo-se no direito de fazê-lo. Diziam que não estavam querendo atrapalhar a festa e que só queriam ficar no canto deles. O outro lado argumentava que eles haviam sido avisados de que não seria tolerada a bebida no espaço da comunidade. Estes respondiam que sempre vieram para o Guilherme trazendo bebida e que nunca criaram confusão por isso. Os outros diziam que isso era coisa do passado, mas que de agora em diante isso não seria mais permitido, pois ia contra as leis do lugar. O prefeito de Iguape pede calma

e tenta defender a opinião dos moradores e da equipe de organização. Os da Barra do Una dizem que são pertencentes ao município de Peruíbe e, portanto, não vêem motivos para obedecer ao prefeito de Iguape.

Aos poucos a discussão se tornava cada vez mais pesada. Os moradores do Guilherme já haviam retornado para o centro da comunidade, junto com o prefeito. Ficaram apenas alguns membros da equipe de organização e os moradores da Barra do Una. Era nítido que nenhum dos dois lados estava disposto a ceder em seus argumentos. Os da organização entraram na casa e encontraram um isopor cheio de cerveja e mais algumas garrafas de vinho e pinga. O cesto de lixo também estava repleto de latinhas de cerveja vazias. Começaram as ofensas e por pouco a discussão não virou pancadaria. Justamente os que quase brigaram, não fossem as pessoas os separarem, eram primos. Nesse momento o pessoal da organização começou a se retirar.

Nisso, Francisca chega para conversar com os da Barra do Una. Com muita calma ela expõe seus argumentos: diz que a bebida não é costume na comunidade e que gostaria que as pessoas que viessem de fora respeitassem isso. Entretanto reconheceu o fato de que já estavam acostumados com os da Barra do Una que freqüentemente visitam a localidade e trazem suas bebidas, sem nunca terem causado confusão. Esses pediram desculpas, diziam que não tinham a intenção de causar problemas e que apenas queriam ficar “na deles”. Não queriam se misturar à festa e muito menos, atrapalhá-la. Francisca achava que eles tinham todo o direito de comparecer à festa e que isso a agradaria, pois queria ver todo mundo junto e em paz. É claro que fez a ressalva para que não comparecessem bêbados, para não gerar confusões maiores. A conversa foi bastante diplomática. Os dois lados se respeitavam e pareciam compreender os argumentos um do outro. A investida de Francisca foi, sem dúvida, muito mais eficiente do que a grande e desastrosa incursão que a antecedeu.

Realmente, e os da Barra do Una confirmaram isso, estes sentiram-se intimidados pela quantidade de gente que veio para lhes reprimir. Diziam que caso Francisca (ou qualquer outro morador do Guilherme) tivesse vindo sozinha, eles teriam chegado a um acordo e o conflito não existiria. Para encerrar a situação, pediram para que eu tirasse uma foto deles com Francisca, como se aquilo marcasse que, embora o conflito tenha existido, este não envolvia os moradores do Guilherme e os da Barra do Una, mas estes últimos com a equipe de organização da festa. Também deram a Francisca um prato cheio de pedaços de carne que haviam trazido para assar.

Nisso os da Barra do Una começaram a arrumar suas coisas para retornar para tal vila. Pretendiam ficar mais uns quatro dias no Guilherme, mas o conflito os desanimou a isso. Não demorou duas horas e estes já não mais estavam na comunidade. Conversando com alguns membros da equipe de organização, estes teriam dito que, por eles, os moradores da Barra do Una não mais pisariam no espaço da comunidade e achavam bom que tivessem ido embora. Alguns cobravam a postura de Francisca que tanto reclamava do problema da bebida na comunidade, mas num momento como esse ia “passar a mão na cabeça do pessoal”. Alguns chegavam até mesmo a atribuir parte da culpa a Amaro, pelo fato de ter alugado a casa para os da Barra do Una. Para muitos o conflito ainda estava atravessado na garganta e na consciência.

Um dado que não poderia ser deixado de lado é o fato de que havia outras pessoas alcoolizadas na ocasião da festa. Entretanto, pelo fato de serem parentes muito próximos de alguns membros da equipe de organização ou mesmo moradores das proximidades do Guilherme, todos faziam “vista grossa”. Isso apenas confirma o sentido real do conflito. Não se tratava de uma militância radical contra a bebida, mas sim, de uma disputa simbólica pelo território da comunidade. Como o Guilherme é constantemente visitado pelos da Barra do Una, o conflito evidenciou uma tentativa de impor uma ruptura nessa prática, de modo a restituir (ou talvez construir) a tal espaço o seu sentido de lugar da *tradição caiçara*. Os da Barra do Una possuem um *ritmo* diferente, que não condiz com esse sentido da tradição. Assim, seria melhor manter as coisas separadas: eles lá (na Barra do Una) e os *caiçaras* aqui (no Guilherme). Disputava-se, portanto, o controle sobre o sentido e destino desse território. Por esse motivo que alguns *caiçaras*, mesmo bêbados, não foram reprimidos.

Quanto à participação de policiais e guardas-parques no conflito, os primeiros só chegaram à comunidade depois que este já havia ocorrido. Ficaram apenas algumas horas e logo foram embora para Iguape. Já os guardas-parques evitaram participar dele. Disseram que a ordem que procuravam manter estava ligada aos desígnios da Estação Ecológica e não a uma vontade da comunidade. A repressão ao consumo de bebidas na localidade deveria ser da responsabilidade dos próprios moradores e da equipe que se formou para cuidar da organização da festa.

Um último aspecto que gostaria de tratar a respeito da ocasião dessa festa enfoca uma análise bastante interessante que alguns moradores da Barra do Una fizeram sobre a postura da equipe de

organização. A festa já havia acontecido há alguns dias. Eu havia permanecido na comunidade. Voltaria com a família de Benedito pela Barra do Una. Eu iria embora para Campinas e a família de Benedito iria para o Guaraú, para a ocasião do casamento de um irmão da Maria. A viagem foi regada a uma chuva torrencial. Chegamos todos literalmente “ensopados”. Ainda por cima, perdemos o ônibus para Peruibe e teríamos que esperar algumas horas para que o próximo viesse. Nisso, nos protegemos da chuva no bar do Justino, que é tio de Maria e pai do rapaz que quase brigou com um de seus primos na festa de São Miguel. Aos poucos alguns dos moradores da Barra do Una, que haviam comparecido a tal esta, foram chegando ao bar e começaram a comentar o ocorrido.

Um deles começou reclamando do excesso de controle aplicado na festa, principalmente, controle aplicado por pessoas que, para ele, não fazem parte da comunidade – referindo-se aqui ao cadastro aplicado pelos organizadores da festa. Outro, justamente o que quase brigou, não conseguia entender como seu primo teria, de uma hora para outra, deixado esse parentesco de lado a ponto de entrarem numa discussão como aquela. Afirmou que este não mais pisará na Barra do Una, caso contrário, os moradores (incluindo ele próprio) irão pegá-lo – depois fiquei sabendo que os pais deste teriam vindo até a Barra do Una conversar com os moradores e tentar aplacar esse desejo de vingança, o que parece não ter adiantado.

Mas o ponto que mais me chamou a atenção foi a maneira como, ao longo da conversa, a atitude dos membros da organização foi comparada a tudo aquilo que no plano das lutas e reivindicações de direitos, eles são contra. Darei detalhes sobre esse histórico de reivindicação mais adiante. Por ora interessa saber que os *caiçaras* que engrossavam a equipe de organização, são aqueles moradores que se sentiram estimulados a abandonar a vida na Estação, devido a todo um conjunto de condições que envolvia, inclusive, o processo de fiscalização e intrigas entre parentes e vizinhos que dominou certo período crítico da história de implementação dessa unidade de conservação. São, portanto, aqueles que continuam lutando pelos direitos que se julgam expropriados e que, normalmente, discursam contra toda a política representada por essa unidade. Política, diga-se de passagem, que poderia ser definida como uma “ditadura ecológica”. São os que sofreram a perseguição dos vizinhos guardas-parques que invadem suas casas e destampavam painéis para verificar se estavam cozinhando carne de caça. Enfim, são os que hoje lutam contra todas essas formas de controle da

vida alheia, bastante difundidas pela existência da Estação, e que buscam a liberdade de poderem viver no espaço que julgam seus.

O que os moradores da Barra do Una estavam evidenciando é que os *caiçaras* da equipe de organização estavam justamente fazendo aquilo que tanto combatiam (as deliberações da reunião de organização são testemunho dessa tentativa de controle). Tal qual guardas-parques que destampavam panelas, estes “revistaram” mochilas de outros participantes da festa, a casa que havia sido alugada de Amaro, os barcos que chegavam à comunidade. Tal qual a administração da Estação, realizando cadastro dos moradores, estes fizeram cadastro dos participantes. Tal qual a política da administração de não envolver os moradores nas decisões e gestão dessa unidade de conservação, estes mantiveram os da Barra do Una alheios à organização da festa e às suas decisões. Da mesma forma que alguns ecologistas radicais estigmatizam os moradores como sendo a principal causa dos problemas ambientais da Estação, estes estigmatizaram os da Barra do Una enquanto principal causa de problemas às festas do Guilherme. Enfim, a falta de diálogo de que tanto reclamavam, estavam eles mesmos alimentando na ocasião da festa.

A partir de agora, deixo de tratar as situações das festas na Cachoeira do Guilherme para entrar em alguns pontos fundamentais ao entendimento do que até agora foi dito nesse capítulo. Assim, pretendo abordar essa identidade *caiçara* elaborada por esse grupo de moradores que assinam o projeto da Escola Caiçara da Juréia.

CAICARAS

Você reclama que eu estou tão diferente
Você não sabe o que diz, é evidente
Como é que pode de repente
Alguém ficar tão diferente
E diferente de quê?
Como é que dá pra saber?
Só eu que sei eu que vivo
O tempo todo comigo
O tempo todo não digo
Mas o bastante pra me reconhecer
Eu estou aqui pra provar que eu sou eu
Vim desfazer essa dúvida cruel
Pois só de te mostrar que não sou outro
Eu já me sinto outro, já valeu
Luis Tatit⁴¹

Em um de seus brilhantes contos⁴², o escritor argentino Jorge Luis Borges nos apresenta Funes, homem de memória absoluta, cronométrica e infalível. Para Funes o mundo se apresentava de modo vertiginoso, já que sua percepção e sua memória não deixavam de reter os mínimos detalhes de tudo. O que viesse a lhe alcançar os sentidos era precisa e milimetricamente registrado. “Não lhe custava compreender somente que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o cão das três e quatorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quatro (visto de frente)”. Assim, Funes é o “solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente exato”. Por esse mesmo motivo, o narrador do conto chega a suspeitar que Funes fosse incapaz de pensar, já que “pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair”.

⁴¹ Trecho da música “Eu sou eu”, incluída no disco “Felicidade”.

⁴² Funes o memorioso (compilado no livro “Ficções”)

Tenho recorrido até o momento a uma terminologia bastante genérica, talvez em demasia, para construir um dos elementos que constitui o objeto de estudo dessa pesquisa. Os processos de mudança que busco tratar estão intimamente vinculados a essa diversidade de atores sociais que foram enquadrados, até aqui, no conceito extremamente amplo e difuso dos “moradores” dessa região transformada em Estação Ecológica. Os motivos dessa redução são puramente operacionais, do contrário, tal como no caso de Funes, a tarefa de pensar essas questões se tornaria impraticável. Nessa categoria genérica estão enquadrados, portanto, uma infinidade de peculiaridades sacrificadas à formalidade da adequação conceitual.

Se considerarmos como moradores apenas os que vivem de modo permanente no interior da Estação, talvez a maior parte dos que ocupam essa categoria fosse deixada de lado. Muitos, embora habitem o entorno dessa unidade de conservação, ainda se consideram moradores, mantendo algum vínculo periódico com o local por meio de parentes que ali ficaram, ou mesmo pela eventual manutenção de suas casas e terrenos, que lá deixaram. Desses, boa parte ainda espera o dia de poder voltar de forma permanente. Se, por outro lado, o critério utilizado é a origem, também estaremos desconsiderando os que ali não nasceram embora residam no local há alguns anos, o suficiente para se considerarem, ou serem considerados, como moradores. Em relação ao modo de vida, também será difícil encontrar um padrão comum a todos eles. De fato, a categoria, tal como a utilizo, não define um grupo homogêneo, coeso, fechado e livre de contradições. Considerarei como moradores todos aqueles que, tendo habitado (ou ainda habitando) esse território, mantém com ele uma relação estreita.

Entretanto, nesse ponto da minha argumentação faz-se necessário aprofundar o olhar sobre a complexidade por trás dessa categoria. É bom advertir que não o farei de modo a abarcar todos os que até aqui considerei como sendo “moradores”, mas apenas uma pequena e interessante fatia dessa diversidade social: especificamente, os “moradores” que podem ser associados à identidade “caiçara” e que endossam o projeto da Escola Caiçara da Juréia. Da mesma forma como ocorre em relação à categoria mais genérica de “moradores”, os *caiçaras* não constituem, tampouco, um grupo homogêneo e livre de diversidade. Na realidade, o nome *caiçara* ainda não possui muita utilidade no espaço interno da Estação, isto é, como elemento na relação entre os diversos grupos que ali habitam. Tanto que praticamente estive ausente das situações narradas até aqui. Estes moradores não se diferenciam enquanto *caiçaras* ou *não-caiçaras*, mantendo as relações atreladas a um

conjunto de esquemas de classificação costumeiro, que os diferencia, por exemplo (e como pode ser percebido na situação das festas), enquanto o pessoal “da Barra do Una”, os “da Praia do Una”, a gente “do Rio Verde”, o povo “do Guilherme”, os “do Despraiado” e todas as demais possíveis. Nessa relação e referência entre grupos geograficamente referenciados é essa a lógica operante.

Obviamente, existem vários outros esquemas de classificação e referência. Alguns restritos a uma escala mais reduzida e interna de cada localidade, outros podendo alcançar categorias mais amplas, dependendo da realidade social a que se agregam. Exemplo desses dois casos podem ser constatados em um mesmo critério de classificação, que são as fundadas no parentesco: “os Tavares” é uma categoria que define um subconjunto de moradores de uma determinada localidade, a Cachoeira do Guilherme. Normalmente vem atrelada a um sentido religioso, já que é a família diretamente ligada à origem e à manutenção da irmandade espírita que se estabeleceu na região. Enquanto isso, “os Prado” atingem um alcance muito maior ao abarcar a Praia do Rio Verde, o Grajaúna, boa parte da Praia do Una e alguns da Barra do Una e da Praia da Juréia. O registro de terras da região da Juréia e Itatins entre o período de 1800 a 1921, compilados por Cali (2000), permite observar que os registros referentes à Praia do Rio Verde citam várias pessoas da família Prado. De fato, na Juréia, muitos moradores relacionam essa família principalmente ao Rio Verde, embora hoje tenha membros dispersos por outras localidades da Estação⁴³.

Vários outros critérios de classificação poderiam ser listados, gerando resultados diversos e abrangendo um conjunto distinto de indivíduos: tarefa que, em si, seria inútil. Interessa saber apenas que os critérios utilizados na denominação desses grupos são bastante variáveis, englobam escalas e realidades distintas e, principalmente, só podem ser entendidos a partir do contexto e situação social que os exigiu. Se o nome *caiçara* não encontra ainda muita utilidade no interior da Estação Ecológica, isso pode se explicado, em primeiro lugar, pelo fato da posse desse termo (por esse grupo de moradores) se tratar de um evento bastante recente e, em segundo lugar, porque o contexto ao qual esse evento se relaciona não está diretamente vinculado ao cotidiano da vida social na Estação,

⁴³ Um dado curioso do trabalho de campo é a constante menção que os membros dessa família fazem a um ex-deputado estadual (se não me engano) que teria sido candidato nas últimas eleições para a prefeitura de Campinas. Dizem que suas raízes remontam à região da Juréia, portanto, sendo parente de todos os Prado que dali saíram e que ali ainda vivem. Nenhum morador o conhece pessoalmente, apenas pelos “santinhos” e panfletos de candidato que guardam em casa, muito embora consigam traçar o fio do parentesco que os liga a tal figura política. Tampouco conhecem sua atuação e suas idéias políticas, porém o fato do parentesco soa como motivo de certo orgulho.

mas a um debate cujas raízes são externas a esse cotidiano. Diferentemente da categoria de “moradores”, uma categoria puramente analítica dessa pesquisa, o termo *caiçara* está referenciado à construção de uma identidade, baseada, portanto, em uma auto-denominação.

Um olhar fotográfico e instantâneo sobre os indivíduos que se enquadram nessa categoria de *caiçaras* evidencia a diversidade que compõe esse grupo, relacionada por sua vez a parâmetros diversos como parentesco, origem geográfica, opções religiosas, papel individual no histórico da Estação, envolvimento no debate sobre a preservação ambiental da região, e outros. Os laços de parentesco fornecem uma base importante de estruturação para o grupo. Praticamente todos os que preenchem essa categoria *caiçara* se consideram “parentes” entre si. O que aparentemente configuraria um fator central na constituição do grupo, na verdade não resolve muita coisa, já que nem todos os “parentes” possíveis fazem parte desse grupo. Enquanto alguns bastante próximos se recusam, não se interessam em participar do movimento, ou mesmo não são aceitos no grupo, outros mais distantes o fazem. Os motivos para isso são variados.

Na realidade, o conceito local do que seja um “parente” envolve todos os indivíduos com os quais seja possível estabelecer uma relação de parentesco, o que para o caso da Juréia resulta numa afirmação quase proverbial da região de que “aqui todo mundo é parente”. É claro que, na prática, isso não funciona a toda hora. De acordo com a situação e os interesses em jogo, opera-se um recorte muito bem definido que inclui ou exclui pessoas de determinado grupo de parentesco – veja, por exemplo, o conflito ocorrido na festa de São Miguel em que dois primos pertenciam a grupos com interesses distintos, como se o parentesco entre eles fosse irrelevante.

No caso dos *caiçaras* isso não é diferente. Os “parentes” que compõem tal grupo não são quaisquer “parentes”, mas aqueles que se identificam a uma causa comum. Quando esse é o caso, os laços de parentesco têm uma utilidade fundamental na mobilização e aceitação de integrantes no grupo, se impondo, inclusive, a outros critérios. Exemplo disso ocorre quanto às opções religiosas: há uma nítida predominância de seguidores do espiritismo, enquanto alguns poucos são membros de outras religiões, principalmente pentecostais. A participação de evangélicos em um grupo basicamente formado por espíritas parece exigir como condição, a atribuição de certa “irrelevância” ao peso das opções religiosas na formação desse grupo, já que o sentimento de pertencimento a ele, nesse caso, deve operar por vias de estímulo e não de resistência. Em muitos casos particulares é possível

observar que o fator do parentesco fala mais alto que as opções religiosas, quando irmãos ou mesmo primos com opções religiosas diferentes se enquadram no mesmo movimento dos *caiçaras*. Isso pode ser visto no caso da irmã de Maria, casada com Leodório, ou mesmo no caso de seu irmão Amaro, que mesmo tendo se tornado evangélico, ainda está de certa forma envolvido com a questão.

A questão da origem geográfica, que divide os *caiçaras* em relação às suas localidades de origem, é outro fator relevante dessa diversidade. Basicamente as localidades que compõem esse universo *caiçara* são: Cachoeira do Guilherme e Aguapeú (na zona ribeirinha) e Praia do Rio Verde, Praia do Una e Grajaúna (no litoral). Mais uma vez, e da mesma forma como se opera com a questão do parentesco, embora a grande maioria dos membros desse grupo seja oriunda dessas localidades, o inverso não se aplica – nem todos os que encontram suas origens nessas localidades se interessam em participar ou se identificam com a causa *caiçara*. Esse critério geográfico fica mais complexo quando percebemos que grande parte dos que se definem como *caiçara* não residem mais na sua localidade de origem, mas encontram-se espalhados pelos bairros do entorno da Estação, como Guaraú e Barra do Ribeira, ou mesmo pelos centros urbanos de Iguape, Peruíbe e Itanhaém. Por sua vez, esse dado se relaciona intimamente com o papel individual desses moradores no histórico da Estação: boa parte dos *caiçaras* são justamente aqueles moradores que não tiveram muita sorte no processo de criação da Juréia ou que se mantiveram fiéis à postura ideológica de luta e reivindicação. Sem emprego e sem a possibilidade de manter a vida a partir do uso dos recursos naturais, viram-se estimulados a abandonar a vivência na localidade de origem. Isso é o que por um lado confere força ao movimento, já que se observa facilmente que são justamente esses moradores que não residem no interior da Estação, os mais ativos, participativos e engajados na luta por direitos.

Há uma explicação plausível para isso: de maneira geral os que tiveram de deixar sua localidade para tentar a vida fora são mais jovens do que os que ainda ali residem. Muitos dos que permaneceram na Estação, pelo menos nessas cinco localidades que compõe esse universo *caiçara*, são casais de idosos. Esses dados podem ser lidos de outra forma: ao contrário dos moradores que permaneceram nessas localidades (muitos já idosos), os que tiveram que deixar a vida na Estação (mais jovens) ainda possuem filhos em idade escolar. Soma-se a isso o fato de que os que permaneceram possuem alguma fonte de renda que lhes garante o sustento e que lhes desobriga de

um empenho reivindicatório intenso, ao contrário dos que saíram e esperam pela possibilidade do retorno.

Como a causa *caiçara* está intimamente ligada à idéia da Escola Caiçara da Juréia (como detalharei a seguir) isso resulta num maior engajamento por parte desses moradores mais jovens, com filhos e que habitam fora da Estação, ao contrário dos que são mais velhos, sem filhos em idade escolar e que permaneceram nessas localidades. Isso fica claro em conversa com alguns moradores já idosos dessas localidades que, embora considerem importante a construção da Escola e se disponham a ajudar no que for preciso, não demonstram grande interesse pela causa e muito menos se consideram *caiçaras*.

Do outro lado, essa explicação se concretiza, por exemplo, no próprio caso da Associação dos Jovens da Juréia. Uma entidade política que representa parte dos moradores que se viram estimulados a sair de suas localidades e que por sinal é a proponente do projeto da Escola Caiçara da Juréia. Com sede na Barra do Ribeira, isto é, fora dos limites da Estação, e com um intenso trabalho de mobilização, seu próprio nome já sugere essa divisão etária. Mas isso não explica tudo. Como apontarei adiante, o histórico de formação desses grupos talvez seja a maior fonte de energia para esse engajamento e participação na luta.

Nisso já entramos em outro aspecto (talvez o mais interessante) da complexidade e diversidade desse grupo de moradores, que trata da intensidade e da maneira como esses se dedicam a causa *caiçara*. Há um núcleo no movimento que é claramente identificável. Este está atrelado à Associação dos Jovens da Juréia, cuja sede se encontra na Barra do Ribeira, e é onde encontraremos as principais lideranças políticas e intelectuais desse movimento *caiçara*. De um lado esse núcleo exerce um papel fundamental de “ponte” entre o debate mais amplo em que está inserido a luta dos moradores e o cotidiano destes, principalmente no caso dos que ainda habitam o interior da Estação.

Vale lembrar que essas cinco localidades que compõem esse território *caiçara* se localizam no que poderíamos considerar o núcleo de preservação da Estação Ecológica. Região onde os acessos são em teoria mais controlados e restritos. Assim, os moradores dessas áreas permanecem grande parte do tempo alheios ao que se passa do lado de fora, principalmente ao desenrolar das diversas negociações, encontros, reuniões e debates. Além disso, desses que ainda moram no interior da

Estação, muitos se julgam incapazes de se manifestar nesse debate, seja pela timidez ou mesmo por acreditarem que não são entendidos no assunto. De fato, numa reunião ou negociação em que estejam presentes os moradores e agentes externos comuns a essa arena de discussões sobre populações tradicionais e unidades de conservação, é visível que apenas uma quantidade reduzida de moradores se pronunciará. Geralmente as lideranças. Assim, essa tarefa de informar e “traduzir” as novidades acerca de todo o processo de negociação e luta dos moradores exige a participação direta desse núcleo do movimento, representado por algumas lideranças da Associação dos Jovens da Juréia.

Parêntese: a Associação dos Jovens da Juréia

Talvez o ponto mais importante de ser evidenciado a respeito desse “núcleo” do movimento *caiçara* está na experiência de inserção nessa arena de negociação e debate. Sem dúvida, a questão ambiental tal qual se estabeleceu na região exigiu dos moradores interessados em lutar pelos seus direitos um imenso e constante aprendizado sobre as raízes, referências, ideologias e aspectos jurídicos desse campo de discussões. Para uma população até então marginalizada em termos sociais, políticos e econômicos, dispondo de uma educação precária, é extraordinário que encontremos, nos dias de hoje, lideranças altamente envolvidas nesse debate, com grande domínio sobre as principais questões que o compõem, a ponto de se sentirem à vontade numa mesma mesa de negociação com “especialistas” e “estudados” no assunto. É claro que esse aprendizado não foi nada suave e tranqüilo já que foi motivado por praticamente quinze anos de luta por direitos perdidos com a criação e existência dessa Estação Ecológica. A Associação dos Jovens da Juréia é fruto dessa luta e seu histórico registra boa parte desse processo de aprendizado.

Para tratar desse assunto é inevitável esbarrar na figura de Domingos do Prado. Como ocorreu a todos os demais moradores, seu envolvimento com a questão ambiental começa com a chegada da Nuclebrás à região. Na época, vários moradores foram contratados como empregados. O serviço, basicamente braçal. Alguns poucos, no caso os que tinham mais escolaridade, realizavam trabalhos mais voltados às pesquisas desenvolvidas pela própria Nuclebrás, como instalação de equipamentos de medição e a própria medição. A princípio pouco ou quase nada se sabia sobre o que representava essa tal Nuclebrás e a que vinha. O risco que a presença de dois reatores nucleares implicariam, não apenas à região da Juréia, mas sabe-se-lá-até-onde, começa a ser denunciado pelos primeiros grupos

de ambientalistas que começam a freqüentar a região. Embora já houvesse uma certa restrição ao uso de recursos nesse território, em parte por conta do tombamento do Maciço da Juréia, em 1979, e também pelo fato da região estar diretamente subordinada aos interesses militares, essa restrição ainda se mostrava insipiente em relação ao que se configuraria com a criação da Estação Ecológica. Com a desistência dos planos nucleares para esse espaço os ambientalistas começam a se tornar cada vez mais assíduos e presentes. No início oferecendo aos moradores o discurso de que a região seria transformada em santuário ecológico, o que seria bom para os moradores por minar os interesses dos grandes proprietários e com isso acabar com os conflitos de terra até então comuns na região.

Com a criação definitiva da Estação esse discurso muda. Agora, os mesmos ambientalistas que soavam amigáveis, passam a, no máximo, lamentar a situação dos moradores, já que as leis referentes à Estação Ecológica eram bastante claras quanto à exploração de recursos da mata. De repente, não mais era permitido fazer uma roça, pescar, caçar, tirar palmito, caixeta, limpar trilhas, limpar bananal, e outras atividades anteriormente tidas como cotidianas.

Belizário, pai de Domingos, é então multado pela abertura de uma área de roça. Com a ajuda dos filhos, entra com um recurso que depois de rodar pelos longos caminhos da burocracia foi julgado improcedente. O processo para conseguir ser desobrigado de pagá-la ainda se estenderia por algum tempo, envolvendo, como saída, até mesmo um atestado de pobreza. Interessa saber que é nessa maratona pela absolvição do pai que Domingos começa a se inteirar de maneira mais aprofundada sobre a questão da Estação Ecológica e sua relação com a vida dos moradores. A multa aplicada a Belizário foi a única em toda a região costeira entre o Maciço da Juréia e a foz do rio Una. Mesmo assim, foi suficiente para desestimular os demais moradores a abrirem suas roças. Depois desse incidente, todos começaram a temer as restrições da Estação e a se indignar com a situação que estava se estabelecendo. Assim conta o próprio Domingos num trecho de entrevista a Anaisa de Oliveira Pinto:

Eu vi isso daqui de casa. Todo mundo via isso, todo mundo enxergava isso, mas ninguém tomava iniciativa de fazer [alguma coisa]... a gente comentava: "isso não pode, porque não pode, porque a lei não deixa", mas aí eu tomei a iniciativa e falei: "vou correr atrás". (...) E daí,

portanto eu fui me envolvendo mais. Aí tinha outro cara que foi multado (no Aguapeú), e eu já fui ajudar ele.

Nesse embate jurídico para livrar seu pai da multa, Domingos começa a perceber que uma mudança na situação deveria passar inevitavelmente por uma mudança na própria legislação da Estação Ecológica. E que isso só seria possível com a organização dos moradores. Na verdade Domingos já vinha participando de reuniões entre os moradores de diversas localidades com vias a discutir a situação estabelecida com a Estação Ecológica. A experiência da multa só veio estimular sua inserção no movimento dos moradores e sua dedicação à luta. A partir de então, sua participação começa a se intensificar. Domingos começa a freqüentar reuniões em outras comunidades e a tentar mobilizar outros moradores para a causa, tarefa nada fácil. De um lado, muitos se mostravam temerosos quanto às possíveis conseqüências de uma participação no movimento dos moradores. Em 1989 é criada a União dos Moradores da Juréia que congregava lideranças de várias localidades da Estação. Começam aí os contatos com outros agentes externos preocupados com a causa dos moradores. Como conta o próprio Domingos num outro trecho de entrevista a Anaisa de Oliveira Pinto:

Tinha muitas pessoas assessorando a gente, o Francisco de Arruda Sampaio, filho do Plínio de Arruda Sampaio, que era da PUC... E o pessoal denunciando: "Fulano de tal entrou em minha casa, abriu a minha panela, viu o que tinha lá dentro, foi denunciar, a policia florestal veio, catou, levou as coisas embora...", outro: "Entrou na minha casa...", muita denuncia. Esse pessoal que estava assessorando a gente, falou: "gente, não pode deixar os caras entrarem na sua casa, isso é invasão de privacidade, vocês não podem deixar. Só entra na sua casa quando tiver uma ordem judicial", e eles não sabiam disso. "Se o cara vier com uma ordem judicial da data do dia, aí você tem que deixar entrar por que ele está fazendo uma coisa judicial, você pega a ordem judicial bota no bolso e deixa o cara fazer. Enquanto não tiver uma ordem judicial, você não pode deixar ele entrar". Aí eu comecei a me antenar nas coisas, eu falava: "Olha gente, bom, tem alguma coisa que ainda resguarda a gente".

Em 1992 os moradores conseguem, após uma intensa rodada de negociações envolvendo a Secretaria do Meio Ambiente, organizações não-governamentais como S.O.S. Mata Atlântica e outros atores externos, aprovar um esquema de autorização para o plantio e abertura de novas roças. No início seriam autorizadas as aberturas de roça em áreas já utilizadas. A vegetação deveria ter no máximo 1,50 metros de altura e o diâmetros das árvores deveria ser reduzido. Os moradores contestaram tal decisão tendo em vista que isso fugia do método rotativo ao qual estavam acostumados. Uma área abandonada só seria transformada em roça novamente após um período bastante grande, normalmente contado em dezenas de anos. A autorização, tal qual estava sendo concedida, não resolveria o problema, pois estas áreas estariam “cansadas”, pouco produtivas. Por fim, conseguiram reverter a decisão, ampliando a grossura do tronco das árvores. Assim, áreas mais preservadas poderiam estar sendo transformadas em áreas de roça, desde que devidamente autorizadas. Domingos argumenta que esse processo foi visto por alguns moradores contrários ou descrentes desse movimento, não como uma conquista decorrente de intensa negociação, mas como uma concessão da Secretaria do Meio Ambiente. De qualquer modo, o certo é que os moradores voltaram a plantar novamente e a fazer suas roças. Para Domingos, entretanto, “isso não basta para a Juréia. A pessoa não vive só de comida. Precisa vestir, precisa se desenvolver, precisa melhorar de vida”.

Nessa época Domingos já não residia mais no interior da Estação, em parte porque a própria dinâmica do movimento dos moradores exigia que estivesse sempre em alguma reunião, em alguma comunidade, em Iguape, em São Paulo, Peruíbe. Além disso, a vida no Grajaúna estava cada vez mais difícil. Seu pai, o único com emprego na Estação, não dava conta de sustentar toda a família composta por nove filhos. Assim, muitos foram saindo para tentar a vida fora, embora preferissem continuar morando na região. O próprio Domingos conta alguns detalhes interessantes dessa saída⁴⁴:

A pressão estava muito forte em cima de mim, aqui. Eu não podia ficar, eu tinha que sair mesmo. Pressão mais da Secretaria do Meio Ambiente. Eu pedi autorização para fazer a minha casa, eles não deram. “Não tem emprego lá, você tem que sair de lá e tal...” Eu já namorava com uma

44 Trecho também retirado da entrevista concedida a Anaisa de Oliveira Pinto.

menina do Rio das Pedras. Quando foi em 91, a gente juntou os panos de prato, e fomos embora, aí a gente não pode mais voltar para cá. Eu voltei ainda, consegui uma chave com uma senhora que morava aqui e que o marido dela tinha falecido e a casa estava lá ociosa, ela não estava usando. Ai eu falei: "A senhora não pode arrumar para gente ficar lá?", ela: "Pode e tal", era a minha idéia de voltar para Juréia e morar aqui. Ai arrumei a chave com ela e fiquei lá na casa, deixei a minha mulher lá e voltei para Iguape para trabalhar para sustentar ela. Quando o Diretor da Estação na época viu a minha mulher nessa casa, começou a pressionar o Beltrano, que era o sobrinho da tal mulher e funcionário do Ibama... dizendo: "Se você não tirar o Domingos dessa casa, você vai perder o seu emprego, porque eu vou falar com o Ibama..." Ele chegou chorando: "Vou perder o meu emprego e tal", falei: "Vamos falar com o Juiz, vamos ver o que acontece com isso, para ver se ele pode fazer isso ou não", "Não, não quero que você fale com juiz, porque você é meu amigo. Se você fizer isso, vou ser seu inimigo a partir de agora", falei então: "Toma a chave, leva embora...", minha mulher me chegou falando: "Entrega a chave para ele, depois ele perde o emprego, você vai ser mais responsável ainda por isso...", aí peguei as minhas coisas, tirei, levei para Iguape de volta, aí que surgiu a história, um cara falou: "Se você quiser uma casa de caseiro [na Barra do Ribeira], eu estou saindo de lá e você pode morar lá..."

O movimento dos moradores foi crescendo na medida em que estes se organizavam e tomavam conhecimento da situação que se instalava na região. A conquista da autorização para o plantio, sem dúvida, estimulou ainda mais a luta dos moradores. Não todos, é claro. Apenas participavam os que não tinham mais nada a perder com a situação. Muitos, por serem guardas-parques ou por nutrirem a esperança de que um dia viessem a sê-lo, preferiram não se envolver nessa agitação (como a própria fala acima evidencia). Essa resistência interna foi causa da relativa limitação que o movimento alcançou, e também da grande clivagem que se estabeleceu entre os próprios moradores. Embora se

denominasse União dos Moradores da Juréia, é preciso salientar que nem todos os moradores da Estação, talvez apenas a sua menor parte, estavam realmente engajados nessa luta. Esse aspecto, associado a uma relativa falta de resultados concretos, acabou por conferir uma certa descontinuidade a essa mobilização política mais ampla que envolvia todas as localidades da Estação (embora não todos os moradores).

No caso específico da União dos Moradores da Juréia, sua desarticulação se origina, em parte, numa divergência de opinião entre as lideranças de algumas localidades, o que impedia a formulação de um pauta de reivindicações única. Exemplo: enquanto os moradores das localidades vinculadas ao município de Peruíbe, principalmente os da Barra do Una, exigiam a extinção da Estação Ecológica (o que seria muito mais difícil de se conseguir), as lideranças das demais localidades lutavam pela reclassificação das áreas em que se situavam suas localidades. Assim, essas comunidades seriam convertidas em reservas extrativistas (a proposta da época), mantendo-se rodeadas por Estação Ecológica.

De outro lado, essa desarticulação é vista como resultado da política de alguns administradores da Estação em contratar lideranças para o cargo de guarda-parque. Essa cooptação de fato surtiu bastante efeito. Segundo Domingos, não apenas várias lideranças foram contratadas, como, entre o quadro de funcionários, havia sempre um representante de cada família. Isso garantia com que muitos moradores não se envolvessem nessa luta, com medo de que algum familiar perdesse o emprego. Os guardas desaconselhavam seus parentes a participar das reuniões, temendo uma represália da administração da Estação. O próprio pai de Domingos era guarda-parque e, embora não goste de lembrar desses tempos, sofreu muita pressão pelo fato de seu filho ser uma liderança do movimento dos moradores. Certa vez tentaram tomar-lhe a casa, no Grajaúna. Em outro momento tentaram transferi-lo, para que atuasse em outra localidade da Estação, por sinal, bastante longe de sua residência e da família. Ameaçavam-no constantemente com demissões. Todas estratégias fracassadas, já que Domingos recorria constantemente a juizes e advogados para se consultar sobre a legitimidade desses atos. Como não podiam, nem conseguiam “pegar” o filho, descontavam no pai. Destacavam-no para tarefas pesadas e às vezes até mesmo inúteis e humilhantes.

Não é por acaso que todos os filhos de Belizário são extremamente envolvidos, ainda hoje, na luta por direitos. Tudo o que o pai sofreu pela luta do filho, que na verdade representa uma luta pelos

moradores da Estação, parece nutrir em todos da família um sentimento de união e determinação. Há um questionamento, que paira sobre a região, de que a luta de Domingos é uma luta pelos direitos de sua família, já que grande parte dos *caiçaras* é composta por familiares seus (irmãos e primos). Esse questionamento vem, por exemplo, da própria Secretaria do Meio Ambiente que cuida da administração da região. De fato, isso é facilmente verificável. Basta participar de alguma reunião pela Escola Caiçara da Juréia ou mesmo, e principalmente, da Associação dos Jovens da Juréia, e traçar um diagrama de parentesco para perceber esse fato. Entretanto, e aqui devo dar meu testemunho de defesa, isso não significa que esse grupo de pessoas esteja fechado a outros membros. Muito pelo contrário. Domingos é conhecido por chamar as pessoas para participar, e se elas não participam, é porque não querem ou porque não encontram motivos para isso.

Os que são convidados estão, de alguma forma, envolvidos com o *ritmo* dessa cultura *caiçara*. Os moradores da Barra do Una, por exemplo, por mais que alguns sejam parentes de Domingos, dificilmente serão convidados. Já a sua família participa em peso, em parte, pelo fato de ter vivenciado de perto toda a perseguição sofrida por Belizário e mesmo por Domingos. Além disso, embora esse núcleo do movimento *caiçara* seja formado basicamente por essa família, um apanhado de todos os moradores que se enquadram nessa luta mostrará que essa predominância não é tão grande quanto parece.

No ano de 1993, Domingos criaria a Associação dos Jovens da Juréia. Na época achava que os jovens praticamente não se interessavam pela discussão em torno da criação da Estação e a reivindicação dos direitos. Basicamente os que se envolviam com a questão eram pais de família. Assim, a Associação surge como um espaço basicamente dedicado a agregar esses jovens. Mais uma vez encontra a resistência de pais e tios desses jovens que os desaconselhavam, ou mesmo proibiam de participar. Com sede na Barra do Ribeira, envolve pessoas de várias localidades da Estação, hoje espalhadas pelas cidades da região. A criação dessa associação contou com a participação de organizações não-governamentais que passaram a frequentar a região do Vale do Ribeira a partir do início dessa década. Surgem os primeiros projetos a serem desenvolvidos pela Associação, todos contando com o apoio e assessoria dessas organizações não-governamentais. Assim conta Domingos em um evento para professores e alunos da barra do Ribeira:

A REBRAFA, que é uma ONG, e o PROTER, vieram para a região em 92 e ajudaram a gente a elaborar projetos, escrever, enviar para as entidades financiadoras, e a Associação dos Jovens fez dois projetos: um de apicultura, que foi para o CERES, que é uma entidade do Rio de Janeiro, que financia mini-projetos, e outro para o Consulado da Alemanha, para comprar máquina madeira para fabricar caixa de abelha. O primeiro projeto, que é de apicultura, era para criar apiários em cada comunidade, onde os moradores criariam abelha para extrair o mel para vender, para ter uma fonte de renda. Mas quando começou a se concluir o projeto e fez as caixas e começou a levar para as comunidades, o Instituto Florestal proibiu. O Instituto Florestal é o governo, é a instituição que administra a Estação Ecológica. Ela é um órgão da Secretaria do Meio Ambiente. A Fundação Florestal é um órgão que contrata os guardas-parques. Tem várias hierarquias. Então, o Instituto Florestal proibiu a atividade de apicultura, alegando um monte de coisas que não tem nada a ver com a história, chamando por acaso um parecer de uma doutora da Universidade de São Paulo, dizendo que abelha africana, africanizada, ia acabar com a abelha nativa. Só que a abelha nativa e a africanizada já estão na Juréia. A gente ia só pegar e botar na caixa. E ainda ia melhorar, porque a gente ia fazer o manejo dela, ela não ia enxamear tanto, não ia ter tanto enxame de abelhas pela Estação Ecológica. Quando você faz o manejo, você evita que essas abelhas enxameiem muito. Você começa a olhar, a ver quando ela começa a criar berços para criar outra rainha, você vai lá e tira. Tem umas técnicas que a gente faz. Proibiram o projeto. Aí eu consegui implantar aqui, nessa avenida aí, que vai até o rio. Nos temos lá um apiário de sete caixas, tiramos mel e vendemos aqui mesmo.

O outro projeto que a gente tem aqui hoje é o projeto de artesanato, que foi financiado pelo Consulado da Alemanha. Parte ele financiou o projeto de artesanato e parte ele financiou o projeto de apicultura. A gente usou as máquinas tanto para fazer as caixas de abelha quanto para começar o processo de artesanato. Só que a gente não sabia como

fazer o artesanato, aí esse pessoal do PROTER vieram para cá, eles andavam pela região, e trouxeram alguém de Silveiras que trabalha com artesanato em caixeta para dizer para gente como é que se fazia alguma coisa com artesanato. A gente começou a fazer colher de pau, fazer machado, começou a fazer coisas que a gente conhecia. A idéia do artesanato não era de ser feito com as máquinas, mas uma coisa mais manual, porque a gente não conhecia essa idéia da tico-tico, de cortar as peças, fazer um pouco na máquina e o resto esculpir na mão. Hoje a Associação tem, além do galpão de marcenaria para trabalhar artesanato, uma loja que vende esse artesanato.

Se, por um ângulo, a Associação dos Jovens da Juréia é um espaço político de fomento à discussão e à luta por direitos dos moradores, por outro ela materializa em seus projetos uma de suas demandas – garantia de fonte de renda – sem, contudo, relevar uma certa essência do modo de vida que levavam na Juréia: o *ritmo caiçara*. O artesanato em caixeta e a produção de mel, que mantém fora dos limites da Estação, sugerem uma ligação a um modo de vida baseado no uso de recursos naturais. De fato, é interessante notar numa conversa com Domingos, por exemplo, como as soluções e alternativas para a construção desse modo de vida são vistas como intimamente relacionadas a esse uso da mata ou de recursos dela. Com isso quero dizer que as propostas desses moradores não visam qualquer fonte de renda, mas aquelas com a qual se identificam. Tentei até aqui esboçar um pouco do histórico que culminou com a criação da Associação dos Jovens da Juréia. A importância desse esboço é enorme, já que atualmente tal Associação é a proponente do projeto da Escola Caiçara da Juréia, que por sinal, atesta, num outro sentido, o que disse acima: não se trata de uma simples escola, mas de uma escola *caiçara*.

Fecho o parêntese e retorno à discussão sobre o termo *caiçara*.

Origem do termo

A origem desse termo na região remonta aos freqüentes contatos entre os moradores locais e os ambientalistas, que começaram a se tornar assíduos nesse território a partir da década de 1970. Era por esse nome, *caiçara*, que os ambientalistas designavam os moradores. Setti (*apud* Adams, 2000: 212

105) observou fenômeno semelhante em Ubatuba ao constatar que seus habitantes se percebem como caiçaras na medida em que admitem ser assim designados, muito embora normalmente não se auto-definam como tal. Assim, a adoção do termo *caiçara*, enquanto marca de identidade por parte desse grupo de moradores da Juréia, é um fenômeno recente, resultado da apropriação de um conceito externo e alienígena sem caracterizar, contudo, um processo de simples “aceitação” ou reconhecimento de um nome conferido de fora. Essa apropriação, na verdade, envolve a reformulação de sentido de um signo antigo. Vinho novo em garrafa velha.

Em certa ocasião do meu trabalho de campo, Domingos me mostrou o sentido que a palavra “caiçara” adquiria em determinado dicionário de uso escolar: algo como “indivíduo ignorante, vagabundo e estúpido; mulher feia, etc.”⁴⁵ Disse-me ele que, participando de uma mesa-redonda em um encontro sobre povos do litoral, teria manifestado seu repúdio à noção atribuída pelo dicionário, exigindo que esse fosse corrigido. Se até poucos anos atrás não se auto-denominavam dessa forma, a adoção repentina desse nome passou a exigir um certo zelo, cuidado e preocupação em relação ao uso e aos significados a ele atribuídos. Entretanto, se o termo é impregnado de conotações pejorativas, por quê sua adoção? A pergunta não é gratuita. Sua resposta exige o entendimento do contexto social e político mais amplo em que se situa a própria essência do movimento desses moradores: a adoção desse termo está diretamente vinculada ao debate que trata da relação entre populações tradicionais e preservação ambiental, principalmente no âmbito do Vale do Ribeira. Significa dizer que esse grupo de moradores se afirmam como *caiçaras*, na medida em que, nesse debate, são vistos e considerados como tal.

Encontro Intercultural Povos do Vale do Ribeira

Para exemplificar e tornar concreto uma amostra desse debate, nada melhor do que abrir um novo parêntese para tratar da ocasião de um Encontro ocorrido entre os dias cinco e nove de setembro de 2001, em Ilha Comprida: *Encontro Intercultural Povos do Vale do Ribeira: Paisagem e Cultura*. A estrutura de organização do Encontro reflete a intenção do título: promover um apanhado das diferentes “culturas” da região, bem como suas contribuições à paisagem natural e à “cultura regional” do Vale do Ribeira. Assim, a programação do Encontro se dividia em torno dessas

“culturas” e suas respectivas “contribuições”. No primeiro dia de atividades (dia seis) seria discutida a contribuição *caiçara* à cultura do Vale do Ribeira. No dia seguinte seriam discutidas a contribuição *cabocla* e *japonesa* à cultura do Vale do Ribeira e no dia oito de setembro (último dia de atividades programadas) seria a vez das culturas *quilombolas* e *indígenas*. À noite, os eventos culturais estavam diretamente vinculados à discussão do dia e da tarde. Grupos de fandango de alguma comunidade quilombola ou caiçara, danças japonesas, danças alemãs, apresentações de danças indígenas, além de grupos ou artistas dedicados a abordar os aspectos dessas culturas em seus trabalhos, como por exemplo, o grupo Batucajé, que havia se apresentado na ocasião da festa de São João na Cachoeira do Guilherme. Também ocorreriam no Encontro exposições, oficinas e mostra de artesanato e comida local.

O que à primeira vista poderia parecer apenas uma reunião de diferentes tipos culturais que compõem o panorama social do Vale, trazia, mais do que isso, uma discussão preocupada com a relação desses “tipos” com a paisagem natural da região, mais especificamente, o embate relacionado às medidas preservacionistas que abateram sobre o modo de vida dessas comunidades tipicamente rurais e bastante versadas na utilização de uma ampla variedade de recursos naturais (aqui, pensando mais no caso das quilombolas, caiçaras, caboclas e indígenas). Com as restrições advindas da grande quantidade de unidades de conservação implementadas na região, esses grupos – já marginalizados em termos tanto econômicos, quanto políticos – talvez tenham sido os que mais sofreram os impactos dessas políticas de preservação. Assim, um encontro como esse representa sem sombra de dúvida um espaço político fundamental na medida em que não apenas se dispõe a ouvir essas populações marginalizadas, mas, principalmente, dar-lhes a palavra – ao colocar seus representantes na própria mesa de discussão, na coordenação de oficinas, no palco das atividades culturais, enfim, no centro das atenções.

Mais do que isso, o encontro marcou de maneira bastante representativa uma das tendências presentes na forma como esse debate vem se apresentando na região do Vale do Ribeira, em que a “preservação da natureza” ou mesmo seu “uso sustentável”, são associados à determinados tipos culturais, como o *caiçara* e o *quilombola*, ou, pelo seu equivalente genérico das “populações tradicionais”. Um dos organizadores do encontro, o antropólogo Antônio Carlos Diegues, é autor de

⁴⁵ Da mesma forma Willems (1966; apud Adams 2000) observava que *o caiçara estereotipado era um sujeito*

vários livros sobre o assunto, sendo um deles – *O mito moderno da natureza intocada* – constantemente tomado como referência desse discurso de denuncia às conseqüências indiretas e perversas da criação dessas unidades de conservação. Mais do que simplesmente um autor sobre o assunto, Diegues é também ator importante desse debate no Vale do Ribeira, inclusive na questão específica da Juréia e no projeto da Escola Caiçara.

A participação dos *caiçaras* da Juréia foi constante em todo o evento. No primeiro dia de discussões, em que seria abordada a contribuição *caiçara* à cultura do Vale do Ribeira, Domingos foi um dos integrantes da mesa redonda dedicada a tal discussão. Como se não bastasse isso, criou-se, de última hora, uma mesa redonda a mais, a se realizar no final da tarde e dedicada exclusivamente ao tema da Escola Caiçara da Juréia. Domingos e sua irmã Helena representavam os *caiçaras*. Virgílio Viana, engenheiro florestal e professor da ESALQ/USP (Escola Superior de Agricultura Luis de Queiroz, da Universidade de São Paulo – Campus de Piracicaba) e que vem a algum tempo desenvolvendo uma série de pesquisas em torno do manejo da Caixeta na região, foi o representante da universidade. Diegues também participou do debate como representante da universidade, embora, oficialmente, não compusesse a mesa. Representando o Instituto Florestal estava o seu diretor geral.

Também sentaram à mesa, o gerente executivo do IBAMA do Estado de São Paulo e representantes de organizações não-governamentais que vêm a um bom tempo desenvolvendo trabalhos junto aos Jovens da Juréia (são elas, PROTER e Instituto ING-ONG de planejamento Sócioambiental).

O consenso a respeito da necessidade de apoio ao projeto dos moradores dominou os debates. Tanto que, como resultado da mesa redonda, foi aprovada uma moção de apoio à Escola Caiçara da Juréia, endossada não apenas pelos que participaram da mesa, mas pelo próprio evento. Também foi discutida a proposta de criação de ilhas de reserva de desenvolvimento sustentável na Estação Ecológica Juréia-Itatins, a serem implementadas nas cinco localidades que compõem esse *universo caiçara* (Praia do Rio Verde, Praia do Una, Grajaúna, Cachoeira do Guilherme e Aguapeú). A experiência piloto seria desenvolvida na Cachoeira do Guilherme, paralelamente à Escola Caiçara. Esse consenso, é bom dizer, não se formou de repente e naquela mesa de discussão, mas vinha de

um processo mais antigo de negociação e interação entre esses atores. Os contatos com o diretor do Instituto Florestal, por exemplo, começaram em uma viagem realizada à Alemanha alguns meses antes, em que ele e Domingos faziam parte da comitiva. Não sei dizer ao certo qual teria sido o motivo central dessa viagem; importa saber que o contato se iniciou ali. De volta ao Brasil, o apoio foi sendo firmado aos poucos, tendo se consolidado em uma reunião realizada na própria Cachoeira do Guilherme, um mês antes desse Encontro dos Povos do Vale. Nessa reunião, além dos que estavam sentados à mesa, participaram os demais moradores envolvidos na luta pela Escola e alguns outros atores envolvidos com a questão. Assim, a presente mesa redonda estava apenas tornando público esse pacto de apoio entre moradores, organizações não-governamentais, o poder público ambiental e a universidade. Disse “pacto de apoio” pois nenhuma medida oficial foi tomada nesse sentido. Hoje, até onde tenho informações, as negociações tiveram que ser recomeçadas, já que o diretor do Instituto Florestal não está mais no cargo.

Outros aspectos da participação dos *caiçaras* da Juréia no evento foram: a apresentação de fandango dos “Jovens da Juréia”, a exposição e venda dos artesanatos em caixeta produzidos pela Associação dos Jovens da Juréia e uma oficina de construção de rabeca de caixeta, ministrada pelo filho de Helena (irmã de Domingos, e que participou da mesa redonda citada acima). Além disso, durante o mini-curso coordenado por Diegues era possível ver Domingos e outras lideranças *caiçaras* e *quilombolas* participando ativamente, não como ouvintes ou “alunos”, mas como expositores e “professores”.

Assim, não há dúvida de que o espaço de discussão propiciado por esse Encontro se constituía em uma arena de debate extremamente favorável à afirmação dessa identidade *caiçara*, o que pode ser encarado como solução bastante interessante na obtenção de reconhecimento, enquanto grupo de moradores que luta por direitos de que julgam terem sido expropriados. A afirmação dessa imagem social, essa apresentação enquanto *caiçara*, não se resume, portanto, e mais uma vez, a uma simples aceitação de um nome, mas envolve uma posse oportuna e impregnada de sentido político. O sentido desse termo, tal qual esses moradores vêm lutando para firmar, está diretamente vinculado a um sentido de “sustentabilidade”. Com isso quero dizer que, onde antes o *caiçara* era reportado a um imaginário – no sentido de representação acerca de um determinado grupo social – que o enxergava como “vagabundo, ignorante, preguiçoso e estúpido”, hoje o que presenciamos é a situação invertida, em que esses sujeitos *caiçaras* buscam, na condição de imaginários – porém, agora no

sentido daquele que produz imagens – reformular o significado desse termo ao associá-lo não mais a adjetivos pejorativos, mas a uma qualidade ambientalmente importante. Se depender deles, o sentido do termo, tal qual consta em alguns dicionários, seria transformado em algo parecido a: grupo de habitantes do litoral que estabelece uma relação saudável com seu meio ambiente; ou algo parecido.

Entretanto, um ponto que talvez possa ser considerado problemático da existência desse debate (nesses termos) é que, se de um lado ele fornece um lugar privilegiado a esses grupos que se apresentam a partir de uma identidade tradicional-sustentável, por outro lado, acaba deixando de lado os grupos que não se apresentam dessa forma. Um dado importante de se levantar acerca do evento é que os moradores da Barra do Una, do Guaraú, da Barra do Ribeira e de uma infinidade de localidades que muito provavelmente também sofreram os efeitos negativos da criação dessas unidade de conservação, este não compareceram ao encontro. Mesmo que o tivessem feito, é bem provável que se sentissem deslocados, pois não se reconhecem como o *caiçara* idealizado no Encontro.

Se a valorização dessas identidades tradicionais-sustentáveis representa uma estratégia bastante interessante de solução e criação de pactos de conservação de diversidade, é preciso atentar para o perigo de se limitar ou restringir a legitimidade de direitos unicamente aos que se apresentam dessa forma. Os moradores da Barra do Una também tiveram seus direitos expropriados e muito provavelmente, também são capazes de firmar um pacto em torno da conservação. É claro que não nesses moldes. É importante atentar, então, para os possíveis efeitos colaterais dessa estratégia, de modo a evitar que, ao se afirmar a importância do *caiçara*, outros grupos que também possuem direitos nesse debate não saiam desmerecidos ou desvalorizados, já que, segundo a perspectiva desse Encontro, estes não seriam contemplados com essa posição privilegiada.

Fecho esse parêntese e retorno ao tema dos *caiçaras* da Juréia, tratando agora do projeto da Escola Caiçara da Juréia

A Escola Caiçara da Juréia

Como vem sendo apontado em vários momentos dessa dissertação, um dos processos decorrentes da criação da Estação Ecológica foi a saída de muitos moradores para as áreas do entorno ou mesmo

para os centros urbanos mais próximos. Essa dispersão de moradores, e o conseqüente esvaziamento das localidades são encarados pelo movimento dos moradores *caiçaras* como causa de dois empecilhos básicos à possibilidade de retorno e restabelecimento de uma vida no interior da Estação (para os que se encontram do lado de fora) ou de retomada de práticas comuns ao modo de vida *caiçara* (tanto para os de fora, quanto para os que lá dentro permanecem).

De um lado esse esvaziamento populacional resultaria, num futuro bastante próximo, na ausência de pessoas em várias localidades da Estação. Esse processo em curso já é observado, por exemplo, na Praia do Una, Praia do Rio Verde e na própria Cachoeira do Guilherme, onde a maioria dos habitantes são adultos ou mesmo idosos e o número de crianças é mínimo. Quando essas crianças atingem a adolescência normalmente vão para fora da Estação. As meninas geralmente pelo casamento, os rapazes pela busca de uma fonte de renda. Os mais velhos, maioria da população nesses lugares, caso não saiam por escolha própria o farão inevitavelmente pela morte. Nesse quadro aparentemente irreversível a ausência de pessoas em determinadas localidades da Estação tornaria difícil qualquer tipo de reivindicação por direitos referentes à permanência de populações em seu interior. Afinal, como lutar pela "permanência" estando do lado de fora? E, principalmente, se não há mais ninguém lá dentro? Vale lembrar que grande parte dos moradores envolvidos no projeto da Escola Caiçara da Juréia, por sinal a parte mais ativa, já não habitam mais seus lugares de origem, mas no entorno da Estação. Do lado de fora lutam pela possibilidade de um retorno definitivo. Contudo, a volta não consiste em uma decisão simples. Não se trata de uma escolha puramente individual, mas da existência de uma possibilidade de permanência. Essa possibilidade não existe, contudo os moradores estão tentando construí-la; e de um modo bastante interessante.

Assim, num primeiro momento, a Escola Caiçara da Juréia viria a desempenhar um papel emergencial importante de resistência a esse processo. Como supôs uma das lideranças desse movimento, se num prazo de dois anos esta Escola não estiver em funcionamento, provavelmente não haverá mais motivo para sustentar uma luta pelo retorno a Juréia, pois os vínculos estarão quebrados (em menção ao fato dos velhos estarem morrendo e as localidades se tornarem cada vez mais vazias). Ao ser implementada, a Escola proporcionará não só o aumento do número de jovens no interior da Estação, mas reforçará uma retomada de vínculos de várias famílias com o território que abandonaram por conta das restrições impostas pela unidade de conservação.

Vale aqui lembrar algo já mencionado em capítulo anterior: um aspecto de grande influência nesse processo de evasão do território da Estação está justamente na busca de escola para os filhos. Durante a primeira gestão do governo estadual de Mário Covas, quase todas as escolas do interior da Estação foram fechadas devido a uma medida educacional desse governo que extinguiu todas as escolas com menos de quinze alunos – uma política altamente desfavorável a núcleos populacionais reduzidos (e geralmente rurais) ao impor a dissolução de suas escolas e estimular a concentração da educação aos centros urbanos. Seu efeito colateral na Juréia foi estimular a saída de uma quantidade razoável de moradores em busca de educação para os filhos. A falta de perspectiva de emprego, o abalo nas relações sociais locais, as dificuldades impostas pela Estação ao uso dos recursos naturais, e vários outros fatores deixaram um grande contingente de moradores em situação bastante sensível a novas dificuldades (como estas no campo da educação). Assim, a criação da Escola Caiçara da Juréia permitiria que os filhos de alguns desses moradores pudessem voltar a estudar na Estação. Entretanto, como o próprio nome sugere, não se trata de uma escola convencional o que esses moradores pretendem, mas de uma escola *caiçara*. E esse “detalhe” está diretamente vinculado à segunda consequência desse processo de evasão e esvaziamento do lugar.

O fato de que seus filhos – que agora nascem e vivem fora da Estação – não estão sendo criados no mesmo esquema em que seus ascendentes o foram é encarado pelos *caiçaras* como um processo de perda de um conjunto de conhecimentos e práticas referentes ao modo de vida ligado ao uso da mata. Na medida em que a reprodução desse modo de vida vai se tornando cada vez mais difícil, os mais jovens, principalmente as crianças, vão deixando de aprender os conhecimentos da vida em contato com a floresta e a prática de tirar dela seu sustento. Criados num outro estilo de vida – ao mesmo tempo em que vão se acostumando com o *ritmo* da cidade, passam a desconhecer o *ritmo* do lugar de origem de seus pais – cria-se a possibilidade e o risco de que, com o tempo, esse vínculo com o território e o próprio modo de vida *caiçara*, feneçam. O vínculo dessas crianças com esse território é esporádico, e não cotidiano. Mesmo gostando de visitar a localidade de seus pais e avós, sua educação (não restrita apenas à instrução escolar) apresenta-se nos dias de hoje bastante diferenciada da de seus pais.

Para os *caiçaras* esse fato é de grave importância, uma vez que, segundo eles, a própria cultura *caiçara* e sua forma de representar o mundo estão intimamente articuladas ao modo de vida que levavam antes da criação dessa unidade de conservação. Não há, segundo eles, como manter a

cultura *caiçara* sem um estímulo ao modo de vida *caiçara*. Dessa forma, a idéia da Escola está em permitir um conhecimento diferenciado a essas crianças que não passe apenas pelo currículo imposto pelo sistema educacional brasileiro, mas que esteja referenciado no conjunto de práticas e saberes de seus antepassados. Nessa escola as crianças passariam, em regime parecido com o de um internato, a estudar não só as disciplinas comuns ao ensino formal, mas as práticas que estariam ligadas à especificidade dessa “cultura caiçara”, tais como construir canoas de madeira, fazer roça de mandioca, fazer farinha, dançar o fandango, tocar viola e rabeca, fazer viola e rabeca, conhecer o uso medicinal de plantas e animais, pescar, etc. – até onde tenho informações não há um currículo esquematizado acerca de quais seriam os enfoques escolhidos para serem abordados na Escola.

Os professores dessas aulas mais “práticas”, seriam seus próprios pais e avós. Esse é um aspecto muito citado na justificativa dos moradores em preferir mandar seus filhos para uma escola no interior da Estação, do que para uma na cidade. Argumenta-se que o ensino público de hoje em dia já não é de qualidade e que seria preferível um ensino como esse proposto na Escola Caiçara. Isso não significa que, pelo fato da Escola Caiçara estar voltada a uma educação referenciada nesse modo de vida *caiçara*, que outros conhecimentos sejam irrelevantes. Muito pelo contrário. Há um consenso entre os moradores de que conhecimentos gerais e comuns a qualquer escola do ensino médio e fundamental não devem ser deixados de lado, mas estimulados. Não há motivos para sacrificar um ou outro aspecto, mas somá-los.

Além disso, há o temor dos pais em relação ao ambiente das escolas urbanas. Devido às dificuldades de estabelecimento de uma vida nova na cidade muitas famílias da Juréia foram habitar as periferias de Iguape (Bairro do Rocío) e Peruibe (Jardim Brasil). Com isso, dizem, muitos adolescentes acabam se envolvendo com drogas e até mesmo prostituição. No caso da Escola Caiçara isso não ocorreria, já que os pais estariam não apenas acompanhando, mas participando da educação de seus filhos. Pelo fato de que as relações de parentesco na região são muito imbricadas – a ponto dos próprios moradores afirmarem que “na região todo mundo é parente” – a Escola Caiçara assumiria um certo caráter “familiar”. Esse é um ponto importante de ser destacado: a própria administração da Escola estaria sujeita à vontade dessas famílias, que não apenas estariam envolvidas na manutenção física e logística da Escola, mas também na determinação dos conteúdos ou demandas educacionais que esta deveria suprir. Assim, os professores que viessem de fora para dar aulas no

Guilherme deveriam participar das discussões referentes à demanda educacional dessa “comunidade” *caiçara*.

Se, por um lado, a idéia da Escola Caiçara assume uma condição de resposta emergencial na tentativa de mitigar o impacto dessas duas tendências – o esvaziamento da região e a descontinuidade na reprodução do modo de vida *caiçara* – tal projeto não se resume, entretanto, apenas a isso: uma simples resposta a um processo em curso. Engloba também uma proposta de participação na própria gestão dessa unidade de conservação ambiental. Além do ensino das práticas e conhecimentos dos antepassados a Escola Caiçara pretende-se ainda a fomentar a pesquisa e o aprimoramento desses conhecimentos e técnicas com vias de desenvolver sistemas de “manejo” de recursos naturais, menos impactantes e mais “sustentáveis”. Com isso a Escola Caiçara assumiria uma função central na manutenção e reformulação dessas práticas, ao mesmo tempo em que reforçaria o vínculo da nova geração ao território e ao modo de vida *caiçara*. Participar da gestão significa, portanto, poder permanecer no seu lugar de origem com direito e autoridade para influenciar as decisões relativas ao destino e aos usos do lugar que considera como sendo seu. Isso faz com que a luta mais ampla dos moradores não possa ser entendida senão como uma luta por território – não qualquer território, mas aquele ao qual atribuem raízes históricas – e, principalmente, como uma luta pelo direito de levar determinado modo de vida nesse território.

Atrelada aos planos de construção e implementação da Escola Caiçara da Juréia na comunidade da Cachoeira do Guilherme⁴⁶, está a estratégia futura e complementar de buscar a conversão do espaço dessa comunidade em uma outra categoria de unidade de conservação, no caso a uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável. A idéia de re-classificação vem, não apenas dos moradores, mas principalmente, de alguns pesquisadores ligados à questão das populações tradicionais em unidades de conservação ambiental, como Antônio Carlos Diegues (NUPAUB/USP) e Virgílio Vianna (ESALQ), conforme foi tratado anteriormente. No caso da Escola, trata-se de uma imposição logística: se a proposta está em promover um ensino baseado na relação do homem *caiçara* com o meio, torna-se essencial que essa interferência seja legalizada.

⁴⁶ Na verdade a idéia está em criar cinco “ilhas de desenvolvimento sustentável” no território da Estação. A Cachoeira do Guilherme seria uma delas, por sinal a pioneira.

Mais do que isso, a idéia de re-classificação visa permitir que alguns moradores retomem sua vida na Estação. Isso exigiria, por sua vez, uma redefinição no modelo de ocupação humana para essa área da Cachoeira do Guilherme e, posteriormente, para as demais áreas envolvidas nesse projeto de re-classificação. Caso seja convertida em Reserva de Desenvolvimento Sustentável, a prática de interação com o meio deverá passar por reformulações substanciais. Muitas das práticas antigas deverão ser repensadas. Não se trata, portanto (pelo menos acredito que não se deva pensar assim), de uma retomada ingênua das práticas antigas. Essas deverão ser adequadas à nova situação e às exigências do contexto. A caça, e seu papel na dieta dos moradores, por exemplo, talvez se constitua na principal prática tradicional a ser revista e reformulada. Como a re-classificação ainda não foi implementada, fica muito difícil supor quais seriam essas modificações.

Se por um lado esse processo está ligado a uma perspectiva futura, o seu conteúdo ainda se apega bastante a uma leitura específica do passado. Segundo a argumentação dos moradores, o fato das regiões da Juréia e dos Itatins terem se mantido relativamente preservadas, quando comparadas às regiões que lhe são adjacentes, teria sido uma consequência direta do tipo de uso que seus antepassados teriam feito desses sistemas naturais. Penso que o fato das práticas antigas terem sido sustentáveis em seu resultado não permite inferir que essas fossem sustentáveis em sua essência ou em seu propósito. Assim, se a região da Juréia se manteve relativamente conservada ao longo de todos esses anos, isso não pode ser pensado como uma decorrência exclusiva de uma possível intenção sustentável por parte dos antigos moradores.

Por outro lado, é importante reconhecer que essas práticas envolviam uma quantidade enorme de conhecimentos da dinâmica do meio natural. A diversificação de usos de recursos da mata, do mangue, dos rios e do mar, diminuía a exploração maciça em torno de um único recurso. Assim, cada atividade possuía seu ciclo próprio: pescava-se tainha na época de se pescar tainha, plantava-se na época propícia, caçava-se na época mais adequada e essa diversificação no uso de recursos naturais culminou, enquanto resultado, numa insuficiência na promoção de grandes interferências nesse domínio de Mata Atlântica por parte dessas populações. Contudo, essa decorrência não pode ser igualada, de forma simples, a um planejamento racional de busca sustentável de utilização de seus recursos.

Não se trata, portanto, de reincidir na velha dúvida sobre a sustentabilidade ou não das populações “tradicionais”. De nada adianta olharmos para o passado desses grupos para tentar encontrar ali a previsão de um futuro que é incerto. Se os moradores ainda se apegam ao argumento da sustentabilidade praticada por seus antepassados, isso ocorre, na forma como entendo a questão, como decorrência de uma exigência imposta pelos atores externos que participam do debate e que o impõe nesses termos. O Encontro Intercultural dos Povos do Vale do Ribeira é um exemplo materializado desse debate, dessa arena de discussões. No fundo, essa discussão é a que menos vem ao caso. Não devemos nos ater unicamente ao julgamento desse passado possivelmente sustentável dessas populações, mas, como propõem Cunha & Almeida (2001), ao futuro que essas potencialmente podem assumir.

O motivo da escolha da Cachoeira do Guilherme como espaço destinado a abrigar essa Escola é comumente associado a sua posição central em relação às cinco comunidades que seriam contempladas com tal projeto: Aguapeú, Praia do Una, Praia do Rio Verde, Grajaúna e o próprio Guilherme. Penso, entretanto, que a tradição que se atribui ao lugar constitui-se num fator igualmente importante dessa opção. O fato do espaço da Cachoeira do Guilherme ser tomado na região como referência de comunidade “tradicional”, inclusive pela própria administração da Estação, deve sem dúvida ter influenciado nessa preferência, embora não seja um fator explicitado. Tiro essas conclusões a partir das situações descritas em relação às festas religiosas da comunidade. De fato, a recorrência constante à tradição é uma característica desse projeto. Como propõe Klaas Woortman (1990), *a tradição não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro.*

LIGANDO OS PONTOS

Se por um lado essa identidade *caiçara* e *tradicional* se elabora a partir de uma situação mais ampla ligada ao debate em torno da institucionalização ambiental da região do Vale do Ribeira como um todo, por outro lado ela se destina a promover uma distinção clara entre os moradores que propõe a construção da Escola Caiçara da Juréia e os que nesse projeto são vistos como externos e alheios a esse projeto. A idéia da Escola Caiçara está em atender aos filhos de moradores provenientes de comunidades com *ritmos* parecidos e que ainda estejam, de alguma forma, ligadas a essa tradição, que são, como já foi dito anteriormente: Praia do Una, Grajaúna, Praia do Rio Verde, Aguapeú e

Cachoeira do Guilherme. As crianças provenientes de bairros como Barra do Una, Guaraú, Tocaia, Barro Branco, Perequê, e outros localizados às margens da estrada de terra que liga Peruíbe ao interior da Estação Ecológica, são vistos por esses moradores que desejam a escola, como menos *tradicionais*, em virtude do modo de vida que levam – muito mais voltado ao turismo e às inovações oriundas dos centros urbanos, do que ao cultivo de práticas antepassadas. Esse ponto de vista não é exclusivo dos moradores, mas também de diversos atores externos que participam do debate e que o colocam nesses termos. Com isso opera-se uma distinção entre os *ritmos* ligados a essas localidades e o *ritmo* que se deseja associar à proposta da Escola.

É importante lembrar que conceito local de *ritmo* é totalmente relacional e fundamenta uma comparação entre localidades. Em determinadas situações o *ritmo* da Praia do Una é muito diferente ao da Cachoeira do Guilherme, mas, quando comparados ao *ritmo* da Barra do Una as diferenças entre esses dois primeiros diminuem a ponto de tornarem-se parecidos. É essa lógica que, em parte, está em operação no caso da Escola Caiçara. Soma-se a isso um conjunto de relações interpessoais subjacentes que faz com que um determinado grupo de moradores se relacione mais com um determinado grupo e não com outro. Essa diferenciação em relação às afinidades é também observável e, em muitos casos, a raiz dessa afinidade remonta ao período de implementação da Estação Ecológica na região, quando grande parte das relações foi abalada pelo início das fiscalizações e mesmo pelas perseguições aos moradores contrários a essa unidade de conservação.

Se na escala reduzida da Estação Ecológica Juréia-Itatins a construção dessa identidade *tradicional e caiçara* marca uma distinção entre o *ritmo* tradicional e o das localidades mais familiarizadas ao *ritmo* urbano, numa escala mais abrangente do debate em torno da questão das unidades de conservação e as populações que as habitam, ela está vinculada a uma estratégia muito interessante por parte desses moradores: mostrar aos olhares externos que as populações que habitam essa Estação Ecológica são distintas e, conseqüentemente, não podem ser tomadas como um bloco único, homogêneo e coeso, e que, portanto, não podem ser tratadas enquanto tal. Isso vale tanto para os que pensam essas populações como intrinsecamente conservacionistas, como para os que as enxergam como naturalmente devastadoras do meio ambiente. Em suma, ser *caiçara* é uma marca diferencial de grupos sociais e de projetos distintos.

Retomando o caso das festas religiosas da Cachoeira do Guilherme, essa apresentação do projeto da Escola Caiçara da Juréia fornece elementos importantes para entender a ligação que se estabelece entre tal projeto, a equipe de organização desses eventos religiosos e os conflitos envolvendo os moradores da Barra do Una. Há um forte interesse desses moradores *caiçaras*, não apenas no espaço geográfico da Cachoeira do Guilherme, mas principalmente na manutenção de seu status simbólico enquanto espaço da tradição. Tanto as festas religiosas, quanto a proposta de construir nesse local uma Escola Caiçara, agregam essa discussão em seus processos. Como tentei mostrar, ambas as iniciativas estão ligadas entre si e se referenciam, por sua vez, ao passado tradicional da comunidade e, mais ainda, ao futuro tradicional da comunidade. Por esse motivo fornecem um material rico para discutir as questões ligadas a esse tema. Assim, ser *caiçara* não é apenas uma marca distintiva, mas um projeto voltado para o futuro.

FINALIZANDO

No capítulo 1 procurei mostrar como a região da Juréia e dos Itatins se constituiu como um espaço essencialmente voltado à satisfação e necessidade de interesses externos: interesse dos grileiros de terras, da indústria de extração do palmito e madeira, da indústria do turismo, dos interesses do programa de geração de energia nuclear, dos interesses da preservação ambiental. Território supostamente sem vocação definida, seu destino escapou das mãos dos que nele habitam e que dele se sustentam. Como tentei demonstrar ainda nesse capítulo, a criação dessa unidade de conservação e toda a agitação social que esse processo mobilizou, vale dizer, de uma opinião pública essencialmente urbana, parece sustentar a idéia dessa Estação Ecológica enquanto um produto da lógica da cidade. Mesmo que no final a região tivesse sido transformada num imenso condomínio turístico ou num sinistro reduto de atividades nucleares, ainda assim essa condição seria mantida. Isso porquê o debate sobre os destinos desse território não estava nele sediado e as decisões foram tomadas à distância. Culminou na vitória dos projetos ambientalistas, o que, de todos, considero o melhor, embora não estivesse isento dessas contradições. Como aponta Warren Dean,

o movimento (ambientalista, responsável pela mobilização em torno da criação dessas unidades de conservação) consistia, em sua quase totalidade, da ação de cidadãos de formação universitária cujas informações relativas à política e aos conflitos rurais eram limitadas e cujo contato com a classe mais baixa do meio rural era pouco, consequência inevitável da desigualdade social reinante na sociedade brasileira. Suas organizações não incluíam representantes dessa classe social que, de fato era responsável direta pela destruição da floresta, no mínimo, como empregado de outros, e era, portanto, o único grupo que poderia garantir sua segurança. (Dean, 2000: 350)

Como tentei demonstrar ainda nesse capítulo, essas decisões estavam fundamentadas em alguns pressupostos e representações acerca desse território. Em primeiro lugar está a idéia deste enquanto um lugar “desabitado”, “desocupado”. Parte dessa representação se deve ao papel marginal no passado econômico da região do Baixo Vale do Ribeira: seja como local de passagem entre Iguape e

Itanhaém, seja como zona rural pouco expressiva, o certo é que a historiografia regional dedica pouca atenção a ele. Essa lacuna sem dúvida contribuiu para a construção de uma imagem acerca desse território enquanto – aproveitando o título da obra de Corbin – “território do vazio”. De fato, a densidade demográfica parece nunca ter sido muito elevada nesse espaço, mesmo no período de maior prosperidade – representado pela rizicultura em toda a região de Iguape. Na época da criação da Estação Ecológica calcula-se que 360 famílias habitavam este território de 80.000 hectares. Realmente é uma baixa densidade demográfica, mas que não pode ser considerada irrelevante. Assim, essa imagem de “vazio” opera por um evidente exagero.

Não bastasse isso, a maneira como estes habitantes se distribuíam por este território – isto é de maneira esparsa e rarefeita – pode ser tomada como ponto de partida para a explicação de uma ausência de organização sólida entre os diversos núcleos de povoamento espalhados nessa área. Não existia uma identidade dos moradores da Juréia e Itatins que extrapolasse os domínios restritos de cada uma dessas localidades; e muito menos, força política. Isso só foi surgir após a criação da Estação, quando todas essas pequenas localidades foram unificadas em um único domínio administrativo destinado à preservação ambiental. Espaço criado “de fora”, foi aos poucos tornando-se um espaço “para si mesmo”, na medida em que um contato maior entre moradores de diversas localidades começou a se tornar efetivo, culminando numa identidade unificadora e circunstancial dos “Moradores da Juréia” e numa força política mais sólida. Com isso, parte do discurso local – afinal, não foram todos os moradores que se engajaram nessa luta e mobilização – terminou por naturalizar uma ‘área’ que só passou a existir depois que foi criada uma Estação Ecológica delimitada por fronteiras bem definidas, e não mais apenas por localidades dispersas.

Nitidamente a criação dessa identidade se deu como reação à própria existência da Estação. Muitos dos moradores envolvidos nesse movimento não moravam na “Juréia” e tinham a clara noção disso: a comunidade do Despraiado, por exemplo, se localiza no Itatins. A adoção do nome “Juréia” pode ser vista como uma primeira grande apropriação de elementos provenientes do discurso externo, por parte dos moradores. Se os de fora denominavam toda a região por esse nome, sua adoção pelos moradores, mais do que uma aceitação de um nome atribuído externamente visou a garantia de reconhecimento no debate.

É justamente esse o aspecto que mais interessa ressaltar a essa discussão: o aspecto político das decisões e do próprio debate. Se faz sentido encarar a criação dessa Estação Ecológica como um processo indissociável de um mundo urbanizado, essa malha espacial só fará sentido a partir da inclusão desse elemento político. Os habitantes desse território convertido em unidade de conservação não participaram das decisões relativas a essa conversão. A grande maioria desses nem mesmo compreendia o que estava se passando e o que tal unidade de conservação implicaria em suas vidas. As decisões foram tomadas pelos “de fora”.

Sem dúvida um momento importante dessa pesquisa foi a reformulação de seus pressupostos, tal qual descrito na apresentação. No início partia de uma concepção dessa unidade de conservação como sendo uma “realidade imposta” aos moradores, como se a eles não restasse outra alternativa que não fosse sofrer suas conseqüências. Aos poucos fui me convencendo de que não se tratava de uma via de mão única.

No capítulo II apresento as raízes, por assim dizer, de uma identidade tradicionalizante: ela mesma um movimento inovador, de natureza religiosa – mas de uma religião recém-inventada, cientificista em sua origem, por mais que tenha sido abasileirada – trazida por um emigrante português e indo parar, depois de um interessante percurso temporal, na região da Juréia. É sobre esse fundo de “tradicionalidade”, criada recentemente em torno de uma irmandade espírita, que se assenta um novo movimento “tradicionalizante”. Este, por sua vez, não recorre apenas a essas raízes religiosas, mas aglutina também discussões ambientais ligadas ao modo de vida dos seus habitantes.

Tentei mostrar nesse capítulo que o histórico de constituição dessa comunidade permite tanto as atribuições relativas a uma certa tradicionalidade em comparação a outras localidades da Estação (atribuída por olhares externos), quanto às distinções operacionalizadas pelos próprios moradores, a partir da categoria local de *ritmo*. Isso se dá mesmo que essas classificações operem sobre lógicas distintas e não recorram explicitamente a esse histórico.

A *tradição* que determinado grupo de moradores busca agregar ao território do Guilherme está baseada num misto desse passado espírita da comunidade, com uma espécie de *ideologia do modo de vida tradicional do caiçara*, isto é, com certas idéias sobre sua relação com o meio. Essas idéias sobre o “modo de vida caiçara”, da forma como percebi, parecem por sua vez sofrer uma influência

muito forte de idéias recentes (como o foram às idéias do espiritismo no passado), segundo as quais há grupos sociais cuja relação com a natureza é pautada na harmonia. Haveria assim um movimento cultural caiçara, como houve no passado um movimento espírita.

A intenção de alguns moradores em construir uma Escola Caiçara no interior da Estação é um ótimo exemplo da criatividade que envolve esse movimento atual. Em suas propostas, há mais do que um simples retorno dos que tiveram que sair pelas pressões da fiscalização, ou por problemas políticos. Também não se resume apenas ao suprimento de uma necessidade de ordem educacional. A Escola é tudo isso e mais um pouco. Ela engloba a reivindicação de algo que consideram como lhes sendo de direito – mas que lhes tem sido sistematicamente negado – que é a participação na definição e negociação dos destinos do território ao qual se consideram pertencentes e que lhes pertence. É uma luta por território – não qualquer território, mas aquele ao qual atribuem raízes históricas – e, principalmente, uma luta pelo direito de levar determinado modo de vida nesse território.

Essa resistência à participação dos moradores, imposta pela existência da Estação Ecológica, em parte deriva da pesada máquina jurídica imposta a esse território – cuja própria rigidez, contudo, encontrou como contrapartida uma flexibilização local na interpretação das leis, conforme mostrou o capítulo I. Entretanto, mais do que olhar para o resultado é preciso atentar para as origens dessa resistência. Afinal, por que os moradores não participaram ativamente e desde o início das discussões referentes ao destino do território em que moravam? A pergunta aglutina várias respostas, algumas já tratadas até aqui (interesse externo, território “despovoado”, moradores desorganizados), mas todas, assim acredito, com um pressuposto comum e implícito: o da incapacidade de participação desses moradores.

Lembro aqui do significado que o dicionário dá para o termo *caiçara*, tal qual me foi mostrado por alguns moradores. É certo que o significado do termo não foi inventado pelo autor do dicionário, mas recolhido entre os diversos usos que se faz dele e em certa medida representa não o que o *caiçara* é, ou o que o autor do dicionário acha que ele seja, mas a maneira como o *caiçara* é visto pela sociedade que o envolve. E nesse ponto o *caiçara* não está sozinho. Outros termos como *caipira*, *sertanejo*, *caboclo*, *peão*, *matuto*, *seringueiro*, *ribeirinho*, *quilombola*, *castanheiro*, que são usados para definir outros tipos sociais, são igualmente carregados desses preconceitos que os imaginam como ignorantes, analfabetos, incapazes de qualquer organização política ou de qualquer

participação nas decisões tomadas por uma parte mais “nobre”, “rica” e “esclarecida” da sociedade: enfim, (...) *culturas que até aqui, não podiam se apresentar por si mesmas com as suas próprias credenciais* (Gonçalves; 2001: 149). O problema da definição é, portanto, de ordem política. Não apenas a região da Juréia sofria com essa imagem marginalizada, mas também seus habitantes.

Por que não decretar parque ecológico em São Paulo, na cidade? Tirem o prédio do Estado e façam parque ecológico. Por que eles vêm procurar aqui? É porque está tudo perfeito, ainda intacto, né? Não é isso? É lógico. Concordo. Mas olha debaixo da árvore para ver se tem um ser humano. Eles não olharam. (...) Passaram ai em cima e não viram a gente? Nenhuma fumacinha? Agora, lá eles vão encontrar humano. Não vão por o parque ecológico lá porque a humanidade está lá, em cima deles. Agora aqui não, ela é diminuta, são fracos. Abaixamos a cabeça, eles chegaram e tomaram conta. O homem é capaz de fazer tudo, por que não pode destruir um prédio daqueles e fazer um parque ecológico lá? Pode. (...) Derrubam o “Martinelli”, derrubam o “Banco do Estado”, derrubam “o Correio”, derrubam o Vale do Anhangabaú e planta arvoredo ali. Agora, por que põem reserva aqui? É porque está tudo intacto e tudo quanto é humilde está aqui. Agora, vai lá mexer com os tubarões. [Sr. Oliveira; liderança dos moradores da Juréia, Entrevistado por Queiroz (1992: 135)]

Esse pressuposto da incapacidade dessas populações em participar de qualquer iniciativa tomada pelo Estado, com vias de conservação ambiental é, no mínimo falso e equivocado. As situações descritas ao longo da dissertação, principalmente as concentradas no capítulo 3 e que tratam da Escola Caiçara da Juréia o provam. O termo “caiçara” (assim como “tradicional”) vem *mudando de significado* – sendo reinvestido de um sentido *positivo*, como parte de um projeto cuja modernidade nega as noções comumente associadas a esses grupos sociais. É essa a analogia a ser feita com os

caboclos amazônicos, e com os *seringueiros*⁴⁷. Eles assumiram, por assim dizer, uma identidade negativa, conferindo a elas um sentido novo. E isso é a prova maior de sua criatividade.

O que quero ressaltar com tudo isso é que existem exemplos que atestam que as chamadas “populações tradicionais” – atualmente o equivalente genérico dos “tipos” citados anteriormente – são capazes de participar tanto da criação, quanto da gestão de uma unidade de conservação, desde que haja uma abertura para que essa participação se desenvolva. Sem dúvida, os tempos atuais representam uma oportunidade histórica para o estabelecimento de pactos nesse sentido.

Assim, essa iniciativa dos moradores (que se reconhecem como *caiçaras*, e que endossam o projeto da Escola Caiçara da Juréia) permite argumentar que – ao contrário dos essencialismos – os moradores da Juréia são atores sociais capazes de iniciativas individuais (as “escolhas” do Capítulo I), que têm uma história de mudanças e resistência (ver o movimento espírita do Capítulo II), e são capazes de mobilizar-se coletivamente, visando objetivos determinados, e ao longo desse processo reconstruir uma *identidade-projeto caiçara* dotada de um sentido que de fato é inovador. O *caiçara* não é nem estúpido nem esperto – mas a identidade de caiçara, reinvestida de conotação positiva, ambientalista, tradicional, é um exemplo da capacidade dos moradores da Juréia (até então marginalizados) para dar a volta por cima, utilizando-se tanto de alianças com grupos externos, e apresentarem uma alternativa viável e legítima para continuarem ocupando uma Estação Ecológica.

Assim, a Estação Ecológica é um processo – ao longo do qual os moradores, por sua resistência ativa ou por sua colaboração, no plano individual, participaram de mudanças na natureza da Estação

⁴⁷ Se quisermos buscar exemplos em outras fontes, vale citar o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida em que estes descrevem justamente o processo de criação da primeira Reserva Extrativista brasileira – a do Alto Juruá, no Acre – e a maneira como os seus moradores (seringueiros e agricultores) participaram de sua criação. Vale ressaltar que a gestão da reserva está na mão dos moradores, por meio da Associação dos Agricultores e Seringueiros do Alto Juruá. É claro que a idéia de criação da reserva não foi uma iniciativa exclusiva dos seringueiros, mas contou com a colaboração de ONGs, políticos e intelectuais do meio acadêmico (Cunha & Almeida; 2001). O mesmo pode ser constatado no caso da Escola Caiçara da Juréia, que conta com a assessoria e envolvimento de acadêmicos (Antônio Carlos Diegues, Virgílio Vianna e outros), organizações não-governamentais (PROTER, Instituto Elos, Instituto ING-ONG de Planejamento Ambiental), políticos (prefeito e vereadores de Iguape) e outros atores envolvidos com a questão. O caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá também conta com a participação dos moradores, embora eu não conheça muito dos detalhes de sua gestão. No caso dos *seringueiros* o ponto importante é a capacidade destes para criarem uma *identidade* através da qual articularam sua reivindicação pela terra – e nesse sentido, há um paralelo evidente com o caso dos *caiçaras* da Juréia. Nos dois casos, a reivindicação foi legitimada pelo caráter *conservacionista* – no caso da Reserva, *propondo uma nova unidade de conservação diferente daquelas existentes*, no caso da Estação, *propondo uma nova interpretação de uma unidade de conservação já existente*.

– cujo funcionamento efetivo não corresponde mais à interpretação que se dava ao dispositivo há dez anos atrás. Ao cabo desse tempo, o conflito entre moradores e os projetos “ecologistas” mudou de forma e de tom. Ao longo desse *processo* há mudanças que podem ser acompanhadas nas escolhas e trajetórias individuais dentro de um novo espaço de possibilidades e restrições (não só restrições, é bom lembrar!); nas mudanças adaptativas da instituição (a “flexibilidade” no cumprimento das regras – as unidades de conservação parecem seguir essa rota *em várias situações no país*); e finalmente com a emergência de *novas identidades e movimentos coletivos* nos quais se expressa também a interpretação recíproca de discursos – dos “de fora” e dos “de dentro”. Ao longo desse período surgiram movimentos locais, articulados a organizações externas – configurando-se uma relação que tampouco foi de passividade.

É justamente nesse ponto que acredito se situar a possível contribuição dessa dissertação ao entendimento do problema envolvendo unidades de conservação e seus habitantes. Em geral os trabalhos dedicados à denúncia das conseqüências perversas da criação dessas unidades de conservação na dinâmica social dos que nelas habitam não costumam avançar muito nesse aspecto.

Principalmente no domínio das relações simbólicas, há um espaço importante e crucial de interação, em que imaginários, discursos e atores sociais entram em confronto, mas também estabelecem uma realimentação mútua, constituindo-se historicamente.

Em primeiro lugar, há um “imaginário” sobre Juréia-Itatins. Ele existe hoje, pode-se argumentar: há um “conjunto de símbolos e atributos” relacionados à Juréia e compartilhados por um “povo ou grupo social” (ambientalistas, biólogos, turistas, veranistas, historiadores, cientistas sociais, e de modo mais geral, habitantes de São Paulo, os leitores dos jornais desse Estado e dos estados vizinhos). Mas esse imaginário constituiu-se recentemente, ou seja, a partir das campanhas pela criação da Estação Ecológica Juréia-Itatins e contra os projetos militares ou turísticos. A partir disso passou a ser incorporado à dinâmica local.

Por outro lado, um “imaginário” anterior – registrado na historiografia sobre o território da Juréia e dos Itatins – mostra um imaginário de historiadores e da opinião pública no qual são quase invisíveis os grupos sociais que habitavam as proximidades da costa e fora do contexto das cidades existentes, nessa região que mais tarde viria a abrigar tal empreendimento ambientalista. Um imaginário sobre

pescadores, “imagens sagradas” que acostaram na praia, capelas que ruíram, “trilha do imperador”, “trilha do telégrafo” – tudo isso mobilizado após os anos de 1990 como memória retrabalhada, ao longo de um processo de construção simbólica de um imaginário novo sobre o passado.

No mesmo sentido, porém mais relacionado aos moradores que aos historiadores, nesse processo (e como tentei mostrar nos capítulos 2 e 3) as festas e outras formas de sociabilidade *caiçaras*, e episódios específicos ligados, por exemplo, à religiosidade espírita da Cachoeira do Guilherme, convertem-se em marcas de identidade para determinado grupo de moradores. Isso para dizer que a Estação Ecológica Juréia-Itatins, que foi inventada de fora para dentro e nos domínios de um “imaginário científico-ecológico-ambientalista”, possui, no seu avesso, uma identidade própria e anterior a esse ato do poder público: uma identidade-avesso que está ancorada num “imaginário tradicional-popular” local, embora de abrangência restrita a localidades ou vizinhanças. Na contramão, esse imaginário local também serviu de fonte e fundamento a uma caracterização de algumas localidades – por parte de agentes externos, principalmente pesquisadores e gestores dessa unidade de conservação – enquanto lugar de tradição; como apontei no caso da Cachoeira do Guilherme.

Em relação aos atores externos que participam desse debate, para empregar termos de Bakhtin, há de fato um embate de “falas ambientalistas” – uma associada ao “imaginário ecológico-ambientalista”, e outra associada ao “imaginário social-popular”, criados ambos como parte do mesmo confronto dialético. Nesse embate, dois discursos inicialmente talvez distantes se constituíram, cada vez mais, um nos termos do outro – o discurso “ecológico-ambientalista” tornou-se gradativamente “socioambiental” (como o confirma a trajetória de Capobianco apontada na apresentação), e o discurso “social-popular” tornou-se gradativamente “tradicional-ambientalista”, como nas declarações de projetos dos *caiçaras* e cujo espírito de certa forma vêm sendo expressos na obra recente de Antônio Carlos Diegues (penso aqui na sua dedicação recente a uma “etnoconservação” e no seu envolvimento com a Escola Caiçara da Juréia).

Assim, esse confronto dialético tomou a forma de uma “recuperação e interpretação” desse embate entre discursos ambientais no plano local, pensando agora principalmente no domínio dos moradores. Paradoxalmente, esse discurso ambiental que de início representou a “desgraça” de muitos moradores, tornou-se responsável por oferecer aos mesmos uma possibilidade de diálogo

nessa arena de discussões. Essas idéias significam também que o sentido mais antigo de “imaginário” – daquele que produz imagens – é não apenas relevante, mas extremamente oportuno. Ao longo da dissertação, de fato, vê-se ao vivo a emergência de um “imaginário” nos dois sentidos: no de um indivíduo criativo e “fazedor de imagens” visando a articulação de um grupo e constituindo uma identidade coletiva – bem representado pela mobilização em torno da identidade *caiçara* –, e no sentido dos “símbolos e imagens” de um grupo social – a cultura *caiçara* em si. Como as situações narradas nessa dissertação sugerem, o segundo sentido – referindo-se a um produto, à cultura *caiçara* como objeto – requer para sua existência, o primeiro sentido – referindo-se ao produtor, ao agente criador da cultura em um contexto histórico dado. Há assim uma criatividade local em decifrar, traduzir e participar das discussões referentes à questão ambiental.

Como se observa, a multiplicidade de relações e os processos que as permeiam envolvem uma diversidade de atores sociais, discursos e imaginários que interagem, se modificam, se constroem, se rompem, se emendam, se refazem, dando lugar a novos discursos, “novos” atores e novos imaginários, num processo contínuo, complexo e (por que não?) necessário. Qualquer essencialismo inevitavelmente ocultará essa complexidade, esteja ele ligado à unidade de conservação – na medida em que esta é vista como causadora *direta* de problemas sociais ao território em que se estabelece – esteja ele referenciado aos moradores – quando estes são vistos como essencialmente conservacionistas ou essencialmente destruidores da natureza.

BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO

ADAMS, C. 2000. *Caiçaras da Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental*. Editora Annablume/FAPESP: São Paulo.

BOURDIEU, P. 1979. *O desencantamento do mundo: estruturas econômicas e estruturas temporais*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

BOURDIEU, P. 1998. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Ed. Edusp, 2º Edição.

BAKHTIN, M. (Volochinov). 1995. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo. Hucitec, 7º Edição

BEGOSSI A. & FERREIRA. L.C. 1997 (Coord.). *Floresta e Mar: usos e conflitos no Vale do Ribeira e Litoral Sul, SP, Projeto temático, NEPAM/ UNICAMP, Campinas*

BRAGA, R. 1999; Raízes da questão regional no Estado de São Paulo: considerações sobre o Vale do Ribeira. *In: Geografia*. Vol. 24(3); pp. 43-68

BRITO, M. C. W. 2000. *Unidades de Conservação: intenções e resultados*. Editora Annablume/FAPESP: São Paulo.

BUENO, E. 1998. *Naufragos Traficantes e Degredados – As primeiras expedições ao Brasil*. Editora Objetiva: São Paulo.

CALI, P. 1999. *O processo de povoamento do litoral sul de São Paulo: Juréia Itatins*. Tese de mestrado. USP. São Paulo

CAMARGO, C. P.; 1960 *Kardecismo e umbanda*; Ed. Pioneira: São Paulo

CAPOBIANCO, J. P. 1987; *Contribuições para a implantação de um programa de educação ambiental na Estação Ecológica Juréia-Itatins*. Monografia de conclusão de curso. UNB/SEMA

CORBIN, A. 1989. *O território do vazio - A praia e o imaginário ocidental*. Companhia das Letras: São Paulo.

CORRÊA, M. P. 1906; Município de Iguape: Estudo Científico. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. Vol. XI ; pp.117-154

COUTINHO, M. 1994. *Reflexões acerca da estrutura do conhecimento ecológico: representações de natureza e representações de sociedade*. Tese de doutorado. USP. São Paulo

CUNHA, M. C.; 1999. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. In: *Estudos Avançados*, 13(36)

CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. W. B; 1999. Populações tradicionais e conservação. In: *Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade da Amazônia brasileira*. Seminário de consulta; Macapá - 21 a 25 de setembro de 1999. www.socioambiental.org.br.

CUNHA, M. C. & ALMEIDA, M. W. B; 2001. Populações tradicionais e conservação. In: *Biodiversidade/Amazônia*, F. Capobianco et al (orgs.), São Paulo, ISA/Estação Liberdade.

DAMÁSIO, S. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Brasil*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro

DEAN, W. 1997. *A ferro e fogo - A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. Companhia das Letras: São Paulo.

DIEGUES, A. C. S. 1996. O mito do paraíso desabitado: As áreas naturais protegidas. *In: FERREIRA, L. C. & VIOLA, E. (orgs.) Incertezas da Sustentabilidade na globalização*; Ed. UNICAMP, Campinas.

DIEGUES, A. C. S. 1996a. *O mito moderno da natureza intocada*. NUPAUB/USP. São Paulo.

DIEGUES, A. C. S. & NOGARA, P. J. 1999. *O nosso lugar virou parque.*. NUPAUB/USP. São Paulo. (2ª Edição.)

DIEGUES, A. C. S. 2000. Saberes tradicionais e etnoconservação. *In: Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica; Diegues, A. C. S. & Viana, V. M. (orgs).* pp. 9-22. NUPAUB/LASTROP-USP. São Paulo/Piracicaba

DIEGUES, A. C. S. 2000a. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. *In: Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. A. C. Diegues (org.)* pp. 1- 46. Ed. Hucitec; São Paulo.

DOUROJEANNI, M. J. 2000. Conflictos socio-ambientales en unidades de conservación de América Latina. *In: Anais do II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação. Vol. I. Milano et al (orgs).* pp. 36-56. Campo Grande.

FERREIRA, L.C. 1995. Conservação de florestas e desenvolvimento regional: conflitos e negociações na Mata Atlântica, SP. *In: A questão ambiental: cenários de pesquisa*, NEPAM (Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais), pp. 169-207; NEPAM/UNICAMP, Campinas.

FERREIRA, L. C. 1996. Os ambientalistas, os direitos sociais e o universo da cidadania. *In: FERREIRA, L. C. & VIOLA, E. (orgs.) Incertezas da Sustentabilidade na globalização*; Ed. UNICAMP, Campinas.

FERREIRA L. C. & CAMPOS, S. V. 2000. *Contemporary Social Conflicts: the relationship between brazilian environmentalists, governments and traditional people*. Trabalho apresentado no

X World Congress of Rural Sociology – XXXVIII Brazilian Congress of Rural Economics and Sociology; Rio de Janeiro.

FORTES, R. 2000. *Iguape...nossa história*. s/ed. Iguape; Vol. 1

FOUCAULT, M. 1998; *A ordem do discurso*. Edições Loyola. São Paulo.

GLUCKMAN, M. 1958. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In: *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. Bianco, B. Feldman- (Org.). São Paulo: Global. pp. 227-305

GOMES, F. A. 1972. *Transamazônica – A redescoberta do Brasil*. Livraria Cultura Editora: São Paulo.

GONÇALVES, C. W. P. 2001. Meio ambiente, ciência e poder: diálogo de diferentes matrizes de racionalidade. In: *Ambientalismo e participação na contemporaneidade*. Sorrentino, M.(org).pp. 135-161. São Paulo, Educ/FAPESP

Governo do Estado de São Paulo. 1967. *COMUNIDADES ISOLADAS: Relatório da pesquisa realizada nas comunidades de Icapara e Pontal no litoral sul do Estado de São Paulo – Vale do Ribeira*. Editoras Unidas. São Paulo.

GUERRA, A. T. 1957. Notas sobre o palmito em Iguape e Cananéia. In: *Revista Brasileira de Geografia*, pp. 345-355.

GUHA, R. 2000. O biólogo autoritário e a arrogância do anti-humanismo. In: *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. A. C. Diegues (org.) pp. 81-99. Ed. Hucitec; São Paulo.

HOBBSAWM, E. 1997. Introdução: A invenção das tradições. In: *A invenção das tradições*. Hobsbawm, E. et al. Ed. Paz e Terra; Rio de Janeiro. 2ª edição.

JOSÉ, E. & MIRANDA, O. 1980. *Lamarca: o capitão da guerrilha*. Global Editora: São Paulo (14ª edição)

LÉVI-STRAUSS, C. 1975. O feiticeiro e sua magia *In: Antropologia Estrutural*. Tempo Brasileiro; Rio de Janeiro

LÉVI-STRAUSS, C. 1976. O campo da antropologia. *In: Antropologia Estrutural Dois*. Tempo Brasileiro; Rio de Janeiro

MACHADO, B. 1997. *Iguape cidade santuário – Origens*. S/Editora: São Paulo.

MAHFOUD, M. 1996. *Folia de reis: Festa raiz ou experiência religiosa em comunidades da Estação Ecológica Juréia-Itatins na perspectiva da psicologia social fenomenológica*. Tese de mestrado FFLCH/USP. São Paulo.

MARQUES, P. 1992. *Sofismas nucleares – O jogo das trapaças na política nuclear do país*. Editora HUCITEC: São Paulo.

MATTOSO, G. 1984. *O que é tortura?* Ed. Brasiliense; São Paulo.

MILANO, M. S. 2000. Mitos no manejo de unidades de conservação no Brasil, ou a verdadeira ameaça. *In: Anais do II Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação. Vol. I. Milano et al (orgs)*. pp. 11-25. Campo Grande.

MILTON, K. 1993. Introduction: Environmentalism and anthropology. *In: Environmentalism: the view from anthropology*, Milton. K. (org). pp. 1-17; Routledge, London & New York.

Ministério da Justiça e Negócios Interiores (1964). *Estatística do Culto Espírita do Brasil – 1960*; Departamento de Imprensa Nacional

Ministério da Justiça e Negócios Interiores (1972). *Estatística do Culto Espírita do Brasil – 1969*; Departamento de Imprensa Nacional

PETRONE, P. 1961; Aspectos dos quadros urbanos da Baixada do Ribeira, S.P. In: *Geografia Urbana*. N° 38; pp. 21-37

PRADO Jr., C. 1961. *Formação do Brasil contemporâneo – Colônia*. Editora Brasiliense: São Paulo. 6ª edição.

QUEIROZ, R. C. de. 1992. *Atores e reatores na Juréia: idéias e práticas do ecologismo*. Tese de Mestrado, IFCH/UNICAMP

RIBEIRO, D. 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo.

SCOTT, A. M. V. 2000. Uma história de despedidas: a emigração portuguesa para o Brasil (1822 – 1914); In: *Revista de Ciências Humanas*, n. 27, p. 29-56; EDUFSC, Florianópolis.

SIMÃO, A. & GOLDMAN, F. 1958; *Itanhaém: estudo sobre o desenvolvimento econômico e social de uma comunidade litorânea*. Boletim FFLCH/USP nº 226 (cadeira de sociologia II, nº 1)

STOLL, S. J. 1998. A apropriação cultural do espiritismo no Brasil; In: *História: Questões & Debates*, n. 28, p. 41-54; Editora da UFPR, Curitiba

TURNER, V. 1957. *Schism and continuity in a african society: a study of Ndembu village life*. Manchester University Press.

URBAN, T. 1998. *Saudade do Matão: relembando a história da conservação no Brasil*. UFPR/Fundação O Boticário de Proteção à Natureza/Fundação MacArthur; Curitiba.

URBAN, T. 2001. *Missão (quase) impossível: aventuras e desventuras do movimento ambientalista no Brasil*. São Paulo: Peirópolis

VAN VELSEN, J. 1967. *A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*. In: Feldman-Bianco, B. (Org.) 1987. *Antropologia das sociedades contemporâneas – Métodos*. São Paulo: Global. pp. 345-374.

WARREN, D. 1986. *A medicina espiritualizada: a homeopatia no Brasil do Século XIX*. *Religião e Sociedade*, vol. 13, n. 1

WEBER, M. 1994. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. UNB; Brasília

WOORTMANN, K. 1990. “*Com parente não se neguceia*” – *O campesinato como ordem moral*. *Anuário Antropológico/87*. Ed. UNB/Tempo Brasileiro. pp. 11-73

YOUNG, E. G. 1902; Subsídios para a história de Iguape. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*. Vol. VII ; São Paulo

ZHOURI, A. L. M. ; 1992 A maturação do verde na construção do inteiro ambiente In: *Ambiente e sociedade: possibilidades e perspectivas de pesquisas*. pp. 65-102; NEPAM/UNICAMP, Campinas S.P.

ANEXO – CAPÍTULO DE IMAGENS

IMAGEM DE SATÉLITE DA REGIÃO DA JURÉIA E ITATINS

CACHOEIRA DO GUILHERME:

Fotos no sentido horário: placa de entrada da comunidade; placa de advertências; casa abandonada, casa de Benedito e Sátiro; casa de Amâncio; casa comprada por Amaro; trecho encachoeirado do rio.

CENAS DA CACHOEIRA DO GUILHERME:

Fotos no sentido horário: forno para torrar farinha; tráfico de farinha; resultado da pescaria; torrando farinha; um dos cachorros da comunidade; torrando farinha; fogão a lenha e girau (centro da página).

O ESPIRITISMO DO GUILHERME:

Imagens em sentido horário: recorte de jornal espírita a respeito de Henrique Tavares; mesa do centro espírita; centro espírita São Miguel Arcanjo; Sátiro da Silva Tavares; Hábeas Corpus em favor da libertação de Henrique Tavares.

FESTA DE SÃO JOÃO:

Fotos em sentido horário: romaria durante a subida da bandeira de São João; preparando as comidas tradicionais; mesa de comidas tradicionais; meninas na festa de São João; comendo; cena da festa.

FANDANGO E PASSADINHO:

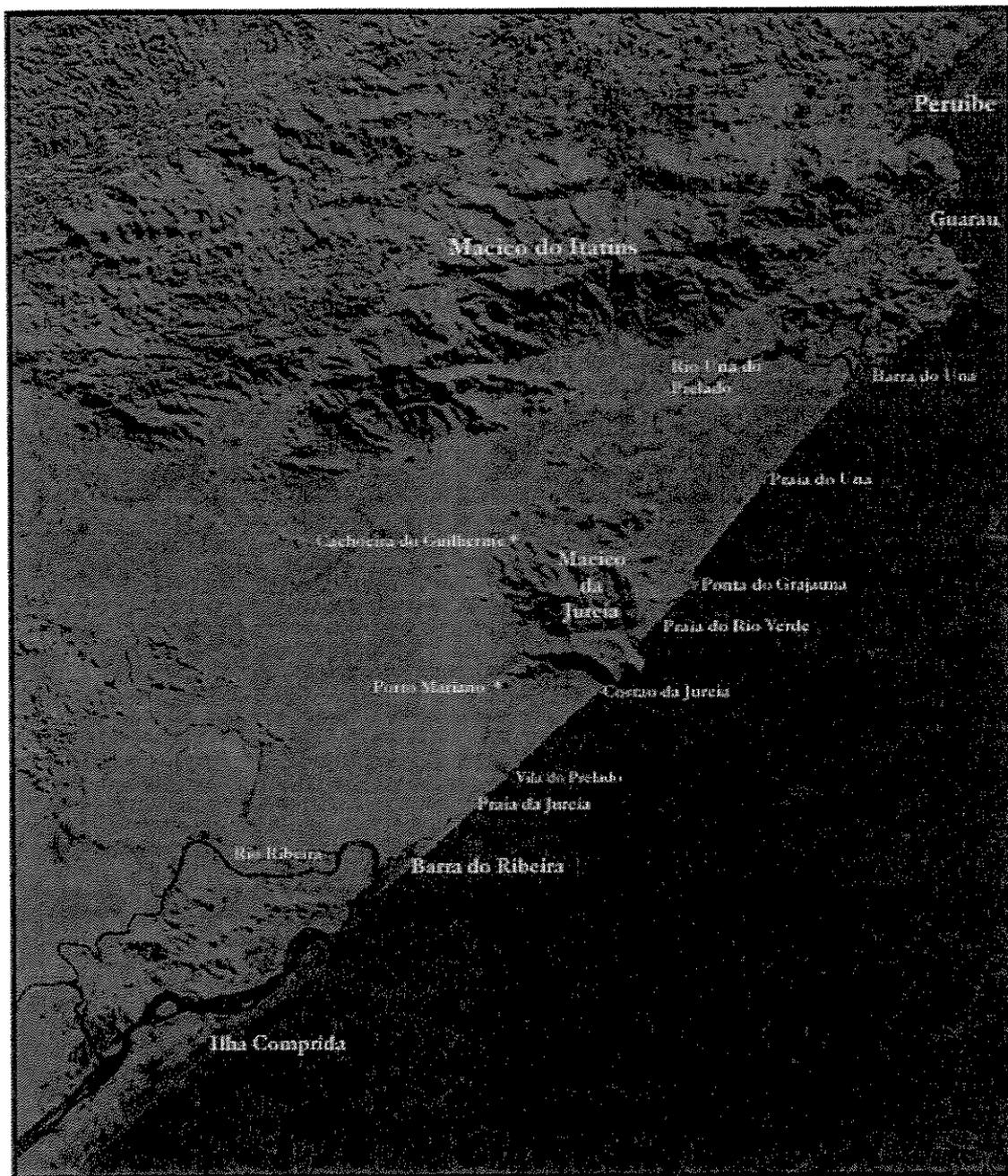
Fotos no sentido horário: rabequeiro; os músicos; o violeiro; roda de passadinho.

RIOS, BARCOS E CANOAS:

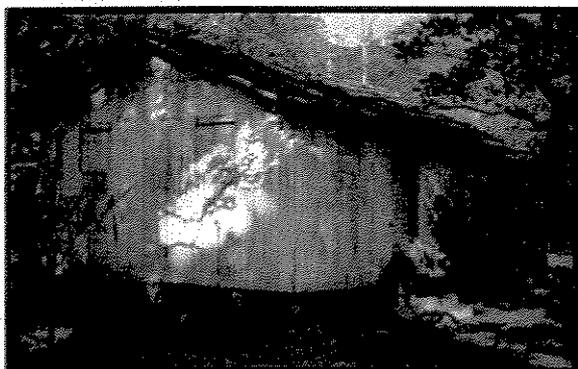
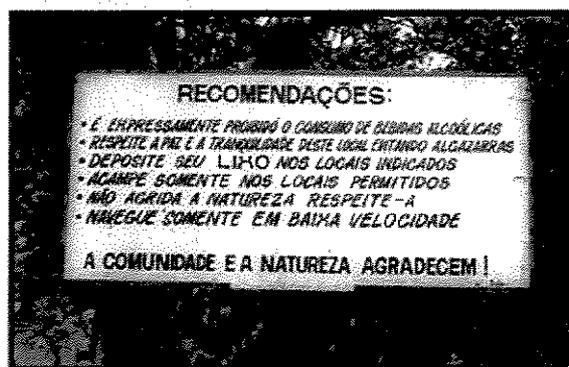
Fotos em sentido horário: planície do Rio Una, tendo o maciço da Juréia ao fundo; detalhe do maciço do Itatins; viagem pelo rio Una; barcos ancorados na Cachoeira do Guilherme; partindo da comunidade; o rio Cachoeira do Guilherme; canoa; remando na foz do Rio Una.

DOIS MOMENTOS NA FESTA DE SÃO MIGUEL ARCANJO

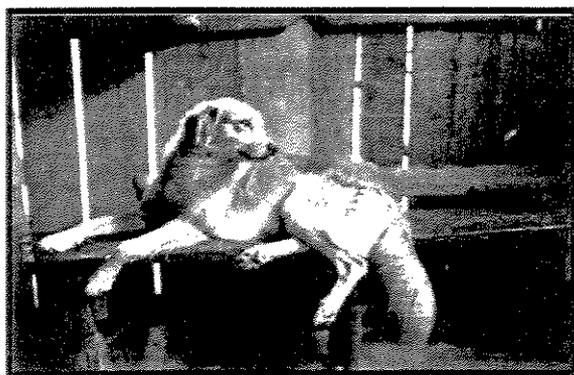
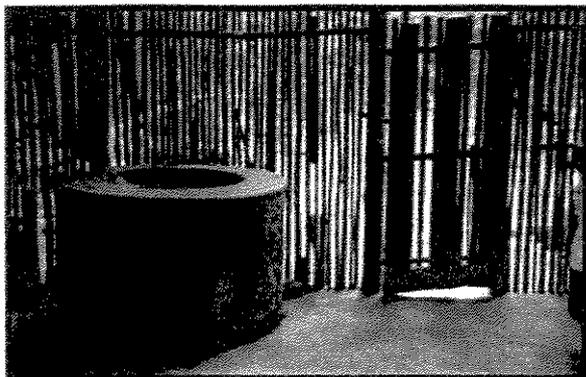
IMAGEM DE SATÉLITE DA REGIÃO DA JURÉIA E ITATINS



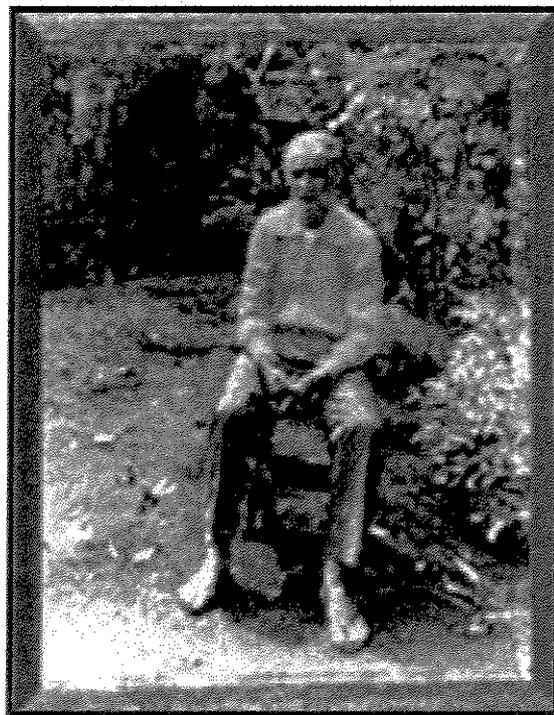
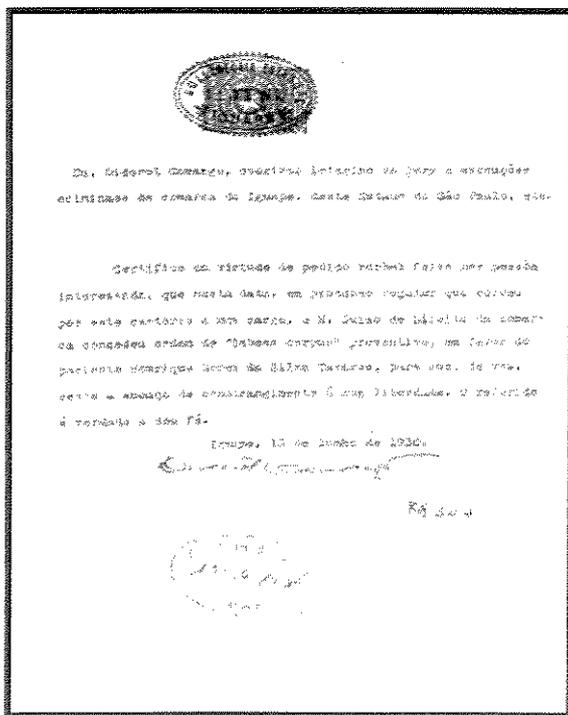
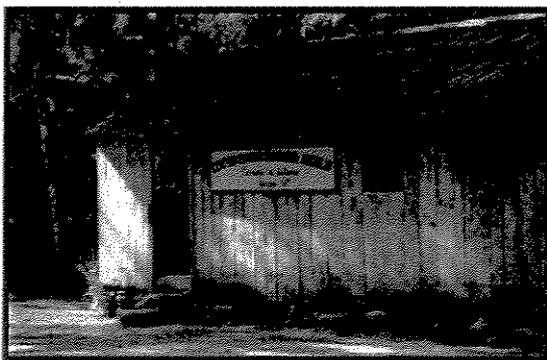
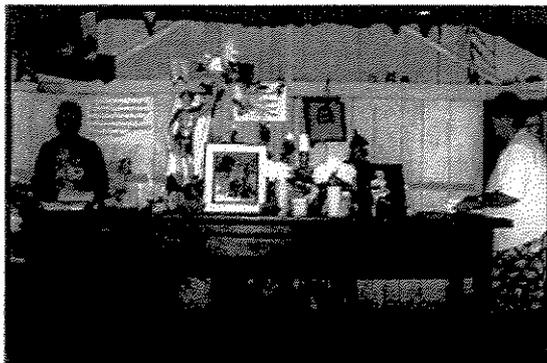
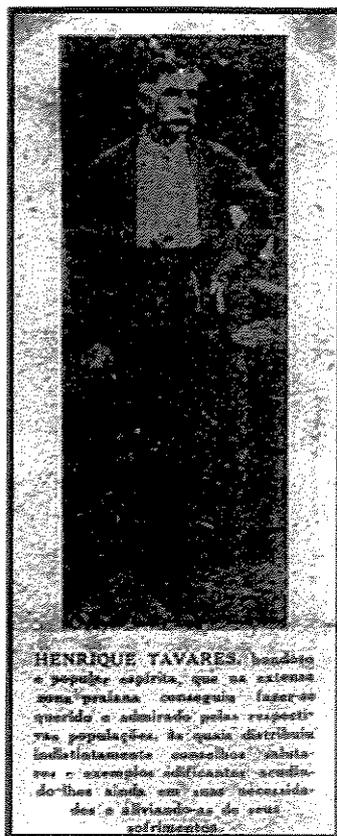
CACHOEIRA DO GUILHERME



CENAS DA CACHOEIRA DO GUILHERME

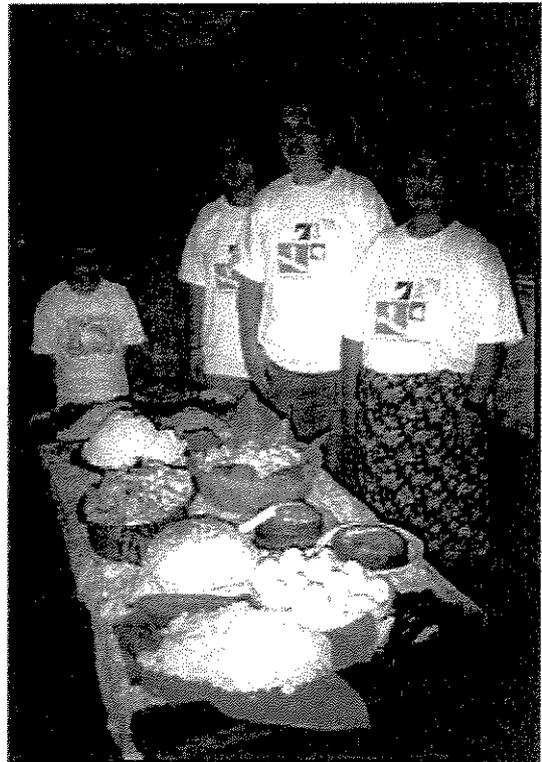
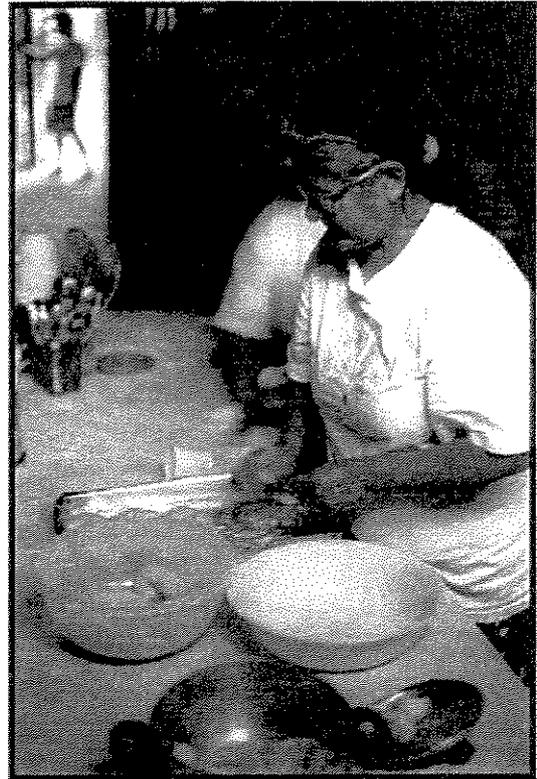


O ESPIRITISMO DO GUILHERME

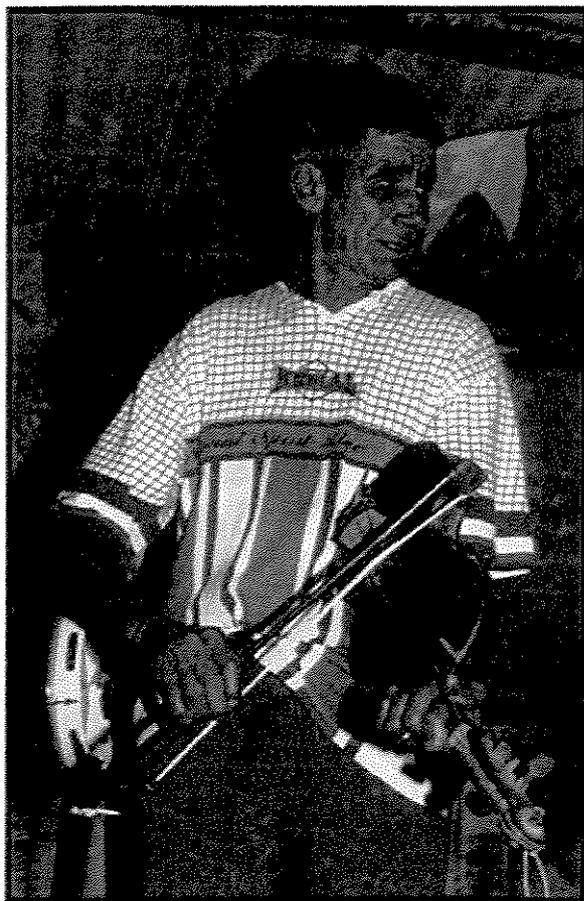


Sático da Silva Tavares

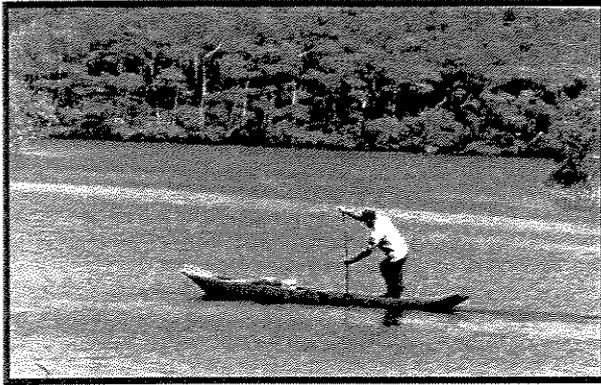
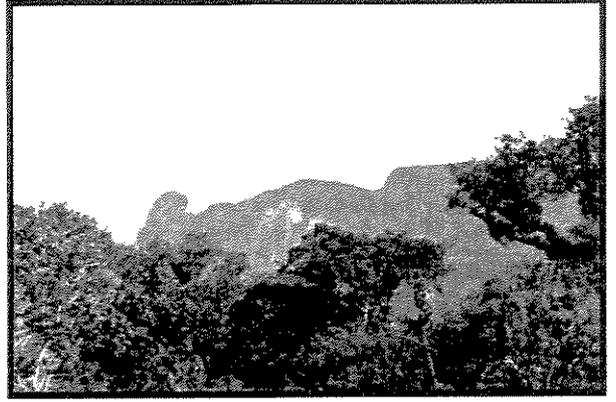
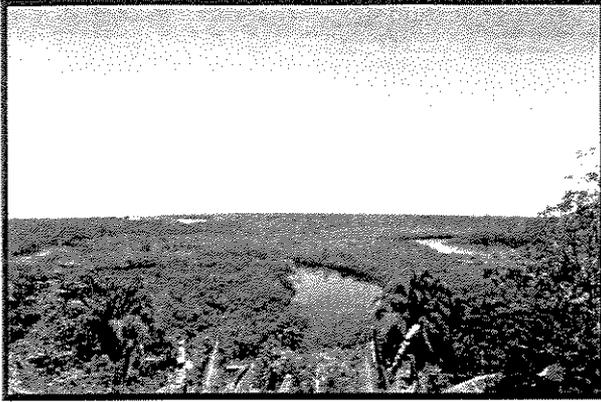
FESTA DE SÃO JOÃO



FANDANGO E PASSADINHO



RIOS, BARCOS E CANOAS



DOIS MOMENTOS NA FESTA DE SÃO MIGUEL ARCANJO

