Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Programa de Doutorado em Ciências Sociais

Carlos Frederico Lucio

Natureza e Cultura como *commodities*:
um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP.

Campinas
2013

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Programa de Doutorado em Ciências Sociais

Carlos Frederico Lucio

Natureza e Cultura como *commodities*: um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP.

Prof. Dr. Guilhermo Raúl Ruben (orientador)

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais pela linha de pesquisa "Modos de conhecimento e suas expressões: Experiências e Trajetória".

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO CARLOS FREDERICO LUCIO, E ORIENTADA PELO PROF. DR. GUILHERMO RAÚL RUBEN.
CPG, 09/12/2013

ERRATA
Onde se lê:

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais na linha de pesquisa "Modos de conhecimento e suas expressões: Experiências e Trajetória".

Leia-se:

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais.

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora
Coordenadora da Comissão de Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP
Matrícula: 174947

Campinas

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

L963n

Lucio, Carlos Frederico, 1965-

Natureza e cultura como *commodities* : um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP / Carlos Frederico Lucio. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Guilhermo Raúl Ruben.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia econômica. 2. Quilombos - Mandira (Cananéia, SP). 3. Etnicidade. 4. Etnogênese. 5. Mercado. I. Ruben, Guilhermo Raúl,1947-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Nature and culture as commodities : an anthropological study on three initiavites on ethnic entrepreneurship from a sustainable bias in the quilombola comunity of Mandira, Cananéia/SP
Palavras-chave em inglês:
Economic Anthropology
Maroon - Mandira (Cananéia, SP)
Ethnicity
Ethnogenesis
Market
Área de concentração: Ciências Sociais
Titulação: Doutor em Ciências Sociais
Banca examinadora:
Guilhermo Raúl Ruben [Orientador]
Neusa Maria Mendes de Gusmão
Rita de Cássia Lahoz Morelli
Pedro Jaime de Coelho Jr.
Cristina Helena Pinto de Mello
Data de defesa: 09-12-2013
Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

LUCIO, Carlos Frederico

Natureza e Cultura como *commodities*: um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP.

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais pela linha de pesquisa "Modos de conhecimento e suas expressões: Experiências e Trajetória".

ERRATA

Onde se lê:

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais na linha de pesquisa "Modos de conhecimento e suas expressões: Experiências e Trajetória".

Leia-se:

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Ciências Sociais.

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora
Coordenadora da Comissão de Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP
Matrícula: 174947

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 09/12/2013.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Guilhermo Raúl Ruben
Orientador (Unicamp)

Profa. Dra. Neusa Maria M. de Gusmão
Examinadora (Unicamp)

Profa. Dra. Rita de Cássia Lahoz Morelli
Examinadora (Unicamp)

Prof. Dr. Pedro Jaime Coelho Jr.
Examinador (Univ. Presbit. Mackenzie)

Profa. Dra. Cristina Helena Pinto de Melo
Examinadora (PUC-SP)

Profa. Dra. Alícia Gonçalves Ferreira
Suplente (UFPB)

Profa. Dra. Vivian Iara Strehlau
Suplente (ESPM-SP)

Prof. Dr. Leonardo Nelmi Trevisan
Suplente (PUC-SP)

RESUMO

Inserido no campo da Antropologia do Capitalismo, este trabalho propõe analisar a relação entre Etnicidade, Sustentabilidade e Mercado a partir de um estudo etnográfico de três iniciativas empreendedoras na comunidade quilombola do Mandira, localizada no município de Cananéia, litoral sul do estado de São Paulo. São elas: produção e comercialização de ostras; exploração do turismo histórico e ecológico; e profissionalização do corte-costura/artesanato. Face às limitações impostas pela legislação ambiental a partir da década de 1970, que levou a uma ameaça quase efetivada de dispersão e desintegração da comunidade e do seu terrritório, e atendendo a seus próprios anseios, iniciativas governamentais e de pesquisadores com participação comunitária trouxeram um modelo preservacionista de economia com a implementação do manejo sustentado de ostras obtendo como resultado a criação de uma cooperativa de coletores na década de 1990 que ganhou projeção internacional. Este modelo despertou em alguns mandiranos o espírito empreendedor inspirando-os na criação das duas outras formas de negócios com viés ecológico e étnico que passaram a compor um núcleo importante de sua economia atual. Simultaneamente a estes fatos, ocorreu o processo de seu reconhecimento oficial como comunidade quilombola, promovido pelo Estado. A questão central que a pesquisa pretendeu investigar é que relações esses dois processos (um de natureza econômica e o outro jurídico-política) guardam com o resgate e a reelaboração de sua tríplice identidade, hoje bastante valorizada por eles (negros, quilombolas e mandiranos), indicando a existência de um fenômeno consagrado na literatura antropológica como *etnogênese*. A etnografia realizada trouxe também alguns elementos importantes para pensar as ideias de natureza ("sustentabilidade") e cultura ("etnicidade") como *commodities*, na medida em que, ao representar um importante diferencial mercadológico desta nova economia, tornaram-se "produtos em si" inseridos numa perspectiva global de etnodesenvolvimento sustentável numa economia de mercado, apontando para desdobramentos em futuras possibilidades de empreendimentos indicados por alguns deles.

Palavras-chave: Antropologia Econômica, Quilombo, Etnicidade, Etnogênese.

ABSTRACT

Within the field of Anthropology of Capitalism, this thesis proposes to analyze the relationship between Ethnicity, Sustainability and Market through an ethnographic study of three local businesses in the *quilombola* community of Mandira, located in the city of Cananéia, São Paulo. They are: an oyster growers cooperative, the development of ecological and cultural heritage tourism, and the professionalization of dressmaking and sewing/handicraft. Given the limitations imposed by environmental law from the 1970s, which led to a threat that almost dispersed and disintegrated the community and its land, researchers and government initiatives involving the community brought a preservationist model of economy with the implementation of a sustainable management of oysters that led to the creation of a cooperative of growers in the 1990s, which achieved international renown. This model promoted an entrepreneurial spirit among some *Mandiranos* that inspired them to create two other forms of businesses with ecological and ethnic approaches that started to compose an important role in their current economy. At the same time, Mandira was officially recognized by the government as a *quilombola* community. The main issue that this research intended to investigate is the relationship between these two processes (one of economic nature and the other of legal and political nature) with the rescue and redefinition of their triple identity, today much prized by them (black, *quilombolas* and *Mandiranos*) indicating the existence of a phenomenon known in the anthropological literature as ethnogenesis. The ethnography also brought some important elements to think about the ideas of nature ("sustainability") and culture ("ethnicity") as commodities once they started to be an important market differentiation of this new economy, becoming "products themselves" within a global perspective of sustainable ethnodevelopment in a market economy, pointing to future possibilities of enterprises indicated by some of them.

Keywords: Economic Anthropology, Quilombo, Ethnicity, Ethnogenesis.

A meus pais, Zé do Pino e Cely,
porque com muito amor
tudo aí começou.

Agradecimentos

Porque toda construção
é coletiva.

Esta sessão em um trabalho acadêmico é mais do que necessária e merecida. Apesar do esforço maior do trabalho ser individual, ele não deixa de ser uma produção com o apoio fundamental de uma coletividade, sem a qual não teria sido possível. Desde as pessoas mais direta e imediatamente ligadas à sua concretização, até aquelas que contribuíram de maneira indireta. Claro que nesse traçado, o autor pode eventualmente cometer o pecado do esquecimento de algum nome importante. Caso eu tenha incorrido nessa enorme gafe, peço, antecipadamente, desculpas, pois boa parte dos dados de campo sobre os quais o trabalho se assenta remontam a 2003 e 2004 e é bem possível que algum nome relevante tenha caído no esquecimento. Para alguns, agradecimento é muito pouco porque são pessoas-chave sem as quais, por maior que tivesse sido a boa vontade do pesquisador, o resultado final que ora o leitor tem em mãos em forma de texto não aconteceria.

Antes de mais nada, quero iniciar estes agradecimentos à pessoa mais importante e diretamente ligada a esta tese, com cujo apoio pude contar nos momentos mais difíceis na longa trajetória deste doutorado: meu orientador e grande amigo, o prof. Guilhermo Ruben. Ele acreditou na potencialidade da proposta do projeto e, mesmo diante de todas as dificuldades que tive (e que quase colocaram em xeque a sua realização) e de sua aposentadoria pela Unicamp, não cessou de me incentivar para que não desistisse, mantendo-me como seu orientando. Sendo uma das pessoas mais generosas que conheço,

mesmo distante fisicamente, Guilhermo esteve sempre presente em todas as etapas. Muito obrigado, Gui. Este trabalho também é seu.

Sendo uma pesquisa de caráter etnográfico, quero iniciar por aqueles que foram os principais atores e motivadores desta tese: a comunidade quilombola do Mandira como um todo (ainda que outras pessoas, cronologicamente, tenham surgido antes). Sempre fui muito bem recebido em todas as ocasiões em que lá estive. No entanto, algumas pessoas tiveram uma participação mais direta na elaboração do trabalho, seja como os autores do convite para a minha primeira ida (momento decisivo, a partir do qual, tudo se desenrolou), seja ao longo do processo, com as inúmeras conversas, entrevistas ou simples bate-papos que lá ocorreram. Essas pessoas me acolheram com mais proximidade, concedendo-me generosamente seu tempo e as entrevistas que alimentaram a etnografia com informações preciosas. Sr. Chiquinho Mandira, sua esposa, d. Irene Mandira e sua família (em particular, Sidnei Mandira a principal liderança hoje no negócio do turismo) foram os melhores anfitriões com os quais alguém poderia contar. Em várias etapas de trabalho de campo, sempre abertos e generosos, foram meus principais informantes. Tive a sorte de poder conhecer e conversar com o finado sr. Henrique Coutinho (pai do Chiquinho) e com o finado sr. Florindo Mandira (pai de d. Irene) a quem serei eternamente grato. Com eles fiz algumas entrevistas, em particular com o tema da genealogia e parentesco, além de alguns dados da história de ocupação do território e a economia. Da mesma forma agradeço imensamente ao sr. Frederico Mandira (o mais idoso) e sua esposa, d. Maria Matheus Mandira. Mesmo o sr. Frederico estando muito doente quando de minha última visita, ele, sua esposa e sua filha Rute me receberam em sua casa onde conversamos longamente sobre vários assuntos, em especial a genealogia. Em vários momentos, entre 2003 e 2004, pude acompanhar as atividades da Cooperostra com o Zacarias, Evaristo e Agnaldo, a quem muito agradeço. De resto, toda a comunidade, de uma forma ou de outra, colaborou muito para que os dados fossem obtidos diretamente em campo. Espero que este trabalho, extrapolando os limites do interesse acadêmico, tenha alguma utilidade para aprimorar o desenvolvimento das suas atividades econômicas, em particular o turismo e o artesanato.

Um dos principais responsáveis pela minha primeira ida a campo com uma equipe de trabalho e estabelecimento de contato com a comunidade foi a Fundação Itesp. Além de

possibilitar o contato com a comunidade, eles nos deram todo o suporte necessário ao desenvolvimento do trabalho que se prolongou durante dois anos. Mais especificamente, agradeço a todo o extraordinário apoio e amizade que recebi de Milton Wolf, José Renato Lisboa, Iara Rossi, Tiago Marques de Oliveira e Eduardo Correa. Ainda à distância, Milton Wolf me forneceu muitas informações atualizadas sobre os dados do turismo e da atividade das costureiras. Aqui em São Paulo, fui muito bem recebido na sede da instituição por Maria Ignez Maricondi, responsável pelo seu setor quilombola e que foi extremamente acolhedora frente às minhas questões e necessidades, fornecendo-me todo o material requisitado para construir a análise. Muito obrigado a todos.

Nos dois primeiros anos de trabalho de campo, pude contar com recursos dos programas Universidade Cidadã (do Fundo Social de Solidariedade do Governo do Estado de São Paulo - FUSSESP -, gerenciado pela então primeira dama Maria Lúcia Alckimin, a quem muito agradeço) e do programa do governo federal Universidade Solidária (gerenciado por Elisabeth Vargas que se tornou depois parceira de outros bons projetos com comunidades e uma grande amiga). O meu muito obrigado a esses dois programas. Do FUSSESP, também pude contar com o grande e constante apoio de Regina Covas. Durante um tempo, parte do apoio veio também da infraestrutura disponibilizada para trabalho de campo pela Prefeitura Municipal de Cananéia, a quem agradeço. Por fim, agradeço também ao Instituto de Pesca de Cananéia pela receptividade e disponibilidade para a cessão de informações muito valiosas em particular sobre o programa de gerenciamento do manejo sustentado de ostras e o envolvimento da comunidade do Mandira.

Sem a receptividade da comunidade e sem o apoio da Fundção Itesp e dos demais programas mencionados, este trabalho não teria sido possível. Mas seu ponto de partida está na Escola Superior de Propaganda e Marketing e, em particular, na ESPM Social. O responsável imediato pelo meu contato com a "Social" (como a entidade é carinhosamente chamada pelos alunos) foi o meu superior imediato, então chefe do Departamento de Ciências Humanas, o prof. Mário René Schweriner, de quem partiu o convite para que eu participasse de um projeto da Social no Nordeste brasileiro, a partir do qual iniciou meu envolvimento com a entidade o que resultou, quase um ano depois, na minha chegada ao Vale do Ribeira e ao Mandira. Agradeço muito a esta iniciativa que, sem querer, levou à

consolidação da pesquisa e desta tese. Agradeço também a enorme paciência que ele teve sobretudo no último semestre de sua finalização, com meus atropelos burocráticos junto ao meu trabalho na instituição. O ingresso na ESPM Social me colocou em contato com uma pessoa que teve importância crucial para este trabalho: o atual diretor acadêmico da Faculdade, Ismael Rocha Jr., com quem estabeleci uma produtiva parceria para combinar os conhecimentos de antropologia com os de marketing (não somente no Mandira, mas em outros trabalhos). Esta relação me aproximou de uma forma mais interessante do universo do Marketing, apresentando-me possibilidades ainda não pensadas para expandir os conceitos do projeto Culturas Empresariais Brasileiras, do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (como se verá na Introdução), coordenado pelo Prof. Guilhermo Ruben. Praticamente tudo o que aprendi de marketing e que empreguei nas pesquisas e análises aqui feitas foi com este que se tornou um grande amigo e com quem trabalho até hoje. Talvez a maior lição nesse âmbito tenha sido a de perceber como esta área, tradicionalmente "demonizada" pelo senso comum, pode ser extremamente interessante e se colocar a serviço do desenvolvimento sustentado em comunidades de baixo IDH, inclusive, como no caso do Mandira, etnicamente diferenciadas.

Ainda na ESPM, quero agradecer à grande colaboração dos meus colegas, também da área de Marketing, Luiz Fernando Garcia, Vanessa Molina e Ricardo Poli que ajudaram muito na elaboração da pesquisa sobre o consumo de ostras em São Paulo e sua consequente análise. O prof. Garcia além desta grande ajuda, contribuiu também com boas referências bibliográficas desta área na qual ainda me considero um neófito. A professora Vivian Strehlau participou da minha banca de qualificação e contribuiu com algumas indicações e questões muito importantes de marketing que me ajudaram a finalizar a tese. Agradecimento especial aos meus alunos envolvidos no projeto na comunidade do Mandira: Alessandra Bartholo, Ana Maria Norato, André Lopes Cardone, Andréa Simão, Bernardo Caron, Carlos Baer Bahia, Cassandra Sales, Claudia Vivian, Débora Braojos, Fabiana Perez, Gabriela Hannud Freua, Gabriela Boghosian, Leonardo Vigarinho Jorge, Luiz Henrique Yamaguchi Abdalla, Luíza Cecílio, Nívea Shiguenoshita, Renata Graner, Tatiana Peig, Vera Gondolo, Vivianne Ferreira.

Mais recentemente, na fase da finalização da tese, tive duas grandes ajudas. Meu colega Matheus Matsuda Marangoni me socorreu dando uma solução para a *plotagem* final da genealogia. O mapa genealógico da comunidade foi feito manualmente no software Excel e eu não conseguia encontrar uma solução para imprimi-lo de forma a ficar razoavelmente apresentável. Matheus me deu todas as dicas para que a *plotagem* pudesse ser feita e apresentada de uma maneira bem profissional. Ao Prof. Alexandre Gracioso e Ismael Rocha Jr. (novamente) agradeço a aprovação do financiamento para custear a não barata impressão dos mapas genealógicos nos vários exemplares solicitados pela Unicamp.

A Jolanda van Oste e Darci Ciconetti, casal de amigos que trabalhou durante dois anos em Cananéia muito próximos ao P$^{e.}$ João 30 (personagem que, como se verá no texto, tem uma importância grande para os mandiranos), agradeço a história contada a respeito da origem do curioso apelido do pároco de Cananéia. Foram muitas, e em vão, as tentativas de obter esta história com precisão, inclusive por meio de troca de cartas com a paróquia do município. Numa dessas coincidências da vida, estando o texto da tese praticamente pronto, por ocasião de uma de suas passagens pelo Brasil, obtive deles o relato que esclareceu esse "pequeno mistério", dando tempo de acrescentá-lo ao Capítulo 3.

Agradeço às excelentes professoras que tive na Unicamp, durante o período de crédito das disciplinas, cujo background teórico e indicações bibliográficas nos cursos muito contribuíram para aprimorar o debate aqui proposto: Bela F. Bianco, Bibia Gregori, Angela Carneiro e Suely Kofes. Agradecimento especial à professora Nádia Farage que acreditou no projeto de pesquisa apresentado, aprovando-o na seleção e confiando-me uma vaga no Programa. Os funcionários do IFCH Reginaldo Alves e Maria Rita foram grandes apoiadores (ainda que indiretamente) na medida em que sua dedicação a atenção sempre me ajudaram a resolver problemas sérios junto à máquina burocrática da universidade. Em particular o Reginaldo sem cuja ajuda eu não teria conseguido terminar: ele me forneceu todas as instruções e orientações sobre as diretrizes administrativas da Comissão de Pós-Graduação, em especial porque meu prazo de integralização havia expirado, de modo que eu não perdesse o doutorado e a tese pudesse ser defendida. Sem este apoio certamente, não teria sido viável a conclusão do trabalho e sua defesa.

Da Unicamp, agradecimento especial à Comissão de Pós-Graduação pela compreensão e generosidade com relação às minhas solicitações para utilização do recurso ao Artigo 12, Capítulo III do Regimento Geral dos Cursos de Pós Graduação da Unicamp para que pudesse finalizar e defender, mesmo já tendo transcorrido o prazo de integralização.

Alguns amigos do IFCH, mesmo à distância, via redes sociais, me foram de grande ajuda com a partilha de material bibliográfico, a quem muito agradeço: Adriana Dias Higa e Marcelo Hilsdorf Marotta. Mais recentemente, Andrea Rabinovici muito me ajudou com algumas referências sobre o turismo de base comunitária e em comunidades quilombolas, em particular, no Vale do Ribeira. Meu colega de projeto temático e amigo, Pedro Jaime Coelho Jr. muito contribuiu com algumas dicas importantes antes, durante e depois da minha qualificação.

Finalmente, no campo pessoal, algumas pessoas tiveram um papel muito específico na elaboração desta tese. Minha querida amiga Martha Gambini, revisora generosa e muito criteriosa, ajudou a elaborar melhor a redação do texto final. Meus amigos Sérgio Guerra e Mário Loureiro que me ajudaram com a tradução do resumo para o inglês.

O incentivo de grande amigos, sobretudo em muitos momentos de grande dificuldade, foi fundamental para que o trabalho tivesse prosseguimento. Agradeço aos meus amigos Emerson Sampaio, Pedro Jaime Coelho, Pedro de Santi, novamente à Martha Gambini, Regina Ferreira da Silva, Silvana Novaes, João Carlos Gonçalves, Fátima Silva e Zilma Borges pela constante e estimulante presença que me fez seguir em frente. Na reta final da redação, a brevíssima passagem por Fortaleza rendeu alguns excelentes *insights* para fechar a conclusão, em conversas com Alcides Gussi e Léa Carvalho, a quem muito agradeço. Alcides também gentilmente revisou a conclusão, dando-me algumas boas ideias que aproveitei no momento da formatação final do texto.

Também na etapa final da redação, precisamente na sua conclusão, casualmente tomo contato com um documentário curtametragem sobre o Mandira realizado em 2010 por Júlia Peres, Willian Falquetti e Danielle Andrade intitulado *"Mandira, de acordo com a maré"*. As imagens e depoimentos que estavam no curta iam bem de encontro ao rumo que a análise tomou. Muito gentilmente, William Falquetti me disponibilizou as muitas horas

de material bruto contendo gravações de entrevistas com vários mandiranos a respeito dos muitos fatos aqui narrados. O material se mostrou valioso por três motivos. O mais importante deles é que muitas fotos que tirei e entrevistas que realizei em 2003, 2004 e 2009 e que estavam armazenadas digitalmente foram perdidas devido à queima do HD do meu computador (perdi 500Gb de dados - entre gravações, fotos e filmagens - dos quais não tinha *backup*). Os depoimentos presentes no material fornecido por Falquetti, assim como imagens *printadas* da tela, ajudaram muito a ilustrar boa parte da argumentação. Segundo, porque são depoimentos muito claros, contemplando alguns detalhes que minhas gravações de campo perdidas e minha memória não registraram. Terceiro, e muito significativo, é que Willian, Júlia e Danielle terminam o documentário com a pergunta feita a vários dos integrantes da comunidade: "O Mandira vai acabar?". As respostas contidas no material bruto me deram *insights* estilísticos interessantes para finalizar o texto da tese, a partir de toda a análise que já vinha sendo feita. Para processar o material bruto, sem edição (quase 30 horas de gravações), contei com a prestimosa colaboração do pessoal do Núcleo de Imagem e Som da ESPM a quem muito agradeço a pronta disponibilização dos equipamentos para sua transcodificação. Em particular ao meu amigo e colega Luiz Fernando Silva Jr. e toda a equipe que me deu o suporte necessário: Flávia Stawski, Daniel Gomes, Bruna Braz, Charles Augusto de Campos e Emanoel P. dos Santos.

Muitas outras pessoas de um modo ou de outro, acompanharam e estiveram presentes nas várias etapas de elaboração deste trabalho. Mencionar todas não seria possível aqui. Finalizo, portanto, com um agradecimento especial aos meus amigos mais próximos de onde sempre veio o estímulo do afeto e da amizade, responsável pela tranquilidade especialmente nos momentos de maior pressão para finalizar o trabalho. Meu muito obrigado pela amizade e pelo carinho a todos que é, sempre, o melhor estímulo que alguém possa receber.

Não seria exagero afirmar que esta tese ritualmente consagra mais uma importante transição em minha vida profissional.

Publicações

Por ser um processo de longa duração, a redação final de uma tese de doutorado quase sempre é precedida de publicações relativas a seu conteúdo, apresentando resultados parciais da pesquisa sob forma de artigos e/ou exposições em eventos científicos. Assim, durante a elaboração deste trabalho, parte de seu conteúdo (aqui aproveitado de forma direta ou indireta) apareceu nas seguintes publicações e congressos:

1- **Capítulo de livro:** "Filosofia, Ética e Administração de Empresas". In: KUAZAQUI, Edmir (org.). **Administração para não administradores**. São Paulo: Saraiva, 2006. p. 41-97.

2- **Trabalho em Congresso:** "ETNICIDADE E MERCADO - Experiências de geração de renda em uma comunidade etnicamente diferenciada". Trabalho apresentado na 26ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Gioânia-GO, em junho de 2006.

3- **Trabalho em Congresso:** "Negócio Social, economia solidária e projetos de geração de renda em uma comunidade quilombola". Trabalho em co-autoria com o prof. Ismael Rocha Jr. apresentado no **II Congresso Internacional Ciências, Tecnologias y Culturas - Diálogo entre las disciplinas del conocimiento**. Santiago, Chile. Outubro de 2010.

4- **Capítulo de livro:** O trabalho apresentado na 26ª Reunião da ABA foi atualizado e completado com referências de marketing, transformado em artigo e publicado em 2012, em co-autoria com o prof. Ismael Rocha Jr., em CANÇADO, Airton Cardoso *et al*. **Gestão Social: Aspectos teóricos e aplicações práticas**. Ijuí: Editora Unijuí, 2012, p. 363-389.

Sumário

Ficha catalográfica. iv
Composição da banca. v
Fac-símile da ata de defesa. vi
Resumo. vii
Abstract. ix
Agradecimentos. xiii
Publicações. xxiii
Sumário. xxvii
Siglas xxxv
Mapas xxxvii
Figuras xxxviii
Gráficos xxxix
Tabelas xl
Fotos xli

Prolegômenos para uma etnografia (Prólogo). **3**

Introdução. Trajetórias. **23**
Abertura. 25
Antropologia e Hermenêutica: o lugar do contexto. 29
O percurso: a construção do autor. 32
O percurso: a construção do objeto. 44
Finalização: a construção do texto. 50

Capítulo 1. Considerações Propedêuticas. **59**
1.1. Por uma Antropologia das relações econômicas. 64
1.2. Sociedades tradicionais. 74
1.3. A Globalização como um desafio para as Ciências Sociais. 83
1.4. Desenvolvimento e desenvolvimento econômico: vencendo o etnocentrismo. 92
1.5. Desenvolvimento e sustentabilidade. 106
1.6. A etnicidade na teoria antropológica. 110

1.7. Etnogênese. 122
1.8. Etnicidade e negócio: uma fronteira da Antropologia do Capitalismo. 124
1.9. Antropologia, Ecologia e Economia: aspectos de um encontro. 131

Capítulo 2. Quilombo: do conceito ao contexto. 137
2.1. Quilombo: construção e desconstrução do estereótipo. 139
2.2. Quilombo: etimologia e história no continente africano. 144
2.3. Quilombo ressignificado: entre o jurídico e o político. 146
2.4. Sobre as políticas de reconhecimento dos quilombolas. 155

Capítulo 3. Mandira: breves considerações etnográficas. 167
3.1. Localização e ambientação. 172
3.2. A sede do território: o bairro. 181
3.3. Dados populacionais. 197
3.4. Histórico de formação. 204
3.5. Estrutura e organização social. 212
3.5.1. Parentesco, Grupos Locais e Distribuição Espacial. 213
3.5.2. Parentesco genealogia e organização social: conceitos introdutórios. 214
3.5.3. Mandira: genealogia, parentesco, grupos locais. 224
3.6. Economia Local. 233
3.7. Organização Política e Religião. 246
3.8. Lutas atuais. 259

Capítulo 4. Ostras: do extrativismo às estratégias mercadológicas. 265
4.1. As mudanças na economia. 267
4.2. As ostras. 274
4.3. O manejo sustentado e o processo de organização. 279
4.4. Coooperostra: estratégias administrativas e mercadológicas. 293
4.4.1. O plano de negócios. 297
4.4.2. Estrutura organizacional. 299
4.4.3. O produto. 303
4.4.4. Produção. 303

4.4.5. Estrutura e funcionamento da estação depuradora. 304
4.4.6. O ciclo comercial. 307
4.4.6.1. Quanto aos atores. 308
4.4.6.2. Quanto ao local de extração. 311
4.4.6.3. Quanto ao tipo de comercialização. 311
4.5. Cultura, Economia e Mercado: antropologia econômica e marketing. 315

Capítulo 5. Turismo: Natureza e Cultura. 325
5.1. À guisa de introdução. 327
5.2. Natureza e Cultura no Mandira. 338
5.3. O surgimento do turismo. 341
5.4. O plano estratégico participativo para o turismo. 345
5.5. O Circuito Quilombola. 353
5.6. Os produtos: Natureza e Cultura *commoditizadas*. 358
5.6.1. Natureza. 366
5.6.2. Cultura. 373
5.6.2.1. Cultura Material. 373
5.6.2.2. Cultura Imaterial. 378
5.7. Organização e estrutura de divulgação. 391
5.8. Considerações finais. 399

Capítulo 6. Mulheres costureiras, comunidade artesã 403
6.1. Uma questão de gênero. 405
6.2. O início da mobilização das mulheres. 410
6.3. Primeira atividade: o corte e costura. 414
6.4. O artesanato. 423
6.5. Considerações finais. 431

Epílogo: Um povo e o mar, Natureza e Cultura. **435**
Referências: fontes bibliográficas. 453
Imagem em movimento: filmes e documentários. 487

Caderno de Anexos. **491**

Anexo 1: Quadro sinótico da política nacional de regularização de territórios quilombolas, segundo o INCRA. 495

Anexo 2: Títulos expedidos pelo INCRA às comunidades quilombolas no Brasil. 499

Anexo 3: Diário Oficial do Estado de São Paulo (vol. 112, N. 49, São Paulo, 15 de março de 2002) com a Publicação do Relatório Técnico-Científico de reconhecimento da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira. 505

Anexo 4: Processos abertos pelo INCRA para regularização fundiária de comunidades quilombolas de São Paulo. 511

Anexo 5: Mapa com a localização dos quilombos no estado de São Paulo. 515

Anexo 6: Mapa genealógico da Comunidade Quilombola do Mandira. 519

Anexo 7: Grupos locais, atividades econômicas e relações de parentesco. 523

Anexo 8: Portarias, Decretos e Leis relativos ao Mandira. 535

8.1. Decreto Lei 145 de 08/08/1969 que cria o Parque Estadual do Jacupiranga. Fac-símile do Diário Oficial e Site da Alesp. 537

8.2. Portaria da SUDEPE que institui o defeso da ostra (1986 e 1987). 541

8.3. Lei 10.850 que altera os limites dos Parques Estaduais de Jacupiranga e Intervales, visando o reconhecimento da aquisição do domínio das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. 543

8.4. Decreto que cria a Reserva Extrativista do Mandira 544

8.5. Portaria do IBAMA que cria o Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista do Mandira 546

8.6. Lei 12.810-SP que cria o Mosaico do Jacupiranga 547

8.7. Mapa do Mosaico do Jacupiranga 551

8.8. Edital de conhecimento da comunidade quilombola do Mandira 552

Siglas

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
APA	Área de Proteção Ambiental
BNDES	Banco Nacional do Desenvolvimento
Cetesb	Companhia de Tecnologia de Saneamento Ambiental
Cimi	Conselho Inditgenista Missionário
CLT	Consolidação das Leis Trabalhistas
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNPT	Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais
Codivar	Consórcio Intermunicipal de Desenvolvimento do Vale do Ribeira
CONDEPHAAT	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico
Cooperostra	Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia
CRQ	Comunidade de Remanescentes de Quilombo
ESPM	Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FCP	Fundação Cultural Palmares
FF	Fundação Florestal
Finida	Finnish National Agencies for Develpment and Cooperation
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
Funbio	Fundo Brasileiro para a Biodiversidade
Fussesp	Fundo Social de Solidariedade do Estado de São Paulo
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
ICMBio	Instituto Chico Mendes para a Biodiversidade
Idesc	Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IDHM	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal
IDHM-E	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (Educação)
IDHM-L	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (Longevidade)
IDHM-R	Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (Renda)
IFCH	Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Indes	Instituto Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
IP	Instituto de Pesca do Estado de São Paulo
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
Itesp	Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
MR-8	Movimento Revolucionário 8 de Outubro

NUPAUB-USP	Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
OIT	Organizção Internacional do Trabalho
OMT	Organização Mundial do Turismo
ONG	Organizações não governamentais
ONU	Organização das Nações Unicas
PD/A	Projetos Demonstrativos tipo "A" do Ministério do Meio Ambiente
PED/MMA	Projeto de Execução Descentralizada do Ministério do Meio Ambiente
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRC-A	Reda per capita agregada
Probio	Programa Estadual para a Conservação da Biodiversidade
PUC-MG	Pontifícia Universiade Católica de Minas Gerais
RBMA	Reserva da Biosfera da Mata Atlântica
Rema	Reserva Extrativista do Mandira
Resex	Reserva Extrativista
RPC	Renda per capita
RTC	Relatório Técnico-Científico
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SIF	Serviço de Inspeção Federal
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
Sudelpa	Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista
Sudepe	Superintendência do Desenvolvimento da Pesca
SWOT	Forças, Fraquezas, Oportunidades e Ameaças
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UNESCO	Fundo das Nações Unidas para Educação Ciência e Cultura
Unesp	Universidade Estadual Paulista
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo
VPR	Vanguarda Popluar Revolucionária
ZVS	Zona de Vida Silvestre

Mapas

Mapa 1: Localização da comunidade do Mandira inserida no Complexo Estuarino-Lagunar de Cananéia e Iguape. 175

Mapa 2: Localização da área onde está situada a comunidade do Mandira inserida com indicação da Reserva Extrativista do Mandira. 176

Mapa 3: Parque estadual do Jacupiranga com a localização da Comunidade do Mandira. 177

Mapa 4: Comunidade do Mandira 182

Mapa 5: Circuito Quilombola - Localização 355

Mapa 6: Mapa do caminho do Peabiru e suas ramificações 368

Figuras

Figura 1:	Croqui do território do Mandira mostrando a totalidade da área original de herança de João Vicente Mandira.	198
Figura 2:	Origem da comunidade do Mandira (diagrama genealógico).	207
Figura 3:	Francisco Vicente Mandira - família nuclear (diagrama genealógico).	211
Figura 4:	Geraldo Mandira - família nuclear (diagrama genealógico).	212
Figura 5:	Relações da família nuclear (diagrama).	218
Figura 6:	Descendentes de Henrique B. Coutinho (G-3).	229
Figura 7:	Descendentes de Cristino Mandira (G-3).	229
Figura 8:	Descendentes de Florindo Mandira (G-3).	230
Figura 9:	Descendentes de Frederico Mandira (G-3).	230
Figura 10:	Descendentes de Saturnina Mandira (G-3).	231
Figura 11:	Excerto do mapa genealógico - interconexões entre Agnaldo e Josimara.	231
Figura 12:	Lateral da embalagem das ostras da Cooperostra (com indicação do número do S.I.F.).	296
Figura 13:	Organograma da Cooperostra.	300
Figura 14:	Fluxograma de funcionamento da Cooperostra.	306
Figura 15:	Diagrama mostrando o ciclo comercial da ostra.	308
Figura 16:	Programação Turística da Comunidade do Mandira.	386
Figura 17:	Cartaz da IV FESTA DA OSTRA em 2011.	388
Figura 18:	Diagrama mostrando as relações de parentesco entre as atuais costureiras.	422

Gráficos

Gráfico 1: População do Mandira - censo demográfico (2008) 201
Gráfico 2: População do Mandira - censo demográfico (2009) 202
Gráfico 3: População do Mandira - censo demográfico (2012) 203
Gráfico 4: Comparação da RPC do Mandira, Cananéia e Brasil 244
Gráfico 5: IDHM-R a partir da RPC-A para a comunidade do Mandira 245
Gráfico 6: IDHM - Ranking Brasileiro dos Municípios 245

Tabelas

Tabela 1: Quilombos no Brasil - Certificações da Fundação Palmares 163

Tabela 2: Quilombos em São Paulo - Certificações da Fundação Palmares 164

Tabela 3: Comunidades dos remanescentes de quilombos oficialmente reconhecidas no estado de São Paulo. 166

Tabela 4: Quadro comparativo da oscilação demográfica na comunidade do Mandira 200

Tabela 5: Sumário de abreviatura de notações de parentesco 218

Tabela 6: Cultivos existentes nos quintais 237

Tabela 7: Indicadores de IDHM do Mandira 244

Fotos

Foto 1: Tapeçaria: A sede do bairro do Mandira no olhar das costureiras. 183

Foto 2: Sequência mostrando a Igrejinha de Santo Antônio na sede do bairro. 188

Foto 3: Sequência mostrando a Praça Central, Escola, Telecentro e Centro Comunitário. 190

Foto 4: Sequência mostrando o Portinho. 191

Foto 5: Sequência mostrando a Casa de Pedra. 194

Foto 6: Sequência mostrando a Cachoeira do Salto do Mandira, Sambaqui, Fundações de uma casa antiga. 195

Foto 7: Alguns mandiranos da terceira geração (G-3) 232

Foto 8: Imagem de Santo Antônio. 256

Foto 9: Cartazes da Festa Junina na Comunidade do Mandira veiculados em sites de Cananéia e região do Vale do Ribeira 258

Foto 10: Sequência mostrando os tabuleiros nos viveiros de engorda de ostras. 289

Foto 11: Sequência mostrando a coleta e depuração de ostras. 313

Foto 12: Sequência mostrando aspectos da Cooperostra. 314

Foto 13: Sequência mostrando imagens das festas: Sto. Antônio e Ostra. 387

Foto 14: Comunidade do Mandira - Página do Facebook. 392

Foto 15: Convite para a festa de Santo Antônio - 2013 (Facebook). 393

Foto 16: Divulgação turística feita pela agência Sol y Luna (Facebook). 394

Foto 17: Circuito do Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia. 395

Foto 18: Circuito do Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia Reserva Extrativista do Mandira. 396

Foto 19: Circuito do Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia Rancho da Ostra. 397

Foto 20: Circuito do Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia Sítio do Meio. 398

Foto 21: Sequência mostrando a atividade das costureiras. 421

Foto 22: Sequência mostrando d. Cleuza Coutinho fazendo uma esteira. 428

Foto 23: Sequência mostrando artesanato em cipó-imbé. 429
Foto 24: Sequência mostrando o artesanato. 430
Foto 25: Sequência mostrando peças de artesanato. 431
Foto 26: Sequência mostrando as mulheres em seus viveiros de engorda de ostra. 433

Carlos Frederico Lucio

Natureza e Cultura como *commodities*:
um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP.

Prolegômenos para uma etnografia

From the native´s point of view.

"Quem planta jabuticabeira não come o fruto,
só a sua descendência,
porque ela leva 40, 50 anos pra dar fruto.
Mas se a pessoa não plantar,
ninguém vai comer."

Chiquinho Mandira

Sr. Francisco de Sales Coutinho (Chiquinho Mandira)
Fonte: Fotograma cedido por Willian Falquetti

Alguns mandiranos adoram contar histórias. Suas histórias. Histórias de suas conquistas, de como era seu passado, a luta para vencer a pobreza, o preconceito, a discriminação por serem coletores de ostras e negros. E, de todos os temas, as suas conquistas econômicas com a consequente melhoria do padrão de vida e valorização de sua cultura, de sua comunidade, de sua vinculação com o passado negro e escravocrata, a saga do manejo de ostras, criação da reserva extrativista, da Cooperostra estão entre os assuntos mais recorrentes de suas conversas, principalmente com estrangeiros. Mas nem sempre foi assim. Houve o momento do medo, da vergonha, da diáspora que quase levou à desintegração da comunidade. Certamente, entre os que mais gostam de falar sobre isso, destaca-se por sua eloquência, carisma e simpatia, o sr. Chiquinho Mandira, que pode ser considerado a mais importante e influente liderança da comunidade do Mandira na atualidade (e assim tem sido, pelo menos, nos últimos 20 anos). E seu filho, Sidnei Coutinho, está seguindo sua trilha.

Em meio a uma visita de algumas lideranças das comunidades quilombolas do município de Barra do Turvo, na parte mais meridional do Vale do Ribeira paulista, ao

quilombo do Mandira, ocorrida em março de 2010, tive a sorte de testemunhar, e registrar em áudio, uma longa conversa que aconteceu entre eles e o sr. Chiquinho.

Nesse dia, ele, acompanhado de funcionários da Fundação Itesp e outros mandiranos, recebeu os representantes quilombolas no galpão das costureiras (sede do bairro, cf. **Foto 3**), após um passeio feito para conhecer parte dos seus empreendimentos (alguns pontos turísticos oferecidos como atrativos aos visitantes - portinho, Casa de Pedra e a Cachoeira -, estrutura de produção de ostras, artesanato, corte e costura etc.). O texto que o leitor terá neste prólogo é uma transcrição reelaborada deste depoimento.[1] Devido a um incidente que tive com meu computador pessoal e a perda de uma parte considerável de meu material de campo (gravações e fotografias), esta gravação caiu num certo esquecimento, em meio a muito material de pesquisa, armazenada em uma CD que havia salvo antes do acidente. Recentemente, já na etapa de finalização do texto da tese, por uma dessas obras do acaso, deparei-me com este rico material e decidi aproveitá-lo de forma direta no texto.

A opção de iniciar o trabalho com este depoimento etnográfico (que, seguindo os padrões de um texto científico clássico, poderia - ou, segundo alguns, deveria - estar num anexo no final do trabalho) foi ao mesmo tempo afetiva, estilística e metodológica. Afetiva, porque era meu desejo prestar uma homenagem singela a este homem que admirei desde o primeiro momento que o conheci e, lendo este depoimento (e a própria tese como um todo), espero que o leitor entenda o porquê. Colocá-lo em destaque logo no início foi a forma que encontrei para concretizá-lo. Estilística, pelo desejo de abrir o trabalho dando voz a alguém que protagonizou todo o processo aqui analisado, expressando em palavras simples e diretas, com certa precisão, o espírito pretendido nesta tese. E metodológica porque este depoimento sintetiza não só o "espírito" mas praticamente todo o conteúdo a ser aqui pensado: economia, influência da Cooperostra sobre as demais atividades econômicas desenvolvidas no quilombo, o papel da Igreja Católica e dos demais parceiros institucionais no processo de organização e valorização étnica, o surgimento do ecoturismo, do corte e

[1] Isso porque optei, por uma questão de estilo, por reescrevê-lo, mantendo sua estrutura narrativa. Esta intervenção foi limitada a filtrar algumas reiterações, ajustar um pouco a linguagem para garantir-lhe certa fluidez, sempre com a preocupação de manter sua estrutura e conteúdo originais.

costura com o artesanato, o papel das mulheres etc. Enfim, o espírito do empreendedorismo, da valorização étnica, do processo de organização, da sustentabilidade. E, o que é muito importante: tudo isso expresso diretamente (ainda que intermediado pela minha redação e construção) por um de seus principais personagens.

Foi uma conversa bem espontânea e, ao começar a falar, Chiquinho se dirigia a um público por quem ele nutre um carinho especial: integrantes de outras comunidades quilombolas que desejam, como os mandiranos, trilhar o caminho das alternativas econômicas rumo a uma maior autonomia e qualidade de vida, oferecendo aos seus jovens oportunidades para permanecerem nas comunidades, desenvolvendo atividades econômicas que lhes possibilitem uma melhoria de indicadores sociais, diminuindo o êxodo constante que se tem observado nos últimos anos (cf. Capítulo 3), enfim, fortalecendo o próprio espírito de ser mandirano.

Desta forma, o leitor verá, ao longo da leitura da tese, que o depoimento sintetiza, pelo olhar do Chiquinho, com muita precisão tudo o que está por vir sob a ótica do antropólogo. Por isso mesmo, parodiando o antropólogo Clifford Geertz, ele foi tomado *"from the native´s point of view"* e (por que não?) com uma certa pretensão de uma autoridade etnográfica. Certos pequenos trechos serão reutilizados eventualmente como ilustração de argumentos vindouros de alguns dos capítulos da tese. Para o leitor, ficará mais evidente a motivação metodológica de ter aberto a tese com ele, à medida em que percorrer as páginas do presente trabalho (em especial, os capítulos de cunho mais etnográfico - Capítulos 3, 4, 5 e 6).

Recentemente, também no período de finalização da tese, encontrei no site do Museu da Pessoa, em São Paulo, uma transcrição relativamente longa de um seu depoimento para o Museu e que relata, com riqueza de detalhes, vários dos fatos aqui constantes e outros mais.[2] Também existem depoimentos acerca desses assuntos em outras fontes documentais, como o vídeo dirigido por Lopes (2011) e o de Kuhn (2011).

[2] Cf. o depoimento em http://museudapessoa.plano-b.com.br/_index.php/historia/11855-historias-do-quilombo-do-mandira-/texto. Para mais histórias sobre a comunidade, cf. também a dissertação de mestrado da geógrafa Kátia de Souza Rangel que é repleta de vários depoimentos de muitos mandiranos coletados em seu trabalho de campo (RANGEL, 2011).

O que a comunidade do Mandira já conseguiu e conquistou é muita coisa.[3]

Nós estamos trabalhando desse jeito na comunidade do Mandira desde 1993. Já tem algum chão aí, de estrada que a gente percorreu. E muita gente desistiu de muito negócio nosso. Muita coisa que a gente trouxe pra cá, muita gente desistiu. Por que? Porque pensou que estava plantando dinheiro. Tem muita gente que quer começar alguma coisa hoje achando que o dinheiro vem amanhã. Nós temos uma cooperativa, nós temos uma associação, nós temos um trabalho de ecoturismo,... tem o trabalho da mulherada, de corte-costura e artesanato. Mas é coisa que vai, passo a passo. Lentamente.

Nós começamos com ostra. A gente já trabalhava com ostra. Eu e minha família, pelo menos, vivemos da ostra desde 1978. Mas toda a vida nós trabalhamos clandestino. Eu trabalhava pro atravessador. Ganhava o que ele queria pagar. Era uma época que a gente não conseguia se valorizar como produtor de ostra. Pelo contrário, tinha vergonha de ser coletor de ostra. Não aparecia na mídia como aparece hoje. Não fazia palestra como a gente faz hoje. A gente se escondia. Se viesse alguém e nós estivéssemos mexendo com ostra... deixava a ostra ali - porque ela (a ostra) não podia correr - e a gente corria, né? Por que? Porque tinha vergonha. Porque pra muitos, aquele trabalho nosso não era valorizado. E nós mesmos, nós não valorizávamos. E nós vivíamos daquilo!!!

[3] Como se tratou de uma reunião em que as pessoas fizeram intervenções e a opção aqui foi privilegiar a fala do sr. Chiquinho, para dar fluidez ao texto optei por fazer o corte das perguntas, indicando apenas a passagem de temas. Alguns assuntos podem até parecer reiterativos, mas não são. Ao responder, o sr. Chiquinho não retoma simplesmente o mesmo ponto, mas acrescenta informações preciosas que, no meu entendimento, mereceram permanecer como estão, ainda que dêem, a uma primeira vista, a ilusão de uma redundância.

Foi a partir do que o pessoal da ostra que veio aqui, primeiro o pessoal da USP,[4] *depois o pessoal da Fundação Florestal. Eles vieram aqui fazer este trabalho com a comunidade. Nós (minha família) começamos então a fazer esses viveiros (porque ninguém queria fazer aqui na comunidade). Então, por isso que eu sempre falo: "Sempre tem que ter alguém pra dar o pontapé inicial!". Digo também: "Se alguém tem a ideia inicial, que faça!". Porque foi assim que aconteceu aqui na comunidade. Todo mundo já trabalhava com ostra (como extrator), mas na hora de fazer o viveiro de engorda de ostra ninguém queria fazer. Ninguém acreditava. Aí eu falei: "Eu vou fazer! Se vai dar certo, eu não sei; mas que eu vou fazer, vou!".*

Foi então que chamei o técnico do Instituto de Pesca[5] *e levei lá na área, ali onde é o nosso viveiro. E ele disse que era um lugar bom pra fazer o viveiro de engorda. Na época, a gente não tinha recurso, não conhecia nem o processo. Então, ele emprestou uma tela - nós emprestamos do Instituto de Pesca -, e ele ensinou como que dava pra fazer. Montamos (eu e o pessoal do Instituto). Fui no mangue, tirei a ostra, coloquei lá, e aí o pessoal da comunidade começou a ir lá pra ver como era. Começou a crescer a ostra, e o pessoal também começou a crescer o olho e falou: "Ah, agora eu vou fazer!". E aí deu certinho. E o pessoal da comunidade começou a fazer. Aí outras pessoas de outras comunidades também começaram a fazer. Começou também aumentar a procura da ostra de viveiro no mercado e não a ostra do mangue, por causa da durabilidade dela (a ostra de viveiro dura mais, porque ela tem mais resistência).*

---

[4] Trata-se, como se verá nos capítulos seguintes, do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras, da Universidade de São Paulo (NUPAUB-USP). De acordo com depoimento de Chiquinho Mandira, que participou desde as primeiras iniciativas nesse sentido, foi o prof. "Diegues", da USP, e o Renato Sales, da Fundação Florestal, que propuseram ao sr. Cristino Mandira (MB de Chiquinho) que algum trabalho fosse feito para prevenção do esgotamento dos recursos do estuário e que teria dado início a todo o processo do manejo de ostras. Esta informação foi detalhada no trabalho de Kátia Rangel (2011): o envolvimento deste núcleo da USP teria começado em 1993 por iniciativa do prof. Antônio Carlos Diegues e de Marcos Campolim (da Fundação Florestal) que buscavam auxiliar a então Superintendência do Desenvolvimento Paulista (SUDELPA) na busca de alternativas econômicas para a população caiçara atingida pelas restrições ambientais da criação das áreas de preservação na região, como se verá nos Capítulos 3 e 4. Ainda de acordo com o trabalho de Rangel, teria sido por sugestão do prof. Diegues que os mandiranos começaram a busca pela implantação de uma Reserva Extrativista, com a consequente criação de uma Associação de Moradores, de acordo com o que exigia a legislação vigente.

[5] Órgão ligado à Secretaria da Agricultura e Abastecimento do Estado de São Paulo.

Então, a gente começou a perceber a necessidade de sair da mão do atravessador, né? Até aí, nós trabalhávamos na mão do atravessador. E aí, como é que nós iríamos sair da mão do atravessador? Nós não conhecíamos mercado. Nós não tínhamos experiência nenhuma de administração. Só sabia tirar ostra e vender: tirar, desmariscar e vender. Então, os técnicos que trabalhavam conosco (Fundação Florestal e Instituto de Pesca) trouxeram uma pessoa que entendia de cooperativismo, que trabalhava com cooperativa. Ele fez a proposta pra nós começarmos este trabalho. Mas não só a comunidade do Mandira. Isso porque, no início, a proposta era para aquela estação depuradora que está na estrada de Cananéia ser feita aqui. Beneficiaria só a comunidade do Mandira. Mas como já existia mais gente no município que estava implantando o mesmo sistema nosso (eles vieram aqui ver, como estava na nossa comunidade, e quiseram fazer igual), então, houve a necessidade de ajudar essas pessoas que, da mesma forma, também necessitavam. Eles também trabalhavam pra atravessador. Aí é que nós criamos a cooperativa.

Tanto é que, de 1993 (quando começou o sistema) até nós criarmos a cooperativa, foram quase 5 anos. A cooperativa é do final de 1997, virada pra 1998. Ela foi fundada em novembro de 1997. E a partir daí, a gente começou a se valorizar. Valorizar o nosso produto. E aí, fomos nós que passamos a dar valor para o nosso produto. Não era mais o atravessador. Nós é que dizíamos quanto nós queríamos receber. Pra valorizar o nosso produto, nós é que iríamos dizer por quanto nós o venderíamos. E graças a Deus isso deu certo. Até ganhamos prêmio. Um prêmio importante, um prêmio internacional, da ONU, em 2002, pela Rio+10.[6] *Eu tive que sair daqui pra receber este prêmio na África do Sul. Quando que nós pensávamos que tirador de ostra... que tinha aquele medo até de ser um coletor de ostra, vergonha e tudo, sair daqui pra outro país, pra receber um prêmio???! E foi só o começo. Eu também, além da África do Sul, estive na Itália, fui até o Pará, Bahia. Agora, recentemente, estive em Copenhagen (na COP 15).*

E eu queria dizer também que com esse negócio da ostra, vieram outras coisas junto. Outras conquistas importantes pra comunidade. Então, quando as coisas dão certo,

[6] Trata-se do Prêmio da Iniciativa do Equador, que será mencionado em alguns trechos desta tese.

elas dão certo de verdade. Apesar de que nós mesmos não acreditamos em nós mesmos. A comunidade não acredita muito na comunidade. Pra quem vê de fora, não parece. Mas tem muita gente aqui dentro que não acreditou e não acredita ainda.

Ontem mesmo, nós estávamos fazendo uma análise, conversando um pouquinho sobre o que a comunidade do Mandira já conseguiu, conquistou, lutou... já fez... É muita coisa. Muita coisa de verdade. Claro que precisa ser feito muito ainda. Muito, muito, muito... Mas de 1993 pra cá, a comunidade cresceu bastante. Conseguimos cursos técnicos pros nossos jovens, cursos de computação, voltado à gestão de cooperativismo e associativismo. Curso de corte e costura pra mulherada. A mulherada não estava acostumada com costura! Até costurava, né? Fazia alguma camisa, pro uso... Mas não era coisa pra fora. Trouxemos este curso pra cá. Era um número muito grande de mulheres na época:[7] *tinha 24 mulheres! E hoje tem três trabalhando no corte e costura. Por que? Porque as três acreditaram. O resto não acreditou e acabou desistindo. Algumas até foram embora da comunidade, estão morando na cidade, em Cananéia. Hoje são só três.*

Por isso que eu sempre falo: quando nós vamos buscar qualquer alternativa pra comunidade, não vamos pensar que vamos pegar hoje e amanhã estamos ricos! Não é assim. É longo prazo. Nós estamos com a cooperativa há 13 anos. E agora é que nós estamos começando a entrar no mercado de São Paulo, que era o que a gente queria muito. Então,... é mesmo passo de tartaruga.

É uma caminhada andada. Não corrida. E buscando melhoria. Sempre buscando melhoria. A questão do turismo... A Casa de Pedra... a cachoeira... Aquilo ali pra nós, não tinha valor nenhum. Hoje não! Hoje tem valor! Por que? porque nós vimos que alguém estava lá explorando também. Vinha aqui pela cachoeira, pela Casa de Pedra. Quando nós chamamos o Itesp,[8] *pra fazer a primeira reunião porque nós queríamos trabalhar com*

---

[7] Aproximadamente meados de 2002.

[8] Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, órgão vinculado à Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania do governo do estado de São Paulo. Como se verá, é o órgão que recebeu a atribuição, na esfera estadual, de promover políticas de regularização fundiária e desenvolvimento econômico das comunidades quilombolas na esfera estadual (cf. infra).

ecoturismo, e aí o Tiago[9] foi ver no site de Cananéia, na época:[10] eram 23 sites que falavam da cachoeira do Mandira. E nós não sabíamos! Então, o pessoal explorava a cachoeira do Mandira. E nós não sabíamos. Até sabíamos porque víamos o pessoal passar aqui indo pra cachoeira. Deixavam lixo, deixavam sujeira. E pra comunidade não ficava nada. Então nós começamos a falar com o Itesp que nós queríamos que ficasse alguma coisa aqui! Mesmo que, claro, não iria ficar 100%, mas alguma coisa sempre fica. Por exemplo, vem um grupo... às vezes quer monitor, vai com monitor; às vezes quer ir no viveiro... aí tem que pagar pra ir lá; quer ouvir uma palestra da comunidade, pra ouvir uma história, a gente cobra pra isso, não é de graça. A gente cobra pra contar história. A pessoa já vem aqui conhecer e compra alguma coisa! Olha aqui: um colar desse que compra já é alguma coisa que fica pra comunidade. E antes não ficava nada, né?! Só ficava sujeira e mais nada. Então, foi um trabalho muito importante que nós fizemos aqui com relação ao turismo.

E a gente tem ideias de trazer outras atividades que já, inclusive, algumas... eu mesmo já corri atrás, com o pessoal do Itesp. Não consegui ainda, mas não perdi a esperança. Uma ideia é a criação de animais silvestres, que hoje é muito visado no Brasil. Você chega em restaurante de São Paulo, em qualquer outro lugar, você encontra. Tem carne de avestruz, tem carne de javali, capivara... Então, tem um mercado já pra isso. Precisa alguém ajudar a gente a fazer esse trabalho de criação e explorar esse mercado. Porque é um mercado que existe.

Então, acho que é isso a nossa comunidade! A gente trabalha até hoje sempre nesse sentido de melhorar. Nós procuramos recursos pra melhorar a qualidade do artesanato. O Itesp trouxe o curso. E olha que nós não temos apoio da Prefeitura. O poder político aqui no município sempre foi um desastre pra comunidade do Mandira.

---

[9] Tiago Marques de Oliveira, funcionário do Itesp que trabalhou na comunidade por mais de 7 anos, foi um dos principais incentivadores da exploração do turismo como fonte de renda. Nos seus primeiros anos de trabalho, Tiago recolheu muitas histórias contadas pelos mandiranos (em particular os mais velhos) e as registrou num pequeno livro publicado em 2009, intitulado "Contos, Causos e Fatos da comunidade do Mandira".

[10] Mesmo período da mobilização das mulheres, ou seja, meados de 2002.

Pra vocês terem uma ideia, o curso de corte e costura pra mulherada aqui foi uma luta pra nós conseguirmos. Se não fosse o Itesp, nós não tínhamos conseguido. Nós fizemos um projeto pra Shell - era um projeto pequeno, pra comprar estas máquinas manuais - e só tinha dinheiro pra comprar a máquina. Na época o presidente era o Zacarias[11]*. Nós falamos pra ele ir até a prefeitura pedir monitor. Isso porque tinha monitor municipal, bancado pela prefeitura, que trabalhava com todas as comunidades aqui do município (de corte e costura, por exemplo). Fomos lá pedir, pra comunidade do Mandira. Só que eles falaram que a comunidade do Mandira tinha que pagar. Pagar condução pro monitor vir aqui, pagar o horário dele, além da alimentação. Sendo que a prefeitura, pra outras comunidades, bancava. Por que só pra nós, tinha que cobrar? Então, fomos atrás do Itesp,*[12] *na época, e conseguimos contratar uma ótima profissional, deu um curso pra elas aqui. Elas, então, aprenderam a costurar e aprenderam a comprar o tecido e colocar preço pra saber o quanto eles vão gastar de pano e quanto que pode vender pra tirar o lucro. Tudo isso eles começaram a aprender com o Adriano do Itesp. Então, o Estado pra nós foi muito importante aqui. Eu falo o Estado não só o Itesp, mas a Fundação Florestal, o Instituto de Pesca. Eles apoiaram muito todos nós.*

E hoje, por exemplo, nós temos aqui dois mil quilos de semente de palmito juçara semeadas nesse mato aqui, em volta da sede do bairro, no meio da mata. Porque não tem mais palmito juçara. Praticamente acabou. O pessoal entrava no mato e cortava tudo. Mas é uma coisa que toda a vida o pessoal viveu da extração de palmito juçara. E nós pedimos que alguém desse suporte pra gente semear o palmito, pra voltar a ter aqui na comunidade. Aí foi o ISA[13] *que deu condições pra nós semearmos. E mais do que isso: a própria semente é comprada na própria comunidade. Quem tem palmito no quintal, aproveita o cacho do palmito, vende pro ISA e ele devolve pra comunidade semear de volta. Não compra fora e traz pra cá. Aproveita o que já tem aqui. Também é uma maneira*

[11] Presidente da Associação de Moradores da Reserva Extrativista do Bairro do Mandira, como se verá, oficialmente fundada em 1995.

[12] O Itesp conseguiu o curso para as mulheres mandiranas no segundo semestre de 2002, pouco tempo antes do meu primeiro contato com a comunidade.

[13] Instituto Socioambiental.

de nós ganharmos com isso. Isso porque um outro projeto é que a gente está pensando, no futuro, trabalhar com a polpa da juçara que é quase como a polpa do açaí. E também tem mercado pra isso. A gente está pensando no futuro. Pra que a gente possa, no futuro, melhorar a qualidade de vida da comunidade.

São coisas que vêm correndo desde 1993. São passos que vêm sendo dados. Passos importantes. Pra melhorar a vida da comunidade. E cada um com a sua boa vontade, do jeito que pode, vai melhorando a sua casa, compra algumas coisas pra casa. Porque antigamente a gente não tinha nem condução pra ir pra cidade. A estrada era péssima. E ninguém tinha nada. E só tinha bicicleta. Uma vez o Agnaldo, meu filho, quebrou a perna aqui no campo e tive que levar ele daqui até Itapitangui empurrando de bicicleta pra pegar um carro lá e ir pra Pariquera tratar da perna dele. E hoje, uma boa parte da comunidade já tem seu próprio carro. Então, a gente não depende muito de ambulância, de ônibus. E toda família pensa, no futuro, em ter. Quem não tem, quer ter. Melhorar pra ter uma maneira de melhorar sua qualidade de vida. E isso nós conseguimos aqui na comunidade do Mandira.

*

**

Como eu disse, o pessoal da comunidade já fazia alguma coleta. Por exemplo, meu pai, meu tio Frederico,... alguns dos mandiranos mais velhos já coletavam a ostra, mas era só pra aumentar a sua renda. Porque nós só vivíamos aqui da caixeta (tirava muita caixeta). E o pessoal trabalhava muito com caixeta. Vendia caixeta que era naquela época muito usada pra fazer tamanco, lápis... O lápis era feito de caixeta, hoje é pinus, né? Mas naquela época era caixeta. E aqui existia muita caixeta e o pessoal vendia muito. E também do palmito juçara. E o meu pai, meu tio... tiravam a ostra pra complementação de renda... Vendia pro Jacques.[14] *Ia lá buscar alguma compra; porque às vezes ele não pagava com dinheiro, mas com comida. Ia lá e trocava com a ostra. Então, eles faziam isso. Em 72... mais ou menos por aí... na época que o pessoal vendeu o sítio Mandira, o meu tio Frederico começou a trabalhar com a ostra desmariscada. E aí o meu cunhado,*

[14] Um dos sócios proprietários da Jacostra, concorrente local da Cooperostra, como se verá no Capítulo 4.

irmão da Irene, minha esposa, começou a trabalhar também. Eu me casei em 76 e fui trabalhar fora. Morava aqui, mas trabalhava em Cananéia, na Ilha do Cardoso. Só voltava pra casa no final de semana. Trabalhei uns dois anos fora, mas acabei voltando. Voltei e comecei a trabalhar com ostra. Comecei devagar, também pra atravessador, até que em 98[15] *eu comecei a trabalhar mais firme com ostra e vivo até hoje dela.*

A Cooperostra surgiu em 97. O primeiro prêmio que nós ganhamos foi em 99, o Prêmio Eco-99, pela Shell. A Shell patrocinava o nosso trabalho aqui também. Eles inscreveram o nosso projeto no prêmio e ele foi um dos ganhadores. Visava a conservação do meio ambiente e visava que a comunidade aumentasse a sua renda, que tivesse uma qualidade de vida melhor.

E também em 2002, aquele que eu já falei, que foi o prêmio que eu achei o mais importante, que foi o Prêmio da Rio+10, pela ONU. Até porque o nosso projeto foi mandado pra ONU junto com mais outros 427 projetos do mundo inteiro, pela Iniciativa do Equador. E foram selecionados só 27 projetos como os melhores de nível socioeconômico e ambiental. E o nosso projeto foi um dos premiados. E eu fui pra Joanesburgo receber o prêmio. Isso foi em 2002.

Em 2002 nós também fomos reconhecidos como comunidade quilombola. Este trabalho de reconhecimento da comunidade foi feito em 2000. Nós começamos a fazer o trabalho. Porque também nós tínhamos vergonha de ser negro. Com todo mundo é assim. E depois, foi através do P^e. João (tinha um padre aqui chamado "P^e. João 30") que trabalhava aqui em Cananéia: foi ele que falou que nós éramos comunidade quilombola, comunidade negra. Até algumas pessoas ficaram bravas com ele, pelo fato de chamar o pessoal de negro. Algum tempo depois, começou a cair a ficha. Foi quando mais gente começou a vir aqui, pra trabalhar com a comunidade, visitar a comunidade: o Carlos (?), as irmãs, Ângela e Sueli,... e outras pessoas também começaram a vir. Então, começou o trabalho de reconhecimento, pra ver se a comunidade era quilombola ou não. E aí, foi em 2001 que o Itesp começou a trabalhar com a comunidade, justamente também por causa

[15] Aqui vale pontuar que se trata de um "ato falho" de Chiquinho: conforme pode ser constatado pelo início do depoimento, o que é confirmado pela sequência cronológica que ele está fornecendo neste exato ponto (casamento em 1976, volta dois anos depois etc.), trata-se de 1978 e não 1998.

desse reconhecimento. E em 2002 a comunidade foi reconhecida como comunidade quilombola.

Outra coisa importante, é que nós tínhamos um projeto também que era o projeto da Reserva Extrativista do Mandira que foi iniciado em 1994, 1995 por aí... Foi aí começou também a Associação. Porque também houve a necessidade de nós criarmos uma reserva extrativista. Porque os ambientalistas tinham encontrado um casal de mico leão dourado lá no varadouro... Daqui lá no varadouro dá mais ou menos uns 70 km. Então, eles queriam criar uma estação ecológica desde o Itapitangui, aquela vilinha ali, até Paranaguá. Pra proteger este casal de mico leão dourado. Aí, um técnico da Fundação Florestal que trabalhava conosco, ele veio e falou que estava acontecendo isso: os ambientalistas estavam querendo criar uma estação ecológica que iria do Itapitangui até Paranaguá. E nós seríamos obrigados a sair daqui. Porque seria uma estação ecológica e não poderia morar ninguém. É tudo restrito mesmo. Só poderia ser acessada para estudos e essas coisas. E aí nós pedimos, em 1994, a criação de uma reserva extrativista. Até porque começou a vir grande invasão de pessoal do Rio de Janeiro, pra catar caranguejo aqui. Houve uma grande exploração de caranguejo. E era uma quantidade muito grande de gente e que tirava muito caranguejo. Os caras pegavam, de uma vez, 100 dúzias de caranguejo. Aqui é uma região preservada e tinha muito caranguejo. Então, por causa disso, tinha necessidade de nós pedirmos nossa reserva. [16]

E aí, demorou muito. Porque depois, o governo federal, depois de dizer que logo, logo a reserva seria criada, voltou atrás e disse que não podia. Depois, o próprio diretor do Ibama disse pra comunidade que a reserva iria sair. Novamente, não passou nem um mês, mandaram uma carta dizendo que a União não tinha recurso para a desapropriação pra poder criá-la. Porque na época, nós pedíamos uma área de terra firme, não era só mangue (como foi criada depois). E aí, na época, o Secretário de Estado do Meio Ambiente era o Feldman. E ele veio aqui também e falou que nós poderíamos criar uma reserva

[16] Estes fatos narrados por Chiquinho não foram contemplados na análise feita nos Capítulos 3 e 4 porque não encontrei no material de pesquisa nenhuma referência a eles. Sua averiguação mais completa dependeria de uma pesquisa à parte, feita junto a esses órgãos mencionados por ele e mesmo com algumas das pessoas envolvidas que hoje estão espalhadas por várias universidades, fundações e institutos. Fica aqui a referência para um seu possível futuro aprofundamento, porque é uma história muito interessante.

estadual. Do mangue. Mandamos outro abaixo assinado pro estado e também... nada! Então, esse processo, eu acho que ficou uns 8 anos. Indo e voltando, indo e voltando. Até que nós conseguimos. Não uma área de terra firme, mas conseguimos de mangue. São 1.200 ha. (Apontando o mapa)... Aquela parte rosa ali é uma área da reserva, do mangue.[17] *São quase 1.200 ha (mil cento e poucos). E foi criado também em 2002. Em 2002, uma coisa que o Fernando Henrique fez de bom foi assinar o decreto da reserva. Antes de sair fora ele assinou o decreto da reserva do Mandira. Então, foi uma coisa boa que ele fez pra comunidade.*

Nós tivemos apoio aqui de vários parceiros: chegou a época em que nós tínhamos mais de 20 parceiros. Porque... como diz a história: "Se o filho é feio, ninguém quer ser o pai; quando o filho é bonito! Aparece um monte de pai."

Então, quando a comunidade começa a se desenvolver e dar alguns passos... Graças a Deus que todo mundo quer ajudar. E não foi diferente com a comunidade do Mandira. Primeiro nós tivemos apoio da USP, com o pessoal da USP, junto com a Fundação Florestal. Apoio do Itesp em 2001. Mas antes de 2001, tivemos apoio da Visão Mundial, apoio da Shell, tivemos... a Fundação Margareth Mee... Tivemos muito apoio de técnicos. E eu sempre falo, e falo sem medo de errar que, graças a Deus, por incrível que pareça, todos os técnicos que passaram aqui pelo Mandira, vestiram a camisa do Mandira. Todos os que passaram por aqui estavam comprometidos com o desenvolvimento da comunidade. E também uma coisa que era legal neles é que não eram eles que decidiam. Quem decidia éramos nós. Nós dizíamos o que nós queríamos e eles corriam atrás. Claro que tinha vezes que eles traziam a ideia. Mas sempre a decisão final era da comunidade. Geralmente, sempre vejo muitas pessoas falarem que é sempre o técnico que dá a palavra final. É dele ou de quem patrocina... E nós, não. Graças a Deus, não foi assim. Nós mesmos que decidíamos, com apoio deles. Nós dizíamos o que queríamos... Então, por isso talvez, que deu certo aqui. Ninguém acreditava mais em apoio de nada. E nós começamos a acreditar. Acreditar nas pessoas.

[17] Este "trecho rosa" mencionado pelo Chiquinho pode ser visto no Mapa 2, que é uma reprodução do mesmo mapa mostrado por ele aos quilombolas nesta reunião.

Depois, que a gente criou a cooperativa, a gente teve uma decepção muito grande. Não foi com técnico de governo, nem com apoio... Foi com pessoas contratadas pra administrar a cooperativa. Nós tivemos que contratar, porque nós não sabíamos administrar. Nós contratamos um administrador para a cooperativa. E ele era muito garganta: e a gente acreditou naquele papo dele. Perto de 5 meses depois de ele estar na cooperativa, a gente começou a desconfiar, através de um projeto do Funbio,[18] que ele estava passando a gente pra trás. Porque nós tínhamos duas fontes de renda: uma da Shell e outra do PD/A.[19] Então, dinheiro de venda não aparecia na conta da cooperativa. A cooperativa começou a dever pros cooperados. Não sabia pra onde estava indo esse dinheiro. E logo em seguida... ele, que tinha um carrinho simples, apareceu com uma S-10. Paga com dinheiro a vista, segundo os caras da concessionária falaram. Isso foi em 99 pra 2000.

Aí nós íamos lá..., nós cooperados (eu era presidente da cooperativa), pra saber quanto que vendeu, quanto que entrou, quanto tinha de dinheiro... E ele dizia: "Não, é só teclar aqui!" (Apertava uma tecla do computador e aparecia tudo.) Eu sabia tirar ostra, não sabia mexer com computador! Então, pra nós sabermos o que tinha acontecido, nós fomos obrigados a contratar um advogado, fazer uma busca e apreensão do documento da nossa própria cooperativa. E vimos que o roubo foi violento. Hoje existe um processo e o rombo persiste.

E depois disso, nós contratamos outro rapaz... Ele não era corrupto nem nada (até hoje ele está no Itesp), mas ele não tinha experiência, em administração. Ele é um cara novo no ramo de trabalhar com pessoas, empresa, com firma. Não deu certo. Aí, nós mesmos resolvemos assumir. Fizemos uma reunião, dê certo ou não dê, a partir de hoje nós vamos tocar. E graças a Deus, deu certo.

Quando isso aconteceu, nós perdemos crédito total na praça. Ninguém acreditava em mais nada da cooperativa. Mas depois que nós assumimos, nós conseguimos dar a

---

[18] Fundo Brasileiro para Biodiversidade, uma ONG que mobiliza recursos em prol de desenvolvimento de projetos de preservação ambiental.

[19] Projeto de Execução Descentralizada do Ministério do Meio Ambiente (PED/MMA) e Projetos Demonstrativos Tipo "A" (PD/A), também do MMA.

volta por cima, e graças a Deus, nossa credibilidade na praça, em Cananéia e em qualquer lugar, é ótima. E agora nós estamos conseguindo entrar no mercado de São Paulo.

Então, a luta da comunidade é questão de organização mesmo. A comunidade precisa se organizar e correr atrás de seus objetivos. E pedir apoio. Saber cobrar do governo. Hoje, a prefeitura, que nunca nos apoiou, pra fazer qualquer trabalho em qualquer lugar, usa o nosso exemplo: de organização, de trabalho. A política municipal aqui é terrível. Principalmente com o Mandira.

*

**

A história das costureiras foi assim. Nós tínhamos um projeto da Shell e foram compradas quatro máquinas (de costura), pra mulherada aprender a fazer o trabalho. Na inauguração deste galpão aqui - que a primeira dama do Estado veio pra fazer a inauguração - (isso aqui também foi dinheiro do Estado; o Estado doou pras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, na época foram dois milhões que o Mário Covas doou e pra nós coube este galpão e a quadra). E na inauguração, devido à força de boa vontade que a mulherada tinha, a primeira dama doou três máquinas retas profissionais. Aí, elas foram trabalhando, trabalhando, juntaram dinheiro e compraram uma "overlock". Compraram a primeira máquina com dinheiro próprio. E depois nós fizemos um outro projeto pro PD/A e com esse projeto foram compradas duas mesas de corte.

E foi assim. O bom do negócio é você não ter medo e ter um grupo que não tenha medo. Porque, na Cooperativa, nós começamos com um grupo que era de 40 famílias. E hoje são só 25 famílias. Isso porque está começando a aumentar de novo, porque ficamos com menos. E por que? Porque é exatamente por isso. Um ponto é a questão da união. Não é fácil trabalhar organizado. Outro é a questão da responsabilidade. Cada indivíduo tem que ser responsável. Mas nós tivemos um grupo pequeno, que persistiu pra caramba, lutou, lutou... Às vezes na própria família, na casa. Aqui nós temos um exemplo da Catarina. O marido dela é meu irmão... No início ele ficou ruim, e aí dava uma pisada fora e aí, ela sempre conversava com ele, incentivava. Meu cunhado, o marido de Creuza aí, também ele vendia mais ostra pra atravessador do que pra cooperativa. E hoje o filho dela já está mais ligado diretamente à cooperativa. Então por que? Porque ficou um grupinho pequeno mas

ficou ali, batendo, batendo, batendo! Agora não. Agora, estão voltando, estão compreendendo, estão participando. Hoje mesmo, o filho dela está lá pra São Paulo. Numa feira, representando a cooperativa.

Então, aí quando a pessoa começa a ver que não é porque saiu que vai acabar. Aí eles começam a voltar de novo. Então, tem que ter um grupo, mesmo um grupinho, que seja fiel. Que seja pé no chão.

Pra você ver que o nosso negócio da Cooperativa está bem - não está 100%, mas melhorou muito - que até a mulherada do corte e costura também resolveu a fazer o viveiro delas pra trabalhar com ostra também. Além de trabalhar com o corte e costura, também tem o viveiro delas que coloca ostra na cooperativa também.

Só que à vezes fica fraco, bem fraco. Se nós não dependêssemos da ostra pra sobreviver, nós tínhamos desistido. Eu falei muitas vezes: "Não adianta nada nós sairmos da ostra pra nós trabalharmos com a ostra!". Sair da cooperativa, que é um negócio nosso, que é um negócio meu, de quem é cooperado, pra ir trabalhar pro sr. Fulano lá que vai pagar quanto ele quer, como quer, quando quer. E é obrigado a vender pra ele porque não tem pra onde correr. E a cooperativa não. Pode ter problemas, mas é nossa!

Acho que o que faz mais ir pra frente é a responsabilidade. Se for trabalhar sem responsabilidade, não vai! Tem que ter responsabilidade com tudo aquilo que você está fazendo. Por mais simples que seja, tem que ser responsável.

Uma coisa que eu queria falar pra vocês, acho que não só aqui no Mandira, mas tem outras experiências por aí. A própria experiência é muito rica. Mesmo você ir no lugar que não tem muita organização, mas conhecer aquilo ali é muito bom. Eu aprendi muito fazendo esta troca de experiência. Indo pra outras atividades, indo pra outros lugares, conhecer... trazer outras pessoas pra cá também. Porque, às vezes, outra pessoa vindo pra cá, acaba trazendo outra riqueza também. A gente acaba aprendendo. Não pense vocês que a gente não aprendeu com a história de vocês lá da Barra do Turvo!

O que eu queria dizer também desta troca de experiência, que a gente está saindo, está conversando com outras pessoas, a gente perde aquela vergonha. A gente fica mais libertado pra estar conversando. Porque, eu mesmo, nas primeiras vezes que eu fui pra ler o livro de culto na igreja... Nossa, o susto veio. E olha que era aqui dentro da

comunidade!!! E mesmo assim não saía quase nada da minha fala. Imagina pra fora? E quando ia pra fora, pra outro lugar... "nossa, como será? o que vai acontecer comigo?". Hoje não! Hoje eu vou, falo com qualquer um. Vou em qualquer lugar. Até sozinho.

Eu já fui daqui pro Pará sozinho, sem saber nem como. Foi a primeira vez que andei de avião. Não sabia nem como é que era lá dentro. Não sabia nem me amarrar dentro do avião. E ainda pra acabar de me desgraçar, me sentou do lado um casal de gringo! E aí? E na hora de pedir o lanche? tinha que puxar aquela mesinha... Aí tinha que fazer igual macaco! Ficava repetindo tudo o que a mulher fazia. Aí depois eu aprendi. Imagina se eu não tivesse saído? Depois que eu fui... a maioria do pessoal aqui já andou de avião, já foi! Mas alguém tem que começar a fazer, né? Depois que um já foi, aí ele ensina pros outros: ele conta como é, tem que fazer assim, assim,... Mas eu nunca,... ninguém tinha falado nada. E eu fazia igual papagaio: o que o outro fazia ali do lado (eu não entendia o que eles falavam e eles não entendiam o que eu falava, mas na hora da comida...). E hoje não. Hoje já saio, não tenho vergonha de falar com qualquer um. Pode ser... o Papa, né? Mas de primeiro era difícil. Falar com qualquer um, suava frio.

A pessoa que anima as outras é como o fermento na massa, né? Você põe um pouquinho só de fermento num monte de massa pra ela crescer ainda mais.

O que eu acho é isso: que tem que começar a experiência com pé no chão.

Nós não tínhamos nada. Nós trabalhávamos com ostra e estamos trabalhando com ostra. Só que nós mudamos a maneira de trabalhar. Nós trabalhávamos com ela desmariscada, vendia em pacotinhos, pequenos... Vendia por uma ninharia. Hoje, uma dúzia de ostra nossa paga um pacote de ostra que muita gente tá vendendo por aí. Uma dúzia nossa!

Nós não mudamos nada. Só melhoramos a qualidade do nosso produto e nos valorizamos. Nós trabalhávamos com ostra em 98 e estamos trabalhando com ostra em 2010. Então, é valorizar aquilo que você tem!

Aí, com o decorrer do tempo, claro, vão entrar outras coisas que vão ajudar na complementação da renda, melhorar... Talvez tenha gente que queira fazer outro tipo de trabalho. Porque não é um grupo só. Você vê aqui: a mulherada começou com o corte e costura e aprendeu a fazer bijuteria. Hoje, tanto a mulherada do corte e costura faz

bijuteria como quem também não está no corte e costura. E vende. Cada qual deixa aí, uma pessoa, uma família, e aí o turista chega, compra... Então, não está no corte e costura, mas está na bijuteria; não está na bijuteria nem no corte e costura, está tirando ostra. Estão na mesma comunidade, no mesmo grupo, né?

Quando eu fui pra começar a colocar ostra no viveiro, ninguém pensava no futuro!!! Porque a ostra é colocada no viveiro pra daqui a três meses, daqui a um ano... Depende de muita coisa. E as pessoas pensavam: eu não vou colocar isso no viveiro porque eu vou tirar, vou desmariscar e vou vender hoje! E amanhã eu vou lá no mangue e tiro de novo!!! Eu sempre fui de querer fazer as coisas, então, eu decidi experimentar. Porque eu pensei no amanhã. Porque hoje, a gente já está vivendo. Ontem, a gente já viveu. Então, é pensar no que vai acontecer daqui a um tempo. Fazer um plano pro amanhã, pro depois.

Você vê uma coisa simples, mas verdadeira, que é a jabuticaba. Aqui a gente costuma dizer que quem planta jabuticabeira, não come o fruto. Porque ela demora muitos anos pra dar frutos: 40, 50 anos. Só que a descendência daquela pessoa que plantou, vai comer. Se ela não plantar, daqui a 50, 100 anos, não vai ter jabuticaba pra ninguém comer.

Introdução
Trajetórias

"O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial."
Teresa Caldeira

"Por isso se impõe sobretudo questionar o próprio poder da ciência em sua impotência de pensar."
Emmanuel Carneiro Leão

Abertura.

Até a década de 1980, tratava-se de um grupo de famílias que acabara de passar por um grande êxodo e desintegração territorial, que tinham uma origem genealógica comum, reconheciam-se por laços de parentesco e participavam das mesmas atividades econômicas na extração clandestina da ostra numa das mais ricas, belas e preservadas regiões do litoral sul do estado de São Paulo: o complexo estuarino-lagunar de Cananéia e Iguape. Teria sido a partir de uma homilia proferida por um padre, durante uma missa celebrada na escolinha da comunidade (eles ainda não tinham uma capela), que veio uma revelação que não lhes caiu muito bem, gerando grande desconforto e algumas manifestações de descontentamento, segundo vários relatos obtidos em campo: *"Vocês são uma comunidade negra, descendentes de escravos! Vocês têm direitos e precisam ir atrás desses direitos!"*

*
* *

Em meados da década de 1990, pesquisadores da Universidade de São Paulo e da Fundação Florestal, por determinação do governo do Estado, iniciaram trabalhos de prospecção das atividades econômicas das populações caiçaras no litoral sul, com fins de pensar alternativas de desenvolvimento de estratégias de preservação do estuário de Cananéia. Nesse processo, conheceram uma comunidade de agricultores, pescadores e coletores de ostras bastante aguerrida e com um relativamente alto senso de organização

comunitária. Ela já vinha num processo de organização de base comunitária, incentivado pelo padre que ali atuava orientado pelos princípios das Comunidades Eclesiais de Base da Teologia da Libertação Católica e reconheceram nela, a possibilidade de testar técnicas de manejo de ostras seguindo a dinâmica de uma economia sustentável com fins mercadológicos.

*
**

Estes dois fatos aí brevemente apresentados (lançados como *teasers*) são o ponto central de um cenário de etnogênese, etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável que começou a se construir, nos últimos 20 anos, na comunidade de remanescente de quilombo do Mandira e que será objeto de análise nesta tese. A questão chave que orientará a construção do texto é investigar quais as relações entre estes dois processos (de um lado, a implementação do manejo sustentado de ostras, sua inserção numa economia de mercado e as outras iniciativas econômicas daí derivadas; do outro, o processo de seu reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombo). Isso trouxe como consequência o resgate e a reelaboração de sua tríplice identidade, hoje reconhecida e valorizada por eles mesmos: negros, quilombolas e mandiranos.

Antes, porém, de iniciar a análise propriamente dita, inspirado pelos parâmetros da Antropologia Hermenêutica consagrada na década de 1980, gostaria de redigir algumas páginas a respeito da construção do autor, do objeto e, finalmente, do texto propriamente dito para que o leitor tenha alguma ideia do contexto em que tanto a pesquisa quanto a redação de seus resultados foram gerados.

> Pelas exigências formais a que está submetido, o trabalho acadêmico raramente se permite comportar um espaço no qual o autor possa se confrontar diretamente com o leitor de uma forma explicitamente subjetiva, emitindo opiniões num exercício descompromissado de livre pensar. A profissão de etnógrafo, por sua vez, guarda uma dimensão na qual esse exercício pode ser amplamente profícuo, facultando ao leitor um acesso às várias facetas das relações intersubjetivas com as quais se defronta o pesquisador no seu percurso. De alguma forma, essas facetas compõem também o arcabouço do próprio resultado da pesquisa. (LUCIO, Carlos Frederico)

O trecho acima é o parágrafo inicial que abre a minha dissertação de mestrado. Resolvi reproduzi-lo aqui não somente porque continuo fiel a essas ideias, mas porque,

seguindo uma sugestão feita por um dos examinadores da banca de qualificação da atual pesquisa (o Prof. Pedro Jaime Coelho), decidi iniciar o texto da tese de doutorado traçando um histórico do percurso que me fez caminhar da Filosofia à Antropologia e, dentro desta última, da Etnologia para a Antropologia do Capitalismo, área na qual, como se verá, ela está inserida e que me levou ao campo etnográfico do presente trabalho.

A sugestão do prof. Pedro pareceu-me bastante apropriada e oportuna não por qualquer interesse objetivo que a história pessoal do autor possa ter (e não tem, a não ser para ele próprio), mas porque, inserida na extinta área de pesquisa "Itinerários Intelectuais e Etnografias do Saber", do Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas desta universidade,[1] o traçado, ainda que resumido, desta trajetória, como toda história de vida, possui algumas questões de relevância para o próprio texto que se apresenta. Algumas inclusive, com o cunho epistemológico suscitado pela antropologia interpretativa nos últimos 40 anos. Além disso, de maneira muito pontual como se verá, muitas questões levantadas em vários momentos de minha vida profissional, aqui aparecerão por estarem entrelaçadas com a construção do objeto que pretendo analisar. (Algumas, inclusive, do ponto de vista de convergência - ou coincidência? - histórica, pois neste trabalho houve uma confluência de fatos vividos por mim em distintos momentos em que trabalhei no Vale do Ribeira: década de 1980 e recentemente.) Isso revela que o traçado do percurso é parte integrante do objeto construído e analisado. Parodiando a famosa frase de Lévi-Strauss sobre os mitos, estas questões sempre se revelam boas para se pensar no momento em que os resultados de uma pesquisa se apresentam em forma de texto.

Recuperá-la (a trajetória) é, como disse o professor Pedro quando da banca de qualificação, "fechar um ciclo" entre dois momentos de meu percurso profissional: o etnólogo, autor de uma etnografia clássica sobre organização social e parentesco em uma sociedade tupi-arikém na Amazônia Meridional; e o antropólogo, que nos últimos 15 anos vem pensando questões vinculadas à antropologia do capitalismo, ao universo empresarial e ao problema da sustentabilidade e da etnicidade, focando o tema do desenvolvimento

[1] Esta linha de pesquisa foi substituída, em 2011, por uma outra intitulada "Modos de conhecimento e suas expressões: Experiências e Trajetória".

econômico em comunidades de baixo IDH e/ou as etnicamente diferenciadas que procuraram uma saída econômica (muitas vezes abrupta e com certos atropelos) para atender demandas cuja origem pode ser exógena (restrições impostas pela legislação, por exemplo, que os impede de continuar com sua economia baseada no extrativismo, na agricultura de subsistência, caça, etc.) ou mesmo endógena (desejos de consumo - concretos ou abstratos - que para satisfazê-los necessitam ser inseridos em uma economia de mercado). E o mais curioso: no meu caso em particular, tal interesse não veio apenas de uma motivação interna e subjetiva, mas por forças geradas na própria trajetória (pessoal, acadêmica e profissional) e, em especial, oriundas do contato e histórico de relacionamento com a comunidade quilombola do Mandira[2] que, colocando muitas dessas questões, fizeram-me pensar sobre elas não apenas no âmbito da esfera acadêmica, mas naquela da atuação profissional. Este movimento foi bem diferente daquele que experimentei quando cheguei aos Karitiana.[3] Naquele momento, eu tinha uma questão em mente (o parentesco) e queria pesquisar sobre o tema. Mas, à semelhança da famosa crônica ocorrida com Evans-Pritchard quando chegou aos Azande, os Karitiana tinham outras questões mais evidentes na sua dinâmica social, o que me levou a reconstruir a minha pesquisa em função delas, afinal este era o objeto daquela etnografia. Com relação à comunidade do Mandira, eu não cheguei até eles para pesquisar, mas a convite das lideranças locais para auxiliá-los num processo envolvendo economia de mercado e sua produção (o que será melhor explicitado à frente). Por isso, percebi que a comunidade me mostrava questões excelentes para as quais tive a atenção lançada, como antropólogo, logo de imediato. O que resultou, muito tempo depois, neste trabalho.

Esta tese, para além da importância acadêmica que lhe é própria, representa, de fato, para o autor, o fechamento de um ciclo com a abertura de um outro, como espero poder demonstrar na sua conclusão, com possíveis desdobramentos de pesquisas futuras.

---

[2] Localizada no município de Cananeia, litoral sul do estado de São Paulo, área conhecida como Vale do Ribeira. Para sua identificação, localização e demais considerações mais precisas, cf. Capítulo 3.

[3] Etnia tupi-arikém, localizada no estado de Rondônia, sobre a qual realizei minha dissertação de mestrado. (Disponível em: http://libdigi.unicamp.br/document/?code=000106687.)

É assim que num espaço relativamente pequeno desta introdução, pretendo fazer breves considerações sobre esta trajetória, refletindo livremente sobre algumas daquelas questões de ordem epistemológica e metodológica que a ela estão relacionadas, ao mesmo tempo que desenhando a construção do objeto que se apresentará, ao final como uma descrição sucinta da questão que orientará a tese e de como está estruturada a construção do texto que o leitor tem em mãos.

Antropologia e Hermnêutica: o lugar do contexto.

As linhas da vida somos nós que as vemos. Se já estão traçadas, são tortuosas o suficiente para que as possamos enxergar conectadas. Ao mesmo tempo, versáteis o suficiente para que façamos nós mesmos as devidas outras conexões. Tantas quantas pudermos desejar, imaginar e significar.

Desde o advento das reflexões pós-modernas na antropologia - em particular o da sua vertente hermenêutica que tem, a partir do trabalho seminal de Clifford Geertz, o seu desenvolvimento -, muito já se disse a respeito do trabalho do antropólogo como uma construção, como um texto, como uma narração e também sobre a presença, neste trabalho, do seu próprio autor. Assume-se que ciência se faz com texto em contexto. Crônica, palavra que encerra no seu próprio nome, o deus-tempo. Narrativas que constroem objetividades por meio de culturas escritas por uma história vivida e que interpretam os fazeres no mundo enredados na teia de significados tecidas pelos seus autores e que o antropólogo se propõe interpretar.[4]

Construída sobre os alicerces da pretensa objetividade, a ciência moderna (em particular as ciências sociais) teve que se deparar com o avanço do movimento da pós-modernidade que lhes questionou os pressupostos e a primazia da razão supostamente objetiva e absoluta, trazendo complexidade à interpretação (e não mais revelação) da

[4] Esta visão da cultura como teia de significados ficou consagrada a partir deste trabalho de Geertz (1978). Desde então, tem sido imensa a produção antropológica refletindo sobre sua própria construção como ciência e o papel de seu método (a etnografia). Outros trabalhos são importantes sobre este momento da antropologia: a compilação elaborada por Clifford e Marcus (1986); as conferências de Geertz (1988) na Universidade de Standford; e uma outra compilação importante feita por Reynoso (1998). No Brasil, além dos trabalhos hermenêuticos de Roberto Cardoso de Oliveira, um pequeno texto - cujo trecho está na epígrafe desta introdução - vale como referência: Caldeira (1988).

verdade. A *hermenêutica*, que encontra em Wilhelm Dilthey, um dos seus mais fortes representantes na filosofia contemporânea, deixa de ser um mero devaneio subjetivo, atributo quase que exclusivo do universo das letras e das artes e passa a assumir o seu lugar no *hermético* campo da ciência. Curiosamente, "hermenêutica" e "hermético" têm a mesma raiz etimológica: o deus grego Hermes, o mensageiro das verdades nem sempre confortáveis. Deus das mensagens-texto, seu símbolo era colocado sobre os selos daquelas mais secretas, com significados mais ocultos e que, por isso mesmo, se dizia serem "hermeticamente fechadas".

Quebrar o selo de Hermes, liberar o hermetismo, fazer aflorar a verdade contida na mensagem sujeita a interpretações. Esta é, em suma, a pretensão do antropólogo (e da etnografia por extensão) que as coloca como tarefa. Este é um dos pontos fortes da pós-modernidade na antropologia que lhe abrirá caminho para propostas epistemológicas totalmente diversas daquelas da ciência clássica. Esta, sem dúvida, é uma das grandes revoluções na produção do pensamento no século XX, como nos lembra Vincent Crapanzano:

> The ethnographer is a little like Hermes: a messenger who, given methodologies for uncovering the masked, the latent, the unconscious, may even obtain his message through stealth. He presents languages, cultures, and societies in all their opacity, their foreignness, their meaninglessness; then like the magician, the hermeneut, Hermes himself, he clarifies the opaque, renders the foreign familiar, and gives meaning to the meaningless. He decodes the message. He interprets. (1986 p.51)[5]

Encerrando, pois, em sua etimologia a natureza desse deus-mensageiro, a perspectiva hermenêutica foi incorporada à construção do terreno científico na antropologia. Como todo texto sujeito a interpretação, interessa também o seu contexto. Não mais importa somente a verdade produzida, escrita e interpretada, mas todas as circunstâncias em que foi elaborada. Afinal, a ciência passa a ser, ela mesma, interpretação dessas verdades. Mas evidentemente que não qualquer interpretação. Foi justamente para

[5] "O etnógrafo é um pouco como Hermes: um mensageiro que, mediante metodologias para descobrir o que está mascarado, latente, inconsciente, pode mesmo obter a sua mensagem por meio de um disfarce, de uma camuflagem. Ele apresenta línguas, culturas e sociedades em toda a sua opacidade, sua estranheza, a sua falta de sentido; então como o mágico, o hermeneuta, o próprio Hermes em si, ele clareia esse opaco, torna o estranho familiar e dá sentido ao sem sentido. Ele decodifica a mensagem. Ele interpreta." (Tradução própria)

evitar os arroubos e devaneios dos subjetivismos e arbitrariedades nessa tarefa (que pode caber muito bem à literatura e às artes de uma maneira geral, engrandecendo e expandindo a criatividade do espírito humano), que Dilthey concebeu a hermenêutica (e, por tabela, a própria ciência) como sendo a conquista de um método que os evita tanto quanto evita um certo reducionismo consequente deles (tão presente no chamado senso comum). Ao mesmo tempo, fundamenta a validade dessas mesmas interpretações baseadas no conhecimento objetivo dos dados pesquisados: para o hermeneuta, a realidade ao mesmo tempo em que se oferece para ser compreendida, dá sentido aos dados, num movimento circular próprio de uma fita de Moebius que faculta esta compreensão.

Segundo Ferrater Mora (1978), ela, a hermenêutica, permite compreender um autor melhor do que ele se compreende a si mesmo e compreender uma época histórica melhor do que aqueles que nela viveram. Olhar distanciado, como diria Lévi-Strauss, característico do etnógrafo.

> A hermenêutica baseia-se na consciência histórica, a única que pode chegar ao fundo da vida. Passa pois dos sinais às vivências originárias que lhe deram nascimento; é o método geral de interpretação do espírito em todas as suas formas e pontos constituindo uma ciência de maior alcance.
>
> (FERRATER MORA, 1978 p.123)

É assim, pois, que a despeito de estar submetido aos rigores acadêmicos e científicos, o presente trabalho comporta um pequeno espaço nesta introdução para a "presença do autor" revelando, para o leitor, um pouco daquilo que constituiu a sua trajetória e a sua concepção. Sem, como diria Dilthey, cair no subjetivismo que nada esclarece. A sociedade e os fatos etnografados estavam lá; mas transformá-los em objeto de análise, investigação e interpretação, demandou um olhar, uma escolha, o que se fez a partir de uma confluência de fatores e cruzamentos históricos e objetivos, mas que foram combinados e conduzidos por uma vontade subjetiva. Como nos lembra o próprio Geertz, resgatando o pensamento de Sören Kierkegaard: "Life is lived forward but it s understood backwards" (1995, p. 166).[6]

[6] "A vida é vivida proativamente, mas é compreendida retroativamente." (Tradução própria).

É um pouco disso que o leitor terá nesta introdução. Para enfatizar tal perspectiva, permiti-me, aqui, utilizar a primeira pessoa na construção do texto. Espero ter sido bem sucedido nesta empreitada para que o leitor consiga, ao final, compreender a trajetória que tentei imprimir.

O Percurso: a construção do autor.

Este trabalho sintetiza uma caminhada aparentemente tortuosa e fragmentada, mas que se revelou muito mais sistêmica e interconectada do que poderia parecer à primeira vista. Circunscrito no que se convencionou chamar hoje de Antropologia do Capitalismo, pode-se dizer que ele é a continuidade de um processo que teve início nos primeiros momentos de minha formação acadêmica cujo sentido mais coerente e global somente agora, com uma certa curva de maturidade, foi possível enxergar.

Em 1983, estando no segundo semestre do curso de Filosofia da PUC-MG, em Belo Horizonte, deparei-me com um livro que me iria, sem risco de hipérbole, mudar substantivamente a vida: "Os índios e a civilização", de Darcy Ribeiro. Ao ler este clássico da antropologia brasileira, tomei contato pela primeira vez com o que significou para as populações indígenas o avanço do "desenvolvimento econômico", das chamadas frentes de expansão capitalista, pelo território brasileiro: genocídio, etnocídio, servidão, proletarização, desintegração física, moral e cultural. Quando sobreviveram a este processo violento, estas populações foram incorporadas como mão de obra sub-proletarizada, aumentando a massa de pobres nas zonas rurais das cidades a ela circunvinhas e mesmo nas periferias de grandes cidades do Brasil, para onde muitos acabaram se deslocando. A leitura da obra me tocou não apenas por seu conteúdo mas, principalmente, pelo estilo poético e ao mesmo tempo militante de Darcy. Este, pode-se dizer, foi o meu primeiro e definitivo contato com a Antropologia. Apaixonante. Forte.

"Afetado"[7] por esta experiência, prossegui na busca de mais informações a respeito da questão indígena no Brasil o que só foi aumentando o meu interesse. Nesse processo, conheci alguns estudantes da UFMG - dos quais viria a me aproximar - que,

[7] Expressão utilizada no sentido que passou a ser conferido por Favret-Saada (2005): ser pego por, ser tomado por, quando então passa a ter sentido para além da subjetividade do vivido.

como eu, estavam sensibilizados pelo tema, considerando-o uma "causa" e, por isso, se organizaram num grupo fomalmente constituído dentro daquela universidade, não apenas com o objetivo de estudar, conhecer, mas intervir na, lutar pela e alterar a realidade indígena mineira: o Grequi (Grupo de Estudos da Questão Indígena). A década de 1980 foi especialmente marcada no estado de Minas Gerais por conflitos entre fazendeiros, posseiros e demais interesses políticos e econômicos e as quatro populações indígenas então reconhecidas (Xacriabá, no Vale do Jequitinhonha; Maxacali, no Vale do Mucuri; Pataxó, no vale do rio Doce, na região da Serra do Caparaó; os Pataxó, oriundos da Bahia, e que habitam até hoje no município de Carmésia).[8] Uma das principais ações que fazíamos no Grequi era viajar até as zonas de conflito, trazendo para a capital notícias sobre os desmazelos que lá aconteciam (agressões, assassinatos, enfim, toda sorte e violência) para que fossem denunciados pela grande mídia. Eu era um jovem com a natural verve política típica dos anos 1980, na fase de fim de ditadura. E foi assim que me aproximei concretamente da Antropologia, depois da abordagem teórica feita por meio de Darcy.

Esta dinâmica bastante intensa possibilitou que, durante o tempo em que estive vinculado a este grupo, principalmente por laços de amizades (alguns mantidos ainda hoje), o meu interesse pela questão indígena só aumentasse. A leitura de Darcy e esta aproximação (a consequente "militância" e o contato direto com antropólogos, linguistas e indigenistas que daí resultou) foram, sem dúvida os principais fatores que me acenderam internamente o desejo de, um dia, ser antropólogo.

Entretanto, a idade não ajudava. Esse processo todo eu vivi entre os 18 e os 20 anos, quando graduei-me Bacharel em Filosofia. Todavia, como nessa época não havia ainda mestrado em Antropologia na UFMG e eu, praticamente um menino, apesar de já morar sozinho na capital mineira há quatro anos, e tendo conquistado minha independência financeira, não me sentia seguro para enfrentar o Rio ou São Paulo (naquela época, UFRJ e USP eram as referências que tinha na área). Para não interromper a minha formação, decidi prestar concurso para o mestrado em Ciência Política na mesma UFMG, curso que iniciei em 1986, antes mesmo de completar 21 anos. Mas o sonho da Antropologia não me

[8] Utilizo o "então" porque uma rápida pesquisa realizada hoje, 30 anos depois, revela que houve um incremento do número de etnias indígenas em Minas Gerais.

abandonava. Estava, na verdade, entediado com o curso de política e incomodado com a não realização de um sonho. Decidi, então, seguir os meus desejos mais evidentes: abandonei o curso e aceitei um convite de representantes do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, uma das mais importantes organizações indigenistas não governamentais com ampla atuação na defesa dos direitos dos povos indígenas no Brasil, vinculada à Igreja Católica) para morar e trabalhar, como educador (já estava lecionando em escolas secundárias em Belo Horizonte desde os 19 anos) em aldeias indígenas no então norte do estado de Goiás (região onde atualmente é o Tocantins), nominadamente os povos indígenas Krahó e Xerente, ambos do tronco linguístico macro-jê. Esta minha primeira experiência relativamente prolongada no campo durou cerca de 6 meses.

Já por demais alongada esta narrativa, não cabe aqui discorrer sobre todos os detalhes (pessoais e profissionais) do período que se seguiu: aproximadamente 4 anos. Simplificando, depois de alguns anos atuando na causa indígena como militante - boa parte deles vinculado ao Cimi -, adquiri alguma experiência de convivência com diversos grupos indígenas em vários estados do Brasil. Pude vivenciar, então, tudo aquilo que o antropólogo chamaria de trabalho de campo e que, apesar de nesse meu momento não estar pautado por princípios metodológicos e científicos, muito viria a me ajudar no futuro, no período precioso da realização de minha primeira experiência etnográfica *stricto sensu*.[9]

Aqui, um ponto é importante ressaltar e que terá importância para algumas reflexões feitas no Capítulo 3 desta tese. No período de vinculação com o Cimi, vivi alguns anos no Vale do Ribeira e na Baixada Santista (região sul do estado de São Paulo). Nesse meu trabalho para a igreja Católica, convivi com padres e religiosos adeptos da Teologia da Libertação conhecendo com certa proximidade as práticas derivadas desta ideologia. Entre

[9] Importante pontuar aqui uma questão que testemunhei não raro na universidade brasileira: o fraco preparo que o pesquisador recebe em sua formação para enfrentar as dificuldades concretas no campo. Há, nesse sentido, um claro descompasso entre o preparo teórico (consolidado e bastante denso) e o preparo prático para aventurar pelas aldeias longínquas sertão afora. Conheci bem mais de um caso em que pesquisas tiveram que ser redefinidas - e até mesmo interrompidas - porque o pesquisador não tinha o preparo técnico e psicológico necessários para enfrentar estas dificuldades ainda que ele pudesse contar com as dicas experientes de seu orientador. Pessoalmente, em campo, enfrentei dificuldades de toda sorte (desde questões políticas fortes com a Funai até administração de conflitos internos para as quais, involuntariamente, eu era acionado como um *outsider*). Tive a sorte de já passar por esta experiência com uma certa maturidade e vivência de campo nessa fase anterior.

eles, está o P^e. João 30, pároco de Cananéia, figura bastante emblemática e querida pela comunidade do Mandira e que teve uma importância muito grande nos rumos que o quilombo passa a tomar a partir de sua chegada (cf. infra, Capítulo 3 e Capítulo 4). Isso se deu entre 1987 e 1990.

A partir dessas experiências, senti, então, que estava mais seguro para assumir e construir meu desejo de profissionalização como antropólogo. Fui para Campinas, iniciei na Unicamp uma nova graduação em Ciências Sociais. Paralelamente, ingressei no mestrado em Antropologia Social que concluí, em junho de 1996, sob orientação do Prof. Guilhermo Ruben, realizando a primeira etnografia *stricto sensu* sobre o povo Karitiana, uma etnia tupi-arikém que vive no estado de Rondônia.[10] Tornava-me assim, antropólogo, com o aval de uma banca para mim muito significativa: os Profs. Roque Laraia e Roberto Cardoso de Oliveira, além, claro, de meu orientador.

Após a realização dessa etnografia, em 1996, e estando já há mais de 13 anos lidando com a questão indígena (ora como militante indigenista, ora como etnólogo)[11], senti que um ciclo importante de minha vida se encerrava. Coincidentemente, nesse momento, recebi um convite inusitado e inesperado do prof. Guilhermo, com quem prossegui mantendo relações profissionais e de amizade após a conclusão do mestrado. Este convite viria inaugurar um novo ciclo em minha trajetória acadêmica e profissional, ao mesmo tempo em que me abriria portas importantes para expandir minha vivência como antropólogo e minha concepção da própria antropologia como ciência.

O prof. Guilhermo foi um dos pioneiros no Brasil a incorporar, nos estudos de organizações empresariais, a abordagem antropológica. Ou, em outras palavras, a inserir, no cardápio de temas do campo antropológico brasileiro, pesquisas na área empresarial e do sistema capitalista em geral. Criou, em meados dos anos 1990, um grupo de pesquisa institucionalizado e lotado no Departamento de Antropologia da Unicamp e que acabou se transformando um projeto temático financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do

[10] Este mesmo momento da presença do autor eu me permiti fazer na dissertação de mestrado (sem esta reconstrução de trajetória de vida, brevemente apresentada aqui). Lá, descrevi com certo detalhamento o momento subjetivo desta "experiência" etnográfica entre os Karitiana.

[11] Brincando um pouco com um clássico, estava experimentando algo que lembrava o Max Weber de "Ciência e Política como vocação".

Estado de São Paulo (FAPESP): o Projeto Temático "Culturas Empresariais Brasileiras: um estudo comparativo entre empresas públicas, privadas, nacionais e multinacionais".[12] Naquele momento, eu estava sendo apresentado a uma oportunidade ímpar de contato com alguns aspectos da antropologia raramente presentes na trajetória de um etnólogo de formação mais clássica. Além disso, é importante ressaltar, o tema proposto pelo prof. Ruben era por demais inusitado na universidade brasileira como um todo e na Unicamp em particular, fato que, para mim, era bem instigante e sedutor, pesando bastante para que eu aceitasse a proposta.

O projeto foi concebido num período histórico marcado por crescentes debates acerca do caráter e conseqüências que recentes revoluções tecnológicas exerceram sobre a organização das economias e políticas das várias sociedades espalhadas pelo globo o que, como se verá, acentuou parte significativa da configuração da globalização. Em várias áreas do conhecimento, constatou-se a necessidade de novas unidades teóricas, articulando-se numa totalidade visando a compreensão sistêmica daquele momento. O Homem é um todo e de tal maneira devem ser compreendidos os fenômenos produzidos por ele, em suas múltiplas manifestações idiossincrásicas. Esta é a essência, digamos, da própria "antropos"logia.

É assim que na esfera empresarial, apesar do grande instrumental teórico do seu campo científico e acadêmico, análises e estudos pura e exclusivamente técnicos não conseguiam oferecer respostas satisfatórias a muitos dos entraves e desequilíbrios gerados por essas transformações em escala mundial. Vários estudos revelavam que dimensões como a ordem simbólica (de construção dos significados) e fatores sócio-culturais (em suma, aquilo que na literatura especializada em Administração de Empresas se convencionou chamar de aspectos "não formais") eram extremamente importantes para a otimização dos resultados pretendidos pelas organizações empresariais que assumiam cada vez mais um caráter supranacional. Além do mais, tais dimensões apresentavam-se como

[12] Recentemente, este grupo teve o nome alterado no diretório de pesquisas do CNPq para "Etnografias do Capitalismo Contemporâneo" (cf. http://dgp.cnpq.br/buscaoperacional/detalhegrupo.jsp?grupo=0079703OMYM832). Para maiores detalhes sobre a trajetória deste grupo, sua origem e seus desdobramentos acadêmicos, intelectuais e científicos cf.: Ruben e Coelho, 2004; Ruben e Lucio, 2010.

uma maneira alternativa para se pensar soluções mais eficazes para esses eventuais entraves. A relevância dessas questões assumem um caráter ainda mais significativo se pensarmos que o foco de muitos dos elementos geradores desses entraves está justamente no impacto que políticas e estratégias empresarias têm sobre as sociedades nas quais estão inseridas.

Em linhas bastante gerais, pode-se dizer que esse é o contexto de inspiração do projeto que, desde seu nascimento, tinha um caráter essencialmente multidisciplinar, integrando pesquisadores das áreas de Antropologia, Administração de Empresas, Economia, Lingüística etc.. Seu objetivo, recuperado posteriormente numa publicação que analisa sua trajetória, era:

> Tomando como campo de pesquisa o que se chamou de universo empresarial (...) caracterizar os aspectos tipicamente brasileiros capazes de influenciar na gestão e no desenvolvimento do processo produtivo, focando identidades e diferenças entre empresas públicas, privadas e multinacionais atuantes no país. Trata-se, desse modo, de um projeto essencialmente comparativo e interdisciplinar". (RUBEN e LUCIO, 2010 p.48)

A esses *"aspectos tipicamente brasileiros"*, deu-se o nome, no Projeto, de *"fator brasil"*, por analogia ao chamado *"custo brasil"*, tão difundido pelos economistas. Por meio da investigação, identificação e análise das variáveis que o configurariam nas empresas estudadas, pretendeu oferecer uma contribuição à compreensão de uma eventual dimensão de nacionalidade nelas subjacente e sua relação com um possível caráter nacional brasileiro.[13] Em outras palavras, por meio do estudo do chamado *"fator brasil"* nas empresas, as pesquisas do projeto se perguntavam de que maneira o *ser* brasileiro das empresas falaria sobre o Brasil e, reversamente, de que maneira esse discurso sobre o Brasil aí presente falaria sobre a concepção, o caráter, a estrutura e o funcionamento dessas empresas.

Sair da etnologia e ingressar nesta proposta representou um desafio e tanto. Ao mesmo tempo, possivelmente nenhuma outra vivência profissional me permitiu experimentar de maneira mais clara a razão de ser da Antropologia: índio da Amazônia ou

[13] Esses aspectos foram todos repensados posteriormente, tendo em vista o grande risco que se corria de cair num essencialismo com relação a uma teoria da identidade, o que negaria o próprio avanço experimentado pela teoria antropológica neste campo, o que foi amplamente discutido pelo Prof. Guilhermo Ruben, o que se verá no primeiro capítulo desta tese.

empresário da av. Paulista, o ser humano produz fenômenos muito semelhantes em essência, diferentes nas roupagens e, por isso mesmo, analisáveis e comparáveis.

Simultaneamente a todos esses acontecimentos, um outro fato, descolado destes eventos, mas que, se o encararmos numa visão sistêmica, estaria a eles conectado, acontece. Assim que terminei o mestrado em etnologia, iniciei minha atividade docente dando aulas de Filosofia no curso de Administração de Empresas em uma universidade privada em Campinas. Para além do que vivi no grupo de pesquisa da Unicamp, esse fato foi o que acabou por me colocar em contato ainda mais direto com o universo empresarial, mesmo que por vias não tão retas e me permitiu algo que, até então, eu não havia feito: associar a trajetória que construí lá atrás nos anos 1980, na Filosofia, com a que passei a construir nas Ciências Sociais, a partir dos anos 1990. Além da convivência com colegas que atuavam no "mercado empresarial" e lecionavam no mesmo curso, comecei a ter oportunidade de transpor para a sala de aula, aquilo (ou parte daquilo) que estava sendo produzido no grupo de pesquisa da Unicamp, passando a trabalhar à luz das duas disciplinas. Desenvolvi, então, um programa de Ética e Responsabilidade Socioambiental - conteúdos então bastante "em moda" no universo dos administradores - com o de Cultura Empresarial (ou organizacional) que foi a maneira que encontrei de tornar o curso de Filosofia mais agradável e atraente para um público que, via de regra, tem grande resistência em mergulhar nas disciplinas de ciências humanas - em especial a Filosofia -, que são os ingressantes em cursos de Administração. Até arrisco a dizer que isso ocorre possivelmente por ser este um público cujo perfil é mais concreto e pragmático, não muito aberto (pelo menos inicialmente) a abstrações. Sei que isso dá margem a muita discussão, mas depois de mais de 20 anos de experiência docente na área, fico bem confortável em fazer esta afirmação, sem receio de que ela seja preconceituosa. Generalista sim, como é toda afirmação a respeito de qualquer coletividade. A experiência foi relativamente bem sucedida e chegou até a virar um *pocket book* sobre o tema, lançado por uma editora na mesma cidade.[14]

[14] LUCIO, Carlos Frederico. **Ética Empresarial.** Campinas, Ed. Alínea. 1996. (Tópicos Especiais em Administração de Empresas, vol. 6).

Voltando ao período do mestrado, diria que um dos efeitos colaterais de minha permanência por muitos meses entre os Karitiana[15] foi a convivência com um antigo problema com o qual eu já havia tomado contato em outras sociedades indígenas, em minha prévia experiência de campo (e que tem, guardadas as devidas distinções de contextos, relação direta com a presente tese): para além da construção da sua "identidade étnica", esses índios estavam muito focados em sua inserção no mercado local, tendo inclusive muitos dos seus jovens saído da aldeia em busca de experiências de formação (cursos, faculdade etc.) e trabalho em várias partes do estado de Rondônia. O mais curioso é que, a despeito desta aparente diáspora dos jovens, eles não tinham dúvida de que continuavam Karitiana: "gostamos de aprender as coisas de vocês, mas somos 'yjxa'" (etnônimo de autodenominação), era o que costumava ouvir frequentemente de muitos jovens. Eu conversava muito sobre isso com Guilhermo mas, como estava focado nos temas clássicos da etnologia (como parentesco, cosmologia e organização social), não cogitei, na época, em transformar este tema em objeto de investigação entre os Karitiana, após a conclusão do mestrado. (O quê teria sido bela possibilidade de ter expandido, já naquele momento, pesquisas do grupo de culturas empresariais para outras veredas. Mas só fui perceber isso algum tempo mais tarde.) A este respeito, chegamos mesmo, eu e Guilhermo, a escrever juntos um pequeno artigo (ainda não publicado) em que afirmávamos que, para a produção etnológica brasileira

> la trama socioeconómico indígena no está puesta en le processo de absorción de la mano de obra, como en la mayoría de los países iberoamericanos, sino en el valor de la tierra y su subsuelo. En otras palabras, si en la mayoría de los países del sub-continente - a excepción probablemente de la Argentina, del Uruguay y en menor escala de Chile - el problema indígena es visto como el del trabajo indígena, en el Brasil es visto como el problema de la tierra indígena. (RUBEN e LUCIO, 1994) [16]

[15] O trabalho de campo para a etnografia foi realizado em duas etapas: entre maio e outubro de 1993 e entre janeiro e março de 1994, totalizando 9 meses.

[16] "A trama socioeconômica indígena não está posta no processo de absorção da mão de obra, como na maioria dos países iberoamericanos, mas no valor da terra e seu subsolo. Em outras palavras, se na maioria dos países do subcontinente - à exceção provavelmente da Argentina, Uruguai e em menor escala, Chile - o problema indígena é visto como do trabalho indígena, no Brasil é visto como o problema da terra indígena." (Tradução própria.)

O texto produzido naquela época indica uma preocupação que, posteriormente, eu iria retomar de maneira reelaborada, inclusive na presente pesquisa. É comum, nas Ciências Sociais, analisar o problema da exclusão social e econômica produzida pelo sistema capitalista por meio da categoria "classes sociais". Entretanto, a dinâmica da interação de sociedades com "economias tradicionais" (baseadas na lógica não-cumulativa, relações de parentesco, produção de subsistência) e etnicamente diferenciadas com a economia de mercado coloca-as frente ao seguinte dilema: como adotar práticas da dinâmica capitalista, inserindo-se numa lógica de mercado, ao mesmo tempo em que são preservados alguns valores diacríticos de sua cultura, que os mantêm consolidados justamente nessa consciência de ser etnicamente diferenciados?[17] Isso tudo, ao mesmo tempo em que se evita a principal consequência sociológica (com repercussões culturais) qual seja: a sua proletarização. A questão econômica posta pela interação entre essas economias tradicionais e a economia de mercado revela uma série de outras questões desafiadoras: o problema de uma eventual dependência econômica gerada, dificuldades de se inserir de forma digna no mercado de trabalho (geralmente por não ter as qualificações formais exigidas por um mercado capitalista clássico, urbano e empresarial - o que, no jargão do mercado, aparece como "baixa qualificação profisisonal" -, diferenças de códigos culturais, etc.), assim como nas formas de produção, o problema das terras e suas riquezas naturais, etc. Isso sem falar nas várias formas de preconceito que sofrem pelo simples fato de serem quilombolas, indígenas, ribeirinhos ou qualquer outra caracterização étnica que os diferenciem do grupo social hegemônico e majoritário no qual estão inseridos. Isso, como se verá no Capítulo 3, foi tão forte entre os mandiranos que, durante muito tempo, gerou uma certa resistência e até mesmo recusa, por parte de alguns integrantes da comunidade, de sua condição como negros e quilombolas. Segundo depoimentos coletados em campo, ainda hoje isso acontece, mesmo de que modo bem reduzido. Esta questão será melhor explorada, inclusive com fundamentação bibliográfica, no Capítulo 1.

[17] No Capítulo 1 haverá uma sessão dedicada a discussão dos desdobramentos da teoria da etnicidade. Antecipando brevemente, adota-se aqui a perspectiva do conceito não de forma primordialista ou essencialista, mas dinâmica e relacional, tal como analisada por Cardoso de Oliveira (2007), de acordo com o que propõe Frederik Barth (1969). Uma leitura crítica, clássica na literatura antropológica brasileira, é encontrada nos artigos de Ruben (1988 e 1992) e Poutignat e Streiff-Frenart (1997).

Esses temas eram geralmente muito pouco pensados por aqueles que atuavam diretamente nas áreas indígenas com projetos econômicos visando atenuar as consequências econômicas do contato com o mundo urbano e/ou agrário. E mesmo com relação à literatura etnológica produzida no Brasil, o que se constata é que as pesquisas feitas com foco em antropologia econômica são bem reduzidas, o que já é bem diferente na produção internacional, por exemplo.

Voltando ao tema do posicionamento do autor, de qualquer modo, a inquietação com estas questões ficou adormecida, por razões que não cabem aqui ser exploradas. De vez em quando aflorava por uma notícia ou outra que me chegava, seja pela mídia, seja por meio de meus amigos etnólogos e indigenistas.

Dando um salto no tempo e já tendo me mudado para São Paulo, a experiência no grupo Culturas Empresariais abriu-me portas para novas frentes de trabalho em boas instituições de ensino no campo privado (o que, reconheçamos, no caso brasileiro é bem raro). Todo esse processo me lembrava muito discussões que tínhamos em algumas aulas na Unicamp sobre a chamada "antropologia extra-muros": afinal, qual o destino profissional do antropólogo formado no Brasil? onde se pode trabalhar como antropólogo? o mercado acadêmico/univsersitário é o único possível? Questões que os antropólogos sempre discutem, mas cuja solução ainda hoje é um problema no Brasil. (Enquanto se pode constatar que para as antropologias consideradas "centrais" - Estados Unidos, Inglaterra, França e outros países europeus -, este já é um tema muito melhor resolvido e os antropólogos encontram hoje várias possibilidades de realização profissional que não o estrito - e restrito - espaço acadêmico das universidades públicas, nas chamadas antropologias periféricas, como a nossa, essa questão não é muito trabalhada.)

Foi assim que em 1999, já atuando algum tempo como professor de ensino superior em São Paulo, tomo conhecimento que a Escola Superior de Propaganda e Marketing (a ESPM) estava selecionando professores de Antropologia para trabalhar especificamente no curso de Administração. Para mim, aquilo foi uma novidade: eu desconhecia escolas de negócios, no Brasil, que tinham, entre suas disciplinas obrigatórias, a Antropologia (quando muito, eletivas em algumas universidades). Conhecia pouco a instituição, mas sabia que era referência como escola de negócios e que, possivelmente,

seria um ótimo campo para explorar este universo que me havia sido aberto. Prontamente, enviei meu CV, prestei concurso (aula teste e entrevista) e consegui ingressar no quadro docente e, com o tempo, realizar algumas pesquisas na área.

Nesse momento, a instituição estava passando por uma transformação organizacional que me foi muito benéfica sob vários pontos de vista. Em primeiro lugar, seus gestores a estavam preparando para que, além de escola de negócios, ela se consolidasse também como referência na área de pesquisa e produção científica em Marketing, Comunicação e Administração, em particular no universo das instituições privadas. Isso se devia a um propósito ainda maior, que acabou se concretizando: no médio prazo, criar e consolidar cursos de pós-graduação stricto sensu (mestrado e doutorado) nas áreas que são de sua especialidade. E, como decorrência disso, o investimento em pesquisa e qualificação de professores passa a fazer parte deste processo. Aliado a este movimento interno, havia a cobrança feita por parte do Ministério da Educação e Cultura para que as instituições de ensino superior no Brasil melhorassem seus indicadores de qualidade (e a produção científica aliada à qualificação de docentes eram dos mais importantes). Para qualquer docente de ensino superior privado, este era um momento privilegiado.

Finalmente, um outro movimento me foi particularmente importante tendo a ver diretamente com a trajetória de construção desta pesquisa. Estava sendo articulada pelos alunos da ESPM - e com apoio da instituição - uma entidade interna que visava o estímulo a discussões e ações sobre ética empresarial, responsabilidade socioambiental e sustentabilidade: um grupo de alunos queria, por meio do trabalho voluntário, não somente difundir estas ideias entre seus colegas e seus professores mas, não se contentando apenas em debater, desejavam agir. Fundaram então a entidade, intitulada "ESPM Social", cujo objetivo era (e continua sendo) estimular o trabalho voluntário, articulando elementos de marketing e gestão de empresas com os da ciências sociais para estimular experiências de geração de renda por meio de pequenos negócios em comunidades de baixo índice de desenvolvimento humano (IDH). Guardadas as devidas proporções de tempo, espaço e ambiente, senti neles o mesmo germe que havia motivado, quando jovem, o meu envolvimento com a causa indígena. Sendo antropólogo e, por conseguinte, da área de ciências humanas, fui convidado pela diretoria para ingressar neste projeto do qual, pouco

tempo depois, passei a ser um dos coordenadores. Inesperadamente, contra qualquer previsão, encontrei em uma *business school*, uma realização como antropólogo "de campo" e militante, e não apenas como docente.[18]

Como dito, uma das frentes de atuação desta entidade era ajudar comunidades de baixo IDH na concepção e implementação de pequenos negócios para incremento da renda familiar. Tivemos algumas ações no nordeste brasileiro (em comunidades de Alagoas, Pernambuco, Bahia e Paraíba) sempre por meio da parceria com poder público local e organizações não-governamentais. Foi a partir desta experiência que recebemos um convite, oriundo da própria comunidade do Mandira e que nos chegou via representantes da Fundação Itesp,[19] para que os auxiliássemos no processo que eles haviam iniciado há alguns anos, de constituição dos três negócios objetos de análise deste trabalho: um plano de marketing e gestão para a Cooperostra[20] aumentar e consolidar sua capacidade de venda; implementação de um plano de ação para o início da exploração, na própria comunidade, do turismo histórico e ecológico; auxiliar as mulheres a criar uma cooperativa de costureiras (ação que posteriormente acabou incorporando o artesanato).[21]

Este trabalho colaborou para que eu percebesse, aos poucos e com mais vigor, que era possível aproximar da realidade concreta o idealismo presente nas análises e ações de um Mohammad Yunus (Nobel da Paz em 2006), ou mesmo o economista Paul Singer: mudar o eixo da racionalidade econômica do sistema (focada em resultados) transferindo-o para os processos e as pessoas empregando seus próprios instrumentos para reelaborar os efeitos da concentração de renda, geração de pobreza e desigualdade social. É importante que seja pensado o estímulo a pequenos negócios, negócios sociais ou mesmo aqueles de iniciativa de comunidades etnicamente diferenciadas, afinal, como se disse antes, é

[18] Em 2010, apresentei num congresso de educação no Rio Grande do Sul, um paper intitulado "O jovem e a política", em que analisei o envolvimento do jovem contemporâneo com ações voluntárias, especialmente relacionadas à ética e sustentabilidade, como forma política de participação e militância.

[19] Órgão da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania do Governo do Estado de São Paulo responsável pela questão quilombola. Entre as competências legais da Fundação, está a promoção do desenvolvimento econômico dessas comunidades. Para maiores detalhes, cf. Capítulo 2.

[20] Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia, fundada em 1997. Ela será objeto de análise nos Capítulos 3, 4 e 5.

[21] Todos os detalhes deste processo o leitor terá nos capítulos a eles dedicados.

praticamente inexorável o direcionamento desses grupos sociais rumo à economia de mercado, como historicamente tem-se constatado. Este convite feito pela comunidade do Mandira é disto um exemplo contundente. E esta tese, em parte, resulta do processo aí iniciado.

O Percurso: a construção do objeto.

A minha primeira chegada à comunidade aconteceu em novembro do emblemático ano de 2002, quando, coordenando uma equipe de trabalho que procurava responder à solicitação dos mandiranos por uma ajuda em marketing para a Cooperostra, fui levado pelos responsáveis da Fundação Itesp para conversar com eles a respeito desta e outras demandas no campo da economia e sobre como poderíamos contribuir como uma escola de negócios. Emblemático para eles porque, naquele ano, ocorreram alguns acontecimentos importantes envolvendo seus interesses. O ano já começa com uma notícia extremamente importante: em março, é publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo o laudo técnico antropológico oficial (denominado Relatório Técnico Científico)[22] sobre a comunidade. Este documento é uma exigência legal para que o Mandira fosse reconhecido como Remanescente de Quilombo, condição que lhes garantiria uma série de direitos pelos quais vinham lutando há muitos anos, em especial o direito ao reconhecimento oficial como tal, além da homologação e demarcação de seu território.[23] O segundo fato ocorre em outubro. Foi algo bem relevante relacionado à economia local: o projeto de manejo sustentado do banco de ostras conduzido pela Cooperostra (que, como se verá no capítulo a isso dedicado, possui entre seus cooperados uma grande maioria de mandiranos[24]) é

[22] Cf. infra, Capítulo 2 sobre o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e Anexo-3 para o laudo antropológico publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo em 15 de março de 2002.

[23] Os detalhes sobre seu histórico e este processo assim como implicações para eles serão discutidos no Capítulo 3, quando será feita uma descrição de caráter etnográfico sobre a comunidade.

[24] O etnônimo mandirano é frequentemente usado por vários indivíduos para se referir aos integrantes da comunidade e também muito utilizado por pessoas de fora para se referir a eles. Segundo Turatti, o termo "é usado pelos moradores como sinal diacrítico da identidade criada entre os que detêm uma origem territorial e de parentesco comum". Como se verá no Capítulo 1, uma vez que a construção da etnicidade é um processo de tomada de consciência do "eu" em relação ao "outro" (que são sempre construções dialéticas), é um

laureado pela *Iniciativa do Equador*[25] e o sr. Francisco Coutinho (o conhecido Chico Mandira), uma das principais lideranças da comunidade e um dos fundadores da Cooperostra, viaja até a África do Sul, durante a realização da Cúpula Mundial (World Summit), para receber o prêmio em nome da cooperativa. Além do reconhecimento pelo trabalho realizado nos vários anos de sua implementação, a viagem à África representou (para o Sr. Franciso e muitos integrantes da comunidade), como me foi dito textualmente, uma consolidação dos vínculos simbólicos com o continente na configuração do seu imaginário de "quilombolas" e "descendentes de escravos". O terceiro e último ocorre em dezembro. A presidência da República publica o Decreto Lei que instituiu a Reserva Extrativista do Mandira, outra antiga reinvidicação da comunidade (como se verá nos capítulos 3 e 4) que viria a ser um elemento facilitador para que alcançassem o pleito pelo aumento do território inicialmente reconhecido como parte da comunidade, além de ser um marco no reconhecimento do processo de ocupação e exploração racional e sustentável do manguezal do qual dependiam economicamente. Como veremos ao longo deste trabalho, a decretação da Reserva Extrativista pretendeu minimizar os efeitos restritivos do Decreto que criou o Parque Nacional do Jacupiranga (área contígua à comunidade), na medida em que regulamenta o uso das reservas naturais pela própria comunidade: seus integrantes não estariam mais impedidos de usufruir dos recursos, mas deveriam usá-los de forma racional e sustentável, atendendo às exigências da legislação vigente.[26] Finalmente, todos esses fatos

---

processo constante de diferenciação em que sinais diacríticos (aqui, a história e o parentesco) assumem um relevante papel. No Capítulo 3, este ponto será retomado.

[25] Vinculada ao PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), a Iniciativa do Equador visa difundir experiências nativas ao redor do mundo, partilhando conhecimentos locais gerados na busca de soluções visando o desenvolvimento sustentável. Anualmente, a IE organiza um prêmio que contempla 25 iniciativas ao redor do mundo. "O Equator Prize é concedido para reconhecer e celebrar os notáveis esforços de comunidades para reduzir a pobreza por meio da conservação da biodiversidade. Uma vez que as iniciativas comunitárias sustentáveis lançam raízes nos trópicos, elas estão estabelecendo as bases para um movimento global de experiências bem sucedidas localmente que estão fazendo uma contribuição coletiva significativa para a realização dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio." (Cf. http://www.equatorinitiative.org, acesso em 31 jan. 2013.)

[26] Apear de ter sido criada em 2002, somente em 2010 é que a RESEX Mandira terá o seu uso regulamentado por meio do Plano de Manejo da Resex Mandira, cuja gestão caberá ao Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) órgão do Ministério do Meio Ambiente. Por meio deste plano, os moradores da área da Resex obtiveram 20 anos de concessão do uso. A este respeito, conferir mais detalhes no Capítulo 3 e no Capítulo 4.

coincidiram com a comemoração dos cinco anos de fundação da Cooperostra, celebrada numa grande festa em Cananeia.

E foi exatamente no momento em que acontecia esta festa que estabeleci o primeiro contato com vários integrantes da comunidade. Era também o momento em que o Sr. Chico Mandira retornava da África e estavam comemorando o prêmio da Iniciativa do Equador. Esta festa marcou o tom do início de um longo e produtivo relacionamento.

Esta permanência inicial no campo me mostrou que eu estava diante de questões muito relevantes e que se vinculavam àquelas preocupações que tinha quando atuava no indigenismo ou mesmo em meu trabalho de campo para a etnografia do mestrado. Uma comunidade quilombola, cuja economia tradicional estava passando por alterações significativas, entra numa economia de mercado com iniciativas pautadas pelo conceito da sustentabilidade, insere-se no panorama internacional de uma economia e uma política globalizadas (inclusive, como fui constatar depois, parte integrante desta internacionalização é o apoio que eles receberam de alguns parceiros estrangeiros, além da existência de uma produção acadêmica sobre a comunidade publicada em universidades do exterior). Percebi que aquele era um momento privilegiado para acompanhar uma mudança na perspectiva econômica de uma comunidade quilombola com características muito boas para serem pensadas do ponto de vista das ciências sociais (não apenas da Antropologia): uma comunidade etnicamente diferenciada (oficialmente reconhecida como tal, inclusive), que demonstrava uma consciência desta diferença (reivindicando-a após um longo período de rejeição - como se verá no Capítulo 3), adotava práticas de mercado ao mesmo tempo em que buscava, por meio destas práticas, justamente afirmar esta sua diferença.[27] E, mais ainda, constatei em uma pesquisa bibliográfica que, à parte o laudo antropológico (cujo objetivo não é estritamente acadêmico), não havia uma etnografia (isto é, um trabalho

[27] Este, como se pretenderá demonstrar ao longo de todo o trabalho, é um dos pontos centrais desta tese: como o processo de inserção no mercado, por meio de elementos diferenciadores (como a sustentabilidade e a etnicidade quilombola - Natureza e Cultura) serviram, num movimento aparentemente paradoxal, para a consolidação da comunidade e sua crescente autoafirmação como remanescente de quilombo. Neste sentido, as estratégias de marketing adotadas pela Cooperostra e difundidas para as outras iniciativas econômicas, acabaram por se transformar em importantes instrumentos aprimoradores das relações econômicas e estas como fator de estímulo para o resgate da valorização da sua identidade quilombola e do resgate de uma relação menos instrumental com a natureza, pois feita de forma racional e sustentável.

antropológico *stricto sensu*) realizada sobre esta comunidade. Na verdade, consegui levantar, sim, uma produção de trabalhos acadêmicos bem sustantiva sobre eles, mas pouquíssimos na área de ciências humanas: sua grande massa era concentrada na Biologia. Resultado das intervenções de ambientalistas e biólgos que começam a ocorrer na comunidade a partir do final da década de 1980 (mais maciçamente na de 1990), o foco desses estudos recaía sobre as consequências que trouxe a legislação de restrições ambientais para as comunidades do estuário e o consequente processo de implementação do manejo sustentado do banco de ostras do estuário de Cananeia, resultando em muitas teses e dissertações sobre o ecossistema local e a exploração do estuário, principalmente para a criação da Cooperostra e a futura criação (em 2002) e regulamentação (em 2010) da Resex Mandira. Foram também localizados alguns poucos no campo da História e da Geografia. Etnografia *stricto sensu*, só mesmo o laudo pericial já aludido.

Feitas estas constatações, decidi apresentar um projeto de doutorado no programa interdisciplinar do IFCH/UNICAMP. O contato com a comunidade do Mandira que seria apenas um trabalho profissional acabou abrindo portas para uma pesquisa de campo e uma etnografia. O projeto apresentado (e aprovado na seleção) propunha não uma etnografia clássica da comunidade, mas uma etnografia do encontro destas duas lógicas econômicas: economia de subsistência e economia de mercado. O objetivo inicialmente ali desenhado era investigar como se deu, na mentalidade e na vida cotidiana dos integrantes da comunidade, esta mudança e quais os impactos que ela exerceu sobre a dinâmica da comunidade.

A pesquisa etnográfica mais intensa foi feita nos dois anos consecutivos de convivência com eles (entre 2003 e 2004), período em que cheguei a permanecer no campo por mais de dois meses. Passada esta fase de imersão, realizei várias visitas pontuais posteriores entre 2004 e 2005 e dois retornos mais recentes: um ocorrido em 2009 e outro, o último, em 2012. Nestas muitas visitas, além da observação participante, foram realizadas entrevistas,, coletas e gravações de histórias, questionários tanto com alguns informantes quanto com representantes da Fundação Itesp que acompanharam desde longa data a implementação dessas novas atividades econômicas, em especial a participação de integrantes da comunidade na criação da Cooperostra que hoje é, como se verá no capítulo

pertinente, a principal atividade econômica ali desenvolvida. Mais recentemente, lançando mão de recursos da tecnologia, mantive contato à distância (por e-mail, mídias sociais e telefone) com algumas de suas lideranças e que também serviram de fontes de informação.

Estes dados coletados em campo foram complementados e analisados à luz daqueles obtidos por meio de documentação, documentários diversos sobre eles,[28] informações disponibilizadas em sites e documentos de instituições que ali atuam (em especial o NUPAUB/USP, Instituto de Pesca, Fundação Itesp e Instituto Socioambiental). Como já dito, uma das maiores evidências da riqueza e da importância da experiência da trajetória do Mandira é o fato de que esta é uma comunidade muito estudada e sobre a qual existe uma produção acadêmica muito grande manifestando uma riqueza de perspectivas teóricas, metodológicas e de áreas do conhecimento que se complementam. Esta tese procurou dialogiar e, quando possível e necessário, apoiar-se em alguns desses estudos. Por isso, além das fontes primárias, foi utilizada como referência esta extensa bibliografia que tematiza a relação dos mandiranos com a extração das ostras no estuário, além do processo de gestão participativa que levou à formação da Cooperostra. Do ponto de vista do foco desta tese, alguns desses trabalhos merecem especial atenção e com os quais mais proximamente será aqui construído um diálogo: Garcia, 2005; Medeiros, 2006; Gouveia, 2010 e Rangel, 2011.

Concluída a pesquisa e levantadas as informações, a análise foi feita ao longo do ano de 2012 até meados de 2013. Sua primeira forma mais concreta, ainda esboçada e muito preliminar, foi apresentada no exame de qualificação quando se somaram às excelentes contribuições da banca, alguns *insights* importantes que lhe redirecionaram o rumo para algo que percebi: a história recente da comunidade do Mandira está muito mais focada nos seus rumos econômicos e nas escolhas feitas do que no processo de construção a afirmação de uma identidade quilombola. Ainda que este último esteja muito forte e presente e, na verdade, muito relacionado àquele. Na verdade, em suas conversas, em seus

[28] Aqui merece destaque, como já mencionado nos agradecimentos, o material bruto gravado em vídeo a mim gentilmente cedido por Willian Falquetti. Este rico material, somando cerca de 20 horas de gravação, continha várias entrevistas, depoimentos e imagens dos mandiranos que foram utilizados como base para a realização do belo documentário dirigido por Júlia Lopes (2010).

discursos, aparece muito a mais a referência ao orgulho de ser "mandirano" do que ser propriamente quilombola. Embora, reitero, muitos deles, hoje, expressem um orgulho de sê-lo. Como espero demonstrar na construção do texto, na construção recente da comunidade do Mandira, houve uma forte imbricação entre os aspectos socioculturais e o econômico. Destes, no meu entendimento, um destaque importante deve ser dado à reconfiguração de sua relação com seu território e nos usos dos recursos naturais de forma sustentável assim como um resgate (não proposital ou intencional, mas acabou ocorrendo) de uma valorização de sua etnicidade como mandirano e como quilombola. Involuntariamente, na medida em que a Natureza e sua Cultura passam a ser tanto diferenciais mercadológicos para os produtos e serviços oferecidos pela comunidade, como produtos em si (é isso o que, em última instância, eles oferecem aos turistas que os procuram, está no diferencial da ostra e no seu artesanato), houve uma sua revalorização pelos membros da comunidade, em particular por aqueles mais céticos. E mais: como se verá no texto, vendo esta experiência bem sucedida e reconhecida (até internacionalmente), muitos daqueles que venderam suas terras e deixaram a comunidade há anos, manifestaram o desejo de regressar, o que está sendo analisado pela comunidade, por meio de sua Associação legalmente constituída.

Foi assim que, como frequentemente acontece com vários trabalhos acadêmicos que envolvem pesquisa de campo, ao longo da redação do texto final, os dados me mostraram que estava diante de uma questão importante: como se deu a apropriação dos elementos de marketing, gestão e administração por parte da comunidade (dada a experiência da Cooperostra) para que eles construíssem a atividade do turismo e o artesanato (incluindo corte e costura) como negócio. Do outro lado, como esta sua apropriação vem resultado numa melhoria de qualidade de vida da comunidade como um todo, consolidando-a como tal, fixando-a mais em seu território e, por conseguinte, valorizando sua etnicidade como quilombola. Este se tornou, então, o ponto central desta tese.

Esta tese é um pouco sobre esta trajetória e sobre como alguns elementos da sociedade de mercado (em particular questões relacionadas à esfera da Administração de Empresas) serviram como incentivador e consolidador de sua estrutura econômica levando

a esses ganhos. Nesse sentido, foi importantíssimo este lapso de tempo de 10 anos entre o seu início (como afirmado, o processo do turismo e do artesanato teve início em 2003, período das primeiras idas a campo) e a elaboração do texto final uma vez que, sendo um processo histórico não se podia presumir, lá no seu início, quais os rumos que a comunidade iria dar para aqueles empreendimentos nascentes e que questões eles poderiam suscitar e, muito menos os seus efeitos como se pretendeu aqui analisar.

Finalização: a construção do texto.

Importante deixar registrado que, como é comum acontecer com toda produção acadêmica gerada a partir de uma pesquisa relativamente longa, o texto final vai sofrendo algumas transformações à medida que ele vai sendo concebido e construído. Isso, inclusive, geralmente acarretou, ao longo desse processo, algumas redefinições de objetivos específicos para a própria tese. Deste modo, no processo de construção do texto final, o que constatei é que cada capítulo etnográfico apresentou uma possibilidade de desdobramentos tão interessantes que poderia, em si mesmo, virar um trabalho independente e mais focado. Entretanto, como a análise das três iniciativas (ostras, turismo e artesanato) estão muito interligadas na estruturação atual da economia do quilombo do Mandira, optou-se por manter a proposta original de analisá-las aqui, ainda que isso tenha aumentando em muito a proposta inicial do volume do texto e não se tenha conseguido cobrir todas as dimensões que cada uma delas poderia apresentar, o que aponta para a possibilidade de que, posteriormente, possam ser transformadas em trabalhos para publicação independente. Como se espera demonstrar, uma análise antropológica da economia do Mandira dialoga com uma produção em várias áreas das Ciências Sociais contemporâneas, em particular, no campo do desenvolvimento local, etnodesenvolvimento, etnoconservação e, ingressando no debate acerca da etnicidade, etnogênese.

A tese central aqui presente, resultante da hipótese principal da pesquisa (empírica e teórica), diz respeito ao papel central que a modernização política e, principalmente, a econômica desempenharam para o resgate e a valorização da etnicidade na comunidade quilombola do Mandira, num processo de etnogênese. Alvo de uma grande crise que quase levou ao seu desaparecimento como comunidade, devido a dificuldades

econômicas e uma grande diáspora que ocorreu em meados da década de 1970, algumas iniciativas para buscar alternativas econômicas trouxeram a técnica do manejo sustentado de ostras a partir de 1993 com a consequente criação e consolidação de uma cooperativa que hoje desfruta de uma posição razoavelmente consolidada no mercado gastronômico, inclusive em São Paulo, com projeção internacional devido ao sucesso na preservação deste recurso no estuário de Cananéia. A partir desta iniciativa, outras duas (turismo ecológico e histórico; corte/costura e artesanato) estão sendo estruturadas e consolidadas. Esses fatores, aliados à sua luta para reconhecimento como comunidade de remanescentes de quilombos possibilitaram não somente a interrupção mas até mesmo a reversão do processo de desintegração do Mandira como comunidade.

Três são as ideias centrais que orientarão as discussões desta etnografia para se demonstrar esta hipótese principal levantada: dada a projeção internacional da experiência do Mandira, o diálogo economia local/tradicional com a de mercado, inserida num contexto de globalização; os conceitos de natureza (por meio da ideia de sustentabilidade) e de cultura (a etnicidade quilombola) como diferenciais mercadológicos e produtos em si mesmos, trabalhados com a ideia de *commoditização* da cultura (COMAROFF e COMAROFF, 2009) e uma antropologia da sustentabilidade; e as ideias, derivadas de uma crítica às teorias do desenvolvimento de etnodesenvolvimento, desenvolvimento local (BUARQUE, 1999 e 2002; SINGER 2004a, 2004b; CHAMORRO, 2009) e desenvolvimento sustentável (BRUNDTLAND, 1991; SACHS, 2004; GOUVEIA, 2010).

Tal como se constituiu, a experiência de transformações sociais, culturais, econômicas e históricas no Mandira partiu de uma base ecológica e social (necessidade de se criar uma política econômica de desenvolvimento para uma comunidade tradicional num estuário que é zona de proteção ambiental), com repercussão internacional trazendo como consequência o resgate e valorização de sua etnicidade. Por este motivo, no **Capítulo 1** será apresentada uma breve discussão sobre os conceitos relacionados a esses temas, começando por introduzir o leitor na perspectiva crítica com relação à globalização e direcionando-o para pensar a questão do desenvolvimento local e sustentável, além do etnodesenvolvimento. A partir daí os dois conceitos-chave (que, inclusive dão título ao trabalho) serão discutidos: natureza, por meio de uma breve reflexão sobre sustentabilidade

e desenvolvimento sustentável; e cultura, por meio do resgate do debate acerca da etnicidade na antropologia, com certos desdobramentos para se pensar a questão da etnogênese. Para finalizar o capítulo, será feita uma pequena discussão sobre as relações entre etnicidade e mercado e como esta discussão aparece na produção antropológica contemporânea apontando para o problema do desenvolvimento local em comunidades tradicionais que será melhor elaborado na conclusão deste trabalho. O objetivo é chamar a atenção para duas coisas: em primeiro lugar, a praticamente inexistência na antropologia brasileira desta discussão, em particular no *mainstream* da antropologia nacional (estas discussões estão mais centradas entre biólogos e ambientalistas que se apropriam de maneira muito eficaz dos conceitos das ciências sociais, estabelecendo um diálogo interdisciplinar, com uma troca de saberes que muito tem contribuído para o aprimoramento de políticas de desenvolvimento nas chamadas sociedades tradicionais (um belo exemplo são os trabalhos produzidos pelo NUPAUB/USP); em segundo, como o debate sobre economia étnica e mercado étnico tem se concentrado nos chamados grupos étnicos migrantes (ou seja, grupos etnicamente diferenciados dentro de uma sociedade nacional majoritária que os hospedou quando egressos de seus países de origem, nos vários movimentos migratórios testemunhados pela história contemporânea), em particular, os imigrantes em grandes economias de mercado como a canadense, americana ou francesa, para citar alguns exemplos, este trabalho pretende trazê-la também para os grupos étnicos de uma economia não necessariamente de mercado. Ou as chamadas economias tribais e sua relação com a economia de mercado. Em termos de literatura antropológica, quando se fala da relação entre etnicidade na economia, a produção científica sobre iniciativas econômicas feitas por sociedades tradicionais e/ou tribais (povos indígenas e comunidades quilombolas, por exemplo) está localizada fundamentalmente nas etnografias realizadas na África e na Oceania. Pouca coisa aparece na produção norteamericana recente. Uma das contribuições deste trabalho, espera-se, é aportar dados e informações para que se discuta esta questão altamente relevante quando se fala de projetos econômicos de desenvolvimento local sustentável em comunidades tradicionais, sobretudo em países como o Brasil. Uma das poucas exceções é o trabalho feito por César Gordon (2006) sobre a

relação dos Xikrin-Mebêngôkre (uma etnia Kayapó, pertencente ao tronco linguístico Jê, do Pará) com as mercadorias do universo capitalista.

A questão quilombola e os vários aspectos que ela suscita tem sido bem trabalhada na antropologia brasileira. Muitos estudos recentes têm procurado resgatar, de forma crítica, aspectos conceituais sobre o tema, propondo uma revisão do conceito de quilombo para atender à complexificação da realidade vivida por estas comunidades no Brasil (que, como se verá, tem um número estimado pela Fundação Cultural Palmares que ultrapassa os 3.000, sendo que alguns pesquisadores chegam afirmar que existiram mais de 5.000). No **Capítulo 2**, será feito um breve resgate desta discussão, incluindo aí algumas especificidades da questão em São Paulo, abrindo caminho para a etnografia da comunidade do Mandira que, *stricto sensu*, será feita no capítlo seguinte.

No **Capítulo 3**, será apresentada uma breve etnografia da comunidade quilombola do Mandira com base na pesquisa de campo e na ampla bibliografia sobre eles que foi localizada, produção esta focada particularmente sobre o tema da sua relação com o estuário e as ostras. Em 2012, o meu último retorno ao campo permitiu uma atualização demográfica e a elaboração de um mapa inédito dos grupos locais que formam a comunidade com suas relações genealógicas. Esta etapa proporcionou também mais um ajuste e complementação do mapa genealógico feito por Turatti (2002), para o referido laudo antropológico que concedeu aos mandiranos o reconhecimento oficial como comunidade remanescente de quilombo (este mapa está no **Anexo-6**, no envelope colado na contracapa). Como fazer uma etnografia no sentido estrito do termo não é o propósito deste trabalho (ele pretendeu etnografar e pensar o encontro das duas lógicas econômicas), o capítulo não será um inventário e/ou análise exaustiva dos dados etnográficos, mas tratará dos dados coletados com o foco na economia do grupo, dando destaque para a genealogia e as relações de parentesco, dois elementos importantíssimos indicados na bibliografia como fundamento para a caracterização de uma sociedade como tradicional (como se verá no Capítulo 1). Complementando a etnografia, o capítulo encerrará com algumas considerações sobre sua organização política e religiosa e suas lutas atuais. Além dos trabalhos já produzidos sobre a comunidade, entre a concepção e apresentação do projeto na Unicamp, no período que se seguiu à apresentação do projeto de pesquisa na Unicamp

em 2007 e sua finalização, dois trabalhos acadêmicos de relevância foram concluídos sobre o Mandira: a tese de doutorado de Gouveia (2010), em que o autor trabalha minuciosamente os indicadores de desenvolvimento humano na comunidade visando aplicar uma metodologia para a métrica da sustentabilidade; e a dissertação de mestrado de Rangel (2011) que, utilizando as ferramentas da Geografia Humana sob uma leitura sociológica, faz uma análise da comunidade na sua transformação de bairro rural em quilombo. Pela sua riqueza etnográfica e histórica, farei várias vezes referências a estes trabalhos.[29]

Nos capítulos subsequentes será feita a descrição densa das transformações econômicas vividas pela comunidade: a mudança de uma economia tradicional (baseada na pesca e caça artesanais, agricultura e extrativismo de subsistência) para uma economia de mercado.

O **Capítulo 4**, junto com o anterior, é, certamente um dos mais extensos porque, além de focar a atividade produtiva e comercial mais antiga e mais relevante (pelo seu peso na estruturação econômica atual das famílias mandiranas) - e, por conta disso, um volume maior de informações ter sido coletada (tanto no campo quanto na bibliografia) -, sobre ele há igualmente um vasto material bibliográfico que servirá como base para a análise. Uma vez que as transformações econômicas da comunidade estão intimamente ligadas à criação do Parque Estadual de Jacupiranga (em 1969) e toda a discussão ambiental para a criação da Reserva Extrativista (Resex) Mandira, este capítulo fará uma análise deste processo, recuperando algumas as questões legais repercutidas pelas consequências da nova Constituição de 1988 no que tange à preservação do patrimônio ambiental no Brasil. A região do estuário de Cananeia foi alvo de muitos decretos relativos às restrições ambientas e regulamentação do uso do território por parte de comunidades tradicionais, entre elas, os quilombolas, o que se dá ainda hoje. Um dos mais recentes, a

[29] Inicialmente, eu havia planejado inserir o mapa genealógico elaborado por Turatti para o laudo que fundamentou o Relatório Técnico Científico da Fundação Itesp (como se verá, peça fundamental para o reconhecimento, em 2002, do Mandira como Comunidade de Remanescentes de Quilombo) para que o leitor pudesse comparar com o que eu mesmo elaborei a partir dele complementado com outras fontes. Como Kátia Rangel o fez e seu trabalho está disponível na internet (cf. o link de acesso nas referências), optei por não inseri-lo.

título de exemplo, foi a regulamentação do Mosaico do Jacupiranga, garantindo aos quilombolas certos direitos e prerrogativas na exploração dos recursos naturais da região. A investigação de campo objeto deste capítulo focou na reconstrução deste histórico e na implementação do manejo sustentado da ostra no estuário, o aprimoramento tecnológico que possibilitou "plantar" nos mandiranos a semente da sustentabilidade ambiental (que, como se verá, estará presente também no turismo e no artesanato e corte e costura), a constituição da Cooperostra (Cooperativa dos Produtores de Ostra do Município de Cananeia) que reúne, em sua grande maioria, mandiranos como cooperados e as iniciativas dos agentes externos que atuaram e atuam na comunidade - NUPAUB-USP, Fundação Itesp, Fundação Florestal, entre outros parceiros nacionais e internacionais - para sua consolidação e crescimento. Importante ressaltar que, uma vez que as análises encontradas focam fundamentalmente no processo produtivo (e no envolvimento dos mandiranos na implementação do manejo), para o objetivo da presente tese, seu foco recairá na caracterização desta atividade como incorporando uma visão empresarial e mercadológica, pensando as suas estratégias de estruturação organizacional e comercialização. Um ponto forte do capítulo é a ideia de que a criação da Cooperostra, seu processo de gestão e estratégias de inserção no mercado foram os grandes inspiradores das demais atividades econômicas que passaram a ser desenvolvidas pela comunidade.

O **Capítulo 5** tratará da constituição e consolidação da exploração do turismo histórico e ecológico, articulado a todo um trabalho de criação de consciência preservacionista (já ajudado pelo manejo sustentado de ostra) e resgate da memória histórica da comunidade (para o qual a elaboração do laudo antropológico com o consequente reconhecimento como comunidade quilombola teve um papel fundamental). A região possui sítios arqueológicos relevantes: sambaquis (como é comum na região sul do Brasil), restos de uma construção identificada como um moinho de arroz do século XIX - e que muitos também afirmam ter sido depósito de escravos - (chamada por eles de "Casa de Pedra", cf. **Foto 5**), restos da fundação de algumas casas também do século XIX e é um dos roteiros possíveis da lendária trilha do Peabiru, como será analisado no capítulo. Além disso, estão na memória, sobretudo dos mais velhos, inúmeras histórias de tantativas de ocupações, espoliação das terras, mitos, lendas etc. que começaram a ser resgatados para

serem oferecidos aos turistas como "produto genuíno da cultura comunidade". Na trilha das reflexões levantadas por Appadurai (1986) e seus desdobramentos, aqui, caberá uma discussão presente na antropologia contemporânea (em particular nos trabalhos que pensam o turismo em sociedades tradicionais) sobre a *commoditização* de produtos culturais e o próprio conceito de "autenticidade" ou "genuíno" (COHEN, 1988; DANIEL, 1996; GRÜNEWALD, 2006), como se remetesse a uma visão essencialista dos traços culturais, além da reflexão crítica feita por Machado (2004) no que ele chamará de "identidade para o mercado".

Outros produtos oferecidos para os turistas são suas comidas, que alguns deles denominam "típicas" (a exemplo de vários pratos à base de ostra - a ostra gratinada e *in natura*, torta de ostra, pastel de ostra, etc.; bebidas como licor e cachaça infundida em "cataia")[30], passeios pelo manguezal, visitas aos viveiros de ostras e à própria Cooperostra, trilhas pela mata (a pé ou de bicicleta), entre outros eventuais atrativos, a depender da época (como o Terço Cantado, por exemplo, em algumas festas religiosas, como também se verá no Capítulo 3).

Principalmente pelo fato de tratar da atividade que menos se estruturou formalmente (por uma série de razões que serão explicadas oportunamente), o **Capítulo 6** será um dos mais curtos. Ele fará uma análise da atividade de corte e costura e do artesanato e sua relação com o papel das mulheres na comunidade, uma vez que esta é uma atividade (em especial o corte e costura) tipicamente feminina. Este é o tema onde mais está evidenciada a questão de gênero na comunidade, uma vez que esta atividade, protagonizada pelas mulheres, ressignifica o aspecto tradicional da relação de gênero entre eles. O que se mostrará é que a perspectiva de inserção no mercado não a altera significativamente, uma vez que no Mandira, as mulheres sempre puderam desempenhar um protagonismo nas relações econômicas, mas a reelabora na medida em que evidencia esta sua característica. Além disso, a atividade artesanal vai representar de certa maneira um elemento importante no resgate de sua etnicidade por meio da recuperação da tradição da própria fabricação artesanal em si, que estava caindo em desuso, possibilitando não somente o resgate de

[30] Cf. Capítulo 5.

técnicas e objetos de sua tradição mas também a criação de novos elementos a partir das técnicas mais tradicionais de artesanato caiçara (particularmente na produção de bijuterias e cestarias).

Finalmente, como proposta de amarração da discussão, a **Conclusão** trará um resgate de alguns dos pontos abordados nos capítulos centrais da tese, procurando elaborar uma reflexão focada na interdisciplinaridade (requisito fundamental do doutorado em Ciências Sociais) de algumas áreas do saber que o caso Mandira coloca numa relação direta com o ponto central da tese: a antropologia, com a discussão sobre a construção da identidade, e da cultura quilombolas; a economia, refletindo sobre o papel que os empreendimentos econômicos tiveram na configuração das relações sociais e culturais na atualidade; a administração de empresas como uma esfera muito própria da economia capitalista que pensa as relações de venda de produtos e serviços (importante ressaltar que este foi justamente o diferencial procurado pela comunidade do Mandira para as iniciativas econômicas que construíram.

Um ponto importante que o caso da comunidade do Mandira nos coloca para pensar é a ideia de que este movimento, iniciado nos anos 1970, contribuiu de forma significativa para a valorização não somente de seu espaço físico (reforçando sua relação com a natureza e com seu próprio território) mas, principalmente, sua etnicidade quilombola, na medida em que este é um dos diferenciais mercadológicos do turismo no Mandira.

Embora o comércio de ostras segundo a nova técnica do manejo sustentado seja a principal fonte de renda para grande parte das famílias (cf. Capítulo 4), a atividade do turismo e a revalorização do artesanato (incluindo aí o corte e costura), tal como vem se desenvolvendo no Mandira são muito emblemáticas (embora ainda incipientes, mesmo passados dez anos das primeiras iniciativas de sua estruturação). Isto porque elas evidenciam (em particular o turismo) os dois aspectos levantados por esta tese (Natureza e Cultura), pensando como eles foram relevantes para o resgate de sua identidade quilombola e na reelaboração de sua relação com os recursos do estuário que passam a ser explorados não apenas por meio manejo das ostras, mas pelos passeios "consumidos" pelos turistas e pela extração de pequenos recursos para a produção dos artesanatos e das peças de roupas.

Parcialmente instrumentalizados como *commodities*, foram elementos simultaneamente estruturais e estruturantes das novas relações econômicas da comunidade.

Como os mandiranos lidarão com isto no futuro é difícil prever, mas um dos pontos que esta tese tem a pretensão de demonstrar é que sua experiência e trajetória no enfrentamento dos desafios econômicos colocados pelas restrições ambientais trazidas pela cada vez mais rigorosa legislação, há cerca de 40 anos, aliada à relativamente forte consciência político-participativa de muitas lideranças podem servir para pensar os rumos do desenvolvimento local sustentável em comunidades etnicamente diferenciadas assim como a necessidade de se promover projetos de desenvolvimento nessas comunidades com bases efetivamente (não demagogicamente) participativas. O caso do Mandira é um ótimo exemplo, como se espera conseguir demonstrar neste trabalho.

Capítulo 1

Considerações propedêuticas

Ainda hoje milhões de habitantes das florestas e população rural lutam por sua subsistência nos ecossistemasas próximos baseadas em conhecimento profundo sobre as ocorrências da natureza

Ignacy Sachs

The so called invisible hand of the market is guided by a very real, concrete and very much visible mind. It's necessary to change the mind which guides this hand in order to believe it's possible to solve social problems.

Mohammad Yunus

Este é um trabalho interdisciplinar, inserido numa interface entre Antropologia, Economia e Administração de Empresas (nesta última, em particular, um campo específico a ela correlato, o Marketing), numa abordagem pouco convencional nas Ciências Sociais, propondo um diálogo em uma área atualmente reconhecida pelo CNPq e pela Fapesp como linha de pesquisa, denominada Etnografias do Capitalismo. Pode também ser pensado - para usar uma expressão que é título de uma compilação americana sobre o tema - como uma *"Antropologia do desenvolvimento"* (EDELMAN e HAUGUERAUD, 2005) ou até mesmo uma *"Antropologia da Sustentabilidade"* (FOLADORI e TAKS, 2004). Ao analisar a transformação econômica vivida por uma comunidade quilombola nos últimos 30 anos - e, nesse processo, as transformações tanto de sua relação com o meio-ambiente (Natureza) quanto de sua relação com sua própria etnicidade (Cultura) -, com o consequente ingresso numa economia de mercado, o trabalho tem como um de seus intuitos contribuir para se pensar as questões derivadas de processos semelhantes ocorridos em outras comunidades tradicionais (em particular, as etnicamente diferenciadas como quilombolas e algumas sociedades indígenas).

Compreendendo e incorporando a dialética entre teoria e prática, é importante que isso seja feito não somente com os justificados propósitos acadêmicos e científicos de produção de conhecimento, mas também, a partir disso, com aquele de auxiliar políticas públicas que promovam o desenvolvimento econômico e a inserção dessas comunidades numa economia de mercado (especialmente nos casos em que a dinâmica social, política e econômica inexoravelmente leva-as a isso), de forma a garantir aquilo que Amartya Sen chama de "desenvolvimento como liberdade" (cf. infra). Isso poderia proporcionar a elas uma participação mais consciente (e consistente) no processo de decisão sobre que rumos tomar e como gerenciá-los a fim de prosseguir construindo sua história como comunidade no processo contínuo de reelaboração simbólica e ressemantização de seu patrimônio social e cultural específicos, como é comum a toda cultura.

Um aspecto particular das relações econômicas que aqui serão pensadas sobre a comunidade do Mandira é exatamente o da sua inserção numa economia de mercado. Fugindo um pouco das abordagens mais típicas da antropologia econômica, estabelecendo um terreno multidisciplinar, especial destaque será dado para o papel que instrumentos técnicos de uma outra disciplina, a Administração de Empresas, como gestão empresarial e marketing, por exemplo, tiveram nesse processo ao serem apropriados de maneira *sui generis* por alguns de seus membros no desenvolvimento das atividades e estratégias mercadológicas com o intuito organizar, de acordo com uma lógica empresarial, as novas práticas econômicas incorporadas pela comunidade a partir de meados da década de 1990,[1]

[1] Um dos pontos importantes que esta tese defenderá é o fato de que, exatamente por não estar isolada de um contexto capitalista, a economia de sociedades tradicionais depende de um diálogo entre sua própria lógica econômica e a lógica de uma economia de mercado. A partir do exposto no prólogo (em particular a experiência do autor em comunidades indígenas, que envolveu a participação em discussões de implementação de projetos econômicos, pretende-se demonstrar que, em grande medida, o sucesso desses empreendimentos está na forma como se constrói o que se convencionou chamar de "autodeterminação" destas comunidades (ou seja, sua participação ativa nos processos decisórios e nos rumos que estas atividades tomarão, dentro dos limites de seu alcance). E o caso do Mandira, como se espera demonstrar, é bem emblemático disso. Infelizmente, ousaria dizer, as muitas leituras ideológicas feitas por militantes de movimentos sociais que atuam netas comunidades os tem impedido de enxergar a verdade óbvia da necessidade deste diálogo. Muitas vezes, "O Capitalismo" e "O Mercado" são postos aprioristicamente como vilões em si, portadores de malefícios que irão necessariamente dilapidar e macular a pureza das culturas dessas comunidades. O que historicamente se tem mostrado é que as próprias comunidades demandam respostas contra o alto grau de empobrecimento a que tem sido submetidas, o que tem surgido, muitas vezes,

empreendendo negócios de cunho sustentável. Essa incorporação propiciou melhoria e aprimoramento de desempenho desses empreendimentos e de sua economia como um todo, o que facultou atingir o objetivo de melhorar os indicadores socioeconômicos na comunidade e o que é mais interessante: um processo totalmente construído com base na gestão participativa (como mostram - além do depoimento do sr. Chiquinho Mandira no prólogo deste trabalho, autores como por exemplo, MEDEIROS, 2004 e 2006; SANTOS, MACHADO e NORDI, 2008; CARDOSO, 2008; GOUVEIA, 2010; RANGEL, 2010), contemplando as idiossincrasias e os desejos da comunidade. Como resultado adicional, acabou-se produzindo uma série de ressignificações sobre suas relações sociais e a produção de sua identidade (tanto como uma comunidade quanto como quilombolas e até mesmo, em alguns casos, como negros - num processo com características que o colocam como etnogênese), bem como sua própria relação com o seu território e os recursos ambientais disponíveis para seu uso. Tais aspectos (laços comunitários, construção constante e revalorização de sua identidade étnica e igual revalorização e apego ao seu território entre outros igualmente importantes), como se verá a seguir, são fundamentais para se compreender sua caracterização como uma comunidade tradicional e, particularmente, como quilombolas, o que se tem mostrado como um ganho adicional no aspecto jurídico-formal, na medida em que eles se beneficiam de prerrogativas legais e programas de governo voltados para estes grupos sociais com vistas à melhoria dos indicadores que avaliam o Índice de Desenvolvimento Humano,[2] desde que não os tornem dependentes, visando o aprimoramento e, talvez mais importante, a difusão de suas conquistas para mostrar a outras comunidades tradicionais que isso é possível.

Com base neste histórico e na relevância que esta experiência adquiriu nos últimos anos (uma das evidências é a proliferação de pesquisas e trabalhos acadêmicos sobre eles, como se poderá verificar pelas referências que serão feitas ao longo de todo o

---

como "projetos econômicos" que acabam gerando uma relação de dependência com relação a ONGs ou mesmo os vários órgãos de fomento ao desenvolvimento do aparelho do Estado.

[2] Como se verá, Cananeia é uma cidade inserida numa região geopolítica do estado de São Paulo conhecida como Vale do Ribeira e é conhecida por ter um dos mais baixos IDHs do estado (MOREIRA, 2000; SILVA, 2008; GOUVEIA, 2010 entre outros). Um dado interessante levantado por Gouveia (cf. Capítulo 3 desta tese) é que o IDH da comunidade do Mandira é superior à média do próprio município de Cananéia

texto), não é demais afirmar que ela vem se tornando referência e fonte de inspiração entre os quilombolas do Vale do Ribeira.

Somado aos esforços ensejados para se compreender esta trajetória, no presente trabalho, a dimensão sociocultural revelada por essas transformações econômicas será considerada como um *locus* epistêmico privilegiado para se construir uma sua interpretação etnográfica, abordando a análise das relações entre sua organização social, sua história, construção da sua identidade quilombola no processo de etnogênese e sua economia tradicional com estas transformações vividas no âmbito de sua economia rumo ao mercado. O que se pretenderá mostrar é que no caso específico da comunidade do Mandira, o ingresso no mercado, por paradoxal que possa parecer (uma vez que este seria a expressão da modernidade na esfera econômica), foi um dos elementos importantes que trouxe um resgate à valorização da etnicidade, acentuou os laços comunitários e de parentesco e fortaleceu o vínculo com seu território, consolidando o processo de etnogênese que lhe foi característico.

1.1. Por uma Antropologia das relações econômicas.

Como se sabe, a Antropologia nasce como ciência no seio da sociedade capitalista industrial em pleno processo de expansão do colonialismo europeu no século XIX. Uma das filhas diretas, poder-se-ia dizer, do casamento da Revolução Industrial (que, entre outras coisas, na busca de novos mercados e novas fontes de matéria prima, recolocou o homem europeu em contato com sociedades com as configurações étnicas as mais diversas do mundo) com o Positivismo pós-Iluminista (que imprime nesse homem europeu a necessidade de desenvolver uma explicação "científica" para as diferenças levantadas por esta experiência neocolonialista). Assim, desde o seu nascedouro, seu primeiro objeto tem sido constituído por essas sociedades postas como "exóticas" e, inicialmente pelo menos, como "primitivas" ou "selvagens" - como praticamente ficou consagrada pela construção etnocêntrica da perspectiva comparativa com as sociedades europeias -, deixando à Sociologia, sua irmã gêmea, a tarefa de entender a dinâmica das chamadas sociedades industriais onde quer que elas se encontrassem.

No percurso de sua elaboração, durante muito tempo os antropólogos construíram o que Maurice Godelier chamou de um terreno gigantesco, heteróclito, formado por uma lenta acumulação de fenômenos, temas e objetos de análise deixados de fora pelas grandes ciências humanas já consolidadas e estabelecidas até então, em particular a História e a Economia (GODELIER, 1974, p. 10). Sistemas de parentesco, família e casamento; formas de organização social; mito e religião; configurações raciais e suas relações com características culturais. Tais foram os temas preferenciais desses antropólogos que consagraram o estudo do "exótico" como foco da ciência que teria por objeto o estudo das relações de alteridade e diferença. Desses, segundo o autor, um dos menos analisados e trabalhados, particularmente nas primeiras décadas de formação inicial da disciplina, foram os aspectos das suas relações econômicas e, mais ainda, das grandes interferências e repercussões promovidas pelo homem europeu no avanço do colonialismo em especial na África e na Oceania.

Foi somente a partir do século XX, que esta perspectiva começa a mudar. Ao longo do desenvolvimento histórico da antropologia como ciência, várias foram as abordagens teóricas sobre esta relação que, em última instância, procuraram pensar como as sociedades se organizam em função da utilização dos recursos naturais à sua disposição e como esta organização expressa elementos simbólicos que tematizam, em última instância, sua própria cultura. Com graus distintos de relevância, estas abordagens enveredaram por questões econômicas exatamente pelo fato de que esta relação homem/meio ambiente contém o gérmen daquilo que caracteriza a atividade econômica em si: modos de produção, estratégias de circulação dos bens produzidos e as dinâmicas de consumo.

A partir das reações às abordagens deterministas do Evolucionismo Cultural do século XIX, a antropologia desenvolveu uma série de teorias para pensar este problema. Da chamada Escola de Ecologia Cultural, passando pela Antropologia Ecológica, Etnociência até a antropologia neomarxista de M. Godelier e C. Meillassoux. No que diz respeito à compreensão do lugar e da natureza dos processos econômicos das chamadas sociedades "primitivas" ou "tradicionais" e sua vinculação com outras esferas da vida social (em particular a esfera política), vamos encontrar mais recentemente (a partir do final dos anos 1960), em Marshall Sahlins, um marco qualitativo divisor de águas importante. Para situar

minimamente a perspectiva teórica desta tese, vejamos de forma muito sintética, como se deu este debate e esta construção de um pensamento econômico no interior da Antropologia.

Embora várias etnografias e análises antropológicas (desde o trabalho seminal de Malinowski em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*; passando pelo o *Ensaio sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss; os estudos entre os Gouro da Costa do Marfim, de Claude Meillassoux, entre tantos outros) tenham abordado a dimensão econômica das sociedades "primitivas" ou "tribais", é quase consensual entre os antropólogos que os estudos mais efetivos das relações entre sua disciplina e a economia - em particular quando se fala em pensar a dinâmica da sociedade capitalista pós-industrial - remontem às construções teóricas de Karl Polanyi e sua interpretação do surgimento da economia de mercado. Apesar da importância das reflexões de Polanyi (e de remontarem às décadas de 1940 e 1950), de acordo com M. Godelier (1965), a ideia de uma antropologia propriamente econômica teria surgido bem antes, ainda em 1927, em um artigo publicado por Norbert Scott Brian Gras, professor de História Econômica na Universidade de Minesotta (também citado por Herskovits, 1952 em uma das primeiras obras dedicadas ao tema). Esta área da antropologia teria, segundo ele, por objeto "l´analyse théorique comparée des différentes systèmes économiques réels et possibles" (GODELIER, 1965 p. 32).[3] A este respeito, em uma importante compilação recente sobre o tema, o antropólogo James G. Carrier (especialista em estudos dos sistemas de troca e economia na Melanésia) afirma que

> the most basic economic anthroplogy is the description and analysis of econmic life, using an anthropological perspective. (...) The anthropological perspecive approaches and locates aspects of the poeple´s individual and collective lives, which is to say their lives and societies, in terms of how these aspects relate to one another in an interconnected, trough no necessarily bounded or very orderly, whole. (...) Economic life is the activities through societies secure their subsistence or provision themselves. It is important to note, though, that "things" is an expansive term. It includes material objects, but also includes the immaterial: labour, services, konowledge and myths, names and charms, and so on. (2005, p. 1; 3-4).[4]

[3] "à análise teórica comparada de diferentes sistemas econômicos reais e possíveis" (tradução própria).

[4] "Basicamente a antropologia econômica é a descrição e análise da vida econômica, usando uma perspectiva antropológica. (...) A perspectiva antropológica aborda a vida individual e coletiva dos povos, isto é suas vidas e sociedades em termos de como esses aspectos se relacionam uns aos outros de uma forma totalizante,

Ou seja, aquilo que os antropólogos começarão a chamar de uma antropologia econômica seria o estudo da institucionalização que as sociedades constroem sobre a maneira como se relacionam com o ambiente no qual vivem, garantindo sua perpetuação material e simbólica ao longo de gerações e como isso repercute sobre formas e práticas sociais as mais diversas. Esta relação assim institucionalizada se expressa nos diferentes modos de produção, distribuição e consumo de bens a partir dela.

Partindo do já mencionado pressuposto de que, de um lado, os economistas clássicos raramente deram muita importância aos fatos econômicos fora do ambiente sociocultural europeu e, do outro, que os antropólogos (como já dito acima) demoraram a inserir os aspectos econômicos como foco de seus trabalhos, Godelier complementa esta ideia mais genérica de J. Carrier, especificando com um pouco mais de precisão o campo da antropologia econômica vis-à-vis o da Economia Política. Ele afirma que esta área da antropologia (ou da economia, se preferirmos inverter o foco) passará a cobrir os estudos dos fenômenos econômicos não tratados pela Economia Política clássica. Isso porque, segundo ele, enquanto a abordagem clássica estaria voltada para

> l´étude des sociétés industrielles modernes, marchandes ou planifiées, l´anthropologie économique se veut en quelque sorte comme l´"extention" de l´économie politique aux sociétés abandonnées par l´économiste. (...) Ainsi par son projet, l´anthropologie économique prend à sa charge l´élaboration d´une théorie générale des diverses formes sociales de l´activité économique de l´homme car l´analyse comparée devrait nécessairement déboucher un jour sur des connaissances anthropologiques générales. (op. cit., p. 32) [5]

Para outro importante antropólogo dedicado ao estudo dos sistemas econômicos na contemporaneidade, Stephen Gudeman (1996), ao longo do seu desenvolvimento a chamada antropologia econômica se construiu sobre quatro teorias fundamentais que

---

interconectada, embora não necessariamente vinculada ou muito ordenada. (...) A vida econômica é o conjunto de atividades por meio das quais as pessoas produzem, circulam e consomem coisas, a maneira segundo a qual pessoas e sociedades asseguram sua subsistência ou provisões. É importante ressaltar, entretanto, que "coisas" é um termo bem amplo. Inclui tanto objetos materiais quanto não materiais: trabalho, serviços, conhecimento e mito, nomes e feitiços etc." (tradução própria).

[5] "o estudo das sociedades industriais modernas, de mercado ou planejada, a antropologia econômica destina-se como um tipo de "extensão" da economia política naquelas sociedades abandonadas pelos economistas. (...) Assim, para realização de seu projeto, a antropologia econômica assume a elaboração de uma teoria geral das diversas formas sociais de atividade econômica do homem, uma vez que a análise comparativa conduziria necessariamente um dia a construir um conhecimento antropológico geral" (tradução própria). O texto é originalmente de 1957, sendo a versão aqui utilizada publicada em uma coletânea de 1992.

acabaram por acentuar princípios bem distintos dos enfoques dados pelos antropólogos em suas análises. Segundo o autor, um dos primeiros grandes modelos teóricos, seguido por boa parte dos antropólogos, derivado dos princípios básicos da teoria neoclássica em economia, considera que o comportamento concreto das sociedades é direcionado para conseguir os meios necessários para se atingir certos fins considerados importantes. O grande problema desta teoria, segundo ele, é o pressuposto de analisar a vida social como se ela ocorresse em um grande mercado, tudo calculado de uma forma absolutamente racional (meios, fins, riscos, retornos etc.), o que coloca os teóricos adeptos desta vertente num dilema embaraçoso de fugir do etnocentrismo quando analisam a esfera econômica em diferentes contextos culturais em que estes elementos não necessariamente estão presentes: afinal, economias sem mercado efetivamente existem. Antes, em tais contextos, elementos do parentesco, mitos, religião, gênero etc., são fatores muitas vezes determinantes na operacionalização da economia, contra os chamados pressupostos de uma racionalidade econômica preconizado pelo modelo neoclássico.

O segundo modelo, de acordo com Gudeman, é o da Economia Política clássica, em que os antropólogos abordam conceitos do marxismo, buscando as conexões entre poder e atividades materiais: para estes antropólogos, uma vez que o trabalho é fundamentado em bases concretas (materialismo), eles explorariam estas conexões entre trabalho e valor, levando os antropólogos a questionar e ampliar as teorias dos modos de produção. Uma vez que eles desenvolvem a compreensão do conceito de fetichismo da mercadoria, enveredam por aspectos simbólicos destas relações de produção o que, em última instância, representaria uma abordagem menos fechada nos princípios da economia de mercado que a anterior, mas mantendo certas limitações etnocêntricas, principalmente por pensar com base na sociedade industrial europeia, sem contemplar outras possibilidades culturais ou, o que é pior, avaliando-as em função das referências europeias.

A este respeito, fazendo uma pequena interrupção nesta sequência de abordagens proposta por Godelier, vale pontuar que ele indica ainda um grande desafio que os antropólogos dedicados ao estudo da economia têm que enfrentar, qual seja: vencendo o etnocentrismo das análises focadas na realidade da história econômica européia (e, por extensão, do mundo capitalista ocidental), levar a uma renovação da noção de

racionalidade econômica, por meio das contribuições destes estudos (op. cit., p. 33): considerar o que as sociedades não contempladas pelas análises da Economia Política clássica têm a dizer sobre o fenômeno econômico. É sabido que, como nos lembra James Carrier na citação acima, em se tratando da esfera econômica de uma dada sociedade, desde Platão até os economistas contemporâneos, sua base analítico-interpretativa está assentada no tripé "produção-circulação-consumo" dos bens e serviços produzidos numa determinada sociedade, sendo o diferencial entre os vários sistemas econômicos a maneira (ou modo) como estes três elementos são concretizados e articulados e os tipos de relações sociais que eles produzem ou que, dialeticamente, o produzem. Esta visão, vai criar, ainda segundo Godelier, duas perspectivas importantes nas análises econômicas: uma leitura, seguindo a proposição de Karl Polanyi, substantivista, ou seja, aquelas linhas de análise que visam a compreensão do mundo real, concreto e que, por isso, focarão suas leituras nas relações concretas que as várias sociedades estabelecem com o meio ambiente com o objetivo de fornecer de forma continuada os meios materiais para satisfazer suas necessidades (op. cit., p. 35). Citando o texto de Karl Polanyi, onde esta ideia teria surgido pela primeira vez:

> Our main purpose in this chapter is to determine the meaning that can be attached with consistency to the term "economic" in all the social sciences.
>
> The simple recognition from which all such attempts must start is the fact that in referring to human activities the term economic is a compound of two meanings that have independent roots. We will call them the substantive and the formal meaning.
>
> The substantive meaning of economic derives from man's dependence for his living upon nature and his fellows. It refers to the interchange with his natural and social environment, in so far as this results in supplying him with the means of material want satisfaction.
>
> The formal meaning of economic derives from the logical character of the means-ends relationship, as apparent in such words as "economical" or "economizing." It refers to a definite situation of choice, namely, that between the different uses of means induced by an insufficiency of those means. If we call the rules governing choice of means the logic of rational action, then we may denote this variant of logic, with an improvised term, as formal economics.
>
> (POLANYI, 1992 p. 09) [6]

[6] "Nosso principal propósito neste capítulo é determinar o sentido é determinar o sentido que pode ser agregado com consistência ao termo 'econômico' em todas as Ciências Sociais. Todas as tentativas devem começar pelo simples reconhecimento do fato de que quando se refere às atividades humanas, o termo econômico é composto de dois significados que tem raízes independentes. Nós os chamaremos o sentido substantivo e o sentido formal. O substantivo em economia deriva da dependência que um homem tem para sua sobrevivência tanto na natureza quanto nos seus companheiros. Refere-se à troca que existe entre o seu

Este corresponderia ao que Gudeman indica como um terceiro modelo de teoria em antropologia econômica: o "institucionalismo", representado pelo pensamento de Karl Polanyi que focaria na estrutura social por meio das quais as práticas materiais da sociedade ocorrem. De acordo com a visão de Polanyi, a terra e o trabalho são constituintes universais de toda economia e formariam o que ele chama de a base propriamente dita da sociedade. Polanyi se tornou célebre pela interpretação que faz do surgimento do mercado e seu papel no reordenamento da lógica socioeconômica: a grande transformação teria ocorrido quando a terra e o trabalho se desvinculam dos pressupostos simbólicos e da sociedade em si mesma, por meio da sociedade de mercado, tornando-se mercadorias transferidas por meio do processo de compra e venda. O que separa a visão de Polanyi das outras duas tradições é que aqui a economia não é vista como uma esfera autônoma da vida social governada por regras próprias mas parte integrante e integrada a ela e, por isso mesmo, ela abre a perspectiva de maneira mais consistente para os trabalhos antropológicos que começarão a considerar a vida econômica como um dos fatores constituintes da vida cultural de uma maneira geral.

Esta perspectiva abre caminho para o quarto e último modelo de teoria econômica indicado por Gudeman, o que ele chama de Economias Culturais, que seria uma sua abordagem mais propriamente cultural e, por isso, antropológica. Para estes teóricos o que importa é como as pessoas estabelecem processos de comunicação por meio da circulação

---

meio natural e social, na medida em que isso resulta no fornecimento dos meios materiais para satisfação de seus desejos (...) O sentido do formal em economia deriva do caráter lógico da relação meios-fins, como é revelado em palavras como 'econômico' ou 'economizar'. Refere-se a uma situação definida de escolha, ou seja, que entre os diferentes usos do meio induzidos por uma insuficiência desses mesmos meios. (...) *O segundo (o significado formal) deriva da lógica, o primeiro (o significado substantivo) do fato.* O sentido formal implica um conjunto de regras referentes à escolha entre os vários usos alternativos dos meios insuficientes. O significado substantivo não implica nem em escolha nem em insuficiência de meios; a vida das pessoas pode ou não envolver a necessidade de escolha e, se houver escolha, não necessitam de ser induzido pelo efeito limitador de uma "escassez" dos meios." (tradução própria). Este debate entre as teses substantivistas e formalistas é um dos mais clássicos na formação da Antropologia Econômica. Entrar com mais profundidade nele alongaria por demais este capítulo e, como não é o ponto central desta tese, houve a preferência por deixar apenas a indicação de sua importância na constituição de uma teoria geral deste campo da Antropologia. Para um seu aprofundamento, conferir KAPLAN, 1976; CARDOSO MACHADO, 2012, entre tantos outros.

social e institucionalizada de bens e serviços que, no limite, estão conectados a posições sociais, prestígio, poder, gênero etc., o que faz com que estas abordagens estejam muito próximas da clássica análise de Marcel Mauss sobre o dom: prestações, contraprestações e reciprocidade. Nesse sentido, os fatos econômicos poderiam assumir o *locus* de um "fato social total", na formulação do cientista social francês.[7]

Evidentemente que, como já indicado em nota supra, devido ao escopo desta tese, não se pretende reproduzir aqui os detalhes destes debates. O importante é compreender o ponto central das discussões sobre antropologia econômica que, como nos lembra Setphen Gudeman (2005), a partir das críticas feitas ao longo de seu desenvolvimento, implicou num reexame, numa reavaliação da própria linguagem econômica dentro da antropologia, especialmente quando se fala dos aspectos culturais de uma sociedade de mercado ou dos aspectos econômicos de uma sociedade tradicional.[8] É, somo se espera conseguir demonstrar, o caso da comunidade do Mandira que aqui será analisado.

Atualmente, as discussões sobre os aspectos econômicos em Antropologia, não podem deixar de abordar conceitos como globalização e desenvolvimento, em particular em seus aspectos mais específicos, como o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento[9] assim como - o que, em parte, pretende esta tese -, em particular quando se tematiza a inserção de economias tidas como "tradicionais" no mercado e as implicações prático-teóricas que esses fatos trazem.

Na trilha deste debate sobre economia no interior da Antropologia, uma abordagem mais recente propõe algumas questões relevantes, que orientarão as discussões no presente trabalho. Em uma emblemática obra que se tornou referência na disciplina,

---

[7] De acordo com Mauss, o "fato social total" é um "fato social" (na terminologia de Durkheim, fenômenos que preenchem as três características básicas: são gerais em uma dada sociedade; externos ao indivíduo, ou seja, embora estes sejam seus veiculadores, o fato social independe logicamente deles para que exista; e são coercitivos, na medida em que são introjetados nos indivíduos que passam a veiculá-lo pelas forças e convenções sociais) singular e que expressaria uma totalidade das relações sociais e simbólicas de uma determinada sociedade. A sociedade é vista como uma totalidade, englobando seus vários aspectos e um fato social total seria aquele que permite, ao ser analisado, expressar o máximo de multiplicidade da realidade social de um determinado grupo, uma vez que suas implicações reverberam e estão articuladas em todos eles.

[8] Esta é, diga-se de passagem, uma das facetas do Grupo de Pesquisas Etnografias do Capitalismo, conforme indicado na Introdução do presente trabalho.

[9] Cf. um pouco mais à frente sobre este conceito.

Marshall Sahlins (1983)[10] lança um desafio para que a abordagem econômica da disciplina vença o formalismo das análises economicistas feitas até então e reveja todos os preconceitos gerados por elas com relação à economia das chamadas sociedades primitivas (sic). Na coletânea de artigos desse livro, talvez um dos que vieram a se tornar o mais célebre sobre o tema tenha sido *"Original Affluent Society"*, traduzido em sua última versão para o português literalmente como "A sociedade afluente original" (SAHLINS, 2004).

Um dos aspectos mais relevantes deste trabalho (e pelo qual ele se tornou referência), como nos lembra Pierre Clastres (2004), é o de fundamentar com fartos exemplos etnográficos a crítica contra a ideia relativamente consolidada na economia e na etnologia de que as chamadas sociedades primitivas viveriam uma "economia de subsistência", o que, nas palavras de Pierre Clastres (que corrobora a crítica feita por Sahlins) significaria uma estrutura econômica que

> (...) mal consegue, com grande dificuldade, assegurar a subsistência da sociedade. A economia primitiva é uma economia de sobrevivência porque seu subdesenvolvimento técnico lhe impede irremediavelmente a produção de excedente e a constituiçao de estoques que garantiriam pelo menos o futuro imediato do grupo. Tal é, em sua pouco gloriosa convergência com a certeza mais grosseira do senso comum, a imagem do homem primitivo veiculada pelos "cientistas": o selvagem esmagado por seu ambiente ecológico, a todo momento espreitado pela fome, assediado pela angústia permanente de obter para os seus os meios de não perecer. Em suma, *a economia primitiva é uma economia de subsistência porque é uma economia da miséria*." (2004, p. 123-4, grifo meu)

Contra esta posição de que a economia de tais sociedades seria "rudimentar", "atrasada" e "carente", Sahlins constroi uma outra (apoiada nos fatos etnográficos) de que se trata de uma economia que atende aos propósitos colocados pelo grupo: ausência de necessidade de acúmulo de bens e riquezas o que implicaria numa ausência, portanto, da necessidade de investimentos no desenvolvimento de técnicas para proporcionar esse acúmulo.[11] Por isso mesmo, ele classificaria estas sociedades como as primeiras sociedades da abundância, da fartura, uma vez que suas necessidades seriam plenamente satisfeitas, possibilitando a seus indivíduos o gozo de outras esferas da vida social. Esses seus estudos

[10] Na verdade, a primeira edição do livro é bem anterior, remontando ao início da década de 1970 (entre 1971 e 1972).

[11] Aqui, neste trabalho, quando aparecer a expressão "economia de subsistência", deverá ser compreendida neste sentido atribuído por M. Sahlins: não uma economia de escassez, mas uma economia que se satisfaz.

dão início a toda uma série de análises que levarão o autor a pensar as imbricadas relações entre a esfera econômica, a política, a religiosa a constituição do todo social de uma determinada sociedade. Além de abrir portas para leituras econômicas não etnocêntricas e com análises mais plurais. Isso a tornará um instrumento de análise valioso diante do cenário da globalização e o questionamento das relações entre economias tradicionais e a sociedade de mercado.[12]

Esta discussão proposta por Sahlins vai de encontro à ideia bastante comum entre economistas clássicos de que uma economia de subsistência é vista como um economia inferior, posto que se baseia em alguns sinais pré-modernos resumidos na suposta incapacidade dessas sociedades de criar excedentes pela ausência de aparato tecnológico. Seria exatamente o contrário: essas sociedades não criaram grandes aparatos tecnológicos não por serem raciolnamente inferiores ou incapazes (como afirmavam algumas reses do Evolucionismo Cultural do século XIX), mas justamente porque não se colocavam a necessidade de criar estratégias para gerar excedentes e consequentemente acúmulo no processo produtivo.[13]

Este debate, como se disse, se torna ainda mais profícuo quando se traz à tona o questionamento sobre o conceito base deste debate: o que é uma "sociedade tradicional" e, por conseguinte, uma "economia tradicional"? Na linha deste questionamento está, além do próprio conceito de sociedade tradicional, o questionamento sobre as repercussões de sua relação com o mercado, uma vez que, para lembrar o próprio Godelier, o avanço do sistema capitalista (e da sociedade de mercado, poderíamos completar, mesmo sob risco de redundância) determina alterações substantivas no sistema de produção e troca nas sociedades onde adentra o que, em última instância, levaria a uma alteração de suas relações sociais e culturais. O que a experiência vivida pela comunidade do Mandira tem mostrado é que é possível esta inserção no mercado ao mesmo tempo em que, não somente

[12] Este tem sido, por exemplo, um dos pontos importantes de crítica que tem aparecido nos sucessivos Fóruns Sociais Mundiais a partir do início da década passada.

[13] Um outro aspecto importante digno de nota sobre esses trabalhos de Marshall Sahlins é que eles resgatam um debate teórico relevante ocorrido na Antropologia - cujo representante mais evidente até então foi Maurice Godelier - entre o materialismo histórico e o estruturalismo. Escapa ao objetivo da presente tese resgatar a densidade deste debate, mas fica aqui o registro de sua relevância.

se mantém, mas se resgatam e se fortalecem alguns aspectos importantes de sua configuração etnicidade.

Vejamos pois, como se dá esta reflexão sobre as sociedades tradicionais no Brasil e a interrelação que esta discussão econômica possui com os fenômenos da globalização, aspectos do desenvolvimento e sustentabilidade.

1.2. Sociedades Tradicionais.

Um esclarecimento, antes de prosseguirmos, se faz necessário sobre o sentido da expressão "comunidades tradicionais" que orientará este trabalho porque, como nos lembra Manuela Carneiro da Cunha (2009b), o emprego do termo "populações tradicionais" é bastante abrangente e difuso (quando não, confuso).

O ponto de partida inicial é a constatação de que estamos diante de uma categoria classificatória construída e, em larga extensão, alienígena: não são as próprias sociedades assim denominadas que se autointitulam "tradicionais", mas é uma classificação oriunda de um outro universo cultural. É próprio do mecanismo intrínseco da ciência para que ela opere, estabelecer critérios de distinção e semelhança (reais ou putativas) para, então, poder classificar, organizar o seu objeto para fins de análise. E, para isso, é imprescindível a criação de categorias. Assim, as Ciências Sociais construíram, ao longo de sua história, uma tipologia, quase sempre polêmica e alvo de críticas (endógenas e exógenas). Carneiro da Cunha (2009) e Diegues (2002) lembram que em muitos casos, estas questões ultrapassam o quadro da ciência para entrar na esfera política e dos direitos desses povos.

> Termos como 'índio', 'indígena', 'tribal', 'nativo', 'aborígene' e 'negro' são todos criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. E embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram progressivamente habitados por gente de carne e osso. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 278)

Por esta razão, do ponto de vista do antropólogo, um dos maiores desafios quando se lida com populações não urbanas e não industriais, é escapar do perigo do etnocentrismo[14] ao se tentar criar uma sua categorização que, via de regra, vai obedecer

[14] Como se verá, isso vai ocorrer também com alguns conceitos aqui utilizados como o de "desenvolvimento" e o de "etnicidade". Sobre o etnocentrismo, segundo a tradição antropológica, a formulação explícita do termo e do conceito, tal como usado ainda hoje na Antropologia, teria sido criada e introduzida no jargão da disciplina pelo sociólogo americano, professor de Yale, William Graham Sumner. Embora isso tenha ocorrido

aos critérios do "classificador" e não do "classificado". Este já foi um mecanismo bastante problemático na história da Antropologia, por exemplo, quando foram criados os conceitos de "primitivo" e "selvagem" que outrora integraram o jargão amplamente utilizado por uma determinada comunidade científica; mas, muitas vezes aconteceu das populações, como afirmou Carneiro da Cunha (cf. supra), que "habitam estas categorias" se apossaram delas com objetivos de mobilização política e reivindicação de direitos como, no caso brasileiro, aconteceu com as comunidades indígenas e quilombolas.

Segundo Redfield (1940) - que é um dos primeiros autores a chamar a atenção para a questão, corroborado por Foster (1953) -, um dos problemas destas comparações entre sociedades tão distintas é justamente a escolha de que categorias deveriam ser comparadas. Por isso, ele chama a atenção para o fato de que deve ser levado em conta um conjunto de semelhanças e distinções não apenas econômicas, mas também culturais (daí o título de seu texto, "*Folk Cultures*").

A discussão sobre o que é uma sociedade tradicional nos remete, em última instância ao debate sobre modernidade. Em particular, para a antropologia econômica, esta discussão tem sido pautada pela herança das reflexões feitas por Marcel Mauss no seu clássico "Ensaio sobre a dádiva" que estabelece uma distinção fundamental entre o "dom" (gift) e a "mercadoria" (*commodity*), na medida em que a mudança de uma economia do dom (e da troca) para uma economia de mercado é que marcaria a passagem do tradicional para o moderno. Isso tem levantado uma série de reflexões teóricas a respeito do que é propriamente uma economia tradicional, tribal e a de mercado (APPADURAI, 1986;

---

no início do século XX, a perspectiva e a postura etnocêntricas sempre foram uma constante nas relações entre grupos humanos, ainda que não fossem rotuladas como tais. Sumner foi o primeiro cientista social a cunhar um termo para uma realidade já existente que, como ele mesmo afirma, tem caráter universal. Em seu texto, em um subtítulo feito para tratar especificamente do verbete aí criado, ele dedica parte do primeiro capítulo para falar sobre a relação entre povos distintos: "Ethnocentrism is the technical name for this view of things in which one´s own group is the center of everything and others are scaled and rated with reference to it.(...) Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exalts its own divinities, and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folkways the only ones, and if it observes that other groups have other folkways, these excites its scorn" (SUMNER, 1906:13). "Etnocentrismo é o nome técnico para a visão das coisas segundo a qual o meu grupo é o centro de todas as coisas e os outros são escalonados e classificados com referência a ele (...). Cada grupo alimenta seu próprio orgulho e vaidade, considera-se a si próprio como superior, exalta suas próprias divindades e olha com desdém para os de fora. Cada grupo pensa que seus hábitos são únicos e, se observa que outros grupos possuem outros hábitos, isso alimenta o seu desprezo." (Tradução própria)

KOPYTOFF, 1986; FROW, 1997) e em que esta passagem é efetivamente constituidora da modernidade em detrimento da mentalidade tradicional. Para Frow, herdeiro das reflexões feitas por Appadurai, mercadoria e dom, assim como moderno e arcaico (ou tradicional), não são separados dicotomicamente, mas se interconectam de maneira dialeticamente mítica, já que instauram uma lógica atemporal.

> For much of this century one of the most powerful and most illuminating ways of thinking about the pattern of relations between persons has been through the opposition of the gift to the commodity. The apparent clarity of the contrast between two very different forms of the social life of things has made it integral to the more general logic that opposes traditional or archaic societies to industrial modernity. But just as that opposition, rather than representing a clear-cut temporal separation, turns out over and over again to be a form of mythical thinking in which the moment of rupture is endlessly repeated, so too, on closer examination, do the concepts of gift and commodity seem to partake of each other: the gift to be structured, as Marcel Mauss clearly recognized, according to forms of calculation and interest that in some sense resemble those of a market economy, and commodities in turn to be constantly endowed with non-commodity meanings as they move within the moral economy of everyday life. (FROW, 1997, p. 102)[15]

Esta perspectiva é bastante interessante, como se pretende demonstrar, para pensar o caso Mandira, já que exatamente a modernização econômica vem suscitando um resgate de memórias e tradições há até bem pouco tempo pouco valorizadas (ou mesmo esquecidas).

Na literatura científica brasileira, encontrei em Diegues (2000) uma das mais completas análises sobre os termos "sociedades tradicionais" ou "populações tradicionais". Considerando que em países como o Brasil estas dificuldades ultrapassam as fronteiras da academia para minar o terreno de políticas públicas direcionadas a essas comunidades (principalmente as iniciativas de caráter econômico-desenvolvimentista), e após analisar autores que são referência nas Ciências Sociais, além de uma série de documentos de

[15] "Durante a maior parte deste século, uma das formas mais poderosas e mais esclarecedoras de pensar sobre o padrão de relações entre as pessoas foi por meio da oposição entre dom e mercadoria. A aparente clareza do contraste entre duas formas muito distintas da vida social das coisas tornou parte integrante da lógica mais geral que se opõe a sociedades tradicionais ou arcaicas à modernidade industrial. Mas, assim como esta oposição, em vez de representar uma separação temporal clara, torna-se cada vez mais em uma forma de pensamento mítico em que o momento de ruptura é infinitamente repetido, também, fazendo uma análise mais aprofundada, os conceitos de dom e mercadoria parecem fazer parte um do outro: o dom por ser estruturado, como claramente reconheceu Marcel Mauss, de acordo com as formas de cálculo e interesse que, em algum sentido se assemelham aos de uma economia de mercado, e a mercadoria por sua vez, são dotadas de significados de não-*commodities* uma vez que eles se circulam dentro de uma economia moral da vida cotidiana." (Tradução própria)

organismos tanto nacionais (BNDES, Ministério do Meio Ambiente etc.) quando internacionais (Banco Mundial, PNUD etc.), o autor propõe uma caracterização elaborada para orientar os trabalhos do Núcleo de Pesquisa sobre Populações Humanas de Áreas Úmidas da Universidade de São Paulo (NUPAUB-USP), tanto aqueles de caráter acadêmico quanto os de assessoria técnica a órgãos públicos que atuam no fomento ao desenvolvimento dessas comunidades.

É digno de nota que no caso brasileiro, por exemplo, que tenha sido criada em 2004, dentro da Secretaria para a Promoção da Igualdade Racial (que, por sua vez, havia sido criada pelo governo Lula em 2003), uma Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (responsável, por exemplo, pelo Programa Brasil Quilombola). Estas ações vão, paulatinamente, incluindo esta temática na pauta das discussões dos processos inclusivos por parte do Estado: em 2004 é criada uma Comissão das Comunidades tradicionais e o primeiro Plano Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais; em 2006 esta comissão é alterada para inclusão do conceito de "desenvolvimento sustentável" com o novo nome de "Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais"; e o Decreto Federal 6.040, de 7 de fevereiro 2007 que institui, finalmente, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, definindo, no seu texto, três conceitos importantes: o que são povos e comunidades tradicionais, o que são territórios tradicionais e o que é desenvolvimento sustentável (cf. infra).[16]

> I- Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;[17]

[16] Ainda mais recentemente, em fins de janeiro de 2013, a SEPPIR lança o "Primeiro plano nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana", disponível para download em " http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana". Como foi concebido já na fase final desta tese, não houve tempo hábil para incorporá-lo no material de análise, mas fica a referência como um último passo no desenrolar histórico e político das conquistas no campo da promoção racial e social das comunidades tradicionais negras no Brasil.

[17] Como se verá, guardadas as devidas especificidades e singularidades do seu caso, a comunidade do Mandira se encaixa, *grosso modo*, nestas características. Observe-se que, diferentemente do que consideram

> II- Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;
>
> III- Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Esta construção jurídica, na verdade, sintetiza o bojo da discussão teórica tanto no campo das Ciências Sociais quanto no campo das ciências da natureza (em especial a biologia, agronomia e demais ciências de cunho ambiental), justamente porque seus pesquisadores se depararam com os elementos antrópicos e sua relação com os diversos ecossistemas pesquisados (como se viu no início deste capítulo). Na publicação supracitada, Diegues (2000), propondo uma síntese destas várias contribuições teóricas, tanto das Ciências Sociais quanto da biologia, constroi uma junção de algumas dimensões distintas para a definição de comunidades tradicionais que poderiam ser resumidas nos seguintes temas: identidade, território, parentesco, memória histórica, modo de produção, vínculo com a natureza e ritualização. Sempre tendo em mente que estamos diante de uma categoria analítica e não de uma "realidade presumida", é bom frisar que estas variáveis apontadas pelo autor seriam mais orientadoras desta identificação e não suas definidoras. Ou, menos ainda, reificadoras de uma realidade que só existe, em última instância e paradoxalmente, como conceito.[18] Soma-se a isso a grande dificuldade de estabelecer critérios que possam unir categorias socioculturais tão distintas quanto aquelas que formam as chamadas sociedades tradicionais no Brasil (quilombos, povos indígenas, pescadores, extrativistas etc. - cf. infra).

Com base no exposto até aqui, abaixo serão elencadas mais detalhadamente algumas características para a definição (ou identificação) de uma comunidade tradicional

---

muitos cientistas sociais, esta definição não contempla a questão econômica e do mercado - como, por exemplo, na definição analisada por Diegues (2000, cf. infra).

[18] Importante resgatar aqui a ideia de que este é um conceito que se encaixa perfeitamente na clássica definição de "tipo ideal" de Max Weber: um conceito que, abstraído das diferentes dimensões de sua atualização no concreto, reúne os principais elementos que o constituem e o caracterizam como tal funcionando como uma ferramenta analítica e não como reificação de uma ideia.

e que servirão de orientação para o presente trabalho, em particular quando se estiver discutindo a partir do Capítulo 3, o impacto que as transformações econômicas trouxeram para a comunidade quilombola do Mandira.

Vejamos, pois, em síntese, o que afirma Diegues sobre o que são comunidades tradicionais (op. cit., p. 21-22):

a) possuem uma dependência quase simbiôntica com a natureza e os recursos naturais com os quais constroem e associam "seu modo de vida";

b) possuem igualmente um profundo conhecimento da natureza e de seus ciclos, incluindo o domínio de seu manejo em caráter sustentável, que é transmitido oralmente aos seus descendentes;

c) estabelecem uma relação ritualizada com a natureza, rica em simbologias que se manifestam nos momentos de caça, pesca, coleta, plantio etc.

d) são marcadas por uma profunda noção de territorialidade onde o grupo se reproduz social e economicamente;

e) habitam o território há gerações, e mesmo que alguns de seus membros se desloquem temporariamente para centros urbanos, não perderam o vínculo com sua comunidade de origem;

f) do ponto de vista econômico, há uma fraca (não necessariamente inexistente) relação com o mercado, caracterizando-se fortemente por uma economia de subsistência, possuindo uma reduzida acumulação de capital;[19]

g) os laços de parentesco têm grande importância, caracterizando-se como um forte princípio de ordenação sociopolítica, e são acionados naquelas atividades que demandam cooperação (como atividade econômica, ritual, religiosa, mutirões etc.);

h) do ponto de vista da tecnologia, utilizam técnicas relativamente simples com pequeno impacto sobre o meio ambiente, imprimindo uma reduzida divisão social e técnica

[19] Esta ideia do autor é interessante porque, como se verá, uma das características que pautam a ideia de "desenvolvimento como liberdade" (SEN, 2012) é o fato de que, a despeito de alterações econômicas e inserção no mercado que estas populações possam ter, preserva-se em um alto grau a sua liberdade e sua autodeterminação, ou seja, não chegam a se tornar dependentes (em qualquer nível que seja - político, econômico, social etc.) da sociedade envolvente.

do trabalho, preponderando a produção artesanal de pleno domínio e autonomia de seus autores;[20]

i) sua estrutura política não é muito forte nem centralizada, persistindo uma perspectiva comunitária no exercício da liderança e inexistência de uma "autoridade de poder";

j) uma forte auto-identificação ao mesmo tempo em que há uma hétero-identificação (reconhecimento pelos *outsiders*), com a consequente consciência de ser membro de um grupo distinto daquele que está ao seu redor.

De cunho marcadamente culturalista (inclusive pela utilização do conceito de "áreas culturais"), Diegues propõe uma classificação das populações tradicionais brasileiras em duas categorias: indígenas e não-indígenas (op. cit., p. 40). Entre as populações não-indígenas, bem referenciadas e com sua distribuição devidamente identificada pelo território brasileiro, ele enumera: caiçaras, jangadeiros, caboclos e ribeirinhos da Amazônia, sertanejos e vaqueiros, caipiras, açorianos, varjeiros, pantaneiros, quilombolas, pastoreio (campeiro), pescadores, babaçueiros, sitiantes e praieiros.[21]

Façamos uma pausa no argumento para lembrar o objeto e algumas das questões levantadas pela etnografia, base deste trabalho: uma comunidade quilombola que, buscando soluções para restrições econômicas impostas pela legislação, construiu uma configuração econômica que substituiu (ou vem substituindo) sua economia tradicional (como já referido, baseada nas relações de parentesco, perspectiva não cumulativa, agricultura de subsistência, caça, pesca e coleta) pela economia de mercado por meio de

[20] Mesmo concordando com a tese do autor, acrescentaria que o núcleo desta ideia não estaria necessariamente na suposta "simplicidade" tecnológica, mas na racionalidade da sua relação com o meio ambiente e com os fatos da cultura. (Racionalidade aqui entendida no sentido weberiano do termo, de um cálculo de otimização entre os meios mais adequados para se atingir um determinado fim. No caso, o fim é a promoção do seu desenvolvimento econômico, ao mesmo tempo em que se mantém sua autodeterminação étnica.) É assim que, em muitos casos, povos indígenas, quilombolas, extrativistas da Amazônia etc. tem empregado, com sucesso, novas tecnologias em nome da preservação de suas "tradições" e do meio ambiente em que vivem, ensejando sua inserção no debate sobre sustentabilidade.

[21] Claro que, como se disse, esta é uma classificação entre outras que podem ser feitas. Um dado curioso é que foram deixadas de fora do levantamento, comunidades que, a despeito de preencherem praticamente todas as características enumeradas pelo autor, são de origem claramente estrangeiras, oriundas das levas migratórias europeias, como é o caso da comunidade Pomerana, no município de Santa Maria do Jetibá, no ES e tantos outros casos semelhantes espalhados pelo Brasil.

três empreendimentos: manejo sustentado e comércio de ostras; cooperativa de corte, costura e artesanato; exploração do turismo histórico e ecológico. Por se localizar, como se verá, num dos mais ricos biomas do litoral brasileiro, este fato suscitou uma série de estudos e iniciativas de cunho conservacionista e, consequentemente, o envolvimento da comunidade na definição dos rumos deste processo. Ao longo do tempo, e mais ainda na última década, estas iniciativas não só se consolidaram, como se intensificaram. Inclusive, como já previamente descrito na Introdução (e visto por meio do depoimento do sr. Chiquinho Mandira no prólogo), com o reconhecimento internacional destas práticas e sua difusão (nacional e internacional) por meio dos parceiros institucionais que atuaram nesse processo. Como se verá no Capítulo 3, para compreender como isso aconteceu especificamente, será demonstrado como boa parte das características apontadas por Diegues está, não somente presente na comunidade do Mandira, como muitas se fortaleceram como decorrência dele, sendo um de seus pontos fortes o processo de alteração de alguns desses indicadores e a apropriação, por parte da comunidade, de elementos da economia de mercado (com destaque para estratégias mercadológicas). Por isso, a pergunta de fundo que orientou a concepção desta tese, com o desenvolvimento da pesquisa e redação do texto final (tarefa que obriga o etnógrafo a se distanciar dos dados de sua experiência etnográfica para conseguir uma visualização mais holística e completa dos dados), sofreu uma alteração importante. Inicialmente, a questão posta era a de compreender até que ponto esta incorporação de elementos da economia de mercado significou alteração de sua lógica econômica tradicional, alterando significativamente (ou não) alguns desses indicadores que os definiriam, em tese, como uma comunidade tradicional. Em outras palavras, a inserção numa lógica de mercado os descaracterizaria necessariamente como uma economia tradicional? No entanto, o que começou a ficar evidenciado no desenvolvimento da análise foi o fato de que estas estratégias contribuíram para consolidar ainda mais alguns aspectos fundamentais dos mandiranos como grupo social: suas relações de parentesco, sua relação com a própria cultura e caracterização étnica como quilombolas, sua relação com a natureza e sua relação com seu território. Uma ressignificação do que é ser "comunidade tradicional": mudando e sendo a mesma coisa.

Assim, tanto a realização do trabalho de campo quanto a literatura pesquisada sobre esta experiência da comunidade do Mandira, nos colocaram diante de uma série de questões "boas para pensar" a partir do intercruzamento de vários campos da Antropologia (inclusive numa perspectiva interdisciplinar nas Ciências Sociais, como a Economia e a Sociologia), cujos conceitos orientaram a sua interpretação. Não são conceitos simples e, por isso mesmo, estão entre os mais pensados, investigados e elaborados na tradição das Ciências Sociais: globalização, desenvolvimento, sustentabilidade e etnicidade. Para cada um deles, observando a extensa literatura existente, sempre se vai constatar uma profusão de conceitos e perspectivas teóricas na tentativa de sua definição, o que tornou a tarefa de uma revisão bibliográfica bastante árdua.

O que se propõe neste primeiro capítulo não é fazer um resgate completo e denso sobre cada um desses temas. O que se pretende é levantar alguns pontos sobre estas reflexões presentes na literatura das Ciências Sociais, sempre lembrando que, como não é o foco da tese, as considerações serão relativamente introdutórias e sem pretensão de sua exaustão: o intuito é remeter o leitor a esta bibliografia - há muito boas compilações e *reviews* que dão muito bem conta do recado - e, mais importante, esclarecer para cada conceito qual a perspectiva adotada neste trabalho.

1.3. A Globalização como desafio para as Ciências Sociais.[22]

Os momentos finais do Século XX foram marcados por grandes transformações experimentadas pela humanidade que levaram a mudanças significativas nas esferas tecnológica, cultural, política, social e econômica em escala planetária, o que caracterizou o chamado processo de globalização. Este, como já dito, é um dos fenômenos mais debatidos no âmbito das ciências humanas nas três últimas décadas, inclusive com muitos

[22] Como acabou de ser mencionado, este é um dos tópicos mais debatidos das Ciências Sociais dos últimos 30 anos, envolvendo uma literatura vastíssima. O objetivo de introduzir o tema aqui é o de estabelecer uma relação entre os aspectos econômicos, sociais e culturais do fenômeno para situar no interior de seu contexto a discussão teórica da presente etnografia. Para um seu maior aprofundamento, remeto o leitor, além dos autores referenciados, aos clássicos das Ciências Sociais que o vem debatendo nos últimos anos como Bauman (1999, 2001, 2007), Giddens (1991, 2003a, 2004), Castells (2001), Held & McGrew (2002), entre tantos outros. Um bom compêndio que sintetiza os principais temas sociais e econômicos relativos à globalização pode ser encontrado em Ritzer (2007). Para uma abordagem da globalização na perspectiva antropológica, cf. o volume organizado por King (2000).

críticos que afirmam que não se tratava mais de uma realidade nova, mas de um novo conceito para velhas questões. A propósito desta falta de unanimidade na postura dos teóricos das Ciências Sociais, William Robinson, ironiza: "some claim that it is old wine poured into a new bottle" (2011, p. 02).[23] Corroborando esta ideia e sendo o tema especialmente polêmico nas Ciências Sociais, na Antropologia em particular o desafio se tornou ainda maior, como nos lembra Otávio Velho: "discussions of globalization tend to be perceived as not adding anything particularly dramatic to earlier controversies" (1999, p. 321).[24] Entretanto, Velho nos lembra também que a própria Antropologia, com seus "dramas", pode fornecer elementos interessantíssimos para se compreender o fenômeno da globalização, a exemplo de temas como o processo de descolonização, questões ligadas às construções contemporâneas de identidades culturais, a intensificação da eclosão de movimentos de caráter nacionalista, a irrupção dos vários fundamentalismos religiosos, tensões entre "tribalismos e globalismos" (BARBER, 2003) etc. Fatos históricos como a "Queda do Muro", formação da sociedade em rede - em particular proporcionado pelas novas tecnologias de informação e comunicação - (CASTELLS, 2001a), a liquefação de fronteiras identitárias e nacionais (BAUMAN, 2001; 2007), a criação da União Europeia e dos demais blocos econômicos continentais, o "11/09", a "capitalização" e mercantilização da China comunista, são marcos históricos importantes deste processo que, segundo muitos autores, marcariam uma nova era.

A variedade de perspectivas que marcam o debate sobre globalização vem, de acordo com Robertson & White, do fato de que estes estudos estão marcados

> by the great mingling of disciplinary orientations, and the resultant debate has been and still is being conducted on a site of major disciplinary mutations, such that it may well be called a transdisciplinary development (2007:55).[25]

A despeito dessas incertezas conceituais e desses posicionamentos nada uniformes, o fato é que não somente o fenômeno em si se consolidou, como muitos foram

[23] "alguns dizem que ele é um vinho velho despejado em uma garrafa nova".

[24] "pode-se perceber que as discussões a respeito da globalização não acrescentam nada particularmente forte às polêmicas anteriores" (tradução própria).

[25] "Pela grande mescla de orientações teóricas e o debate resultante foi - e continua sendo - realizada em um ambiente de grandes mutações disciplinares, de tal forma que ele pode muito bem ser chamado de desenvolvimento transdisciplinar". (Tradução própria.)

os paradigmas teóricos que começam a surgir no seio desse debate para tentar dar conta de sua complexidade. O resultado disso é que, embora entre cientistas sociais o fenômeno não seja unanimemente aceito, para o mundo real e concreto - com sua dinâmica econômica, cultural, social e política -, esta realidade se firmou com muito mais prontidão e suas repercussões se fazem sentir sob esses vários recortes. É assim que muitos autores evitem falar de "globalização" (no singular) mas preferem "globalizações" (ROBERTSON & WHITE, 2007). Seguindo a interpretação de Otavio Velho (1999), isso ocorre de modo muito forte no universo simbólico e no imaginário das pessoas, o que o leva a pensar a globalização também como uma construção, como um grande "mito" no sentido antropológico do termo, ou seja uma atribuição de significado à realidade que se pauta por construções que operam por meio de mecanismos lógicos e racionais do pensamento, apenas seguindo uma arquitetura diferente. Em outras palavras: ainda que os cientistas sociais não estejam em acordo para reconhecer a globalização como um fenômeno único e uniforme (e, como tal, como objeto científico "dado" à investigação), as pessoas acreditam nela e lidam como se ela fosse uma realidade consolidada. E isso, óbvio, tem suas repercussões nos vários campos da realidade cultural, política, social e econômica.

Antes da eclosão deste debate, que efetivamente ocorre a partir dos anos 1980 (ORTIZ, 2009), o problema dos fenômenos decorrentes da integração dos vários sistemas nacionais em um amplo sistema mundial já vinha sendo trabalhado por vários autores de diferentes áreas do saber. No campo da comunicação já se tornou clássica a referência (clichê, mas que não pode deixar de ser feita) a um dos principais antecessores deste debate e da ideia de globalização: um teórico da comunicação, o canadense Marshall Macluhan que, ao publicar *Understanding Media - The Extensions of Man* (MCLUHAN, 1964), formula e introduz a expressão (posteriormente transformada em conceito) "*aldeia global*". Embora a reflexão de McLuhan estivesse voltada para a compreensão de um eventual processo de unificação dos meios de comunicação e seu papel na construção de um mundo suposta e relativamente uniforme e padronizado (em seus códigos e valores), é no campo da economia que este conceito vai encontrar um terreno fértil para grandes debates e formulações principalmente no que diz respeito aos efeitos do Pós-Guerra.

Entretanto, nas Ciências Sociais propriamente ditas (em particular, na Sociologia), segundo Renato Ortiz (idem), é somente na década de 1960 que começa a ser vislumbrada de maneira mais concreta - com análises políticas, econômicas e sociais - a ideia dessa integração, tendo sido possivelmente Wilbert E. Moore um dos primeiros autores a fazer referência ao "mundo como um sistema social". Esta reflexão aparece num pequeno artigo publicado no *American Journal of Sociology* em 1966, intitulado *Global Sociology: The World as a Singular System* (MOORE, 1966) em que, ao analisar o tratamento dado pela História à ideia de "Civilização" ou mesmo ao se falar de uma "Humanidade" (*mankind*) - a despeito da prerrogativa que sempre teve sobre este conceito a sua irmã-gêmea, a Antropologia -, Moore propõe uma reflexão no campo sociológico sobre quais seriam os princípios conceituais a serem construídos para se pensar a dialética "particularismo"/ "universalismo" (traduzida no posterior debate sobre a globalização na dialética local/global) no que se refere à compreensão da dinâmica das sociedades humanas e sua integração cada vez maior. Para ele, a Sociologia estava acostumada a pensar a dinâmica da economia capitalista segundo parâmetros nacionais (dos estados-nação), como unidades políticas e econômicas autônomas nas suas relações entre si. No entanto, já se fazia necessário construir categorias epistemológicas que dessem conta da análise de um fenômeno cada vez mais holístico e sistêmico.[26] A Sociologia deveria se tornar uma "Sociologia global", do "globo" o que, para ele, significaria uma Sociologia da humanidade (MOORE, 1966:475). Embora, neste texto, Moore esteja discutindo avanços epistemológicos a serem conquistados pela Sociologia para uma compreensão de uma sociedade em escala global, o que fica evidente é justamente a reificação do próprio conceito generalista, universalista e, mais concretamente, internacional de sociedade. Finalmente, senão o conceito, mas uma ideia seminal de globalização em uma perspectiva sistêmica aparece na conclusão de seu artigo:

[26] Esta revolução epistemológica, como se verá, vai ser um dos primeiros e principais aspectos a ser chamado à atenção por Octavio Ianni (cf. infra).

> The world, then, is a singular system (...): to an increasing degree, the life of the individual anywhere is affected by events and processes everywhere. This is as true within the seemingly initiating great powers as it is within the seemingly dependent small powers and new nations. (MOORE, 1966:481)[27]

Da mesma maneira que, segundo McLuhan, os meios de comunicação trabalhariam para a construção de uma "padronização" da comunicação (e, consequentemente, dos valores) da "sociedade global", o sistema econômico capitalista - ao perpetrar seu avanço e se consolidar, com sua lógica de mercado e consumo, como parâmetro hegemônico das relações econômicas, sociais e culturais, sobretudo no cenário internacional, em escala cada vez mais mundial - contribui para a padronização das relações de produção e consumo. Se esta realidade ainda se apresentava bastante polarizada no período da chamada Guerra Fria, passa a ser mais definida (ou, caso se queira ser menos incisivo, menos indefinida) a partir dos anos 1990. A "Queda do Muro" assume um papel significativo porque representaria simbolicamente o fim desta polarização e a construção, pelo menos no campo da economia, de um "*sistema-mundo*", para usar a conhecida expressão do sociólogo estadunidense Immanuel Maurice Wallerstein. É assim que, a partir da década de 1970, fortemente influenciado pela perspectiva marxista da predominância do sistema econômico sobre o político-ideológico, ele desenvolve suas reflexões críticas sobre o sistema capitalista criando o conceito de "sistema-mundo" (*The World System*) - que aparece em uma obra publicada paulatinamente em três volumes, o primeiro tendo saído em 1974[28] - e também o de *World Economy* (1979). Nesta obra, além da introdução e desenvolvimento desses dois conceitos pioneiros, Wallerstein se antecipa ao próprio movimento real e concreto na economia mundial (e, consequentemente, na sociedade como um todo) e se consolida como um grande crítico do processo de exclusão construído pela economia capitalista (e, por

[27] "O mundo, então, é um sistema único (...): em um grau crescente, a vida de um indivíduo onde quer que ele esteja é afetada por fatos e processos de qualquer parte. Isto é tão verdadeiro para pequenas e novas nações, quanto para aquelas já estabelecidas como grandes potências." (Tradução própria)

[28] O primeiro volume traz como subtítulo *"Capitalist Agriculture and the Origins of the of the European World-Economy in the Sixteenth Century"*. Em 1980, finaliza e publica o segundo volume, intitulado *"Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy - 1600-1750"*. Finalmente, em 1989, publica o último volume intitulado *"The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's"*.

consequência, pela própria globalização). Herdeiro também da tradição inaugurada pela *École des Annalles* (em especial, Ferdinand Braudel) que, entre ouras contribuições, irá propor uma fusão entre os métodos das Ciências Sociais e da História, Wallerstein consolida os princípios da própria globalização como conceito por meio desse seu paradigma do "sistema mundial".[29]

No Brasil, um dos pioneiros nessa discussão foi o professor Octavio Ianni, para quem a globalização é um fenômeno que "está presente na realidade e no pensamento, desafiando grande número de pessoas em todo o mundo" (IANNI, 2001:IX) e, por isso mesmo, trazendo grandes desafios para as Ciências Sociais, em especial no campo epistemológico. Isso porque, concordando com vários autores que lhe antecederam, embora a chamada "sociedade global" não seja um fenômeno novo, o momento de constituição da globalização "é um momento epistemológico fundamental: o paradigma clássico, fundado na reflexão sobre a sociedade nacional, está sendo subsumido formal e realmente pelo novo paradigma, fundado na reflexão sobre a sociedade global" (IANNI, 1994, p.148). No campo prático, um desses desafios é justamente o de repensar o ressurgimento e a subsistência de movimentos como "nacionalismos, provincianismos, regionalismos, etnicismos, fundamentalismos e identidades" (idem, ib.). Herdeiro de uma tradição filosófica diretamente vinculada ao marxismo, Ianni abre caminho para um debate que se tornou necessário e presente nas Ciências Sociais no Brasil: a crítica ao sistema capitalista, interpretações sobre as relações entre política, economia, sociedade e cultura, a intensificação, em escala mundial, dos mecanismos de exclusão social. E é justamente a partir das suas contribuições que vários estudos se desenvolvem no Brasil, ora pensando a globalização e suas interrelações com a cultura de massa e de consumo (Ortiz, 1996), ora pensando os aspectos da exclusão e desigualdade social gerados pela dinâmica da

[29] Edelman e Haugerud fazem referência a três tipos de visão da globalização: a) aquela de viés político (porém fortemente marcada pela economia), ou seja, quando o fenômeno é considerado como uma política de "mercado-livre", isenção de barreiras alfandegárias, formação dos blocos econômicos, inspirados por políticas de caráter neoliberal, que se tornaram hegemônicas entre os anos 1980 e 1990; b) aquela (já considerada aqui), vista como crescente perspectiva de integração dos vários sistemas econômicos como uma economia mundial; c) aquela vista como o grande incremento do deslocamento e sistemas de comunicação de ordem multicultural. Ainda segundo os autores, a perspectiva priorizada pelos estudos na Antropologia é a de ordem cultural (2005:3), em especial pautada pelos princípios da comunicação como trocas simbólicas.

economia global como é o caso das análises feitas por Gilberto Dupas (1995, 2001) e Milton Santos (2001).

O debate acerca da globalização, embora esteja longe de chegar a conclusões unânimes entre os cientistas sociais (sobre sua natureza, características, estratégias de análise etc.) e embora tenha instaurado mais dúvidas e questões do que propriamente certezas, confirmou ao longo de sua realização que "algo" passou a ocorrer de forma intensa, sistemática e sistêmica nos últimos 40 anos em escala mundial, e é real. Nisso, praticamente todos são concordantes. Como afirma George Ritzer na introdução ao compêndio supracitado:

> In spite of the focus (...) on globalization, there are many scholars who do not accept the idea. Nevertheless, this book embraces, and operates from, a "globalist" perspective (Hirst and Thompson 1999) – *globalization is a reality*" (RITZER, 2007:03).[30]

Um dos principais aspectos em que os estudiosos são discordantes é, como se viu, relativo às questões de ordem epistemológica e analítica.

Se, de um lado, há grande divergência na definição do fenômeno, por outro há uma grande convergência sobre os seus efeitos, em particular os mais nocivos. Ao lado do reconhecimento de muitas conquistas no campo tecnológico, da informação, incremento da dinâmica das relações comerciais e da economia como um todo, está a consciência de que tudo isso aumentou as fragilidades do sistema, tornando muito tênues os limites que o protegem da instabilidade, como atestaram várias crises econômicas ao longo das últimas duas décadas e, em particular, a de 2008.

Por isso, outro aspecto curioso quando se fala da globalização é que se pode perceber certa consonância entre os seus críticos: tão forte quanto o ufanismo propagado sobre suas conquistas, são as críticas sobre as mazelas produzidas. Entre elas, talvez a principal seja a evidenciação sempre crescente, em escala mundial, do antagonismo intrínseco ao sistema capitalista: é provável que nunca antes em sua história, o capitalismo tenha gerado tanta riqueza e, simultaneamente, tanta pobreza. Concordando com Bairoch

[30] "Apesar do foco (...) sobre a globalização, há muitos estudiosos que não aceitam a idéia. No entanto, este livro abrange, e opera a partir de uma "perspectiva globalista" (Hirst e Thompson 1999) - *a globalização é uma realidade*." (Tradução e grifo próprios.)

(1986) ao afirmar que o desenvolvimento não se faz sem o subdesenvolvimento, Arturo Escobar (1995) construirá uma contundente crítica ao afirmar que uma das grandes produções do capitalismo do século XX foi algo chamado "Terceiro Mundo".

Desde as teorias sociais e econômicas do séc. XVIII e XIX (especificamente o liberalismo e o socialismo utópico e científico), o capitalismo vem sendo interpretado como um sistema cuja geração de riqueza está baseada na exploração de recursos que se concretiza no processo de produção, a saber: recursos naturais e recursos humanos (isto é, matéria-prima e energia de um lado, mão-de-obra do outro). Embora isso seja reconhecido desde os primórdios das primeiras análises econômicas, praticamente todo o esforço de compreensão, tanto de economistas quanto de sociólogos, esteve concentrado nas interpretações sobre os efeitos da exploração dos recursos humanos na configuração do jogo de forças na sociedade sob forma de luta de classes (nomeadamente na relação capital/trabalho). A outra ponta, a exploração dos recursos naturais, o modo como ela se deu, sua intensificação e as ameaças em escala planetária - não apenas em seu aspecto ecológico mas, em particular, econômico - a possibilidade de exaustão desses recursos etc. levaram a reflexões sobre a relação do homem com a natureza e seu esgotamento em escala planetária. Embora essa discussão já esteja presente desde os escritos de Malthus e Stuart Mill (STEPHENS, 2009),[31] ela ficou praticamente adormecida até o final do século XX. Provavelmente, como afirma Edward Carr, isso ocorreu porque as preocupações da civilização ocidental estavam muito mais voltadas para a sedução tecnológica, as conquistas da Revolução Industrial, e as condições para expansão do capitalismo proporcionada pelo neo-colonialismo europeu do XIX. A natureza demora mais a protestar do que o ser humano. Certamente, os protestos destes últimos foram ouvidos mais prontamente, desencadeando fortes movimentos sociais e políticos, em ondas revolucionárias que varreram o mundo ocidental, com repercussões definitivas para a história contemporânea. Talvez, por isso, já no século XIX e por todo o XX, o debate

[31] Segundo Stephens o exemplo mais precoce de preocupações com a sustentabilidade e o esgotamento dos recursos naturais, pelo menos no pensamento econômico, está em Stuart Mill, no Livro IV do seu "Princípios de Economia Política", de 1848, que atribui à teoria do crescimento populacional de Thomas Malthus e sua relação com os limites dos recursos naturais oferecidos pelo planeta. Voltaremos a este tópico um pouco mais à frente.

sociológico sobre as consequências nocivas da Revolução Industrial e da expansão do capitalismo tenha se concentrado sobre a relação capital/trabalho enquanto as questões ambientais (consideradas, numa visão mecanicista, como secundárias e separadas da primeira), demoraram a ser entendidas como parte integrante do mesmo todo (numa visão holística e sistêmica) e, como tal, incorporadas na agenda estratégica de debates sobre os rumos do capitalismo.

Coincidência ou não, este debate se tornou mais intenso no final do século XX, exatamente no mesmo momento do acirramento das questões relacionadas à expansão da reflexão sobre as consequências da globalização, o que não é difícil de ser constatado pela intensa e substantiva produção de teorias e interpretações que se consolidou como uma parte robusta das Ciências Sociais e Econômicas na virada do milênio. O fato é que no início do século XXI, essas duas questões se unem - finalmente naquela perspectiva holística e sistêmica supracitada - no estabelecimento de uma agenda não somente de debate acadêmico/científico nas Ciências Sociais e na Economia, mas também na pauta política das relações internacionais: como pensar o desenvolvimento econômico com inclusão social (e consequente melhoria de qualidade de vida das populações) ao mesmo tempo em que se garante a perpetuação dos recursos naturais a fim de assegurar a própria sustentação da economia capitalista? Desta forma, os temas do desenvolvimento (econômico e tecnológico) e da sustentabilidade se firmam como constantes não apenas no debate científico e acadêmico, mas nas agendas políticas, sociais e econômicas desenvolvidas por Estados, organismos internacionais, ONGs, partidos políticos etc. no mundo contemporâneo.

Como indicam Edelman e Haugerud (2005), na esfera da Antropologia, estas questões assumiram contornos ainda mais interessantes quando os antropólogos, em suas etnografias, se depararam com as chamadas comunidades tradicionais, ou etnicamente diferenciadas,[32] em especial na África ou na América Latina e a sua busca pelo "desenvolvimento econômico", ainda que este não fosse o tema ou o foco de suas

[32] Para não cair na já mencionada armadilha do etnocentrismo e da imprecisão conceitual, assim como foi feito o esclarecimento conceitual sobre "sociedades tradicionais", o problema da etnicidade e do "etnicamente diferenciado" será discutido um pouco mais à frente.

pesquisas. Mesmo quando se tem como perspectiva uma análise mais específica de questões econômicas da maneira como são postas pela comunidade investigada (e, por isso, o antropólogo acaba tendo que enfatizar o tema em sua análise), um dos desafios trazidos pela globalização é justamente o de analisar o desenvolvimento econômico e a diminuição da pobreza, levando em conta, além das tradicionais variáveis sociológicas e econômicas, aquelas de ordem cultural como a mudança de comportamento econômico (BELLSHAW, 1974) e a própria etnicidade dos grupos em questão.[33]

Como já dito na introdução, um dos principais objetivos deste trabalho é pensar a problemática do desenvolvimento econômico de uma comunidade etnicamente diferenciada (oficialmente reconhecida como remanescente de quilombo). O que a investigação etnográfica privilegiou foi uma observação sobre as transformações da economia local e tradicional (baseada no extrativismo, na caça e pesca e na pequena agricultura de subsistência) em iniciativas econômicas baseadas em pequenos negócios e inseridas na lógica de mercado do capitalismo. Os dados da pesquisa de campo na comunidade quilombola do Mandira conduziram à necessidade de refletir sobre as relações entre desenvolvimento econômico de forma sustentável (SACHS, 2008; HOLDREN *et al.*, 2012), inserção no mercado de modo a diminuir a pobreza (YUNNUS, 2007) e aumento de geração de riqueza (SINGER, 2004b), garantindo autonomia e liberdade (SEN, 2012) ao mesmo tempo em que se afirma a identidade étnica de "ser mandirano" ou "ser quilombola".

Vejamos então algumas breves considerações sobre estes três conceitos cujo diálogo concreto foi revelado pela pesquisa etnográfica e que estarão presentes ao longo da construção do trabalho: desenvolvimento, sustentabilidade e etnicidade.

[33] Uma boa reflexão sobre o problema do desenvolvimento capitalista do ponto de vista da Antropologia pode ser encontrada em Escobar, 1995. Nesta obra, o autor, fortemente influenciado pela tradição dos estudos culturais, oferece uma leitura crítica da "economia como fundamentação da modernidade" e sobre o simbolismo presente nos discursos que constroem as relações de poder por trás de terminologias como os "três mundos".

1.4. Desenvolvimento e desenvolvimento econômico: vencendo o etnocentrismo.

> The relationship between
> anthropology and development has
> long been one fraught with difficulty.
> David Lewis

Analisando o desenvolvimento como mito da modernidade, Pablo Palenzuela Chamorro nos lembra que, uma vez que as palavras estão carregadas de sentidos e significados (muitos deles contraditórios), não existe neutralidade quando se utiliza uma linguagem qualquer, seja ela do cotidiano, seja do mundo acadêmico.

> Ese carácter polisémico de los conceptos con los que identificamos realidades abstractas, exige un esfuerzo de resignificación, especialmente en aquellos que se utilizan como herramientas básicas en el proceso de producción de conocimiento. (CHAMORRO, 2009, p. 129)[34]

Nas ciências sociais não é incomum encontrarmos, segundo o autor, uma certa sacralização de determinados conceitos, convertendo-os em verdadeiros mitemas (para usar a clássica expressão de Lévi-Strauss), como ocorre com o conceito de desenvolvimento que assume o lugar de uma "narrativa mitificadora da modernidade". Como todo mito, encerra seu paradoxo essencial, qual seja: sendo falso em sua forma é verdadeiro no imaginário social e, portanto, conserva sua eficácia real (op. cit., p. 130).

Quando se fala de desenvolvimento, um rio de ideias associadas ao termo aflora à mente: tecnologia, modernidade, conhecimento, economia, conquistas, crescimento etc. Duas coisas, à primeira vista, podem ser facilmente constatadas ao se tomar contato com a literatura especializada no tema do desenvolvimento nas Ciências Sociais: a) mesmo na perspectiva antropológica, a ideia de desenvolvimento está quase sempre inserida no universo econômico e tecnológico e, por isso mesmo, esse seu significado já é um pressuposto (tanto que, na maioria das vezes, não vem acompanhado de um qualificativo - não se fala desenvolvimento de quê, apenas desenvolvimento); b) decorrente desta ideia, são poucos os textos que propõem um seu esclarecimento conceitual assim como uma reflexão sobre as implicações epistemológicas de sua utilização (a não ser que sejam discussões especificamente feitas com este propósito). Em se tratando de um trabalho de

[34] "Esse caráter polissêmico dos conceitos com que identificamos realidades abstratas, exige um esforço de ressignificação, especialmente para aqueles que são utilizados como no processo de produção de conhecimento." (Tradução própria)

caráter fortemente antropológico, portanto, o conceito não pode ser colocado sem que se faça um breve esclarecimento semântico, antes mesmo de qualquer consideração epistemológica. Isso pela razão óbvia, como nos lembra Palenzuela Chamorro, de que ele está repleto de uma carga histórica muito forte e o seu uso sem as devidas considerações pode induzir a certas armadilhas e fantasmas que já há muito circundam o terreno das análises e interpretações da disciplina. Talvez o mais notável seja a sua associação com o fenômeno do etnocentrismo que marcou profundamente a teoria evolucionista do século XIX. Em nome de uma concepção "evolutiva" da trajetória histórica da humanidade o Evolucionismo nas Ciências Sociais incorpora o termo - com o sentido clássico conferido pelas teorias biológicas da época - e o faz numa perspectiva comparativa indiscriminada, etnocêntrica (e, porque não, eurocêntrica) que lhe era característica. Tomando como referência o próprio processo europeu de transformação de uma sociedade agrária industrial, as teorias sociais (inclusive a Antropologia), num raciocínio metonímico, associaram a perspectiva de desenvolvimento com a ideia de progresso (econômico, científico, tecnológico, industrial e, claro, cultural).

Corroborando esta ideia, logo no início de seu artigo para a Enciclopedia Einaudi intitulado "Desenvolvimento/Subdesenvolvimento", o economista belga Paul Bairoch (1986, p.364) levanta uma primeira questão relevante sobre o tema: em Economia, como em Sociologia, de uma maneira geral, quando se fala de desenvolvimento, fala-se de uma série de temas vinculados a conquistas nos campos econômico e tecnológico. O desenvolvimento, assim, é sempre colocado numa perspectiva comparativa seja entre grupos distintos (países, povos, nações, sociedades tribais etc.), seja relativa à mesma sociedade em questão tomada numa perspectiva diacrônica (antes e depois), criando o que o autor chamará de paradoxos do desenvolvimento (entre eles, o subdesenvolvimento - cf. infra, como para o antropólogo colombiano Arturo Escobar, 1995 e 1999). Estas duas ideias estão intimamente vinculadas porque, grande parte dos teóricos da economia - área do saber que consagrou este conceito -, apesar de todas as diferenças conceituais e metodológicas que possam caracterizar seu pensamento, utilizam esta base conceitualmente estabelecida de que desenvolvimento, muitas vezes (mas não necessariamente) com um viés etnocêntrico e evolucionista: seria "the movement of an

economy from agricultural activities using simple technology to the production of industrial products and a range of services using modern technology." (RUTHERFORD, 2002).[35] De fato, pode ser facilmente constatado tanto na vasta literatura das duas ciências (Economia e Sociologia) quanto no senso comum consagrado pelos meios de comunicação de massa que, quando se fala de desenvolvimento, assim, sem nenhuma adjetivação, certamente o que vem livremente à ideia é que se está falando de desenvolvimento nesses dois aspectos (economia e tecnologia) e, mais ainda, tendo como referência a sociedade capitalista industrial (pós-agrária, portanto), nesta perspectiva de caráter "evolucionista" apontada por Rutherford.

Uma vez que uma das perspectivas deste trabalho está focada no diálogo entre a Antropologia e a Economia e tendo as considerações prévias como contraponto, antes de prosseguir no aprofundamento do problema do desenvolvimento econômico em pequenas comunidades, optei por fazer uma pequena incursão pela raiz etimológica da própria palavra com uma incipiente divagação filosófica sobre seu significado. O propósito é mostrar como, originalmente, ela não contém o sentido, conferido pela perspectiva evolucionista, de um juízo de valor indo de um patamar inferior para um superior. Este sentido original, no entanto, foi ressemantizado no século XIX, incorporando aspectos da própria Revolução Industrial e do avanço da lógica capitalista de mercado e acúmulo de riqueza. Senão, vejamos.

Encontraremos na formulação das línguas ocidentais - pelo menos naquelas que foram criadoras e veiculadoras da fundamentação epistemológica das ciências que usam o conceito ou seja, o inglês e o francês (aqui, pode-se inserir o português, por ser a língua do presente trabalho) - algumas semelhanças semânticas. A seguir, portanto, serão feitas brevíssimas considerações sobre o vocábulo nesses três idiomas: o inglês, o francês e o português.

[35] "O movimento de uma economia de suas atividades agrícola utilizando tecnologia simples para a produção industrial e serviços que tecnologia moderna." (Tradução própria)

Em inglês, de acordo com The Online Etymology Dictionary, o verbo "to develop" derivaria do francês (que, por sua vez, o tomaria de uma raiz possivelmente celta ou germânica):

> "to develop: unroll, unfold; from French *développer*, replacing English disvelop (1590s, from Middle French desveloper), both from Old French desveloper meaning unwrap, unfurl, unveil; reveal the meaning of, explain," from des- "undo" + veloper "wrap up," of uncertain origin, possibly Celtic or Germanic".[36]

Uma definição um pouco mais completa pode ser encontrada em The Oxford Dictionary of English Etymology:

> "Develop: From French développer from Middle French desveloper, from Old French desveloper, from des- + voloper, veloper, vloper ("to wrap, wrap up") (compare Italian -viluppare, Old Italian alternate form goluppare ("to wrap")) from Vulgar Latin base *vlopp-, wlopp- "to wrap" ult. from Proto-Germanic *wrappan-, *wlappan- ("to wrap, roll up, turn, wind"), from Proto-Indo-European *werb- ("to turn, bend") [1]. Akin to Middle English wlappen ("to wrap, fold") (Modern English lap "to wrap, involve, fold"), Middle English wrappen ("to wrap"), Middle Dutch lappen ("to wrap up, embrace"), Danish dialectal vravle ("to wind, twist"), Middle Low German wrempen ("to wrinkle, scrunch, distort"), Old English wearp ("warp"). The word acquired its modern meaning from the 17th century belief that an egg contains the animal in miniature and matures by growing larger and shedding its envelopes." [37]

Se tomarmos esses dois idiomas clássicos da formulação das Ciências Sociais (o inglês e o francês), até por conta de sua origem histórica e étnica comum, constata-se que o seu significado etimológico não varia muito. Em francês, de acordo com o Centre National

---

[36] "desenvolver: desenrolar, desdobrar, a partir do francês *Développer* , substituindo o Inglês *disvelop* (1590, do francês medieval *desveloper*), ambos do francês antigo *desveloper* significando "desembrulhar, desfraldar, desvendar, revelar o significado de, explicar", a partir des-"desfazer + veloper" = "embrulhar", de origem incerta, possivelmente celta ou germânica" (Tradução própria). Cf. HARPER, Douglas. Online Etymoloty Diccionary. Disponível em: <http://www.etymonline.com >. Acesso em: 12 ago. 2012.

[37] "Desenvolver: De do francês *Développer*; do francês medieval *desveloper*, do francês arcaico *desveloper*, a partir "des-+ voloper, veloper, vloper" ("envolver, envolver-se") (comparável ao italiano *viluppare*, forma italiana arcaica alternativa *goluppare* ("envolver")) a partir da base do latim vulgar **vlopp*-, *wlopp*-"envolver" ult. do proto-germânico **wrappan*-, **wlappan*- ("embrulhar, encapsular, voltar-se, envolver"), do proto-indo-europeu **Werb*- ("girar, dobrar") [1]. Aparentado do Inglês Médio *wlappen* ("embrulhar, dobrar") (do Inglês Moderno "envolver, dobrar"), Inglês Medieval *wrappen* ("envolver") , Neerlandês Medieval *lappen* ("embrulhar, abraçar"), dinamarquês dialectal *vravle* ("ao vento, dobrar-se"), baixo alemão medieval *wrempen* ("franzir, dobrar, triturar, distorcer"), do Inglês Antigo *wearp* ("envolver"). Apalavra adquiriu seu significado moderno da crença do século 17 que um ovo contém o animal em miniatura e amadurece apenas por aumento e expansão de sua capsula." (Tradução própria). BRUCHFIELD, Friedrichsen and BRUCHFIELD, R. W. The Oxford Dictionary of English Etymology . 1966.

de Ressources Textuelles et Lexicales, "developper: sortir (quelque chose, quelqu'un) de ce qui l'enveloppe; étendre ce qui était roulé sur soi-même; parcourir une certaine distance".[38]

Em língua portuguesa, derivado do verbo "desenvolver", pode-se pensar o substantivo "desenvolvimento" a partir do seu significado primordial (no sentido lógico e não ontológico). Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, "desenvolver" significa "tirar o que envolve ou cobre; desembrulhar". Uma vez que se tira aquilo que envolve, "desencapsula", "desenclausura", não é, pois, difícil expandir esta ideia para a ideia de "desabrochar" ou, como o mesmo dicionário prossegue "fazer crescer ou crescer, tornar(-se) maior, mais forte, mais volumoso, fazer aumentar ou aumentar a capacidade ou possibilidade de; conduzir ou caminhar para um estágio mais avançado ou eficaz; fazer progredir ou progredir".[39]

Desenvolver, "desenvelopar", "desencapsular", desabrochar.

Saindo do campo lexical e enveredando por uma reflexão filosófica sobre o sentido do termo, observaremos - de acordo com o que foi exposto sobre a etimologia - que estes significados possuem uma característica interessante, a saber: elas apontam para o fato de que a palavra em si indica, intrinsecamente, uma comparação de algo consigo mesmo. E mais, esta comparação é feita, obviamente, num lapso de tempo em que ocorre uma transformação que revela algo que, a despeito de fazer parte da coisa considerada, de alguma forma estava oculto (possivelmente, como a conhecida noção de ato e potência em Aristóteles):[40] se algo se transforma em outro é porque, de alguma forma, ele já continha "sementes" daquele elemento no qual viria a ser, ou seja, ele reúne as condições necessárias para tanto.

---

[38] "Desenvolver: sair (algo, alguém) daquilo que o encapsula (envelopa); estender o que foi enrolado sobre si mesmo; percorrer uma certa distância." (Tradução própria). Cf. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. Developper. Disponível em: < http://www.cnrtl.fr/ etymologie/developper >. Acesso em: 12 ago. 2012.

[39] Cf. Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: online. Disponível em: <http://houaiss.uol.com.br>. Acesso em: 12 ago. 2012.

[40] Na metafísica de Aristóteles estas duas noções estão intimamente imbricadas. Em linhas gerais, para o filósofo estagirita, Potência significa o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer, enquanto Ato é a própria existência do objeto (da coisa) em si: o ato está para a potência assim como o construir para o saber construir, o olhar para os olhos (ou a vista). Cf. ABAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

Para se evitar a armadilha do preconceito e do etnocentrismo, é importante aqui fazer uma distinção entre juízo de fato e juízo de valor a respeito dos conceitos de simplicidade e complexidade contidos nesta ideia de desenvolvimento. Por logicamente simples entende-se um mecanismo que, embora possa ser em si mesmo altamente complexo, se comparado com outro que contém uma multiplicidade associada e sistêmica dessas mesmas complexidades vai, necessária e logicamente, ser mais complexo que o anterior. Um exemplo é a comparação entre organismos monocelulares e pluricelulares: por mais complexo que um mecanismo monocelular possa ser, ele é logicamente mais simples se comparado com um pluricelular, que possui muitas complexidades articuladas em um todo sistêmico e interdependente. Portanto, ao se falar de "desenvolvimento" como transformação de algo simples em complexo, não se está estabelecendo qualquer juízo de valor e muito menos uma associação de ideias do tipo

simples:pior :: complexo:melhor

Ou, se mantivermos o jargão do evolucionismo clássico do século XIX

simples:atrasado :: complexo:moderno

Nada mais impróprio.

Em termos lógicos, a transformação de algo potencial (potência) em algo real (ato) é uma operação logicamente complexa no sentido de que é necessário a conjunção de muitos fatores para que ela de fato se concretize. É neste sentido que se pode considerar os significados semânticos de "desenvolver" evocadas acima ("desenvelopar", desabrochar etc.) como uma operação de transformação de algo logicamente mais simples em algo logicamente mais complexo.

Outra característica intrínseca à semântica da palavra é que ela expressa a ideia de transformação como crescimento. Este, aliás, é o sentido parcial estrito e primordial da própria palavra evolução que indica "transformação, movimentação, ao longo de um lapso de tempo", e não como ela foi consagrada no senso comum (herança do Evolucionismo do século XIX).

Em suma, analisando a etimologia da palavra desenvolvimento, o que se pode depreender é que ela não faz sentido a não ser numa perspectiva comparativa: seja de uma coisa consigo mesma numa perspectiva diacrônica; seja entre coisas diferentes numa

perspectiva sincrônica (ou até mesmo anacrônica, o que muitas vezes acontece). Entretanto, o que ela não contém, mas que lhe foi atribuído a partir do contexto histórico em que passou a ser empregada por economistas e cientistas sociais, é o significado de estabelecer uma relação entre atraso e progresso. É por isso que, ainda que bastante referenciado no debate econômico do século XX, o conceito de desenvolvimento não se livrou totalmente do amálgama evolucionista (e, portanto, etnocêntrico e preconceituoso) com o qual foi cunhado no século XIX. Associado às ideias de "evolução" e "progresso", a ideia de desenvolvimento despregou-se (assim como a ideia de evolução, por exemplo) do seu sentido originário.

Feitas estas considerações etimológicas - necessárias caso se pretenda minimizar o conteúdo etnocêntrico quando se propõe uma análise de caráter antropológico sobre o problema do desenvolvimento -, passemos a situar o termo no contexto da modernidade e, em particular, das ciências econômicas, que é o que nos interessa neste trabalho.

O conceito de desenvolvimento, em Economia e Sociologia, possui um significado bastante específico: "conquista do progresso econômico e social através de transformação do estado de baixa produção, estagnação e pobreza" (BERNSTEIN, 1996). Segundo Lewis (2005), isso se deveu porque assim concebido, ele começou a ter destaque quando utilizado pelo presidente norteamericano Harry Truman, em 1949 no seu arrazoado para justificar investimentos em "áreas subdesenvolvidas" no planeta: para ele, desenvolvimento significava assistência financeira e transferência de tecnologia moderna. O que se observa, como atesta Paul Singer, é que um dos pressupostos do desenvolvimento é um ponto de partida em que as condições iniciais seriam inferiores às condições finais e que esta transformação se dá por meio de mudanças nas forças produtivas, frequentemente promovidas por conquistas tecnológicas (SINGER, 2004).[41] Entretanto, como se observa pelas críticas correntes, é que nem sempre onde há estas duas características, há um desenvolvimento de fato, porque outros fatores precisariam ser levados em conta para medi-lo: para muitos críticos contemporâneos, o mais importante é medir os indicadores que apontam o grau de desigualdade e, em especial, a qualidade de vida das pessoas.

[41] Esta ideia de Paul Singer será retomada um pouco mais à frente, porque ela contém elementos importantes com desdobramentos para o conceito de desenvolvimento sustentável no sentido contemporâneo do termo.

Na trajetória das Ciências Sociais, várias foram as correntes que procuraram interpretar e oferecer teorias sobre a problemática do desenvolvimento. Desde as visões otimistas (típicas dos anos 1940) que viam a ideia de desenvolvimento como crescimento econômico e modernização até as mais críticas que, incorporando uma visão histórica e política criaram a conhecida "teoria da dependência" que pensava os parâmetros hierárquicos produzidos pelo desenvolvimento capitalista no mundo ocidental, gerando uma relação de dependência econômica entre países (em particular, o subdesenvolvimento do chamado Terceiro Mundo em relação ao desenvolvimento do Primeiro). Esta perspectiva, embora reelaborada nas teorias pós-desenvolvimentistas perdura até o presente, constatada a seguinte realidade: o capitalismo cresceu, a riqueza em escala mundial aumentou, a tecnologia se sofistica em escala exponencial, mas a pobreza e a desigualdade social no mundo ainda são alarmantes.

Mais recentemente, o economista e Prêmio Nobel Amartya Sen,[42] formula o conceito de desenvolvimento como liberdade. Ele parte da ideia de que existem duas posturas para se tratar o tema do desenvolvimento: de um lado, a visão que o toma por um processo "feroz" e violento; do outro, a visão alternativa que vê o desenvolvimento como um processo "amigável", facultado por "trocas mutuamente benéficas (sobre as quais Adam Smith discorreu com eloquência), pela atuação das redes de segurança social" (SEN, 2012 p. 55). A partir daí, Sen faz claramente sua opção de considerar como única possibilidade de se alcançar um processo de desenvolvimento no seu sentido pleno aquele em que as sociedades têm preservadas e garantidas o seu espaço de construção da cidadania e das suas liberdades e, mais ainda, "como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam" (idem, ib.).

É assim que, em meio à multiplicidade de questões colocadas pelas teorias do desenvolvimento e pela globalização, algumas das mais debatidas são aquelas a respeito das grandes dificuldades enfrentadas pelo sistema capitalista de absorver, de forma

[42] Também criador no início da década de 1990, juntamente com o economista paquistanês Mahbub ul Haq, do "Índice de Desenvolvimento Humano" (o IDH), indicador utilizado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (o PNUD) para avaliar os graus de desenvolvimento entre as nações em substituição ao PIB que levava em conta apenas critérios econômicos. Resumidamente, estes indicadores levam em conta: renda, educação e saúde (cf. www.pnud.org.br).

racional, integrada e sustentável, uma massa cada vez mais crescente de mão de obra, fenômeno que acontece em escala global. Isso é o que, em última instância, caracterizaria, segundo Bairoch, o processo antagônico gerado pelo desenvolvimento (ou seja, o subdesenvolvimento): a riqueza gerada, acumulada e concentrada de um lado acaba por produzir, na noutra ponta, uma massa de pobreza, aumentando os índices de desigualdade social. Este é, segundo o autor, um "desenvolvimento que põe problemas... Problemas que decorrem do êxito em si mesmo, pois as coisas andam demasiado depressa e vão demasiado longe." (BAIROCH, 1986:366). Como se disse, o sucesso, verificável e mensurável pela geração de riqueza não é seguido por uma sua distribuição equitativa, o que leva à sua concentração e, consequentemente, ao incremento da desigualdade ou, como o próprio autor afirma, à deterioração das condições de vida e queda do bem estar das pessoas. Seguindo sua análise, aliado à questão dessa pobreza gerada, encontra-se ainda um outro problema que seria decorrente da "adaptação do homem ao desenvolvimento e problemas duma industrialização que assenta as suas bases em recursos não renováveis, quer se trate de matérias-primas quer de energia, o que justifica os receios de risco de esgotamento dos recursos."(idem, ib.). Isso, como se verá a seguir, abrirá espaço para a discussão sobre sustentabilidade e desenvolvimento sustentável na virada do século XX para o XXI.

Nesta dinâmica, uma importante consequência que as já referidas mudanças ocorridas nas últimas duas décadas do Século XX trouxe para o sistema como um todo foi a configuração de um jogo de forças que substitui a antiga polarização leste/oeste (como metáfora do antigo jogo geopolítico e econômico característico da "Guerra Fria", ou seja capitalismo/socialismo - que perdurou sistemática e sistemicamente do fim da Segunda Guerra até o início dos anos 1990)[43] pela explicitação de uma outra que se tornou cada vez mais presente: o binômio excluído/incluído. Dessa maneira, a globalização (em particular no seu aspecto econômico), para além de suas conquistas,[44] acentuou – sob diferentes

[43] Ainda que a "Queda do Muro" ocorrida em 1989 tenha simbolizado o fim da "Guerra Fria", o seu estigma ainda perdurou por alguns anos da década de 1990 até que de fato o seu fim fosse absorvido e assimilado pelas pessoas.

[44] A mais celebrada delas, sem dúvida são aquelas no campo da ciência e tecnologia (em especial as chamadas TICs (Tecnologias de Comunicação e Informação) cuja principal consequência, do ponto de vista sociológico,

perspectivas – a contradição social vivida pelo mundo contemporâneo, evidenciando com mais vigor a massa de excluídos do sistema, freqüentemente marginalizada o que, certamente, trouxe sérias repercussões sociais (DUPAS, 2001; SOUSA SANTOS, 2003b; BAUMAN, 2009).

Para Chamorro, essa arena produziu um confronto entre a pluriculturalidade com estratégias de dominação política e de acumulação econômica, cujo âmago é um referente cultural etnocentricamente construído como superior (CHAMORRO, 2009, p. 130) configurado, por exemplo, na lógica colonialista (que pode ser literal ou metafórica). É aí que, segundo ele, o desenvolvimento assim inserido e concebido num tal contexto de complexidade cultural o converte num território mais que apropriado para a pesquisa antropológica, o que também, diga-se de passagem, é a perspectiva adotada pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar (1995; 1999).

O debate sobre essas consequências desse embate entre o global e o local gerou, no campo das Ciências Sociais (particularmente na Antropologia) contemporâneas, uma reflexão o desenvolvimento em comunidades pequenas, tradicionais e etnicamente diferenciadas, o que vem acontecendo com a utilização de dois conceitos que se interrelacionam: o desenvolvimento local e o etnodesenvolvimento. Isso porque é fato que, em não estando isoladas e sem comunicação com o mercado (no mínimo, como consumidores), essas comunidades precisam enfrentar o dilema de criar projetos de alternativa econômica que, de forma perene e constante, consigam estabelecer um diálogo com a economia de mercado, sob pena de fracassarem, ao mesmo tempo em que procuram conferir a elas um grau de autonomia de decisão sobre os rumos de seu próprio processo histórico.

Desses dois conceitos, mais especificamente quando se fala de desenvolvimento em comunidades tradicionais etnicamente diferenciadas (como povos indígenas e quilombolas, no caso brasileiro), essas discussões têm sido feitas incorporando o conceito

---

foi a reconfiguração das relações humanas em uma grande "sociedade em rede", brilhantemente interpretada por Manuel Castells (2001a). Entretanto, como apontam Márcio Pochman (2003; 2004) e Marcello Neri (2003), esta chamada sociedade em rede também produziu a sua vertente de exclusão: a chamada exclusão digital (dificuldade ou impossibilidade de acesso às TICs por parte de certas camadas socioeconomicas da sociedade) é uma realidade que precisa ser enfrentada com políticas públicas bem desenhadas.

de etnodesenvolvimento. Resguardando-se a ressalva apresentada por Paul Little (2010), de que é preciso uma certa precaução quanto à utilização indiscriminada do prefixo "etno" (como para etnohistória, etnobiologia etc.) e os riscos que ela de que ela possa induzir à armadilha etnocêntrica, segundo o autor, quase sempre resultando em uma diminuição da importância (como uma "prática marginal", nas palavras dele) do que é produzido por uma sociedade etnicamente distinta da sociedade ocidental. Entretanto, como ele também nos lembra, este prefixo tem sido utilizado exatamente para marcar esta diferença na construção dos modos de conhecimento e indicativos dos fenômenos específicos que acontecem nessas sociedades, valorizando-os muitas vezes como alternativas mais sustentáveis e igualitárias do que os praticados pela sociedade de mercado.

De acordo com Silva (2009), o conceito de etnodesenvolvimento teria surgido no contexto latinoamericano a partir da década de 1980, como resultado de uma série de debates entre especialistas em desenvolvimento local, comunidades etnicamente diferenciadas e etnocídio, tendo sido formado como

> uma oposição alternativa às teorias desenvolvimentistas e etnocidas que tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais em geral como obstáculo ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso. (p. 5)

É praticamente unânime entre especialistas no assunto a atribuição da formulação acadêmica do conceito a um artigo publicado, também nessa década, por Rodolfo Stavenhagen, em que ele especifica etnodesenvolvimento como

> o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Nessa acepção, desenvolvimento tem pouco ou nada a ver com indicadores de 'progresso' no sentido usual do termo (...). Etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses. (STAVENHAGEN 1984, p. 57).

Tendo as comunidades locais como foco (e não os grandes ganhos de capital concentrados nas organizações de caráter global), seus princípios fundamentais seriam, pois, ter como prioridade o bem estar e a satisfação das necessidades de um maior número de pessoas no nível local em lugar de priorizar apenas o crescimento econômico global (ideia que deriva da própria discussão sobre sustentabilidade). Isso ainda precisa ser feito incorporando uma visão endógena, isto é, ter como referência a resolução dos problemas e

necessidades dessas populações locais. Além disso, o etnodesenvolvimento valoriza e utiliza conhecimentos e tradições locais na busca dessas soluções, preocupando-se em manter uma relação equilibrada com o meio ambiente (como se poderá ver no próximo item, essa perspectiva será expresso pelo conceito, também relativamente recente, de etnoconservação). Ainda segundo ele, teria como objetivo a auto-sustentação, procurando atingir uma independência de recursos técnicos e de pessoal, realizando ações de cunho participativo na base da comunidade em questão. Isso, em tese pelo menos, seria um elemento que poderia garantir com mais força a sua continuidade e perpetuação (SATAVENHAGEN, 1984, p. 18-19). Como se verá, os três projetos econômicos analisados para a comunidade do Mandira possuem de maneira muito acentuada vários desses elementos apontados pelo autor, incluindo um dos principais, que é o relativo grau de autonomia nos processos de gestão comunitária e participativa das atividades econômicas desenvolvias sob este prisma.

Assim, como analisa Paul Little, no pensamento de Stavenhagen, o conceito teria duas acepções que não seriam contraditórias, mas estariam dialeticamente relacionadas: de um lado, significaria o desenvolvimento econômico de um grupo étnico específico; do outro, o termo se referiria ao desenvolvimento da própria etnicidade de um grupo social a partir das relações econômicas o que, diga-se de passagem, aproxima-o também de alguns aspectos do fenômeno de etnogênese (que será abordado um pouco mais à frente). De acordo com ele,

> o desenvolvimento da etnicidade sem um correspondente avanço no plano econômico só promoveria a existência de grupo étnico marginal e pobre; e um desenvolvimento econômico que destrói as bases da etnicidade de um grupo representaria uma volta à hegemonia da modernização que foi altamente destruidora da diversidade cultural. (LITTLE, 2002, p. 39-40)

Retomando o ponto crítico a ser enfrentado pelas comunidades tradicionais, como indicado acima, para Paul Little (que, entre outras coisas, atuou na avaliação de projetos de desenvolvimento nessas comunidades submetido à esfera governamental), é fundamental que haja uma visão crítica sobre o próprio desenvolvimento econômico para que se garanta a sustentabilidade dos projetos em comunidades tradicionais no médio e longo prazo. Esta é, de fato (inclusive como já dito na Introdução desta tese), uma das maiores dificuldades

quando se fala de etnodesenvolvimento: garantir sucesso e competitividade das atividades econômicas dessas comunidades, na medida em que seus produtos e serviços terão que ocupar um certo lugar no mercado (e, portanto, estabelecer com a lógica de mercado um processo dialógico). É preciso que se tenha um mecanismo muito bem pensado para que se vença a empolgação das conquistas iniciais (que em raros casos não acontecem), mas que não se sustentam mercadologicamente no médio e longo prazo. Daí, a importância do constante diálogo entre o desenvolvimento local, as especificidades étnicas do grupo em questão e o mercado global, do qual a economia local depende, uma vez que a dinâmica econômica não permite um seu isolamento. Nesse sentido, uma espécie de "casamento" que quase sempre se dá (como nos lembrou Silva nas citações acima) entre etnodesenvolvimento e sustentabilidade, precisa ser bem pensado para um efetivo aproveitamento das oportunidades que o tema da sustentabilidade tem tido no mundo contemporâneo. Essa, como se verá, foi a perspectiva adotada pela comunidade do Mandira a partir de meados da década de 1990 ao que se atribui, em grande medida, o seu relativo sucesso até o momento.

Finalmente, pode ser entendido, concordando com a conclusão de Chamorro, que

> El etnodesarrollo, no debe entenderse como una propuesta autárquica y esencialista que renuncia a la incorporación de recursos externos ante el temor de sus efectos contami- nantes. Muy al contrario, está sustentado en el principio de que el corpus de conocimientos teóricos y tecnológicos acumulados por las dis- tintas culturas a través de la historia, debe con- siderarse como un patrimonio común de la humanidad, aunque ello no signifique que todos y cada uno de esos conocimientos pue- dan mecánicamente transponerse a todos los contextos socioculturales. (2009, p. 137)[45]

Neste contexto, iniciativas como as que ocorreram na comunidade quilombola do Mandira, representam um passo importante na busca de soluções para esse problema da exclusão social ao mesmo tempo em que oferecem um novo paradigma para se pensar o desenvolvimento econômico que, como afirma Ignacy Sachs (2004), precisa construir uma

[45] "O etnodesenvolvimento não deve ser deve ser interpretado como uma proposta autárquica e essencialista renuncia a incorporação de recursos externos por temor de seus efeitos contaminantes. Muito pelo contrário, isso com base no princípio de que o corpo de conhecimento teórico e tecnológico acumulado pelas culturas diferentes ao longo da história, deve ser considerado como um patrimônio comum da humanidade, mas isso não significa que cada um e cada uma dessas habilidades possam ser transpostos mecanicamente para todos os contextos culturais. Tratar-se-ía de incorporar ao processo de etnodesenvolvimento aqueles recursos externos que foram 'culturalmente apropriados'." (Tradução própria)

nova ética pautada pela manutenção da eficiência produtiva (característica do sistema capitalista), mas contemplando justiça social e racionalidade na utilização dos recursos naturais (o que ele chama de "prudência ecológica"), ao mesmo tempo garantindo o bem estar e a continuidade étnico-cultural das sociedades envolvidas. Essas, *grosso modo*, como se verá a seguir, são características do desenvolvimento sustentável. Além disso, a experiência vivida por esta comunidade em particular, demonstra que quando os atores sociais do processo estão devidamente organizados e portadores de uma perspectiva coletivista e comunitária consolidada, apoderando-se dos mecanismos disponíveis (por meio de parcerias com instituições públicas, privadas e não governamentais), o desenvolvimento local pode acontecer de forma integrada com a economia nacional tendo, inclusive, repercussões internacionais, como foi o caso do reconhecimento do PNUD quando da outorga a eles do referido prêmio da Iniciativa do Equador, em 2002. Como se verá nos capítulos dedicados às iniciativas econômicas no Mandira, isso se fez tanto por meio de mecanismos da economia solidária (em particular o cooperativismo) quanto por aqueles de caráter individual mas que contou com a rede de relações de parentesco e cooperação comunitária previstos no código cultural da comunidade, ainda que o empreendimento seja de natureza privada (como é o caso de uma das casas transformadas em pousada para receptivo de turismo, a existência de um bar/restaurante que pertence a uma família, ou os viveiros de ostras que são propriedades privadas individuais, etc., como se verá à frente nos capítulos de caráter mais etnográficos).[46]

[46] E, no caso da comunidade do Mandira, haverá inclusive um aumento razoável de renda, elevando seu IDH a patamares superiores ao da média do município de Cananéia e próximo da média brasileira, como demonstra o trabalho de Gouveia (2010, cf. Capítulo 3).

1.5. Desenvolvimento e Sustentabilidade.

"Numa supreendente mudança de rumo ideológico, as populações tradicionais da Amazônia, que até recentemente eram consideradas como entraves ao 'desenvolvimento' (...) foram promovidas à linha de frente da modernidade."
Manuela Carneiro da Cunha

Para além das questões sociais e de garantia da qualidade de vida das pessoas e de sua autonomia e liberdade, a preocupação com estas questões relativas ao esgotamento[47] dos recursos (naturais e humanos) levou o mundo a começar a pensar sobre qual o modelo de desenvolvimento mais adequado para se atingir as metas enunciadas, entre outros autores, por Paul Singer:

> um processo de fomento de novas forças produtivas e de instauração de novas relações de produção, de modo a promover um processo sustentável de crescimento econômico, que preserve a natureza e redistribua os frutos do crescimento a favor dos que se encontram marginalizados da produção social e da fruição dos resultados da mesma. (SINGER, 2004:02)

O que se vê claramente nesta definição de Singer é a presença dos princípios do conceito de desenvolvimento sustentável, tal como apareceu em sua primeira formulação explícita num documento elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio-Ambiente e Desenvolvimento, o relatório "Nosso Futuro Comum". Publicado originalmente em 1987, este documento ficou conhecido como Relatório Brundtland, nome da primeira ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland, então chefe daquela Comissão, e que elaborou a seguinte definição do conceito:

> O desenvolvimento sustentável é aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades. Ele contém dois conceitos-chave:

[47] Esgotamento entendido aqui no sentido de deterioração das condições de uso e não necessariamente sua extinção. No caso dos recursos naturais sabe-se que tanto em relação à energia quanto em relação à matéria-prima (ou outros recursos necessários à vida e não apenas considerando processos produtivos), a deterioração provocada pelas várias formas de poluição é o principal fator que tem comprometido a capacidade de sua utilização e/ou reposição. Um bom exemplo é o da água: ela não está em vias de acabar, mas o que estão comprometidos são os reservatórios de água apropriados ao consumo. Com relação aos recursos humanos, vale o mesmo raciocínio: embora não falte mão de obra ao sistema econômico, há uma deterioração na sua qualificação, condições de trabalho, qualidade de vida, superexploração etc.

> a) o conceito de "necessidades", sobretudo as necessidades essenciais dos pobres do mundo, que devem receber a máxima prioridade;
>
> b) a noção das limitações que o estágio da tecnologia e da organização social impõe ao meio ambiente, impedindo-o de atender às necessidades presentes e futuras. (Brundtland, 1991:46).

Este documento, além de inaugurar, pelo menos oficialmente, uma nova visão de desenvolvimento, insere também no panorama político, econômico e acadêmico o conceito de sustentabilidade. É bem verdade, como afirma Piers Stephens (2009), um dos mais respeitados filósofos ambientalistas norteamericanos, que a ideia contida neste conceito não é, nem nova, nem seu conteúdo consensual. Entretanto, a despeito da variação de significados, as definições orbitam em torno da ideia da manutenção, por um período relativamente longo de tempo (quiçá perpétuo), de sistemas, processos, bens ou um conjunto determinado de itens necessários a uma boa qualidade de vida.

Um outro aspecto importante a respeito da ideia de sustentabilidade, é que ela foi recentemente formulada de maneira a assumir mais explicitamente a integração sistêmica do processo de desenvolvimento. Esta formulação ficou conhecida como *"tripple bottom line"* (ou tripé da sustentabilidade, uma versão para o já conhecido *people, planet, profit* no jargão empresarial). O desenvolvimento econômico só é sustentável se forem garantidas as condições para a perpetuação da exploração racional do meio-ambiente (naquilo que, como já se disse aqui, é necessário à produção e assegura a continuidade do sistema capitalista) e assegurada a qualidade de vida das populações: desenvolvimento econômico, desenvolvimento social e preservação ambiental). Em outras palavras, o próprio conceito de desenvolvimento sustentável é ampliado, mas mantém-se a sua essência.

Embora remontem aos anos de 1980 as primeiras publicações não acadêmicas exortando empresários a se preocuparem com questões ambientais, sociais e financeiras, a expressão em si (*tripple bottom line*) é atribuída a John Brett Elkington, um executivo que publica, em 1997 um livro que lança as bases contemporâneas para que o empresariado incorpore os princípios do desenvolvimento sustentável de forma estratégica: não se trata apenas de uma opção (ser ecologicamente correto e socialmente justo) mas que esta postura, além de estratégica no sentido que possibilita uma melhoria nos indicadores de avaliação do desempenho empresarial, é também lucrativa no longo termo (ELKINGTON, 1997). Estas ideias de Elkington, muitas vezes são discutidas de forma superficial, o que

revela uma má compreensão do seu ponto principal: ou os empresários encaram de frente o problema do esgotamento de recursos ou o sistema como um todo entrará em colapso (como, aliás, as grandes crises do século XX e início do XXI já bem mostraram).

Uma das consequências desta mudança de postura foi a valorização financeira, ou transformação em *commodities* (HUGERAUD *et al*., 2000) dessas qualidades relacionadas à sustentabilidade o que pode ser verificado, por exemplo, com a criação de indicadores éticos, de responsabilidade socioambiental e sustentabilidade para avaliar empresas com quantificação nas bolsas de valores em todo o mundo. A natureza, que já tinha o estatuto de *commodity* por fornecer produtos primários à cadeia de produção, passa a ser "commoditizada" também pelo tipo de relação que empresas e comunidades estabelecem com ela. Do ponto de vista de uma lógica empresarial e mercadológica *stricto sensu*, esse talvez seja um dos mais fortes motivos para grandes investimentos em conhecimentos locais e tecnologias de preservação do meio-ambiente que tem acontecido em vários projetos econômico-desenvolvimentistas espalhados pelo mundo. E, como sabemos, as chamadas comunidades tradicionais são portadoras, por excelência, deste *savoir-faire*.[48]

No cerne deste debate está um conceito relativamente novo, o de etnoconservação que, segundo Diegues, deriva do debate sobre conservacionismo ambiental instaurado na ciência brasileira a partir da década de 1980 e que, via de regra, foi importado dos "países do Norte" (expressão do autor). Este conceito representaria uma incorporação do conhecimento produzido pelas sociedades tradicionais a respeito do ambiente no qual vivem (e que elas de uma certa forma aprenderam a "domesticar") com os parâmetros da ciência ocidental que orienta as práticas de preservação ambiental. Para ele, trata-se muito mais de um investimento no conhecimento do homem do que um manejo das coisas da natureza (DIEGUES, 2000, p.. 40). Chamada por ele de uma nova ciência produzida pelos países do Sul, em contraposição ao conservacionismo importado dos países do Norte, a etnoconservação é vista não como uma opção, mas como uma necessidade.

[48] Isso explicaria, em grande medida, , a presença de parceiros empresariais de relevada importância (como a Shell do Brasil) nos investimentos feitos na comunidade do Mandira, por exemplo, conforme poderá ser visto no Capítulo 4.

> Se um novo enfoque para a conservação da natureza não for construído e implementado, podemos assistir à destruição impiedosa de nossos ecossistemas tropicais e também da grande diversidade cultural dos povos e comunidades que nelas habitam. (op. cit., p. 41)

Como nos lembra Manuela C. da Cunha na epígrafe deste item, um dos grandes baluartes da defesa da natureza e da perspectiva do desenvolvimento sustentável (e da sustentabilidade *lato sensu*) são essas comunidades tradicionais. Lembrando a definição de Diegues, supracitada, percebe-se que algumas de suas características culturais são extremamente congruentes com aquelas do desenvolvimento sustentável. Entre elas, podem ser destacadas três: exploração extensiva e prolongada dos recursos naturais, relação ritualizada com a natureza e rede de cooperação via relações de parentesco. Por outro lado, tais comunidades sempre (ou quase sempre) foram vistas como anti-desenvolvimentistas devido a um caráter supostamente "conservacionista" de sua relação com o meio ambiente, numa espécie de "mito do bom selvagem ecológico" (Redford e Stearman, 1991; 1993, *apud* Carneiro da Cunha 2009b, p. 287). Vale assinalar aqui (o que será melhor explorado no próximo tópico, sobre etnicidade), que esta mesma perspectiva conservacionista com relação ao meio ambiente é aplicável à cultura: é comum entre muitos ambientalistas (incluindo alguns cientistas) a visão de que estas sociedades, por serem presas à tradição (daí a origem do qualificativo, inclusive), não passariam por alterações ao longo do tempo, sendo equivalentes à conhecida categorização de "sociedades frias" feitas por C. Lévi-Strauss. Ora, nada mais inverossímil. Muitas experiências têm demonstrado que muitas populações tradicionais (indígenas e não-indígenas) têm conseguido uma inserção no mercado sem cair na superexploração dos recursos naturais (CARNEIRO DA CUNHA, 2007b; DIEGUES, 2000). Na outra ponta, é preciso entender que o próprio mercado mudou, com a existência de movimentos oriundos dos vários atores políticos (governamentais, não-governamentais, empresariado etc.) que cobram uma maior ética no relacionamento com o meio ambiente e com as sociedades tradicionais que neles habitam, quer por motivações globais (aquecimento planetário, esgotamento de recursos etc.), quer por motivações locais (qualidade de vida, longevidade etc.).

Por este motivo, em inúmeras situações (como é o caso da comunidade quilombola do Mandira), tanto a natureza como a cultura (COMAROFF et al., 2009) transformam-se em diferenciais mercadológicos e até mesmo em *commodities* como forma de inserir no mercado os produtos (e até mesmo serviços) oriundos dessas comunidades de maneira diferenciada, na busca de uma melhor competitividade. Este debate, por exemplo, como se verá no Capítulo 5, tem sido muito frequente com relação à exploração do turismo étnico e ecológico em terras indígenas e quilombolas.

Até aqui, foram feitas já várias referências ao termo etnicidade e à utilização do prefixo "etno" que, como nos lembrou Paul Little na referência feita acima, é bem problemático. Passemos então a algumas breves reflexões sobre esta que é uma das questões mais centrais do pensamento antropológico, até porque também é um dos pontos principais desta tese.

1.6. A Etnicidade na teoria antropológica.

> E, olhando-se à sua volta, começou-se
> a perceber que a etnicidade vigorava
> nos quatro cantos do mundo, e que era
> a hidra do século XX.
> Manuela Carneiro da Cunha

Durkheim, na sua clássica empreitada para fundamentar a Sociologia como ciência, colocava-nos a questão das origens e motivos lógicos dos laços que unem as pessoas num processo de coesão social como sendo o principal ponto de partida para se entender um fenômeno chamado "sociedade": qual a razão de ser e a natureza desses laços e quais os mecanismos que levariam ao seu enfraquecimento e consequente ruptura. Pensar, portanto mecanismos de agregação e desagregação social está no nascedouro (e, porque não dizer, na "razão de ser") das Ciências Sociais.

Nesse processo de agregação e formação de grupos sociais, vários são os critérios (ou categorias) acionados por seus membros para que eles se configurem como tais, sendo alguns deles, fundamentalmente, aqueles atributos de ordem cultural: língua, religião, hábitos, costumes etc. Enfim, os elementos culturais sempre desempenham um papel importante na construção sempre simbólica de uma categoria "Nós" em oposição à

categoria "Eles", o que configura a relação de alteridade, elemento dialético constitutivo da espinha dorsal da Antropologia como ciência.

Um desses mecanismos, cuja "nominação" se deu há relativamente pouco tempo, é o fenômeno da etnicidade. O uso do termo apresenta-se problemático se o pensarmos desde a sua etimologia. Derivada da raiz grega antiga **ἔθνος** (*ethnos*), segundo vários autores a palavra originalmente comportava uma ambiguidade. Ao mesmo tempo que significava um grupo de pessoas vivendo juntas, agrupamento, corporação, é a partir de Homero que o termo passou a ser utilizado na acepção de nação, povo, passando a ter o seu significado hoje corrente, designando também estrangeiro, bárbaro (LIDDEL e SCOTT, 1940). Ao mesmo tempo, com um sentido político, indicava organizações distintas das cidades-estado, mesmo sendo gregas (SOLLORS, 1986). Quando transposta para o latim, manteve este seu sentido original do grego antigo, assumindo a forma *"ethnicus"* e era utilizada pelos romanos para se referirem aos pagãos em oposição aos cristãos ou mesmo, classes de homens das províncias conquistadas, no Império Romano, até mesmo tribos e castas estrangeiras. [49]

Sollors, ao reconstituir de forma detalhada a origem e o histórico da palavra, chama a atenção para esta ambiguidade pois ela significa ao mesmo tempo "povo" em sentido genérico, e "pessoas diferentes daquele que está falando" (ele informa que a palavra **ἔθνος** seria uma tradução do termo ***goy*** em hebraico, daí a sua associação com "gentio"): "making 'ethnos' available as a term of in-group self-description and of out-group ascription" (SOLLORS, p. 4813).[50] A despeito de todas as transformações pelas quais o vocábulo passou ao longo da história ocidental, esta ambiguidade foi mantida. De acordo com o Oxford English Dictionary, aparecem três definições distintas para "étnico" (tal como na expressão "grupo étnico"):

> (a) pertaining to nations no Christian o Jewish; Gentile, heaten, pagan (the old sense of the word, documented since the fifteenth century); (b) peculiar to a race

[49] De acordo com Liddel e Scott (1940), o vocábulo ἐθν-ικός (*ethnikós*), derivado de ἔθνος (*ethnos*), com referência à nacionalidade significa "estrangeiro". O mesmo significado contemporâneo aparece no Dicionário Grego-Português de Isidro Pereira.

[50] "tornar disponível o termo "etnia" como uma auto atribuição intra-grupo e uma atribuição extra-grupo" (Tradução própria).

> or nation (going back do mid-nineteenth-century uses in the sense of 'racial'); and (c) ethnic minority (group), a group of people differentiated from the rest of the community by racial origins or cultural background (popular since World War II)". (SOLLORS, 2003 p. 4815).[51]

É claro que estas preocupações de ordem histórica e etimológica com relação a uma palavra não indicam qualquer vestígio de um "fundamentalismo linguístico" no sentido superficial de "é isso o que a palavra orignalmente significa". Ao contrário, indica a importância de se olhar para um significado supostamente originário de determinadas palavras que expressam conceitos, o que nos ajuda a entender melhor os significados construídos posteriormente e suas transformações ao longo do tempo.

Estas breves considerações nos chamam a atenção para um grande cuidado que se deve ter quando se usam os termos étnico/etnicidade por causa da forte tendência a um caráter etnocêntrico desses termos: a relação de alteridade estabelecida nesta construção de um "Nós" como sendo "***a***" referência e um "Eles" como aqueles que devem ser pautados e avaliados por estes "Nós", imprime certamente uma relação de poder naquele que nomeia alguém como étnico. O termo, na verdade, refere-se a povos diferentes de nós mesmos como se nós (a cultura ocidental) fôssemos a referência para estabelecer esta diferença (o que, na grande maioria das vezes produz, na verdade, uma desiguladade na medida em que há este poder - diferença é apenas distinção). Ora, é preciso sempre a lembrança de que todos são diferentes de todos e não há um ponto de partida para esta diferença. A relação de alteridade é, por natureza, dialética, como nos ensina esta conhecida passagem de "A descoberta da América", de Todorov:

> "Quero falar da descoberta que o eu faz do outro. O assunto é imenso. [...] Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um eu também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então *como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos*." (TODOROV, 1991 p. 3 grifo meu)

[51] "(a) pertencente a nações não cristãs ou judaica, gentio, selvagem, pagão, (sentido antigo da palavra documentado desde o século XV; (b) peculiar a uma raça ou nação (retrocedendo aos usos de meados do século XIX no sentido de 'racial'); (c) minoria étnica (grupo), um grupo de pessoas diferenciadas do restante da comunidade por origens raciais ou cultura (sentido popular desde a Segunda Guerra Mundial)". (Tradução própria)

O outro só é outro porque há um eu que o considera como tal, pois ele é um eu tanto quanto qualquer um o é. Uma vez que a categoria outro, por ser uma construção do eu, é colocada no lugar de objeto, sua construção implica uma perda da subjetividade do "eu", na medida em que ele deixa de ser o que é para se tornar um objeto construído pelo "eu" que o coloca como "outro". Este é um dos maiores problemas derivados da relação etnocêntrica na construção histórica da dialética da alteridade. (Ao passo que na sua construção filosófica, isso não acontece porque "eu" e "outro" estão numa relação de igualdade: os dois são "eus" e "outros" simultaneamente.) Uma vez que o termo etnicidade (e o conceito dele derivado, como se verá a seguir) continua em pleno uso em muitas pesquisas contemporâneas (nacionalismos, tribalismos, ambiente de mercado etc.), o pesquisador precisa estar sempre atento a este perigo. Feitas estas ressalvas, passemos ao termo em si.

Tendo como pano de fundo esta relação de alteridade, na tradição antropológica, a ideia de etnicidade aparece originalmente vinculado às ideias de nação (e aos debates sobre nacionalismos), o que é muito bem elaborado por Ernest Gellner no clássico "Nation and Nationalism" (1983), quase sempre vinculada à teoria da identidade. A fim de recuperar as bases desta discussão e da formulação do conceito que se intensifica na teoria antropológica a partir, principalmente, da década de 1950, Ruben, em um artigo de 1988, chama a atenção para a necessidade de uma "arqueologia" da teoria da identidade. Segundo ele, é aí que estariam os primórdios do intenso debate acerca da etnicidade, assim como dos seus efeitos e relações. Neste exercício, ele localiza três circunstâncias históricas que fizeram aflorar esta discussão e que ele vai desenvolver:

> Nas Ciências Sociais contemporâneas podem ser distinguidos três circunstâncias históricas em que afloraram os debates (intelectuais e políticos) acerca da identidade: "a Alemanha do final do século XVIII e início do XIX; os Estados Unidos das primeiras décadas do século XX e a retomada pelas Ciências Sociais do Ocidente - e pela Antropologia em particular - da noção de identidade como uma dimensão central nos seus paradigmas explicativos." (RUBEN, 1988 p. 75)

É assim que, na literatura antropológica, o conceito de etnicidade aparece em três contextos distintos de debates: ora naqueles sobre nacionalidade e nacionalismos; ora naqueles sobre a configuração dos grupos de imigrantes em sociedades nacionais mais

amplas; ora naqueles sobre as relações entre minorias autóctones e a chamada "sociedade nacional" (RAMOS e TOURINHO NETO, 2003).

Como se pode constatar, portanto, quando se fala de etnicidade na Antropologia, o primeiro desafio é justamente no campo conceitual.

Embora difundido por toda a tradição das Ciências Sociais e, como já mencionado, nos primórdios da teoria da identidade, segundo Poutignat e Streiff-Fenart (1997), de forma explicitamente formulada o conceito de etnicidade teria origem precisamente na Antropologia norteamericana, de fala inglesa portanto, com as primeiras utilizações comprovadas remontando à década de 1940. A primeira obra em que o termo teria aparecido no sentido contemporâneo em língua inglesa foi "The Social Life of a Modern Community" de co-autoria de William Lloyd Warner e Peter S. Lunt:[52] nesta primeira acepção (lembrando aquela ideia de ἔθνος (*ethnos*) como estrangeiro, a palavra aparece para designar simplesmente a pertença a um grupo outro que não o anglo-americano e é utilizada como uma variável independente cujo efeito sobre o comportamento das pessoas deveria ser estudado (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997 p. 22). Neste contexto, grupos étnicos (e a ideia de etnicidade), portanto, eram inicialmente identificados a não-norteamericano, uma interpretação que, como se nota, não vence o etnocentrismo. Muito pelo contrário, reitera-o.

Da mesma maneira que acontece com alguns conceitos chaves nas Ciências Sociais (como, por exemplo, o de globalização, previamente discutido, ou o de cultura - para citar dois dos mais emblemáticos), o conceito de etnicidade vai encontrar uma multiplicidade de significados ancorados em perspectivas teóricas e metodológicas distintas. Isso, como afirma Banks (1996), é uma das grandes dificuldades de fazer uma discussão sobre ele o que, diga-se de passagem, seria uma tarefa que extrapolaria muito os

[52] Werner Sollors (2003) confirma esta informação. É importante fazer referência a uma nota dos autores de que no que eles denominam de "caça aos ancestrais", localizaram uma referência na hoje já clássica obra de Glazer e Moyniham (1985) identificando como sendo David Riesman o primeiro a se utilizar do termo numa publicação de 1952. Glazer e Moyniham, na mesma introdução, informam que a primeira vez que a palavra foi dicionarizada na língua inglesa foi na edição de 1972 do Oxford English Dictionary, publicação que atribuiu a Riesman a autoria do termo, não confirmada, como Poutignat e Streiff-Fenart explicam. Por outro lado, Sollors (2003) faz uma referência (sem citar a fonte) de que em inglês, a palavra etnicidade teria sido registrada pela primeira vez em um documento de 1772, num sentido bem obsoleto que denotaria "superstição bárbara".

objetivos do presente trabalho. Jones (1997) explica que esta grande variedade de conceitos deriva de alguns fatores que devem ser levados em conta tais como: o impacto de diferentes tradições teóricas, alguns aspectos específicos da etnicidade que se pretende investigar, e até mesmo o local geográfico e o grupo que se está investigando.

Uma forma de resolver o problema da enorme variação conceitual é recorrer a boas revisões conceituais já publicadas e consagradas na literatura antropológicas. Na pesquisa bibliográfica, localizei várias, mas optei por duas: uma que colocarei como referência principal devido à sua riqueza de detalhe, rigor analítico e tipologia conceitual muito bem elaborada com as devidas identificações das variantes teóricas e metodológicas que constroem a diversidade de conceitos; segunda, igualmente rigorosa, complementará a análise feita pela primeira.

Uma das revisões conceituais mais completas existentes na literatura em Antropologia foi realizada por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1997). Os autores fizeram para o conceito de etnicidade o equivalente ao que Klyde Kluckhom e Alfred Kroeber fizeram para o conceito de cultura no seu famoso "Culture: a critical review of concepts and definitions", de 1952: uma revisão crítica que levantou várias definições diferentes do conceito na tradição antropológica procurando oferecer uma tipologia a partir de um diferencial conceitual, epistemológico e metodológico. Este trabalho é interessante, entre outros motivos, porque chama a atenção para as diferenças que existem no tratamento do tema (e do conceito) nas duas tradições clássicas da Antropologia: a de língua inglesa e a de língua francesa de forma bem explicitada. Outros autores, como Jones (1997), apontam para o fato de que a tradição e o local geográfico são fatores que influenciam a concepção de etnicidade adotada. Ao final do levantamento, os autores fazem claramente a sua opção conceitual apresentando uma justificativa bem densa. De acordo com Lapierre (1997), esta é uma das principais contribuições do livro: trazer à tona (em especial para o público de língua francesa) a discussão anglo-saxônica sobre etnicidade ressaltando a importância da contribuição de Fredrik Barth que se tornou um marco na construção teórico-metodológica na Antropologia da etnicidade (VILLAR, 2004), levando alguns autores a posicioná-lo como um divisor de águas nas teorias da etnicidade: "a.B. e "d.B.", brincando com as expressões "antes de Barth" e "depois de

Barth". O outro trabalho que irá complementar a análise dos franceses, procura igualmente recuperar e categorizar o conceito. Trata-se da análise realizada pelo sociólogo ucraniano, radicado em Toronto, Wsevolod W. Isajiw (1992) que é, na verdade, uma reelaboração, quase 20 depois, de uma outra síntese feita por ele em 1974, cuja menção como sendo uma obra de referência é feita por muitos autores.[53]

Fazendo um recorte epistemológico próprio, Poutignat e Streiff-Fenart realizam uma revisão bem completa dos conceitos de etnicidade produzidos na tradição antropológica e propõem uma tipologia das principais abordagens sobre o tema. A seguir, será feita uma breve síntese destas ideias concentradas nos capítulos 4 e 5 da obra.

Geralmente, o sufixo "idade" (ou mesmo "ity", inglês; ou "ité", francês) por se referir a um "substantivo", dá indicação de uma "substância", de uma "essência". Não é sem motivos, então, que uma das primeiras formulações do conceito é a etnicidade tomada como **dado primordial** (aquilo que F. Barth vai chamar de conceito essencialista, denominado aqui de paradigma primordialista) e que, como tal, é vista como primária (o indivíduo já nasce com ela) e fundamental. Para os autores adeptos desta visão, "esta qualidade de primordial da identidade torna-se propriedade essencial transmitida no e pelo grupo, independentemente das relações com os *outsiders*." (op. cit., p. 90). Situam-se nesta perspectiva autores como Clifford Geertz e Michael Novack;

Em seguida, eles analisam o conceito de etnicidade tomada como **extensão do parentesco**, seguindo o paradigma sociobiológico que, de acordo com eles, parte do pressuposto de que "como todas as outras sociedades animais, as sociedades humanas são unidas pelos interesses próprios de seus membros individuais" (op. cit., p. 93). Segundo esta visão, assim como os outros animais, os humanos têm seus comportamentos geneticamente programados orientados para garantir o máximo resultado no sucesso de sua reprodução. Neste sentido, a etnicidade funcionaria como uma espécie de "seleção dos aparentados". Estas teses, identificadas como pertencentes à sociobiologia, seriam muito próximas das teses primordialistas no sentido de que ambas veem a etnicidade como um

[53] Infelizmente, não consegui ter acesso a esta última, ficando - além do texto do autor de 1992 - com as referências a esta revisão que foram feitas pelos autores franceses e também por Jones (1997) e Sollors (2003).

dado irredutível e universal do comportamento humano e porque as duas também possuem um viés instrumentalista (a ideia de maximização dos interesses pessoais). Encontra sustentação nas obras do antropólogo congolês Pierre Van den Berghe.

Em seguida, eles tratam a etnicidade vista como **expressão de interesses comuns** que aparece nas teorias mobilizacionistas e instrumentalistas. Ela está presente e é acionada nas várias mobilizações feitas por grupos sociais para se conseguir atingir objetivos políticos e econômicos, construindo formas de identificação fundamentadas no idioma, religião, origem nacional etc. Nessas teorias, a questão fundamental é entender como os indivíduos criam laços de coesão e solidariedade com outros indivíduos pertencentes à mesma categoria para atingir estes objetivos. Encontra representação em Nathan Glazer, Daniel Patrick Moyniham, Abner Cohen, Ernest Gellner, Ulf Hannertz, entre outros. Os autores dividem este paradigma em três grupos de teorias:

1) Teorias do grupo de interesses: afirmam que as identidades e ideologias étnicas expressam uma solidariedade de grupo que são acionadas para exercer influência na esfera política. Em geral, os autores desta vertente - apesar de algumas diferenças conceituais entre si - têm em comum a defesa de que há uma diferença entre interesses de classe e interesses econômicos de natureza étnica: a etnicidade surge como uma forma de mobilização política concorrente da classe social e que tende a suplantá-la no mundo moderno. (op. cit., p. 97);
2) Teorias da escolha racional: esta linha se opõe de maneira mais radical à tese primordialista porque a afirma que a etnicidade se estabelece não como um dado, mas a partir de uma escolha individual, pois haveria uma interiorização inconsciente dos valores do grupo aos quais os indivíduos aderem. Michael Banton, teórico britânico das relações raciais, seria o seu mais forte representante (op. cit., 100);
3) Teorias do colonialismo interno: estas teorias estão situadas no interior dos estudos das sociedades pós-industriais e enxergam a etnicidade como uma resposta por parte de grupos que tentam, por meio de uma solidariedade que surge para reagir a discriminações e desigualdades,

reverter uma situação de dominação. Michael Hechter teria sido o autor que criou a noção de "colonialismo interno" e um dos mais importantes representantes desta vertente do conceito de etnicidade, ao lado de Immanuel Wallerstein e Eric Hobsbawn.

Influenciada pelas teorias marxistas, a ideia de etnicidade vista como **reflexo dos antagonismos econômicos** coloca como seu centro de interesse a relação entre etnicidade e classe social. Uma das questões centrais são as funções que a etnicidade preenchem na configuração do jogo de forças para a economia capitalista: permitem a criação de força de trabalho barata o que configura as constantes tensões entre imigrados e nacionais por disputas no mercado de trabalho. A recente crise econômica mundial fez eclodir em alguns países europeus movimentos que acentuam estas disputas. Uma de suas principais representantes é a socióloga Edna Bonacich que, nos anos 1970, formulou a *"split labor market theory"*, cuja base é a diferenciação de preço da força de trabalho baseada no que a autora denomina de "antagonismo étnico". Outro nome importante desta vertente é o do sociólogo, de tradição marxista, Albert Szymanski.[54]

A etnicidade vista como **sistema cultural** reúne uma série de autores (chamados de "neoculturalistas") que, mesmo divergindo entre si em alguns detalhes conceituais, têm em comum o fato de se oporem radicalmente à concepção tradicional de cultura como sendo um conjunto integrado de traços descritíveis. Por atribuírem uma grande importância à atividade simbólica, estes autores se opõem também às teorias instrumentalistas. Eles veem "a etnicidade como um sistema cultural que permite aos indivíduos situar seu espaço em uma ordem social mais ampla" (op. cit., p. 109). Acionando diferenças culturais, as pessoas comunicam-se e tentam resolver "problemas de significação": o objeto da etnicidade é a "elucidação do conteúdo cultural e das interrelações entre as categorias étnicas postas em operação em um intersistema" (op. cit., 110). Apesar de ser uma linha com uma produção profícua, Poutignat e Streiff-Fenart colocam como dois de seus

[54] Em sua revisão conceitual, Isajiw (2003) cria a categoria "etnicidade como epifenômeno" em que ele coloca tanto as abordagens mobilizacionistas e de grupos de interesses quanto estas de caráter marxista. Até porque, segundo ele, teóricos americanos e canadenses se opuseram à etnicidade como mero assunto cultural porque o seu pressuposto é que "toda cultura é um epifenômeno".

principais representantes o antropólogo e ativista político norueguês Thomas Hylland Eriksen e o antropólogo norteamericano Lee Drummond, com seu conceito de "intersistemas" (DRUMMOND, 1980).

Finalmente, a etnicidade como **forma de interação social** coloca o conceito como um *processo contínuo* de separação entre os membros de um determinado grupo e seus *alteres*. Este talvez seja um dos conceitos mais significativos porque, formulado no final da década de 1960 pelo antropólogo norueguês, professor na Boston University, Thomas Fredrik Weybye Barth, na sua clássica introdução a "Ethnic Groups and Boundaries" (BARTH, 1976), o conceito representou uma mudança radical no tratamento dado pela Antropologia ao problema. De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart, a principal contribuição de Barth para a teoria da etnicidade foi a de "enfocar os aspectos generativos e processuais dos grupos étnicos" (op. cit. 112). A dimensão processual imprime uma perspectiva dinâmica contra as abordagens etnológicas clássicas que pressupunham uma certa estabilidade. A principal limitação dessas teorias, segundo Barth, vinha de dois equívocos: igualar etnicidade a traços culturais (como nas teses primordialistas) e não darem conta de explicar as mudanças e o dinamismo característicos dos processos culturais. Barth pretende a solução deste problema propondo que o foco comparativo seja feito não nos tipos de grupos étnicos mas nos tipos de organização social dessas diferenças (como elas estão organizadas e operam): a etnicidade, assim, não é uma substância, uma essência, mas um processo organizacional de construção e atribuição das categorias "Nós" e "Eles", característico da construção de grupos. "O foco colocado nas fronteiras guarda para a noção de etnicidade sua ancoragem na noção de grupo, *mas frisa a dimensão processual*." (op. cit, p. 112, grifo meu).

Após esta breve revisão de conceitos, os autores concluem que, a despeito dos avanços das teorias a partir das críticas às interpretações substancialistas ou primordialistas, não se chegou a uma teoria geral da etnicidade. Mas, de um modo geral, as pesquisas contemporâneas tendem a tratar a etnicidade como sendo um *processo em construção* em que uma categoria "Nós" está constantemente (não importando nem os critérios nem os mecanismos utilizados pra isso) se opondo a uma categoria "Eles". Abordagem esta, diga-se de passagem, fortemente influenciada pelos escritos de Barth.

Em sua revisão crítica dos estudos sobre etnicidade e as abordagens feitas pelos teóricos a partir da década de 1970, Wsevolod Isajiw (1992) propõe uma tipologia que sintetiza quatro aspectos gerais das teorias sobre etnicidade e que, como ele mesmo afirma, toma como ponto de partida aquela revisão feita em 1974 acrescida das contribuições de novos estudos e reflexões feitas pela Antropologia e pela Sociologia desde aquela época. No texto de 1974, Isajiw fez uma revisão conceitual de 65 artigos sobre o tema e constatou que apenas 13 tinham uma sua definição explícita, sendo que nos 52 restantes, não havia qualquer esforço de precisar o sentido do conceito (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1997, p. 85).

Assim, vamos ter as seguintes ideias apontadas por ele. A etnicidade como **fenômeno primordial**, sempre criticada por praticamente todos os autores por não reconhecerem qualquer fundo essencialista e objetivista na etnicidade como mecanismo de agregação e separação de grupos. A etnicidade concebida como um **epifenômeno,** de caráter marcadamente marxista que a enxerga como resultado de condições materiais econômicas. Marcada pela lógica das escolhas racionais (cálculo de vantagens e desvantagens) e mais manipulável em contextos variáveis, a etnicidade vista como um **caráter situacional** porque pode ou não ser acionada pelos indivíduos de um determinado grupo dependendo dos contextos econômicos, sociais, políticos e até mesmo culturais. Ela é uma "arma cultural" para pressões políticas. A **abordagem subjetivista** considera que a etnicidade está fundamentada numa realidade psicossocial que orienta a percepção da relação de alteridade. Finalmente, Isajiw estabelece uma outra categoria que é a etnicidade como **caráter simbólico**. Para os autores desta perspectiva, a etnicidade não é algo que está aparente, mas ela permanece oculta e subliminar nos processos sociais de pessoas e grupos que, de alguma forma, são culturalmente distintos de uma sociedade dominante à sua volta (como imigrantes, por exemplo).

Estas breves considerações conceituais levam a uma conclusão importante, que congrega todos os autores mais contemporâneos: não há "uma" teoria da etnicidade, no sentido de uma formulação homogênea, mas várias teorias que se articulam para interpretar fenômenos diferentes em contextos (históricos, sociais e culturais) distintos. Por este

motivo, e para a natureza do presente trabalho, é importante fazer uma última incursão sobre o conceito de "grupo étnico", aquele que lança mão de sua "etnicidade".

Para grande parte da literatura, seguindo o proposto por Narrol (1964) no conceito de "*cultunit*", reelaborada por Barth (1976) na sua introdução aos "Ethnic Groups...", a definição de grupos étnicos engloba alguns pontos fundamentais:

> a) Perpetuam-se sociológica e biologicamente ao longo do tempo;
>
> b) Partilham valores culturais fundamentais;
>
> c) Criam um campo comum de comunicação e interação (ritualizados ou não) no qual esses valores são partilhados;
>
> d) Possuem algum critério autodefinido para estabelecer quem é membro e quem não é;
>
> e) Seus membros se autoidentificam e são identificados por outros, diferenciando suas categorias de outras do mesmo tipo.

Observa-se que nesta categorização estão presentes alguns dos mais clássicos pontos das Ciências Sociais para definir um grupo social (aqui, no caso, "étnico" porque o critério é o cultural): sensação subjetiva de pertencimento (Durkheim), crença nos valores culturais como sendo diferenciadores (Weber), comunicação/troca (Lévi-Strauss, seguindo Mauss), relação de alteridade/diferenciação. Neste sentido, como afirma Sollors (2003), o pertencimento a um grupo envolve características psicológicas, culturais e sociais, mas não necessariamente territoriais: um dos aspectos fundamentais para a definição de um grupo étnico é exatamente esta sensação de pertencimento a um grupo e a consequente consciência de ser diferente de todos os outros, a dialética da alteridade. Esta perspectiva, chamemos, "barthiana", que imprime - ainda que de forma indireta e com nuanças diferentes - um princípio geral presente nas discussões mais contemporâneas sobre identidade cultural e etnicidade.[55] Como se verá no capítulo dedicado à comunidade do Mandira, esta é a perspectiva adotada para analisá-los como um grupo étnico específico.

[55] Cf. Hall (1991, 1996, 2001), Bauman (2001, 2007), Cardoso de Oliveira (2007).

1.7. Etnogênese

> Ethnic groups can be created by the process of panethnogenesis - the formation of a panethnic identity - to cope with economic, political, and cultural changes experienced by politically dominated ethnic groups within the confines of a given nation-state.
>
> Richard Schaefer

Os processos de colonização européia, característicos da história ocidental, consolidaram-se mediante a dominação de vários grupos étnicos nos países colonizados e criaram, do ponto de vista das fenômenos relacionados à etnicidade, uma realidade *sui generis*: ao mesmo tempo em que os grupos étnicos foram "importados" das colônias para as metrópoles, criando verdadeiros bolsões de novas configurações étnico-culturais, os grupos remanescentes nas "colônias", que não foram fisicamente destruídos, mas que permaneceram praticamente apagados da memória de constituição daquela "nação", sob várias formas, insurgem-se num processo de reconstrução e resgate de sua etnicidade.

Embora já conhecido na literatura antropológica, este fenômeno nomeado de "etnogênese", passa a ser analisado, juntamente com outros fatos relacionados aos nacionalismos e à etnicidade como um todo, mais fortemente a partir da década de 1990 e os desdobramentos da Globalização. De acordo com Matsuda,

> Ethnogenesis is a process by which a distinct ethnic group emerges with a common sociocultural consciousness of belonging. In the 1960s Singer (1962) analyzed the process among African-Americans and Sturtevant (1971) subsequently introduced this term into the anthropological study of native Americans. Since then it has been widely utilized for examining the consciousness of belonging among various populations. It is used to focus on the interaction between global and local histories, especially on local initiatives to deal with the impact of globalization. Ethnogenesis therefore refers to cultural and political struggles by indigenous and enslaved populations to create enduring identities at times of often violently imposed radical change resulting from European domination - such as demographic collapse, forced relocation, or enslavement. The idea of ethnogenesis refutes the established view of societies in the Third World as isolated, static, and ahistorical. Instead it pays attention to their creativity and ways of making history. (2001, p. 4854)[56]

[56] "Etnogênese é um processo pelo qual um grupo étnico distinto surge com um consciência sociocultural comum de pertença. Na década de 1960, Singer (1962) analisou o processo entre Afroamericanos e Sturtevant (1971) posteriormente, introduziu este termo para o estudo antropológico dos povos indígenas da América do Norte. Desde então, tem sido amplamente utilizado para a análise da consciência de pertença entre as várias populações. Ele é usado para focar a interação entre as histórias locais e globais, especialmente em iniciativas locais para lidar com o impacto da globalização. Portanto, muitas vezes a etnogênese refere-se às lutas políticas e culturais protagonizadas por populações indígenas e de ex-escravos para criar identidades

De acordo com o autor, duas foram as bases para o pano de fundo teórico para a emergência do conceito de etnogênese. De um lado, a teoria da etnicidade de F. Barth que preconizava um papel preponderante do sujeito étnico na emergência do grupo na medida em que a autocategorização simultaneamente à criação dos processos de distinção entre um "si mesmo" e os "outros" era o processo que garantiria a sua consolidação como grupo específico (cf. infra). Do outro lado, as teorias do desconstrucionismo que pregavam não um essencialismo ou um priordialismo (a priorismo) na concretização da identidade étnica de um grupo, mas a emergência de sujeitos históricos que se opunham (por várias razões e evocando múltiplos fatores diacríticos) à sociedade dominante no seu entorno. Estas teorias viam a identidade não como um fenômeno *a priori*, mas como uma "invenção" da modernidade.

Em suma, para o autor,

> This deconstructionist perspective, together with a subjective active view of ethnicity, provided a basis for the social sciences to theorize the phenomenon of ethnogenesis. (MATSUDA, 2001, p. 4856)[57]

Finalizando sua análise, ele chama a atenção para o fato de que, embora o conceito tenha sido empregado para a compreensão da emergência de novos grupos étnicos (como populações indígenas e quilombolas) nos países colonizados, a formação dos estados nacionais no mundo moderno também tem apresentado elementos interessantes para se pensar o fenômeno, como no caso de muitos movimentos de cunho separatistas no mundo contemporâneo e que vem evocando as construções de distinções étnicas como elemento catalisador desses processos.

---

duradouras, nos processos radicais de imposição de mudanças, muitas vezes realizados de forma violenta, resultante da dominação européia - como colapso demográfico, a mudança forçada, ou escravização. A idéia de etnogênese refuta a visão estabelecida de sociedades no Terceiro Mundo como sendo isoladas, estáticas e a-históricas. Pelo contrário, foca sua atenção à sua criatividade e em seus modos de fazer história." (Tradução própria.)

[57] "Esta perspectiva desconstrutivista, juntamente com uma visão subjetiva ativa da etnicidade, forneceu uma base para que as Ciências Sociais teorizasse a respeito do fenômeno da etnogênese." (Tradução propria.)

> In the contemporary world system indigenous peoples and ethnic minorities who were once colonized and marginalized have begun to assert their sociocultural and politico-economic rights. Because refashioned ethnic identities play a large part in such assertions, ethnogenesis is becoming a key concept in understanding society in the twenty-first century. (idem, ib., p. 4857)[58]

1.8. Etnicidade e Negócio: uma fronteira da Antropologia do capitalismo.

Como se viu, provocadas pelas influências políticas e econômicas dos ideais iluministas e das grandes revoluções burguesas, a virada do século XVIII para o XIX na Europa trouxe grandes alterações no seu panorama político e social, com repercussões que se estenderam até a América e o restante do mundo. Duas dessas consequências foram de particular interesse para a eclosão do problema da etnicidade. De um lado, a junção da vitória dos ideais anti-absolutistas com a eclosão da Revolução Industrial consolidou aquele modelo capitalista pautado na exploração de recursos (cf. supra), gerando uma grande exclusão social que, por sua vez, gerou ondas migratórias que o mundo passou a experimentar na virada do século seguinte (do XIX para o XX). Do ouro lado, o novo ritmo econômico implementado pela Revolução Industrial alimentou o espírito imperialista europeu em uma nova onda de colonialismo que varreu a África e a Oceania ao longo da segunda metade do século XIX até o início do XX.

Saindo de seus locais de origem, grandes grupos espalharam-se predominantemente pelo novo continente em busca de novas oportunidades quase sempre concretizadas por meio do empreendimento de pequenos negócios (industriais ou comerciais) que resultaram, ao longo de décadas, na formação de uma economia étnica com características muito próprias dentro das unidades nacionais de destino. Este fenômeno despertou particular interesse de estudiosos (antropólogos, sociólogos e economistas) interessados em compreender esta dinâmica e de que maneira ela oferecia elementos para o entendimento do sistema capitalista como um todo e, mais

[58] "No sistema mundial contemporâneo, povos indígenas e minorias étnicas que uma vez foram colonizados e marginalizados começaram a fazer valer os seus direitos socioculturais e político-econômicos. Uma vez remodeladas as identidades étnicas e desempenhando um importante papel em tais afirmações, a etnogênese vem se tornando um conceito-chave para a compreensão da sociedade no século XXI." (Tradução própria)

especificamente, para a consolidação e autoafirmação desses grupos étnicos na sua sociedade hospedeira. Este processo, de modos diferentes, repetiu-se na virada do XX para o XXI com a intensificação do processo de globalização, trazendo para além destas questões de caráter socioeconômico (com o consequente conflito de classes que lhe é inerente), a evidenciação de um outro aspecto importante e, muitas vezes, gerador e fomentador de conflitos: o étnico-cultural.

Se a movimentação do XVIII e XIX (somada às questões de disputas territoriais) havia gerado uma profusão de estudos discutindo o caráter da identidade que, como se viu, esteve vinculado às discussões dos nacionalismos, este movimento de deslocamento intercontinental do fluxo de mão-de-obra levou ao incremento de estudos das relações entre migração, globalização, etnicidade, economia e mercado, sobretudo em países onde as tensões sociais de ordem étnica (como Estados Unidos, Canadá, Espanha, França para citar alguns) são mais correntes.

Mais recentemente, com a eclosão da globalização, que consolidou ainda mais este quadro, ondas de movimentos sociais de resistência a esse processo e questionadores dos preceitos da chamada nova ordem mundial surgiram e se consolidaram ao longo da última metade do século XX penetrando fortemente no século XXI. Esses movimentos de resistência foram alimentados ora por uma consciência de classe, ora por uma consciência étnica cada vez mais consolidada. Lógica local vs. lógica global (BARBER, 2003) estabelecendo uma tensão que vai se acirrando no período, prolongando-se para o novo século, conservando-o como palco de grandes conflitos de natureza étnica.[59]

O fenômeno conhecido nas Ciências Sociais como pós-colonialismo, evidenciou estas tensões, trazendo à tona grupos étnicos minoritários que procuravam assumir suas identidades próprias. Assim, para além do clássico conflito social, ganha força um outro, de caráter étnico: sociedades com economias não-capitalistas, sobretudo as "economias tradicionais" enfrentam o desafio de adotar práticas da dinâmica capitalista, inserindo-se numa lógica de mercado, ao mesmo tempo em que procuram afirmar suas lógicas culturais específicas, muitas vezes numa luta pela tradição e pela preservação de valores diacríticos

[59] É o caso da Guerra dos Bálcãs, implosão do Império Soviético e a Primavera Árabe, para focar nos de repercussão mais significativa.

de sua cultura considerados fortes. É este processo, aliás, que os mantêm consolidados numa consciência de ser etnicamente diferenciados, como se viu previamente. Importante que se diga que, embora a idéia de "preservação" remeta a uma ausência de transformação, o que ocorre na verdade não é a manutenção deste ou daquele traço, mas, como afirmaria Barth (1976), o que é mantido ou preservado é a evocação da tradição como elemento simbólico para construir e assegurar a consciência da diferenciação com relação a outros grupos. O que ocorre, na verdade, é um processo simbólico próprio de construção da significação dessas transformações.

Os grupos étnicos são dotados de instituições sociais e normas culturais que se tornam um diferencial na sua concretização. Um dos pontos importantes a este respeito é que estes laços sociais proporcionam múltiplas possibilidades para o recrutamento de mão de obra, aquisição de capital e troca de informações entre seus membros. A atividade econômica depende, em grande parte, dos valores tradicionais e modos de organização social, como aqueles interpretados por Max Weber para o sistema capitalista. Assim, tais características culturais foram de grande importância na criação dos chamados "negócios étnicos", entendido de um modo geral como sendo um tipo de empreendimento, situado na sociedade de mercado, realizado por minorias étnicas - nomeadamente grupos de imigrantes - que, em algum contexto, se destaca e ao mesmo tempo se relaciona com a economia da sociedade majoritária onde está localizado (WALDINGER, 1986; VALDEZ, 2002).[60] Como afirma Waldinger *et al.* (1990), estas questões ficaram muito patentes com o acirramento dos movimentos migratórios em direção da América do Norte e, em menor escala, na Europa, especialmente porque esses imigrantes se deslocaram, em sua grande maioria, buscando novas oportunidades econômicas e se tornaram empreendedores. Em

[60] Assim revelou uma pesquisa bibliográfica feita nos seguintes periódicos em Ciências Sociais: Annual Review of Anthropology, Anthropology Today , Current Anthropology, Journal of the Royal Anthropological Institute, Man, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, American Anthropologist e L´Homme. Vários outros periódicos científicos na área de Economia também abordam os temas da chamada economia étnica (ERIKSEN, 2005). No Brasil, poucos trabalhos sobre o tema foram localizados, sendo a pesquisa realizada por Grun (2013) a respeito de judeus e armênios em São Paulo, a que mais se aproximava desse panorama de etnicidade e mercado. Este é, na verdade, um grande campo de interesse de continuidade de pesquisa que este trabalho revelou, o que abriria uma frente inédita nos trabalhos de etnografias do capitalismo feitos no Brasil.

linhas gerais, o que os autores que se debruçaram sobre o tema procuraram pensar e investigar eram os aspectos da etnicidade articulados quando esses imigrantes procuravam "empreender" em terras estrangeiras.

Esta definição de *ethnic business* parte de dois pressupostos bastante difundidos na literatura antropológica. Em primeiro lugar, quase todos os autores subsumem o conceito de etnicidade naquela fórmula mais simplificada (mas com uma eficácia), tomando-o como os laços estabelecidos entre indivíduos como pertencentes a grupos culturalmente distintos com diferentes origens (ERIKSEN, 1993 e 2005; BANKS, 1996). Nesta forma assim concebida, consideram os auto-reconhecimento dos laços de união (que podem ser, seguindo por extensão a proposta de F. Barth, por parentesco, rituais, comunhão de características culturais etc.) e a dinâmica da relação de alteridade que imprime simultaneamente a diferenciação e a identificação. Em segundo, esses estudos tomam como pressuposto esta definição de etnicidade vinculada a grupos de imigrantes ou seja, grande parte dos trabalhos (eu arriscaria dizer, praticamente a totalidade) que trata do assunto, não leva em conta as chamadas minorias étnicas autóctones ou tribais (como povos indígenas ou os grupos quilombolas, por exemplo).[61]

Isso ocorre mesmo em países como a França, por exemplo, onde grupos hoje reconhecidos como etnicamente diferenciados (ainda que reconhecendo a mesma nacionalidade francesa) de bretões, normandos, bascos, occitanos etc. buscam a demarcação de suas "fronteiras étnicas" seja por meio da constituição de empresas com uma marca étnica (exemplo claro da L´Occtaine), seja por meio da comercialização de produtos específicos, com um certo diferencial cultural. É preciso acentuar, no entanto, que a literatura localizada na pesquisa é fundamentalmente de língua inglesa. Em síntese, seja

[61] Um exemplo interessante é a Minority Business Development Agency do Departamento de Comércio do governo norteamericano (criada no final da década de 1960): uma rápida pesquisa no site (em particular, na sua biblioteca digital) deixa evidente que o conceito de "minoria étnica" é relacionada a imigrantes (incluindo aí a categoria *afroamerican*). No que diz respeito a populações nativas e minorias autóctones (*indigenous people*), no mundo existem alguns programas (governamentais ou não) para promoção do seu desenvolvimento econômico. Alguns exemplos: O Programa de Estratégia de Desenvolvimento Econômico Indígena do governo australiano, o programa de Economia Indígena do governo da Nova Zelândia, a AIPP (*Asian Indigenous People Pact*, uma ONG) e o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (*United Nations Economic and Social Concil*). No caso brasileiro, estas iniciativas estão muito vinculadas a ações governamentais com relação à política indigenista e programas de desenvolvimento de comunidades quilombolas.

como efeito do colonialismo (caso da Inglaterra), seja como efeito dos fluxos migratórios pós-revolução industrial (caso do Canadá e Estados Unidos), a discussão sobre negócio étnico, pelo menos na literatura antropológica, em administração ou mesmo em ações de políticas econômicas promovidas por agências governamentais ou supra governamentais, circunscreve-se aos grupos de imigrantes.

Um caso à parte é o caso de alguns países continente africano (o Quênia, por exemplo) que tem alguma produção sobre "*ethnic business* " e "*ethnic development*" referindo-se a iniciativas de algumas minorias que não pertence à etnia dominante (NOYO, 2000). Nos casos da Austrália e da Nova Zelândia, embora existam, como se disse em nota supra, iniciativas governamentais e não governamentais para o desenvolvimento econômico de minorias autóctones, a produção antropológica sobre o assunto não é tão vasta quando os países já citados. Entretanto, quando se fala de desenvolvimento sustentável, como se viu acima, considera-se o conhecimento nativo (etnociência) como um fator do diferencial desta economia (que poderá ser um diferencial mercadológico, mas não necessariamente).

Nesses contextos em que se consideram as economias tradicionais, é importante compreender que o uso do termo "*business"* refere-se a empreendimentos inseridos na economia de mercado, ou seja: estamos falando de empreendedores, empresários (como aparece na literatura especializada *ethnic entrepreneurship*),[62] ou empresas. Isso significa que, diferentemente dos imigrantes, que fugindo das dificuldades em suas terras de origem encontraram, nas suas sociedades hospedeiras, novas oportunidades para empreenderem (WALDINGER, 1986), as sociedades tradicionais foram levadas a isso por circunstâncias do próprio processo de colonização, o que se constituiu como mais um dos fortes elementos de aceleração do processo de mudança cultural, mas que não necessariamente leva a uma simples "substituição" de sua cultura original pela do colonizador. Antes, o que ocorre (como é de praxe nos processos de interação entre culturas distintas) é uma reelaboração simbólica, uma reconstrução de significado desses processos.

[62] Como em Waldinger et al., 1986.

A esse respeito, Sahlins (1997a; 1997b), num belo arrazoado para defender o conceito de cultura, analisa alguns processos de transformação econômica tomados de alguns exemplos etnográficos de autores como William Watson, Bruno Latour, Hoyt Alverson entre outros. Contra a ideia de uma "homogeneização" dos processos simbólicos que caracterizariam uma "padronização" cultural (e, portanto, à "extinção" da própria cultura, tal como os antropólogos a concebem) dada à "industrialização" e à eventual "ocidentalização" de sociedades chamadas tribais, o que, em tese, levaria ao fim dessas culturas particulares, seu ponto é defender que a especificidade dessas culturas não está na incorporação pura e simples de determinadas práticas ocidentais (em especial, o modo de produção capitalista industrial e comercial), mas na maneira muito particular com que significam esse processo e o transformam em práticas sociais muito peculiares. As trocas simbólicas entre as diferentes culturas envolvidas acontecem de modo que as chamadas "culturas tradicionais" ou "tribais" ressignificam práticas e processos e reiteram suas diferenças com relação à sociedade hegemônica com quem frequentemente estão relacionadas. Isso, como veremos, aconteceu na comunidade do Mandira.[63]

Assim, para enfrentar os desafios postos pela globalização (entre eles, o processo de desenvolvimento econômico desigual), muitas vezes esse processo foi traduzido em iniciativas geradas no interior das próprias comunidades protagonistas que, inspiradas pelo modelo de mercado, procuraram nele se inserir pela necessidade de se pensar em formas alternativas de geração de renda como mecanismo para minimizar o fosso social criado, possibilitando que grupos e, até mesmo, comunidades inteiras, possam unir dois quesitos importantes: a sua sustentabilidade econômica, por meio da inserção em uma economia de mercado, aliada à afirmação da identidade étnica do grupo.

Esse mecanismo, direta ou indiretamente afeta a todos na sociedade, sem distinção, colocando novos parâmetros para se pensar a questão da inclusão e da cidadania (AVRITZER, 2002), que são parâmetros da cultura hegemônica, ao mesmo tempo em que

[63] Por este motivo e caracterizando a interdisciplinaridade do trabalho, ao analisar a implementação das ações de economia de mercado, serão feitas também algumas considerações sobre os aspectos técnicos de administração de empresas e marketing, uma vez que estes dois pontos caracterizariam, em tese, aquelas ações empreendedoras como inseridas no sistema capitalista.

são pensados os diferenciais étnicos existentes entre as várias sociedades tradicionais (incluídas aí as indígenas e quilombolas, mais especificamente no caso brasileiro). Por outro lado, a própria estruturação do sistema e a deficiência de políticas públicas de inclusão social, em países como o Brasil, não possibilitam a plena absorção de toda essa massa de pessoas na estrutura econômica vigente. Este é um dos fatores que possibilitaram o surgimento, em várias comunidades tradicionais, de iniciativas de empreendimentos voltados à sociedade de mercado: produzir para vender. Muitas experiências econômicas nessas comunidades têm procurado concretizar esta inserção mercadológica mantendo certos diferenciais étnicos que lhes são próprios.

Com relação à América Indígena e, no caso específico do Brasil Negro (em especial, as comunidades quilombolas), historicamente o que se constatou no passado é que a forma mais clássica da sua inserção numa economia de mercado foi por meio da proletarização dos seus membros (cf. CARDOSO, 1987; LUCIO & RUBEN, 1996; MÜLLER, 2012). Entretanto, como já afirmado, o resultado desses movimentos reativos à exclusão promovida pelo processo de globalização tem sido a cada vez mais crescente consolidação de iniciativas econômicas que, em alguns casos, resultam em negócios utilizando valores culturais como *commodities* entre comunidades tradicionais (COMAROFF, 2009). Esses temas têm trazido para a Antropologia, em especial a que se dedica a questões econômicas, algumas reflexões sobre o sistema capitalista tomado em si mesmo como um sistema cultural (e não apenas de relações econômicas). É o que propõe, entre outros, Sahlins (1983 e 2004) e Daniel Bell (1994).[64]

Finalizando, no caso brasileiro há várias iniciativas de empreendimentos de economia de mercado em sociedades tradicionais visando o seu desenvolvimento, via de

[64] O sociólogo Ivan Light (2005) aprofunda a discussão sobre as relações entre economia e etnicidade, no contexto das sociedades capitalistas (especificamente os empreendimento aqui definidos como negócio étnico). E, mais recentemente, John L. Camaroff e Jean Comaroff (2009) refletem sobre o que chamam de "comoditização" da cultura. Outro aspecto a ser analisado é também a commoditização da natureza. Isto porque tanto a ideia de diferencial étnico (etnicidade, cultura) quanto a de sustentabilidade e de ecologicamente correto (natureza) são postos aqui também como produtos mercadológicos intangíveis, mais que estariam presentes nos produtos e serviços gerados por estes empreendimentos.

regra, em forma de cooperativas.[65] Se, no passado essas iniciativas estavam bastante focadas no processo produtivo, atualmente há uma grande preocupação com a outra ponta: a inserção dos produtos por elas gerados num mercado de forma sustentável (entendida aqui, de forma competitiva e duradoura). Com se verá neste trabalho, as três ações econômicas da comunidade quilombola do Mandira aqui analisadas são bons exemplos disso.

1.9. Antropologia, Ecologia e Economia: aspectos de um encontro.

> Quando eu era novo, a gente não tinha dificuldade pra viver aqui. Pra gente se manter, caçava no mato, plantava uma rocinha de milho, de arroz, de feijão. Vendia um pouco na cidade pra ganhar um dinheirinho pra comprar alguma coisinha que precisava. Agora, tá muito mais difícil. Porque agora não pode mais derrubar pra plantar, não pode mais caçar. Não pode mais fazer nada.
>
> Sr. Frederico Mandira
> entrevista em campo.

Esta fala ilustra bem um dos maiores desafios do mundo contemporâneo quando se fala do encontro entre culturas tradicionais e a de mercado: a garantia de sobrevivência física de uma comunidade (não importa onde esteja localizada) está intimamente relacionada ao modo como ela vai conseguir gerenciar sua economia. Esse gerenciamento está, por sua vez, intimamente vinculado à sua cosmovisão, à maneira como esta comunidade irá desenvolver mecanismos (próprios e aqueles incorporados por meio do diálogo com outras culturas) para resolver os impasses trazidos por transformações em todas as esferas (cultural, social, econômica, religiosa etc.) que irão interferir na sua história. Em outras palavras, uma imbricação estreita entre economia e cultura. Sem receio de cair num marxismo antropológico ao pretender que os fenômenos econômicos tenham qualquer preponderância, ascendência ou, pior ainda, determinação sobre os fatos da cultura, é importante reconhecer que, como diria Michael Blim (2005), num plano filosófico, cultura e economia estão intimamente relacionadas.

Lembro-me que, certa vez, ainda muito jovem, na graduação em Filosofia, deparei-me com um livro curioso: Teoria dos Sentimentos Morais. Chamou-me a atenção

[65] Não consegui localizar, em minha pesquisa, nenhum levantamento específico sobre empreendimentos econômicos em sociedades tradicionais. Talvez este seja um bom trabalho a fazer no futuro.

não tanto pelo título, mas por seu autor: Adam Smith. Ainda iniciante na Filosofia, fiquei bastante surpreso em constatar que um autor que, aprendemos todos desde a tenra idade, é um clássico da economia, havia escrito uma obra substantiva sobre Filosofia Moral. Claro que na sequência, aprendendo mais sobre o autor, entendi que ele, na verdade, tinha sido professor de Lógica e Filosofia Moral, antes de ser notabilizado como economista e pai do liberalismo.

Esta referência a Adam Smith ilustra bem um o fato de que a Economia, antes de ser ter sua "lógica" própria, é um fato da cultura, na medida em que é um fato social e este é um dos seus aspectos mais debatidos no campo da chamada Antropologia econômica: compreender como as diferentes formas de organização econômica estão articuladas com as formas culturais e de pensamento. Nesse sentido, pensadores como Adam Smith chamam a atenção para o fato de que a economia encerra uma relação muito íntima com vários aspectos da vida das pessoas e suas comunidades. Um desses aspectos bem interessantes é o seu entrecruzamento com a Filosofia Moral porque, entre outras características, nas duas disciplinas lida-se com a ideia de valor. As pessoas, geralmente, têm noção de valor, do valor das coisas, formulamos juízos de valor quando queremos expressar nossas opiniões ou, mais objetivamente, construir referenciais do que é bom, mau, justo, injusto. O valor é uma característica putativa das coisas ou seja, não faz parte integrante de uma sua característica, mas um conjunto delas que se reconhece como apreciável, desejável; como diriam os gregos antigos: é o leme simbólico que aponta para o rumo que se quer tomar (seja na vida privada, seja na vida pública), ao mesmo tempo em que se constitui na régua que servirá de referência para "medir" (avaliar, atribuir valor a) o sucesso da empreitada. É isso que, sinteticamente, caracteriza a racionalidade dos valores, pois eles são as referências que orientam as ações rumo aos objetivos que se pretende alcançar. Se isso é válido para o campo moral e ético que orienta da vida social e cultural, não é diferente para o mundo material. Seja na visão materialista de Karl Marx, idealista de Max Weber ou até mesmo moralista de Émile Durkheim, a relação entre cultura e economia é dialética e recíproca: "while it may not matter much which came first,

economies or culture, it is important to keep the interconnection in mind, for changing one often changes the other" (BLIM, 2005 p. 307).[66]

O campo da Antropologia econômica é, como se viu, por si só, como o próprio nome indica, interdisciplinar. Tendo Antropologia como substantivo e economia por adjetivo, indica que se pretende lançar um olhar antropológico sobre os fatos da vida econômica de uma determinada sociedade. Como a Antropologia contemporânea e a tradição hermenêutica, brevemente aludida na introdução deste trabalho, indicam, o olhar antropológico busca a teia de significados construída por indivíduos e grupos enquanto, no processo de interconexão das várias dimensões de sua vida (em dimensão social ou individual), constroem suas histórias. Em específico, a Antropologia econômica irá se preocupar como esses processos simbólicos articulam-se para criar sentidos (que podem ser múltiplos) quando as sociedades produzem, circulam e consomem seus bens. Sentidos esses que constroem, paralelamente, articulações múltiplas entre as várias esferas da vida social. Em linhas gerais, o pensamento econômico ocidental considera como atividade econômica aquela que envolve a criação de mecanismos de produção, distribuição e consumo que sociedades constroem a fim de assegurar a sua subsistência por meio do provisão de "coisas" que, não necessariamente, são materiais (CARRIER, 2005). Ainda segundo o autor, as abordagens da Antropologia econômica caracterizam-se por seguir duas linhas metodológicas fundamentais: a perspectiva focada no indivíduo e seus interesses e a perspectiva sistêmica. Seguindo o autor, a metodologia individualista toma a abordagem dos fatos econômicos a partir da análise das práticas e crenças dos indivíduos pertencentes a um determinado grupo. É, segundo ele, a abordagem de Malinowski na clássica análise do "kula" em "Os Argonautas".

Como visto previamente, embora Malinowski por si só não tenha constituído uma "escola" de Antropologia econômica, sua obra deixou um legado com influência importante em dois grandes autores: Marcel Mauss e Karl Polanyi. Este último, de formação múltipla (além de historiador econômico era jurista e jornalista) vai propor uma interpretação da "grande transformação" europeia com o surgimento da economia

[66] "embora não importe muito o que veio primeiro, se a economia ou a cultura, o importante é manter esta interconexão em mente, porque a mudança em uma, geralmente muda a outra". (Tradução própria)

capitalista com a pretensão de lançar as bases para uma teoria geral da economia que abarcasse todas as formas de práticas e lógicas econômicas. Sua interpretação vai lançar as bases para uma interpretação "substantivista" que enxerga a economia como uma articulação entre economia, sociedade e cultura (NAROTZKY, 2001).

Esta perspectiva impressa pela influência de Malinowski será substituída por uma tradição fundamentada no pensamento de Durkheim, expressa pela obra de Marcel Mauss que irá imprimir uma visão mais sistêmica dos fatos econômicos, tomando-os como pontos epistêmicos integrados a todos: a vida social tomada como um todo. Mais recentemente, um outro herdeiro desta tradição, é o antropólogo francês Claude Meillassoux.

Seguindo a proposição de Marcel Mauss (1974), pensando os fatos econômicos como sistêmicos e, por isso mesmo, totalizantes, é esta a perspectiva que se vai adotar neste trabalho com relação à posição da economia como um dos fatos articuladores da comunidade quilombola do Mandira na atualidade (os outros, como se verá, são a territorialidade e as relações de parentesco e casamento). Como se tentará demonstrar nos capítulos subsequentes, o manejo sustentado da ostra e a inserção sistemática dos mandiranos numa economia de mercado, da forma como foi realizada nos últimos 30 anos, representa o que chamaria de *locus epistêmico*: o lugar para o qual, ao se direcionar o olhar, é possível enxergar a totalidade da sociedade (reelaborada e ressignificada, como afirma, de um ponto de vista sociológico, a ideia central do trabalho de Rangel, 2011), na medida em que, por meio dele, consegue-se visualizar a operacionalidade dos laços de parentesco, a relação com o território, as ritualizações (religiosas ou não). Assim, se pensarmos, inclusive que as demais atividades econômicas - turismo e artesanato/corte e costura -, fluxos econômicos diversos tiveram início a partir do sucesso econômico do manejo com ganhos efetivos para as famílias que a ele aderiram. Este foi o principal elemento reordenador da sociedade mandirana na contemporaneidade.

Um dos pontos fortes, talvez até polêmicos, que esta tese defenderá é que num momento em que a comunidade do Mandira vivia uma grande crise provocada por uma série de variáveis significativas (espoliação de seu território, fatores legais que impediam a manutenção de seus padrões tradicionais de produção agrícola, êxodo populacional que ameaçou, inclusive, a sua extinção física e social como grupo consolidado), iniciativas que

intervieram na sua economia, começando pelas ostras e avançando para outros campos, trouxeram para mais perto deles a realidade de mercado de uma forma até então não experimentada: agora eles não eram vítimas de um processo de desenvolvimento perverso, desordenado e excludente, mas dado ao seu relativamente elevado grau de consciência e organização políticas herdados do período em que foram fortemente influenciados pelos ideais da Teologia da Libertação católica, eles tiveram a chance de abraçar esses novos mecanismos da economia capitalista, aproveitando os ventos que sopravam a seu favor, reelaborando-os de acordo com seus próprios desejos e pressupostos culturais, ressignificando-os em suas bases conceituais e sociológicas. Isso tem permitido que, nesses últimos 30 anos, o processo de degradação e até desaparecimento da comunidade como tal não somente fosse interrompido, mas revertido. Hoje, eles se encontram em pleno processo de desenvolvimento inclusivo, com inserção numa economia de mercado de forma racional obtendo, inclusive, como se verá, projeção internacional. E a perspectiva que se apresenta hoje, malgrado algumas adversidades que fazem parte dessa história, é de continuidade desse processo. Fato este que, mesmo sem evitar que muitos jovens saiam em busca de novos horizontes de realização profissional, criando novos parâmetros de trabalho (sr. Chiquinho e d. Irene, por exemplo, têm uma filha que está fazendo medicina em Cuba), tem motivado muitos daqueles expatriados a retornar ao bairro em busca de melhor qualidade de vida, como se verá nos capítulos etnográficos sobre essas novas atividades econômicas.

Capítulo 2

Quilombo: do conceito ao contexto.

"Conscritos nos guetos da escravidão é que os negros brasileiros participam a fazem o Brasil participar da civilização do seu tempo."

Darcy Ribeiro

2.1. Quilombo: construção e desconstrução do estereótipo.

Dada a profusão de debates conceituais a respeito da categoria quilombo, o que pretende este capítulo é menos repetir esta discussão já exaustivamente feita na bibliografia (para a qual o leitor será oportunamente remetido) e mais apontar alguns direcionamentos que ela vem tomando tendo como referência alguns estudos publicados nas três últimas décadas, momento a partir do qual a realidade das comunidades quilombolas ganha muito espaço no Brasil, seja no cenário acadêmico, seja no âmbito jurídico-político envolvendo movimentos sociais e até mesmo a militância antirracista.

Um dos fenômenos ao mesmo tempo mais mencionados e, paradoxalmente, menos conhecidos no imaginário leigo a respeito da história sócio-político e cultural das populações afro-descendentes no Brasil, a categoria quilombo aparece, quase sempre, associada à resistência à dominação escravocrata nos períodos colonial e imperial da história do país. Esta é uma de suas imagens mais consolidadas. Mesmo para aqueles mais familiarizados com o tema e que, por isso, têm um conhecimento mais preciso e objetivo do próprio termo e do seu significado, é bastante difícil que se consiga escapar à armadilha do estereótipo, reiterando-a (e até mesmo reificando-a) com esta referência, o que obscurece o seu real conceito e suas atuais implicações históricas, políticas, sociais, culturais e, até mesmo, econômicas. Se esta imprecisão conceitual acontece no senso comum, não é raro que exista mesmo entre cientistas sociais, particularmente aqueles não especializados no estudo das questões afro-brasileiras. Isso pode ser constatado, por exemplo, quando se faz uma investigação da literatura produzida sobre comunidades quilombolas no Brasil: é muito comum encontrar, nesses trabalhos, uma discussão sobre o

termo visando um seu melhor aclaramento conceitual, dada a grande variedade de significados, ainda mais se estivermos na perspectiva de áreas científicas diferentes como é o caso da historiografia, da antropologia ou do direito.[1] Este recurso tem se mostrado ainda mais necessário, ao considerarmos que tal categoria não é circunscrita apenas no âmbito acadêmico, mas também é trabalhada principalmente pelos movimentos sociais. Um exemplo bem nítido disso é a grande quantidade de leis (federais, estaduais ou municipais) que incorporaram o termo "comunidades de remanescentes de quilombos" mas, como se verá à frente, há até relativamente bem pouco tempo, não tinham a preocupação de esclarecer o que efetivamente seriam essas comunidades.

É praticamente unânime entre os autores que escrevem sobre o tema afirmar que esta questão ganhou força a partir da necessidade de conferir maior precisão à categoria quilombo consagrada juridicamente quando da promulgação da Constituição brasileira em 1988. Esta é a primeira vez em que um texto constitucional incorpora uma referência explícita à contribuição das comunidades tradicionais de origem africana, reconhecendo-lhes a existência e estabelecendo como responsabilidade do Estado a garantia do direito à sua cultura e a seu território. O amplamente debatido Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), formaliza explicitamente o termo, reconhecendo oficialmente a categoria sem, no entanto, chegar a dar uma sua definição:

> TÍTULO X - ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS; Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

A partir desse momento, antropólogos, historiadores, juristas e integrantes de movimentos sociais viram-se diante de vários impasses sobre como classificar as várias comunidades rurais negras no Brasil para lhes garantir esse direito constitucional, sendo o principal deles a completa inadequação do antigo conceito de quilombo circunscrito à ideia de "escravos fugidos", uma vez que, como afirma Fabiani, era reconhecido que a grande maioria dessas comunidades existentes no Brasil, malgrado sua forte vinculação com tradições escravocratas, não era necessariamente oriunda desses antigos movimentos

[1] Que, como se verá, é o caso da comunidade quilombola do Mandira.

de escravos no período colonial e/ou imperial. Um outro problema adicional é que, no Brasil, há inúmeras comunidades negras tradicionais, habitando as chamadas "terras de preto" (ARRUTI, 1997) e que não necessariamente descendem de escravos.

O extenso debate que se seguiu, gerou uma bibliografia proporcionalmente volumosa em que se tentava construir parâmetros relativamente objetivos que dessem um norte para a definição dos direitos derivados da assertiva genérica do Art. 68 do ADCT. Como não é este o foco desta tese, optei por remeter o leitor, de todo esse material, a alguns que considerei como referências dada a amplitude de suas abordagens e a didática de sua construção - não desqualificando outras que focam, muitas vezes, aspectos específicos (ou mesmo remetem a esses trabalhos) –, e que sintetizam, de maneira muito clara, o cerne do debate nas três áreas mais diretamente ligada ao tema: história, Ciências Sociais e Direito. Os trabalhos de Leite (2000), Almeida (2002), O'Dwyer (2002), Barros (2007) e, mais recentemente, Marques (2009) elaboram uma fundamentada análise a respeito da categoria quilombo sob os vários aspectos que a envolvem: o apelo histórico (vinculação com o passado), o de natureza antropológica (a questão da identidade), o jurídico (reconhecimento oficial e legal e consequente garantia de direitos) e o sociológico (categorização de classe e "lugar social", vis a vis às demais categorias camponesas, com as quais comumente são confundidos).[2]

Voltando à ideia primordial que habita o nosso imaginário coletivo, como afirmam alguns dos comentadores da questão quilombola, aquele significado histórico da categoria deve-se à herança de uma de suas primeiras, mais conhecidas e mencionadas definições que aparecem na historiografia, num relato ao rei de Portugal feito pelo Conselho Ultramarino, em 1740, do qual consta a seguinte definição de quilombo: "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele". (TURATTI, 2002, p. 06; SCHMITT *et al.* 2002, p. 02 entre vários outros autores que a mencionam).

[2] Em Schmitt *et al.* (2002) encontramos uma súmula importante sobre as transformações que o conceito de quilombo sofreu no tratamento jurídico e das Ciências Sociais no Brasil. Para as especificidades jurídicas, conferir também Chagas (2001) e Rothenburg (2008). Finalmente, para uma abordagem historiográfica *stricto sensu*, com uma plena recuperação do movimento político e intelectual que levou à ressignificação do quilombo em uma perspectiva mais contemporânea, cf. Fabiani (2007, 2008), o que será retomado um pouco mais à frente.

Para Turatti, esta caracterização teria se perpetuado "como definição clássica do conceito em questão e influenciou uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 1970, como Artur Ramos, Edson Carneiro e Clóvis Moura" (idem, p. 06). Corroborando esta ideia, Leite afirma que ela acabou sendo

> popularizada no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País. (2008, p. 965).

Como resultado desta abordagem historiográfica, temos outro aspecto interessante, que ajuda a compreender a consagração e consolidação desta ideia estereotipada de quilombo no imaginário brasileiro: a maneira como a presença negra na formação do Brasil foi tratada há até bem pouco tempo nos livros didáticos de história. É fato que no ensino tradicional da disciplina na formação escolar básica e fundamental, muito pouco ou quase nada se aborda sobre a questão africana e as contribuições dos povos daquele continente para a cultura e a sociedade brasileiras. Isto é especialmente válido até 2003, quando entra em vigor, como se verá, a Lei Nº 10.639 de 09 de janeiro (alterando a Lei Nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelecendo as diretrizes e bases da educação nacional) que, pela primeira vez na história do Brasil, inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática *"História e Cultura Afro-Brasileiras"*.[3] Mesmo com todas as conquistas pós-Gilbertro Freire (considerado um marco na valorização do papel do negro na formação do Brasil), até esse momento, à parte certos estereótipos folclóricos, muito pouco ou quase nada era mencionado sobre a presença negra na formação do Brasil e sua real e efetiva importância. Praticamente nada era ensinado sobre a complexidade da história do continente africano, sobre o intrincado e rico jogo de configurações étnicas ali existentes, com suas organizações sociais específicas, sobre o emaranhado político derivado do colonialismo europeu e suas consequências para o mundo contemporâneo, a diáspora

[3] Vale ressaltar que em 2010, a UNESCO disponibiliza online gratuitamente a versão em língua portuguesa de uma das mais completas coleções de história e cultura do continente africano, produzida por grandes especialistas. São oito volumes que trabalham desde a África pré-histórica até os conflitos contemporâneos e o papel da África moderna na configuração geopolítica do mundo, sendo reconhecido como um dos mais importantes projetos editorias da organização nos últimos 30 anos. Este material foi amplamente divulgado pelos órgãos competentes para todo o sistema de ensino brasileiro. Cf. <http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/about-this-office/single-view/news/general_history_of_africa_collection_in_portuguese-1/>, acessado em 16 de fev. 2013.

africana etc. Para o ensino tradicional de história do Brasil é como se a África não desempenhasse um papel importante (como, de fato, desempenhou) para a formação política, social e econômica do país, ficando consolidada no imaginário a ideia de que as únicas contribuições dos povos africanos foram a força de trabalho escrava e alguns poucos elementos culturais isolados e de pouca importância. Aliás, é importante que se diga, lembrando Darcy Ribeiro, que a própria variedade étnico-cultural da nossa "matriz africana" foi subsumida na categoria "negros", "escravos" ou "africanos" (como se a África fosse um "país" com uma cultura uniforme e homogênea e não o enorme e complexo mosaico de etnias e povos que efetivamente é).[4]

Assim, no imaginário brasileiro permaneceu como legado a ideia de que, embora houvesse, num horizonte bem remoto, a referência à participação de povos africanos em nossa formação, nossa "verdadeira" e "mais forte" origem seria a europeia.[5] E, claro, nesse contexto, aparece a imagem do quilombo de acordo com a súmula muito superficial das ideias aqui já expostas: escravos fugidos, luta e resistência.[6]

Como se verá a seguir, houve desde então uma série de reformulações do conceito de quilombo até um seu aprimoramento e ampliação semântica no final da década de 1990, o que colaborou muito para a realização dos trabalhos das garantias constitucionais dessas comunidades, principalmente no que diz respeito ao seu reconhecimento étnico e proteção

[4] Este ponto específico será retomado um pouco mais à frente. Como nos lembra Arruti (1997), isso não aconteceu com as populações indígenas. Ao analisar a nova categoria "quilombo", o autor nos apresenta uma reflexão bastante interessante sobre a comparação desta categoria com a de povos indígenas, para situá-las - também no âmbito jurídico - junto às populações tradicionais mencionadas pela atual Constituição. Talvez, um dos pontos tratados por ele seja altamente relevante para se entender a questão apontada aqui: no imaginário brasileiro, de uma maneira geral, constituiu-se a ideia de que "índio" é etnia e "negro" é raça, subsumindo-se nessa lógica simplificadora a riqueza dos povos de origem africana que vieram para o Brasil ao longo dos 400 anos de escravidão. Darcy Ribeiro, em "O Povo Brasileiro", já nos chamava a atenção para a necessidade da adoção da ideia de uma "matriz" étnica no lugar de "raça", categoria que frequentemente aparecia nos livros didáticos e permeou a formação dos esterótipos relativos tanto as povos africanos, ameríndios e até mesmo os europeus.

[5] Uma outra linha de estudos sobre esse "apagamento" da nossa origem africana poderia ser uma análise dos sobrenomes das famílias brasileiras. Dificilmente, numa pesquisa sobre patronímicos, encontraríamos nomes de famílias de origem africana, evidentemente que por motivos sociohistóricos. Aponto para isso, apenas para acentuar o fato de que é mais um *locus* em que a memória africana é simbolicamente apagada.

[6] Fugiria aos objetivos deste trabalho aprofundar nesta discussão, aqui indicada apenas por se reconhecer a importância destes fatos para que esta ideia estereotipada de quilombo ganhasse consistência e se consolidasse no imaginário brasileiro.

das terras por elas ocupadas. Este aspecto interessa particularmente ao presente trabalho pois o fato de terem sido reconhecidas oficial e legalmente como comunidades tradicionais foi, em muitos casos, um elemento importante para a busca de novas formas de realização econômica e inserção no mercado, fato que não lhes trouxe alterações neste estatuto.[7]

2.2. Quilombo: etimologia e história no continente africano.

Antes de avançar no esclarecimento da categoria quilombo, um importante aspecto a se pensar é o histórico-etimológico. Qual é, de fato, a relação existente entre a palavra e a instituição "quilombo"? Esta pergunta foi posta por Kabengele Munanga (1995) que, ao respondê-la, ofereceu uma das primeiras e mais interessantes análises sobre as origens não somente etimológicas, mas histórica e sociológica desse fenômeno ainda no continente africano, antes de ser realidade no Brasil. (A grande maioria dos trabalhos sobre o tema se atém a pensar o quilombo como uma realidade sociopolítica apenas aqui no Brasil, sem qualquer remissão à África.) Como se verá, muito do conceito contemporâneo de quilombo, remete a alguns princípios presentes nessa origem africana do termo e da instituição sociopolítica e histórica analisados por Munanga.

Com relação ao termo, o autor afirma que

> é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. (1995, p.58).[8]

Entretanto, para compreender o seu real significado entre nós, é necessário remontar às suas origens no continente africano, o que ele faz, traçando uma conexão simbólica (histórica, política, social e cultural) entre os quilombos surgidos no Brasil e os existentes em algumas regiões da África (particularmente na Angola do século XVI onde, segundo suas pesquisas, teria surgido a instiuição). Visando este objetivo, o autor recupera algumas evidências linguísticas para pensar a relação entre o termo e a instituição e o que ele

[7] Lembrando aquela discussão sobre comunidades tradicionais feitas no Capítulo 1.

[8] Para um maior aprofundamento do significado não apenas etimológico mas sócio-político e cultural conferir também Leite (2008).

demonstra é que, embora a palavra, como se disse, seja de origem umbundu (em especial a etnia lunda), a instituição teria pertencido a uma outra etnia, os jaga. Isso se deveu a uma fusão interétnica que teria ocorrido porque, em tempos pré-coloniais, o príncipe lunda de nome Kinguli, que havia feito aliança com poderosos grupos jaga teria adotado a forma de organização quilombo e formado um exército de guerreiros nômades mais poderoso ainda (Munanga, 1995 p. 60).[9] Segundo este relato, a organização em forma de quilombo também teria dado ao exército de Kinguli duas características: "uma estrutura firme capaz de reunir grande número de estranhos desvinculados de suas linhagens vencidas e uma disciplina militar capaz de derrotar os grandes reinos (...)." (idem, ib.).

É assim que, do ponto de vista da organização social, quilombo remontaria a uma

> associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, etc. (idem, p.60).

É desta forma que o quilombo em Angola

> no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem. Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar. (idem, p.61).

E o autor conclui:

> pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência(...). (idem, p.63).

[9] O autor considera, inclusive, esta história como um possível mito, pois não há evidências arqueológicas que a comprovariam. Entretanto, isso não invalidaria a hipótese de uma fusão interétnica entre as etnias jaga e lunda, que é o que de fato interessa para a relação investigada por ele.

Como se percebe por essas conclusões de Munanga, alguns dos itens aí descritos foram, sem dúvida, incorporados pelo modelo brasileiro do quilombo histórico, corroborando ainda mais aquela imagem de resistência ao jugo dominador da colonização: organização, beligerância, liderança, luta e resistência. Se, de alguma forma, houve uma sua remodelação em tempos mais recentes, sem dúvida alguma, o termo ainda evoca o simbolismo de uma resistência e luta: não mais bélica ou militar, mas cultural, de valorização étnica, memória e raízes históricas da presença negra em nosso país. Isso foi muito bem apropriado pelos movimentos sociais de luta antirracista e de valorização da contribuição africana para a formação cultural do Brasil a partir dos anos de 1980 (FABIANI, 2008; REITER, 2000).

2.3. Quilombo ressignificado: entre o jurídico e o político.

Como já mencionado supra, estimulado pelos desafios lançados pela nova onda de movimentos sociais que necessitavam suporte conceitual para suas práticas e reivindicações, em particular os movimentos negros, em tempos relativamente recentes no Brasil (notadamente, a partir dos anos de 1980), o conceito de quilombo tem encontrado, tanto na historiografia quanto na antropologia e principalmente no direito, alguns desafios importantes. Talvez o primeiro e mais importante seja o de se posicionar como uma categoria desvinculada destas construções imagéticas que o associam a escravos fugidos (ou seus descendentes), e que são frequentemente superficiais, e quase sempre revelando uma visão etnocêntrica. Um outro desafio seria o de tentar chegar a uma categorização mais objetiva e que contemple seus protagonistas como efetivos sujeitos de um processo histórico que, a despeito da homonímia com a categoria colonial, representa hoje muito mais do que uma sua mera "reminiscência" (Arruti, 1997) no imaginário social brasileiro: seria uma ressignificação. Outro ainda, como indica Fabiani (2008), o de desvincular também o conceito como categoria de resistência bélica, o que passou a ocorrer mais significativamente a partir de 1988, ano em que ocorreram dois fatos importantes: o centenário da abolição da escravidão e a promulgação da nova Constiuição que, conforme previamente visto, consagra oficialmente a categoria no *corpus* jurídico brasileiro.

Para o historiador Aldemir Fabiani (2008), por exemplo, isso foi necessário porque, como afirmado supra, dificilmente se poderia cumprir o Art. 68 do ADCT pois se sabia que a grande maioria das comunidades negras rurais, embora preservando suas culturas diferenciadas do entorno e mantendo-se sua caracterização como comunidades tradicionais, não se originava de escravos fugidos. Muitas (como é o caso da comunidade do Mandira) eram originárias de ex-escravos alforriados e que receberam suas terras de doações de seus antigos donos. Independentemente disso, mantinhas seus diferenciais étnico-culturais com relação aos grupos sociais do seu entorno. Dessa forma, segundo o autor

> "ao não encontrar, comumente, evidências de comunidades originadas por escravos fugidos, os profissionais envolvidos no arrolamento de quilombos e na elaboração de laudos buscaram outros fundamentos que pudessem fornecer explicações para a presença de tais comunidades negras naqueles lugares." (FABIANI, 2008, p. 37)

Assim, dada a nova configuração desta realidade quilombola, é que se fez necessária uma sua ressignificação que, a despeito de guardar certos aspectos "originários" (como a ideia de luta e resistência à dominação, por exemplo - presente na também ideia de "fuga"), incorpora novos elementos postos pela dinâmica sociopolítica contemporânea, que tem a ver com a conquista de direitos por parte das populações afrodescendentes no Brasil, assim como com sua autoafirmação étnica. É bem verdade que, nesse sentido, mantém-se a ideia de "luta", de "resistência", mas desta vez não aquela de caráter bélico guerreiro, mas simbólico: a resistência alimentando a afirmação do diferencial étnico e valorização cultural (e até mesmo, como muitos afirmam, a categoria racial), além da força política do movimento social insurgente.

É assim que a categoria passa a assumir um valor estratégico nas construções identitárias de várias comunidades rurais de afrodescendentes e que se colocam como etnicamente diferenciadas do contexto sociocultural do seu entorno e, por extensão e de forma indireta, nos demais debates sobre a questão racial no país. Isso aconteceu em decorrência dos vários processos jurídicos que eclodiram a partir de 1988 para garantia dos territórios dessas comunidades, como determinava o já mencionado Art. 68 do ADCT. Este é, entre muitos outros, o caso das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira em São Paulo incluindo a do Mandira, como se verá no Capítulo 3. O historiador

nos lembra que "a ebulição dos movimentos sociais e a oposição visceral ao regime militar determinaram profícua produção intelectual de cunho marxista" (idem, p. 36), o que trouxe ainda mais a questão para a perspectiva de luta de classe e não propriamente autoafirmação étnica e de identidade negra.

É importante ressaltar ainda que, em termos históricos, sociais e políticos a irrupção destas questões está muito vinculada ao ressurgimento dos movimentos sociais na América Latina como um todo e, em particular, no Brasil nas décadas de 1970 e 1980. Ao elaborar uma revisão crítica sobre este aspecto da história desses movimentos, Reiter (2009) indica que eles traziam como novidade a elaboração de uma crítica aos valores sociais e um foco muito forte em questões de "identidade". Isso é particularmente válido para os movimentos de natureza étnico-racial no Brasil como é o caso da luta dos povos indígenas e do movimento negro. Embora, como é propósito do autor demonstrar, tais movimentos tenham uma raiz histórica muito mais remota do que as análises em geral indicam. É por isso que a década de 1980 representou um marco importante nesse processo porque foi o momento de retomada - com o enfraquecimento e fim da ditadura militar - da organização das lutas populares com a consequente organização de várias frentes de retomada da participação política (cf. ALVAREZ *et al.*, 1998), entre elas, como se verá um pouco à frente, os vários movimentos de organização racial de afrodescendentes (HANCHARD, 2001; COVIN, 2006; DOMINGUES, 2007; FABIANI, 2008; REITER, 2009).

Segundo Arruti, um dos pioneiros no estudo dessas construções simbólicas iniciadas nesse momento, e especificamente no que tange à comparação, quase inevitável (o que se esclarecerá a seguir), entre quilombos e populações indígenas:

> Novos sujeitos de interesse entram em cena, não só por conta do crescimento de grupos e potencialização de 'lutas' já existentes, como no caso do Movimento dos Sem-Terra, mas também em função da criação de novas figuras legais, os chamados 'direitos insurgentes', que penetram nosso direito positivo através dessas rachaduras hermenêuticas que são os 'direitos difusos'. A partir deles, ganham espaço as 'populações tradicionais', particularmente aquelas a que se refere o 'Artigo 68', conhecidas, desde então, como 'comunidades remanescentes de quilombos' (Arruti, 1997, p.07).[10]

[10] Esta análise de Arruti é recuperada por Fabiani (2008) quando reconstroi a trajetória desses movimentos entre 1988 e 2008 em sua tese de doutorado.

Este mesmo autor nos lembra que as lutas destas comunidades são, na verdade, em função da garantia dos direitos às suas terras - solução de conflitos fundiários - como também analisa Carvalho (2006, p. 06) - e não propriamente um movimento de reivindicação de vinculação histórica e/ou construção de identidade étnica. Entretanto, apesar de não ser uma reivindicação explícita no sentido político, a questão da identidade étnica (*grosso modo*, assumindo com F. Barth como um processo relacional de estabelecimento de diferenciação de grupos de origem histórico-cultural distinto de outros - cf. supra, Capítulo 1) é o fio que amarra as pontas jurídica, social e política deste debate e dos fatos que passam a ocorrer a partir da promulgação da Constituição.[11]

Vale ressaltar, nesse processo, o importante papel que a Associação Brasileira de Antropologia teve por meio de seus especialistas que, cumprindo os já referidos dispositivos legais, elaboraram laudos antropológicos (tanto para regularização fundiária como para a garantia dos demais direitos constitucionais com base no reconhecimento da diferenciação cultural, seja de povos indígenas seja de comunidades quilombolas). A combinação e colaboração de distintas áreas do saber com seu conhecimento técnico-científico específico (como a Arqueologia, a Antropologia e o Direito), foi fundamental para o relativo sucesso desta tarefa.[12]

Assim, é partir de 1988, com a promulgação da nova Constituição brasileira, que as chamadas sociedades tradicionais (notadamente quilombolas e sociedades indígenas) no Brasil passam a ter um respaldo mais consistente para pleitear garantias aos seus direitos básicos, incluindo aí a garantia a seu território. Em termos de dispositivos constitucionais, além do já mencionado Art. 68 do ADCT, outros dois dispositivos são frequentemente utilizados para se referir aos direitos das comunidades quilombolas: o parágrafo primeiro

[11] Importante informar que ainda no governo Sarney, em 1988, foi criada a Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura para tratar de assuntos ligados às comunidades de afrodescendentes, entre elas, os quilombolas. Mais detalhes sobre este processo um pouco mais à frente.

[12] Em 2005, consolidando a importância do papel da Antropologia na elaboração de laudos periciais (exigidos especialmente no cumprimento dos dispositivos constitucionais referentes ao reconhecimento dos direitos de comunidades indígenas e quilombolas), a Associação Brasileira de Antropologia organiza um volume em que a questão é amplamente debatida por vários especialistas que já tinham experiência na elaboração desses laudos. Cf. Leite (2005).

do artigo 215[13] (e sua complementação conceitual com as especificações do artigo 216).[14] Segundo Almeida, este seria "o único instrumento legal produzido após a abolição de 1888, o qual se refere a direitos sobre a terra por parte de ex-escravos e seus descendentes" (2002, p.47). Entretanto, como afirma Arruti (1997), a existência destes dispositivos constitucionais não garantiu, de imediato, a sua regulamentação e, muito menos, a sua efetivação, o que só veio a acontecer concretamente a partir de 2003.

Curioso é que, no campo restrito das chamadas comunidades tradicionais mencionadas pela Constituição, a trajetória dos povos indígenas é acentuadamente diferente das comunidades quilombolas. É bem verdade que os povos indígenas já gozavam, de longa data, de direitos formais garantidos (embora, como se sabe, na prática estes dispositivos legais sempre estiveram longe de serem concretizados).

Esta discussão jurídico-formal não somente sobre o conceito mas sobre direitos dos quilombolas ganhou força na virada do século XX para o XXI. Isso se deveu ao fato de que a Constituição brasileira foi promulgada num momento curioso do cenário nacional (e sua elaboração foi o principal elemento que, pelo menos em tese, coroou este processo). Não somente o país vivia a consolidação da transição democrática (consagrada com a nova Constituição e com o voto direto para Presidente da República), como este clima que aerava a política institucional brasileira, trouxe novos ares também para os chamados movimentos populares que, com um viés marcadamente político e sociológico, ganhavam muita força. Por todo o país, movimentos de classe - no campo ou na cidade – reorganizavam-se num processo que se poderia chamar genericamente de "construção da

---

[13] A saber: "Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.".

[14] Art. 216 - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

cidadania" (reivindicações por melhores condições de trabalho, saúde, educação, redistribuição fundiária e outras pautas políticas específicas incorporadas por outras minorias) o que levou à consolidação de várias organizações da sociedade civil.

Entre esses movimentos, um de caráter étnico - mas, como se disse, com uma pauta inicialmente marcada pela matriz marxista da luta de classes - se sobressaía: o movimento indígena. Herdeiros de uma tradição indigenista[15] plenamente politizada e resistente, sob várias formas, às ações da ditadura (especificamente no que diz respeito ao principal direito reivindicado pelos povos indígenas que era o cumprimento do chamado "Estatuto do Índio" - naquilo que era considerado por antropólogos e indigenistas o requisito fundamental para a construção da identidade étnica: a demarcação de suas terras)[16] os povos indígenas constroem um modelo alternativo de organização com uma presença muito forte nos meios de comunicação de massa, visibilidade esta que lhes garante, pelo menos em parte, grande sucesso em seus objetivos políticos, embora a garantia fundiária a estas populações, como a história vem atestando, ainda continue sendo um grande

[15] Importante aqui atentar para a diferença entre "indígena", termo que se refere aos próprios povos indígenas, sujeitos de seu processo, e "indigenista", que se refere aos não-indígenas, mas que ou por ideologia e militância (integrantes das várias organizações não-governamentais que atuavam e atuam no Brasil) ou por profissão (funcionários dos órgãos públicos de política indigenista - o antigo SPI ou a FUNAI), abraçavam esta causa. Esta observação assume relevância na medida em que é a própria ação indigenista (notadamente das organizações não-governamentais) ao longo dos anos 1960, 1970 e 1980 que ajuda a fomentar o surgimento de um movimento propriamente indígena a partir de meados de 1980 e que é atuante até hoje. Sob muitos aspectos, esse movimento social indígena vai inspirar o movimento quilombola.

[16] A Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973 também conhecida como "Estatuto do Índio" após especificar detalhadamente os direitos indígenas relativos ao seu território em um capítulo específico, afirmava, em seu Art.65°, algo que nunca foi cumprido pelo poder público brasileiro e, por isso, foi o grande elemento aglutinador e motivador das lutas indígenas: "O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas". Esta discussão, muito presente nas manifestações e documentos da época - vide, em especial, os documentos das organizações indigenistas relativos à discussão na elaboração do capítulo dos índios quando da Assembleia Constituinte de 1987/88. Por este motivo, este dispositivo servirá como grande elemento catalizador das organizações de índios e indigenistas (notadamente os não-governamentais). A questão fundiária passa a ser "o" elemento, por excelência (como se afirmou para os quilombolas), de autoafirmação étnica, o que foi demonstrado pelo curso da história: as pautas da "identidade" e da "etnicidade", ou seja, o direito à diferença passa a ganhar corpo, principalmente porque estão associados a um território. A Constituição atual, no Art. 67 do ADCT confirmou este direito indígena e mantém o prazo de 5 anos (a contar da data de sua promulgação) para que o governo regulamente a demarcação das terras indígenas. Hoje, testemunhamos o Estado brasileiro cometer o mesmo erro histórico, posto que, passados 25 anos, muito ainda precisa ser feito. Atualmente, segundo dados do Instituto Socioambiental, das 685 Terras Indígenas brasileiras, 422 estão devidamente homologadas com registro no Serviço de Patrimônio da União (cf. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/situacao-juridica-das-tis-hoje>, acessado em 16 de fev. 2013).

problema na agenda política oficial brasileira. A respeito das considerações do movimento indígena como um "movimento popular" de classe (e não étnico), é curiosa uma observação, feita por uma liderança indígena que se sobressaía naquele momento, de que "Índios desunidos, jamais serão vencidos".[17] Era uma referência de que ao fato de que o modelo classista das organizações populares no Brasil não deveria ser automática e genericamente reproduzido para as populações indígenas, uma vez que a categoria "índio" teria como principal elemento articulador justamente a ideia de uma grande diversidade étnica (e consequentemente política, cultural, social com demandas distintas dela resultantes) - consolidando aquele princípio da teoria da etnicidade de F. Barth (cf. Capítulo 1) - e não a perspectiva da "união" ou "unidade" preconizada para as chamadas "classes proletárias". Neste momento da história brasileira, para além deste debate (que não é propósito deste trabalho discutir), fica a questão sobre o próprio caráter dos movimentos populares envolvendo minorias étnicas: quais seriam, de fato, as fronteiras entre as categorias "etnia" e "classe social"?[18]

No bojo deste debate, um outro movimento, também de conotação étnico-política, que vai se consolidar - principalmente com um corpo jurídico específico -, é justamente o chamado "movimento negro". Muito embora as lutas antirracistas e por garantia de direitos não fossem novas no Brasil,[19] o ano de 1988 é palco para três eventos de não tão grande relevância histórica, mas que vai reverberar internamente na "questão negra" e se refletir diretamente na militância política desses grupos. O primeiro deles ocorreu em maio de 1988, quando esses movimentos provocaram um enfrentamento simbólico com o Estado brasileiro recusando-se a participar da comemorações oficiais relativas aos 100 anos da Abolição da Escravidão e organizando seus próprios festejos e ações alusivas à data. É importante sempre lembrar que já não mais estávamos sob a égide da Ditadura

[17] Esta frase me foi dita por uma liderança Pataxó Hã-hã-hãe, em uma reunião de lideranças indígenas em Brasília exatamente para discutir o capítulo dos índios na Constituição. Segundo ele, ela teria sido proferida pela primeira vez num outro encontro de lideranças, ocorrido no sul da Bahia em 1987, como uma certa crítica à recém-fundada União das Nações Indígenas.

[18] Discussão já apontada no Capítulo 1, quando se refletiu brevemente sobre a questão da etnicidade e classe.

[19] Como exemplo, pode-se citar um dos primeiros grandes instrumentos jurídicos no Brasil: a Lei Afonso Arinos, de 1951 (trata-se da lei 1390/51 de 3 de julho de 1951) , proposta pelo jurista Afonso Arinos de Melo e Franco e que instituía a figura do "crime racial" no país.

(embora o clima ditatorial ainda não tivesse se esvaído por completo), o que, de certa forma, facilitava as ações críticas dessas organizações. O segundo ocorreu em outubro, quando da promulgação da Nova Constituição (também apelidada popularmente de "Constituição Cidadã") e que trazia, como já referido, os artigos e parágrafos relativos às comunidades quilombolas e outros dispositivos antirracistas. E, por último, decorrente daquela, chamemos, resistência às comemorações do centenário da Abolição da Escravidão (ocorrida em maio), o movimento negro acentua as comemorações do dia 20 de novembro, dedicado a um dos pouquíssimos heróis negros reconhecidos pela historiografia brasileira (Zumbi dos Palmares), como o "Dia da Consciência Negra".[20] Corroborado a ideia de uma inclusão da pauta marxista no movimento negro, Fabiani afirma:

> A preferência pela saga de Palmares deu-se por vários motivos: a maioria das lideranças do movimento negro organizado e os intelectuais ligados à causa do negro já haviam escolhido Zumbi como herói, em sentido de oposição à data da Abolição; o quilombo foi apropriado por parte da esquerda brasileira, contrária ao regime militar, como exemplo de resistência, irreverência e apelo à liberdade; a intelectualidade marxista, ou simpática ao marxismo, também havia definido o quilombo como exemplo da luta de classe, no regime escravista. (idem, p. 36)

É assim que estes três eventos corroboram para colocar a questão "negra" na pauta das discussões políticas, sociais e culturais no Brasil do final dos anos 1980. Em suma, todas estas questões firmam a década de 1980 como um importante marco para a consolidação do tema étnico-racial como um dos protagonistas dos movimentos sociais ressurgentes, o que é apontado quase unanimemente pela vasta bibliografia existente a respeito do tema.[21]

Não obstante, ainda serão necessários alguns anos para que ela, de fato, entre na pauta oficial do governo Brasileiro em suas várias esferas. É nesse momento, então, de acordo com Almeida, deflagrado a partir das alterações legais de 1988, que

---

[20] Fato este que só virá a ser reconhecido oficialmente em 2003, quando foi sancionado pelo então presidente da república o já mencionado projeto de lei número 10.639, no dia 9 de janeiro de 2003 que estipula: "Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'." A partir deste Projeto de Lei, vários municípios brasileiros decretaram o dia 20 de novembro como feriado.

[21] Entre outros, cf. Reiter, 2005; Covin, 2006.

> ganharam visibilidade nesse debate as primeiras associações voluntárias e as identidades coletivas que revelavam a condição de pertencimento a grupos sociais específicos e que viriam a compor a partir de 1994 um movimento social quilombola de abrangência nacional (2002, p.47).

O que se pode verificar, pois, é uma alteração substantiva e paulatina no significado da categoria quilombo, com uma ampliação do espectro de situações concretas que ela pode abarcar. Hoje, a posição mais amplamente aceita no *corpus* antropológico brasileiro é a de que a autodeterminação das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos se dá em razão dos costumes, tradições, condições sociais, culturais e econômicas específicas que as distinguem de outros setores da coletividade nacional, inclusive de outros grupos negros. Ou seja, evocando a discussão sobre etnicidade previamente feita, pode-se dizer que quilombo é um termo utilizado por esses grupos para designar uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentido de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico, ao mesmo tempo em que a construção de tal identidade se dá num processo contínuo e simultâneo de consciência da alteridade.

Em 1994, como resultado do grupo de trabalho sobre quilombos, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) assim o definiu:"Toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado". Memória, história, tradições culturais e economia. Os territórios de quilombos são utilizados para garantir a reprodução física, social, econômica e cultural, abrangendo todas as terras ocupadas e utilizadas para a subsistência das famílias. Assim, os direitos desses povos devem ser salvaguardados não apenas em relação àquelas terras por eles ocupadas com exclusividade, mas, também, no que se refere àquelas às quais têm acesso para desenvolver suas atividades tradicionais de subsistência.[22]

Finalmente, é preciso entender, com o antropólogo João Pacheco de Oliveira, que, atualmente, o termo não se limita a

> resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de

[22] Cf. também Munanga (1995); Schimitt *et al.* (2002).

> seus modos de vida característicos num determinado lugar. A identidade desses povos não se define pelo tamanho e numero de seus membros, mas pela experiência vivida e as *versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo*. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (Oliveira Filho, apud ANDRADE, 1997, p. 47 - grifo meu)

2.4. Sobre as políticas de reconhecimento dos quilombos.

Estabelecidos tanto o debate conceitual quanto os direitos constitucionais das comunidades quilombolas, o problema passou a ser de ordem prática: garantir o território ocupado por elas promovendo políticas de desenvolvimento econômico local e sustentável de forma a lhes assegurar igualmente as condições para a manutenção da sua identidade étnica (entendida aqui, nos moldes do que já foi discutido praviamente, não como "congelada" e "reificada", mas como um processo contínuo de conscientização da diferença étnica e valorização cultural).

No que diz respeito à questão negra no Brasil, depois dos dispositivos constitucionais, muito pouco efetivamente foi feito para sua regulamentação, entre 1988 e 2002. O governo Lula foi, sem sombra de dúvidas, um marco importante a esse respeito devido a várias medidas institucionais por ele criadas. Um exemplo significativo disso é a primeira lei sancionada por aquele governo: em 09 de janeiro de 2003, o presidente assina o já referido Decreto Lei 10.639 (que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira"). Ainda em maio do mesmo ano é criada uma pasta dedicada a assuntos raciais (a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, SEPPIR) cujas funções, entre outras, seria elaborar políticas de desenvolvimento sustentável para as comunidades tradicionais de afrodescendentes no Brasil. É assim que, pressionada pelos movimentos sociais e aproveitando este momento de visibilidade e institucionalização da questão negra, que a problemática quilombola finalmente assume um lugar de certo destaque na pauta das políticas públicas, processo que se inicia com a identificação, reconhecimento e certificação das comunidades quilombolas com a consequente titulação de suas terras em cumprimento tanto dos dispositivos

constitucionais quanto do que estabeleciam outras leis federais, estaduais e municipais que vieram a regulamentá-los. Isso pode ser constatado não apenas pelas estatísticas de reconhecimento e demarcação de territórios mas, principamente, pelo inventários de leis e medidas regulatórias dos preceitos constitucionais e outras leis previamente existentes. Além disso, é importante mencionar o crescimento de programas de políticas nas áreas da saúde, educação, cultura e desenvolvimento econômico dessas comunidades.[23]

Talvez um dos exemplos mais significativos e fortes seja a massa de reconhecimentos oficiais de comunidades quilombolas, o que tem lugar a partir de 2004. Importante lembrar que antes mesmo da existência do Art. 68 do ADCT, ainda no governo Sarney foi sancionada a Lei Federal 7.668/1988 que criou a Fundação Cultural Palmares (FCP). Vinculada ao Ministério da Cultura, sua atuação foi relativamente modesta do ponto de vista da garantia concreta do cumprimento do que estabelece a Constituição (especificamente no que diz respeito à garantia dos territórios), circunscrevendo-se à esfera cultural, uma vez que uma de suas principais atribuições foi a de ser o instrumento oficial do Estado para o reconhecimento e certificação das comunidades quilombolas o que, como se verá, é o primeiro passo para a conquistas dos outros direitos garantidos pelo *corpus* jurídico brasileiro. Entretanto, apesar de previstas desde 1988, estas certificações somente foram regulamentadas em 2003 passando a acontecer efetivamente apenas em 2004, como mostra a sua evolução histórica constante da Tabela 1 fornecida pela FCP.

Necessárias do ponto de vista jurídico (e até ético), essas certificações promovidas pela FCP representaram, de um lado apenas um caráter simbólico de reconhecimento étnico. Do outro, uma significativa força política na luta pela garantia do direito ao território por parte dessas comunidades: ter o reconhecimento oficial era um atestado de valorização simbólica e um passo extremamente importante para acender o ânimo dessas

[23] Governo Lula também criou, em março de 2004, o programa Brasil Quilombola, como uma política oficial voltada a essas comunidades, abrangendo um conjunto de ações integradas entre diversos órgãos governamentais coordenados pela Seppir, por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. É importante ressaltar que esta movimentação não teve origem exclusivamente governamental, mas derivou, principalmente da força que ganhou os movimentos sociais (tanto aqueles propriamente negros quanto os que apóiam as causas dos povos e comunidades afrodescendentes) a partir dos anos 1980, como já se mencionou no presente texto.

comunidades para novas conquistas. Na prática, entretanto, tais certificações estavam longe de garantir a titulação definitiva das terras quilombolas o que, como se viu, foi o grande elemento motivador de conflitos e, consequentemente, dos movimentos de autoafirmação dessas comunidades por todo o território nacional. Embora em muitos estados, como é o caso de São Paulo, já houvesse legislação específica e competências técnicas definidas para promover a regularização fundiária desses territórios (já estando, algumas delas reconhecidas e protegidas),[24] é somente a partir do Governo Lula que esta questão do reconhecimento étnico e da regularização fundiária começa efetivamente a ganhar força institucional.

Em maio de 2003, ratificando o papel da Fundação Cultural Palmares no gerenciamento de questões relativas aos quilombolas, a Lei Federal 10.682, que dispunha sobre a organização da Presidência e sobre os Ministérios, define como atribuição do Ministério da Cultura a "delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como determinação de suas demarcações, que serão homologadas mediante decreto".

Entretanto, a fim de garantir mais agilidade nos processos de reconhecimento de demarcação dos territórios e admitindo que a competência para tratar de questões fundiárias estaria muito mais na área do desenvolvimento agrário do que numa pasta da Cultura, em novembro de 2003 o Governo Federal oficializou a inserção da questão quilombola no programa de regularização fundiária por meio do Decreto Nº 4.883, de 20 de novembro, transferindo da pasta da Cultura para o Ministério do Desenvolvimento Agrárrio, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a tarefa de identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas pelos

[24] A partir de 1961, o governo do estado de São Paulo começa a tomar uma série de medidas institucionais para a regularização fundiária e fomento de projetos de desenvolvimento agrário no estado chegando mesmo, por meio das leis estaduais 4.925 e 4.954 (ambas de 1985), a criar um programa próprio de reforma agrária e assentamento de trabalhadores rurais. Em 1991 é criado o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) assumindo atividades de assentamento e regularização fundiária num mesmo órgão, contando também com proteção da cidadania, mediação de conflitos fundiários, capacitação de trabalhadores rurais e atendimento às comunidades de quilombos que fica, no âmbito deste estado, como sendo uma sua atribuição específica e exclusiva. Em 1999, o instituto torna-se a Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva" que consolida a experiência institucional paulista na reforma agrária, sendo sucessora natural e legal de toda uma seqüência de órgãos estaduais ligados às questões agrárias e fundiárias. Esse tema será retomado um pouco mais à frente.

remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da legislação existente nas esferas estaduais e/ou municipais ou mesmo de eventuais ações que já tenham sido realizadas nesse sentido. Finalmente, ainda em novembro do mesmo ano, por meio do Decreto-Lei 4.887/2003, o governo regulamenta esses procedimentos.[25] Ou seja, um processo jurídico-formal que levou 15 anos.

Uma curiosidade do Decreto-Lei 4.887/2003 é que nele não só aparece uma definição contemporânea de comunidade remanescente de quilombo – confirmando aquela perspectiva de romper com a ideia de comunidades derivadas de escravos fugidos – como também o estabelecimento do critério de "autodefinição" para seu reconhecimento:

> Art. 2º - Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.
> §1º - Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.
> §2º - São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.
> § 3º - Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Importante entender que embora questionado em sua objetividade, o princípio da autodeclaração está previsto na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), da qual o Brasil é signatário. Esta Convenção foi ratificada e incorporada à nossa legislação por meio de dois decretos: o Decreto Legislativo Nº 143/2002 e Decreto Presidencial Nº 5.051/2004. Com o endosso da legislação, o procedimento para certificar as comunidades quilombolas foi regulamentado por uma Portaria da Fundação Cultural Palmares (Portaria 98, de novembro de 2007). Segundo esta, as comunidades interessadas precisam encaminhar uma declaração à Fundação, na qual se identificam como tais. Após o processo, será expedida uma "Certidão de Autoreconhecimento" em nome da comunidade.

[25] Por sua vez, este Decreto foi regulamentado no INCRA por meio da Instrução Normativa Nº 57 de 20 de outubro de 2009.

Deste ponto de vista, é interessante observar o que mostra a Tabela 1, fornecida pela Fundação: um histórico da evolução crescente destas certificações desde 2004 em todo o território nacional. Curioso é que com relação ao recenseamento de comunidades quilombolas no Brasil, os dados não são consensuais. De acordo com informação do site da Secretaria de Promoção de Políticas da Igualdade Racial, a Fundação Cultural Palmares mapeou 3.524 comunidades em todo o território nacional e, conforme mostra a Tabela 1, em julho de 2013 contava 1.845 comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas.[26] Entretanto, o Conselho Nacional de Articulação das Comunidades Negras Quilombolas (Conaq), afirma que existiriam pelo menos 5.000 dessas comunidades.[27]

Com relação à garantia efetiva de seus territórios, em termos oficiais, até 29 de janeiro de 2013, o INCRA contabilizava pouco mais de 1600 processos de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas em andamento no Brasil, apresentando os seguintes dados referentes às suas várias fases:[28]

a) Processos abertos: 1.227;

b) Relatórios Técnicos de Identificação de Delimitação (RTDI): 156 editais publicados, totalizando 1.638.473 ha em benefício de 21.479 famílias;

c) Portaria de reconhecimento de território: 72 portarias publicadas, totalizando 302.752 ha reconhecidos em benefício de 6.454 famílias;

d) Decretos de desapropriação por interesse social: 53 decretos publicados, desapropriando 515.456 ha em benefício de 6.080 famílias;

e) Títulos emitidos: 139 títulos emitidos, totalizando 995.009 ha em benefício de 124 territórios, 207 comunidades, e 12.906 famílias quilombolas.[29]

Especificamente no caso do Estado de São Paulo, com o objetivo de cumprir o que estabelecia o Art. 68 do ADCT, o governador Mário Covas, por meio do Decreto Nº

[26] Cf. <http://www.seppir.gov.br/copy_of_acoes/Principal.2007-11-18.5002/Principal.2007-11-18.5002/?searchterm=quilombos>, acessado em 16 de fev. 2013.

[27] Até o momento do fechamento deste texto, o site da FCP fornecia dados atualizados em 10 de junho de 2013. Na data de acesso (24 de julho de 2013), ae FCP fornecia também o dado de 2.187 comunidades, se levarmos em conta aquelas que estavam com seus processos de certificação em andamento.

[28] Para maiores detalhes, conferir Anexo-1.

[29] Para maiores detalhes, conferir Anexo-2.

40.723, de 21 de março de 1996, institui, junto à Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania, um grupo de trabalho para "dar plena aplicabilidade aos dispositivos constitucionais que conferem o direito de propriedade aos remanescentes de quilombos" (ANDRADE, 1997, p. 38). Ainda de acordo com o decreto, este grupo seria composto por: dois representantes da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania (sendo um deles a Fundação Itesp), um representante da Secretaria do Meio-ambiente, um da Procuradoria-Geral do Estado, um da Secretaria do Governo e Gestão Estratégica, dois da Secretaria de Cultura (sendo um deles do CONDEPHAAT), um do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra de São Paulo, um da OAB (seção São Paulo) e, por último, um do Fórum Estadual de Comunidades Negras do Estado de São Paulo (idem, p. 17). Este grupo de trabalho cumpriria a função que, mais tarde, o governo federal atribuiria ao INCRA, ou seja, teria a responsabilidade pela identificação, discriminação e legitimação das terras devolutas do Estado ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas visando sua regularização fundiária, implantando medidas sócio-econômicas, ambientais e culturais para o seu desenvolvimento econômico.[30] Foi assim que no ano seguinte, por meio do Decreto-Lei Nº 41.774 na significativa data de 13 de maio, o governador instituiu o Programa de Cooperação Técnica a ser implementado entre a Procuradoria Geral do Estado, a Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania, a Secretaria do Meio-Ambiente, a Secretaria da Cultura, a Secretaria de Agricultura e Abastecimento, a Secretaria de Educação, e a Secretaria do Governo e Gestão Estratégica para identificação, discriminação e legitimação de terras devolutas do Estado de São Paulo e sua regularização fundiária ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, implantando medidas sócio-econômicas, ambientais e culturais. No mesmo ano, em setembro, a Lei 9.9757 dispõe sobre a legitimação de terras públicas estaduais aos Remanescentes de Quilombos, também em atendimento ao Art. 68 do ADCT da Constituição Federal.

Desde então, é a Fundação Itesp, órgão da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania (cf. nota supra) é a responsável, no âmbito do estado de São Paulo, por cuidar

[30] Sobre esta relação entre os processos jurídicos de reconhecimento e garantia de direitos tanto dos povos indígenas quanto das comunidades quilombolas, cf. Arruti, 1997.

de tudo o que diz respeito à garantia dos direitos e a projetos de desenvolvimento econômico em comunidades quilombolas. Mantendo a já identificada ausência de consenso com relação aos dados sobre a quantidade dessas comunidades, enquanto a Fundação Cultural Palmares informa que foram certificadas, no estado de São Paulo, 45 comunidades, a Fundação Itesp apresenta o dado de que existem 28 comunidades oficialmente reconhecidas (Cf. Tabela 3, infra).

Identificada a comunidade do Mandira como possíveis remanescentes de quilombos, a Fundação Itesp recebeu a incumbência de liderar os esforços para obter o reconhecimento oficial e elaborar projetos de desenvolvimento econômico a fim de possibilitar a melhoria de qualidade de vida da comunidade. Desde o final da década de 1990, o Itesp (como comumente é chamado) foi e continua sendo um dos maiores parceiros no desenvolvimento econômico da comunidade do Mandira, como se verá nos capítulos subsequentes.

As várias comunidades quilombolas que existem no estado de São Paulo tiveram seus processos de reconhecimento iniciados pelos mais diversos motivos. No caso do Mandira, os dados levantados em campo por meio de depoimentos coletados junto a vários integrantes mais velhos da comunidade e que acompanharam mais de perto todo o desenrolar do processo, dão conta que a luta por esta conquista teve início em meados da década de 1980, a partir dos trabalhos da Pastoral da Pesca, da Igreja Católica, em particular incentivado por um personagem emblemático para os mandiranos, o pároco de Cananéia, conhecido como P$^{e.}$ João 30, quando teria trazido para eles a "notícia" de que seriam negros e quilombolas. Segundo esses depoimentos coletados em campo, a partir daí, eles foram, paulatinamente, introduzidos na questão quilombola do Vale do Ribeira e também no processo, que coincidentemente teve início por esta época, de ações de cunho preservacionista levadas a cabo pelo NUPAUB-USP e outras instituições e que resultou, como se verá ao longo dos capítulos seguintes da tese, na criação e desenvolvimento das ações econômicas que aqui serão analisadas. Essa história (incluindo aí mais referências ao papel do P$^{e.}$ João 30 e da igreja Católica) e esses fatos serão melhor detalhados no Capítulo 3 (formação da comunidade), no Capítulo 4 (processo de manejo sustentado da ostra no estuário e sua comercialização), e nos seguintes (sobre Turismo e Artesanato).

Passemos agora a compreender, a partir de breves considerações, a comunidade do Mandira, sua história e sua configuração etnográfica em linhas gerais.

TABELA 1

Comunidades de Remanescentes de Quilombos Certificadas pela FCP

ESTADO	2013	2012	2011	2010	2009	2008	2007	2006	2005	2004	TOTAL
AL	0	0	1	13	25	1	3	8	10	0	61
AM	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
AP	4	0	3	11	2	0	0	7	4	0	31
BA	48	8	91	48	21	35	27	113	52	26	469
CE	0	7	5	7	3	1	2	7	4	2	38
ES	0	1	0	2	0	0	0	20	6	1	30
GO	0	0	0	1	3	3	3	9	3	1	23
MA	8	45	48	51	6	44	29	25	43	6	305
MG	3	23	13	20	7	15	11	41	29	9	171
MS	1	1	3	1	0	1	2	2	11	0	22
MT	0	0	1	2	1	0	5	0	56	0	65
PA	30	5	7	10	0	0	17	36	8	20	133
PB	0	0	2	2	3	3	1	14	6	1	32
PE	0	1	7	6	3	11	19	11	45	5	108
PI	0	21	1	4	5	0	2	22	7	2	64
PR	0	0	0	0	0	0	4	24	6	0	34
RJ	2	1	5	2	2	2	1	6	5	3	29
RN	0	0	0	4	2	0	5	6	2	2	21
RO	0	0	0	0	0	0	1	3	2	1	7
RS	3	5	2	33	7	6	9	13	5	9	92
SC	0	0	0	2	3	0	2	1	0	3	11
SE	0	3	7	0	0	0	1	8	4	2	25
SP	1	1	1	0	0	3	10	14	15	1	46
TO	0	0	0	8	3	1	0	13	1	1	27
Total	**100**	**122**	**197**	**227**	**96**	**126**	**154**	**404**	**324**	**95**	**1845**

TOTAL GERAL: 1845

Fonte: http://www.palmares.gov.br - atualizado em 10 de junho de 2013

acessado em 24/07/2013

TABELA 2

QUILOMBOS EM SÃO PAULO (45)
CERTIFICAÇÕES DA FUNDAÇÃO PALMARES

Município	**Comunidade**	**Data da Publicação**
Eldorado	André Lopes	10/12/2004
Cananéia	Mandira	19/04/2005
Iguape	Morro Seco	19/04/2005
Itaóca	Cangume	19/04/2005
Eldorado	Sapatu	25/05/2005
Ubatuba	Caçandoca	25/05/2005
Iporanga	Bombas	08/06/2005
Salto de Pirapora	Cafundó	12/07/2005
Cananéia	Porto Cubatão	19/08/2005
Cananéia	São Paulo Bagre	19/08/2005
Cananéia	Taquari	19/08/2005
Cananéia	Varadouro	19/08/2005
Eldorado / Iporanga	São Pedro	19/08/2005
Cananéia	Ariri	12/09/2005
Cananéia	Santa Maria	12/09/2005
Iporanga	Pilões	06/12/2005
Ubatuba	Fazenda Caixa	20/01/2006
Ubatuba	Sertão do Itamambuca	20/01/2006
Ubatuba	Cambury	20/01/2006
Barra do Turvo	Reginaldo	25/04/2006
Itatiba	Brotas	12/05/2006
Pilar do Sul	Fazenda Pilar	12/05/2006
Eldorado	Pedro Cubas de Cima	07/06/2006
Iporanga	Porto Velho	07/06/2006
Sarapuí	Terras de Caxambu	28/07/2006
Barra do Turvo	Cedro	13/12/2006
Barra do Turvo	Paraíso	13/12/2006
Barra do Turvo	Pedra Preta	13/12/2006
Barra do Turvo	Ribeirão Grande	13/12/2006
Barra do Turvo	Terra Seca	13/12/2006
Itapeva	Jaó	13/12/2006
Iporanga	Castelhanos (Aguardando Resposta, para possível retificação)	07/02/2007
Capivari	Capivari	02/03/2007

Eldorado	Galvão	02/03/2007
Eldorado / Iporanga	Nhunguará	02/03/2007
Iporanga	Maria Rosa	02/03/2007
Iporanga	Praia Grande	02/03/2007
São Roque	Carmo	02/03/2007
Eldorado	Abobral Margem Esquerda	13/03/2007
Eldorado	Poça	13/03/2007
Eldorado	Pedro Cubas	16/04/2007
Ubatuba	Caçandoquinha, Raposa, Saco das Bananas e Frade	04/08/2008
Agudos	Eírito Santo da Fortaleza de Porcinos e Outros	31/12/2008
Salto de Pirapora	José Joaquim de Camargo	31/12/2008
Iporanga	Piririca	01/12/2011

Fonte: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=SP
acesso em 24/01/2012

TABELA 3

COMUNIDADES DOS REMANESCENTES DE QUILOMBOS

OFICIALMENTE RECONHECIDAS NO ESTADO DE SÃO PAULO - 2012

Nº	Nome da Comunidade	Município	Área total (hectares)	Área devoluta	Área particular	N°de Famílias	Ano de Reconheci-mento
1	Ivaporunduva	Eldorado	2.754,36	672,28	2.082,07	98	1998 **
2	Maria Rosa	Iporanga	3.375,66	3.375,66	0,00	25	1998 *
3	Pedro Cubas	Eldorado	3.806,23	2449,39	1.356.84	40	1998 ***
4	Pilões	Iporanga	6.222,30	5.925.99	296.31	63	1998 *
5	São Pedro	Eldorado/Iporanga	4.688,26	4.558,20	130,07	39	1998 *
6	Cafundó	Salto de Pirapora	209,64	0,00	209,64	24	1999
7	Caçandoca	Ubatuba	890,00	discriminatória	discriminatória	50	2000
8	Jaó	Itapeva	165.77	0,00	165,77	53	2000
9	André Lopes	Eldorado	3.200,16	3.049,20	76,14	76	2001
10	Nhunguara	Eldorado/ Iporanga	8.100,98	8.100,98	0,00	91	2001
11	Sapatu	Eldorado	3.711,62	1.584,06	2.127,56	82	2001
12	Galvão	Eldorado/ Iporanga	2.234,34	1942,83	291,50	34	2001 ****
13	Mandira	Cananéia	2.054,65	área não discriminada	área não discriminada	16	2002
14	Praia Grande	Iporanga	1.584,83	416,68	1.104,26	34	2002
15	Porto Velho	Iporanga	941,00	0,00	941.00	19	2003
16	Pedro Cubas de Cima	Eldorado	6.875,22	3.074,97	3.800.24	22	2003
17	Capivari	Capivari	6,93	0,00	6,93	17	2004
18	Brotas	Itatíba	12,48	0,00	12.48	32	2004
19	Cangume	Itaóca	724.60	0,00	724,60	37	2004
20	Camburi	Ubatuba	972,36	discriminatória	discriminatória	39	2006
21	Morro Seco	Iguape	164,69	0,00	164,69	47	2006
22	Poça	Eldorado/ Jacupiranga	1.126,14	0,00	1.126,14	41	2008
23	Ribeirão Grande/Terra Seca	Barra do Turvo	3.471,04	948,87	2522,17	77	2008
24	Cedro	Barra do Turvo	1.066,11	0,00	1.066.11	23	2009
25	Reginaldo	Barra do Turvo	1.279,68	0,00	1,279.68	94	2009
26	Pedra Preta/Paraíso	Barra do Turvo	3.280,26	0,00	3280,26	80	2009
27	Sertão de Itamambuca	Ubatuba	509,94	discriminatória	discriminatória	31	2010
28	Peropava	Registro	395,98	0,00	395,98	25	2011

Fonte: Fundação Itesp (www.itesp.sp.gov.br)
acesso em 24/01/2012

* Terras devolutas tituladas em 15/01/01,
** Terras devolutas tituladas em 12/09/03.
*** Terras tituladas em 20/03/03.
**** Terras tituladas em 18/01/2007.

Capítulo 3

Mandira: breves considerações etnográficas.

Então... hoje ser mandirano é melhor....
Além de ser brasileiro,
ser mandirano é... Alegria.
Sidnei Mandira Coutinho

Embarcações no Portinho do Mandira
Foto: Carlos Frederico Lucio

Este capítulo será dedicado a apresentar um "recorte etnográfico" da comunidade do Mandira. Isso porque, uma vez que o foco escolhido para o trabalho são as transformações econômicas vividas por ela nos últimos 30 anos, optou-se por não fazer uma sua etnografia exaustiva, o que resultaria num trabalho de outra natureza, mas sim recortar alguns aspectos etnográficos para apresentá-la, ainda que de maneira genérica, ao leitor e melhor situar a análise mercadológica e econômica como se pretende fazer nos capítulos seguintes. Além disso, como se verá um pouco à frente, já existem muitos trabalhos acadêmicos sobre a comunidade com uma razoável descrição de alguns traços de sua cultura, recorte demográfico e considerações gerais de apresentação de "quem são os mandiranos", com destaque alguns deles: Medeiros (2006); Cardoso (2008), Gouveia (2010) e Rangel (2011). Para não ser reiterativo, oportunamente remeterei o leitor a esses trabalhos, o que corrobora ainda mais para a natureza e os propósitos da pesquisa científica e acadêmica que é o de estabelecer um diálogo com sua produção. Nesse sentido, esta tese pretende somar a essa produção uma interpretação da economia por um viés antropológico, ao mesmo tempo em que acentua a importância da experiência histórica vivida pela comunidade do Mandira.

Iniciarei por sua localização e ambientação, uma vez que a riqueza da biodiversidade do complexo estuarino-lagunar da região de Cananéia foi (e continua

sendo) de grande importância, particularmente para o desenvolvimento de duas das três atividades econômicas levadas a cabo pela comunidade nos últimos trinta anos: o manejo sustentado de ostras e o turismo histórico e ecológico.

A primeira foi, sob muitos aspectos, inspiradora para a concepção da segunda. Dois fatores estão interligados de maneira imbricada: de um lado, a beleza e exuberância naturais do estuário; do outro, a ampla oferta do molusco. Sendo uma região extremamente rica e amplamente preservada, foi alvo de muitas ações de biólogos e ambientalistas em geral que desempenharam um papel muito importante na construção do manejo sustentado como alternativa econômica para os caiçaras da região de um modo geral e para a comunidade do Mandira, em particular. A presença e ações promovidas por estes cientistas e pesquisadores foram fatores importantes que contribuíram, inclusive, para a construção de uma mentalidade político-organizativa e comunitária, como se verá ao final deste capítulo e no capítulo seguinte.

Após estas considerações, o texto dará lugar a uma breve descrição física da comunidade, destacando alguns de seus principais pontos de referência. Feito isso, será elaborado um breve histórico da formação do quilombo do Mandira, desde sua origem no século XIX até o presente, com destaque para a configuração genealógica das gerações que sucederam ao casal de escravos que lhe deu início (ou casal original). Como já existem alguns trabalhos acadêmicos realizados sobre o Mandira e, como se disse na introdução, não foi encontrado nenhum de caráter antropológico *stricto sensu* (à exceção do RTC), um espaço será dado para a análise das relações de parentesco existentes hoje (a partir da genealogia) e a relação com a construção das famílias nucleares, famílias extensas e a configuração dos grupos locais.[1] Analisados a genealogia e o sistema de parentesco, serão tecidas algumas considerações introdutórias sobre o seu sistema econômico tradicional e que muitas famílias ainda praticam atualmente - embora com sérias restrições impostas pela legislação ambiental fato este que as levou a viver as

[1] Estes conceitos clássicos dos estudos de parentesco na antropologia serão melhor esclarecidos à frente. Esta foi uma das ausências temáticas detectadas na literatura produzida sobre o Mandira e que se procurou abordar aqui. Até pelo fato de que as relações de parentesco são, como se viu, um aspecto importante para caracterizá-los como "comunidade tradicional".

transformações econômicas objeto de análise nos capítulos subsequentes. O capítulo será finalizado com uma breve descrição e análise da organização social e política atual da comunidade integrada com uma breve descrição e análise de sua religião com destaque a dois eventos: o terço cantado e a festa de Santo Antônio.

É importante ressaltar que, além dos dados coletados em campo, boa parte das informações sobre o histórico de formação e ocupação foram obtidas com base nos trabalhos da Fundação Itesp (em particular o RTC) [2] e na obra de André de C. Cotti Moreira (2000). Outros trabalhos também foram utilizados como fontes complementares: Sales e Moreira (1996), Garcia (2005), Medeiros (2006), Cardoso (2008), Costa Pereira (2008), Santos e Tatto (2008), Silva (2008), Machado (2009, 2011), Rangel (2009; 2010; 2011), Rangel e Suzuki (2009), Gouveia (2010), Machado e Mendonça (2010), Gomes et al (s/d), Chamy (s/d, b). A utilização destes trabalhos foi necessária não somente para balizamento de algumas informações, mas também como fonte de dados devido ao esvaziamento populacional da comunidade e, principalmente, ao falecimento de praticamente toda a terceira geração descendente[3] (a partir de Francisco Mandira que,

[2] TURATTI, 2000. Cf. Anexo 3 com o texto integral do RTC publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo.

[3] Será muito útil para boa parte da análise deste capítulo esclarecer um aspecto sobre a interpretação dos níveis geracionais em estudos de genealogia. Em primeiro lugar, sempre que se faz uma análise genealógica, é preciso estabelecer aquilo que se chama de "indivíduo de referência" (no jargão técnico, chamado de *ego*), a partir do qual será feita a análise. Quando se aborda o tema, o senso comum trata a geração dos filhos de *ego* como "segunda geração", a dos seus netos como terceira e assim sucessivamente, considerando o nível genealógico em que ele está situado como "primeira geração" (Moreira faz isso, quando chama a geração dos bisnetos de Francisco Mandira como quarta geração - cf. *op. cit.*, p. 130). No entanto, nos estudos antropológicos de parentesco, para a leitura dos dados genealógicos, toma-se a geração de referência como sendo grau zero (G0, ou geração zero - e não 1, como no senso comum). Assim, a geração dos filhos seria a primeira geração descendente, a dos netos a segunda e assim sucessivamente. As gerações ascendentes são anotadas com um sinal positivo e as gerações descendentes com um sinal negativo. Assim temos: G+1, primeira geração ascendente a dos pais e tios de *ego*; G-1, primeira geração descendente, a dos seus filhos e sobrinhos etc. Só para elucidar o exemplo de Moreira, a geração dos bisnetos seria então terceira geração descendente (G-3) e não a quarta. Aqui neste trabalho, quando não houver especificação de indivíduo de referência (*ego*) para se falar sobre genealogia, será tomado como pressuposto que ele é Francisco Mandira (G0), a geração de seus filhos G-1, de seus netos, G-2 e assim sucessivamente; do contrário, *ego* será a pessoa sobre a qual se estiver falando, o que será devidamente especificado.

O Anexo 6 mostra o mapa genealógico completo da comunidade elaborado por mim com base no meu trabalho de campo e checados, quando possível, com os dados do RTC da Fundação Itesp. Para a elaboração da genealogia, utilizei o método proposto por Barnard e Good (1984), no capítulo 2: "Collecting census data and genealogies", realizando algumas entrevistas com os seguintes informantes: sr. Henrique Coutinho (2003, 2004); sr. Florindo Mandira (2003, 2004); d. Maria Matheus (2003, 2004, 2012); sr.

como se verá, é o escravo que recebeu as terras onde hoje a comunidade está localizada), não foi possível precisar este histórico para além do que já foi registrado por esses outros autores, isso porque são muito poucos os indivíduos da quarta geração descendente que continuam na comunidade e, mesmo esses, têm uma memória muito esparsa e fragmentada deste processo. Como algumas dessas pesquisas foram feitas há mais de uma década, seus autores tiveram oportunidade de conversar com muitos indivíduos mais idosos da terceira geração que atualmente já não mais estão vivos.[4]

3.1. Localização e ambientação.

A comunidade do Mandira está situada no bairro rural do mesmo nome, ao pé da Serra do Mandira, uma extensão da Serra do Cadeado que cresce na faixa leste do norte paranaense em direção a São Paulo. Dista a 22 km da sede do município de Cananéia (Vale do Ribeira, São Paulo), mais precisamente no Km 11,5 da estrada SP 055/193 (conhecida também como "Estrada do Mandira") que liga o bairro de Itapitangui ao do Ariri. Atualmente, sua área de ocupação é de aproximadamente 22 alqueires (TURATTI, 2002, p. 29), conforme mostram o **Mapa 1** e o **Mapa 2**.[5]

Entretanto, a área original que deu início à comunidade no século XIX era muito maior, totalizando cerca de 1200 alqueires de acordo com a documentação levantada por

---

Frederico Mandira (2003, 2004, 2009, 2012); d. Irene Mandira (2012); sr. Francisco Coutinho (2010, 2012); sr. Sidnei Coutinho (2010, 2012), sr. Agnaldo Clutinho (2012).

[4] Em minha primeira etapa de trabalho de campo, em 2003, consegui entrevistar longamente os srs. Henrique Mandira, Frederico Mandira e Florindo Mandira (todos G-3). Na última, em 2012, apenas o sr. Frederico Mandira estava vivo, embora com a saúde muito fragilizada. Consegui atualizar com ele e com D. Maria Matheus, sua esposa, algumas informações importantes sobre a genealogia.

[5] Cf. infra, depoimento de Chiquinho Mandira sobre este feito de João Vicente. De acordo com dados da Fundação Itesp, esta é a área aproximada porque há um processo ainda em curso para sua ampliação com base no laudo antropológico realizado em 2000 que atesta uma ocupação originária maior, como se verá a seguir. A homologação da área ainda não foi concluída, estando o processo no INCRA em aberto, como informa o Anexo 3 (processo Nº 54190.003179/2004-96). Como se vê em Turatti (2002) e Silva (2008), a área atual é bem maior do que a registrada por Moreira (2000), quando esses processos ainda não estavam devidamente encaminhados. Informações recentes (janeiro de 2013) obtidas junto à sede da Fundação Itesp em São Paulo, dão conta que, em uma reunião com a comunidade para a discussão e encaminhamento deste tema, eles optaram por não prosseguir com o pleito de ampliação da área por desviá-los de suas ações atuais. Os motivos que os levaram a isso estão indicados pela fala de d. Irene Mandira: "Há pouco tempo o INCRA informou prá gente que a parte que está no Parque do Jacupiranga nós vamos poder usar, mas a propriedade continua sendo do governo. Isso porque a gente não tem como fiscalizar e o governo tem" (depoimento em 2012).

Turatti. Devido a um longo processo de espoliação, houve perda de uma parte significativa de seu território. De acordo com Moreira, ainda no século XIX, em 1890, "houve uma tentativa de grilagem cartorária por parte de um coronel da região, denominado Abílio Soares Cabral, que chegou a registrar a propriedade em seu nome" (2000, p. 129). Um dos filhos de Francisco Mandira, João Vicente Mandira, teria entrado com uma ação contra esse ato que perdurou por tanto tempo (até 1936) que o grileiro acabou desistindo de ocupá-las e a situação se acalmou um pouco. [6]

Em um depoimento, Chiquinho Mandira contou uma parte desta história:

> Tinha um cara, o coronel Cabral (naquela época, as terras eram dos coroneis, né?, no Brasil inteiro). Esse coronel era dono de toda essa área, desde o Itapitangui até o Paraná. E ele queria tomar também a terra do Mandira. Ele queria ser dono da terra do Mandira. E o João brigou muitos anos com esse coronel, que era a terra deixada pela avó dele, no caso (deixou pro pai dele). E ele ganhou a questão. (...) Ele ganhou a briga com o coronel Cabral e registrou a terra em 1912. Essa história eu conto porque ela veio de pai pra filho. Quem contava esta história era o irmão da minha mãe (ele era neto do João Vicente) e ele se chamava Cristino Mandira. Ele era um dos mandiranos que guardavam a história da comunidade. E ele tinha o documento da doação das terras. já tinha algumas palavras que não dava pra entender. Eu não sei se este documento está com os filhos dele. Mas ele tinha o documento da doação das terras da Celestrina para o meio irmão dela nessa data de 1868. (Chiquinho Mandira)

Anos mais tarde, em data não apurada, alguns descendentes da terceira geração - que, segundo Turatti (2002), eram da família de Francisco Vicente Mandira Filho - acabaram vendendo parte das terras, ficando a comunidade hoje restrita a um trecho de terra ao sul do Salto do Mandira, numa área "delimitada pelo rio Acaraú, a oeste e pelo rio Cambupuçava e a serra do Boacica a leste, até o encontro com o Mar de Dentro (ou Mar

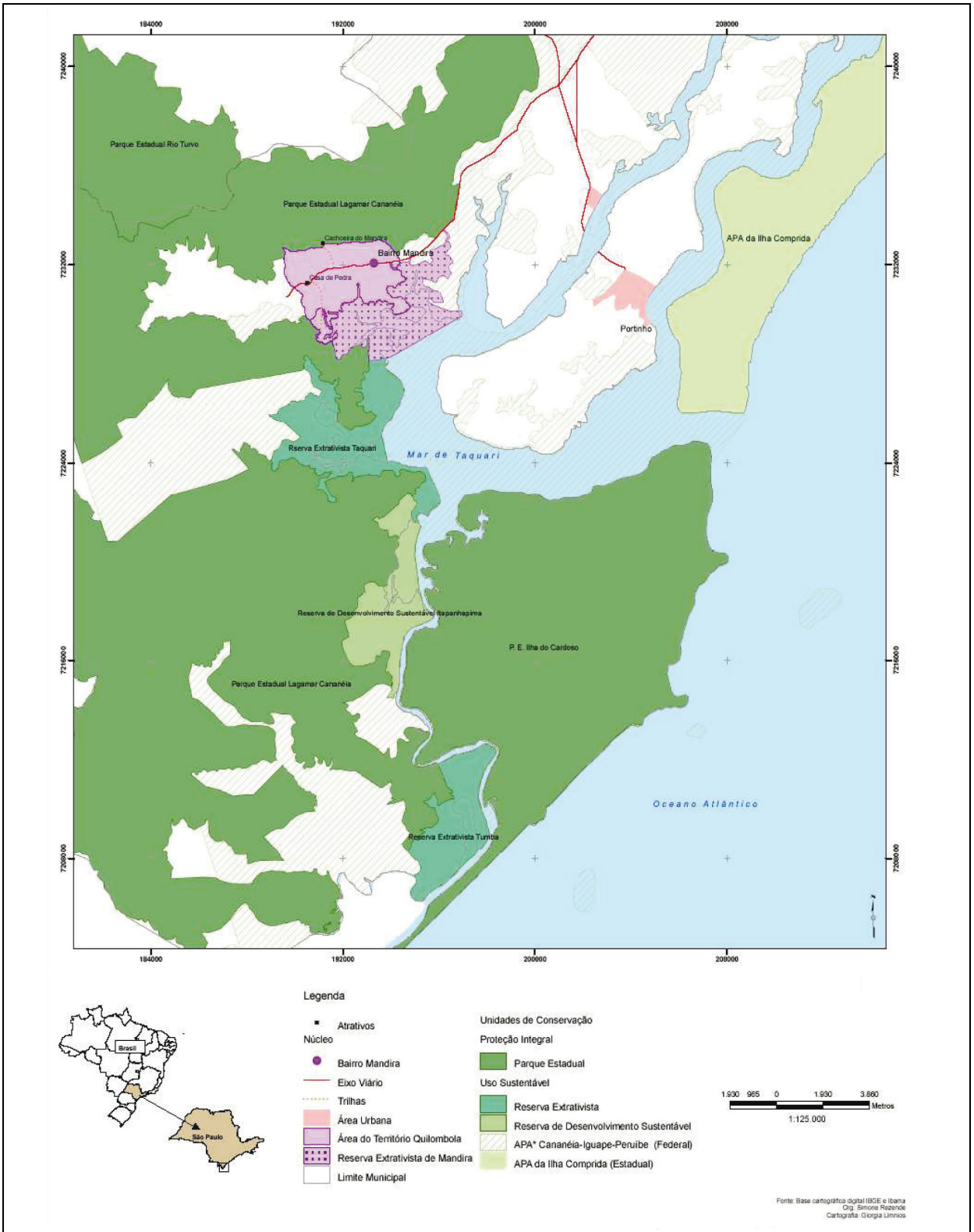
[6] Sobre o processo de formação e expropriação de parte das terras da comunidade, cf. infra. Existem informações aparentemente divergentes a respeito da extensão das terras originais. Moreira (2000) indica que eram 610 alqueires enquanto a pesquisa feita para a elaboração do RTC indica esses 1200 aqui mencionados. No entanto, o próprio texto do RTC nos indica que esses 600 alqueires referem-se, na verdade, à parte que restou daquilo que que inicialmente teria sido dividido entre os dois irmãos, filhos de Francisco Mandira (ou seja, cerca de 600 alqueires para cada um): "Com a morte de Francisco (Mandira), Antônio Vicente e João Vicente dividiram entre si os cerca de 1.200 alqueires (2.900 hectares) que compunham o 'Sítio Mandira' original." (TURATTI, 2002, p. 20) Este trabalho está publicado no Diário Oficial (Anexo 3, p. 4, final da quarta coluna). Assim, é bem provável que Moreira estivesse se referindo às terras de apenas um dos filhos de Francisco Mandira.

pequeno) pela frente" (TURATTI, 2002, p. 27).[7] É importante observar que este processo histórico de espoliação e expropriação certamente deve ter gerado muitas tensões internas na comunidade. Isso não aparece de forma explícita, mas em alguns indícios presentes nos relatos. A consequência fundamental disso foi o grande êxodo de mandiranos ao longo das décadas de 1980 e seguintes. Ao mesmo tempo, como se verá no final do capítulo, longo processo de retomada de parte dessas terras, foi um importante fator mobilizador e estruturador da atual situação política da comunidade.

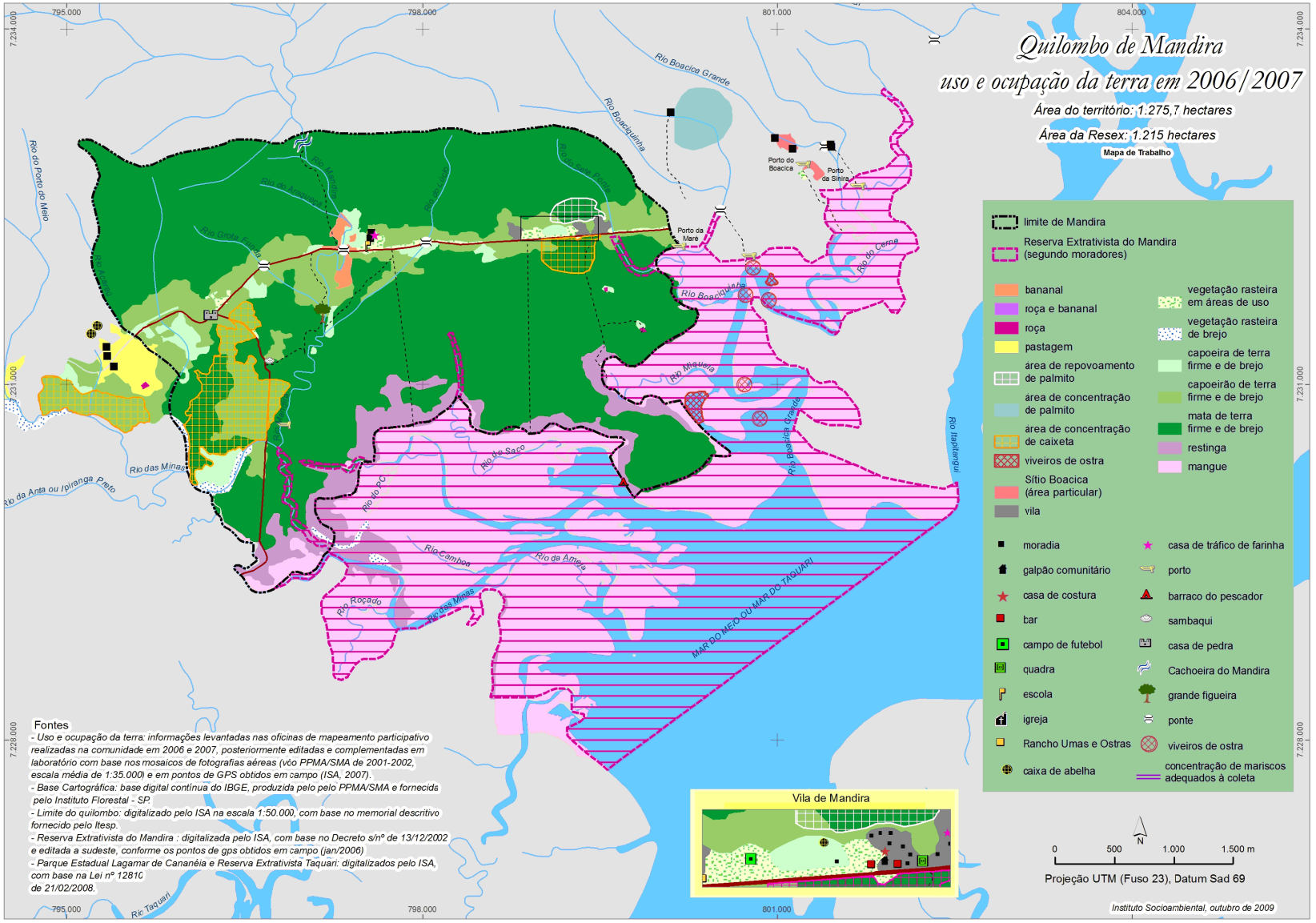
Do ponto de vista do zoneamento de ecossistemas, a comunidade do Mandira está localizada na região sul paulista da Mata Atlântica (SALES; MOREIRA, 1996, p. 23).[8] Sua área de ocupação está inserida parcialmente numa das maiores áreas de proteção ambiental do estado de São Paulo: o Parque Estadual do Jacupiranga (Mapa 3) que, por sua vez, pertence a uma área de macrozoneamento conhecida como Complexo Estuarino-

[7] Aqui, novamente, as informações não são confluentes. Moreira informa que as terras foram vendidas para um empresário em São Paulo. Segundo Turatti (2002), teria sido um processo longo de expropriação e engodos, levados a cabo por dois empresários da região: Affonso Antonio di Trani Splendore e Aluísio de Assis Buzaid (sendo que, conforme indica a autora, Splendore adquiriu posteriormente toda a parte de Buzaid, TURATTI, 2002, p. 27; Cf. Anexo 3, item 4: As transformações no território quilombola). Esta informação aparece no mapa de localização da comunidade elaborado pela Fundação Itesp. As histórias referentes a este processo muito bem documentado por Turatti, ainda estão presentes na memória de muitos da comunidade. Em 2011, eles estavam tentando recuperar parte destas terras e o fazendeiro estava disposto a abrir mão delas em troca de uma indenização do INCRA por conta das limitações de uso impostas pela criação da Reserva Extrativista. Silva confirma esta informação com dados obtidos em campo. De acordo com os depoimentos coletados pela autora, teria sido Amâncio Mandira o responsável por essa venda, uma vez que ele estava desgostoso com as proibições ambientais que haviam recaído sobre a comunidade: "em 1976 uma parte da família, liderada por Amâncio Mandira, filho de João Mandira, decide vender parte das terras para Affonso Antônio Di Trani Splendore e Aluísio de Assis Buzaid (que posteriormente vendeu sua parte para Splendore), residentes na cidade de São Paulo e também ir embora. Segundo relatos dos moradores mais antigos, Amâncio Mandira estava desgostoso com as proibições ambientais que haviam recaído sobre a comunidade, pois uma parte do território desta fora incorporado ao Parque Estadual de Jacupiranga e sobre todo o território passou a incidir com mais vigor outras legislações, como o código florestal, devido a isso Amâncio foi convencido por dois intermediários de Splendore, Josuel, um corretor imobiliário da região e por um policial florestal conhecido como Magalhães, a vender suas terras. Amâncio teria querido desistir do negócio, mas teria sido 'pressionado' a não fazê-lo." (2008, p. 202)

[8] Em 1988 a Constituição Federal coloca a Mata Atlântica, ao lado de outros sítios brasileiros (como o Pantanal e a Floresta Amazônica) como patrimônio nacional. Em 1991 ela é elevada à categoria de Reserva da Biosfera, como parte do Programa Homem e Biosfera (MaB – Man and the Biosphere), criado como resultado da "Conferência sobre a Biosfera" realizada pela UNESCO em Paris em setembro de 1968. Hoje, a Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (RBMA) abrange uma área de aproximadamente 35 milhões de hectares, englobando 5 estados brasileiros sendo considerada "a maior e uma das mais importantes unidades da Rede Mundial da UNESCO, que hoje inclui 440 Reservas da Biosfera em 97 países" (Cf. http://www.rbma.org.br, acessado em 30/11/2011).

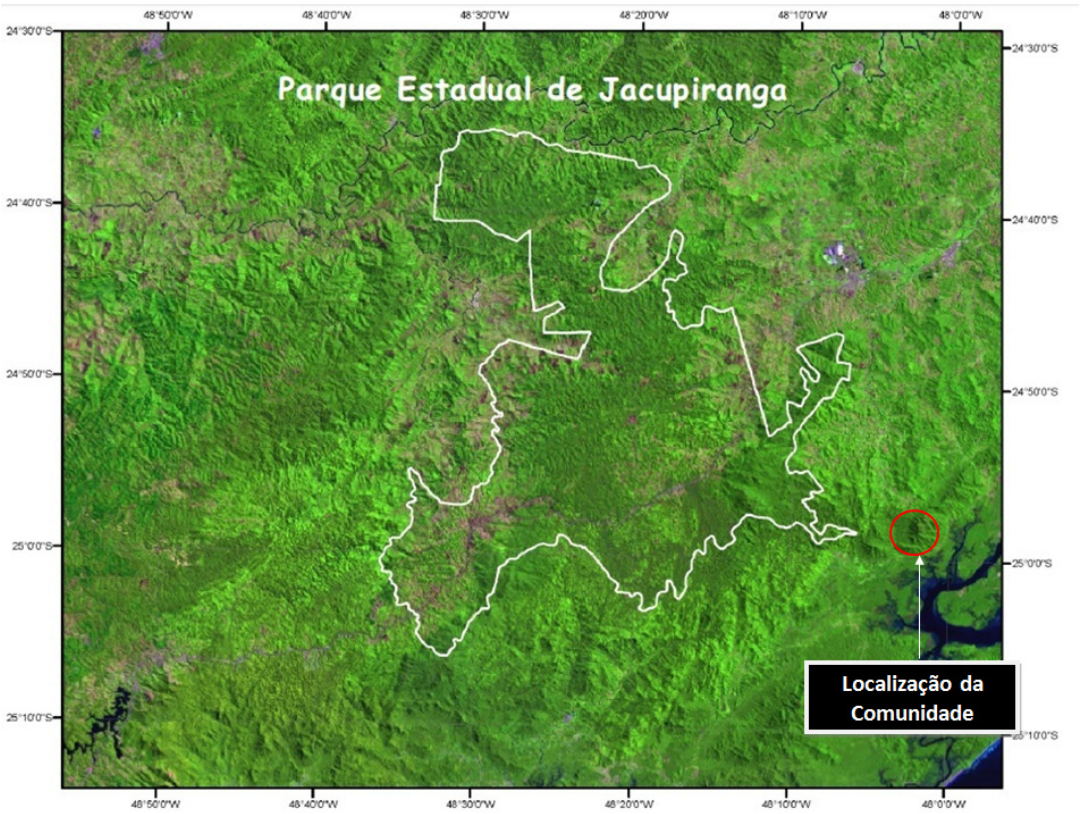


Mapa 1
Localização da Comunidade do Mandira, inserida no Complexo Estuarino-Lagunar de Cananéia e Iguape
Fonte: SILVA, 2008



Mapa 2

Localização da área onde está situada a comunidade do Mandira com indicação da Reserva Extrativista do Mandira.
fonte: Andrade, Ana Maria - Instituto Socioambiental (2012)
http://www.socioambiental.org.br



Mapa 3

Parque Estadual de Jacupiranga com a localização da Comunidade Mandira.
Fonte**: http://www.cprm.gov.br**, acessado em 28 de jan. de 2012
(inserção da localização comunidade feita pelo autor)

Lagunar de Cananéia, Iguape e Paranaguá[9] que vai do litoral norte do estado do Paraná até o meio sul do litoral paulista. Esta área é reconhecida mundialmente como um dos principais patrimônios ambientais do Brasil e, por isso mesmo, recebeu, por parte do governo estadual paulista, em meados da década de 1980 um tratamento especial, tendo

[9] E, dentro dela, está o Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia, como uma sua subdivisão no estado de São Paulo. Cf. Sistema de Informações Geográficas do Ribeira de Iguape e Litoral Sul, mantido pelo Comitê da Bacia Hidrográfica do Ribeira de Iguape e Litoral Sul (UGRHI-11). Estes dados são disponibilizados pelo Grupo de Geoprocessamento da Geologia da Universidade de São Paulo, disponíveis em: http://geolig.igc.usp.br/ geoproc/sigrb/index.php. Cf. também Sales e Moreira, op.cit.:27-36.

sido

> a primeira área a ser objeto do Macrozoneamento Ecológico e Econômico, um dos principais instrumentos do Programa de Gerenciamento Costeiro Estadual, iniciado em 1986 pela Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista (SUDELPA). (Moreira, 2000 p. 123-4).

Segundo Machado (2009, p. 20), ela é considerada pela União Internacional para Conservação da Natureza como o terceiro maior estuário do Atlântico Sul no que diz respeito à produtividade da vida marinha (cf. infra, Capítulo 4). Ainda a respeito da região, Salles e Moreira (1996) indicam que, além de ser um complexo por apresentar uma associação de diversos ambientes, com ilhas, lagunas, canais e formações vegetais típicas do chamado Domínio da Mata Atlântica, é uma das áreas de ocupação europeia mais antiga do território brasileiro, tendo em Cananéia e Iguape dois dos primeiros municípios fundados por europeus em nossa costa, ainda nos primórdios da colonização portuguesa no século XVI. De acordo com Gouveia (2010), esta área está inserida em uma região que apresenta uma "sobreposição de unidades de conservação" (p. 90), com destaque para o Parque Estadual do Jacupiranga (cujo limite tem início na margem direita do rio Mandira e recentemente recebeu nova regulamentação de uso com a criação do Mosaico do Jacupiranga); a APA (Área de Proteção Ambiental) Cananéia Iguape Peruíbe (de jurisdição federal), contendo vários trechos classificados como ZVS (Zona de Vida Silvestre); a Área Natural Tombada Serras do Mar e Paranapiacaba, que também recobre o bairro do Mandira; numa área classificada pela legislação ambiental como "zona de amortecimento" de dois parques estaduais, o do Lagamar de Cananéia e o da Ilha do Cardoso (op. cit., p. 90-91). Além destes, nesta área situa-se também a Reserva Extrativista do Mandira (conhecida como Resex Mandira), criada pelo Decreto-Lei de 13/12/2002 (**Mapa 2**) e que teve (conforme determina a Lei Federal Nº 9.985 de 12 de julho de 2000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC - e estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação no Brasil) o seu Plano de Manejo elaborado pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) que foi assinado em 2010 (SILVA, 2010) e que, finalmente, depois de anos de luta dos mandiranos, autoriza e regulamenta o uso dos recursos naturais do estuário por parte da comunidade (cf. Capítulo 4).

Sua caracterização bio-climática tem uma relação direta com os rumos que a economia da comunidade do Mandira tomou a partir da década de 1970, em especial direcionando sua relação com o estuário de Cananéia e a exploração comercial de ostras, como se verá ao longo deste trabalho, sendo assim descrita em um documento do Comitê da Bacia Hidrográfica do Ribeira de Iguape e Litoral Sul:

> O Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá compreende uma vasta região do litoral sul do estado de São Paulo (...). O sistema está assentado sobre uma planície costeira arenosa e se compõe de um complexo sistema de canais lagunares de maré e rios entre quatro grandes ilhas: Ilha do Cardoso, Ilha de Cananéia, Ilha Comprida e Ilha de Iguape (...). A extensão total do sistema ocupa uma área aproximada de 10.000ha cobrindo desde a foz do rio Ribeira até a Barra de Ararapira, na divisa entre os estados do Paraná e São Paulo (...). Quanto ao regime climático a região apresenta as condições meteorológicas peculiares do sul do Brasil(...). A região de Cananéia apresenta uma temperatura do ar anual média de 21,4ºC (...). As chuvas estão relacionadas com as estações do ano, com verões chuvosos e invernos secos (...). O período chuvoso se estende de dezembro a abril com uma média mensal de 200mm; e o período seco de maio a novembro, com valores médios de 80mm. durante todo o ano a região apresenta altos valores de umidade relativa do ar, com uma média anual de 88%(...).[10]

Além do detalhamento da descrição, outro aspecto relevante do documento em questão é a informação sobre o impacto que estas condições climáticas (umidade e precipitação) exercem sobre a concentração de nutrientes orgânicos e inorgânicos num ambiente que já seria naturalmente eutrofizado.[11] Esta abundância de nutrientes seria uma das principais responsáveis pela existência de um dos maiores bancos de vida marinha da costa brasileira, com destaque para a *crassostrea brasiliana* ou *crassostrea rizophorae*, principais espécies de ostras exploradas comercialmente pela comunidade do Mandira.[12]

Como se pode observar pelo **Mapa 3**, embora o domínio inicialmente estabelecido como abrangência do Parque Estadual de Jacupiranga não englobasse

[10] Cf. Comitê da Bacia Hidrográfica do Ribeira de Iguape e Litoral Sul, 2008.

[11] Eutrofização é um fenômeno biológico que corresponde ao aumento excessivo de nutrientes num corpo d´água e que contribui para a proliferação de elementos básicos (ou primários) da cadeia alimentar. Este fenômeno ocorre geralmente em regiões ricas em matéria orgânica. O termo vem do grego "eu" (bem, bom, perfeito) e "trophein" (nutrir), significando "o bem nutrido". (Cf. Grisi, 2007).

[12] A este respeito, cf. também a detalhada descrição da fauna e da flora da região em Sales e Moreira, 1996. Os detalhes sobre estas espécies de ostras, sua importância para o bioma e a economia do estuário e para a comunidade do Mandira serão analisados no Capítulo 4.

diretamente a sua área oficial de moradia, atingiu parte das terras de utilização extrativista, plantio e demais atividades econômicas dos quilombolas, o que passou a ser proibido com a sua decretação (fatores que, como se viu, foram determinantes da fragmentação do território a partir da venda de terras feitas por integrantes da comunidade). Atualmente, a regularização fundiária que lhes devolveu parte significativa desta área dentro do parque, o estabelecimento da Reserva Extrativista e a criação do Mosaico do Jacupiranga[13] foram medidas que possibilitaram que os mandiranos pudessem recuperar parte da sua capacidade de exploração de forma sustentável e obedecendo aos novos parâmetros definidos pela legislação vigente.

Dados coletados em campo e corroborados por várias fontes (entre documentos e estudos)[14] revelam que a implantação do Parque em 1969 trouxe, de fato, uma série de limitações - sobretudo no que tange à sua forma tradicional de agricultura e extrativismo - que foram impostas à comunidade pela legislação ambiental, o que os levou a buscar alternativas econômicas inicialmente improvisadas, mas que logo contaram com apoio de biólogos e ambientalistas ainda na década de 1970.

Nas palavras do sr. Frederico Mandira (já colocadas como epígrafe de um item do capítulo 1), um dos mais antigos moradores do quilombo: "Até aquela época, a gente fazia roça pra se manter, caçava pra se manter, pescava pra se manter. Depois, não podia

[13] A decretação do Parque Estadual do Jacupiranga em 1969, sem levar em conta tanto o fato de ser uma realidade a ocupação antrópica na região da Mata Atlântica sul paulista, quanto os seus aspectos positivos, acarretou uma série de transtornos para as comunidades tradicionais que aí viviam (como se viu e como se verá ao longo da tese na análise do caso mandirano). Com o intuito de revisar tanto os limites do parque quanto a própria condição de sobrevivência (cultural e física) destas comunidades, o Projeto de Lei Nº 638/2007 aprovado pela Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo em dezembro de 2007 e publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo em 22 de fevereiro de 2008, instituiu o Mosaico do Jacupiranga que recategorizou as áreas de comunidades tradicionais ou de intensa ocupação, incorporando áreas de remanescentes florestais, de modo a não diminuir a área de proteção integral abrigada pelo Parque o que, em tese, proporcionou uma convivência entre os ideais de preservação e os interesses dessas comunidades, por meio de planos de manejos sustentáveis dos recursos naturais aí existentes (cf. Capítulo 4).

[14] Destacam-se o Documento 22, do Nupaub-USP (SALES; MOREIRA, 1996); a dissertação de mestrado de André Castro Cotti Moreira, apresentada no Programa de Ciência Ambiental da USP (MOREIRA, 1998); o Relatório Técnico-Científico que embasou o reconhecimento oficial do Mandira como Comunidade de Remanescentes de Quilombo (TURATTI, 2002); e, mais recentemente, a Agenda Ambiental para as Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, do Instituto Socioambiental (SANTOS; TATTO, 2008) e os trabalhos acadêmicos de Cardoso (2008) e Gouveia (2010).

mais".[15] Neste processo de rearranjo econômico, vários parceiros institucionais (governamentais ou não) vão surgindo e, nos últimos 35 anos, foram muitas as intervenções na comunidade para auxiliá-los a superar estas dificuldades econômicas causadas pelas restrições ambientais.[16]

3.2. A sede do território: o bairro. [17]

De acordo com Gouveia (2010), a extensão aproximada do bairro do Mandira é de 4,5km, ao longo da estrada Itapitangui-Ariri, que o corta longitudinalmente. Seu início está situado no quilômetro 9,5 numa localidade chamada Boacica (onde moram algumas famílias). Cerca de um quilômetro à frente, está a sede do bairro (também chamada pelos moradores de "Meio") que, de acordo com o autor, ocupa cerca de 1 quilômetro de extensão.

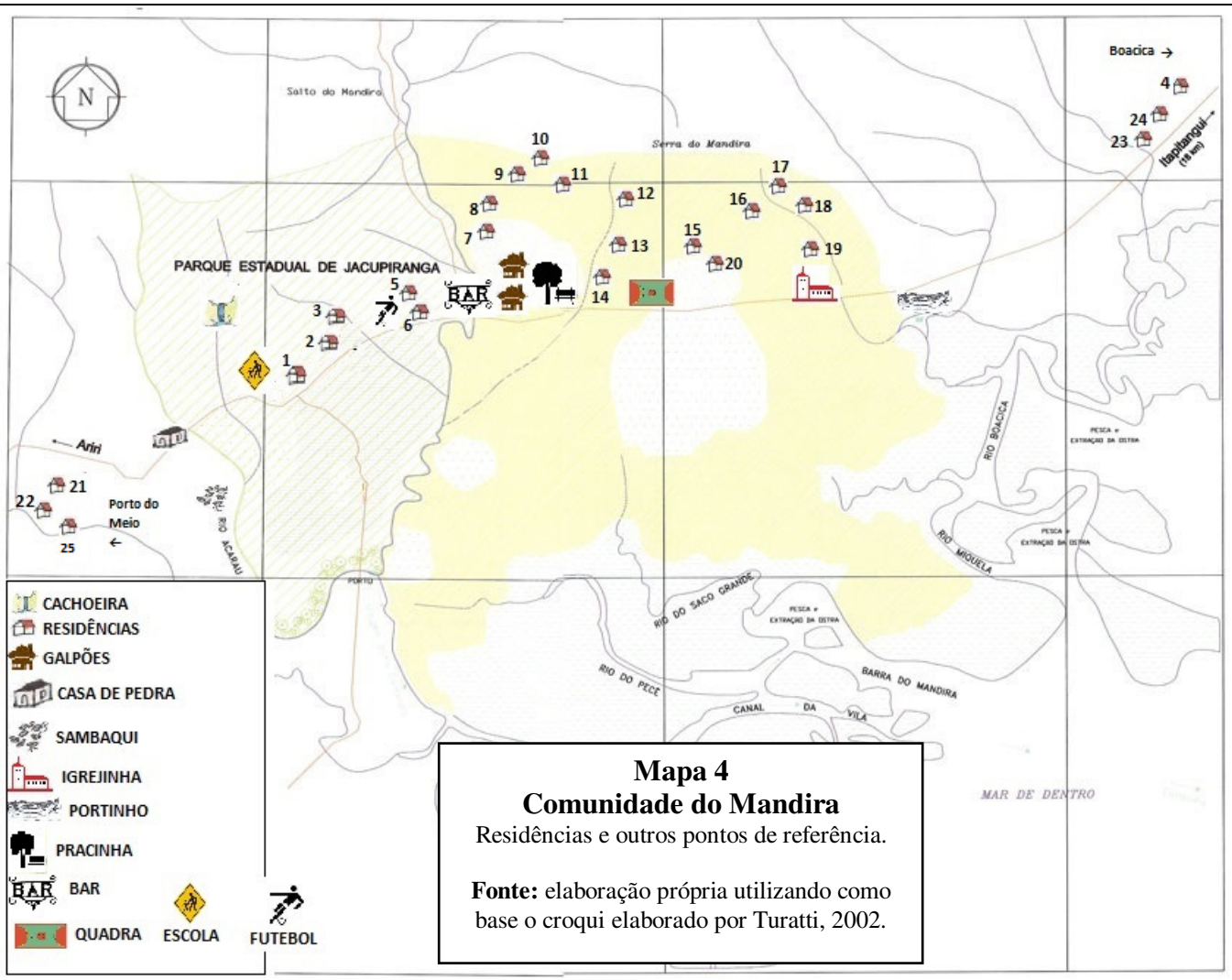
Geograficamente, a organização do espaço da comunidade obedece uma linha de distribuição dos grupos locais ao longo estrada que a corta, como informado acima (o que pode ser observado no **Mapa 4**), tendo o grosso de sua população concentrada na localidade do "Meio".[18] As casas vão se alinhando apenas de um dos lados da rodovia (já que do outro é o início da área do manguezal) e são dispostas de acordo com o que chamei de uma "genea-lógica da ocupação do espaço", o que será melhor explicitado um pouco

[15] Depoimento constante do Diário de Campo do autor, coletado em janeiro de 2003. Os detalhes sobre as interferências do Parque no estilo de vida, sobretudo na economia, da comunidade, serão analisados ainda neste e no capítulo seguinte.

[16] Os capítulos sobre as iniciativas econômicas e as transformações acarretadas na comunidade (foco deste trabalho) abordarão com mais detalhes esta questão. Adiantando apenas os protagonistas destas intervenções, a pesquisa feita para esta tese identificou três que foram as mais decisivas: o Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB-USP), núcleo acadêmico da Universidade de São Paulo responsável pela fundamentação científica para a elaboração da proposta que criou a Reserva Extrativista do Mandira; a Fundação Florestal, órgão da Secretaria do Meio-Ambiente que, juntamente com o NUPAUB-USP trabalha para a criação da Resex Mandira e a Fundação Instituto de Terras (Fundação Itesp), responsável não somente pela regularização fundiária do quilombo e seu desenvolvimento econômico, mas pela elaboração do RTC que serviu de base, como já mencionado, para seu reconhecimento oficial como remanescentes de quilombo. Como se verá no final deste capítulo, a Igreja Católica também teve um papel importante na construção de uma mentalidade de organização comunitária.

[17] Neste trecho será propositalmente deixado de fora o tratamento da relação dos mandiranos com o estuário, os bancos e os viveiros de ostras, que será tratada no capítulo seguinte.

[18] Há o grupo familiar de d. Saturnina Vicente Mandira (G-3), DSS de Francisco Mandira que está residindo na localidade do Porto do Meio, um pouco mais à frente da sede, seguinda a linha da estrada.



Mapa 4
Comunidade do Mandira
Residências e outros pontos de referência.

Fonte: elaboração própria utilizando como base o croqui elaborado por Turatti, 2002.

Nº	Francisco Vicente Mandira
GL01	LEONARDO e GENI
GL02	ZACARIAS e MARTHA
GL03	JEREMIAS e SILVANA
GL04	WALDOMIRO e CENIRA
GL05	EVARISTO e ADRIANA
GL06	WALDECYR e ZELINDA
GL07	DONIZETE e CRISTIANE
GL08	NILZO e CATARINA
GL09	FRANCISCO e IRENE
GL10	LUÍS e ROSELI
GL11	SIDNEI e CASSIANE
GL12	FRANCISCO Jr. e THAÍS
GL13	JOÃO e CLEUZA
GL14	(Sérgio - mudou-se da comunidade)
GL23	INÁCIO e ROSANA

Nº	Geraldo Mandira
GL15	ANTÔNIO E PATRÍCIA
GL16	FREDERICO E MARIA MATHEUS
GL17	PEDRO E MARIA EULINDA
GL18	SR. AMARAL
GL19	JOSÉ E DURVALINA
GL20	RUTE E FELÍCIO
GL21	IBSON e EUNICE
GL22	REINALDO e NEUSELI
GL24	REGINALDO e MARIA ROSA
GL25	RUBENS E SATURNINA

Obs.: Este mapa é um croqui e não uma reprodução em escala real. A indicação das posições é uma aproximação de como é na realidade. Para verificação das relações de parentesco nos grupos locais, cf. Mapa Genealógico constante do **Anexo 6** e descrição dos grupos locais no **Anexo 7**.

Foto 1
A sede do bairro do Mandira no olhar das costureiras
(Tapeçaria artesanal que decora o Galpão Sede das Costureiras da Comunidade Quiolombola do Mandira)

mais à frente, ainda neste capítulo.

É interessante também observar a **Foto 1**, que mostra uma tapeçaria elaborada pelas costureiras e que, hoje, decora com destaque a parede principal do galpão que é sede da oficina de corte e costura. Segundo me relatou Josimara, esposa de Agnaldo, e uma das costureiras da comunidade, ele teria sido feito para decorar o "museu" do Mandira, que eles estavam começando a construir.[19] Ela retrata o núcleo geográfico da comunidade com um olhar bem próprio sobre a sua configuração espacial em que podem ser vistas as casas (bem como outras construções) organizadas de maneira mais concentradas do que

[19] Ainda em 2012 este museu não estava pronto. Nâo consegui obter informações do porque. No material não editado que me foi fornecido por Willian Falquetti, Chiquinho dá um depoimento falando sobre a perspectiva de construção do museu (cf. infra).

efetivamente o são, como se formassem um aglomerado único (em forma mais ou menos circular - tendo o centro comunitário e o galpão das costureiras como destaques no centro), quando, na verdade como já mencionado, elas estão dispostas de uma maneira longilínea.

Este trabalho artesanal mostra também outras construções: os dois galpões no centro da comunidade (o comunitário - utilizado para reuniões e recepção dos visitantes) e o que abriga a oficina das costureiras; a igreja de Santo Antônio; a praça central; o campo de futebol; a quadra poliesportiva; o bar; a escola, na parte mais à esquerda da figura. Todas construções que são referências para eles. No canto inferior direito da figura é possível observar o portinho de onde saem os pescadores, aqueles que possuem viveiros de ostras e os turistas que são levados por passeios no manguezal como parte do pacote a eles oferecido.

Esta representação do espaço físico da comunidade na tapeçaria me chamou a atenção porque não pude deixar de pensar sobre os fortes elementos simbólicos que se manifestam quando integrantes de comunidades tradicionais (em especial as sociedades chamadas tribais) representam graficamente o seu espaço e sobre como, muitas vezes, isso está vinculado, de alguma forma, à sua própria concepção dos laços sociais que as une.

No entanto, num primeiro momento e numa perspectiva que se aproxima daquilo que Marsahll Sahlins denomina de "razão prática"[20] evocada por elas, o que obtive de forma direta, a partir de conversas com algumas costureiras, foi a explicação de que esta reconfiguração simbólica do bairro teria mais a ver com a adequação de duas "necessidades": de um lado, a peça de tecido disponível era quadrangular e de tamanho limitado, o que imprimiu a "necessidade" de uma economia de espaço no tecido, comprimindo mais o arranjo das casas, para que ela representasse a comunidade por

[20] Para este autor, o conceito de "razão prática" refere-se a uma racionalidade utilitarista e pragmática que presume imprimir uma maximização das relações meio-fim (no melhor sentido weberiano) que tem como base um saber "material" (no caso em questão, solucionar o problema de como adequar aquilo que vai ser representado com a base material que se tem disponível para criar esta representação). Contraposto a esta "razão prática", Sahlins pensa a "razão simbólica ou significativa" ou, sendo mais específico, a própria cultura, na medida em que é "qualidade distintiva do homem não o fato de que ele deve viver num mundo material, circunstância que compartilha com todos os organismos, mas o fato de fazê-lo de acordo com um esquema significativo criado por si próprio, qualidade pela qual a humanidade é única." (2003, p. 07).

completo; do outro (o que está vinculado à anterior), a necessidade de representar todas as construções da comunidade numa única peça que deveria ser totalmente preenchida sem grandes lacunas (caso fosse seguida a linha da estrada, além de mais longa, a peça teria muitos espaços vazios). Ou seja, embora esta explicação possua inegavelmente um aspecto muito mais pragmático de dar conta da solução destas duas necessidades na representação desta peça artesanal, ela revela outras possibilidades semânticas que lhe são implícitas e navegam no oceano da produção simbólica nem sempre consciente mas que aparece nos elementos produzidos pela cultura material.

A partir desta explicação fundada nesta "razão prática", como nos ensina Sahlins, uma vez que "as culturas são ordens de significados de pessoas e coisas" (idem, p. 09) e o trabalho do antropólogo é sobre o dito que nem sempre foi dito, não deixa de ser interessante pensar o sentido simbólico implícito na figura que revela a presença inconsciente do sentido de uma "agregação comunitária" conferido pela obra tal como elaborada, e não o de uma aparente dispersão física numa distribuição longilínea, como é na realidade. Esta representação assume ainda mais relevância, se pensarmos que a obra foi feita pelas mulheres mais atuantes e com senso de coletividade mais forte, que são as costureiras.

Além desta questão da disposição das casas, outro aspecto que é marcante na tapeçaria é a representação da exuberância do verde presente por meio das árvores dispostas entre as casas, o que denota não somente o fato concreto (que é assim mesmo na realidade), mas a valorização da natureza como parte integrante da comunidade. Como dito na introdução, esta é uma das características marcantes das chamadas sociedades tradicionais e, o Mandira não é exceção.

A respeito do forte caráter simbólico desta obra, percebi que se passa nessa representação das costureiras, algo com alguma semelhança à crônica sobre os índios Apinayé relatada por Roberto DaMatta:

> Quando os Apinayé falam de sua própria sociedade, eles sempre destacam a aldeia como uma unidade fundamental para suas referências. (...) Entretanto, a aldeia que os informantes revelam nas suas entrevistas não é a aldeia de cerca de 250 metros de comprimento por quase duzentos metros de largura, onde vinte casas jazem alinhadas em ruas. (...) A aldeia que os Apinayé sempre mencionam é uma aldeia-modelo que aspira a ser perfeitamente circular e cujas

> casas devem ser todas do mesmo tamanho. (...) Mas é preciso acentuar que essas representações não são aldeias totalmente abstratas. Pois quando eu pedi ao meu informante que desenhasse a 'aldeia onde estamos morando' (...) com todos os detalhes do terreno, o resultado foi [uma figura circular]. *Assim sendo, as aldeias desenhadas pelos informantes são esquemas ou diagramas onde se procura traduzir graficamente as áreas mais importantes da sociedade Apinayé*. (1976, p. 61-64, grifo meu)[21]

Guardadas as devidas proporções de comparação, o que se verá a seguir é que, à semelhança do que ocorre com os Apinayé, esta tapeçaria expressa bem mais elementos simbólicos da construção dos laços sociais na comunidade do Mandira do que pode aparentar, uma vez que a distribuição dos grupos locais revela uma lógica orientada pelos laços de parentesco e grupos familiares que remontam à segunda geração de descendentes do escravo forro Francisco Mandira. Ainda que aqui o sentido da representação espacial não esteja tão formal e institucionalmente vinculado à organização social como acontece entre as sociedades Jê do Brasil Central, pareceu-me que a alegada razão prática da necessidade de economia de espaço na tapeçaria expressou o desejo simbólico (certamente inconsciente, como frequentemente o são os fatos da cultura) de explicitar os laços de coesão que conferem ao grupo o senso de ser uma comunidade.

Afinal, como ilustra o episódio que teria ocorrido com o pintor Henri Matisse (registrada por Ariano Suassuna em sua "Aula Magna" na Universidade Federal da Paraíba) que, em resposta a uma senhora que ria desbragadamente de um quadro seu de uma mulher pintada com a barriga verde (porque ela entendia que na realidade não existem mulheres de barriga verde), ele teria dito: "Minha senhora, isso não é uma mulher, é um quadro!". O que está ali é uma representação e não a realidade em si. Metáforas prenhes dos significados latentes construídos por seus autores e que expressam valores tácitos que afloram por meio de suas construções da cultura material.

Outro aspecto interessante do ponto de vista desta construção simbólica do bairro e de uma interpretação possível é a linha pontilhada branca, que representa a

[21] Para o leitor não especializado nas culturas dos povos indígenas brasileiros, é importante saber que para os povos pertencentes ao tronco Jê (caso dos Apinayé) a aldeia-modelo, à qual DaMatta se refere, tem formato circular. Neste caso descrito por ele, as aldeias em forma de ruas foram construídas após o processo de contato com as frentes de expansão da sociedade chamada ocidental que imprimiu o formato de uma pequena vila à aldeia referida pelo autor (daí, a disposição das casas em forma de rua). Entretanto, no universo simbólico da comunidade pesquisada por ele, as representações aparecem sob a forma circular.

estrada: ela estabelece uma separação tênue entre o espaço da cultura (onde estão as construções) e o da natureza, logo abaixo sendo o portinho, o seu elo de ligação entre estas duas dimensões que, como se viu, são extremamente importantes para eles.

Em termos de caracterização física, alguns pontos da comunidade são bem expressivos.

Um dos mais importantes e que fica bem na entrada da comunidade é a igrejinha de Santo Antônio (**Foto 2**). É uma pequena construção bem austera e simples, sendo uma das primeiras que se vê, quando se aproxima da comunidade vindo a partir do bairro de Itapitangui. Por ser sua sede religiosa, ela é considerada um dos pontos mais importantes de toda a comunidade que, como se verá é composta em sua maioria por seguidores do catolicismo.[22] Nesta igreja há um oratório que, segundo os próprios moradores, data do século XIX com uma imagem também secular de Santo Antônio (**Foto 7**).[23]

A esse respeito, vale a transcrição de um depoimento feito por Francisco Coutinho à geógrafa Simone Rezende da Silva a respeito da imagem: "A nossa imagem tem mais de 300 anos e o oratório é feito de canela preta, ele é pequenininho e tinha uma coroa de ouro que foi roubada e minha mãe contava que quem roubou morreu pobre e cego" (2008, p. 211).[24]

[22] Segundo apurado em campo, há apenas um grupo familiar que se converteu ao protestantismo evangélico. As demais famílias são todas católicas. Simone R. Silva menciona, em seu trabalho, que haveria na comunidade pessoas que são espíritas. Entretanto, em minha última viagem de campo, quando conversei mais especificamente sobre religião com alguns moradores, eu não obtive confirmação desta informação (embora tenha sido informado que "antes da chegada do primeiro padre, nós era tudo espírita", cf. infra). Provavelmente porque essas famílias teriam se mudado. Essa diversidade religiosa, apesar de minoritária, no entanto, não chega a ser um empecilho nas relações familiares e de cooperação existentes entre elas.

[23] Não consegui obter informações precisas sobre a datação do oráculo e da imagem: tanto quanto pude apurar, esta é uma informação que ainda não foi devidamente confirmada por critérios mais objetivos e científicos. Segundo o sr. Chiquinho Mandira (cf. infra), os dois teriam aproximadamente 300 anos. Independentemente da razão prática de sua comprovação, esta data (300 anos) adquire uma certa relevância do ponto de vista simbólico: marcaria, no discurso, uma ancestralidade vinculada à religiosidade cristã, ao mesmo tempo em que reitera igualmente a ancestralidade da própria comunidade.

[24] No documentário realizado pela produtora Verbo Filmes (da congregação católica do Verbo Divino) e dirigido por Kuhn (2011), o sr. Chiquinho Mandira reitera esta informação, conforme pode ser visto infra.

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Saída do terço cantado.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Imagens dos santos na Capela de Santo Antônio.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Foto 2

Sequência mostrando aspectos da Igrejinha de Santo Antônio

Na igrejinha (segundo o sr. Francisco, construída originalmente em madeira em 1982) são realizadas as principais atividades religiosas, com destaque para o Terço Cantado (que ocorre em algumas ocasiões especiais) e a festa de Santo Antônio, seu padroeiro. A comunidade possui alguns ministros católicos, devidamente preparados pela diocese de Registro para a condução dos cultos que ocorrem semanalmente na ausência de sacerdote. Ratificando a vocação pesqueira e a importância da exploração do estuário (em particular das ostras) como atividade econômica principal para a comunidade, em 2011 o altar recebeu um objeto significativo: um remo em miniatura que está ladeando o altar e próximo a uma das imagens de N. Sª. Aparecida

> Bom, aqui é a capela Santo Antonio, do nosso padroeiro... Esta capela foi construída em 82... ela era de madeira, de tábua... Depois nós construímos ela de alvenaria. Hoje ela está de alvenaria... Mas antigamente não tinha capela. Antigamente, o Santo Antônio, o oratório, ficava na casa das pessoas que era o capelão do terço. Aqui nós temos a imagem de Santo Antonio. (...) Aqui a imagem de N. Sa. Aparecida. Esses aqui são imagem de Sto. Antonio, S. Benedito, N. Senhora... Aqui tem também uma imagem pequena do Espírito Santo. (...) E esse oratório também, ele é muito antigo. (...) E a madeira é canela preta. Na comunidade, ele tem mais ou menos a idade de Santo Antonio... E aqui tem vários santos. Tem o São Gonçalo, tem o Espírito Santo, tem a Cruz... (...) Essa cruz também acompanha na festa de Santo Antonio. (...) Então, esse aqui é o nosso... nossa capela, onde a gente faz as nossas orações. (Sr. Chiquinho Mandira)

Seguindo-se a linha da estrada e exatamente contígua a ela, está a quadra poliesportiva (**Foto 3**), uma antiga reivindicação da comunidade construída com verba do governo do estado de São Paulo e inaugurada em janeiro de 2003, quando eles receberam a visita da então primeira dama do Estado e, como tal, presidente do Fundo Social de Solidariedade do Estado de São Paulo, a sra. Maria Lúcia Alckimin.[25] Nessa mesma ocasião foram entregues algumas máquinas de costura novas para o aprimoramento das ações do grupo das costureiras e uma padaria comunitária. Toda esta estrutura funciona no galpão das costureiras situado atrás do centro comunitário (**Foto 3**).

[25] Cf. depoimento do sr. Chiquinho Mandira no prólogo desta tese.

Praça central. Ao fundo, Galpão do Centro Comunitário e Bar.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Praça central. Ao fundo, Centro Comunitário e o Bar.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2003

Quadra Poliesportiva vista da estrada.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Torneio de futebol na quadra poliesportiva na festa de Santo Antônio.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011.

Telecentro
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Escola Municipal na Comunidade
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Interior do Salão Comunitário. Orientação para turistas.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2003

Foto 3

Sequência mostrando a Praça Central, Escola, Telecentro e Centro Comunitário.

Embarcações no Portinho do Mandira
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Embarcações no Portinho do Mandira
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Portinho do Mandira.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Barco sendo preparado.
Fonte:
Carlos Frederico Lucio,
2012

Canal de saída do Portinho do Mandira.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Canal de saída do Portinho do Mandira.
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Canoa tradicional feita na própria comunidade.
Fonte: Bernardo Caron (ESPM), 2003

Foto 4
Sequência mostrando o Portinho do Mandira.

No galpão do centro comunitário funciona a sede da Associação de Remanescente de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira (sua Associação de Moradores), formalmente constituída na década de 1990 e que é a instituição legítima que representa os interesses da comunidade. A Associação foi uma das exigências legais para a constituição da Reserva Extrativista em 2002 (cf. Capítulo 4). É neste galpão que grupos de turistas são recebidos para pequenas palestras sobre a história da comunidade antes que os guias os levem para os passeios que fazem parte do pacote que a comunidade oferece aos visitantes.

Recentemente, em junho de 2010, nos fundos deste galpão, o governo federal inaugurou um telecentro com 12 computadores ligados em rede e conectados à internet via rádio (cf. Foto 3).[26]

Hoje, eles construíram, de um dos lados do galpão uma extensão coberta (um "puxadinho") que, por ocasião da Festa da Ostra (organizada pela comunidade sempre no mês de novembro, na semana da Consciência Negra) recebe uma grande tenda para abrigar as mesas para consumo de comidas típicas que então são servidas.

Um pouco mais à frente do galpão e bem perto da estrada, encontra-se o bar da comunidade onde, aos finais de semana, acontecem algumas reuniões entre os mandiranos (em particular os homens) para jogar sinuca, beber e conversar ao som de música. Este bar também é muito utilizado como apoio para os viajantes que passam rumo aos vilarejos e fazendas mais à frente (em particular, ao bairro do Ariri, distante cerca de 50km do Mandira).

Um pouco mais à frente do bar está situado o campo de futebol utilizado principalmente quando a comunidade organiza campeonatos com convidados vindos de outros bairros e/ou comunidades vizinhos.

Fora desta estrutura central, estão alguns outros pontos de referência importantes. Aproximadamente uns 400m antes de se chegar à comunidade há uma trilha

[26] Tive notícia de que em 2012 foi inaugurada também no galpão uma rádio comunitária. Entretanto, como não mais voltei à comunidade após isso ter ocorrido, desconheço os detalhes de como foi implementada, quais seus objetivos e a quem é destinada.

na mata que leva ao Portinho (**Foto 4**), local de onde os mandiranos saem com seus barcos para cuidar dos viveiros de ostra, pescar ou levar os turistas para passeios pelo manguezal. Este local vem adquirindo cada vez mais importância para eles, na medida em que cresce a movimentação de turistas e o passeio pelo estuário é uma das atrações mais requisitadas pelos visitantes, dada a sua grande beleza, como já dito. A despeito desta demanda e de eles mencionarem, desde minhas primeiras viagens à comunidade - em 2003 -, o desejo de criar aí uma infraestrutura melhor, o local ainda se encontra praticamente nas mesmas condições em que estava há 10 anos, à exceção do grande cuidado que passaram a ter com a trilha que leva da estrada até o porto, chegando a construir passarelas de madeira muito bem montadas para facilitar o trânsito dos visitantes nos trechos mais alagados e enlameados.

Seguindo a linha da estrada (que, como se viu, na tapeçaria das costureiras aparece como "contas"), um pouco mais à frente do núcleo central do bairro, está a escola municipal (**Foto 3**) que garante aos mandiranos (e às comunidades vizinhas) os ensinos fundamental e básico. Importante mencionar que 100% das crianças e os adolescentes da comunidade em idade escolar estão frequentando regularmente a escola. Segundo dados da Fundação Itesp, o índice de analfabetismo chega a 4% mais em função das pessoas mais idosas que não tiveram oportunidade de passar pela escolarização.

Passando a sede do bairro, distante dela uns 2 km aproximadamente, está a Casa de Pedra (**Foto 4**), uma ruína de uma antiga construção colonial cuja origem não se sabe ao certo, e que se tornou uma espécie de símbolo da comunidade. Muitos falam desta "Casa de Pedra" com orgulho porque, em tese, ela seria um atestado da ancestralidade de sua ocupação neste território, informação também constante do trabalho de Silva (2008, p. 198).

Segundo informações obtidas junto à Fundação Itesp, esta construção já foi datada como sendo do século XIX e tudo indica que poderia ter sido um depósito para armazenar provisões e/ou a produção rizícola da antiga fazenda que deu origem ao quilombo (ideia que aparece em vários relatos). Houve várias tentativas de investigar mais profundamente a origem desta construção, muitas afirmações são feitas em alguns textos produzidos sobre a comunidade do Mandira e pelos próprios moradores, mas nenhum

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Foto 5

Sequência mostrando detalhes da Casa de Pedra.

Cachoeira do Salto do rio Mandira
Fonte: Bernardo Caron (ESPM), 2003

Cachoeira do Salto do rio Mandira
Fonte: Marelo Karpinski Puche, http://www.flickr.com/pohtos, acessado em fevereiro de 2012

Cachoeir do Salto do Mandira
Fonte: www.hotelpousadaCananéia.com.br, acessado em fevereiro de 2012

Sambaqui
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Sambaqui
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Ruína de casa antiga
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Ruína de casa antiga
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Foto 6

Sequência mostrando a Cacoheira do Salto do Mandira, Sanbaqui e ruínas.

deles possui evidências históricas comprovadas do que realmente esta construção teria sido. Certa mesmo é a informação sobre o período de sua construção.[27]

No entanto, no imaginário da comunidade expresso pelos depoimentos, ao aparecer como um testemunho vivo não somente da antiga fazenda mas, por ser depósito e moinho de arroz e por isso, referência do trabalho de seus antepassados, ela aparece como um marco de sua vinculação com este passado e com a antiga condição de escravos.

> Esta casa de Pedra é a prova de que aqui tinha trabalho escravo, né? Então, não tem como ninguém chegar aqui e dizer que nós estamos mentindo. Vocês não são remanescentes de quilombos. Nós temos os vestígios aqui que são claros, né? (Sidnei Mandira Coutinho).
>
> E pra virar o moinho, que o moinho era aqui, os negros tiveram que fazer uma vala, pra trazer água de três cachoeiras aqui. Pra ter força pra tocar o moinho. Inclusive, se você entrar no mato aí pra cima, ainda tem lugar que a vala quase cobre um homem, na altura. E pra virar o moinho, que o moinho era aqui, os negros tiveram que fazer uma vala, pra trazer água de três cachoeiras aqui. Pra ter força pra tocar o moinho. Inclusive, se você entrar no mato aí pra cima, ainda tem lugar que a vala quase cobre um homem, na altura. Aqui também tinha, na época do irmão do meu avô que morava aqui, tinha duas peças de ferro grande, umas argolas, que é onde prendiam os negros. Eu já tinha de dez anos pra frente... talvez mais... tinha uns 18 anos, os nossos mais velhos morreram, e meus tios queriam vender as terras daqui e aí eles doaram estas peças de ferro pra um cara no Itapitangui. O cara pediu e eles deram. Aquilo pra nós não tinha valor nenhum. Eram os ferros de prender os escravos. Eu já pensei em falar com o filho desse cara pra saber se ele guardou, se ele vendeu... pra trazer de volta pra cá. Hoje, ela seria uma peça importante pra nossa história. (Chiquinho Mandira)

Próximo à Casa de Pedra encontram-se mais três pontos importantes (**Foto 5**): um sambaqui (sítio arqueológico pré-colombiano bastante comum na região que vai do litoral sul de São Paulo ao litoral de Santa Catarina) que, diga-se de passagem, constituiu-se em mais um produto de atração turística e, como tal, em um importante item de valorização de seu território; uma ruína (sem datação) - na verdade apenas a fundação - de uma antiga casa de um dos descendentes de Francisco Mandira e que teria sido um elemento arqueológico importantíssimo para o pleito de demarcação de seu território, por

[27] Em vários trabalhos (SILVA, 2008; MOREIRA, 1996, RANGEL, 2008 entre outros) aparece a informação de que se trata de um depósito de arroz da fazenda. Entretanto, é importante ressaltar que esta informação está baseada nos depoimentos de alguns mandiranos e não em comprovação histórica. Eu mesmo obtive depoimento do Sr. Francisco Coutinho colocando em xeque esta informação porque "não tem como provar", segundo ele. Mesmo assim, é a versão que a grande a maioria dos moradores difunde.

atestar a antiguidade de sua ocupação; e, finalmente, uma das pérolas da comunidade, a cachoeira do Mandira. Esta cachoeira tem uma importância muito grande por vários motivos. Em primeiro lugar, o salto fica na área que lhes foi expropriada no processo já aqui resumido; atualmente, depois de toda a luta que tiveram, ela já está reconhecida como parte integrante da área da comunidade. Pela sua beleza e por ser incrustada no meio da mata, esta cachoeira era "vendida" como atração turística por algumas agências de Cananéia que levavam turistas até o local (cf. Capítulo 5).

Conforme foi muito bem explicitado pelo sr. Chiquinho Mandira no prólogo desta tese, foi com base nesta movimentação e percebendo que poderiam fazer algo em relação a isso, que começou a haver, por parte de algumas pessoas (em especial, alguns jovens) a ideia de que eles poderiam começar a explorar o turismo ecológico como fonte de renda. Atualmente, ao lado da degustação de ostras e dos passeios de barco pelo manguezal, ela é um dos principais itens do pacote oferecido aos turistas (até pela sua relativa facilidade de acesso). Este fato, a importância econômica que a cachoeira começa a ter para a comunidade a partir de 2003, acaba funcionando como mais um elemento a motivar a mobilização em torno do pleito da reconquista do território antigamente expropriado.[28]

3.3. Dados populacionais.

Em um trabalho antropológico sobre sociedades tradicionais, falar dos aspectos demográficos é, como se verá, falar de genealogia, uma vez que a configuração demográfica e sua distribuição espacial (a maneira como se ocupa o espaço tanto do ponto de vista das unidades residenciais, quanto do ponto de vista da produção), estão intimamente vinculadas às construções do sistema de parentesco que, por sua vez, estão imbricadas com a genealogia. Por esta razão, optou-se, na construção deste capítulo, por fazer as considerações demográficas para, na sequência, abordar a formação histórica e a construção das relações genealógicas que formam os atuais grupos locais.

A tarefa de realizar um censo populacional em uma comunidade tradicional rural

[28] Mais informações sobre a Casa de Pedra, Sambaqui e a Cachoeira do Salto do Mandira, cf. Capítulo 5.

próxima a grandes centros é algo extremamente difícil por estar sujeita a oscilações que dependem de um grande número de variáveis como, por exemplo, a frequência do trânsito de indivíduos entre os centros urbanos e a comunidade, o período de permanência (se fixo, provisório ou sazonal), além da própria condição de se considerar integrante da comunidade por conta dos vínculos de parentesco, apesar de não mais morar nela etc.. O caso da comunidade do Mandira não é exceção.

Segundo Cardoso (2008),

> Verifica-se a flutuação da população durante este período, decorrente ainda da busca de trabalho das famílias fora da comunidade. Entre os anos de 2005 a 2007, três famílias saíram da comunidade para trabalhar como prestadores de serviços em outras localidades. Uma família que estava em outro município retornou ao vilarejo do Mandira. (p. 62)

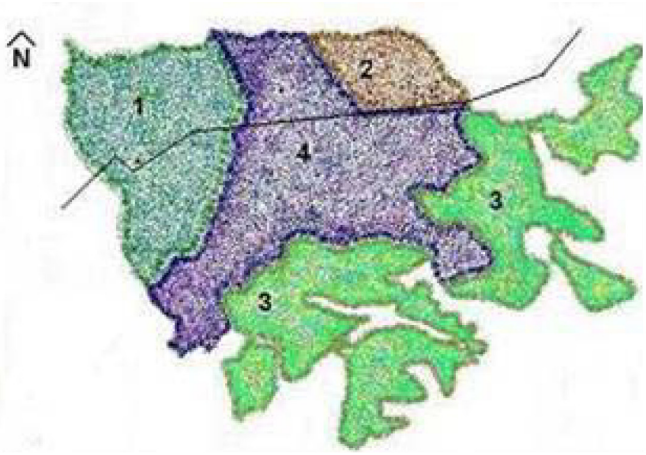


Figura 1

Croqui do território do Mandira mostrando a totalidade da área original de herança de João Vicente Mandira (cf. infra) indicando: 1) Área do Parque Estadual do Jacupiranga; 2) Área que restou à comunidade até o início da luta pela reintegração; 3) Área da Resex Mandira; 4) Área espoliada e que é objeto de retomada (cf. infra).

Fonte: Cardoso, 2008 (Imagem: Fundação Itesp, acervo REMA).

Além destes fatos, como se poderá verificar no próximo item (histórico de formação), a população da comunidade do Mandira sofreu muitas oscilações devido a fatores externos, em particular problemas fundiários e as restrições ambientais trazidas pelo rigor de uma legislação ambiental que, pelo menos inicialmente, não levou em conta a existência de populações tradicionais que habitavam a região. Somado a isso, teria

ocorrido um longo processo de espoliação de suas terras promovido por fazendeiros e corretores imobiliários na região, ludibriando várias famílias, esfacelando ainda mais o território original e levando muitas delas a abandonar suas terras (ALMEIDA, 2008, p. 32-33), construindo a configuração que pode ser vista na Figura 1, um croqui que mostra a totalidade do que seria o território original legado a um dos filhos de Francisco Mandira (cf. infra) com três divisões importantes: o atual território, as terras espoliadas e, nelas, a área do Parque Estadual do Jacupiranga, além da indicação da atual área da Resex Mandira.

De acordo com o trabalho de campo feito para o presente trabalho, realizado, como já mencionado, em várias etapas (2003, 2004, 2009, 2010 e 2012), informações obtidas junto à Fundação Itesp em dois momentos (2011 e 2012), além de outras fontes (SALES e MOREIRA, 1996; SANTOS e TATTO, 2008; ALMEIDA, 2008; GOUVEIA, 2010, entre outras), não é difícil constatar que o censo demográfico na comunidade do Mandira revela uma população altamente flutuante, exatamente por conta da proximidade com vários pequenos centros urbanos locais e regionais (para onde se deslocaram os mandiranos protagonistas daquela diáspora ocorrida particularmente na década de 1970, ocasionada pela venda e expropriação de parte de suas terras) e a crescente busca de alternativas econômicas (e mesmo de "experiências" de vida) fora da comunidade, especialmente por parte das gerações mais novas. Devido a isso, muitos dos seus integrantes deixaram a comunidade (e alguns continuam nesse movimento), constituindo núcleos residenciais em bairros de Cananéia, Pariquera-açu e Jacupiranga (alguns, inclusive, chegando até Registro e Curitiba). Entretanto, esta relativa proximidade faculta uma movimentação constante dos mandiranos entre essas cidades e o quilombo, num ir e vir que pode ser sazonal ou não e que, como já dito, pode alterar substantivamente os dados demográficos a depender do momento em que se o faz.

A título de ilustração deste problema, a pesquisa feita para este trabalho localizou alguns exemplos destas oscilações. Thaís Almeida (2008) indicou em seu trabalho os dados comparativos (**Tabela 1**) dos dois momentos de sua pesquisa de campo (2005 e 2007) com os fornecidos por Sales e Moreira (1996):

Ano	Nº de Famílias	Nº de moradores
1996	10	60
2005	18	85
2006	16	69

Tabela 4: Quadro comparativo da oscilação demográfica na comunidade do Mandira.
Fonte: Almeida, 2008, p. 63.

Em 2003, quando da minha primeira visita de campo, a população contava com 113 pessoas. Em 2005, Simone R. Silva contabilizou 70 indivíduos (publicados em sua tese de doutorado em 2008).[29] Em 2008, dados coletados junto ao Instituto Socioambiental davam conta de uma população de 108 indivíduos, sem especificar o número de famílias.[30] Para realização do seu trabalho, que pretendeu analisar aspectos de sustentabilidade e desenvolvimento econômico, Gouveia (2010) elaborou um minucioso cadastramento dos indivíduos da comunidade, totalizando 97 indivíduos (cf. **Anexo 7** e **Gráfico 1**). O trabalho de Rangel (cujo campo aconteceu entre 2009 e 2010), finalizado em 2011, traz um total de 86 moradores. Utilizando estes dois últimos recenseamentos como base, realizei um censo, quando da minha última visita em campo, em fevereiro de 2012, ocasião em que foi contabilizado um total de 89 indivíduos vivendo na comunidade, distribuídos em 25 famílias nucleares (sendo 24 unidades residenciais distintas), configurando quatro grupos locais distintos de famílias extensas sendo organizados em dois grandes grupos de descendentes de Francisco Mandira, conforme será analisado a seguir, no item sobre genealogia (cf. **Anexo 6** com o mapa genealógico dos descendentes do escravo alforriado Francisco Mandira e para a configuração genealógica das famílias nucleares que formam os grupos locais; o **Mapa 4** mostra a distribuição espacial das

[29] Observar a relativa discrepância entre os dados de Silva (2005) com os de Almeida (2008), apontados para o mesmo ano. Não consegui apurar os motivos desta divergência tão acentuada. Presumi que a autora não tenha contabilizado os moradores do Porto do Meio e os do sítio Boacica. Mas é apenas uma suspeita.

[30] Importante ressaltar que alguns documentos pesquisados, no que diz respeito ao censo, falam da quantidade de famílias e não de indivíduos.

residências ou grupos locais).[31]

O censo realizado pelo ISA (SANTOS e TATTO, 2008) mostrou uma população de 108 pessoas com uma leve predominância feminina: 54% de mulheres e 46% de homens, distribuídos pelas faixas etárias indicadas no **Gráfico 1**.

Como dito acima, em 2009, Gouveia, a partir de um cadastramento feito por ele mesmo, levantou uma população de 97 pessoas, distribuídas em 27 famílias ocupando 24 residências, representando um decréscimo absoluto de 11 indivíduos ou 10,2% da população em um ano. Este dado também indica uma pequena inversão de gênero comparado ao momento apurado pelo ISA, havendo então 51,5% de homens (50 indivíduos) e 48,5% de mulheres (47 indivíduos), conforme mostrado no **Gráfico 2**.

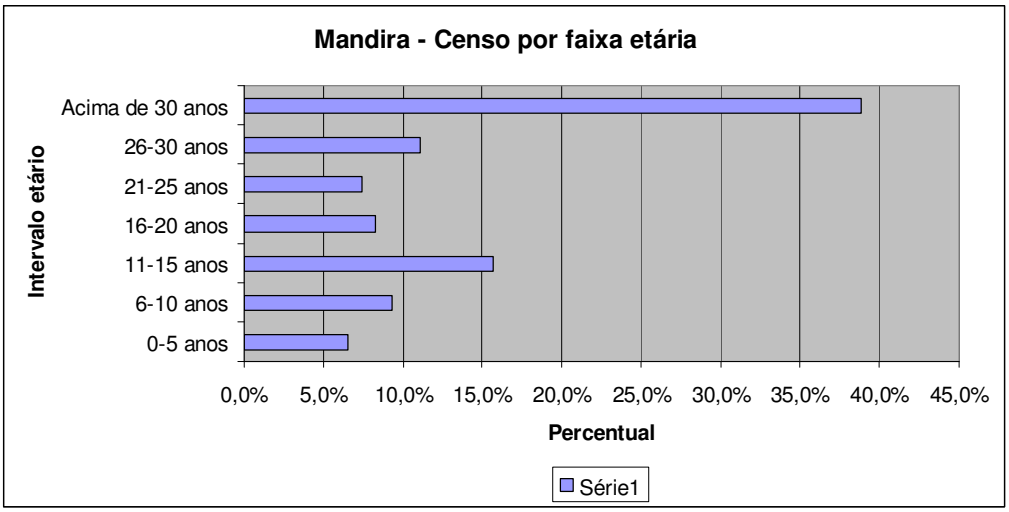


Gráfico 1
População do Mandira - Censo demográfico (2008)
Fonte: Instituto Socioambiental
Santos e Tatto, 2008

[31] A distribuição espacial mostrada pelo **Mapa 4** é uma elaboração própria, com atualizações feitas nas últimas idas a campo, baseada na matriz fornecida pela antropóloga Maria Cecília Turatti para o RTC em 2002. Ela mostra a localização dos grupos locais, além dos principais pontos de referência da comunidade, como já mencionado. A principal distinção entre 2002 e 2012 é com relação à localização de alguns grupos famliares que, como se pode notar, passaram a ocupar outros sítios fora da área originalmente estabelecida para seu uso (área 4 da **Figura 1**) e que, agora, eles estão sendo autorizados a ocupar (cf. infra).

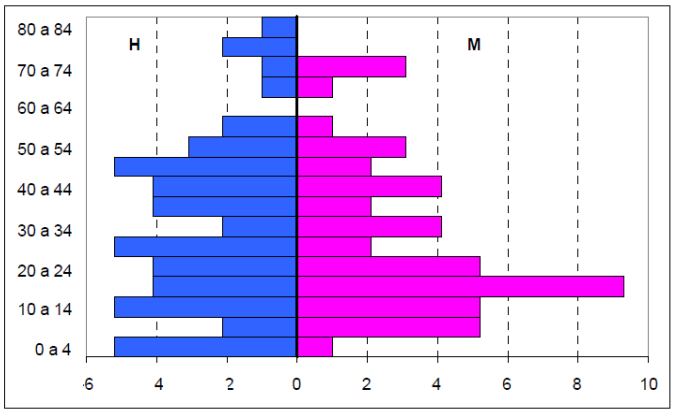


Gráfico 2
População do Mandira - Censo demográfico (2009)
Fonte: Gouveia, 2010

Em 2012, os dados levantados por mim mostraram que esse quadro sofreu mais um pequeno decréscimo. O levantamento mostrou 89 indivíduos, mantendo-se a proporção levemente majoritária de homens, 50,6% de homens (44 indivíduos) e 49,4% de mulheres (43 indivíduos). O **Gráfico 3** mostra o resultado deste recenseamento, com base nesta última viagem de trabalho de campo.[32]

[32] É importante observar que, mais uma vez, houve a constatação da flutuação demográfica. Quando da última visita ao campo em 2012, fui informado que uma família (Sr. Sérgio, residência nº 14 do **Mapa 4**) havia se mudado para Curitiba, mas deixou a casa na comunidade com vários pertences. Segundo informações obtidas em campo, eles não tinham ainda certeza se ficariam em definitivo na capital paranaense. Em 2010, Gouveia não menciona, em sua relação, o sr. Agnaldo, filho de Chiquinho Mandira. Em 2012, ele já estava de volta à comunidade, casado com Josimara e morava com os pais. Estava construindo sua casa num terreno próximo para morar com sua esposa e os filhos que estavam planejando ter.

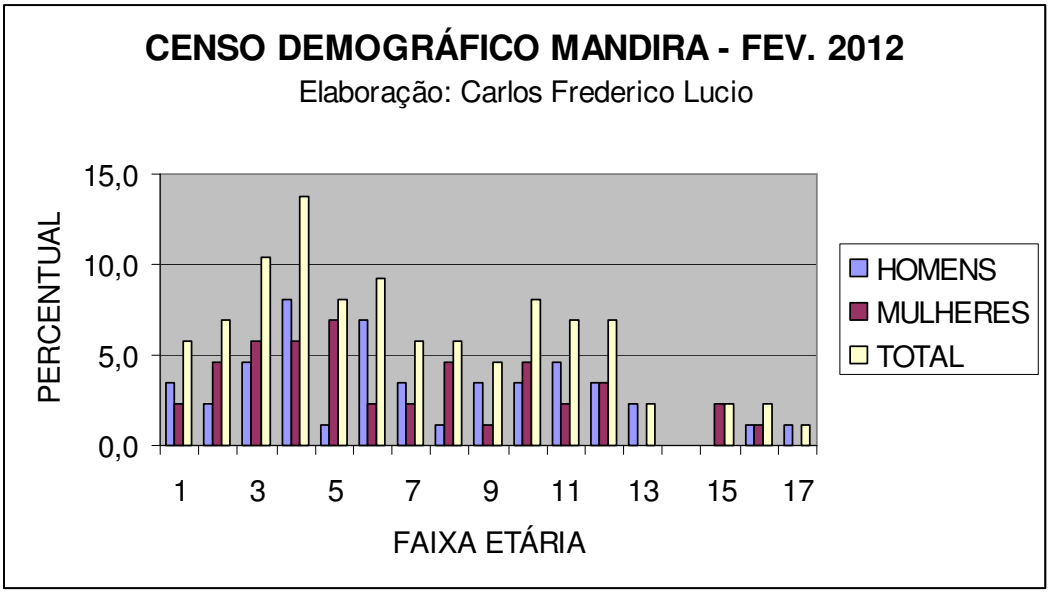


Gráfico 3

Categorias etárias

1	00-04
2	05-09
3	10-14
4	15-19
5	20-24
6	25-29

7	30-34
8	35-39
9	40-44
10	45-49
11	50-54
12	55-59

13	60-64
14	65-69
15	70-74
16	75-79
17	80-84

Do ponto de vista genealógico, como se verá mais detalhadamente à frente, a sua atual população se encontra, em sua grande maioria na quinta geração descendente (G-5) em relação à sua origem em Francisco Mandira, sendo que já há várias crianças e adolescentes da sexta geração. Ainda havia, quando de minha última estada entre eles, alguns poucos idosos, como o Sr. Frederico Mandira, que pertencem à terceira geração, G-3, (ou seja, são os bisnetos diretos do patriarca fundador da comunidade, ou seus cônjuges).[33] Para os detalhes da genealogia, cf. Anexo 6.

[33] A posição genealógica correta seria SSS de Francisco Mandira. Sobre detalhes da genealogia e formação da comunidade, assim como o sistema de notações de parentesco, conferir mais à frente, neste capítulo. Cheguei a conhecer o sr. Henrique Coutinho (SSDH de Francisco Mandira), com quem fiz algumas gravações de campo. Sr. Henrique era esposo da sra. Judite Mandira Coutinho, também bisneta (SSD) de Francisco e prima (FBD) do sr. Frederico. O sr. Henrique, que já conheci viúvo, faleceu em 2011.

3.4. Histórico de formação. [34]

> A comunidade do Mandira é reconhecida como remanescente de quilombola. Aqui não era um quilombo, era uma fazenda, na verdade, de dono de escravo. Um amo teve um filho com uma escrava. E uma das filhas dele chamada Celestrina[35] Benícia de Andrade. E aí, ela queria ir embora pra Minas e doou a fazenda pro meio-irmão dela que era o Francisco Vicente. Esta doação se deu em 1868, antes da Lei Áurea, antes da libertação dos escravos. Então, Francisco casou, teve vários filhos e aqui ficaram dois filhos desse Francisco: um se chamava João e o outro Antônio. E o João era um negro muito inteligente, ele nunca tinha ido à escola, mas ele aprendeu a ler e escrever em casa. E ele se tornou aqui na região como um advogado dos pobres. E até as autoridades respeitavam esse negro, esse João. Ele era um negro muito inteligente. E ele era vidente também. Ele percebia as coisas que poderiam acontecer, principalmente pra ele, né? E na época, ele teve uma briga com um coronel, chamado "Coronel Cabral", porque o coronel queria tomar esta área, a área que o pai dele herdou. Ele, pra brigar com esse coronel, ele pegava canoa - naquela época não existia estrada -... ele pegava a canoa, ia até Cananéia, de Cananéia passava para Ilha Comprida e ia a pé pela praia até Iguape. De Iguape ele pegava um barco conhecido na época como vapor, e ele ia até Santos, São Paulo brigar por causa do terreno. E muitas vezes ele ia de canoa daqui até Iguape, remando a canoa... com os sobrinhos, com os irmãos mesmo, né? E ele ganhou a questão com este coronel. E ele registrou o título da terra em nome dele em 1912. Então, em 1912 foi o primeiro registro da terra do Mandira aqui na comunidade. (Chiquinho Mandira)

A região conhecida como Vale do Ribeira no sul do estado de São Paulo é uma das mais ricas do Brasil em termos de diversidade étnica e cultural em particular das chamadas sociedades tradicionais, o que tem sido objeto de estudos muito profícuos em várias áreas. Além dos chamados caiçaras, existem algumas comunidades indígenas e um número grande de comunidades quilombolas com históricos bem diferenciados de formação.[36] É no contexto da formação dessas comunidades tradicionais e dos chamados "bairros negros" da Mata Atlântica que deve ser compreendida a formação da comunidade do Mandira.

A pesquisa histórico-documental mais completa sobre sua formação foi feita pela

---

[34] Para a análise a seguir é importante acompanhar os seguintes itens: o **Mapa 4**, que mostra a distribuição espacial dos grupos locais hoje; o mapa genealógico da comunidade (**Anexo 6**) e a composição dos grupos locais (**Anexo 7**).

[35] Chiquinho sempre se refere a ela como "Celestrina". No entanto, no documento levantado por Turatti e que fundamentou o RTC, consta "Celestina".

[36] Cf. Silva (2008) para um histórico da formação da cultura caiçara e a inserção das comunidades quilombolas nesse processo.

equipe da Fundação Itesp, conduzida pela antropóloga Maria Cecília Turatti e por Maria Ignez Maricondi (técnica da Fundação), para a elaboração do já mencionado laudo antropológico para o seu reconhecimento como comunidade de remanescentes de quilombo. Utilizei-o como fonte complementar e para balizamento de informações obtidas em campo, quando pude entrevistar algumas pessoas de idade avançada que pertenciam às gerações mais próximas da "célula fundadora" da comunidade. É importante ressaltar também que podem ser encontradas referências aos dados a seguir nas outras fontes bibliográficas já mencionadas, porém todas secundárias e que utilizaram como fonte primária o trabalho de Moreira (1996) e o de Turatti (2002).

De acordo com a historiografia, na tradição escravocrata brasileira era comum que senhores de engenho tivessem filhos com escravas - fato ilustrado até mesmo por nosso conhecido romanceiro novecentista -, havendo fartos exemplos e análises da importância dessas uniões extra-conjugais para a formação do Brasil (como em "Casa-Grande e Senzala", de Gilberto Freire e "O Povo Brasileiro", de Darcy Ribeiro, só para citar os mais conhecidos). Raras, no entanto, eram as situações em que os indivíduos frutos dessas uniões fossem reconhecidos pelos seus senhores como legítimos herdeiros de seus bens, ainda que parcialmente, e tivessem algum ganho material com essa união; muito pelo contrário: a mestiçagem com índios e, principalmente com negros, especialmente no panorama das teorias raciais do século XIX inspiradas nas ideias de Joseph Arthur de Gobineau, era vista como um fator degenerativo da personalidade imputando ao "mestiço", fruto dessas uniões, o estigma de seres inferiores, de segunda linha.

No entanto, alguns casos excepcionais documentados - especialmente a partir da segunda metade do século XIX - quebram este paradigma hegemônico criando uma realidade muitas vezes inusitada. Em fins do século XIX no município de Cananéia, litoral sul do estado de São Paulo,[37] ocorreu um desses casos curiosos, que deu origem ao que hoje é reconhecido como um dos exemplos de comunidades quilombolas que rompem aquele paradigma clássico e tradicional da historiografia a respeito da definição de

[37] Cananéia é conhecida por ser um dos mais antigos núcleos populacionais a se formar na costa brasileira, ainda nos primórdios do século XVI.

quilombos como comunidades formadas a partir da fuga de escravos (conforme já visto no Capítulo 2).

Um antigo senhor de terras local, por nome Antônio Florêncio de Andrade, casado com a senhora Rita Francisca (**Figura 2**), teve três filhos: José Florêncio de Andrade, João Florêncio de Andrade e Celestina Benícia de Andrade. Usando sua prerrogativa de senhor, ele engravidou uma escrava (cujo nome não aparece na documentação e, mesmo na pesquisa de campo, não foi possível recuperá-lo da memória genealógica da atual população) e com ela teve um filho, por nome Francisco Mandira que, conforme os códigos da época, viveu como escravo de seu próprio pai biológico.

Entretanto, com a morte do patriarca Antônio Florêncio de Andrade, em 1868, e a decadência econômica da região de Cananéia, a meia irmã de Francisco Mandira, Celestina, decidiu mudar-se para Minas Gerais (de acordo com relato do sr. Chiquinho Mandira). Reconhecendo os laços de germanidade com o escravo, alforriou-o e lhe doou parte das terras a que ela tinha direito (TURATTI, 2002 p. 19), terras essas onde hoje está localizada a comunidade do Mandira,[38] como informado supra.

Para a análise deste trabalho, Francisco será considerado o ponto "zero" de início da genealogia da comunidade e sua geração, consequentemente, a geração zero (ou G0, na notação apropriada). Ou, como denominado em nota acima, ele, sua esposa e filhos, serão considerados a "célula fundadora" da comunidade, como mostra o diagrama genealógico da **Figura 2**.

[38] Para a realização do RTC-MANDIRA, a pesquisa realizada por Turatti nos arquivos do Estado de São Paulo revelou "a descrição completa da família de Antônio Florêncio de Andrade, bem como a de seus agregados e escravos. No ano de 1831, a filha Celestina Benícia contava 18 anos e, no rol dos escravos, aparecia um Francisco, com 7 anos. Já em 1848, Celestina tem agora 37 anos e o escravo Francisco aparece com 24 anos." A pesquisa documental de Turatti, entretanto, apesar de não conclusiva, fundamenta bem o argumento de que este Francisco seria o Francisco Mandira, escravo alforriado por ela e donatário de parte das suas terras e a partir do qual surge o atual quilombo. O documento de doação data de 10 de agosto de 1868 - e, a se deduzir pelos dados anteriores, Celestina Benícia teria, então, 57 anos e Francisco, 44.

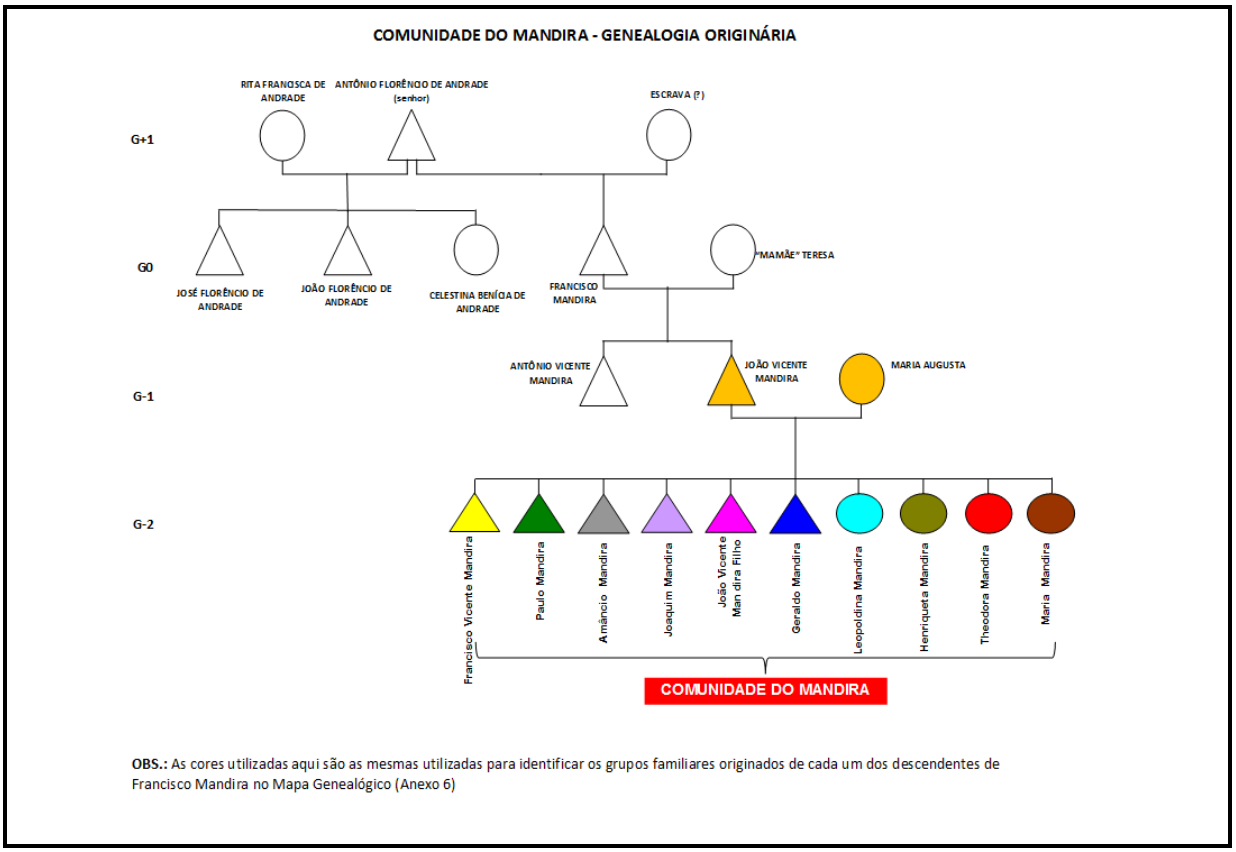


Figura 2
Origem da Comunidade do Mandira - 1868
Fontes: Elaboração própria com base em Turatti (2002) e depoimentos locais (cf. Anexo 6)

Em campo, pude constatar - por meio de alguns relatos - algo curioso a respeito do problema da origem do "nome de família" adotado (ou atribuído, não se sabe) por Francisco e sua relação tanto com o nome da serra quanto da comunidade: é desconhecido o fato se Francisco recebeu este nome por causa do topônimo atribuído à região onde ele fincou as bases do que viria a ser a comunidade Mandira, ou se ele adotou o nome (por motivos que não se conhece) e a região ficou assim conhecida por causa da comunidade formada por seus descendentes que aí se construiu. Esta informação também aparece tanto nas pesquisas feitas para a elaboração do RTC quanto em outros trabalhos que concordam nesta dificuldade de se saber a origem do nome Mandira.

Em depoimento à pesquisadora Simone Silva, o sr. Frederico Mandira teria dito:

> Ninguém sabe mais se nós somos Mandira mode de que a terra já havia de ter esse nome, ou se passou a ter o nome mode de que nós estamos aqui. Eu sou

> mandirano isso eu sei, não tem dúvida não. (SILVA, 2008 p. 206)

Confirmando esta informação, Turatti informa que "os moradores geralmente se atrapalham ao responder se a localidade se chama Mandira por causa deles ou se eles se chamam Mandira devido à localidade" (2002, p. 37). Ao que tudo indica, esta memória se perdeu.

> Mandira é o sitio e a comunidade tem o mesmo nome do sítio. Não sabemos o seu significado, a gente nunca descobriu o porquê. Há uma história de Cananéia sobre um dilúvio, dilúvio do Mandira. Em um livro de história sobre Cananéia, de 1615, já cita o dilúvio, então Mandira é um nome muito antigo, e o porquê não tem. Não tenho noção de qual seja a origem do nome. (Chico Mandira, depoimento ao Muse u da Pessoa)

Esta história, também relatada por Rangel (2011) – que também discorre sobre a etimologia tupi deste teste termo[39] – é um indicativo de que o patronímico atribuído ao escravo Francisco tenha vindo do topônimo relativo à serra onde ficavam as terras por ele herdadas de sua meia irmã, procedimento este, diga-se de passagem, bastante comum nas culturas europeias. Este patronímico, hoje, acabou dando origem também ao gentílico que identifica os indivíduos pertencentes a esta coletividade.

O interessante é que o fato em si da convergência do nome da comunidade com o local já denota uma relação muito forte entre a construção de sua identidade étnica (por autoatribuição, inclusive) com o seu território. Sem precisar a origem do depoimento, Turatti (2002) afirma algo muito interessante, que também pude testemunhar em campo: "sempre que vocês encontrarem alguém de sobrenome Mandira, saberão que é daqui, que é parente nosso" (idem, ib.). Ainda segundo a autora, "o termo 'mandirano' é usado pelos moradores como sinal diacrítico da identidade criada entre os que detêm uma origem territorial e de parentesco comuns" (idem, ib.).[40]

---

[39] "Para Francisco Silveira Bueno (1982) , em *Vocabulário Tupi-Guarani/Português*, 'mandi' significa bagre, sendo ainda a referência do termo aos peixes corroborada por Eduardo Almeida Navarro (2006), em sua tese de livre docência *Dicionário de Tupi Antigo: a língua clássica do Brasil* e Gonçalves Dias (2002), em *Poesis indianista: obra indianista completa: poesia e dicionário da língua tupi.* (...) Assim, supomos que o nome Mandira origina-se do peixe presente no lugar onde, posteriormente, fora fundada a comunidade (...)" (RANGEL, 2011, p. 60).

[40] A respeito do processo de construção da identidade "mandirana", é importante salientar uma informação que nos dá a autora de que os habitantes da cidade de Cananaeia utilizam a expressão "mandirano" como forma de proferir ofensas e desqualificação em situações de conflito verbal o que, segundo a autora, revelaria "a profunda marca tripla do preconceito experimentado pelos moradores da Comunidade Mandira: são negros,

Segundo relatos coletados em campo (confirmados por parte da literatura a respeito da comunidade), Francisco Mandira, desposou uma mulher que aparece na memória genealógica com o nome de "mamãe" Teresa, tendo tido com ela dois filhos, que formariam a família nuclear que seria a célula da primeira geração descendente (G-1): Antônio Vicente Mandira e João Vicente Mandira.[41] Tornando-se adultos, cada um deles constituiu família e ocupou uma das faces da serra do Boacica, como já aludido. Após a morte do pai em data não conhecida, um desentendimento teria gerado o afastamento entre os dois irmãos e, com isso, as terras foram divididas e passaram a formar duas comunidades distintas. Antônio Vicente teria formado um núcleo no Salto do Mandira, do outro lado da serra onde está a atual comunidade. Sobre seu paradeiro e o de seus descendentes hoje nada se conhece. Tanto que, para a época da elaboração do laudo, essas terras não puderam ser incluídas como parte da área pleiteada como ocupação para o quilombo.[42]

Com a separação dos irmãos da primeira geração descendente, foram os filhos de João Vicente Mandira com suas respectivas famílias nucleares que compuseram o primeiro núcleo populacional mais extenso da atual comunidade, distribuindo-se por suas terras e ocupando-a de forma mais abrangente dando origem à terceira geração de

---

pobres e camponeses" (idem, ib.). Este aspecto chama a atenção para um braço de pesquisa que não foi realizado que seria justamente a de comparar um certo orgulho que alguns mandiranos da comunidade têm de sua identidade quilombola com os preconceitos que eles enfrentam quando estão na cidade, o que é curioso porque, de acordo com alguns depoimentos coletados, muitos ainda teriam vergonha de se assumir como "quilombola". Além de ser objeto de várias análises na Antropologia a respeito das situações de contatos interétnicos de populações tradicionais com a chamada sociedade hegemônica, este fato eu pude também testemunhar em várias comunidades indígenas com as quais tive oportunidade de trabalhar ao longo de minha carreira, assunto bem elaborado e presente na literatura etnológica produzida no Brasil.

[41] No mapa genealógico do RTC há algumas pequenas imprecisões e pequenos erros de registro que procurei corrigir aqui. Um deles é com relação aos filhos de Francisco Mandira que aparecem como dois germanos homônimos: João Vicente Mandira (os dois). Entretanto, tanto na pesquisa de campo feita por mim quanto no próprio texto do descritivo histórico elaborado pela antropóloga (que pode ser conferido no Anexo 3), aparecem os nomes distintos desses irmãos: Antônio Vicente Mandira e João Vicente Mandira. Turatti também informa que apareceu, em pelo menos um relato, uma irmã dos dois, por nome Flora. Entretanto, como indica a própria autora, "não há na memória genealógica da comunidade um registro definido a respeito". Na minha pesquisa, tampouco esta informação apareceu. Assim, optei por não considerá-la como certa, embora tenha feito sua indicação no mapa genealógico (**Anexo 6**).

[42] Como fugiria muito ao escopo da atual pesquisa, optou-se por não se abrir mais este braço de investigação (sobre o paradeiro desses descendentes de Francisco Mandira), o que demandaria muito tempo sem uma contribuição direta para o presente trabalho.

mandiranos (G-3). Foi, portanto, de João Vicente, que surgiram todos os núcleos familiares cuja descendência formou a atual população (considerando-se inclusive aqueles que, como se verá - temporária ou definitivamente - estão morando fora da comunidade).

Assim, de acordo com o que se pode observar na **Figura 2**, João Vicente Mandira casou-se com Maria Augusta e teve dez filhos formando, com suas respectivas esposas, a segunda geração de descendentes do ex-escravo Francisco Mandira (G-2), ou seja, a de seus netos. São eles: Francisco Vicente Mandira, Paulo Mandira, Amâncio Mandira, Joaquim Mandira, João Vicente Mandira Filho, Geraldo Mandira, Leopoldina Mandira, Henriqueta Mandira, Theodora Mandira, Maria Mandira.

Como já visto, com o passar dos anos, muitos deles (ou seus descendentes) acabaram deixando a comunidade e foram morar em outras cidades da região. Assim, dos dez filhos de João Vicente Mandira, é possível constatar que a população atualmente residente na comunidade descende de apenas dois deles (Francisco Vicente Mandira - **Figura 3** - e Geraldo Vicente Mandira - **Figura 4**). Os descendentes dos demais, acabaram se espalhando por algumas localidades na zona rural do município de Cananéia ou mesmo indo para lugares mais distantes, como Registro e Curitiba.

O mapa genealógico construído por Turatti faz uma referência bem interessante à distribuição geográfica dos descendentes de João Vicente Mandira, localizados em alguns bairros de Cananéia como é o caso de Itapitangui (o mais próximo), Porto de Cubatão, a própria sede urbana do município e ainda em outros municípios do Vale como Cajati, Pariquera-açu e Jacupiranga. Essa dispersão, de maneira geral, se confirma hoje, passados 12 anos daquela pesquisa, embora tenham ocorrido mudanças nos paradeiros desses indivíduos e/ou famílias. Comparando-se aqueles dados com os atuais, percebe-se que alguns indivíduos ou famílias que estavam fora, retornaram à comunidade. Em uma conversa com integrantes da Fundação Itesp que realizaram trabalho de campo na época da elaboração do laudo, houve alguns desentendimentos entre essas famílias e as que estavam na comunidade, o que, em tese, as teriam impedido de regressar. Tais desentendimentos se referem fundamentalmente àquele fato já mencionado da venda de terras e a opção que essas famílias fizeram por "abandonar" seu território (cf. texto do RTC, **Anexo 3**). Com o posterior processo de regularização fundiária, reconhecimento

oficial do quilombo e o potencial crescimento econômico proporcionado pela exploração das ostras, essas famílias quiseram regressar. Hoje, essa situação sofreu uma pequena flexibilização, em especial devido a um certo esvaziamento da comunidade principalmente por causa do êxodo dos mais jovens, como se verá um pouco mais à frente.

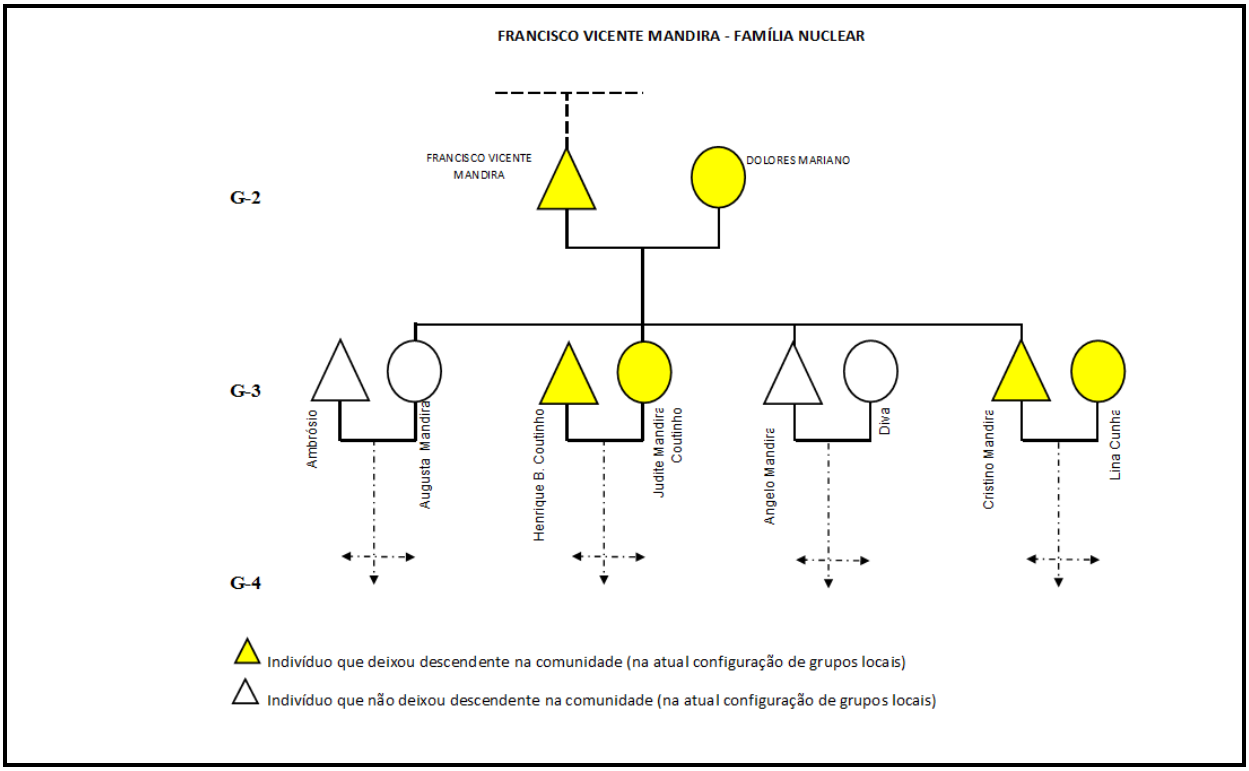


Figura 3
Francisco Vicente Mandira (Família Nuclear)

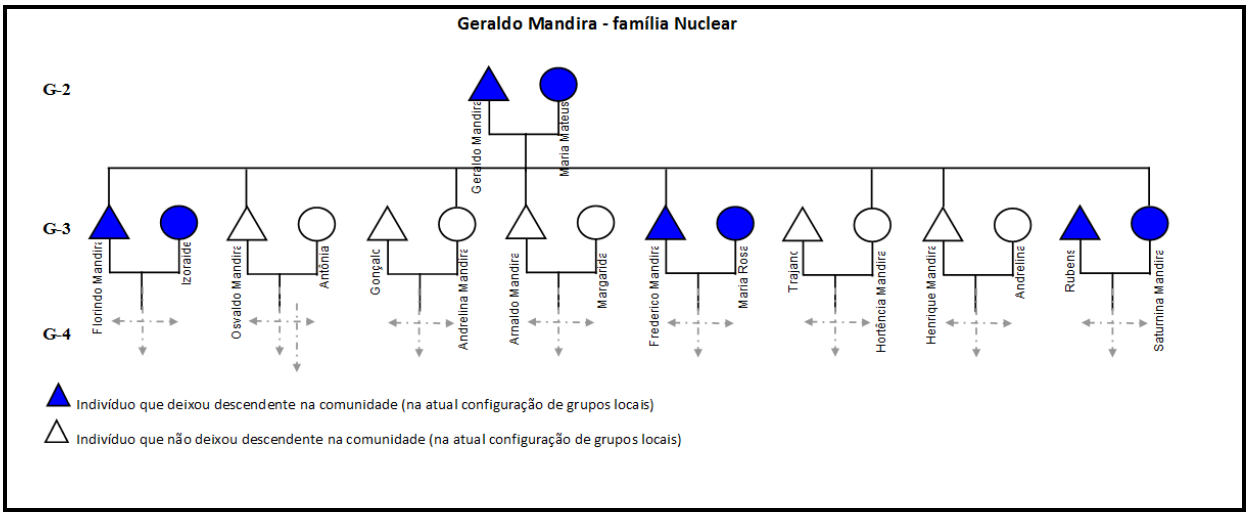


Figura 4
Geraldo Mandira (Família Nuclear)

3.5. Estrutura e Organização Social.

Desde os primórdios da antropologia, o estudo das redes de relações sociais em que estão envolvidos os membros de uma determinada comunidade (o quê, na antropologia britânica, era chamado de estrutura social)[43] tem-se revelado uma importante ferramenta para a análise e compreensão de sua cultura como um todo. Esta chamada estrutura social define e orienta os laços sociais entre os indivíduos, o modo como eles se agrupam e de que maneira esses laços acabam por repercutir sobre seu comportamento criando um sistema de atitudes que, em muitas sociedades, é estruturado e sistemático, estabelecendo um código relativamente formal nas relações entre pessoas. É assim que, desde as primeiras pesquisas de campo dos antropólogos ingleses no século XIX (que tem na expedição patrocinada pela Cambridge University ao Torres Strait em 1898 um marco na virada metodológica na antropologia),[44] a análise da estrutura social foi instituída como

[43] Cf. The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1971. O conceito de "estrutura" em Antropologia é por demais complexo e deve ser referenciado em contextos teóricos específicos. Aqui, no caso, assim é compreendido pela escola teórica conhecida como Estrutural-Funcionalismo Britânico.

[44] O chamado Estreito de Torres (Torres Strait) é um canal de aproximadamente 150km de largura (na sua parte mais estreita) que fica entre a Austrália e a Nova Guiné (Melanésia). Esta expedição é um marco na história da Antropologia principalmente porque foi um dos primeiros momentos estruturados e prolongados

um foro privilegiado para a compreensão dessas sociedades.

Para bem se compreender a dinâmica da sociedade analisada, alguns pontos fundamentais devem ser levados em conta, tais como: a sua distribuição territorial, sua composição demográfica e seu sistema de parentesco associado ao sistema de atitudes (derivados ou não do parentesco). Isso porque, como se verá nesse capítulo, a comunidade do Mandira tem muitas daquelas características apontadas por Diegues (2000), mencionadas no Capítulo 1, como próprias das chamadas comunidades tradicionais, com destaque para: relação simbiôntica e ritualizada com a natureza; profunda noção de territorialidade; grande importância conferida para os laços de parentesco; estrutura política não muito forte e/ou centralizada, embora com uma organização que lhes é característica; uma forte autoidentificação como quilombolas. É o que brevemente se fará a seguir.

3.5.1. Parentesco, Grupos Locais e Distribuição Espacial.

Como se disse no Capítulo 1, uma das características mais marcantes para se qualificar uma comunidade como tradicional é o significativo papel que o sistema de parentesco exerce como articulador das demais formas de organização social, incluindo aí as atividades políticas, econômicas, religiosas, festas etc. Com a comunidade do Mandira, isso ainda é mais forte porque, como se acabou de ver, toda ela foi constituída no relativamente curto espaço de 5 gerações tendo como origem apenas um único "casal fundador".[45]

Neste item, será feita uma breve análise do Mapa Genealógico (**Anexo 6**) com sua respectiva dinâmica de parentesco e suas relações com a distribuição espacial dos grupos locais para compreensão da configuração espacial da comunidade além de aspectos da economia, da vida política e social.

Antes de prosseguir, no entanto, como este não é um trabalho focado em

---

de permanência de antropólogos em campo realizando uma espécie de "prévia" do que viriam a ser as etnografias tal como instituídas por B. Malinowski e F. Boas.

[45] Curiosamente, uma situação análoga foi por mim documentada em minha etnografia de mestrado sobre os índios Karitiana de Rondônia: à época de meu trabalho de campo (1993-4) praticamente toda a comunidade descendia de um único homem, Antônio Moraes (Cf. LUCIO, 1996).

parentesco e organização social, além de estar inserido numa área interdisciplinar (o que faz com que seus possíveis leitores sejam não especialistas na área), faz-se necessário um esclarecimento introdutório sobre alguns aspectos conceituais desta que é uma das áreas mais clássicas da antropologia, em particular aspectos das notações de parentesco, da genealogia e dos conceitos de família elementar (ou nuclear), família extensa e grupo local (ou grupo doméstico). Digo introdutório porque a produção acadêmica relativa ao tema parentesco e organização social é demasiadamente ampla e profunda e não seria objetivo aqui esgotar ou aprofundar o assunto que, como já dito, não é nosso foco. O que se pretende é tão somente situar o leitor com relação a alguns de seus conceitos mais básicos e que serão importantes para as análises deste capítulo e eventuais considerações nos próximos.

3.5.2. Parentesco, genealogia e organização social: conceitos introdutórios.

Marc Augé (1975) nos lembra um princípio básico da teoria antropológica a respeito do parentesco em sociedades tradicionais: sendo um sistema de classificação social intimamente vinculado à grade biológica, aquele jamais pode ser confundido com esta (como acontece, frequentemente, com o senso comum) sob pena de, no limite no grupo considerado, todos os indivíduos serem parentes.[46] Caso isso acontecesse, o sistema de parentesco seria inviabilizado como princípio de classificação social, fato que é uma de suas principais funções nas sociedades de um modo geral. É, portanto, como uma *ficção social* (termo que o autor utiliza para indicar que se trata de uma *construção* e não uma realidade dada) que o sistema de parentesco se coloca como uma das bases para a classificação, nas sociedades, entre indivíduos como socialmente próximos (parentes) e distantes (não parentes). Augé nos lembra que esta divisão aparece, no jargão da Antropologia, com os termos "consanguíneos" (tomado emprestado à biologia para se

[46] Especialmente em sociedades tradicionais que, por serem de pequena escala, caracterizam-se por uma vinculação biológica muito estreita entre seus membros uma vez que nelas ocorre um entrecruzamento entre indivíduo pelas mais variadas vias genéticas possíveis. Esta vinculação biológica seria a "matriz" sobre a qual o sistema de parentesco é simbolicamente elaborado e operacionalizado. É importante observar que é esta construção simbólica que possui relevância social e não a matriz genético-biológica.

referir aos "parentes de sangue"[47], ou seja, próximos) e "afins" (parentes "não de sangue", mas que foram adquiridos com base em alianças matrimoniais).

Entre as consequências sociológicas desse processo, como bem indicou Lévi-Strauss na sua conhecidíssima "Introdução" ao clássico "As estruturas elementares do Parentesco" (1978), está o fato de que, devido à universalidade da proibição do incesto, todas as sociedades precisam resguardar - de forma lógica, organizada e sistêmica, não aleatória, portanto - algumas posições de parentesco, com relação a um indivíduo de referência (que, como foi visto, é notabilizado como *ego* na literatura especializada),[48] sobre as quais recai a proibição de contrair aliança matrimonial. Com esse "resguardo" cria-se a regra conhecida como exogamia, ou seja, a busca de matrimônio fora do grupo de consangüíneos. A exogamia tem, portanto, duas características: de um lado, outro indivíduo, do grupo externo ao de referência (chamado, por oposição a *ego*, de *alter*), pode-se casar com aquele sobre o qual recaiu a interdição para *ego*; do outro, igualmente este indivíduo "interditado" não só pode mas deve buscar casamento com indivíduos de outros grupos que não o seu próprio. Com isso, promove-se uma verdadeira troca matrimonial que, segundo Lévi-Strauss, costura os laços de coesão de uma determinada sociedade, ao mesmo tempo em que são criadas regras para a formação de grupos (corporados ou não), mantendo-se a dinâmica desta troca ao longo de gerações. Ainda segundo Lévi-Strauss, para muitas sociedades, inclusive, esta "proibição" acaba se convertendo numa sua contrafação positiva que é a "prescrição" dos tipos de casamento possíveis e desejáveis. Na análise *lévistraussiana*, o indivíduo considerado como "objeto" desta troca é a mulher (isso porque, na argumentação do autor em reposta às inúmeras críticas que teria recebido, particularmente das feministas, é a mulher que se constitui, histórica e sociologicamente, no alvo dessas alianças matrimoniais). Nas palavras de Marc Augé, "o parentesco por alianças matrimoniais é, portanto, um elemento exterior que se

[47] Importante que se diga que a expressão "de sangue" deve ser tomada aqui como metáfora e não em sua literalidade porque, como se disse, o parentesco não é, em nenhuma de suas instâncias, puramente biológico (ainda que utilize a grade biológico-genealógica como matriz para operar um sistema de classificação que, justamente, será um dos grandes diferenciais entre sociedades no mundo).

[48] Da mesma forma que para a genealogia, vale ressaltar também que o parentesco como sistema classificatório é sempre referenciado em um indivíduo a partir do qual toda a análise da terminologia é feita.

enxerta no parentesco propriamente dito" (idem, p. 18).

Como decorrência desse sistema, formam-se, como dito, ao longo de gerações, grupos específicos em torno dos quais recaem as regras de exogamia. A questão é que, dependendo da regra de casamento (ou seja, como será operacionalizada a proibição do incesto) que cada grupo cria, a formação desses grupos irá variar podendo acarretar aqueles de configurações mais rígidas (os chamados grupos corporados como nas sociedades de clãs e linhagens) ou grupos com uma fluidez e flexibilidades maiores. Isso faz com que o sistema de parentesco e casamento nas sociedades seja orientado por dois subsistemas de relações que se complementam na configuração dos tipos de organização social analisado na literatura antropológica: as relações matrimoniais (laços horizontais, adquiridos "de fora") e as relações de filiação (laços verticais, construídos "de dentro"). O sistema de filiação refere-se a uma ascendente comum, enquanto o de matrimônio, como dito, refere-se à regra da exogamia. Finalizando com as considerações de Marc Augé,

> "analisando-se sob este ponto de vista, compreende-se toda a importância dos sistemas de parentesco, sobretudo nas sociedades de dimensões limitadas, no seio das quais a organização social e política e a organização de parentesco têm tendência a coincidir (...). Para simplificar ao máximo, pode-se dizer que a *filiação* é o princípio de constituição e de organização interna de cada grupo de parentesco, enquanto as *alianças* (o parentesco por alianças matrimoniais) são o princípio da organização das relações externas entre os diferentes grupos, constrangidos a estabelecer relações necessárias de troca matrimonial por força da exogamia." (1975, p. 19)

Como completa Lévi-Strauss em suas conhecidas análises sobre esses sistemas, fundamentado na teoria da troca generalizada de Marcel Mauss, o sistema de parentesco assim concebido, além de costurar os laços sociais, constrói uma base para o estabelecimento de um sistema de cooperação (política, econômica, religiosa, ritualística, bélica etc.).

Em suma, é importante ressaltar algumas características dos sistemas de parentesco em qualquer sociedade: a) são sistemas classificatórios criados (e não uma realidade biológica dada); b) desempenham o papel sociológico de classificar indivíduos entre próximos (parentes, isto é, "não-casáveis") e distantes (não parentes, isto é, "casáveis"); c) esta classificação gera dois princípios que se complementam para a constituição da organização social do grupo considerado: a exogamia e a filiação; d) a

partir desta classificação socialmente construída, é que se constroem os laços sociais que garantem a perpetuação do grupo ao longo de sucessivas gerações.

Retomaremos esse ponto um pouco mais à frente para analisar o caso da formação da comunidade do Mandira.

Esse mecanismo acaba produzindo uma série de formações sociais cuja lógica varia nas sociedades espalhadas pelo globo. Entre elas, a mais básica e fundamental, é a noção de família nuclear ou elementar: "In many senses the most distinctive and fundamental human institution is the nuclear family, founded on the two concepts of marriage and parentage and consisting of man, wife, and children" (BARNES, 1967, p. 101).[49] Para Murdock (1949), cuja definição é basicamente a mesma (incluindo apenas o detalhe de que as crianças podem ou não ser adotadas), ela é caracterizada pela residência comum, cooperação econômica e reprodução (o que implica que exista um casal a quem seja permitida a relação sexual para esta finalidade): "It includes adults of both sexes, at least two of whom maintain a socially approved sexual relationship" (*op. cit.*, p. 1). [50]

As quatro relações primárias da família elementar, cujas posições são as siglas do idioma inglês (cf. supra) são: casamento (H-W); paternidade (F-M); filiação (S-D); germanidade (B-Z), como mostra a Figura 5.[51]

Para evitar problemas de interpretação decorrentes de uma eventual leitura etnocêntrica que leva a imprecisões e erros, o método antropológico consagrou as notações de parentesco levando-se em conta apenas essas relações primárias. As demais posições, que expressam extensões de colateralidade e dos diversos níveis genealógicos, são analisadas a partir da justaposição destes termos elementares (tomados como variáveis algébricas), cuja leitura consagrada na literatura antropológica (mantendo-se uma coerência com o sistema de notações), foi a da sintaxe em língua inglesa. Assim, todo o

[49] "Em muitos sentidos, a instituição humana mais fundamental e distintiva é a família nuclear, fundada sobre dois conceitos de casamento e filiação, consistindo de um homem, uma mulher e seus filhos." (Tradução própria).

[50] "Esta inclui adultos de ambos os sexos, dois deles, pelo menos, mantendo relação sexual segundo regras aprovadas socialmente." (Tradução própria)

[51] Pode-se completar ainda com as siglas "P" (de *parents*), quando se refere genericamente aos "pais" de *ego*; Sb (de *siblings*), quando se refere genericamente aos seus "filhos", incluindo-se aí as devidas composições à semelhança dos outros termos como, por exemplo, PP = "pais dos pais" de *ego*.

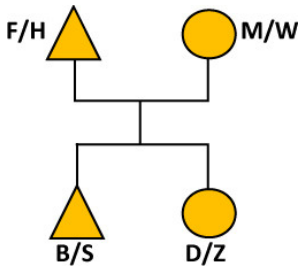


Figura 5
Relações da Família Nuclear

Termo em inglês	Termo em Português	Abreviatura
Father	Pai	**F**
Mother	Mãe	**M**
Husband	Marido	**H**
Wife	Esposa	**W**
Brother	Irmão	**B**
Sister	Irmã	**Z**
Son	Filho	**S**
Daughter	Filha	**D**
Parents	Pais	**P**

Tabela 5
Sumário de Abreviaturas do sistema de notações de parentesco

sistema de relações é construído, num jogo lógico de análise combinatória, a partir desta célula, combinando-se as variáveis: a) os indivíduos em jogo; b) as oito posições de parentesco; c) as quatro relações primárias.

Por exemplo: sendo o termo "avô" bastante impreciso, uma vez que pode denotar tanto o pai da mãe quanto o pai do pai, estabelece-se uma distinção entre as duas posições usando-se a notação MF (*mother´s father*, o pai da mãe) ou FF (*father´s father*, o pai do pai), garantindo maior precisão a respeito de qual é a efetiva posição de parentesco a que está se referindo. Outro termo ainda mais impreciso é "tio". Este pode corresponder a quatro posições genealógicas distintas simultaneamente como MB (irmão da mãe), FB (irmão do pai), MZH (marido da irmã da mãe), FZH (marido da irmã do pai). E assim por

diante. Este mecanismo é importante porque em muitas sociedades o sistema de parentesco é acompanhado de um sistema de atitudes e comportamentos entre as pessoas envolvidas, geralmente havendo diferenças significativas de atitudes e comportamentos quando se trata de posições distintas como, por exemplo, do MB e do FB; ou, do lado materno, da MZ e a FZ. Aos olhos ocidentais, são todos "tios" e "tias", ou seja, a equivalência que existe na maioria dos sistemas das sociedades europeias e as que se formaram no novo continente, não é frequente no mundo.

Feitas estas considerações, passemos a outro conceito: o de família extensa. Derivada da noção de família nuclear, considera-se família extensa a rede de relações de parentesco que, partindo de *ego*, é construída com base em duas variáveis adicionais (além dos termos primários), tomadas a partir da família elementar: o nível geracional e a extensão da colateralidade. Recuperando o que já foi visto supra, o nível geracional é a distância vertical (ascendente ou descendente) que um indivíduo está em relação a *ego*, sempre medida pela sintaxe da notação formal: F, FF, FFF, sendo primeira geração ascendente (G+1), segunda geração ascendente (G+2), terceira geração ascendente (G+3) e assim sucessivamente; podendo ser também, como já mencionado, na verticalidade descendente (S, G-1; SS, G-2; SSS, G-3 etc.).

O conceito de colateralidade toma como referência a combinação dos dois lados dos pais de *ego*, ou seja, o paterno e o materno. A partir daí, mede-se a extensão de colateralidade a partir do afastamento horizontal de *alter* com relação a *ego*, afastamento este sempre medido pelos sucessivos entrecruzamentos de diferentes níveis genealógicos até retornar ao nível de ego. Por exemplo: o MZS e o MBS são os primos maternos de *ego* ("por parte de mãe" diríamos nós); o FBS e o FZS são os primos paternos de *ego*. Ambos, são do mesmo nível geracional e estão numa posição de colateralidade equivalente a ele.

Assim, além do núcleo da família elementar, várias construções são possíveis para a concretização da chamada família extensa levando-se em conta essas variáveis: em G+1 temos MB, MZ, FB, FZ, assim como seus possíveis descendentes e ascendentes, uma vez que essa relação de colateralidade pode se expandir para outros níveis genealógicos como G+2 (MM, MMZ, MMB, MF, MFZ, MFB, FF, FFB, FFZ, FM, FMZ, FMB), G+3, G+4 etc.; ou mesmo se voltarmos à G0 pela colateralidade (FZD, MBD, MMZSS etc.). O

que vai ser chamado de família extensa obedecerá esta lógica (com suas respectivas características sintáticas e algébricas) e dependerá, para sua concretização, das lógicas socioculturais construídas pela comunidade analisada. Em muitas sociedades tradicionais, essas posições genealógicas expressam uma série de atitudes e comportamentos entre os envolvidos, sendo a sua análise um dos aspectos mais importantes para a compreensão da complexidade das relações sociais, políticas, econômicas e religiosas em determinadas sociedades. Isso tem uma significação e importância especiais em sociedades com sistemas elementares (Lévi-Strauss, 1978)[52] que se pautam por prescrições matrimoniais muito específicas derivadas das regras de exogamia.

A família extensa é, portanto, como o próprio nome indica, uma extensão das relações entre pais e filhos (ou seja, uma extensão da própria família elementar) expandindo-se por níveis geracionais e extensão de colateralidade. De acordo com a definição consagrada na teoria antropológica e recuperada por Marc Augé, numa sociedade de filiação cognática[53] (como é o caso do Mandira), "ela corresponde, idealmente, ao grupo formado por um casal e as famílias conjugais de todos os seus descendentes" (1975, p. 51) e eu acrescentaria também que, em muitos casos, alguns ascendentes mais imediatos. No caso do Mandira, como se verá a seguir, mesmo que muitos daqueles que originaram famílias extensas já tenham falecido (alguns bem recentemente), elas ainda podem ser identificadas como tais.

---

[52] Claude Lévi-Strauss ao criar a Teoria da Aliança, procurou oferecer uma explicação para o casamento entre primos cruzados, os sistemas em que há troca de irmãs, regras de organização dual ou outras regras de exogamia. Segundo esta teoria, há dois modelos estruturais: os sistemas elementares, em que a troca de esposos acontece entre grupos definidos por regras e instituições sociais (como é o caso de boa parte das sociedades tribais e tradicionais na África, Américas, Oceania e parte da Ásia); os sistemas complexos são aqueles em que o grupo de possíveis cônjuges não possui uma determinação explícita ou específica, ficando sempre abertos às negociações dos indivíduos e famílias, como no mundo ocidental. De acordo com Lévi-Strauss, os sistemas elementares são aqueles em que as regras de exogamia são seguidas de regras prescritivas de casamento a partir da filiação. Nas sociedades que se pautam por esses sistemas, um *ego* deve procurar casamento com um *alter* em grupos previamente determinados pela combinação dessas duas regras como, por exemplo, sistemas com casamento com a prima cruzada matrilateral, ou com a patrilateral, ou ainda os bilaterais, os sistemas avunculares etc.

[53] Nos estudos de parentesco, o sistema de filiação (estabelecimento dos critérios para os vínculos verticais, ou seja, quem será ou não parente) são analisados de acordo com algumas tipologias consagradas na Antropologia. Existem sociedades em que este vínculo é estabelecido pela via paterna (filiação patrilienar ou agnática), outras pela via materna (filiação matrilinear ou uterina) e outras ainda pelas duas vias de forma indiferenciada (filiação cognática).

Em muitas dessas comunidades, as famílias nucleares e o conglomerado delas que formam a família extensa desempenham um papel importante na configuração da sua distribuição espacial na área tradicionalmente ocupada, marcado especialmente por um sistema de cooperação no campo da economia e rituais religiosos. Isso, ainda segundo Augé, formaria o que se convencionou chamar em antropologia de Grupos Domésticos (ou Grupos Locais) cuja característica, segundo o autor, "é ser uma unidade de residência, de produção e consumo, quer dizer, uma unidade que se define em função de outros critérios que não os do parentesco ou das alianças matrimoniais" (idem, p. 52). No que diz respeito aos grupos locais, não há necessidade que haja coincidência entre laços de parentesco e os outros laços e muito menos que haja uma homogeneidade no seu interior. Em geral, os grupos locais ou domésticos são formados pelo que se denomina "lar simples" (*simple family household*, como ficou notabilizado no jargão em inglês). Esta definição, "corresponde à família nuclear ou ao que sobrou dela (uma viúva com os filhos, por exemplo), aumentada ou não pela presença dos parentes mais chegados" (idem, ib.). Outro conceito interessante trabalhado pelo autor e que, como se verá, aplica-se bem ao caso da comunidade do Mandira, é o de lar múltiplo ou família articulada (*multiple family household*), quando um agrupamento doméstico compreende duas ou mais famílias nucleares, aparentadas entre si. Em suma, o que se convencionou chamar de grupos locais nos estudos de parentesco são conglomerados das unidades domésticas na comunidade considerada, definidos pela própria lógica da organização social da comunidade em questão e que tem como função sociológica fundamental a cooperação nas várias instâncias da organização social, política e econômica.

Finalmente, um outro importante elemento que aliado ao parentesco opera como uma categoria classificatória dos laços de sociabilidade é a genealogia. Assim como para o parentesco, um dos primeiros pontos importantes a se acentuar sobre a genealogia é que, como nos lembram Barnard & Goody (1984) ela não se refere exclusivamente a um conjunto de relações biológicas, mas a um sistema igualmente classificatório dessas relações que teriam suas bases sobre a biologia (são inspiradas por, mas não necessariamente coincidem com ela) e que remontariam à construção de uma memória dos indivíduos relacionados a *ego* por meio das relações fornecidas pelas construções

sociais sobre esta base mais a sua memória (ou a memória do grupo).

O autor que instituiu o método genealógico nas pesquisas em antropologia foi William Halse Rivers, quando o aplicou pela primeira vez na referida expedição ao Estreito de Torres, na Melanésia, em 1898. O método foi descrito e publicado em alguns artigos entre 1900 e 1910, mas foi em um clássico artigo publicado em 1910, intitulado "The Genealogical Method of Anthropological Inquiry" que Rivers o consagra como uma ferramenta para, juntamente com as coletas dos dados do censo e da distribuição espacial do grupo em um dado território, a compreensão das formas de organização social (incluída aí o sistema de parentesco), política, econômica e até religiosa de uma determinada comunidade. O importante é que, aí, Rivers estabelece algo que virá a se tornar uma constante da mais alta importância: a distinção entre a genealogia provida pela biologia e a genealogia que vem da "memória" da população analisada:

> Sabemos que muitos povos mantêm longas genealogias de seus ancestrais, abrangendo inúmeras gerações e geralmente penetrando no passado mítico. O que talvez não seja tão conhecido é o fato de que muitos povos de cultura primitiva (sic) conservam oralmente suas genealogias por diversas gerações (...). É esse tipo de genealogia usado no método que me proponho estudar neste artigo. (RIVERS, 1969, p. 26).

Endossando esta perspectiva de Rivers, J. A. Barnes (1967), em um artigo que se tornou referência para os estudos de genealogia na Antropologia, estabelece então duas perspectivas para a abordagem da genealogia: a *ética* e a *êmica*. Barnes parte do fato de que tanto o cientista que pesquisa quanto o próprio ator da sociedade analisada (chamado genericamente de "nativo", no jargão antropológico) utilizam a genealogia como ferramenta com fins distintos: o antropólogo (perspectiva *ética*), usa-a como ferramenta analítica para estudar o sistema de parentesco e suas relações com outras esferas da vida social; o nativo (perspectiva *êmica*) a utiliza para colocar em operação (e não somente observar, como faz o antropólogo) o sistema de parentesco. Esta distinção leva-o a considerar duas dimensões dos estudos de genealogia que ele vai tratar utilizando dois termos distintos em inglês: *pedigree* e *genealogy*.[54] O autor assim define:

[54] Em língua inglesa, os dois termos são traduzidos por "genealogia" (como, por exemplo, no artigo de 1910 traduzido de Rivers e utilizado aqui. No original, aparecem os dois termos que são subsumidos num só na tradução). Por isso, optei por manter o primeiro no original. Curioso também é o fato de que em língua

> Two terms, 'genealogy' and 'pedrigree', are often used interchangeably for statements of genealogical connexion, and 'genealogy' is also used as an abstract noun for the study of theses statements. I propose to extend the practice of many genealogists (e.g. Wagner, 1960) by using 'pedigree' for a genealogical statement made orally diagrammatically, or in writing by an actor or informant. This usage is in conformity with Forte´s definition of pedigree as 'the charter by which any particular person presents himself as the descendant of a specified ancestor' (1959). (...) By 'genealogy', in the concrete sense, I mean a genealogical statement made by an ethnographer as part of his field record or of its analysis. (BARNES, 1967, p. 103).[55]

Endossando esta distinção, para Barnard & Goody,

> The genealogy is the "scientific" (though as we shall see, not necessarily biologically-based) record made in standard format by the anthropologist, with random errors removed, evidence duly verified, and the testimonies of different informants combined and consolidated. The pedigree is the information provided by informants, in culturally-specific fashion. This (...) is useful to distinguish etic and emic perspective, as long as the context specified. (1984, p. "21).[56]

O que os autores chamam a atenção nos estudos genealógicos é a dimensão do "ponto de vista do nativo" (para usar a consagrada expressão de Clifford Geertz para se referir à perspectiva igualmente consagrada no pensamento antropológico como "*êmica*") e a perspectiva analítica trabalhada e elaborada pelo antropólogo, colocado no lugar de cientista e, como tal, de construtor do conhecimento objetivo sem as supostas interferências das variantes subjetivas e simbólicas (consagrada na literatura como perspectiva "*ética*"). É assim que, para além da análise objetiva que se esteja tentado a fazer, concebendo a genealogia como um dado referente às conexões biológicas entre

---

portuguesa, a palavra *pedigree* é usada frequentemente com referência à ancestralidade de animais de raça para lhes assegurar a origem.

[55] "Dois termos, 'genealogia' e 'pedigree' são frequentemente usados de forma intercambiável para teses sobre as conexões genealógicas e 'genealogia' é também usada como um nome abstrato para o estudo dessas teses. Eu proponho estender a prática de muitos genealogistas (p. ex., Wagner, 1960), utilizando o termo 'pedigree' para uma afirmação genealógica feita oral ou graficamente por um ator ou informante. Este uso está em conformidade com a definição de (Mayer) Fortes de pedigree como um 'diagrama pelo qual uma pessoa específica se apresenta como descendente de um ancestral específico (1959). (...) Por 'genealogia', num sentido bem concreto, quero me referir a uma afirmação genealógica feita por um etnógrafo como parte dos seus registros de campo ou da sua análise." (tradução própria).

[56] A genealogia é o registro científico (embora, como se verá, não necessariamente baseado em dados biológicos) feito num padrão formalizado pelo antropólogo, com eventuais erros suprimidos, evidências devidamente verificadas e os testemunhos de diferentes informantes cruzados e consolidados. O pedigree é a informação fornecida por informantes, de um modo muito específico de acordo com sua cultura. Isto (...) é muito útil para se distinguir a dimensão *ética* da dimensão *êmica*, assim como o contexto especificado." (tradução própria).

indivíduos, esses autores nos lembram que o mais importante no trabalho do antropólogo é observar as construções que indivíduos, famílias e grupos fazem de sua "memória" genealógica.

No caso da comunidade do Mandira isso assume uma importância ainda mais relevante devido ao papel que a memória genealógica teve na construção de sua própria identidade como remanescentes de quilombo, remontando à sua suposta formação original. Além deste aspecto, poderá ser constatado que a genealogia desempenha um papel importante na configuração dos agrupamentos locais, corroborando aquilo que já é tradicional nas investigações sobre organização social.[57]

3.5.3. Mandira: genealogia, parentesco, grupos locais.[58]

Como atestam os documentos históricos e o já referido laudo antropológico, traçando-se a sua origem ao escravo Francisco Mandira (G0)[59], pode-se observar a rede de relações familiares que atualmente existe na comunidade, o que pode ser conferido no Mapa Genealógico do **Anexo 6**, elaborado a partir do trabalho de campo (com dados complementares obtidos do RTC elaborado pela Fundação Itesp e outras fontes).

Óbvio é que o princípio da proibição do incesto e a consequente exogamia dele

[57] Um dos mais clássicos compêndios de orientação para trabalho de campo na Antropologia, o "Notes and Queries on Anthropology" foi organizado Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland e publicado no início do século XX. Nele, entre os vários itens a serem observados em campo, o antropólogo deveria dar especial atenção às investigações genealógicas porque elas "frequentemente proporcionam dados sobre a constituição e os fatores determinantes dos grupos locais" (Cf. THE ROYAL ANTROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND, 1971, p. 90).

[58] Analisar a riqueza genealógica, especialmente em função da diáspora dos mandiranos ao longo das quatro últimas décadas já seria, em si, um trabalho à parte. O relativo sucesso obtido com as iniciativas que serão analisadas nos próximos capítulos e a consequente revalorização do território, da cultura e da comunidade como um todo, tem facultado o retorno dos "olhares" daqueles desterrados que, segundo o sr. Chiquinho Mandira, hoje querem retornar. Isso tem revelado que nem tudo na comunidade são flores, uma vez que este fato tem trazido vários desentendimentos, inclusive com repercussões judiciais. Fica aqui registrado, no entanto, para um possível futuro aprofundamento etnográfico desta questão vista do ponto de vista da família, do parentesco e da genealogia para a compreensão de mais este rico aspecto da cultura desta comunidade.

[59] É preciso ter especial atenção a este nome porque há, pelo menos, três referências importantes: atualmente, a principal liderança da comunidade é o sr. Chiquinho Mandira (na verdade, Francisco de Sales Coutinho), que é SSDS (G-4) do escravo alforriado Francisco Mandira: ele é filho de d. Judite (G-3) que por sua vez é filha de Francisco Vicente Mandira (G-2) e que por sua vez é filho de João Vicente Mandira (G-1), um dos filhos do ex-escravo. Não é raro que alguns mandiranos se refiram ao ex-escravo pelo nome de Francisco Vicente, quando na verdade, este é seu neto (SS, G-2). Cf. **Anexo 6**.

derivado, levou à complexidade de sua constituição na medida que os núcleos familiares que foram formados são compostos de indivíduos originários de fora da comunidade e a ela incorporados por relações de aliança matrimonial. Mesmo assim, é possível se constatar a existência de alguns casamentos entre posições genealógicas relativamente próximas (primos, por exemplo) - tanto atualmente quanto em gerações mais antigas - sem que isso tenha se constituído em qualquer padrão sistêmico de trocas matrimoniais como se observa em sociedades com os chamados sistemas de elementares parentesco (Lévi-Strauss, 1978), a exemplo das sociedades indígenas.[60]

Por meio do mapa, é possível observar a informação já previamente mencionada de que toda a atual população (habitante ou não do território da comunidade) descende unicamente de um dos filhos de Francisco Mandira, João Vicente Mandira que, a partir dos seus filhos, gerou dez ramificações de grupos familiares e locais, em sua maioria residindo fora da sede da comunidade. Para melhor identificação desses diferentes grupos familiares gerados por seus descendentes, no mapa genealógico foram utilizadas cores distintas para indicar cada grupo dele originado compondo, então, as 10 ramificações de parentesco mencionadas, como mostra a relação a seguir (cf. também **Figura 2**).

Francisco Vicente Mandira	Geraldo Mandira
Paulo Mandira	Leopoldina Mandira
Amâncio Mandira	Henriqueta Mandira
Joaquim Mandira	Theodora Mandira
João Vicente Mandira Filho	Maria Mandira

Dada a grande dispersão geográfica dos integrantes das gerações de descendentes

[60] Foram muitas as tentativas de obter, junto aos mais velhos, informações sobre níveis mais antigos da genealogia da comunidade. Entretanto, a memória genealógica para gerações acima do segundo nível (PP) com relação a determinados *egos* em idade mais avançada não era muito profunda, infelizmente. Caso isso tivesse sido possível, talvez conseguíssemos mais precisão na identificação dos eventuais casamentos entre primos nas gerações mais antigas. Alguns trabalhos lidos chegaram a afirmar a sua existência. Porém, estavam mais baseados em suposições do que em demonstrações.

de João Vicente Mandira, não foi possível detalhar à exaustão a genealogia, uma vez que para os atuais moradores, esta memória dos parentes de fora fica cada vez mais esvanecida. Fica evidenciado o fato de que ela é mais rica quanto mais rica é a memória dos informantes, que pertenciam basicamente aos grupos descendentes de Geraldo Mandira (azul) e Francisco Vicente Mandira (amarelo).

Outro dado interessante é que é possível compreender a atual distribuição espacial, tendo como base a formação da "célula fundadora", ou seja, os descendentes de Francisco Mandira e suas respectivas famílias. Combinando-se as informações do Mapa Genealógico (**Anexo 6**), das tabelas que mostram a composição dos núcleos residenciais (**Anexo 7**) e do **Mapa 4** (que mostra a distribuição das residências pelo núcleo geográfico da comunidade), é possível constatar que, *grosso modo,*[61] o arranjo espacial obedece uma lógica derivada de maneira muito estreita dos laços de parentesco: algo como uma *genea-"lógica"* da distribuição dos grupos locais, uma vez que eles estão organizados em torno de dois grandes núcleos: os descendentes de Francisco Vicente Mandira e os de Geraldo Mandira (que, como já se observou, são os únicos dos 10 filhos de João Vicente Mandira que deixaram descendentes morando na comunidade).

Seguindo, no **Mapa 4**, a linha que vai do grupo residencial 1 ao 25, e levando em conta esses laços de parentesco que unem mais proximamente os indivíduos, constata-se que os conglomerados de grupos locais existentes hoje, com alguma exceção, estão assim distribuídos: grupos residenciais de 1 a 14, descendentes de Francisco Vicente; grupos residenciais do 15 ao 22, os de Geraldo Mandira.

a) Francisco Vicente Mandira, G-2 (Figura 3): como mostra a Tabela 1, são as residências de número 1 a 14.[62] Pode-se ainda observar pelo mapa que este grande grupo familiar está subdividido em dois agrupamentos locais: o conglomerado formado pelos grupos Nº 1 a 6 (localizado do lado mais a oeste do campo de futebol); e o conglomerado

[61] Expressão utilizada porque há algumas exceções, como os núcleos familiares 4, 23 e 24 que mantêm vínculos de parentesco com o primeiro grupo (são descendentes de João Francisco Mandira) mas se afastaram por opção pessoal de morar numa parte do território em que, segundo eles, tem melhor terra para cultivo.

[62] Apesar de ser filho do Sr. Francisco Coutinho e, portanto, descendente de Francisco Vicente Mandira, Inácio Coutinho (GL23) é uma exceção pois decidiu morar no núcleo Boacica, junto à família de sua esposa, configurando um caso incomum de uxorilocalidade no Mandira.

formado pelos grupos Nº 7 a 14 (localizado a leste do campo e bem no centro da comunidade - onde estão a praça central, o bar e os galpões do centro comunitário e oficina de corte e costura). Pode-se identificar igualmente um princípio (genea)lógico subjacente a esta divisão: as residências de 1 a 6 são de descendentes de Cristino Mandira (casado com a sra. Lina Cunha), enquanto as residências 7 a 14 são de descendentes de Judite Mandira (casada com o sr. Henrique Coutinho), sendo o casal de irmãos os únicos filhos de Francisco Vicente que deixaram descendentes morando na comunidade, como mostra o diagrama da Figura 2.[63] Apesar dos descendentes dos outros irmãos a terem deixado, continuam cultivando seus vínculos de parentesco com aqueles que são mais próximos, num movimento de ir e vir constante entre as cidades em que moram e a comunidade. Desta maneira, os grupos descendentes de Francisco Vicente que aí permanecem são:[64]

a.1) Cristino Mandira (S) e Lina Cunha (SW) – Figura 7: 1- Leonardo e Geni (SD); 2- Zacarias (SS) e Martha; 3- Jeremias (SS) e Silvana; 4- Waldomiro (SS) e Cenira; 5- Evaristo e Adriana (SD); 6- Waldecyr (SS) e Zelinda (DDD)[65].

a.2) Henrique Coutinho (DH) e Judite Mandira (D) – Figura 6: 7- Donizete (SSS) e Cristiane; 8- Nilzo (DS) e Catarina; 9- Francisco (DS) e Irene (SD), onde também moram o casal Agnaldo (DSS; SDS) e Josimara (descendente de Geraldo Mandira);[66] 10- Luís (DSS; SDS) e Roseli; 11- Sidnei (DSS; SDS) e Cassiane; 12- Fancisco Coutinho Jr.

[63] Desses quatro, apenas a sra. Lina Cunha se encontrava viva quando da última ida ao campo, em 2012.

[64] Nas notações abaixo, as posições de parentesco são tomadas tendo Francisco Vicente como *ego.* Assim, por exemplo, aqui, S = filho de Francisco Vicente; SS = filho do seu filho; DDD = filha da filha da sua filha, etc.

[65] Note-se que Waldecyr é descendente de Geraldo Mandira enquanto Zelinda é de Francisco Vicente. Esta união faz com que Waldecyr seja simultaneamente MMBS de Zelinda (ou seja, ele é MBS, ou primo cruzado patrilateral da mãe de Zelinda). Cf. estas posições no Anexo 6. Isso é interessante, porque uma das filhas de Zelinda estava morando com seu avô materno em 2012. Assim, esta unidade residencial é uma das que evidenciam o entrecruzamento de indivíduos provenientes de múltiplas posições genealógicas de descendentes de Francisco Vicente Mandira.

[66] Aqui temos mais um exemplo interessante de entrecruzamento de parentes. D. Irene é filha de um filho de Geraldo Mandira que, por sua vez, é irmão de Francisco Vicente. Seu esposo, o sr. Francisco, é filho de uma filha Francisco Vicente. Neste mesmo núcleo residencial moram o casal Agnaldo e Josi. Ele é filho de Francisco e Irene; ela é filha de M. Durvalina e José Martins. Observando a Figura 8, constata-se que ela é simultaneamente, MBDD (posição com relação à D. Irene) e FMBBSDD (posição com relação ao sr. Francisco) dele. (cf. também Anexo 6).

(DSS; SDS) e Thaís; 13- João e Cleuza (SD); 23- Inácio (DSS; SDS) e Rosana.

b) Geraldo Mandira, G-2 (Figura 4):[67] este grupo é formado pelas residências de Nº 15 a 22. Com a descendência de Geraldo Mandira, ocorreu algo parecido com o que ocorreu com Francisco Vicente, uma vez que, dos seus filhos, apenas alguns descendentes do sr. Florindo Mandira (casado com a sra. Izoraide) e do sr. Frederico Mandira (casado com a sra. Maria Matheus) é que permaneceram na comunidade.

b.1) Frederico (S) e Maria (SW) – Figura 9: 15- Antônio (SS) e Patrícia (SDD); 19- Maria Durvalina (SD) e José Martins; 20- Rute (SD) e Felício;

b.2) Florindo Mandira (S) e Izoraide (SW) – Figura 8: 9- Irene (SD) e Francisco (BDS);[68] 17 - Pedro (SDH) e Maria Eulinda (SD); 18- Sr. Amaral Bitencourt (não é descendente); 24- Reginaldo e Maria Rosa;

b.3) Saturnina (D) e Rubens (DH) - Figura 10: 21- Ibson (DS) e Eunice; 22- Reinaldo (DS) e Neuseli.

Estes grupos organizam-se nesta distribuição espacial relativamente próximas e simbolicamente interligadas o que se reflete na consolidação dos seus laços de parentesco, noção de família extensa e cooperações econômicas, realização de mutirões (de construção, roças, festas), rituais religiosos etc. O interessante é que em determinados momentos (como na Festa da Ostra, que ocorre em novembro, e na festa de Santo Antônio no mês de junho), vários mandiranos que estão fora da comunidade aproveitam estas ocasiões para voltar, rever parentes e acentuar certas práticas culturais como o Terço Cantado. O sr. Arnaldo Mandira, que mora fora já há muitos anos, é um dos principais responsáveis pela preservação da tradição do Terço Cantado: todo mês de junho é ele que vem até a comunidade para "cantar o terço".[69]

A **Foto 7** mostra alguns dos mandiranos mais idosos com quem tive contato.

---

[67] G-2, SS de Francisco Mandira e B (irmão) de Francisco Vicente Mandira.

[68] Como já visto, D. Irene é casada com o Sr. Francisco e mora no grupo local dos descendentes de Francisco Vicente Mandira.

[69] Uma sinopse dos vínculos genealógicos com um detalhamento dos grupos locais pode ser vista no **Anexo 6** (Mapa Genealógico) e no **Anexo 7**.

Descendentes de Francisco Vicente Mandira (G-2)

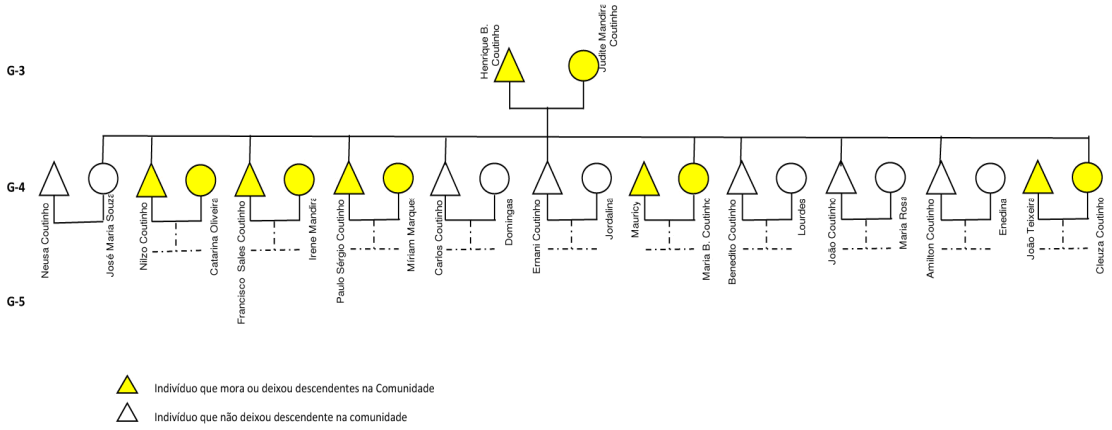


Figura 6

Descendentes de Judite Mandira (G-3)

Descendentes de Francisco Vicente Mandira (G-2)

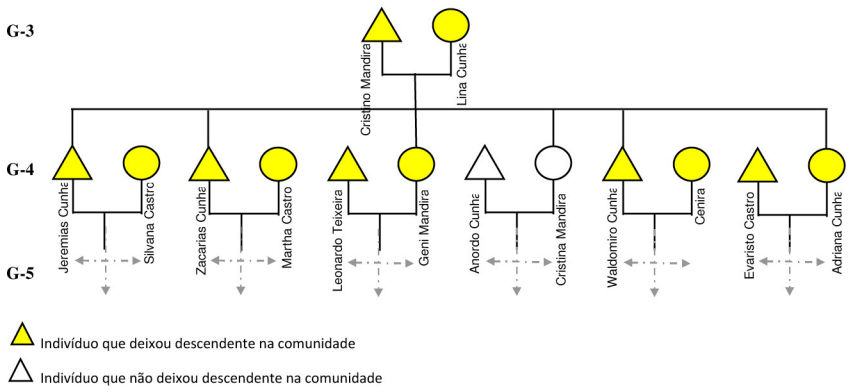


Figura 7

Descendentes de Cristino Mandira (G-3)

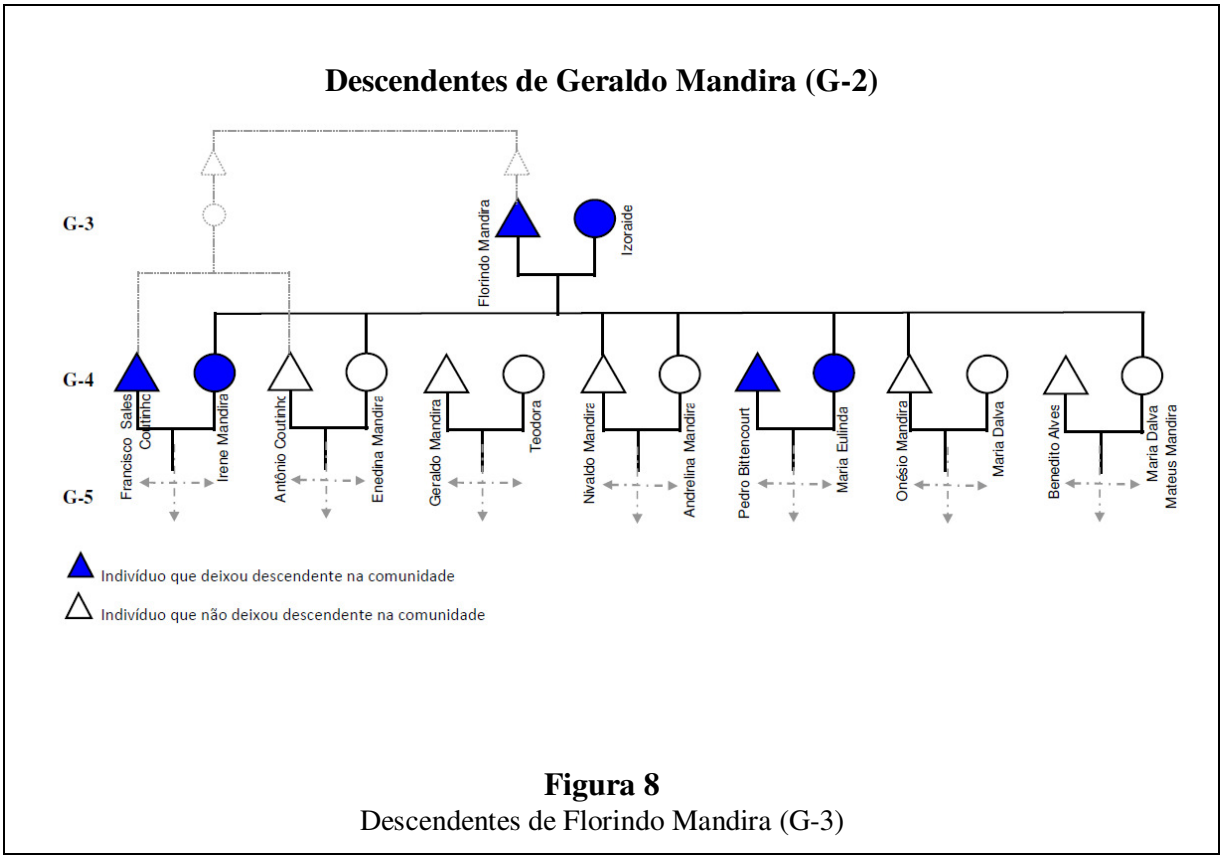


Figura 8
Descendentes de Florindo Mandira (G-3)

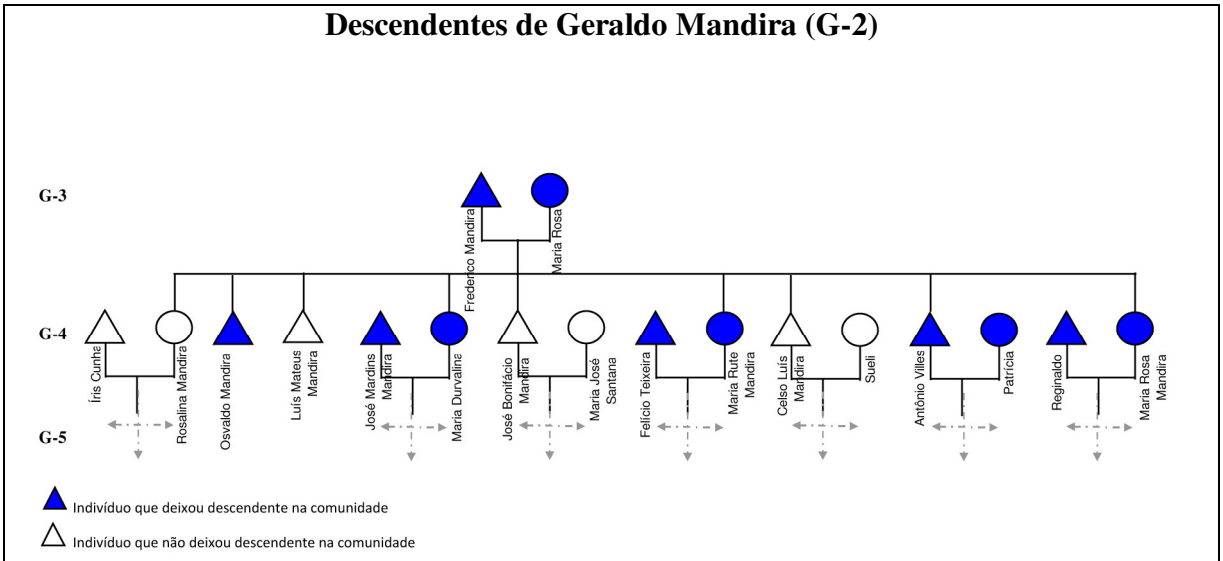


Figura 9
Descendentes de Frederico Mandira (G-3)

Descendentes de Geraldo Mandira (G-2)

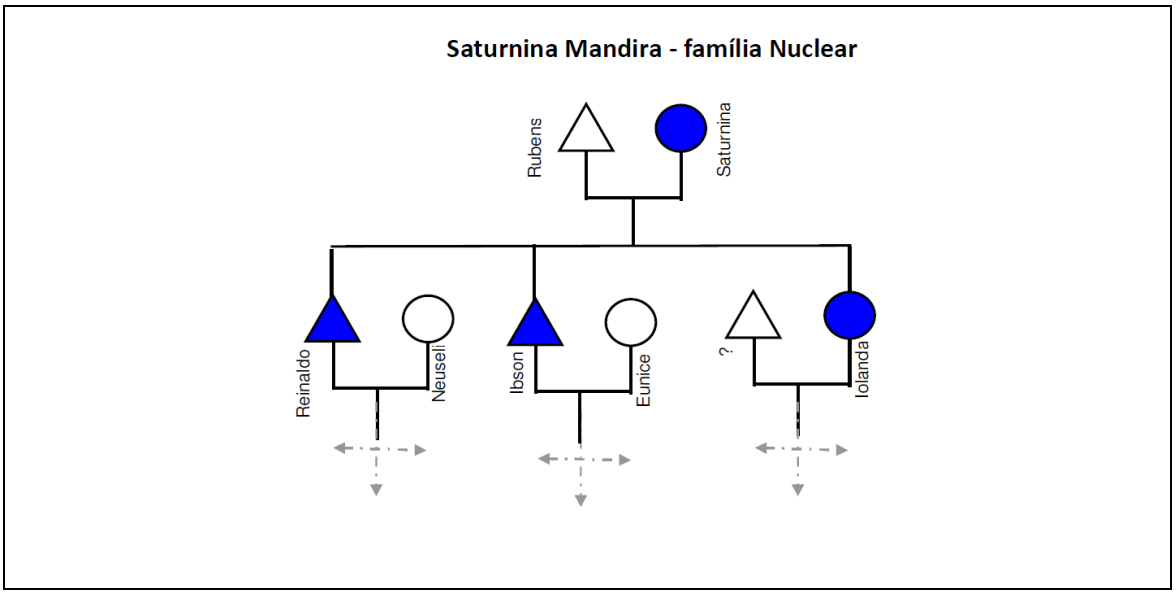


Figura 10
Descendentes de Saturnina Mandira (G-3)

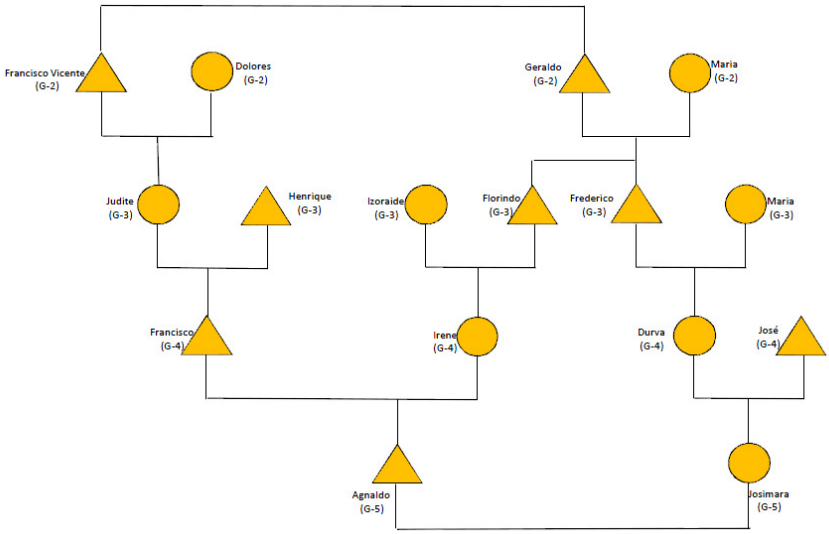


Figura 11
Excerto da Genealogia: Interconexões entre Francisco e Irene (G-4); Agnaldo e Josimara (G-5)

Finado sr. Florindo Mandira
Fonte: Fotograma extraído da matéria veiculada pelo telejornal Diário Paulista, da TV Cultura, em janeiro de 2003.

Finado sr. Henrique Coutinho
Fonte: Acervo ESPM SOCIAL, em janeiro de 2003

Sr. Frederico Mandira e d. Maria Matheus Mandira
Fonte: Fotograma extraído do material inédito gentilmente cedido por Willian Falquetti.

Sr. Arnaldo Mandira (puxador do Terço Cantado)
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn (2011).

D. Saturnina Vicente Mandira
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn (2011).

Fotografia exibida por d. Saturnina mostrando:
1- Finado sr. Florindo (B); 2- d. Ostécia (Z);
3- finado sr. Henrique (B)
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn (2011).

Foto 7
Alguns mandiranos da terceira geração (G-3)
Fonte: Fotogramas extraídos de material diverso.

Com relação à formação dos grupos locais, mesmo não sendo uma típica sociedade elementar ou mesmo semi-complexa (cf. infra), identifiquei um princípio de virilocalidade da formação das famílias, ou seja: quando do casamento, geralmente é a mulher se muda para o grupo familiar (e local) do marido. Isso, em grande parte explica o recente êxodo que vem ocorrendo na comunidade, sobretudo feminino, uma vez que muitas jovens que atingiram a idade de casamento, acabaram deixando o território. Como se verá no Capítulo 6, este princípio também foi um dos responsáveis pela diminuição, num relativamente curto espaço de tempo, do número de mulheres envolvidas na iniciativa de corte e costura.

3.6. Economia local.

> Eu me criei na roça, né. Fazendo roça, com meu pai. Quando eu era pequeno eu ia com ele pra roça. Então, nós fazia roça pra viver daquilo ali. O que nós plantava, nós colhia pra nós manter. E alguma coisa que dava pra vender, vendia. O que não dava a pessoa comia.
>
> Sr. Frederico Mandira

> Eu nasci aqui neste sítio. Então.. nunca saí daqui. E eu trabalho assim... desde pequeno mexendo com horta... Na época... meu pai, o trabalho dele era mais agricultura, ainda é, né? e a gente puxou essa raiz de trabalhar com agricultura. Trabalhamos com ave, gado, horta, roça de subsistência... esse é o meio que a gente mais pratica.
>
> Sr. Ibson Oliveira

Como se viu na introdução deste trabalho, além das fortes relações de parentesco, outro indicador relevante para se pensar uma sociedade chamada de tradicional é a sua relação com o espaço que habita, o meio ambiente em geral, e isso traz de pronto a questão econômica. Em termos antropológicos, trata-se de pensar a relação entre natureza e cultura. Não apenas na abordagem clássica desta ciência (que propõe pensar a ambiguidade fundante da condição humana - a de ser natural, sujeito às leis da natureza, e a de ser dialeticamente cultural, produto e produtor da cultura), mas de pensar, nesse processo, os usos (simbólicos e concretos) que estas sociedades fazem do meio ambiente.

Como igualmente visto no Capítulo 1 deste trabalho, um dos pontos levantadas por Diegues (2000) para caracterizar uma sociedade como tradicional do ponto de vista econômico é o que ele chama de uma "fraca relação com o mercado", por uma economia

que ele denomina de "subsistência" e por uma "reduzida acumulação de capital". Essa perspectiva vem sendo tratado na literatura antropológica especializada em economia, como a oposição "sociedade do dom" (*gift*) por oposição à sociedade do comércio, da mercadoria (*commodity*).

Além disso, haveria uma relação fortemente ritualizada com a natureza até por haver, em última instância, uma grande dependência desta, tanto material quanto simbólica.

É importante que se afirme aqui que, tanto na perspectiva de Sahlins (desenvolvida no Capítulo 1), quanto na de Diegues, não há qualquer inferência etnocêntrica de uma hierarquização desses economias quando comparadas à economia de mercado. Por isso mesmo, tais sociedades se encontram, em grande medida, sob esta perspectiva que Sahlins (1976) considera para a "economia tribal".[70] Entretanto, fato é que o contato dessas culturas com uma economia de mercado e a incorporação de sua lógica, acaba trazendo alterações nos padrões de "necessidades" e "desejos" (não necessariamente material) e nos padrões de consumo, o que, pelo menos historicamente, tem levado quase sempre à sua inserção nesta economia, não raro de acordo com um modo e uma lógica muito próprias.

É neste sentido que a questão econômica na comunidade do Mandira revelou ser bastante rica e instigante para se pensar a dinâmica de uma sociedade tradicional e sua relação com o mercado e a enfrentar um grande desafio: é possível manter certas características de uma "sociedade tradicional" e ser uma economia de mercado ao mesmo tempo? Quais seriam as variáveis relacionadas à etnicidade que podem exercer um papel importante nesse processo? Em outras palavras, até que ponto alterações na organização do modo de produção, distribuição e consumo (ou seja, a economia), altera a condição de ser "comunidade tradicional" por oposição à "modernização"? Como se verá nos capítulos dedicados à discussão da *commoditização* da natureza e da cultura, baseado nas ideias de Appadurai (1986) e Frow (1997), veremos que a questão não se coloca de forma

[70] Para Sahlins o característico da economia tribal é o modo de produção (que encerra relações de produção e não meios materiais) doméstico (que tomaria lugar da posição estratégica dos indivíduos). Segundo o autor, a família está para a economia tribal como as "casas" estavam para a economia medieval ou as grandes corporações industriais em relação ao capitalismo moderno: "cada uma delas é a instituição central de produção de sua época" (op. cit., p. 234).

maniqueísta e essencialista, mas muito mais dialética e relacional. Complementando a análise feita por Rangel (2011), que pensou a transformação mandirana de um bairro rural a quilombo sob o prisma da análise sociológica, aqui neste trabalho, como se verá, a análise trilhará pela questão das relações entre etnicidade e mercado. Como afirma John Frow, dom e mercadoria (*gift* e *commodity*) que geralmente foram utilizados como parâmetros para se avaliar a oposição arcaico/moderno, são muito mais referências orientadoras do que propriamente marcos definidores.

Essas questões assumem relevância no caso do Mandira porque nos últimos trinta anos (e, como mais rigor, nos últimos quinze), houve uma grande diversificação das atividades econômicas, principalmente pela inclusão de algumas com vertente mercadológica mais intensiva. Assim, para este trabalho, serão consideradas duas frentes da economia da comunidade e que se desenvolvem simultaneamente na atualidade: de um lado, mantendo o jargão já consagrado na antropologia econômica (mas preservando a isenção de um possível teor etnocêntrico), o que chamarei de economia tradicional (para não usar o desgastado termo "subsistência"), abordando aquelas atividades em que os produtos não são comercializados e/ou o são em pequena escala, não geram grandes excedentes e são baseadas fundamentalmente nas relações de parentesco e dos grupos familiares;[71] do outro, aquelas atividades que se desenvolveram na última década e que se inseriram de maneira consistente e relativamente perene numa economia de mercado e que passaram a representar um referencial importante para a comunidade. Estão neste campo as três que serão analisadas nos capítulos seguintes: o manejo sustentado de ostras, o turismo histórico e ecológico e o corte, costura e artesanato. Embora nesses três casos tenha-se preservado um certo caráter comunitário na medida em que os princípios associativo e cooperativo foram os fatores que nortearam a sua implementação, quando entrevistados, é comum obter a informação de que são atividades cuja referência são os indivíduos e as famílias nucleares. Ainda que, como facilmente se constata, as relações de parentesco

[71] Como se verá à frente, a importância desta economia é atestada pelo que Gouveia (2010) chama de Renda *per capita* Agregada (RPC-A), ou seja, a renda que leva em conta não apenas os ganhos monetários, mas aqueles provenientes do próprio esforço (pesca, coleta, roça etc.).

sempre são evocadas para as cooperações (manutenção dos viveiros, coleta de ostras, atividades ligadas ao cultivo, festas etc.)?

As demais atividades, como já afirmado, serão tratadas nos três capítulos subsequentes. A pequena descrição a seguir está focada nos aspectos da economia tradicional e foi obtida no cruzamento das informações de campo com as análises feitas por Sales e Moreira (1996), Moreira (2000), Turatti (2002), Silva (2008), Santos e Tatto (2008), Cardoso (2008), Gouveia (2010) e Rangel (2011).

As informações nestas fontes dão conta que desde os tempos antigos, as principais atividades econômicas dos mandiranos estavam ligadas tanto à agricultura quanto à pesca, além da coleta extrativista de artigos da floresta e do manguezal. De acordo com Sales e Moreira, a economia tradicional da comunidade do Mandira é caracterizada por um "sistema de complementaridade de atividades" que, ainda hoje, está sujeito a fatores de quatro ordens diferentes:

> - naturais - sazonalidade de espécies, clima, ciclos astronômicos, etc.;
> - culturais - restrições ao abate e/ou consumo de algumas espécies, respeito à época de reprodução de outras, pouca importância ao acúmulo de bens e capital, etc.;
> - legais - restrições impostas pelas legislações fundiária e ambiental; e
> - econômicos - sustento familiar, necessidade de obtenção de renda para compra de mercadorias que não produzem, atendimento às demandas seletivas criadas por agentes externos, etc. (1996, p. 49)

Desta maneira, é possível fazer uma classificação das atividades econômicas a partir do cruzamento de algumas variáveis:

a) Quanto ao recurso: naturais / cultivados

b) Quanto à origem dos recursos naturais: floresta / estuário

c) Quanto a forma de circulação: subsistência / comercialização

O biólogo André C. Cotti Moreira afirma que a economia da comunidade do Mandira, desde a sua formação inicial, foi baseada em diversas atividades que se alternavam, inclusive, com o comércio esporádico de alguns itens. Seriam elas: agricultura, pesca, artesanato, extrativismo animal e extrativismo florestal (MOREIRA, 2000, p. 131).

CULTIVOS EXISTENTES NOS QUINTAIS
Comunidade do Mandira

FRUTÍFERAS	HORTALIÇAS	MEDICINAIS
Banana	Couve	Poejo
Laranja	Alface	Hortelã
Limão	Repolho	Mastruz
Abacate	Beterraba	Guaco
Mamão	Pepino	Boldo
Carambola	Cebola	Erva-Cidreira
Mexerica	Pimentão	Capim-Santo
Goiaba	Cebolinha	Camomila
Acerola	Salsinha	Erva-doce
Lima	Chuchu	Pacova
Jaboticaba	Coentro	Capim Cidró
Ata	Abóbora	Malva
Uva	Espinafre	Penicilina
Abacaxi		Arruda
Ameixa amarela		Anador
Palmito		Alecrim
Manga		Novalgina
Maracujá		Santa Maria
Cana		Sagusaia
Caqui		Vassourinha
Jaca		Erva Moira
Jambolão		Gelol
Conde		Milome
Pêssego		Babosa
Pitanga		Bálsamo
Caju		Bálsamo
Nectarina		Guiné
Cajamanga		Símãocar
Graviola		Arnica
Cacau		Urucum
Guaraná		Caróba
		Sete Sangria
		Citronela
		Caoflá
		Cidreirinha
		Rosa Branca

Tabela 6
Fonte: Instituto Socioambiental (Santos e Tatto, 2008, p. 171)

Quanto à atividade agrícola, as principais culturas são: arroz, feijão, milho, mandioca, banana, cará, cana de açúcar e batata doce. Além dos produtos agrícolas, o Instituto Socioambiental fez um levantamento bem detalhado de outras culturas presentes nos quintais compondo o que mostra a **Tabela 6**.

A estrutura de produção agrícola é a de pequenos roçados que, segundo Turatti (2002, p. 21), variam de 1,5 a 5 hectares, e que são organizados a partir dos núcleos familiares, com cooperação dos integrantes da família extensa. Desde o início da comunidade, esses pequenos roçados tiveram dois propósitos: de um lado, o abastecimento das próprias famílias e até mesmo a manutenção de pequenas criações; do outro, a comercialização em pequena escala, a fim de prover as famílias dos itens externos de que tinham necessidade e não produziam. Inicialmente, os mais básicos, como calçados, roupas e produtos de higiene.

> O sistema de produção era o mais tradicional entre as populações rurais do Brasil: roça de coivara em que, segundo Sales e Moreira "após a colheita (em geral anual) a área utilizada era deixada em pousio ou descanso por um mínimo de três anos, o que permitia o restabelecimento parcial da cobertura vegetal até o ponto que, após queimada, produzisse matéria orgânica suficiente para sustentar um novo plantio. Segundo os moradores, a produtividade gerada por esse sistema era significativa, mesmo sem a utilização de insumos. No que se refere ao milho, um alqueire produzia aproximadamente 500 "mãos", o equivalente a 32.000 espigas (1 "par"=4 espigas; 16 pares=1"mão"). Para o caso do arroz, 2 alqueires naquela época produziam aproximadamente 80 "litros", o equivalente a 50 Kg (1 saco=50Kg=80 litros). (SALES e MOREIRA, 1996, p. 53)

Este mecanismo tradicional de agricultura encontrou sérias dificuldades a partir do final dos anos 1960 com o início da decretação de reservas ambientais na região e, de acordo com os autores acima, com o agravante de perda de parte significativa de suas terras cultiváveis devido a venda a terceiros (como já visto previamente).

> Esses dois fatores - legislação ambiental e venda da maior parte da área original - trouxeram maiores dificuldades aos moradores remanescentes para desenvolverem suas tradicionais práticas agrícolas, uma vez que os roçados passaram a ser feitos em sua maioria em terras de terceiros (sendo, portanto, clandestinos) e tiveram as dimensões reduzidas para dificultar as ações de fiscalização, inclusive da Polícia Florestal. Dessa maneira, as áreas agrícolas familiares, hoje em dia localizadas preferencialmente às margens do rio Mandira (onde ocorrem solos mais férteis), apresentam superfícies de um a um alqueire e meio e distam em média 2,5Km das residências (variando de 100 metros a 6,5 quilômetros). (idem ib.)

Ao lado da atividade agrícola, a criação de pequenos animais (porcos e aves) também é uma atividade econômica importante. Praticamente todas as famílias possuem pequenos galinheiros, sendo bem poucas (apenas 6) com criação de porcos para consumo próprio.

No que diz respeito ao extrativismo (tanto animal quanto vegetal), os dois estudos que mais trazem informações detalhadas sobre os mandiranos são os realizados por Sales e Moreira (1996) e o último levantamento feito pelo Instituto Socioambiental, Santos e Tatto (2008). Como é comum acontecer com as populações caiçaras, uma das principais e mais antigas fontes de extrativismo vegetal da mata atlântica, do Rio Grande do Sul ao Rio Grande do Norte, é o palmito conhecido como "juçara" (*euterpe edulis martius*), também chamado de "palmito doce". Esta espécie possui uma elevada qualidade no seu sabor além de uma facilidade de exploração (dada à sua antiga abundância), o que o tornou uma das espécies mais cobiçadas pela indústria alimentícia, fato este que lhe conferiu um alto poder de comercialização. Tudo isso acarretou uma sua exploração intensiva o que fez com que a espécie fosse uma das mais ameaçadas de extinção em toda a Mata Atlântica (FANELLI et all., 2012). Esta exploração excessiva e sua consequente escassez forçou a política ambiental brasileira a criar uma legislação que passou a protegê-la, uma vez que ela é conhecida entre os biólogos como um mutualista-chave (uma espécie da qual toda uma cadeia de vida depende)

Além de seu valor econômico e alimentício, esta planta é também considerada de extrema importância ecológica na cadeia alimentar do ecossistema florestal (GALETTI; ALEIXO, 1998). A abundante produção de frutos e a gama de animais que deles se alimentam durante parte do ano caracterizam a espécie como um mutualista chave (MARTINS; LIMA, 1999; REIS; KAGEYAMA, 2000; BARROSO, 2009). Atraem polinizadores, provendo alimentos para uma série de visitantes florais, principalmente abelhas, mamangavas e vespas (BARROSO, 2009; BARROSO et al., 2010) e também dispersores de sementes como tucanos, jacutingas, sabiás e outros pássaros, mamíferos como cateto, paca, cotia, caxinguelê e cachorro do mato entre outros. (op. cit., p. 52)

Esta restrição trouxe consequências para várias comunidades caiçaras do Vale do Ribeira e, entre elas, as comunidades quilombolas.

Para a comunidade do Mandira, esta realidade não foi diferente. Durante muito tempo, a extração e comercialização do palmito foi uma das suas principais fontes de renda, o que durou até a década de 1980, quando começa a ser substituída pela extração das ostras do estuário. Segundo Moreira, houve apenas um período em que isso não foi possível: foi naquela ocasião da grande epidemia de cólera no Brasil, no início dos anos de 1990, que resultou na diminuição considerável do consumo de ostras e demais mariscos, forçando a comunidade a retornar à extração do palmito, a despeito da proibição que já havia sobre sua comercialização, como forma de compensação do déficit orçamentário gerado pela epidemia (op. cit, p. 131).

Turatti (2002), endossando Sales e Moreira (1996), informa a grande importância que também teve a extração da caixeta (*Tabebuia cassiniodes*), uma madeira de alto valor comercial e de farta abundância em toda a região da Mata Atlântica brasileira. Além da caixeta, os mandiranos exploram outras madeiras mais raramente, como é o caso do guanandi (*Calophyllum brasiliense Cambess*), conhecido como jacareúba, usada para fazer pequenas estruturas como paredes e até mesmo galinheiros e viveiros. Outras itens do extrativismo vegetal são: madeiras para fabricação das canoas de pesca, casas e outros utensílios (como pilão e instrumentos para fabricação de farinha), assim como para produção de pequenas peças de artesanato para comercialização; cipó para artesanato; taquaras que são utilizadas tanto nos artesanatos como para construção de cercos de pesca; sementes de palmito para venda; sementes diversas para fabricação de artesanato; taboas e outras fibras para fabricação de esteiras e artesanato.

Além do extrativismo vegetal, a floresta forneceu, até o advento das restrições ambientais impostas pela legislação, um estoque muito grande de animais de caça que serviu de complemento da estrutura econômico-alimentar das famílias. As espécies mais comumente caçadas e que me foram relatadas são: o tatu, a paca, cotia, (mais raramente) a anta, espécies de aves etc. Hoje, de acordo com o que apurei, esta atividade não é mais praticada (salvo se for de maneira clandestina) e, por este motivo, não pode ser por mim documentada. Entretanto, a julgar por alguns depoimentos (como as conversas que tive com o sr. Frederico Mandira, Chico Mandira, d. Irene, os finados sr. Florindo e sr. Henrique), ela era realmente muito comum.

Situada na porção da Mata Atlântica contígua ao estuário e, consequentemente, ao manguezal, é natural que a comunidade também explore os recursos marinhos. Assim, dadas as já referidas restrições ambientais a partir dos anos 1960 e à diminuição substantiva de seu território, cuja parcela vendida foi justamente a mais fértil, como afirma Moreira (2000), a comunidade voltou-se também para a pesca e para a extração das ostras no mangue, em particular duas espécies: *Crassostrea brasiliana e a Crassostrea rhizophorae*.

A atividade pesqueira raramente teve grande importância comercial para os mandiranos uma vez que, ainda hoje, seu principal objetivo é o consumo interno. As principais espécies pescadas e consumidas pela comunidade são: parati, tainha, pescada, robalo, bagre, corvina e arraia (TURATTI, 2002). No entanto, como se viu, dadas as restrições ambientais e a redução das possibilidades de exploração agrícola, esta atividade passou a ter mais importância, em particular, entre os anos de 1980 até fins de 1990. Na época de sua pesquisa, Moreira apurou que cerca de 15% da população economicamente ativa da comunidade considerava a atividade como a segunda atividade mais importante e para 19% seria uma atividade colocada em terceiro plano (op. cit. 133). O curioso é que o autor afirma algo que, quase 20 anos depois de seu estudo, eu ouvi na comunidade em vários depoimentos: devido à grande preservação ambiental do estuário, quem quisesse se dedicar à pesca como atividade econômica principal, poderia fazê-lo. No entanto, o que apurei é que isso não acontecia por dois motivos: a falta de tradição pesqueira da comunidade (cuja vocação, desde o início, estava mais voltada para a agricultura; o custo elevado da infraestrutura, dos insumos e equipamentos necessários para que a atividade seja economicamente rentável (barcos, combustível, redes, estrutura para armazenamento, transporte etc.).[72]

Do mangue, além das ostras, muitas famílias também vivem da venda de caranguejo e outros mariscos. Comparando-se a análise de Sales e Moreira (1996), Moreira (2000), Santos e Tatto (2008) e o minucioso trabalho de Gouveia (2010) com o que apurei

[72] Moreira aborda apenas o último fator. Ele, no entanto, afirma algo que não pude apurar que foi a alegação também de dificuldades no estabelecimento de relações comerciais confiáveis para o transporte e armazenamento até as peixarias de Cananéia (op. cit., 133). Além disso, os mandiranos teriam alegado que a não dedicação à pesca seria porque ela inviabilizaria outras atividades concomitantes, uma vez que ela demanda muito tempo e requereria dedicação praticamente esclusiva.

em campo em 2012, é possível perceber uma grande variação no foco da economia da comunidade do Mandira. Além da coleta e beneficiamento e comercialização das ostras terem assumido um papel muito importante na sua estrutura econômica, hoje, a grande maioria das famílias depende dos programas assistenciais do governo federal (como o bolsa família e o renda cidadã, por exemplo)[73] e benefícios de aposentadoria rural dos idosos.

Finalmente, de acordo com o que pude apurar em campo, pelo menos duas famílias vivem de trabalho como funcionários de sítios vizinhos. Há também uma pequena atividade comercial interna (um bar e uma quitanda) por meio das quais duas famílias também complementam sua renda por meio do comércio interno ou, eventualmente, com a venda para turistas ou traseuntes da estrada Itapitangui-Ariri.

O **Anexo 7** traz em detalhamento as relações dos grupos familiares com suas respectivas atividades econômicas fundamentais, conforme levantei em 2012.

Um dos levantamentos mais completos sobre a economia do Mandira foi feito pelo geógrafo José Mariano C. Gouveia em sua pesquisa de doutorado (GOUVEIA, 2010), cujo tema era o desenvolvimento de uma métrica para mensuração dos parâmetros de sustentabilidade na Geografia, utilizando a comunidade do Mandira como estudo de caso. Num levantamento detalhado, ele aprofunda os dados presentes em trabalhos anteriores (SALES e MOREIRA, 1996; MOREIRA, 2000 e CARDOSO, 2008) e detalha com uma minúcia louvável todos os indicadores de economia, métricas de desenvolvimento e sustentabilidade, conforme é propósito de seu trabalho analisar e demonstrar.

Além do que já havia sido indicado por outros autores, ele conseguiu estimar que em 2009 (momento de sua pesquisa de campo) a renda *per capita* mensal da comunidade era de R$ 289,70. Ainda segundo ele, para o mesmo ano a renda *per capita* mensal para o município de Cananéia era de aproximadamente R$ 401,59, ou seja, a renda média da comunidade do Mandira era aproximadamente 72,14% da renda do município. Seguindo

[73] No levantamento do Instituto Socioambiental (SANTOS e TATTO, 2008), aparece a informação de que metade dos moradores da comunidade, em 2008, recebiam pelo menos um desses dois benefícios do governo.

uma metodologia detalhadamente descrita em seu trabalho, Gouveia calculou também a renda *per capita* agregada (RPC-A),[74] que, segundo ele, seria

> um índice equivalente ao da RPC (Renda per capita) que, entretanto, inclui os valores relativos à renda não monetária. Assim, obteve-se um índice de maior coerência para ser aplicado em comunidades ou grupamentos rurais, corrigindo os desvios apresentados pela RPC tradicionalmente utilizada. A esse novo índice foi conferida, a denominação de RPC-A – Renda per capita – Agregada, que corresponde à somatória da RPC, com a renda não monetária cujo montante foi possível aferir. (...) Este novo índice, que agrega valores monetários às necessidades supridas sem a aquisição comercial de bens e insumos (RPC-A), reflete-se não apenas na métrica da sustentabilidade mas permite, também, lançar novos olhares sobre estudos acerca de "Qualidade de Vida" e de análises comparativas entre os meios urbano e rural. (GOUVEIA, 2010, p. 156)

Fazendo uma comparação entre a renda *per capita* simples, a renda *per capita* agregada, a renda *per capita* do município de Cananéia e a renda *per capita* nacional, ele aufere que, considerado o IPC-A, a renda da comunidade do Mandira chega a ser apenas um pouco abaixo da renda média nacional, conforme mostra o **Gráfico 4**, o que mostra um relativo elevado padrão de vida da comunidade (se comparado a outras comunidades rurais).

[74] De acordo com o autor, o indicador de renda *per capita* faz sentido nos meios onde predominam o trabalho assalariado, mas possui muitas limitações em comunidades tradicionais rurais. Por isso, ele propõe que sejam levadas em conta também outras formas de renda não monetárias, frequentemente subestimada nos estudos econômicos mais tradicionais. No caso do Mandira, ele fez um levantamento daquilo que a comunidade consome e que vem diretamente do meio-ambiente em que estão, ou seja, itens em que, segundo ele "não há desembolso monetário para que certas necessidades sejam satisfeitas, embora elas também sejam fruto de trabalho executado" (GOUVEIA, 2010, p. 155). Por exemplo, lenha no lugar de GLP; da mesma forma a ostra, o peixe, a mandioca etc. que se consome às refeições, no lugar de açougues e feiras; etc.).

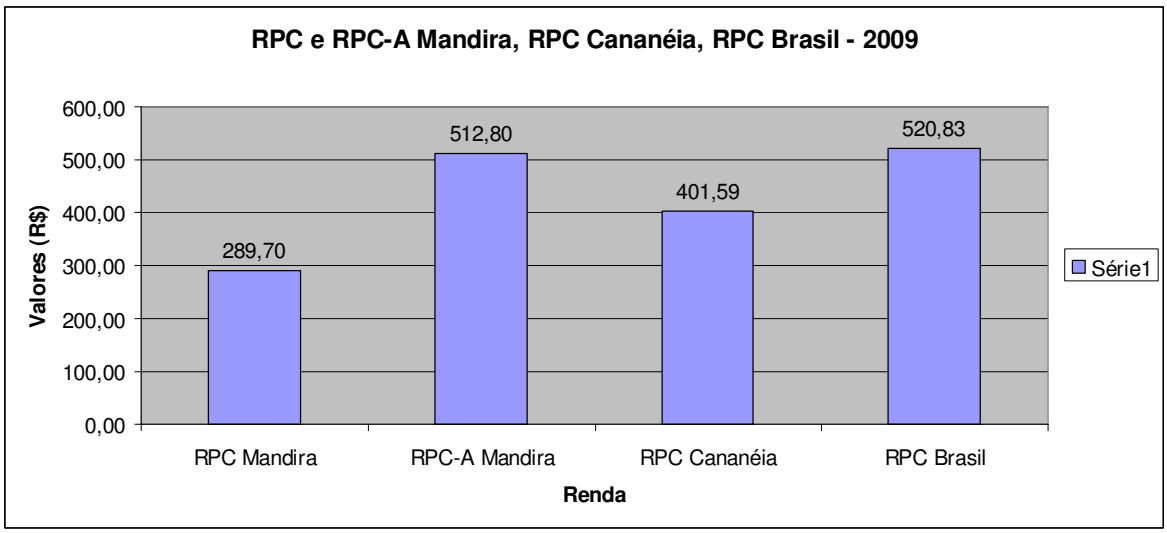


Gráfico 4
Comparação da Renda per capita no Mandira com o município de Cananéia e Brasil.
Fonte: Gouveia, 2010.

O autor analisa, então, um a um estes três indicadores na comunidade do Mandira, chegando às seguintes conclusões:

Indicador do IDH	Valor no Mandira
IDHM-E (Educação)	0,867
IDHM-L (Longevidade)	0,814
IDHM-R (Renda)[75]	0,721

Tabela 7
Indicadores que compõem o IDHM da Comunidade do Mandira
Fonte: Gouveia, 2010

[75] Aqui novamente ele chama a atenção para o fato de que se for levado em conta, como preconiza o método econômico *stricto sensu*, apenas a renda *per capita*, o IDHM-R do Mandira é um pouco mais baixo, atingindo 0,625. Entretanto, pelas razões já expostas acima, ele utiliza a renda *per capita* agregada, o que faz aumentar consideravelmente o IDHM-R para o valor desta tabela.

Bastante interessante a comparação feita pelo autor do IDHM-R (renda) da comunidade com outras esferas (Cananéia, São Paulo e Brasil), obtendo o seguinte gráfico.

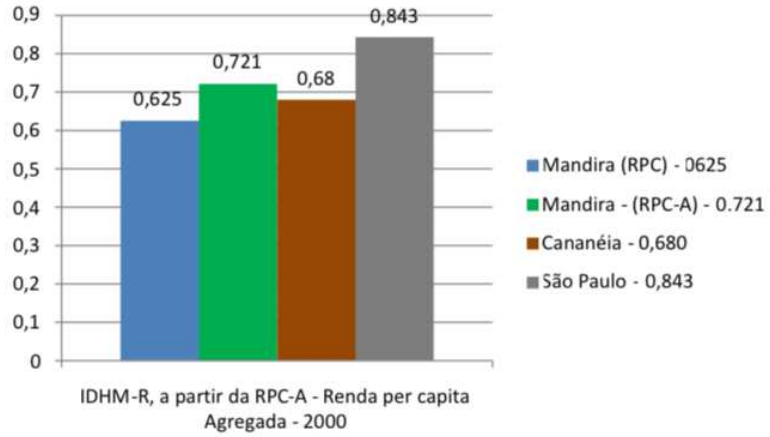


Gráfico 5
IDHM-R com a inserção da RPC-A (Renda *per capita* Agregada)
Fonte: Gouveia, 2010.

De posse destes dados, Gouveia calcula o IDHM da Comunidade em 0,801 que, ao ser comparado com indicadores regionais e nacionais, indica o seguinte resultado.

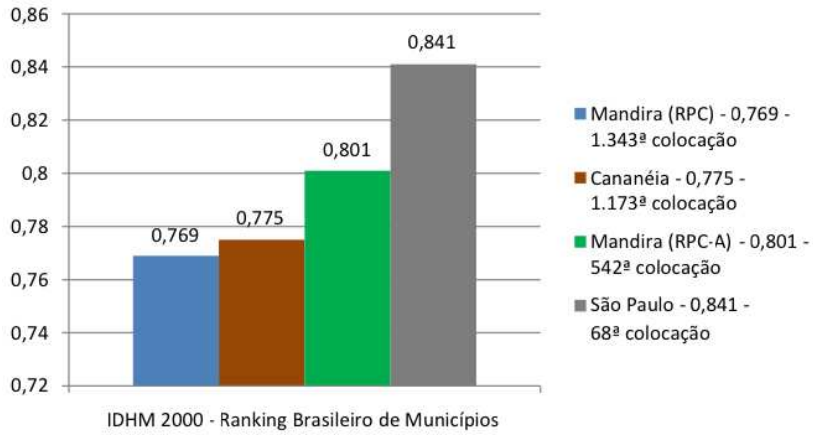


Gráfico 6
Ranking Brasileiro de Municípios - IDHM (2000)
Fonte: Gouveia, 2010.

Ou seja, de acordo com esta pesquisa feita por Gouveia, se for levado em conta a RPC-A, e não apenas a RPC, a comunidade do Mandira tem um IDH acima do próprio município de Cananéia e muito próximo da média do estado de São Paulo. O salto de posição é considerável, como pode ser visto no Gráfico 5 que exibe o Ranking Brasileiro de Municípios: indo da posição 1.343ª para a 542ª, ultrapassando em muito o próprio município de Cananéia. De acordo com a metodologia de classificação do PNUD, o IDH acima de 0,800 é considerado alto desenvolvimento humano.

Esta pesquisa, realizada seis anos depois que iniciei meus trabalhos na comunidade, traduziu em números aquilo que é perceptível na convivência com eles. Certamente, os ganhos trazidos pelos programas dos governos estadual e federal aliados ao desenvolvimento proporcionado pelo manejo de ostras e as outras duas atividades econômicas, têm construído na comunidade do Mandira um cenário muito auspicioso do ponto de vista econômico. Nos capítulos seguintes, estas iniciativas serão melhor analisadas.

3.7. Organização Política e Religião.[76]

> Porque antes era assim... antes não tinha missa. Antes, o meu tio, o João Mandira, ele era espírita. A gente frequentava só o espiritismo. Ele tinha a mesa branca, tinha sessão, e a gente ia. O primeiro padre que apareceu aqui foi lá do Paraná, que veio. A gente participou da missa. Ele fez casamento e tudo. Nessa época, ninguém era casado, a gente nem conhecia padre. Depois, o padre que veio pra cá, fazendo missa, foi o padre João 30. (d. Irene Mandira)

É de uma expressividade simbólica considerável e interessante o fato de que, como se viu no início deste capítulo, uma das primeiras construções da comunidade com a qual o visitante toma contato quando chega seja a igrejinha (ou capelinha) de Santo Antônio, logo à margem da estrada (cf. **Foto 2**, supra). Isso, de alguma forma, já indica o peso que a religião tem para esta comunidade que, no geral, possui um profundo e forte senso religioso. À exceção de uma família convertida a uma vertente do pentecostalismo evangélico (família de d. Maria Eulinda), atualmente, praticamente todos que lá habitam

[76] Como se verá neste capítulo é praticamente impossível separar, na comunidade mandirana, estas duas esferas da organização social. Como elas estão muito imbricadas, preferi abordá-las num único tópico.

são católicos, herdeiros da tradição da Igreja politicamente engajada da Diocese de Registro, adepta - principalmente entre os anos 1970 a 1990 - da Teologia da Libertação (cf. infra). Mas isso nem sempre foi assim. Segundo relatos, exemplificado pelo depoimento de d. Irene ilustrado na epígrafe acima, há até relativamente pouco tempo, quando eles ainda viviam mais reclusos na zona rural, os integrantes da comunidade eram praticamente todos adeptos do espiritismo, sem ter qualquer relação com a Igreja Católica, pelo menos a oficial. Segundo ela, os mandiranos tinham uma tradição católica, mas sem a presença de padres e, com o tempo e por influência de alguns antepassados, aderiram ao espiritismo.

Para d. Iene, estas separações, no entanto, não têm muito sentido, uma vez que o que importa é a crença em Deus.

> Aqui a gente só tem duas famílias que são evangélicas. Assim, evangélico é o modo de falar, que a gente fala porque eles falam, né? Porque evangélicos somos todos nós, que seguimos a palavra de Deus. Agora eles falam evangélicos então a gente cita isso. Mas a gente não acha que o que eles acreditam seja diferente do que a gente que é católico acredita. É que o modo de eles assumirem a religião deles é diferente. Mas se você for juntar o que acontece na religião evangélica e na religião católica, ela até bate. Porque tem aqueles que são verdadeiros e tem aqueles que usam só o nome: diz que é católico mas da boca pra fora. Eu, pra mim, eu acho que não tem diferença religião. Tem uma separação entre as próprias pessoas que fazem a separação. Agora, a religião não tem diferença. (d. Irene Mandira).

A consolidação dos laços mandiranos com o catolicismo começa a mudar por volta do início da década de 1980, com a chegada de um missionário católico que passará a ter uma grande importância para eles, principalmente por ser um dos responsáveis principais por inseri-los no catolicismo (religião que passará a ocupar lugar importante na comunidade) e que assume a sua forma mais popular e livre, o que é comum em comunidades rurais.

À parte esta forte religiosidade, uma das características que mais me chamaram a atenção quando tomei contato pela primeira vez com a comunidade do Mandira foi a percepção de que estava diante de uma comunidade bastante diferenciada no que diz respeito à existência de um profundo senso de coletividade, uma forte organização social e política de caráter marcadamente democrático, além de uma relativa e ágil capacidade de mobilização para defender seus interesses. Há ali lideranças com uma atuação muito forte

que se manifestam de formas distintas em diferentes contextos em que se precisa resolver problemas ou encaminhar assuntos de interesse geral, o que acaba suscitando também uma participação ativa dos outros moradores nos processos decisórios envolvendo os mais variados assuntos. Para quase tudo que se precisa tomar uma decisão cuja repercussão acarretará consequências para toda a comunidade, uma reunião geral é convocada na sede da Associação de Moradores (no galpão comunitário) e conta com a presença de praticamente todos: adultos, jovens e até mesmo as crianças. Em várias ocasiões, pude testemunhar essa mobilização quando da visita de representantes de órgãos governamentais para tratar de assuntos diversos de interesse geral, variando de iniciativas voltadas à educação, passando por questões de saúde, economia etc. Isso me chamou a atenção porque ainda que esse profundo senso político comunitário não fosse plenamente consciente e verbalizado como tal, ele se fazia muito presente, algo não muito comum de se ver em boa parte das comunidades rurais Brasil afora.

Pela minha experiência pregressa de trabalhos em comunidades indígenas e rurais em várias localidades do Brasil, levantei uma hipótese que me pareceu plausível: uma vez que os mandiranos, hoje, são católicos e estão no Vale do Ribeira, região muito conhecida por ter sido um grande foco de resistência à fase mais acirrada ditadura militar entre 1969 e 1975,[77] eles certamente poderiam ter sido influenciados pela chamada Teologia da Libertação,[78] uma derivação do catolicismo de caráter politizante e com um grande

[77] É bastante conhecida a história da passagem de Carlos Lamarca pelo Vale do Ribeira, em 1969, quando, integrante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), começa a incentivar o treinamento de guerrilheiros. Além da VPR, o Vale sediou também vários focos do MR-8 e outras organizações de resistência à ditadura. Esta região do sul do estado de São Paulo (por suas grandes cadeias de montanhas, densas matas e relativa dificuldade de acesso) é conhecida, assim como a Serra do Caparaó (divisa de MG com ES) e a região do Araguaia (PA), como tendo sediado tradicionais focos de resistência à ditadura militar. Não por coincidência, o Vale e o Araguaia também foram lugares onde mais se desenvolveram movimentos de organizações e lutas populares camponesas cuja participação foi ainda mais estimulada pelos adeptos das linhas mais progressistas e revolucionárias da Igreja Católica, como a Teologia da Libertação (cf. infra). Este, na verdade, é um capítulo à parte desta história que seria interessante desenvolver aqui, mas fugiria muito do foco do presente trabalho. Fica aqui apenas o registro de sua importância para a construção de comunidades rurais com um senso de participação política e organização muito fortes.

[78] Um dos movimentos mais polêmicos surgidos no seio da Igreja Católica no século XX, a Teologia da Libertação teve início formalizado com a publicação, em 1971, do livro "Teologia da Libertação", do sacerdote dominicano e teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino, ao mesmo tempo em que o então frade franciscano Genézio Darci Boff (conhecido pelo heterônimo de Leonardo Boff) publicava uma coletânea de textos intitulada "Jesus Cristo Libertador" (depois consolidada em um livro homônimo). Colocando o "pobre"

engajamento social do clero que a ela aderiu e que teve seu momento de maior efervescência exatamente entre as décadas de 1970 e meados de 1980. Seria muito plausível, então que pudesse haver alguma relação entre esses fatos. Isso porque é muito comum que as comunidades rurais mais organizadas sejam justamente aquelas onde a atuação desta vertente mais progressista e politicamente engajada da Igreja Católica tenha sido forte. Este fato eu mesmo pude testemunhar em algumas oportunidades em várias localidades no Tocantins, Rondônia, Mato Grosso do Sul e Santa Catarina, além de várias outras no Vale do Ribeira.

Comecei, então, a prestar mais atenção em quais poderiam ser os diferenciais que os levaram a esta organização política. E o que comecei a constatar em campo é que ela não estava desvinculada de todo o processo (e sucesso) da reestruturação econômica pela qual a comunidade passou nos últimos trinta anos. Algo como o que o clássico Max Weber chamaria de uma vinculação entre uma ética religiosa e um "espírito" econômico e político.

Desta maneira, compreender o processo de organização política da comunidade do Mandira é compreender a estreita vinculação que existe entre vários processos históricos importantes e que necessitam ser pensados juntos. Entre eles, podem ser destacados: o movimento da Igreja Católica conhecido como Teologia da Libertação que, como dito acima, foi muito forte entre 1975 e 1985; os processos de organização popular, de vertente marxista (inclusive os ligados à Igreja, nas Comunidades Eclesiais de Base), que se difundiram pelo Vale do Ribeira a partir do final dos anos de 1960, muito influenciados

---

e o "oprimido" como categorias centrais de suas teses, esta vertente teológica traz para o interior da Igreja um movimento de caráter político e socialmente mobilizador na medida em que, aproveitando o momento de grande opressão vivida por vários regimes totalitários na América Latina, somado à situação de maciça pobreza econômica e exclusão social do continente, por meio das suas comunidades (que passaram a ser chamadas Comunidades Eclesiais de Base), defendiam e difundiam esse ideal de engajamento e de maior comprometimento social e político da Igreja. Evidentemente, este movimento dependia do apoio institucional o que se traduziu com a adesão de vários bispos e cardeais, sendo os mais notórios na história da Igreja no Brasil D. Pedro Casaldáliga (diocese de São Félix do Xingu, no Pará), D. Paulo Evaristo Arns (arquidiocese de São Paulo), D. Hélder Câmara (arquidiocese de Olinda e Recife), só para citar os mais conhecidos. Do ponto de vista político, as chamadas Comunidades Eclesiais de Base (que visavam o desenvolvimento da consciência de cidadania e participação política de comunidades pobres - periferias das grandes cidades, populações rurais, ribeirinhas, comunidades tradicionais, quilombolas, indígenas etc.), significaram uma adesão muito grande aos movimentos sociais de caráter popular (sindicatos, organizações de defesa dos direitos humanos - mulher, negro, indígenas, agricultores etc. -, movimentos em defesa da qualidade na educação, saúde etc.) cuja repercussão foi tão forte nas zonas rurais quanto nas urbanas.

pela movimentação das guerrilhas de resistência à ditadura militar; a criação de parques e reservas florestais na região do Complexo Estuarino-lagunar de Cananéia, assim como por toda a extensão sul da Mata Atlântica paulista, que contribuiu para uma grande mobilização das comunidades atingidas pelas restrições ambientais trazidas por essas iniciativas e, consequentemente, seus apoiadores; a criação da Cooperostra, em 1995; e, finalmente, a criação da Reserva Extrativista do Bairro do Mandira com a consequente e necessária criação da Associação de Moradores.[79]

Na década de 1980, conforme indicado na introdução desta tese, trabalhei na região do Vale do Ribeira para um órgão da Igreja Católica (o Cimi), quando tive uma ligação estreita com a diocese de Registro, que eu sabia ter uma postura muito comprometida do ponto de vista do envolvimento social e político a partir das ideias veiculadas pela Teologia da Libertação. Na época, o pároco responsável por Cananéia era um padre muito famoso, quase um mito, em todo o Vale do Ribeira, e que era conhecido pela intensa dedicação ao trabalho de promoção social, construção de mecanismos de cidadania e valorização das culturas tradicionais na região. Trata-se do padre João 30,[80] que

[79] A análise da interseção desses fatores, por si só, já seria objeto de um longo trabalho. Em vários trabalhos sobre a comunidade, encontramos informações fragmentadas sobre ele. Fica aqui, pois, o registro de um belo campo de investigação que muito pode contribuir para pensar as relações entre economia, política e religião na construção do movimento popular das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira.

[80] Jan van der Heijden, o Padre João 30, nasceu em Sint Oedenrode, na Holanda a 07 de julho de 1942 e faleceu em Cananéia, a 17 de março de 2008. Pertencia à congregação do Verbo Divino, tendo se ordenado padre em 1968, chegou ao vale do Ribeira em 1969 onde permaneceu até sua morte. Durante todo esse tempo atuou na defesa dos direitos das comunidades mais pobres (camponeses, sem terra, povos indígenas, pescadores e quilombolas), em particular o direito à defesa de suas terras (especialmente contra grilagens e expropriações), contribuindo para criar nessas comunidades uma consciência de mobilização, organização e participação política no sentido amplo da expressão. Amado pelas comunidades com as quais trabalhava, eram muito comuns as histórias do ódio que ele despertava no poder político e econômico local, sendo conhecidas as histórias de ameaça de morte e agressões físicas que teria sofrido por parte de várias pessoas em Cananéia. Boa parte de sua trajetória e da construção deste verdadeiro mito se deveu ao fato de que este trabalho foi realizado ainda com mais vigor e força durante o duro período da ditadura militar, entre o final dos anos 1960 e meados da década de 1980. Sua importância para a comunidade do Mandira foi simbolicamente reconhecida quando, em 2010, foi publicado o documento que oficializa o Plano de Manejo da Reserva Extrativista dedicado, entre outras pessoas, a ele (cf. SILVA, 2010).

Existem vários mitos envolvendo este seu apelido. Em campo, indagando varias pessoas mais velhas que o conheceram, não consegui obter qualquer informação a respeito. Numa tentativa de consulta a algumas pessoas em Cananéia que também tiveram contato com ele, ouvi diferentes versões, inclusive a de que nem ele mesmo saberia a razão. Mais recentemente, consegui obter um depoimento de um casal que trabalhou com João 30 durante dois anos em Cananéia (1998 a 1999) e a quem conheço com certa proximidade: Darci Ciconetti e Jolanda van Oste. Segundo ouviram do próprio padre, o apelido surgiu de uma

cheguei a conhecer pessoalmente entre os anos de 1987 e 1988. Quando conheci os mandiranos mais proximamente, e constatei que a comunidade como um todo partilhava desse profundo senso religioso católico, comecei a encontrar a resposta que procurava com algo que viria a confirmar posteriormente: este senso de organização e participação política, relativa facilidade de mobilização, com forte preocupação e consciência comunitárias poderiam ser uma herança da atuação do P^e. João 30 e da difusão, entre eles - ainda que de forma não totalmente consciente -, dos ideais comunitários da Teologia da Libertação. Foi por esta razão que optei, neste trabalho, por analisar o sistema religioso juntamente com a forma de organização política.[81]

Com o estreitamento da convivência com a comunidade, pude verificar que entre eles há uma reverência, uma admiração e um profundo saudosismo deste que é um personagem bastante carismático e uma referência no movimento popular do Vale. Bastante atuante e politicamente engajado, além do já referido forte carisma, João 30 era um homem de grande porte, cuja estatura e o forte sotaque holandês impressionavam e, muitas vezes, intimidavam os seus opositores. Quando trabalhei no Vale, eram famosas as histórias do padre gigante que enfrentava os "coronéis" da região (tendo, inclusive, expulsado alguns de suas missas) em defesa dos interesses dos pobres. Assim, ele deixou uma marca registrada na organização das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira - até por assumir este papel "protetor" dos mais pobres e socialmente excluídos - com um forte legado em sua formação para a cidadania e, entre elas, como não poderia deixar de ser, a comunidade do Mandira. O que se percebe, não por acaso nem por coincidência, é que as principais lideranças da comunidade, hoje, são também pessoas que tiveram uma convivência próxima e profunda com o padre e herdaram dele os ensinamentos sobre organização

---

brincadeira numa reunião paroquial em Registro. Nesta reunião, havia 3 padres chamados João e cada um recebeu uma identificação com os números "João 1", "João 2" e "João 3". No entanto, como ele tinha uma estatura muito grande, jocosamente, alguém disse que a identificação dele deveria ser "30" e não "3". Mais tarde, retornando de um intervalo na reunião, com base nesta brincadeira alguém tinha acrescentado o "zero" após o número três de sua identificação ficando consagrado "João 30". E o apelido colou.

[81] Além do citado trabalho de Silva (2008), esta informação foi investigada por Rangel e está bem descrita em seu trabalho de mestrado. A autora dedica uma parte importante para a análise da importância do P^e. João 30 para os mandiranos.

política e luta por garantia de direitos. Herança esta, diga-se de passagem, deixada por adeptos da Teologia da Libertação em muitas comunidades católicas do Brasil.

> O João 30 começou a vir na comunidade, que eu me lembro, eu era menina, eu tinha... mais ou menos... uns 16 pra 17 anos. Eu me lembro que era na escolinha que ele vinha, ali onde é a escola agora. Era tudo de zinco. Depois foi feita aquela escolinha e ele começou a celebrar missa lá. Eu sei que desde a minha primeira filha, meus filhos todos, foi ele que batizou. (d. Irene Mandira)

Em seu trabalho de campo e sua convivência com os mandiranos, a geógrafa Simone Silva reconheceu a importância desta vertente politicamente engajada da Igreja Católica e do P^e.^ João 30 (embora não tenha mencionado o seu nome), no que diz respeito ao seu papel na organização e mobilização política da comunidade:

> Contudo, embora na visão de alguns mandiranos a religião não seja mais como antigamente, é inegável o papel da Igreja católica influenciada pela Teologia da Libertação no processo organizativo da comunidade, principalmente no que diz respeito ao processo de reconhecimento do bairro como de comunidade remanescente de quilombo, pois é a partir dos conhecimentos e influência de um padre ligado a essa corrente do catolicismo que a comunidade passa a conhecer seus direitos e incorporar a identidade negra como forma de organização comunitária. (SILVA, 2008, p. 211).

É realmente fato que, para muitos mandiranos, como é o caso de d. Irene Mandira (tataraneta do escravo alforriado Francisco Mandira), o P^e.^ João 30 teve um papel decisivo na consolidação da consciência de serem quilombolas e na valorização do fato de serem negros, o que, até então, era visto por quase todos, como algo negativo, a partir de suas experiências como vítimas de preconceito em Cananéia e nas cidades vizinhas.

Numa das etapas do trabalho de campo, colhi este depoimento de d. Irene:

> Quando ele chegou aqui e começou a fazer missa... a gente mudou a capelinha pra cá, porque não tinha essa capelinha aqui. Aí um dia ele falou assim pra nós que nós éramos uma comunidade negra. A turma ficou brava com ele, porque ninguém queria ser negro. Porque a gente já era discriminado por ser preto. E ainda o padre chegar na igreja e falar que a gente era uma comunidade negra... Naquela época ele falava assim. Ele não falava que a gente era descendente de quilombo, né? A gente nem sabia o que era essa palavra. E aí a turma ficou muito brava com ele. (d. Irene Mandira)

Foi devido ao trabalho que ele fazia com as comunidades tradicionais do Vale que alguns dos mandiranos começaram plantar um gérmen da valorização da condição de negros e de descendentes de escravos. Isso é interessante porque, embora tenha havido uma série de vantagens sociais e econômicas advindas do reconhecimento, muitos da

comunidade (em especial aqueles cujas famílias descendem de pessoas de fora da comunidade, por aqueles casamentos interétnicos já aludidos previamente) ainda têm grande resistência em aceitarem-se como negros e como quilombolas:

> Mesmo depois de tudo isso, ainda em 2007, 2008 havia gente na comunidade que não aceitava que era quilombo. Chegava gente de fora e perguntava onde era o quilombo e a pessoa falava: "Ah, aqui não tem quilombo!" Porque não queria aceitar que era quilombo. Mas aí a gente foi, né. Eu e Chiquinho, a gente entrou na luta. Mesmo depois que a gente ficou mais conhecido, a gente começou a ser procurado por gente que vinha de todo lado. A gente era valorizado. E aí, a gente estava sendo valorizado, o povo de fora estava dando importância e tinha gente aqui dentro que não se valorizava. Que não queria ser negro. E isso foi uma luta. Mas nós lutamos. A gente foi, foi, foi... e graças a Deus a gente conseguiu. Foi difícil arrumar na cabeça do povo. (d. Irene Mandira).

A partir daí, começa, ainda nos anos 1980, o processo lento e contínuo de organização que os levará, com o futuro apoio que receberão de órgãos governamentais como a Fundação Itesp, a Fundação Florestal, o NUPAUB-USP, entre outros, ao reconhecimento como comunidade quilombola, assim como a outras conquistas importantes, o que também é apontado por Silva, quando retoma esta questão da mobilização e organização, ressaltando mais uma vez a participação da Igreja, ao discorrer sobre a criação da Cooperostra e da Reserva Extrativista:

> Os mandiranos foram apoiados por pesquisadores de universidades, por órgãos públicos ligados à pesca, contudo o fundamento organizativo veio de setores da Igreja católica influenciados pela Teologia da Libertação. (op. cit., p. 226)

O mais importante é que este legado deixou raízes profundas de maneira que, hoje, a comunidade mantém o seu processo organizativo de forma autônoma e independente.

Nesse processo, é importante ressaltar o papel de duas lideranças em particular: o sr. Francisco Coutinho (o já mencionado Chiquinho Mandira), tataraneto de Francisco Mandira, ainda hoje uma das lideranças mais fortes e carismáticas da comunidade, e sua esposa, d. Irene Mandira que tem uma presença forte na organização das mulheres da comunidade em particular nas ações que envolvem a atividade de corte, costura e artesanato, como se verá no capítulo apropriado.

Muito desenvolto e extremamente articulado, o Sr. Francisco Coutinho foi uma das principais lideranças da comunidade a acompanhar todo esse processo desde o seu

início. Já dirigiu a cooperativa dos produtores de ostra algumas vezes tendo ido, inclusive, em 2002, àquele referido evento na África do Sul para receber o Prêmio da Iniciativa do Equador (cf. introdução desta tese). O documentário dirigido por Cerineu Kuhn, traz o seguinte depoimento do sr. Chiquinho:

> Na verdade eu sou um dos líderes da comunidade. Eu represento a comunidade em qualquer lugar. Eu fico muito orgulhoso de ter conquistado com a comunidade tudo isso que nós conquistamos: a confiança. O mandirano antigamente não tinha confiança em nada. Era tratado como bicho. Hoje não. Ah, o Mandira... Mandira hoje tá na mídia. O Mandira hoje é outro Mandira. Então, eu tenho muito orgulho disso: de eu ter trabalhado pra chegar nesse ponto. Não adianta nada nós sermos mandiranos e ficar parado no tempo. Não!!! Nós temos que arregaçar as mangas, lutar por nossos direitos. Se o governo municipal não dá, nós vamos pro governo estadual. Se o governo estadual não resolve nós vamos pro federal. E vai a luta mesmo no dia a dia. E a gente vai conquistando. A gente não depende muito de político. A gente depende da política! Mas não depende do político, pra conquistar tudo isso o que nós conquistamos na comunidade. (Chiquinho Mandira, extraído de KUHN, 2011)

Atualmente, a estrutura política da comunidade do Mandira é formal e institucionalmente presente por meio da Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Mandira, uma entidade criada oficialmente em 1995 para poder gerenciar os interesses dos mandiranos, em particular com respeito à criação da futura Reserva Extrativista e representar os interesses da comunidade nos seus pleitos frente a órgãos governamentais em geral, implementação de projetos (saúde, educação, economia etc.), relações formais com organizações da sociedade civil (nacionais e internacionais) e tudo o que disser respeito a processos decisórios que afetam a dinâmica e a vida comunitárias (sobre este processo de organização, cf. infra, Capítulo 4).

Esta entidade possui sua sede formal no galpão comunitário no centro do bairro e sua organização é estruturada com um presidente, um vice-presidente, tesoureiro e conselho consultivo, todos eleitos pela comunidade a cada quatro anos. Ela também é responsável por gerenciar o telecentro (**Foto 3**), instalado pelo governo federal em 2011.[82]

Além disso, como os mandiranos acabaram virando referência de organização comunitária entre os quilombolas, eles transbordaram a sua esfera de influência e

[82] Depois de minha ida ao campo, chegou-me a notícia de que havia sido inaugurada uma rádio comunitária na comunidade e que funcionaria também no Galpão da Associação. Entretanto, não consegui obter confirmação de sua existência. Fica aqui, no entanto, esta menção.

assumiram um papel importante na organização quilombola no Vale do Ribeira, o que tem sido muito constante nos últimos anos.

O aspecto religioso mais importante da comunidade do Mandira é esta forte vinculação com o seu processo organizativo e de reconstrução de sua identidade étnica. Alguns momentos são bem marcados pelos rituais católicos, como a celebração da missa de abertura da Festa da Ostra e o grande momento religioso, certamente o mais forte, que é a festa de Santo Antônio.

A festa religiosa mais importante da comunidade é a festa de Santo Antônio, seu padroeiro, que acontece no mês de junho. Eles passam um bom tempo preparando os festejos que tem seu ápice no "Terço Cantado" que é uma tradição popular que, atualmente, poucas comunidades ainda preservam que consiste na inserção de vários cânticos religiosos intercalados com as dezenas das orações do terço.

> Nós aqui, no tempo dos antepassados, no tempo do meu avô, já existia o terço. Aí veio vindo, veio vindo. Do meu avô passou pra meu tio, do meu tio passou pra meu primo... e daí passou pra mim. E hoje nós estamos sempre continuando no terço. Quem inventou eu não tenho certeza. Porque quando... meu avô (um pouco mais eu tô lembrado dele, mas eu ainda me lembro dele)... foi ele que inventou pra nós o terço. O meu avô. Que era João Vicente Mandira, né? que inventou. E depois veio pra cá e ficou. (Sr. Arnaldo Mandira)

Segundo me informou Sidnei Coutinho (filho de d. Irene), o Terço é sempre cantado na capelinha da comunidade e em algumas situações específicas: na festa de Santo Antônio, ele é cantado na noite do dia 12/06; também ele pode ser cantado nas missas de Sétimo Dia ou um ano de falecimento, além de poder ser evocado em outras celebrações religiosas importantes. Na manhã do dia 13, dia do Santo, a missa é iniciada no galpão comunitário e depois a comunidade segue em procissão até a capela, onde ela é concluída.

> O terço é sempre no dia 12 de junho, véspera de Santo Antônio - Santo Antonio é dia 13, né, então dia 12 é o Terço. No tempo do meu avô, do meu tio, nós rezava na boca da noite o Terço. Quando era de manhã cedo, repetia outra vez novamente. E daí, depois da festa de Santo Antônio, sempre tinha reza. Porque naquele tempo, negócio de ir na igreja dos padres era sempre difícil aqui, né?, Então, sempre, principalmente na Quaresma. Na Quaresma começava na Quarta-feira de Cinzas - era o primeiro terço que nós fazia. Depois passava pra Quinta-feira Santa, Sexta-feira das Dores (Sexta-feira da Paixão)... Esse era, todo ano tinha isso aí. Nós fazia o terço. (Sr. Arnaldo Mandira)

Foto 8
Imagem de Santo Antônio
Fonte: Kuhn, 2011

A devoção a Santo Antônio é, segundo eles, tão antiga quanto a comunidade. Perde-se na memória dos mais velhos e, ninguém sabe ao certo como e porque começou:

> Santo Antonio, desde criança... meu pai ensinou pra gente que ele era padroeiro da comunidade, do lugar. A gente tinha aquela fé em Santo Antonio e até hoje a gente tem. Então eu sou muito devota. Sou muito católica, graças a Deus. (d. Irene Mandira)

A respeito da festa de Santo Antônio, é curioso observar que, à parte o seu caráter religioso, a recente estruturação da atividade do turismo na comunidade tem proporcionado o fortalecimento destes festejos, uma vez que eles são parte importante do calendário de festas dos mandiranos (Cf. **Foto 9**). Por isso, se a festa cai no meio da semana, eles se preparam para que no final de semana mais próximo (podendo ser o anterior ou o anterior ou posterior) haja uma grande quantidade de festejos: muita comida e bebida, jogos, bingo comunitário e encerrando com um forró.

Recentemente, como parte do resgate de suas tradições culturais (também estimulado pelo relativo sucesso da atividade do turismo), eles têm procurado resgatar o fandango, um ritmo típico do Vale do Ribeira e que anda meio esquecido.

Além disso, ainda preservam as principais tradições católicas como os ritos da quaresma, os ritos e as comemorações da Semana Santa, a novena de Natal e o próprio Natal.

A relação com os cuidados com a capela é bastante dividida. A família do sr. Frederico Mandira, por morar próximo, cuida da chave e, na maioria das vezes, é a família do sr. Francisco Coutinho que oficia os cultos na ausência do padre. Quando necessário, mutirões são realizados para a preservação da construção (limpeza, eventuais reformas etc.).

Durante muito tempo, muitos se queixavam da falta de adesão das pessoas, principalmente dos mais jovens e, com o esvaziamento demográfico da comunidade, a sensação que muitos manifestam é a de uma diminuição da crença religiosa. Difícil dizer, diante das alterações demográficas constantes que a comunidade experimenta (com os permanentes deslocamentos e mudanças, às vezes do campo para a cidade, às vezes o inverso, como já mencionado no item sobre demografia), se haverá grandes alterações na religiosidade católica. Fato é que, entre os mandiranos, ainda não aconteceu a adesão forte das formas de pentecostalismo evangélico que é comum entre populações rurais e de periferia das grandes cidades. Da mesma maneira, fica aberta a questão de se, com a morte do Pe. João 30 (em 2007) e o enfraquecimento do movimento da Teologia da Libertação, acarretado por significativas mudanças nos rumos da Igreja Católica nos últimos 30 anos, as novas gerações de mandiranos continuarão filiados ao catolicismo.

Do ponto de vista sociológico, é importante finalizar ressaltando o grande papel que a atividade do turismo hoje tem representado para, pelo menos, a preservação de algumas práticas culturais de caráter religioso (em particular a festa de Santo Antônio e o Terço Cantado) que, inseridos na programação cultural, acabam sendo fortalecidos na memória e nas práticas dos mais jovens o que pode, no médio e no longo prazo, fazer com que permaneçam.[83]

[83] Movimento este que tem sido observado em muitas cidades de pequeno porte no interior do Brasil e que tem experimentado uma certa revitalização com o turismo religioso. Cito o exemplo da estância turística de São Luiz do Paraitinga, na porção paulista do Vale do Paraíba.

Foto 9
Cartazes da Festa Junina na Comunidade do Mandira veiculados em Sites e igrejas de Cananéia

Quando estive pela última vez em campo, em 2012, o sr. Francisco Mandira me informou que, além da passarela do portinho, a igreja também precisava de uma reforma e que uma campanha estava sendo iniciada para que isso pudesse ocorrer, sendo a venda do DVD com o documentário realizado pelos verbitas sobre o Terço Cantado, parte deste processo de arrecadação de fundos para esta obra (KUHN, 2011).

Além disso, outro aspecto relevante é que algumas destas tradições são mantidas por muitos mandiranos mais velhos (como o sr. Arnaldo Mandira) que, mesmo não morando mais na comunidade, permanentemente voltam a ela para ensinar aos mais novos alguns dos principais elementos destas práticas culturais.[84]

A comunidade do Mandira está inserida no circuito da Bandeira do Divino que é tradicional em Cananéia.

Esses fatos adquirem um valor simbólico relevante, na medida em que são ações concretas a indicar a manutenção do sistema religioso de uma comunidade profundamente unida pelos laços de parentesco e pela religiosidade.

3.8. Lutas atuais.

Mesmo com todas as conquistas econômicas - o que será objeto de análise desta tese nos próximos capítulos - a comunidade hoje precisa lidar com duas questões relevantes com respeito ao seu território, ambas relacionados à necessidade de titulação.

De um modo geral, como analisa Neusa Gusmão em seu trabalho de doutorado a respeito a comunidade quilombola do Campinho da Independência, no município de Parati, litoral sul do Rio de Janeiro (GUSMÃO, 1990), os processos de construção da identidade quilombola em muitos casos passa pela luta e conquista de seu território, como visto aqui no Capítulo 2, muitas vezes denominado de "terras de preto". Segundo a autora, esses processos são bastante distintos daqueles do mundo rural ou camponês convencionais, uma vez que aqui, está envolvido uma questão étnica importante. Neste sentido, ainda segunda a autora, seria necessária uma reavaliação da atuação dos agentes institucionais (do Estado ou

[84] Lembrando, de acordo com o Mapa Genealógico do **Anexo 6**, o sr. Arnaldo (G-3) é irmão de d. Saturnina, do finado sr. Florindo e do sr. Frederico Mandira, sendo um dos descendentes da parte do sr. Geraldo Mandira (G-2), SS do escravo Francisco Mandira.

não) para se compreender o real lugar que essas comunidades ocupam neste processo e o efetivo papel que lhes cabe na ressignificação de sua cultura e identidade que ela chama de "espaço dinâmico e político de ação".[85]

No caso específico do Mandira, o que se observou é que não houve propriamente, pelo menos em boa parte do século XX, conflitos na disputa pela propriedade dessas terras e uma luta organizada por sua recuperação. Exceção feita àquele processo mencionado no início do capítulo de tentativa de espoliação por parte de fazendeiros da região. Mais recentemente, devido às restrições da legislação ambiental, a fragmentação originada da venda dos antigos sítios como propriedades privadas por alguns dos herdeiros, ocorrida na década de 1970 deu origem a, pelo menos, três tipos de subterritórios internos (como mostra a **Figura 1**): as terras efetivamente ocupadas pelas famílias que permaneceram, cuja titulação restou aos seus ocupantes (área 2); as terras "compradas" (de acordo com os mandiranos e alguns funcionários da Fundação Itesp, de forma duvidosa) por fazendeiros da região (área 4) e que pertencem hoje a um fazendeiro; a área de manguezal de sua utilização (área 3) e que passou a fazer parte da Reserva Extrativista; e, finalmente, o território que abrangência do Parque do Jacupiranga (área 1), sujeita, desde 1969, às restrições impostas pela legislação.

Apesar de todas as dificuldades, algumas famílias resistiram no exíguo espaço que lhes restou (área 2) e hoje, o reconhecimento como comunidade quilombola trouxe a possibilidade da retomada dos outros fragmentos de seu território original a partir dos processos impetrados pelo INCRA porque, nesses casos específicos, a lei estabelece que a terra titulada passa a pertencer à Associação de Moradores formalmente constituída como pessoa jurídica (assegurando a propriedade coletiva, portanto) e não mais poderia estar sujeita a ações de compra e venda como esteve no passado.[86] Atualmente este processo está

[85] Embora importante e de interesse, esta perspectiva de análise do processo político gerado pela reconquista de seu território, como será brevemente mencionado aqui, não será feito neste tese para não estender o capítulo e também porque também foge ao seu objetivo. Fica aqui a referência de que analisar o processo de retomada de seu território, os agentes envolvidos e como isso repercutiu sobre a própria organização política no Mandira é algo ainda não estudado.

[86] Segundo informações obtidas da Fundação Itesp, o fazendeiro proprietário da área 4 está disposto a aceitar a indenização proposta pelo INCRA devido aos problemas que têm tido decorrentes das restrições ambientais da legislação vigente.

em curso e quando comentam sobre ele, os que o acompanham mais ativamente sempre falam com otimismo a respeito de um desfecho que lhes seja favorável.

No Mandira, justamente para melhor garantir esse direito identificando seu território como quilombola, sua associação foi renomeada para Associação de Moradores da Reserva Extrativista do Quilombo do Mandira. E o uso relativo à área de abrangência do Parque foi redefinido pela regulamentação do Mosaico do Jacupiranga (cf. Anexos 8.1, 8.6 e 8.7), permitindo o seu uso atual pelos mandiranos.

A conquista da titulação definitiva em nome da Associação é uma das principais bandeiras de luta da comunidade como um todo.

> O título da terra muda muito na vida da comunidade, por quê? Porque nesse caso não tem herança. Se você é reconhecido como quilombola ou você recebe o título da terra ela não vai para Chiquinho, para Chico, não é Chico quem recebe, é a Associação, então todos aqueles que são associados são donos da terra, ninguém vai poder vender e todo mundo vai poder morar ali para o resto da vida, então quer dizer, nunca mais ninguém vai poder vender um pedaço de terra, um lote de terra sequer, isso vai garantir para filhos e netos, bisnetos e tataranetos. Quando o meu tataravô, sei lá, recebeu a herança, a terra, ele deixou para os filhos, os filhos deixaram pros filhos, os filhos deixaram para os filhos e chegou até nós. Quando os meus tios venderam eu já era rapaz de 15, 16 anos, então eles não pensaram no futuro de quem iria vir. Se nós recebermos o título da terra ela será uma garantia para que, não sei, daqui a mil anos quando vierem herdeiros, vierem mandiraninhos ao mundo, eles terão a garantia de que a terra vai estar aqui, que ela não vai acabar, vai acabar se nós vendermos. Recebermos o título da terra é uma garantia para os futuros que virão. (Sr. Chico Mandira, Museu da Pessoa)

Entretanto, isso gera um problema adicional: com o sucesso dos empreendimentos econômicos, muitos mandiranos expatriados por terem vendido seus territórios tiveram seus interesses voltados novamente para a comunidade. Querem retornar. Isso, que à primeira vista pode não parecer um problema, acabou acirrando os ressentimentos daqueles que permaneceram, enfrentaram todas as dificuldades e as foram vencendo ao longo das últimas décadas. Hoje, um pequeno foco de tensão que existe na comunidade é a resistência de algumas famílias para que outras, que venderam seus sítios e querem retornar, possam concretizar este desejo e estes que insistem, às vezes por métodos não muito éticos (como se pode verificar pelo depoimento do sr. Chiquinho, abaixo), nesse retorno.

Em uma conversa com uma funcionária da Fundação Itesp em 2012, obtive a informação de que este problema está sendo negociado entre representantes formais da

comunidade, via sua associação de moradores, e essas famílias que, em sua maioria, moram hoje no bairro de Porto de Cubatão, em Cananéia.

Em um depoimento ao Museu da Pessoa, o sr. Chiquinho afirmou estes fatos:

> Hoje nós estamos vivendo um momento meio crítico. Nós estamos com uma experiência negativa aqui para caramba porque o pessoal vendeu suas terras na década de 1970 porque o Mandira não dava mais nada, era uma coisa negativa. Depois de mais de trinta anos de venda, eles estão achando que eles têm direito de voltar pra cá. Então eles entraram na justiça contra nós, e já vieram, já entraram aqui desrespeitando a Associação, desrespeitando quem mora aqui. Fizeram um barraco aqui dentro do território do Mandira. O cara que comprou ele já foi lá e queimou o barraco dos caras. Semana passada mesmo eu tive que ir lá no Fórum porque eles me puseram lá no Fórum para eu dar uma explicação para ele de uma coisa que ele já sabe. Eles já estiveram lá em São Paulo falando com o pessoal do INCRA, com o pessoal do Itesp para querer entrar aqui no Mandira. Os caras falando para eles que eles não podem entrar porque a Constituição dá direito para quem mora em cima da terra. Eles só podem entrar aqui se a Associação autorizar, se ela quiser, através de documentos. Então a Associação faz um documento, registra, eles assinam e aí eles podem entrar (...). De qualquer maneira, eu falei para ele que a lei do quilombo é assim, assim, assado e eles têm que respeitar. Eles não podem invadir! Não podem entrar! A não ser que a Associação autorize, dê um aval para alguns deles ou para todos eles. Do contrário eles não podem entrar dentro do território quilombola.

Segundo o sr. Chiquinho, sempre otimista, este fato será resolvido com paciência e negociação. O mais importante é que ele indica que o Mandira e seu território estão sendo revalorizados por seus próprios descendentes. E isso é fruto das conquistas que eles fizeram nos últimos anos, como ele deixou bem claro no depoimento transcrito no Prólogo desta tese.

É o que se passará a analisar nos próximos três capítulos.

Quadro Sinótico dos principais acontecimentos envolvendo a Comunidade Quilombola do Mandira

Ano	Evento
1868	Ano do recebimento do lote de terra por parte de Francisco Mandira. Marco do início do que viria a ser o Quilombo.
1890	Primeira tentativa de grilagem cartorária das terras da comunidade por parte do coronel Abílio Soares Cabral.
1912	Primeiro registro cartorial do território da comunidade feito por João Vicente Mandira.
1936	O sr. Abílio Soares Cabral desiste de ocupar as terras da comunidade.
1974	Início das pesquisas que resultarão na implementação do sistema de manejo sustentado de ostras, quase 20 anos depois (NUPAUB/USP).
1976	Bisnetos de Francisco Mandira decidem vender parte das terras.
1993	Início do Projeto de Manejo de Ostras do NUPAUB/ USP.
1995	Criação da Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Mandira (RESEX Mandira).
1997	Criação da Cooperostra.
1999	Inauguração da estação depuradora da Cooperostra.
2002	**Março** - Reconhecimento da comunidade como Remanescente de Quilombo. **Setembro -** Cooperostra recebe prêmio da Iniciativa do Equador. **Dezembro -** Criação da Resex Mandira.
2006	Criação do Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista do Mandira.
2008	Criação do Mosaico do Jacupiranga.
2010	Concessão de Direito de uso da Resex Mandira - ICMBio.
2011	Publicação do Plano de Manejo da Resex Mandira - ICMBio.

Capítulo 4

Ostras: do extrativismo às estratégias mercadológicas.

Cada comunidade tem sua realidade.
A nossa realidade é a ostra.
Sidnei Mandira Coutinho

O que nós ficamos parados em 100 anos,
nós crescemos em 15!
Sidnei Mandira Coutinho

Cesto de ostras, Portinho do Mandira
Foto: Carlos Frederico Lucio, 2012

4.1. As mudanças na economia.[1]

Como já mencionado, foi a partir da criação do Parque Estadual de Jacupiranga, em 1969, e a consequente necessidade dos mandiranos de buscar alternativas para suplantar as dificuldades que as restrições ambientais impostas pela legislação trouxeram para a sua economia - uma vez que a agricultura tradicional e o extrativismo extensivo já não mais puderam ser praticados - que houve entre eles uma intensificação da exploração da ostra de mangue. Dada a sua localização em pleno estuário de Cananéia e uma vez que esta era uma área de abrangência que ficava fora dos limites decretados para o Parque Estadual, grande parte das famílias mandiranas que aí permaneceu voltou-se para a coleta do molusco pois, de acordo o apurado em campo e fartamente mencionado na bibliografia consultada (MOREIRA, 2000; MEDEIROS,

[1] Para a coleta dos dados de campo sobre a Cooperostra e a comercialização das ostras, contei com a prestimosa colaboração dos meus alunos da ESPM, quando das primeiras etapas de trabalho de campo (entre 2003 e 2004): André Lopes G. Cardone, Carlos Baer Bahia, Claudia Vivan, Débora Braojos, Leonardo V. Jorge, Luísa Cecílio, Nívea Shiguenoshita, Renata Graner, Tatiana Peig e Vivianne Ferreira. Para a análise mercadológica, contei com a colaboração dos colegas também da ESPM Vanessa Molina, Ismael Rocha Jr., Luiz Fernando D. Garcia e Ricardo Poli. Agradeço a todos a valiosa colaboração - inclusive com indicações bibliográficas especializada em marketing - para que este capítulo pudesse ser concretizado. As últimas visitas que fiz à Cooperostra ocorreram em 2004. A partir daí, o trabalho de campo se concentrou fundamentalmente na comunidade do Mandira *stricto sensu*. Os dados mais recentes que utilizei para a presente tese foram obtidos por meio da Fundação Itesp, com os próprios mandiranos na comunidade (até a última visita em 2012) e por meio dos estudos posteriores feitos sobre a Cooperativa, em particular Garcia (2005), Medeiros (2004 e 2006), Gouveia (2010) e o relatório do PNUD, publicado em 2012, em que é feita uma avaliação do desempenho e do avanço da cooperativa a partir do prêmio recebido em 2002 (cf. UNPD, 2012).

2006; CARDOSO, 2008; RANGEL 2011; entre tantos outros), esta já era uma atividade praticada pelas populações locais há muitas décadas. De acordo com Moreira (2000), ela havia entrado em desuso por algum período devido às muitas dificuldades encontradas por eles e que os desestimulava a uma atuação mais sistemática e regular. Entre tais dificuldades, destacam-se a concorrência com pescadores e outros coletores que já exploravam este recurso estuarino, além do fato de terem que se submeter às mesmas condições degradantes, em particular aos baixíssimos preços pagos pelos atravessadores a quem eles vendiam e de quem acabavam se tornando dependentes, já que não tinham condições de atingir diretamente um amplo mercado consumidor para esse tipo de produto. Por este motivo, eles preferiram, durante muito tempo, se dedicar a outras atividades econômicas como o cultivo de roças, o extrativismo vegetal, a caça e até mesmo a atuar como empregados (trabalhadores rurais ou caseiros), em sítios e fazendas circunvizinhas. A coleta da ostra permaneceu como uma atividade de certa relevância e sempre presente (mesmo em ritmos menos intensos) sem, como já dito, ser praticada de forma constante e sistemática, sendo considerada, em muitos momentos, como complemento de renda. Até porque, como bem exposto pelo sr. Chiquinho Mandira no prólogo desta tese, era uma atividade considerada "clandestina" e da qual muitos tinham medo e vergonha por não ser devidamente valorizada.

É importante lembrar também algo que já foi dito previamente: a conjugação de todos estes fatores contribuiu de maneira decisiva para uma certa desintegração da comunidade, na medida em que foi o elemento preponderante para que uma parte considerável das famílias descendentes de Francisco Mandira vendesse suas terras, o que acarretou uma sensível diminuição da população do quilombo, como foi descrito e analisado no capítulo anterior.

Nesse cenário complexo de grandes obstáculos para sua economia, com o passar do tempo, aqueles que resistiram a este impacto da decretação do parque foram simbolicamente forçados a buscar alternativas e quase que naturalmente (por já ser uma atividade conhecida) se voltaram novamente para a extração de ostras com mais afinco. Ao mesmo tempo em que esta atividade representou uma solução emergente para o problema da sua economia, foi um grande desafio que acabou despertando a necessidade de se desenvolver estudos sobre o impacto que esta atividade poderia exercer sobre a dinâmica do bioma do estuário. Isso levou uma série de pesquisadores

(biólogos, ambientalistas, zootecnistas etc.), por meio de instituições como a Universidade de São Paulo, Instituto de Pesca e Fundação Florestal, entre outras (cf. infra), a promover uma série de ações na região. Nesse cenário, esses profissionais - muitos dos quais, diga-se de passagem, também se colocavam como "militantes" preservacionistas - acabaram encontrando um grupo com um grande potencial de organização comunitária (que, como se viu no capítulo anterior, já tinha tido um terreno mais ou menos preparado pela forte influência que sofreram do P$^{e.}$ João 30 e seus ideais comunitários da Teologia da Libertação) sobre o qual puderam desenvolver uma série de experiências preservacionistas que levavam em conta também a solução dos problemas das comunidades que dependiam, para sua sobrevivência, do ecossistema do estuário como um todo.[2] O resultado desse processo, ao longo de quase 20 anos, foi a implementação, de maneira mais profissionalizada, de um sistema de manejo sustentado e comercialização das ostras de mangue, processo este levado a cabo por uma série de institutos e órgãos públicos envolvidos em pesquisa e na implementação de políticas ambientais de desenvolvimento econômico das comunidades tradicionais na região do estuário de Cananéia.

[2] Gostaria de enfatizar algo que constatei de maneira muito evidente em campo, inclusive com depoimentos de alguns funcionários da Fundação Itesp e do Instituto de Pesca (IP): boa parte do sucesso da empreitada do que viria a ser a Cooperostra se deveu a este embrião organizativo muito fortemente plantado na comunidade do Mandira. Em uma entrevista que fiz em 2003 com um funcionário do IP em Cananéia, que tinha uma trajetória profissional de experiências em trabalhos de cooperativas de pescadores em outras localidades da costa brasileira, obtive mais uma confirmação desta informação: na sua visão, os mandiranos têm realmente esse diferencial muito forte e isso era um elemento distintivo da Cooperostra no universo convencional da cooperativas de pescadores com as quais ele já havia tomado contato. De modo geral, todos ficam muito impressionados como seu profundo senso de organização e que deriva, em grande parte, de duas lideranças ali atuantes, nomeadamente o sr. Francisco Coutinho (Chico Mandira) e sua esposa, d. Irene Mandira. Todos aqueles que têm oportunidade de conversar detidamente com os dois, percebem sua consciência de participação política, cidadania e organização comunitária, características que os diferenciam dos demais membros da comunidade e que, diga-se de passagem, são muito comuns de serem encontradas em lideranças nas sociedades tradicionais rurais do Brasil, especialmente, como se viu, aquelas que viveram as experiências de organização das Comunidades Eclesiais de Base inspiradas na Teologia da Libertação católica. Esta característica, hoje, está fortemente presente num de seus filhos, o sr. Sidnei Coutinho que foi - e continua sendo - um dos principais idealizadores e incentivadores da iniciativa do turismo como negócio na comunidade. Um ponto adicional a esta nota, só para dirimir qualquer eventual interpretação *"teofílica"* que possa haver: não se trata de uma apologia a esses processos religiosos, mas de uma constatação da influência que eles tiveram sobre a vida política nessas comunidades. Ademais, é sempre bom lembrar, com Max Weber, que o processo de organização, institucionalização e sistematização é fundamental para o sucesso de qualquer empreendimento capitalista, uma vez que é um dos itens fundamentais que caracterizam o "espírito do capitalismo". Curiosamente, nestes casos específicos no Brasil, isso veio de uma ética comunitária católica e não do protestantismo (embora, registre-se, a Teologia da Libertação também tenha ecoado em alguns ambientes protestantes no sul do Brasil, em particular entre os luteranos). Sobre o processo de organização de colônias de pescadores no Brasil e seus eventuais efeitos sobre a comunidade do Mandira, cf. Chamy e Maldonado (2003).

Tudo isso será melhor detalhado e explorado no desenvolvimento deste capítulo que pretende demonstrar, pois, que este processo de organização e a consequente criação da Cooperostra[3] se constitui como a primeira iniciativa econômica de caráter mercadológico efetivamente estruturada para e pelos membros da comunidade, com a ajuda desses parceiros externos e que envolveu outros extratores não mandiranos. Isso os levou a enfrentar uma série de desafios para consolidar não somente a sua produção mas, o que é mais difícil, sua inserção no mercado regional (especialmente o do litoral de São Paulo) e, mais ainda, expandindo suas vendas para a região metropolitana da capital e outros grandes centros gastronômicos, como Curitiba, por exemplo. Isso, diga-se de passagem, era um dos maiores objetivos colocados pela comunidade, justamente para vencer o desafio da sazonalidade.[4] Segundo revelou uma pesquisa mercadológica por mim coordenada, como professor da Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e levada a cabo entre 2003 e 2004, o mercado de ostras da capital paulista é ocupado preponderantemente pelos produtores de Santa Catarina (na época foi diagnosticada uma proporção de 85%; dados de hoje, indicam que este número não foi substantivamente alterado).[5] Estes, em sua maioria, médios e grandes empresários da pesca que trabalham com tecnologia relativamente sofisticada de cultivo, o que é bem diferente do manejo sustentado implementado em Cananéia. O cultivo envolve manipulação de larvas, insumos biológicos, infraestrutura elaborada (como tanques, equipamentos etc.) além de uma série de outras tecnologias bem sofisticadas que tanto encarecem a produção como a tornam menos autônoma e mais dependente de investimentos consideravelmente vultuosos, o que, para uma comunidade

[3] Embora não seja composta exclusivamente por mandiranos, como se verá, o processo de concepção de uma cooperativa que ordenasse a extração do molusco foi pensada, inicialmente, para o quilombo. Com o tempo, ela acabou incorporando outros pescadores da região e hoje, a cooperativa conta, em sua grande maioria (aproximadamente 80%) de integrantes da comunidade quilombola do Mandira.

[4] Importante registrar que o principal fator de dificuldade mercadológica da comercialização da ostra no litoral é que 3/4 do ano, as vendas caem a níveis muito baixos, pois seu consumo é muito grande nos meses de veraneio naturalmente decaindo nas outras estações. Em mercados metropolitanos (dada a existência de restaurantes especializados em frutos do mar ou culinária oriental, que são grandes consumidores do produto), o efeito da sazonalidade é minimizado, o que muitas vezes é compensado pelo grande volume nas vendas: mesmo que, isoladamente, os restaurantes e supermercados comprem menos nesse período, no conjunto, a compensação é obtida. Ainda que se venda menos, vende-se relativamente muito.

[5] Os outros 15% são, além da própria Cooperostra, outros pequenos produtores do litoral de São Paulo e um concorrente direto da cooperativa em Cananéia, uma empresa privada, a Jacostra (http://www.jacostra.com.br) que será melhor analisada infra, já que é um dos concorrentes diretos da cooperativa.

tradicional como o Mandira, a torna inviável.[6] Em contrapartida, esses ostreicultores catarinenses produzem uma ostra que, para o consumidor, segundo revelou a pesquisa, é mais confiável justamente por ter um certo caráter "industrial" na sua produção e uma consequente ilusão sobre um infalível controle de qualidade. Os pescadores, em especial os quilombolas, se viram transformados de extratores artesanais a produtores e comerciantes inseridos numa economia de mercado de caráter empresarial, mas com os princípios coletivistas característicos de uma cooperativa. O manejo, por outro lado (como se verá à frente) é um processo relativamente mais simples e com uma eficiência já comprovada que, vencidos certos obstáculos, garante a sustentabilidade do extrativismo no estuário, além de possibilitar uma apropriação desta tecnologia por parte das comunidades tradicionais, o que, pelo menos em tese, lhes garantiria mais autonomia.

Dada a sua importância, este processo de implementação do manejo de ostras e consequente criação da Cooperostra tem sido igualmente bem analisado numa produção acadêmica bastante consistente com destaque para alguns trabalhos que se tornaram referência: Sales e Moreira (1996); Moreira (2000); Chamy e Maldonado (2003); Chamy (2004); Berkes e Seixas (2004); Pires et al. (2004); Sales e Maldonado (2004); Garcia (2005); Moraes (2005); Medeiros (2004; 2006); Machado e Mendonça (2010); Machado *et al.*(2011); UNPD (2012); Santos *et al.* (2013); entre muitos outros. O mesmo não se pode falar dos investimentos em estudos e pesquisas sobre os aspectos econômico e mercadológico deste empreendimento uma vez que, pelo menos na investigação realizada para este trabalho, foram encontrados muito poucos que analisam as estratégias organizacionais e mercadológicas desenvolvidas pela Cooperostra. Na verdade, consegui encontrar apenas um que tematizasse especificamente o plano de negócios da cooperativa (PIRES *et al.*, 2004). Outros trabalhos como o de Moraes (2005), Medeiros (2006) e Silva (2008) abordam mais este processo organizativo dos cooperados e o importante papel que os mandiranos nele tiveram, e alguns como Chamy e Maldonado (2003), Garcia (2005) e UNPD, 2012, trabalham aspectos mais gerais.

[6] Só adiantando uma informação que será melhor elaborada no desenrolar do texto, visando atingir esses níveis de competitividade, um dos investimentos feitos foi na implementação de uma estação de tratamento, higienização e depuração, possibilitando à Cooperostra a construção de uma excelente unidade de produção, para que pudessem receber o selo do Serviço de Inspeção Federal (SIF), o que lhes garante qualidade e uma melhor colocação no mercado, tornando-as um produto diferenciado e competitivo. Estes aspectos serão melhor detalhados um pouco à frente.

Por este motivo, o que se procurará neste capítulo não é reproduzir em forma de síntese bibliográfica o conteúdo desta vasta literatura (que, por ter sido fruto dos investimentos de instituições de pesquisa que pensaram e implementaram o manejo sustentado, em sua grande maioria realizada por biólogos, ambientalistas e naturalistas). Após fazer uma breve sinopse do histórico da questão, fundamentada nesta literatura e com o aporte do que apurei em campo, o que se busca é analisar mais detidamente alguns de seus aspectos considerados relevantes para a construção do argumento central desta tese, quais sejam: o impacto que a exploração das ostras exerceu sobre a organização política, social e econômica da comunidade; a apropriação e o desenvolvimento de certas estratégias de marketing, gestão de negócios e comunicação por parte de alguns de seus integrantes; e, finalmente, um ponto forte do capítulo (abordado na sua conclusão), analisar de que maneira o sucesso deste empreendimento acabou servindo de modelo para inspirar alguns mandiranos a pensar e desenvolver as duas outras atividades empreendedoras que hoje ocupam a cena da comunidade por terem um grande peso na estrutura econômica de boa parte de suas famílias: o turismo histórico e ecológico e o corte, costura e artesanato. O ponto central desta análise, como indica o próprio título da tese, é pensar como as estratégias preservacionistas com um forte caráter empreendedor visando o mercado (cujo foco foi a busca para a solução do problema de incentivar a exploração comercial das ostras ao mesmo tempo em que se pensavam estratégias sustentáveis para que isso pudesse ser feito de forma racional atendendo às necessidades de sua população sem comprometer o bioma do estuário), tendo na relação com a natureza o seu epicentro, acabaram mostrando aos mandiranos a importância de "capitalizar" o discurso e a prática de preservação ambiental a seu favor, além de trazer como efeito colateral uma revalorização de sua etnicidade. Tanto a perspectiva ambientalista e sustentável quanto o diferencial étnico pelo fato de serem quilombolas, foram transmitidos para as outras duas iniciativas empreendedoras. Isto aconteceu particularmente na exploração do turismo (o que se pode constatar, por exemplo, por meio dos elementos simbólicos presentes no material de divulgação dos pacotes oferecidos por eles em alguns sites da internet, o que será objeto de análise do próximo capítulo). Assim, Natureza (assumida aqui no viés da sustentabilidade ambiental e no discurso e prática preservacionistas) e Cultura (assumida aqui no caráter da etnicidade do grupo e no resgate e manutenção da construção contínua da sua

identidade diferenciada como quilombolas) assumem um preponderante papel no diferencial mercadológico - chegando mesmo a um certo estatuto de *commodity* (COMAROFF e COMAROFF, 2009) - desses produtos e serviços (ostras, turismo e artesanato/roupas) comercializados pelos mandiranos.

Desta forma, se de um lado, no passado, o discurso e a prática ambientais eram vistos como limitadores e como fatores impeditivos para seguirem com sua economia e modo de vida tradicionais (a ponto de, como se viu, por esse motivo muitos terem abandonado a comunidade) e, do outro, a etnicidade quilombola era algo que os aviltava, muitas vezes vilipendiando seus direitos básicos (transformando-os em alvo frequente de preconceitos, discriminações e até mesmo violência moral e física).[7] O conjunto de transformações que começa a ocorrer a partir da década de 1990, permite que tanto a relação com o meio ambiente quanto com sua própria etnicidade sejam reinventados e adquiram um sentido de aliados que os favorecerão na perpetuação da comunidade como tal, justamente no momento em que incorporam novas práticas econômicas e mercadológicas que têm na sua relação com a Natureza e na construção de sua Cultura dois de seus principais diferenciais.

Do ponto de vista da construção da identidade cultural (cf. Capítulo 1), isso, à primeira vista, poderia conduzir a um paradoxo (principalmente se pautados pelas antigas teorias sobre etnicidade e as principais teses sobre comunidades tradicionais - que colocam na ausência de relação com o mercado uma das condições para que sejam classificadas como tais) porque, perdendo o estatuto de "comunidade tradicional", poderia retirá-los da condição de quilombolas. O que acontece é exatamente o reverso: corroborando a discussão teórica introdutória previamente feita sobre o tema, aqueles que estão na comunidade vêm experimentando, ao longo dos anos, os benefícios sociais e econômicos de serem reconhecidos como uma comunidade etnicamente diferenciada e passam a se orgulhar de serem negros e quilombolas.[8] Ao garantir uma melhoria na qualidade de vida por meio de um incremento e maior perenidade nos ganhos

[7] Os relatos analisados por Moreira (2000), Turatti (2002) e Silva (2008) sobre os engodos em que foram envolvidas algumas famílias e que os levou a perda de suas terras talvez seja disso um dos exemplos mais contundentes (até mesmo pela existência de documentação comprobatória, o que tem sido utilizado a favor do pleito da comunidade junto ao INCRA para o sucesso na recuperação de suas terras).

[8] Neste sentido, adquire total relevância o depoimento do sr. Chiquinho Mandira (cf. prólogo) para reforçar o argumento central desta tese: de negros, caiçaras e extratores desvalorizados e envergonhados de sua condição, transformam-se em referência de luta e sucesso empreendedor entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, adquirindo, inclusive, reconhecimento internacional.

econômicos (como demonstra GOUVEIA, 2010), cumprindo um preceito básico da dialética da alteridade (Capítulo 1), além de experimentarem um movimento de valorização de sua etnicidade vindo de fora (principalmente pela crescente movimentação de turistas), o relativo sucesso desses empreendimentos vem demonstrando que houve, em resposta, também um crescimento na valorização de muitos mandiranos por serem autoidentificados como quilombolas. Tudo acontece como num verdadeiro processo de etnogênese, conceito bastante trabalhado pela literatura antropológica, tal como já brevemente analisado no Capítulo 1 e que será retomado na conclusão deste trabalho.

Vejamos como isto aconteceu, começando por um breve histórico da relação dos mandiranos com a extração das ostras, a organização da Cooperostra assim como o desenvolvimento de suas estratégias mercadológicas. Com base neste processo, nos outros dois capítulos serão feitas considerações sobre o turismo e atividade artesanal.

4.2. As Ostras.

Como brevemente descrita no capítulo anterior, a região do Complexo Estuarino-lagunar de Cananéia, Iguape e Paranaguá possui um dos biomas mais exuberantes do litoral brasileiro. Da enorme diversidade das formas de vida marinha ali existentes, as mais prolíferas e que maior impacto econômico e social exerceram sobre as populações locais foram algumas espécies de moluscos, com destaque para as variações de tipos de ostra, das quais os mandiranos exploram comercialmente duas subespécies: a *Crassostrea brasiliana* e a *Crassostrea rizophorae* cujos bancos situam-se desde a porção norte da Ilha de Cananéia, indo até a baía de Paranaguá, no estado do Paraná.[9] Como afirma o trecho da nota anterior, este é tido, pela literatura especializada

[9] Vale a pena notar que, por serem visualmente muito parecidas, sempre pairou uma grande dúvida entre os biólogos se seria apenas uma espécie ou duas. Pesquisas recentes utilizando uma avaliação criteriosa (SANTOS, MACHADO e NORDI, 2008; PEREIRA et al, 2001, 2004; GALVÃO *et al*., 2009; entre outras) indicaram haver, de fato, diferenças morfogenéticas significativas entre elas, o que levou os biólogos a considerá-las como duas espécies distintas. A esse respeito, vale a transcrição de um desses trabalhos: "No litoral paulista, o complexo estuarino-lagunar de Cananéia é considerado o maior produtor da ostra do mangue em bancos naturais. Segundo SANTOS (1978) e RIOS (1994), a ostra que ocorre nos manguezais brasileiros é da espécie *Crassostrea brasiliana* (Lamarck, 1819) ou *Crassostrea rhizophorae* (GUILDING, 1828) que são consideradas sinonímias por esses autores. Assim, os trabalhos de pesquisa desenvolvidos pela equipe de ostreicultura do Instituto de Pesca têm adotado a nomenclatura taxonômica de *C. brasiliana*. No entanto, estudos mais recentes evidenciam a existência de duas ou mais espécies de ostra do gênero *Crassostrea* nos estuário brasileiros (ABSHER, 1989; IGNACIO et al., 2000; LAPÈGUE et al., 2002; LAZOSKI, 2004; PIE et al., 2006), inclusive no de Cananéia, demonstrando, através de técnicas moleculares, que *C. rhizophorae* e *C. brasiliana* são duas espécies distintas. Entretanto, é difícil

(cf. PEREIRA *et al.*, 2001 e 2003; PEREIRA, 2004; MACHADO, 2009; GALVÃO *et al.*, 2009; MACHADO e MENDONÇA, 2010; MACHADO *et al.*, 2011a; MACHADO *et al.*, 2011b; entre outros), um dos maiores bancos de ostra de exploração comercial no mundo, sendo considerado pela União Internacional de Conservação da Natureza (UICN) como o terceiro estuário do mundo em termos de produtividade primária (ANDAIME, 1985 *apud* PEREIRA *et al.,* 2001a, p. 86). Apesar disso, dada a fragilidade do molusco, vários estudos têm apontado para uma preocupação com as consequências que as ameaças que uma sua superexploração desordenada poderiam trazer. No limite, um seu rápido esgotamento.

Vários trabalhos apontam como sendo pioneiro o estudo feito por Takeshi Wakamatsu em 1973 e que resultou na obra de referência "A ostra de Cananéia e seu cultivo". De acordo com Garcia (2005), Wakamatsu avaliou "aspectos do hábitat, taxonomia e anatomia e, finalmente, o seu cultivo, desde a captação de sementes até a colheita e depuração concluindo pela viabilidade da criação" (p. 25) e abriu caminho para outras pesquisas motivadas não apenas por seu natural apelo científico mas por uma grande mobilização socioambiental que ocorreu no estuário a partir da década de 1970.

Um levantamento realizado pelo Instituto de Pesca em colaboração com o Nupaub-Usp em 1994, empregando uma metodologia rigorosa em uma área de 174km de manguezais na região de Cananéia, constatou o quão gigantesco é este banco de ostras, quantificando o seu estoque de maneira precisa: um total de 11.268.954 dúzias. O mesmo estudo, aplicando metodologias consagradas na mensuração de populações de espécies marinhas, estimou um percentual de apenas 8,6% de ostras que seriam apropriadas para consumo e/ou comercialização (> 5cm de comprimento)[10] ou seja,

---

distinguir visualmente as mesmas em seu ambiente natural. Assim, na presente pesquisa optou-se em adotar a nomenclatura *Crassostrea sp*." (GALVÃO *et al.*, 2009, p. 402)

[10] Este é o tamanho de acordo com o que estabelece a Portaria nº 046, de 11 de dezembro de 1987 da Superintendência do Desenvolvimento da Pesca (SUDEPE - cf. Anexo 8.2) que também institui o período do defeso, ou seja, a época de proibição da coleta. De acordo com a portaria, entre 18 de dezembro e 18 de fevereiro, fica proibida "a extração de ostras em todo litoral do Estado de São Paulo e região estuarina - Lagunar de Paranaguá, no Estado do Paraná". Além disso a mesma portaria estabelece que, fora do período de defeso, as ostras só podem ser extraídas no intervalo de tamanho entre 5cm e 10cm, "medida tomada entre as extremidade da concha, a partir de seu umbo e definida como altura". As de tamanho inferior ainda não estão na sua plena maturidade de desova, enquanto as de tamanho superior, ao contrário, são consideradas matrizes perfeitas pela sua alta capacidade de expelir larvas o que, pelo menos em tese, proporciona a reposição do estoque de ostras no estuário. Notar-se-á, em alguns trechos de trabalhos acadêmicos transcritos a seguir, que há a menção de que o defeso (como é chamado este

969.130 dúzias (PEREIRA, 2004, p. 197).[11]

Note-se que este estudo foi realizado apenas na área aberta do estuário, ou seja, no canal principal. Mais recentemente, eles foram complementados com estudos feitos nos rios e gamboas que integram a plenitude da sua área, avaliando igualmente o estoque de ostras nessas interseções aquíferas, o que ampliou e precisou ainda mais os dados sobre seu estoque. Em 2003, em um artigo publicado pelo Instituto de Pesca do Estado de São Paulo, Pereira *et al.* dão conta uma estimativa total do estoque, além de fazerem algumas considerações sobre os perigos da exaustão de sua exploração e a necessidade de uma sua regulamentação, uma vez que, a despeito da magnitude numérica, são muitas as variáveis envolvidas no crescimento e na mortalidade natural das ostras, o que o coloca sob ameaça. De acordo com o que especifica Moraes (2005, p. 110), os parâmetros da biologia estipulam que a capacidade do mangue no fornecimento de sementes é o que determina o limite máximo de sua produção para o mercado. Pereira *et al.* (2003) propõem uma estimativa da capacidade máxima de exploração sem comprometimento do estoque o que acabou por levar ao desenvolvimento das aludidas formas de manejo na tentativa de disciplinar a coleta. Neste trecho (relativamente longo para uma transcrição, mas considerado relevante), os autores fazem um balanço destas variáveis que interferem no número final de ostras comercializáveis e ainda chamam a atenção para o fato de que esta cifra indica uma possibilidade muito concreta e próxima de exaustão do recurso, levando-se em conta a capacidade total do estuário dividida pelo número de dúzias consideradas ideal que cada extrator deveria coletar.

---

período de proibição de pesca) vai de 28 de dezembro a 26 de fevereiro. Não consegui obter a fonte desta informação. Em um trabalho muito recente - um documento produzido para o Instituto de Pesca de São Paulo -, Simões (2011) confirma a informação de que a portaria da SUDEPE ainda está em vigor sendo, portanto, 18 de dezembro a 18 de fevereiro o período do defeso da ostra, dado este confirmado, em campo, pelos moradores do Mandira e o pessoal da Fundação Itesp.

[11] Estes dados são corroborados por Machado *et al.* (2011) que realiza uma atualização desta avaliação, confirmando esta estimativa, comparando os dados de 1999 e 2007. Em resumo a metodologia de mensuração do banco de ostras consiste em calcular a densidade de ostras fixadas nas superfícies analisadas (estabelecendo-se as distinções necessárias entre raízes, pedras e outros objetos), fatores como salinidade e temperatura da água (e sua interferência na sua reprodução e crescimento), estados de movimentação, presença de nutrientes etc. e a superfície avaliada. Lendo-se esses trabalhos e constatando o grande rigor metodológico, compreende-se a enorme precisão nos números obtidos. A unidade considerada (dúzias) foi adotada por ser a medida de comercialização (PEREIRA *et al.*, 2001a; 2001b; 2004). Caso se queira converter os dados para unidades de peso, de acordo com Moraes (2005), a proporção é de aproximadamente 0,7kg por dúzia de ostras. É preciso pontuar que estes números (8,6% e 8,96%) foram transcritos como nos originais , não se tratando, portanto, de erro de digitação: em Pereira (2004) consta 8,6% enquanto que em Pereira *et al.* (2003), 8,96%.

Senão,vejamos:

> (...) o estoque total estimado de *C. brasiliana* na região de Cananéia (...) evidenciando um total de 16.744.686 dúzias e (...), desse total, 8,96% (1.503.186 dúzias) são de tamanho comercial (> 50 mm). (...) Com base nas curvas teóricas calculadas neste trabalho e também nos dados do estoque estimado por PEREIRA *et al.* (2000a; 2001b) (...), do total de 3.190.158 dúzias (...), e considerando a menor taxa de sobrevivência estimada neste trabalho (34,3%), anualmente ocorre um recrutamento de 1.094.224 dúzias de ostras com tamanho mínimo comercial de 50 mm para a extração e comercialização.
>
> Considerando que esse estoque de tamanho comercial será extraído paulatinamente ao longo do ano e que, durante a fase de crescimento posterior ao tamanho de 50 mm, poderá ocorrer ainda 20% de mortalidade (PEREIRA *et al.,* 2001a), é mais seguro inferir que o estoque disponível para a extração anual será de 875.379 dúzias de ostras, desde que o estoque total estimado por PEREIRA *et al.* (2000a; 2001b) seja mantido.
>
> Ainda, levando-se em conta os fatores de risco, como as enchentes ocasionais do Rio Ribeira, que provocam mortalidade de ostras em bancos naturais e cultivadas, e a ocorrência do fenômeno "el niño", que tem contribuído para a mortalidade de ostras pela elevação da temperatura da água do estuário no verão, pode-se acrescentar mais 10% à taxa de mortalidade. Logo, com a perda de mais 10% das 875.379 dúzias de ostras disponíveis, restarão 787.841 dúzias que poderão ser anualmente extraídas ou cultivadas e comercializadas. Considerando os 10 meses de cada ano em que o extrativismo é liberado (defeso de 28 de dezembro a 26 de fevereiro), o número médio mensal de ostras permitido para extração será de 78.784 dúzias. Projetando-se uma produção mensal de 1.000 dúzias/extrator (produção considerada baixa pelos extratores mais atuantes), chegar-se-ia a um número máximo de 78 produtores que poderiam atuar na região. De acordo com CAMPOLIM e MACHADO (1997a), o número de extratores de ostras na região, entre eventuais e permanentes, é bem superior a este, o que evidencia a fragilidade do equilíbrio entre estoque natural e pressão extrativista. (p. 24-25)

O curioso é que, quase uma década após os investimentos que levaram à implementação das práticas de manejo sustentado e da formação da Cooperostra (como se verá a seguir), esses dados ainda se revelaram preocupantes, sendo corroborados por Machado (2011, p. 341), revelando que muito ainda precisa ser feito. Um outro trabalho, no qual os autores acima se baseiam, especifica que:

> (...) estima-se que o número de ostras nos rios e gamboas da região de Cananéia esteja em torno de 5.505.732 dúzias, e, considerando que a percentagem média de ostras de tamanho comercial é de 9,7%, haveria disponibilidade de 534.056 dúzias apropriadas para extração. PEREIRA *et al.* (2000) estimaram produção de ostra de 11.068.954 dúzias[12] no canal principal do estuário de Cananéia e mostraram que nesse total existem somente 969.130 dúzias de ostras de tamanho apropriado para extração

[12] Aqui há uma imprecisão da transcrição do dado. Em PEREIRA et al. (2000, p. 56 e p. 60, o número exato é o mesmo fornecido por PEREIRA (2004): 11.268.954 (e não como está aqui 11.068.954). O autor fornece as seguintes especificações do levantamento conduzido por esta pesquisa nos quatro sítios mencionados: 2.748.502,96 no sítio 1; 3.489.017,59 no sítio 2; 944.641,38 no sítio 3 e 4.086.792,46 no sítio 4 (op. cit., p. 56).

> (>5cm). A produção total estimada de ostras apropriadas para extração na região lagunar de Cananéia, incluindo a de rios e gamboas e aquela do canal principal, é de 1.503.186 dúzias que equivaleriam, no caso de se considerar essa produção como sendo anual, a 125.265,50 dúzias/mês. Segundo CAMPOLIM e MACHADO (1997), na década de 70, a produção mensal da região de Cananéia foi aproximadamente de 25 toneladas de ostras com casca, ou cerca de 35.000 dúzias, e na década de 90, de 60.000 dúzias/mês, com envolvimento de 104 extratores. Os dados da década de 90 indicam quase o dobro daquela de 70, mostrando que houve aumento de extração nas últimas décadas. A produção de ostras no ano 2000, incluindo-se as extraídas dos bancos naturais e as cultivadas, foi de 25.000 dz/mês, ou seja, 300.000 dz/ano. (PEREIRA *et al*., 2001, p. 93-94)

Baseado em Campolim e Machado (1997), Pires (2004) endossa a informação de que na década de 90 já era registrada a extração de 60.000 dúzias por mês, o que levaria a estimar que hoje este número esteja bem próximo do valor considerado limite. O autor alerta que

> na década de 90, em Cananéia, a produção oriunda da extração atingiu cerca de 60.000 dúzias/mês. Comparando-se esses dados com os do presente trabalho, é possível estimar que a quantidade de ostras extraídas mensalmente já deve estar próxima da capacidade máxima de exploração desses bancos naturais. Um eventual incremento da produção e, consequentemente, um aumento da pressão sobre os bancos naturais por causa da demanda de mercado nos anos vindouros, poderá comprometer a sustentabilidade dos estoques naturais. Assim, torna-se imperativo adotar, urgentemente, medidas efetivas para o controle da extração e conservação dos bancos de ostras. (p. 197-8).

Como se vê, hoje, depois de todos os esforços para a preservação e controle de produção, o estuário está produzindo quase que nos limites de sua capacidade. O que se observa dessas análises é que, embora a quantidade estimada de ostras seja gigantesca, descontando-se todos os fatores que limitam a sua capacidade comercial, o estoque explorável é muito reduzido o que, em última instância, limita o número de famílias que poderiam usar, de forma razoavelmente sustentável, a exploração de ostras como meio principal de subsistência. A partir desta constatação, muito bem fundamentada do ponto de vista científico, fica evidenciada a grande importância dos estudos realizados: ser um dos maiores estoques de ostra não é suficiente (aliás, poder-se-ia dizer que é até perigoso, porque enganador) para garantir a sua perpetuação. A partir desta constatação, foi necessário, portanto, pensar em estratégias que tornassem possível, simultaneamente, de um lado a exploração para conferir ganhos econômicos e sociais satisfatórios para as famílias dos extratores e do outro, a capacidade não somente de renovação mas de incremento do estoque do estuário para protegê-lo da ameaça de um esgotamento o que traria um grande desequilíbrio no seu bioma com a hiperexploração

sem controle ou disciplina.

4.3. O manejo sustentado e o processo de organização.

> Em 1993, o pessoal da USP através do professor Diegues, eles vieram na comunidade, junto com Renato Sales que era da Fundação Florestal e fizeram a proposta pro meu tio, pro Cristino, pra comunidade fazer um trabalho de desenvolvimento, se organizar pra melhorar a qualidade de vida da comunidade. (...) E a fundação florestal tinha contratado um rapaz que trabalhava no sul, com mexilhão, com engorda de mexilhão. Então, ele fez uma proposta pra nós fazermos um trabalho de engorda de ostra. Fazer um experimento. (...) Aí, o prof. Diegues fez um pequeno projeto pra Finlândia e conseguimos comprar as telas para os moradores. Até aí, nós não tínhamos associação nem nada. Já trabalhava organizado porque este era nosso jeito: o pessoal já trabalhava tudo junto, mutirão, se organizar. Mas não tinha Associação. Este projeto foi feito pelo NUPAUB e depois foi conseguido também recurso para comprar um barco. Eu não me lembro agora como foi, mas foi por meio do pessoal da USP, do NUPAUB que nós compramos um barco de madeira pro pessoal trabalhar. E eu trabalhava com atravessador e vendia ostra no litoral. E ele começou a pegar ostra de viveiro e ostra de mangue... levava pro mercado. E o pessoal começou a exigir a ostra de viveiro por causa da durabilidade. Porque ela sai do mangue, vai pro viveiro, fica aberto, ali ela toma sol, sofre um estresse. Aquela que tiver que morrer, já morre e as que ficam duram mais. E o pessoal começou a exigir a ostra de viveiro. E assim aconteceu de nós podermos ampliar o viveiro para atender a demanda. E também querer sair da clandestinidade. Até porque a gente queria se valorizar como produtor. O coletor de ostra em Cananéia era desvalorizado, era como miserável, não era considerado uma profissão. Nós mesmos não nos considerávamos como coletor, por causa da discriminação que existia. Nós íamos junto com a discriminação. (Sr. Chiquinho Mandira)

Se existe um aspecto da comunidade do Mandira fartamente documentado, amplamente pesquisado e analisado é a sua relação econômica com este enorme banco de ostras do estuário de Cananéia. E é também o assunto que mais os expôs na grande mídia, tornando-os bastante conhecidos. E, dos fatos mais relevantes relacionados a isto, certamente o mais importante foi o início, a partir de 1993, dos primeiros estudos que levaram à implementação do processo de manejo sustentado com a consequente criação da Cooperostra, em 1997. Falar do processo organizativo e da formação da cooperativa é, portanto, falar da implementação deste processo de manejo e dos principais atores que aí desempenharam um importante papel na sua consecução.

Para analisar estes fatos, proponho seguir a linha de argumentos originalmente apresentada por André de Castro Cotti Moreira que participou, junto com Renato José Rivaben de Sales, dos primeiros estudos para a implementação de uma Reserva Extrativista no litoral sul do estado de São Paulo. Além de uma série de questões práticas (elaboração de programas, projetos, linhas de ação, definição de políticas de

preservação e desenvolvimento etc.), estes estudos resultaram em sua dissertação de mestrado - posteriormente publicada - sobre este processo que teve a comunidade do Mandira como principal ator local. Segundo Moreira, desde um ponto de vista macro, não é possível entender a abrangência desses acontecimentos sem levar em conta que todo este complexo quadro de ameaça de esgotamento ambiental e comprometimento das populações tradicionais nativas da região do estuário faziam parte, na verdade, de uma grande discussão, ocorrida no Brasil na década de 1970 sobre a criação de Reservas Extrativistas que, surgindo na Amazônia, tinham como objetivo expandir a sua criação para outras regiões do Brasil que, diga-se de passagem, eram em número bem reduzido. Ainda de acordo com o autor, aquela que buscou contemplar de maneira mais ampla e completa foi a que aconteceu no processo de discussão sobre a proposta de criação da Reserva Extrativista do Bairro do Mandira, em Cananéia (2000, p. 123).

Tais iniciativas de pesquisa, ao mesmo tempo em que atendiam a uma demanda pela crescente necessidade de se compreender um dos ecossistemas mais exuberantes e preservados do Brasil, também foram realizadas para fins de desenvolvimento de políticas de sua proteção e preservação. Aí atuavam na sua exploração não somente as comunidades de pescadores e os mandiranos que dele dependiam (como ainda hoje dependem), mas também empresas pesqueiras e atravessadores do comércio de moluscos (em particular a ostra de mangue) o que poderia levar rapidamente, como as estimativas já apontavam, a uma ameaça a esse enorme estoque identificado (conforme analisado supra). Tais ações trouxeram como consequência o necessário envolvimento das populações tradicionais que aí viviam que inicialmente eram vistas e tratadas pela legislação ambiental como obstrução a esta preservação. Isso porque o movimento ambientalista teve, lá no seu início, na década de 1960, a tendência de considerar qualquer ação de natureza antrópica exógena (ou seja, aquela feita por comunidades não indígenas e que adentravam a mata no processo de ocupação do território) como perturbadora de uma suposta ordem da natureza e, por isso, quase sempre depredadora dos ecossistemas. Com o avanço das pesquisas e a integração entre os conhecimentos produzidos pelas ciências biológicas e sociais (com destaque para a Antropologia), esta perspectiva sofreu uma sensível mudança e as populações categorizadas como "tradicionais" (cf. supra, Capítulo 1) passaram, a partir da década de 1970 (e, mais ainda, da de 1980), a serem vistas como aliadas na

preservação do seu meio ambiente dado o seu amplo conhecimento desses ecossistemas. Esta mudança de perspectiva abriu espaço, inclusive, para a construção dos conceitos de "etnoconhecimento" (DIEGUES, 2000; SANTOS *et al.*, 2013), "etnoconservação" (ALEXANDRE, 2002a e 2002b) relacionados à discussão do desenvolvimento econômico em sociedades indígenas e tradicionais sob a ideia de "etnodesenvolvimento" (STAVENHAGEN, 1985; LITTLE, 2002; AYALA e FEHLAUER, 2005; CHAMORRO, 2009; MEDEIROS, 2011).

Como se viu anteriormente (capítulo 3 e introdução deste), este foi, no caso da comunidade do Mandira (SANTOS *et al.*, 2011; MACHADO *et al.*, 2011), um dos fatores que fortemente contribuíram para o fortalecimento da organização social e política da comunidade. Além disso, outra grande contribuição que estas pesquisas trouxeram foi a produção de uma farta literatura científica (dissertações, teses e artigos publicados no Brasil e no exterior) que percorre um amplo espectro de temáticas, oferecendo ao seu leitor uma bela e abrangente visão das várias dimensões do envolvimento dos mandiranos com a exploração comercial das ostras e na preservação do estuário. Um dos trabalhos mais recentes especificamente sobre este tema é a dissertação de mestrado do biólogo Dean Medeiros (2006), defendida na Universidade de Manitoba (Canadá). A partir do resgate da bibliografia acadêmica produzida até então e de seu trabalho de campo, Medeiros faz um bom apanhado do histórico da relação dos mandiranos com as ostras e de como esta exploração serviu para tirá-los da situação de pobreza ("poverty alleviation", na expressão do autor), de acordo com os parâmetros economicistas considerados para avaliar o problema, orientado pelos indicadores de desenvolvimento humanos do PNUD (conforme discutido no Capítulo 1)[13]. A análise do biólogo foca basicamente na sua organização e na relação com o histórico de surgimento da Cooperostra e, para não repeti-los, estes aspectos não serão exaustivamente explorados aqui, ficando mais uma síntese necessária ao argumento posterior desta tese que é a análise da gestão e das iniciativas mercadológicas com vistas à identificação dos modelos implementados pela cooperativa e como eles repercutiram sobre as demais atividades econômicas que serão objeto dos dois últimos capítulos deste trabalho. Vejamos como se deu, em um breve resumo histórico, este processo de

[13] Isto será mais recentemente pensado pelo geógrafo José Mariano C. Gouveia que, em seu trabalho de doutorado (supracitado), analisará com riqueza de detalhes as condições econômicas da comunidade do Mandira.

organização e seus principais atores.

Como se viu pois, até a década de 1990, esta exploração incipiente encontrava constantes problemas, típicos de uma ação predatória e não sustentável, que dificultavam sua consolidação como atividade economicamente viável e perene. Um dos principais era a sazonalidade, uma vez que o consumo de ostras atinge um alto pico no verão - em particular nos dois meses de férias letivas (dezembro e janeiro) - e diminui sensivelmente nos demais, atingindo os níveis mais baixos, como é de se prever, no inverno. Somavam-se a isso outras dificuldades como as restrições impostas pelas leis ambientais (em especial as que se referem à proibição da pesca da ostra no período de defeso que ocorre justamente no auge do consumo do molusco – época de veraneio, de novembro a fevereiro – por ser o momento de maior desova no estuário), a existência de atravessadores, que pagavam um baixíssimo preço pela dúzia da ostra, as condições sanitárias precárias e duvidosas entre tantas outras de menor impacto e relevância.

Foi em meados da década de 1970, que ocorreu no cenário nacional a intensificação das ações para a criação de Reservas Extrativistas (SALES e MOREIRA, 1996; MOREIRA 2000). Em São Paulo, começam alguns estudos justamente na região do Complexo Estuarino-lagunar de Iguape e Cananéia com vistas a este propósito. Segundo Moreira (2000, p.126), levando em conta a importância do ecossistema da região, o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado solicitou, então, ao Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo (NUPAUB/USP) um estudo sobre a viabilidade de sua exploração com a proposta de criação, na região, de uma reserva extrativista[14].

Um ponto específico logo no início desses trabalhos do núcleo da USP é que foi identificada uma preocupação com a ameaça de esgotamento ostreícola do estuário (analisada supra) devido à exploração desordenada e falta de controle. Esta identificação levou, já nos anos 1970, ao início de investimentos para o desenvolvimento de estratégias para a criação de um plano de manejo sustentado de ostras (BERKES e SEIXAS, 2004; MORAES, 2005; MEDEIROS, 2004 e 2006; MACHADO e MENDONÇA, 2010; MACHADO *et al.*2011; SANTOS *et al.*, 2008 e 2013). Todo

[14] Para um maior aprofundamento do significado das reservas extrativistas no cenário brasileiro e mundial das décadas de 1970 a 1990, sugiro a leitura deste importante trabalho de Moreira.

esse processo caminhou de forma muito lenta até que, a partir da década de 1990 (justamente devido ao crescimento das preocupações com as questões ambientais em escala mundial (cujo símbolo foi a Rio 92) ele sofreu uma aceleração considerável. No início daquela década, a convite do Instituto de Pesca e envolvendo a Fundação Florestal e a Fundação Itesp, o NUPAUB/USP (que, como se viu, já atuava com pesquisas na região há quase 20 anos) começa a efetivar os primeiros experimentos de um projeto piloto de manejo sustentado do banco de ostras do estuário envolvendo a comunidade quilombola do Mandira. Seu intuito era o de alcançar um seu aproveitamento racional e sustentável (combatendo a pesca predatória), e ao mesmo tempo consolidar alternativas de geração de riqueza e renda de maneira perene e que minimizassem os efeitos da sazonalidade e das restrições legais para os pescadores da região de um modo geral (e em especial, os de ostras), orientando-os a otimizar sua produção e conferir maior controle de qualidade às ostras que já eram comercializadas. Como se verá infra, dadas suas características sociais e seu elevado nível de organização política interna, foram as lideranças do quilombo do Mandira que mais prontamente responderam a estas iniciativas, envolvendo-se de forma integral na sua implementação. Desta forma, além deste objetivo ambiental, a iniciativa proporcionou também investimentos na solução dos seus problemas socioeconômicos (gerando renda e diminuindo a pobreza) como demonstram as análises de Medeiros (2006), Machado e Mendonça (2010) e a comprovação do estudo feito por Gouveia (2010).

Ainda segundo ele, em São Paulo, todos estes fatos também estavam relacionados à discussão sobre a primeira área a ser mapeada como objeto do Macrozoneamento Ecológico e Econômico, que seria um instrumento de planejamento e ação por parte do governo estadual, por meio da extinta Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista (a SUDELPA), iniciado em 1986 com o Programa de Gerenciamento Costeiro Estadual. Posteriormente, esta tarefa acabou sendo delegada à Secretaria Estadual do Meio Ambiente. Este programa tinha como objetivo básico promover o aproveitamento racional do uso dos recursos costeiros por meio de metodologias científicas e multidisciplinares que procurassem "atender às necessidades de melhoria de qualidade de vida das populações residentes nesses espaços" (op. cit., p.124). Pautada pelo conceito de etnoconhecimento (DIEGUES, 2000; SANTOS *et al.*, 2013), a proposta do plano previa ainda o envolvimento das comunidades extrativistas

para que fizessem uma discussão sobre as propostas de manejo sustentado de espécies a serem extraídas (op. cit., p. 125), com o objetivo de valorizar o seu conhecimento sobre seu território e do ecossistema aí presente. O documento do Programa de Gerenciamento Costeiro conclui, delineando as seguintes orientações e recomendações (op. cit., 125):

a) implantação de unidades de conservação com características restritivas uma vez que a redução da produção das roças por parte das populações aí residentes as fez virarem-se para o extrativismo o que, no longo prazo, poderia comprometer o equilíbrio do bioma do estuário;

b) o ecossistema é extremamente frágil, impedindo uma sua ocupação intensiva, o que deveria ocorrer de forma racional, planejada e controlada, com a utilização dos sistemas múltiplos já praticados pelas populações tradicionais aí residentes, facultando a preservação das demais áreas naturais não ocupadas;

c) para se garantir o sucesso do gerenciamento, é necessária uma efetiva assessoria técnica do Estado para garantir esta melhoria da qualidade de vida das populações nativas sem a decorrente depredação do meio-ambiente. "Essa assessoria deve contemplar o tradicional sistema de complementaridade econômica, objetivando sua maior racionalização e modernização" (idem, ib.).

O autor conclui este trecho da sua análise indicando, então, a concretização da proposta do documento, que teria acontecido em 1994:

> Tendo conhecimento das propostas apresentadas pelo Macrozoneamento, o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais (CNPT) solicitou ao Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB/USP) a realização de estudos de viabilidade de implantação de uma Reserva Extrativista no domínio da Mata Atlântica, priorizando a área do Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia." (op. cit., 126)

Estes estudos apresentaram alguns resultados e uma grande produção científica ao longo das décadas seguintes (muitas delas, inclusive, serviram de base para a presente tese). O trabalho inicial de prospecção realizado pelo NUPAUB/USP produziu um primeiro documento dando conta das condições das reservas e da ocupação antrópica na região, intitulado "Reservas extrativistas no Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia - Domínio da Mata Altântica (cf. SALES e MOREIRA, 1996). Após ter sido feita uma minuciosa análise de toda a região, o documento aponta que, das possíveis áreas de implementação de uma reserva extrativista, levando-se em conta

as condições dos recursos disponíveis e das populações envolvidas, seria a comunidade do Mandira a melhor e mais adequada entre as possibilidades. A este respeito, vale a pena transcrever o trecho do documento que indica os critérios para esta escolha (tanto da região, quanto da comunidade):

> A partir desses critérios foram elencadas algumas comunidades da região, recaindo a escolha inicialmente em apenas uma, o sítio Mandira, no município de Cananéia, dado o caráter-piloto desse projeto. As principais razões para tal escolha são listadas abaixo:
>
> a) o elevado grau de conservação dos ecossistemas locais;
>
> b) a importância ambiental da área que, além de ser uma das mais produtivas zonas de manguezais para reprodução natural de ostras do estuário de Cananéia-Iguape, está encravada entre o Parque Estadual de Jacupiranga e a Zona de Vida Silvestre da APA federal;
>
> c) o significativo grau de organização da comunidade, sustentado por fortes laços de parentesco e o apego dos moradores à região;[15]
>
> d) o fato dos moradores estarem se dedicando à coleta de ostras há mais de 20 anos em uma área de manguezal contígua ao bairro, com aproximadamente 1.000ha, sendo essa atividade a principal responsável pela formação de renda das famílias;
>
> e) a possibilidade de se garantir exclusivamente aos moradores do bairro o acesso aos recursos dessa importante zona de manguezais, os quais já estão ameaçados pela recente e crescente exploração (via de regra predatória) praticada por grupos coletores de outros bairros e mesmo de outros Estados (PR e RJ);
>
> f) a possibilidade de se agregar valor à produção de ostras do bairro, através da implantação de simples estruturas de depuração de moluscos e de controles sanitários. (SALES e MOREIRA, 1996 p. 44)

Observe-se que todas as características enumeradas acima ou se referem a aspectos da natureza (as condições ambientais) ou se referem a aspectos culturais (alto grau de organização e coesão, laços de parentesco, "apego" ao local - o que indica uma grande vinculação com o território e o bioma - etc.). O documento finaliza com outro critério relevante para o que viriam a ser os investimentos no manejo das ostras: o fato de que já estavam em curso dois projetos da Fundação Florestal (órgão da Secretaria do Meio Ambiente) - um "Plano de Manejo Sustentado do Complexo Estuarino-Lagunar de Iguape e Cananéia" e o "Projeto de Estudo de Viabilidade de Fomento da Ostreicultura" (este com participação da Colônia de Pescadores e do Instituto de Pesca) - além do projeto de "Zoneamento Ecológico-econômico e Plano de Gestão da Área de Proteção Ambiental Cananéia-Iguape-Paranaguá-Peruíbe, do IBAMA em parceria com a Secretaria Estadual do Meio Ambiente. Finalmente os autores mencionam a importância do apoio da Pastoral da Pesca, da Igreja Católica (que, apesar de não mencionarem,

[15] Conforme discutido no capítulo anterior.

também tinha forte influência e organização do P^e. João 30 - figura sobre a qual já se falou bastante no capítulo anterior -, seu principal articulador, por ser pároco de Cananéia),[16] que seria um elemento facilitador da mobilização das comunidades pesqueiras da região. Aliás, de acordo com um depoimento coletado em campo, de uma das mais fortes e antigas lideranças femininas, d. Irene Mandira, o P^e. João 30 teve um papel fundamental para o estabelecimento de contato dos mandiranos com o pessoal do NUPAUB/USP.

> Aí chegaram as pessoas que começaram a trabalhar com nós. O Renato Salles veio. Pra gente confiar em Renato Salles, o Padre João 30 fez ele ler na igreja. Ele chegou na igreja e falou assim diante da comunidade e disse: "Você chegou na comunidade... eu vou deixar você, você vai ler o evangelho na frente. E você vai se comprometer. Essa Comunidade... se vocês pisarem fora eu tô em cima", ele falou. Aí, foi assim pra gente confiar em Renato Salles. Até hoje eu me lembro disso. E foi assim que começou. Ele, pra nossa comunidade,... ele ajudava muito. Nossa, Padre João era muito bom. (d. Irene Mandira)

Em suma, a partir da constatação da ameaça de esgotamento do estoque do estuário, a iniciativa de constituição do manejo de ostras na região teve dois objetivos: de um lado, "organizar" melhor a exploração do seu banco ostreícola, por parte das comunidades tradicionais da região que já o exploravam (entre elas, destaque deve ser dado aos quilombolas da comunidade do Mandira);[17] de outro, aprimorar o processo de produção e comercialização do molusco para atender à demanda dessas comunidades por uma alternativa econômica que efetivamente lhes garantisse um sustento adequado diante das mencionadas interdições da cada vez mais rigorosa legislação ambiental com relação ao processo de manejo. Nas palavras de Chico Mandira,

> A gente nem conhecia este sistema. Agora, com este sistema, pra nós é muito importante e pro meio ambiente é mais importante ainda. (Chiquinho Mandira)

A diferença entre o "cultivo" e o "manejo sustentado" é que na técnica do

[16] A atuação do NUPAUB/USP e seus parceiros para a consolidação de práticas de manejo e controle da exploração da vida marinha no estuário está bem analisada na publicação derivada de sua dissertação de mestrado (MOREIRA, 2000). Não é pretensão deste trabalho resgatar todo este processo, mas apenas oferecer ao leitor uma pequena dimensão dos seus aspectos mais importantes e remetê-lo para um aprofundamento a partir da bibliografia indicada.

[17] Como se verá um pouco mais à frente, de acordo com Medeiros (2006, p. 46-48), a criação da Cooperostra foi pensada inicialmente para atender apenas à população do Mandira, uma vez que toda a iniciativa de desenvolvimento de um projeto de manejo sustentado do molusco partiu do envolvimento de alguns indivíduos da comunidade com estes pesquisadores que atuavam na região desde a década de 1970 (mas este envolvimento só se intensificou nos anos 1980). Durante o seu processo é que os demais extratores e comerciantes de ostras foram incluídos como beneficiários do projeto.

cultivo há um manuseio e, em certos casos, manipulação genética em laboratórios das larvas de ostras objetivando um aprimoramento dos padrões de qualidade, padronização de tamanhos, controle biológico etc. o que, em tese, garantiria um padrão de qualidade na sua comercialização (certificação ambiental, sanitária, homogeneidade no tamanho, etc.).

Em síntese, esta técnica do manejo consiste em coletar ostras em tamanho não necessariamente comercializáveis (inferiores a 5cm), o que é permitido inclusive fora do período de defeso, desde que para esta finalidade. Elas são aí armazenadas em tabuleiros (Foto 9), que eles denominam de "viveiros de engorda", montando um estoque em determinadas áreas do manguezal predefinidas e especificadas para este fim. Este estoque proporcionará um crescimento gradual até que as ostras atinjam o tamanho adequado à comercialização.

Ali, nesses tabuleiros, enquanto crescem em contato direto com o mangue, elas geram mais larvas para repovoamento das águas. Este processo de engorda dura de 4 a 6 meses. Quando chega o período do defeso e estando as ostras no tamanho permitido para comércio, os pescadores podem vendê-las, sempre com o controle do IBAMA e da Polícia Florestal que, por meio de um documento denominado "Declaração de Estoque" (GARCIA, 2005, p. 27), calculam e fiscalizam a quantidade de cada proprietário de acordo com a densidade média de ostra nos viveiros (cf. infra, em geral, de 200 a 300dz/m²). Mesmo ainda não sendo considerada suficiente para a garantia da sustentabilidade do sistema e ampliação dos beneficiários, o manejo vem se mostrando, nas últimas décadas, uma excelente alternativa para garantir a perpetuação do estoque de ostras no estuário, sem ameaçá-lo, além de manter bons níveis de produtividade, mesmo no período do defeso. No momento, todos os atores deste processo estudam técnicas para seu aprimoramento de maneira a garantir a ampliação do estoque, beneficiando mais famílias extratoras além, claro, do equilíbrio do bioma.

No manejo sustentado o que ocorre, portanto, é uma racionalização da produção no estuário, principalmente para solucionar os dois maiores problemas que os pescadores enfrentavam: de um lado, a possibilidade da venda de ostras no momento crítico da proibição imposta no período do defeso; do outro, a tentativa de reposição da população do estuário já que, enquanto estão nos tabuleiros, as ostras vão soltando milhões de larvas que são levadas pela maré espalhando-se pelo manguezal garantindo

este repovoamento.

Esta técnica foi tão bem sucedida do ponto de vista socioambiental (na medida em que resolveu um problema social - garantia de renda das populações -, sem ameaçar o ecossistema) que, em 2002, tais ações foram reconhecidas pela "Iniciativa do Equador"[18] como um dos 27 projetos mais importantes no mundo todo que associam preservação ambiental, promoção social e valorização étnica. À época, o presidente da já atuante Cooperostra era o Sr. Francisco Sales Coutinho (aqui sempre referido como Chiquinho Mandira) que foi à África do Sul receber o prêmio, no valor aproximado de USD 30,000.00.[19]

A partir destes estudos, o passo seguinte foi iniciar a luta pela criação da Reserva Extrativista na região. Este foi um longo processo e envolveu muitos atores (públicos, privados e não-governamentais)[20]. Um dos primeiros passos formais no caso do quilombo do Mandira foi a criação, em 1995, da Associação dos Moradores do Bairro do Mandira (cujo nome foi alterado depois para Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Mandira). Além de organizar a comunidade em torno da sua luta pela regularização fundiária e reconhecimento étnico (o que, como se viu, teve seu êxito coroado com a publicação, em 2002, do RTC efetivando o reconhecimento oficial da comunidade como Remanescentes de Quilombo), tinha como objetivo representar os interesses da comunidade frente a esses vários atores envolvidos, garantindo legitimidade ao processo, e organizar melhor a produção ostreícola de acordo com as novas exigências legais e as conquistas do plano de manejo.

[18] Como informa o seu site, a *"Iniciativa do Equador"* reúne as Nações Unidas, governos, sociedade civil, empresas e organizações de base para reconhecer e promover soluções locais de desenvolvimento sustentável para pessoas, a natureza e as comunidades resilientes. Seu foco é incentivar projetos locais para o desenvolvimento sustentado, valorizando o conhecimento local e as experiências bem-sucedidas de desenvolvimento com base no tripé da sustentabilidade: desenvolvimento econômico, social e preservação da natureza. (Cf. http://www.equatorinitiative.org, acessado em 24/01/2012).

[19] Digno de nota - embora não seja explorado aqui por fugir do escopo deste trabalho - foi o entusiasmo por mim testemunhado quando Chiquinho Mandira retornou da África do Sul. Pela primeira vez em contato com o continente, este aguerrido líder quilombola estava visivelmente tocado pela experiência. Este valor recebido pelo prêmio foi utilizado para investimentos na infraestrutura da coooperativa, melhoria da logística, capacitação e treinamento dos cooperados, além de contribuir para financiar parte do plano de gestão e marketing que passou a ser desenvolvido a partir de 2003.

[20] Cf. infra a relação e o papel de cada um desses atores.

Tabuleiros de ostras na maré baixa
Fonte: Carlos Frederico Lucio, 2012

Manutenção dos viveiros.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Ostras prontas para comercialização.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Viveiros de ostras.
Fonte: http://sosriosdobrasil.blogspot.com.br/2011/11/as-ostras-da-resex-do-mandira-Cananéia.html, acessado em junho de 2013

Crassostrea brasiliana.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011

Manutenção dos viveiros.
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011.

Barco da Cooperostra sendo preparado.
Fonte: http://diariodojrb.blogspot.com.br/2012/10/ostra-de-Cananéia-do-mangue-para-o-mundo.html

Foto 10
Sequência mostrando os tabuleiros de engorda de ostras.

Uma outra conquista muito importante que o desenvolvimento desses estudos e experimentos com o manejo sustentado vai proporcionar vai ser o surgimento, em 1997, da Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia (a Cooperostra), formada em sua grande maioria por mandiranos. Com esta técnica tecnologia *sui generis* - que, como se viu, por não utilizarem de tecnologias e infraestrutura de custo elevado, se apresentou como uma alternativa viável ao tradicional cultivo, já bastante praticado na costa brasileira e, cuja principal referência para os pescadores de Cananéia era a produção de Santa Catarina -, a vinculação com a Cooperostra rapidamente se torna a principal atividade econômica e fonte de renda para a maior parte das famílias da comunidade do Mandira.[21]

Criada a Associação de Moradores e a Cooperostra, o último e definitivo passo para selar as conquistas da comunidade neste longo processo de pouco mais de 30 anos, foi a criação e regulamentação do uso da Reserva Extrativista propriamente dita. Isso aconteceria em várias etapas sucessivas num processo que durou aproximadamente uma década entre a sua criação a finalização de seu plano de manejo. A Resex Mandira (como é chamada) foi criada oficialmente em dezembro de 2002 por meio do Decreto Presidencial de 13 de dezembro (cf. Anexo 8.4). No entanto, isso não garantiu de imediato seu uso e exploração por parte das comunidades tradicionais aí existentes. Era necessário rever as leis vigentes, adequando-as a esta nova realidade. Isso viria a acontecer em algumas etapas: em 2006 foi criado, por meio de uma portaria do IBAMA, o Conselho Deliberativo da Resex Mandira (cf. Anexo 8.5); somente dois anos depois, em 2008, a Lei estadual 12.810 de 22 de fevereiro vai revisar todo o caráter restritivo do Parque Estadual do Jacupiranga, criando o Mosaico do Jacupiranga;[22] em 2010 é publicada a regulamentação final do Mosaico, conforme pode ser visto no Anexo 8.8; finalmente, em 2011 é publicado no Diário Oficial da União o "Plano de manejo participativo: Reserva Extrativista do Mandira, Cananéia/SP", elaborado no ano anterior

[21] O processo de criação da Cooperostra está muito bem descrito na literatura especializada. Para maiores informações, remeto o leitor aos trabalhos de Chamy e Maldonado (2003); Garcia (2005); Berkes e Seixas (2011), entre vários outros que podem ser encontrados. Tanto a criação da Cooperostra quanto da Reserva Extrativista tiveram uma grande participação dos quilombolas principais protagonistas, entre as populações locais, a partir da década de 1990. Mais informações sobre a cooperativa constarão na análise de sua estrutura e funcionamento, assim como de seu plano de negócios (cf. infra, neste capítulo).

[22] Cuja referência já foi feita no Capítulo 3. Este é um complexo de unidades de conservação de acordo com várias categorias e graus de permissão para uso e exploração por parte de comunidades tradicionais, conforme pode ser visto no Anexo 8.6 e mapa no Anexo 8.7.

por um conjunto de instituições (governamentais e não governamentais), lideradas pelo Instituto Chico Mendes para conservação da biodiversidade, do Ministério do Meio Ambiente (ICMBio). Este é, pois, o documento mais recente que traz um detalhamento de usos, direitos, processos e responsabilidades no manejo da Resex Mandira.[23]

Do ponto de vista do foco desta tese, deste vasto e complexo conjunto de eventos mencionados acima, o que mais interessa é entender, na formação e estruturação da Cooperostra, como foram sendo adotadas e desenvolvidas estratégias administrativas e mercadológicas que estruturaram seu funcionamento, capacitaram os cooperados a atuar numa economia de mercado (transformando-os de extratores em negociantes) e potencializaram as vendas. Isso os estimulou ainda mais a incorporar a ideia de que a extração de ostras, com o valor agregado dos novos parâmetros de sustentabilidade, se mostrava como uma alternativa econômica totalmente viável e construiu neles a visão do que é um "negócio" no sentido capitalista do termo. O outro ponto importante - já mencionado algumas vezes - é compreender que o relativo sucesso deste empreendimento inspirou alguns mandiranos a importar algumas destas técnicas e estratégias para conceberem o turismo e o artesanato na comunidade também como negócio, possibilitando o incremento de renda para as famílias mandiranas.

Neste sentido, eles passaram, aos poucos e por exigências da própria dinâmica de uma nova realidade que foi sendo formada, a adotar algumas práticas de uma economia de mercado, pelo viés do cooperativismo, transformando a atividade extrativista em um negócio *stricto sensu* com potencialidades reais de crescimento dentro da perspectiva do tripé da sustentabilidade, tal como abordado nas considerações conceituais feitas no Capítulo 1.

Aqui entram dois outros aspectos relevantes (um dos motivadores deste trabalho e indicado no seu título tanto na ideia de Cultura quanto na de

[23] Cf. Silva (2010). Este também é um dos últimos documentos que elaboram uma sinopse histórica de todo este processo. Para sua elaboração foram envolvidas as seguintes instituições: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Reserva Extrativista do Mandira – Rema; Cooperativa dos Produtores de Ostra de Cananéia - Cooperostra; Fundação Florestal do Estado de São Paulo; Gaia Ambiental; Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social (Indes); Instituto de Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira (Idesc); Instituto Florestal de São Paulo; Instituto de Pesca do Estado de São Paulo; Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra); Instituto Socioambiental (ISA); Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP); Ministério do Meio Ambiente / Coordenação de Projetos Demonstrativos (PD/A); Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras da USP (Nupaub/USP); Rede Cananéia; Universidade Estadual de São Paulo (Unesp); o Programa de Ecologia e Recursos Naturais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Empreendedorismo Étnico). Estudando o material teórico produzido por alguns dos atores nele envolvidos (em particular artigos produzidos pelo pessoal vinculado a universidades, institutos e fundações que participaram de todo o processo, alguns desde seu início), encontrei muito pouca análise sobre a constituição desta atividade como negócio propriamente dito, sobretudo tomando como referência o campo científico da administração de empresas. Além disso, também não foram encontrados trabalhos que tivessem como foco de análise estas questões sob a ótica da antropologia econômica e, mais ainda, das variáveis étnico-culturais nele envolvidas. Afinal, estamos falando, para uma comunidade tradicional, etnicamente diferenciada, de uma grande transformação não somente de sua economia, mas de sua visão de mundo e as consequências para a sua organização social e política. Se, como se viu no Capítulo 1, um dos pontos importantes comumente usado nas teorias das ciências sociais para se definir uma comunidade tradicional é a sua fraca (ou ausente) relação com o mercado, o caso Mandira/Cooperostra nos coloca o desafio de repensar este aspecto como um definidor do próprio conceito de comunidade tradicional ou mesmo do papel que a esfera econômica como um todo tem nesta definição.

Como se verá no desenvolvimento final deste e nos próximos capítulos, um aspecto que não foi contemplado nem na elaboração do plano de negócios da Cooperostra, nem nas análises posteriores, é o fato deste ser um empreendimento não apenas de cunho sustentável (do ponto de vista econômico, social e ecológico), mas possuidor deste caráter etnicamente diferenciado. Neste caso, contemplando as dimensões social e ambiental (como efetivamente foi feito), estes trabalhos não chegaram a pensar que, em existindo uma matriz étnica muito forte (comunidades tradicionais e quilombolas) e que, como toda cultura, partilhava dos pressupostos conceituais e do imaginário da lógica de uma economia de mercado mas de um modo muito próprio, produzindo configurações socioculturais específicas, seria possível oferecer uma compreensão mais abrangente do fenômeno bastante inédito e *sui generis* que aconteceu a partir da fundação da cooperativa. Na verdade, isso não fugiu do que habitualmente se faz quando se pensa em plano de negócios numa economia de mercado. Ao que tudo indica, a literatura produzida parece partir do pressuposto de uma assimilação direta, por parte dos quilombolas, destes novos conceitos e práticas de uma economia de mercado sem a necessária intervenção dos processos simbólicos e

culturais, ressignificando-as e conferindo-lhes uma dimensão muito particular.

No entendimento do presente trabalho, é justamente este diferencial étnico que confere a este empreendimento uma peculiaridade não contemplada pelos tradicionais planos de negócios elaborados na esfera da administração de empresas (já que é mais comum encontrar referências e análises às questões sociais e ambientais por conta, como se viu no Capítulo 1, da entrada no cenário empresarial das temáticas ligadas à sustentabilidade) mas que possui elementos muito bons para serem pensados sobretudo quando se fala de projetos de desenvolvimento tendo estas comunidades como foco.[24] É neste sentido que a Cooperostra, além de poder ser caracterizada como um empreendimento social e ambiental cabe ser pensada como um empreendimento étnico, culturalmente diferenciado, como será igualmente pensado para o turismo e para o artesanato no quilombo do Mandira.

Por último, mas não menos importante, está também o fato de que todas estas iniciativas projetaram internacionalmente (do ponto de vista político, social e cultural) a comunidade do Mandira (o prêmio concedido pelo PNUD talvez seja o momento mais significativo, cf. infra) e também facultou sua projeção no cenário midiático brasileiro. Retomando uma fala do sr. Chiquinho Mandira (já transcrita no capítulo anterior): "Ah, o Mandira... Mandira hoje tá na mídia!".

Tecer algumas considerações sobre o papel que a Cooperostra teve neste processo é um pouco o que se pretende fazer nas páginas seguintes e, em particular, na conclusão deste capítulo.

4.4. A Cooperostra: estratégias administrativas e mercadológicas.[25]

> Pra nós criarmos a Cooperostra (...) foi um trabalho de longas reuniões, centenas de reuniões. Então, depois do pessoal ter viveiro, querer sair da clandestinidade. Até surgiu a ideia de criar uma microempresa ou criar uma cooperativa. (...) Aí, nós pensamos que se criássemos uma microempresa, pode ter dez donos, mas é dono. O resto vai ser empregado, vai trabalhar

[24] Vale retomar aqui a referência feita no Capítulo 2, ao "I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana", elaborado e implementado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) do Governo Federal.

[25] Três importantes trabalhos descrevem com riqueza de detalhes os processos de formação da cooperativa além do desenvolvimento de um plano de gerenciamento e administração, bem como sua cadeia produtiva da cooperativa: Garcia (2005), Medeiros (2006) e Cardoso (2008). Por este motivo e também pelo fato de não ser o foco desta tese, esta descrição não será reproduzida em detalhes aqui. O que é relevante para o argumento aqui é identificar o modelo de negócio construído na cooperativa e como ele foi transmitido para os demais empreendimentos no quilombo.

> praquele dono. E uma cooperativa não, todo aquele que quiser se cooperado, ele é dono da cooperativa. E assim foi feito, criamos a cooperativa em 1997. Aí, em 1998, nós passamos a valorizar o nosso produto mais ou menos em 300%. A gente vendia a ostra a R$0,40 a dúzia; em 1998 nós passamos a vender a R$ 1,50 ou mais, parece que era R$ 1,60, algo assim. Ai, triplicou o valor do nosso produto. A Cooperativa trouxe um ganho importante pros coletores. Tanto pros cooperados quanto pros que não são. Valorização do produto e se valorizar como coletor de ostra. Então, hoje o pessoal que trabalha com ostra tem orgulho de ser coletor de ostra. Eu tenho orgulho de ser coletor de ostra. É do que eu vivo, é do que eu consegui as minhas coisas... Construí, consegui comprar as minhas coisas que eu tenho... foi desse trabalho! (Chiquinho Mandira)

Como se viu no item anterior, o principal objetivo da formação da Cooperostra, e que consta, por exemplo, de um release da cooperativa que a tive acesso na primeira etapa de trabalho de campo (em 2003), foi

> organizar a atividade extrativista de ostra no município paulista de Cananéia, erradicando-se toda a clandestinidade (ambiental, sanitária e fiscal) das etapas de coleta, beneficiamento (processamento) e comercialização da produção.

Outros documentos adicionais da cooperativa também consultados nessa fase do trabalho de campo (em particular o seu estatuto), mostram que ela foi concebida orientada por três princípios básicos para sua atuação: ser ambientalmente responsável, socialmente justa e comercialmente profissional.

a) Responsabilidade Ambiental: como já visto, por meio da técnica de manejo das ostras, os extratores podem obter um produto de melhor qualidade, e portanto de maior valor agregado (cf. depoimento do sr. Francisco Mandira, infra), imprimindo uma exploração de caráter sustentado e racional sem a necessidade de ameaça ao bioma do manguezal, colaborando assim não somente para a conservação e perpetuação do banco de ostras no estuário mas para a ampliação do número de famílias beneficiadas com esta atividade econômica sem comprometimento do seu ecossistema;

b) Justiça Social: controlando o processo de gerenciamento e de posse de uma estrutura formal de caráter coletivista, como é próprio a uma cooperativa, os extratores têm mais força para obter preços mais justos pela ostra vendida e uma melhor garantia de um retorno financeiro que possa proporcionar melhoria na qualidade de vida de suas famílias (acesso a mais alimentos, saúde, educação, e lazer), como pôde ser

demonstrado por Medeiros (2006) e Gouveia (2010)[26] a partir da análise de aproximadamente uma década de sua existência;

c) Profissionalismo comercial: a Cooperostra é gerida por um Conselho administrativo, geralmente eleito em Assembleia Geral e renovado a cada quatro anos. Conta com uma estrutura funcional enxuta que atua nas áreas de depuração, administração e vendas (cf. organograma infra). Além disso, serviços de assessoria técnica e consultorias específicas dos vários parceiros que a apoiam (cf. infra) auxiliam com programas de capacitação nas áreas de produção, gestão do empreendimento e, mais recentemente, sua comercialização. Isso tem garantido aos cooperados um retorno mais sistemático e contínuo nos investimentos feitos, bem como consagra a credibilidade do produto frente ao mercado que os cooperados pretendem atingir, o que tem possibilitando uma sua ampliação.

Para além da agregação de valor pelas conquistas nos campos social e ambiental, um outro fator muito importante foi a de qualidade sanitária. Empregando um rigoroso método de limpeza e depuração na estação de tratamento, os produtos da Cooperostra conquistaram a certificação junto ao Serviço de Inspeção Federal (S.I.F.), emitido pelo Ministério da Agricultura,[27] que assegura a sua elevada qualidade, atestando para o consumidor a confiabilidade quanto a sua procedência e que a cooperativa está em adequação com as normas sanitárias legalmente exigidas relativas à produção e comercialização de alimentos.

De acordo com Pires *et al.* (2004), o processo de estruturação teve início a partir destes esforços de desenvolvimento de técnicas de manejo e engorda de ostras, quando a Fundação Florestal trabalhou para conseguir financiamento para a construção da estação depuradora de ostras (inaugurada em 15 de maio de 1999), o que era necessário tanto para obtenção desta certificação do Ministério da Agricultura, quanto para regularizar a comercialização do molusco. Chamy e Maldonado (2003) informam que esta estação foi em

> grande parte edificada em regime de mutirão pelos cooperados, tendo sido

[26] Medeiros mostra que ao longo do processo de implementação do manejo e com o início das operações da Cooperostra, os ganhos médios dos extratores que aderiram a ele aumentaram cerca de 300% (p. 93 ss.). Gouveia, por sua vez, faz um minucioso levantamento do IDH da comunidade, comparando-o com outras referências (cf. capítulo 3), mostrando como é maior do que o IDH médio do próprio município de Cananéia.

[27] O número do certificado do SIF da Cooperostra é 2537.

> viabilizada pela obtenção de recursos financeiros do Projeto PED/MMA/BIRD e Shell do Brasil, por intermédio da Fundação Botânica Margaret Mee e da organização não governamental Visão Mundial. (p. 19).

Figura 12
Lateral da embalagem das ostras comercializadas pela Cooperostra com indicação do registro no Serviço de Inspeção Federal (S.I.F.)
Fonte: Cooperostra

Construída a edificação, era necessário equipar a estação depuradora e uma série de outros itens de infraestrutura (barcos, viveiros etc.). Para isso, outros recursos vindos do PED/MMA, da Shell do Brasil, da própria Fundação Florestal e da Cetesb possibilitaram tanto a capacitação dos cooperados, como a aquisição de embarcações, material para construção dos viveiros (inicialmente sua estrutura de fixação era feita de bambu, com tempo de vida útil muito pequeno e com a intensificação e incremento do manejo, passaram a construir estruturas de concreto e vigas, com tempo de vida útil - mas também custo - maior).[28]

Esta estruturação cada vez mais consolidada, revelando a viabilidade comercial da iniciativa levou os atores governamentais envolvidos a estender os benefícios a outros extratores da região (e não apenas os mandiranos), o que resultou na formação da Cooperostra. Como nos mostram Chamy e Maldonado (2003), a

[28] O trabalho de Gouveia (2010) traz com riqueza de detalhes a descrição de todo o material utilizado na construção dos viveiros assim como um cálculo bem preciso dos seus custos.

participação dos moradores do Mandira que, como já visto no capítulo anterior, estavam já organizados numa associação de moradores para reivindicar a criação da reserva extrativista no bairro, teria sido fundamental para sensibilizar e convencer outros extratores a ingressar na cooperativa, ampliando seu escopo de atuação.

> Com características culturais próprias baseadas em relações pessoais diretas de confiança e solidariedade estabelecidas em transações anteriores, a comunidade já possuía uma tradição de organização interna (capital social) que auxiliou na agregação de membros de outros bairros ao empreendimento. (p. 19)

4.4.1. O plano de negócios.

À parte todas estas conquistas no plano socioambiental, as mais celebradas e de interesse direto da comunidade do Mandira (e dos cooperados) certamente foram as que ocorreram no plano econômico. Aliás, em linhas gerais, o processo indicou que tudo se passa como numa relação dialética e de interdependência entre ganhos econômicos, ambientais e sociais. Exatamente por isso, como se viu no Capítulo 1, era preciso garantir, do ponto de vista da sustentabilidade destas ações no seu sentido pleno, que estes ganhos não fossem apenas pontuais e momentâneos, mas se perpetuassem ao longo dos anos, proporcionando a mesma qualidade (e até mesmo com possibilidades de melhoria e ampliação) às gerações futuras.

Se o elemento motivador final era obtenção dos ganhos econômicos para promoção social e se isso se fez com a inserção dos mandiranos no mercado por meio da transformação do extrativismo em negócio via cooperativa, seria necessário imprimir à nascente Cooperostra uma perspectiva de organização empresarial capaz de lidar com as exigências da realidade de mercado. Em outras palavras, era necessário implementar um plano estratégico de negócios com todas as características trabalhadas para o universo empresarial *stricto sensu*, mas com as especificidades de um empreendimento de natureza social, ambiental e também étnica.

Do ponto de vista empresarial, o plano de negócios (aliado a outras formas de planejamento, como o plano de marketing, por exemplo) é um elemento fundamental dentro do plano estratégico global de uma organização. Uma das suas principais vantagens é conseguir imprimir os princípios da racionalidade característicos das organizações do sistema capitalista e que são necessários para se atingir os objetivos pretendidos: potencializar vendas, perpetuação e ampliação de sua presença no mercado

(sustentabilidade econômica), além de garantir, como no caso específico da Cooperostra, seus objetivos de sustentabilidade social e ambiental.

Segundo Bateman e Snell (1998), do ponto de vista das organizações empresariais,

> planejar é especificar os objetivos a serem atingidos e decidir antecipadamente as ações apropriadas que devem ser executadas para atingir estes objetivos. As atividades de planejamento incluem as análises de situação atual, a antecipação do futuro, a determinação de objetivos, a decisão sobre em que tipos de atividades a organização deverá se engajar, a escolha de estratégias corporativas e de negócios e a determinação dos recursos necessários para atingir as metas da organização. (p. 28)

Uma das consequências fundamentais do planejamento estratégico é justamente concretizar, tanto na dimensão conceitual quanto na concreta, uma das principais características de uma empresa, tornando-se, inclusive, um dos nomes pelos quais elas são conhecidas: sua organização. Ainda segundo os autores,

> Organizar é reunir e coordenar os recursos humanos, financeiros, físicos, de informação e outros necessários ao atingimento dos objetivos. As atividades incluem atrair pessoas para a organização, especificar responsabilidades por tarefas, agrupar tarefas em unidades de trabalho, ordenar e alocar recursos e criar condições tais que as pessoas e as coisas trabalhem juntas para alcançar o máximo de sucesso. (idem, ib.)

Em outras palavras, se o interesse da organização é lograr êxito naquilo que se constitui o objetivo último de sua existência (atingir o mercado consumidor, vender e permanecer neste mercado), ela precisa lançar mão desta ferramenta considerada indispensável para o sucesso de qualquer empreendimento de caráter capitalista. É preciso, no entanto, não perder de vista que toda esta estratégia está inserida na racionalidade do sistema capitalista tomado como sistema cultural (BELL, 1994; SAHLINS, 2004a) e não apenas como um sistema econômico.[29]

Cumprindo esta racionalidade característica do sistema, um plano de negócios (parte integrante do plano estratégico), segundo Pires *et al.* (2004) tem a função de orientar o empreendedor a tomar decisões, evitar riscos e oferecer instrumentos para avaliação da viabilidade do negócio. De um ponto de vista ainda mais objetivo e concreto, ele é um instrumento fundamental para "solicitação de crédito e busca de

[29] Pressuposto este que, inclusive, orienta a concepção (e os trabalhos produzidos) do grupo de pesquisa "Etnografias do Capitalismo", da Unicamp (cf. introdução desta tese), conforme nos mostram Ruben e Coelho (2004), ao qual a pesquisa que resultou nesta tese está vinculada.

parcerias" (op. cit., p. 204).[30] E foi com estes objetivos que se pensou o primeiro plano de negócios para a cooperativa, descrito e analisado em Pires *et al.* (2004),[31] e que servirá de baliza para os dados de campo dos seus pontos centrais que serão descritos a seguir.

4.4.2. Estrutura Organizacional.

A estrutura interna da Cooperostra é relativamente simplificada, como mostra o organograma na **Figura 13**, tal como estava operando em 2003. A quantidade de cooperados é bastante volátil como apurado em campo: de 1997 (ano de sua fundação) até 2003 (ano da primeira fase de trabalho de campo) o número de cooperados oscilou de 48 para 25, crescendo ou diminuindo de acordo com as circunstâncias e o momento. Em 2002, a Fundação Florestal capitaneou, junto com os cooperados, um processo de reestruturação na sua forma de gerenciamento o que resultou numa sua maior participação nos processos decisórios, tais a elaboração do plano de gestão e do plano de marketing que passaram a ser implementados a partir de 2003.

---

[30] A respeito do plano de marketing para a Cooperostra (outro elemento importante dentro do planejamento estratégico e do plano de negócios), é importante pontuar que este foi o principal elemento para a minha chegada ao campo, em 2003, como já descrito na introdução deste trabalho. Entretanto, houve aí um desencontro problemático entre os vários parceiros que atuavam no processo de estruturação da cooperativa: enquanto a equipe da ESPM havia sido trazida pela Fundação Itesp, uma outra equipe da USP estava atuando na cooperativa com o mesmo propósito trazida pela Fundação Florestal. Isso acabou, de certa forma, expondo um pequeno ponto de tensão (natural em situações onde existem muitas instituições atuando) entre as duas fundações, na medida em que realizavam duas ações semelhantes e concorrentes. Em resumo, ao final, mesmo tendo sido feita uma elaborada pesquisa de mercado em São Paulo e tendo sido criada uma proposta de plano de marketing que foi entregue para a Cooperostra em setembro daquele ano, foi tomada a decisão de que o plano adotado seria elaborado a partir de alguma empresa contratada pelo Funbio para este propósito. O que aconteceu ainda naquele ano, tendo sido apresentado plano final em 2004. Um resultado desta elaboração e síntese do seu funcionamento é descrito em Pires *et al.* (2004).

[31] É importante deixar registrado que este plano foi elaborado em 2004 e muitas de suas orientações e ações são, em grande medida, semelhantes às que constavam do plano deixado com a comunidade do Mandira pela ESPM em 2003, como resultado do trabalho de um ano desenvolvido a partir da solicitação da Fundação Itesp. Isto sugere que as duas metodologias foram coerentes o suficiente para gerar resultados muito próximos, o que é muito importante do ponto de vista da construção do conhecimento em Administração de Empresas e Marketing.

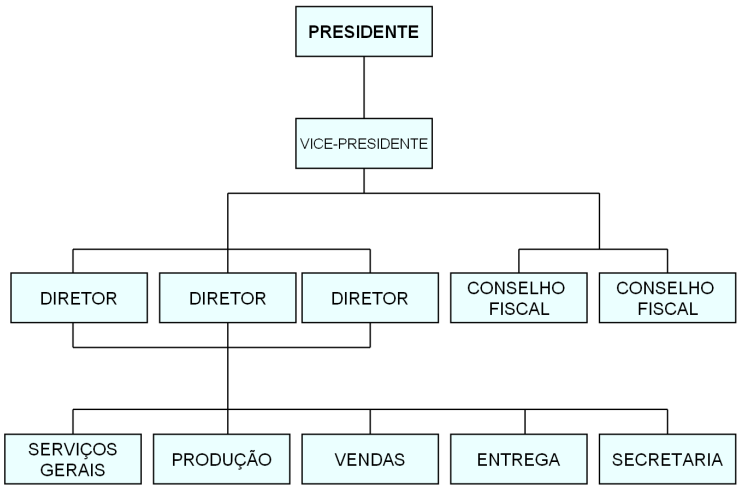


Figura 13
Organograma da Cooperostra em 2003
Fonte: Pesquisa de Campo

Na base da estrutura organizacional, existem aqueles funcionários contratados pela cooperativa para desempenhar funções bem específicas:

a) Serviços Gerais: um funcionário responsável tanto por gerenciar o recolhimento das ostras nos viveiros dos cooperados como o de auxiliar no trabalho de processamento da ostra na unidade de depuração e empacotamento. O trabalho de coleta requer um mapeamento dos viveiros com o cálculo aproximado das distâncias e tempo aproximado da viagem de barco, numa logística bem orquestrada para poder não quebrar a cadeia de fornecimento: quando ele passa com o barco, os cooperados já precisam estar com tudo pronto para não haver efeito dominó no atraso do fornecimento. Os cuidados com a manutenção da embarcação da cooperativa (Foto 9) também é uma de suas funções.

b) Produção: na unidade depuradora propriamente dita há um funcionário responsável pelo processamento das ostras. Ele é encarregado da depuração em si, limpeza dos tanques, contagem, embalagem e carregamento das ostras no carro de entrega;

c) Vendas: outro contratado da cooperativa é uma pessoa responsável pelas vendas, e por negociar preços, organizar e efetivar os pedidos da semana. É uma peça chave porque ele é o principal responsável pelas estratégias de marketing da cooperativa

e pela ampliação (e manutenção) de sua carta de clientes. Em 2012, mesmo com o incremento da carta de clientes, ainda não havia sido aumentada a estrutura da logística de entrega;

d) Entrega: um motorista, cuja função é fazer as entregas da Cooperostra aos restaurantes e eventuais demais compradores;

e) Secretaria: uma secretária, responsável por todo o gerenciamento burocrático da cooperativa (banco, emissão de notas, contabilidade etc.).

Todas essas pessoas são formalmente contratas em regime CLT (algumas, além disso, são comissionadas) e estão diretamente vinculadas à diretoria. Esta é eleita em assembleia e, geralmente, reúne os cooperados mais ativos e que fornecem mais ostras para a cooperativa. Geralmente, os integrantes da diretoria são pessoas com relativa influência em todas as etapas do processo produtivo, seja de maneira formal, seja informal. O conselho fiscal, também eleito, é responsável pela verificação das correções contábeis da cooperativa e por acompanhar todo o processo, fiscalizando a sua situação financeira. Finalmente, a presidência, composta de um presidente e um vice que são igualmente eleitos por um mandato de 4 anos. Por muitas vezes, ao longo dos seus 16 anos de existência, a presidência foi exercida por mandiranos, o sr. Chico Mandira tendo sido presidente por duas vezes.

De acordo com o documento "Projeto de Ordenamento da Exploração da Ostra do Mangue no Estuário de Cananéia", de 1994,[32] de responsabilidade da Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo (conhecida como Fundação Florestal), foram muitos os parceiros deste processo que contribuíram (e a grande maioria continua a contribuir) para a formação e perpetuação das atividades da Cooperostra bem como para o desenvolvimento de suas estratégias administrativas e mercadológicas. São eles: Instituto de Pesca da Secretaria de Agricultura e Abastecimento do Estado de São Paulo; Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO); Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo (NUPAUB/USP); Projeto de Execução Descentralizada do Ministério do Meio Ambiente (PED/MMA); Projetos

[32] Considerado o projeto que deu o *start-up* para a criação efetiva da Cooperostra após as iniciativas que resultaram no manejo sustentato, ele está disponível na Biblioteca Virtual do Governo do Estado de São Paulo, cf. http://www.bibliotecavirtual. sp.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=/projetos/bv/script2.xis&base=cds&from=00280&to=00280, acessado em 01 de fevereiro de 2013).

Demonstrativos Tipo "A" (PD/A), também do MMA; Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT/IBAMA); Fundação Botânica Margaret Mee; Shell do Brasil; Centro de Estudos Ecológicos Gaia Ambiental; Prefeitura da Estância Balneária de Cananéia; Instituto Adolfo Lutz, da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo; Laboratório Regional de Registro; Consórcio Intermunicipal de Desenvolvimento do Vale do Ribeira (CODIVAR); Comissão Pastoral dos Pescadores da Igreja Católica; Coordenadoria de Planejamento Ambiental da Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo; Programa Estadual para a Conservação da Biodiversidade (PROBIO/SP); Finnish National Agencies for Development and Cooperation (FINIDA); Fundação Ford; Visão Mundial; Fundação Itesp; Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA); Instituto Chico Mendes para a Biodiversidade (ICMBio); Instituto Socioambiental (ISA); Fundação Avina; Rede Cananéia.[33] De um modo geral, esses parceiros continuam, em sua grande maioria, como fonte de recursos financeiros e apoio técnico na expansão dos negócios da cooperativa.

Um assunto bastante delicado mas que precisa ser considerado são as dificuldades que a cooperativa sempre enfrentou[34] referentes à necessidade constante de um aprimoramento da formação e capacitação dos cooperados com relação ao conhecimento das várias áreas de administração e marketing (incluindo processos gerenciais e administrativos necessários à manutenção e crescimento da cooperativa no mercado). Este encontro entre uma lógica de mercado, com seus padrões de exigência

[33] De acordo com o relatório do PNUD (2012), os que ainda continuavam sua atuação junto à cooperativa eram: Associação de Moradores do Distrito da Reserva Extrativista Mandira (REMA), atuando na organização comunitária e experimentos com técnicas de gestão; Fundação Florestal do Estado de São Paulo, com apoio técnico para o desenho do projeto, publicidade e apoio político e financeiro; Instituto de Pesca, realizando pesquisas sobre o estoque natural de ostras nos manguezais e sobre técnicas de gestão; Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas no Brasil, também realizando pesquisa social e política, além de apoio financeiro; C. E. Gaia Ambiental, com fornecimento de suporte técnico; Fundação Botânica Margaret Mee, com apoio financeiro e administrativo; Comissão Pastoral dos Pescadores, com apoio político e organizativo; Instituto Adolfo Lutz, colaborando no controle de qualidade do produto (incluindo análises de laboratório); Ministério do Meio Ambiente, com fornecimento de apoio financeiro; Governo Municipal do Resort Costeiro da Cananéia, que doou o terreno para a construção da estação de tratamento e sede da cooperativa; Shell Brasil, com suporte financeiro; World Vision, também com suporte apoio financeiro; Fundo Brasileiro para a Biodiversidade (FUNBIO), que financia o desenho e a implementação do plano de negócios da Cooperostra; Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, com apoio geral à comunidade do Mandira em questões jurídicas e projetos de desenvolvimento econômico.

[34] Eu mesmo cheguei a testemunhá-lo entre 2003 e 2004 e parte da literatura também chama a atenção para ele (cf. MEDEIROS, 2006; UNPD, 2012).

muitas vezes rigorosos, e a lógica comunitária, muitas vezes não dando a devida importância a essas exigências, pode acarretar (como já ocorreu) perda de contratos com fornecedores importantes.[35] Mas este é um desafio constante e que os esforços envidados na profissionalização constante tem procurado superar.

4.4.3. O produto.

Como descrito no início deste capítulo, o produto comercializado pela coooperativa são ostras vivas das espécies *crassostrea brasiliana* e *crassostrea rizophorae*, ambas consideradas "ostras de mangue", com um diferencial do certificado do SIF. Para sua comercialização e estabelecimento de distinções de preços, a cooperativa as classifica em três tamanhos, tomados a partir da medida autorizada para comercialização (cf. supra): tamanho pequeno (de 5,0 a 6,5 cm); tamanho médio (de 7,0 a 8,5 cm); tamanho grande (9 a 10 cm).[36] Estas ostras são embaladas em caixas de papelão (fabricadas a partir de bagaço de cana de açúcar) com dois tamanhos: 5 e 10 dúzias.

4.4.4. Produção.

Praticamente toda a produção de ostras da cooperativa vêm dos viveiros de engorda de seus cooperados, principalmente no período de defeso. Fora desta época, é até possível que alguns coletem ostra no estuário, mas a grande massa de produção vem dos viveiros.

Como já visto, os viveiros de engorda são áreas demarcadas no mangue ou no braço de mar onde os cooperados armazenam suas ostras para fins de estoque e engorda. Trata-se de tabuleiros de bambu (renovados a cada 6 meses) ou concreto

[35] Como aconteceu com o contrato de fornecimento para a rede Pão de Açúcar, por exemplo. Eles estavam fornecendo para a rede entre 2006 e 2008, mas o contrato foi cancelado. Oficialmente, não soube o motivo, as informações que obtive em campo diziam respeito à dificuldade no campo da logística (entrega). Esta foi, no entanto, uma dificuldade pontual e que, ao que tudo indica, conseguiram superar, uma vez que ainda hoje eles têm como seus clientes importantes restaurantes como Figueira Rubayat, o Hotel Transamérica e o renomado D.O.M., do premiado *chef* Alex Atala: sua "Ostra empanada com tapioca marinada" que chegou a ser uma das estrelas do restaurante e é fornecida pela cooperativa.

[36] De acordo com o sr. Chico Mandira, as ostras acima de 10cm são consideradas matrizes fortes e, por isso, não podem ser comercializadas para garantir o repovoamento no manguezal. No entanto, se a ostra dos viveiros atingir este tamanho (o que raramente acontece), elas podem ser comercializadas.

(permanentes)[37] com grandes malhas de telas plásticas sobre os quais apóiam-se as ostras dispostas em densidades variáveis (cf. PEREIRA *et al.*, 2003) recobertas por telas de arame (fornecidas pela cooperativa a seus cooperados ou compradas pelos próprios usuários). Estes viveiros ficam emersos na maré baixa, facilitando a sua manutenção, a retirada e depósito das ostras, e submersos na maré alta, alimentando as ostras com os nutrientes do manguezal e permitindo a desova. Em geral, sua medida é aproximadamente 10m x 1,5m e possuem densidade média máxima de 150 a 300 dz/m². Pouco antes do período do defeso, são abastecidos com ostras de diversos tamanhos para durarem até fevereiro. Além das pragas e predadores naturais (cf. depoimento do sr. Chico Mandira, infra), não são raros os relatos coletados em campo de ataques de ladrões que roubam dúzias de ostras em cada investida, o que raramente é denunciado pelas vítimas.

De acordo com Gouveia (2010), em 2009, no total, a comunidade contava com aproximadamente 110 viveiros (dado este que me foi confirmado em 2012, quando da última visita ao campo). Ainda segundo o autor, esses tabuleiros têm aproximadamente as seguintes dimensões: largura, 1,5m; altura, 50 a 70cm (dependendo do ponto do manguezal e do quanto a maré sobe aí); comprimento variando de 10 a 20m (cf. **Foto 9**)

As ostras armazenadas nos viveiros pelos cooperados são fornecidas para a Cooperativa que, como se viu, exige fidelidade no seu fornecimento por parte dos seus associados, embora também, no trabalho de campo, tenha obtido informações de que vários cooperados mantenham viveiros extras (além daqueles declarados à cooperativa) para venda particular (a empresas, restaurantes e/ou atravessadores).

4.4.5. Estrutura e funcionamento da estação depuradora.

As instalações da estação depuradora da Cooperostra estão localizadas na sede da cooperativa, num local estratégico, à beira da laguna de Cananéia (**Foto 10**), com fácil acesso tanto por água, facilitando às embarcações que trazem as ostras dos viveiros, quanto por terra, o que também facilita o escoamento da produção para entrega. A estação foi construída, como já dito, especialmente para o propósito de depurar ostras e obedecer aos requisitos legais dos Serviços de Inspeção Federal do

[37] De acordo com Maldonado (2003) e Pires et al. (2004), a tendência é de serem construídos viveiros com bases de concreto que, apesar do custo maior, são mais perenes e menos sujeitos a deterioração pelo tempo ou mesmo danos causados por predadores ou intempéries.

Ministério da Agricultura. No prédio há uma área social (escritórios, sala do S.I.F., sanitários e vestiários femininos/masculinos e almoxarifados) e de uma área funcional, composta de uma estrutura de captação de água do estuário, um tanque externo de armazenamento de água, um pátio de circulação pavimentado e um prédio de depuração (recepção, sala de tratamento de água, salão de depuração, sala de embalagens, depósito de embalagens e expedição). O estabelecimento está funcionando sob o S.I.F. número 2537.

O processo de depuração é feito por meio de filtragem por ultravioleta. Entre seus equipamentos destaca-se: a) lavadora de alta pressão para a sanitização e limpeza das instalações; b) bombas d'água blindadas de 3cv, de material não corrosivo e não ionizável (PVC); c) filtro mecânico para retenção de sólidos em suspensão de 80 *micra*, composto de uma carcaça em polipropileno e válvulas de operação plástica, cujo elemento filtrante é composto de areia e conchas moídas, lavadas e dispostas em camadas (a pressão de operação é de 2,0 KGF/cm², com vazão de operação de até 17m³/h); d) conjunto microfiltrante para retenção de partículas de até 25 micra, composto por dois equipamentos dispostos em paralelo (carcaça em polipropileno e válvulas de operação plástica), com pressão de operação até 20m³/h; e) aparelho esterilizador ultravioleta de água (carcaça em polipropileno e válvulas de operação plástica), utilizando quatro lâmpadas de 40W, em uma vazão de operação máxima de 20m³/h, proporcionando uma radiação de 30000 microWatts/segundo/cm²; f) utensílios diversos, como caixas plásticas e carrinhos de inox, laváveis, próprios para indústrias de alimentos, para acomodar as ostras dentro dos tanques (**Foto 9**); g) refratômetro ocular (salinômetro) para leitura da salinidade da água; h) embarcações e motores para deslocamentos em água; i) veículos pick-up com temperatura adequada (em torno de 20ºC) para o transporte do produto.

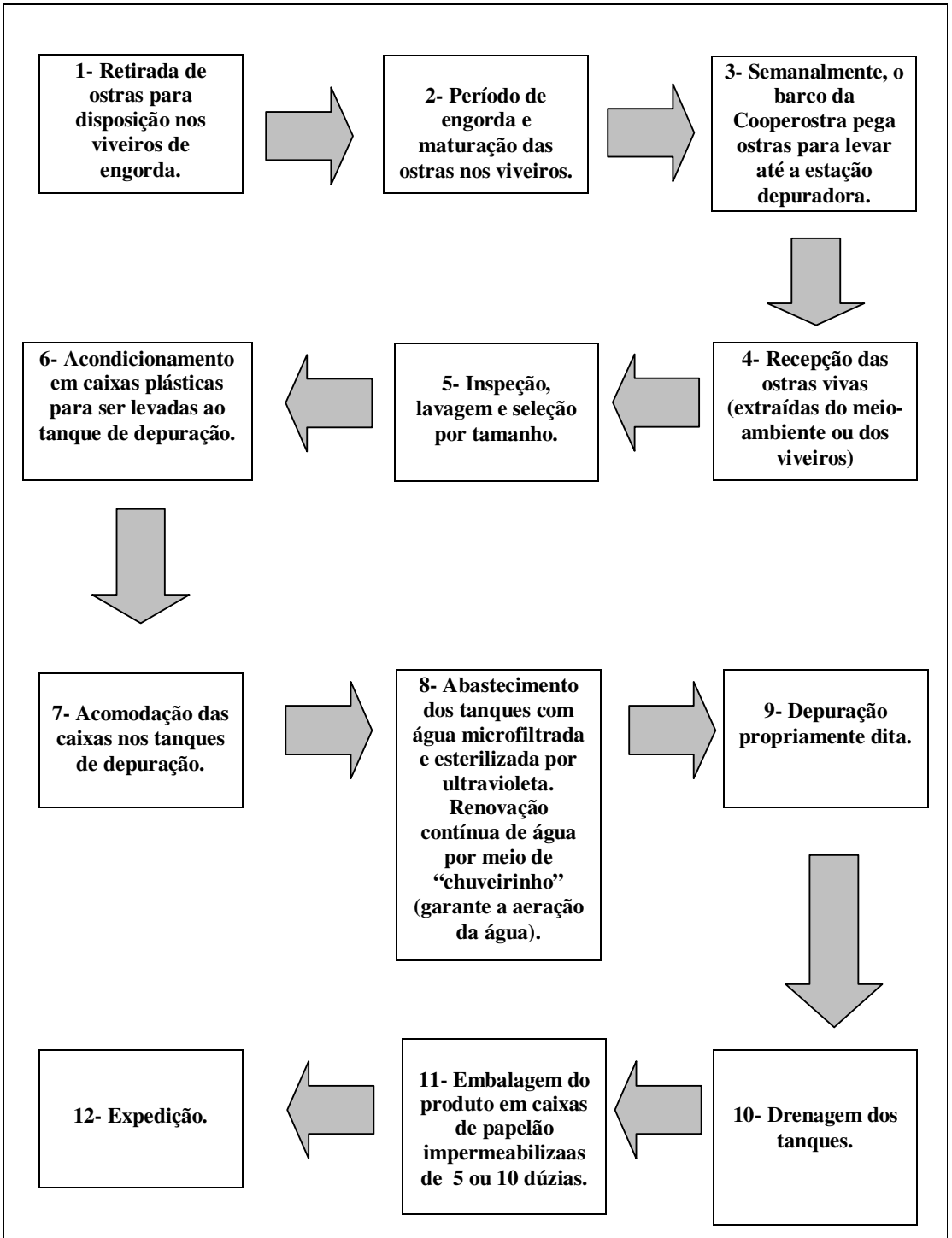


Figura 14
Fluxograma do processo da Cooperostra
(elaboração própria com base na pesquisa de campo em 2003 e 2004)

Para a complementação do ciclo de comercialização (cf. infra), além de todo o cuidado no manuseio e depuração é preciso estar atento à validade. A ostra dura em média 5 dias após sua retirada dos tanques de depuração para o destino final de consumo. O processo de estocagem sempre deve ser feito em local arejado, à sombra. Nunca em geladeiras ou freezers (a não ser que o objetivo seja preparar pratos à base de refogados, moquecas, assados ou cozidos).[38] Para verificação se a ostra está ou não própria para compra/consumo, é preciso verificar se a concha está aberta, pois isso significa que ela está morta e, portanto, não deve ser consumida in natura. Uma outra técnica é bater uma ostra contra a outra: se o som for como o bater de duas pedras, o produto está bom; se for um som "oco", ele está impróprio. Finalmente, claro, o que é característico de frutos do mar é o odor que também pode servir de referência ao comprador.

Estes detalhes são importantes porque a passagem pelo processo de depuração deixa as ostras mais "fracas", uma vez que uma das bases conceituais da depuração é o fato de que a água dos tanques, estando completamente esterilizada, não fornece nutrientes ao molusco, o que o vai enfraquecendo aos poucos.

4.4.6. O ciclo comercial.

A existência da Cooperostra não significa que ela tenha se tornado o único ator fluxo comercial existente na região de Cananéia. Para chegar ao mercado, as ostras do estuário seguem um fluxo de produção (ciclo comercial da ostra) tal como ilustrado pela **Figura 15** que pode ser compreendido com base em três perspectivas distintas: do ponto de vista dos atores envolvidos na extração e comercialização; do ponto de vista do local de extração; do ponto de vista do tipo de comercialização. Ao mesmo tempo, é preciso distinguir três fases bem marcadas da cadeia produtiva e comercial: a fase inicial (extração direta ou engorda, ou seja, a produção propriamente dita); a fase intermediária (circulação da ostra no estuário, o comércio); a fase final (chegada até os pontos de venda, ou seja, o consumo).

[38] É interessante que ao longo dos anos, as mulheres mandiranas desenvolveram um know-how culinário, incluindo a ostra em seu cardápio de "comidas típicas" (como eles mesmos falam para os turistas): ostra gratinada, farofa de ostra, arroz de ostra, caldo de ostra, pão de ostra além, claro, da ostra *in natura* que é, de longe, a iguaria mais consumida (estando muito próximo da deliciosa ostra gratinada da D. Irene).

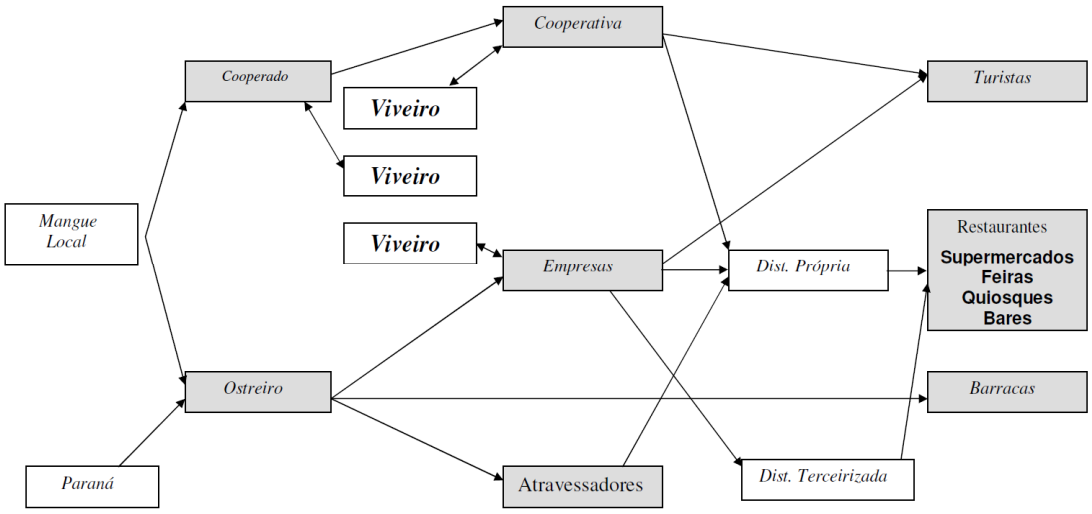


Figura 15
Diagrama mostrando o ciclo comercial da ostra
Elaboração: Equipe ESPM Social, em 2003

4.4.6.1. Quanto aos atores:

Na fase inicial da cadeia, ou seja, na extração e engorda, a partir do histórico criado com o processo de manejo e o início das operações da Cooperostra, pode-se constatar, hoje, que existem duas categorias de atores envolvidas com o produto. De um lado, aqueles que se definem e são definidos como "cooperados", ou seja, são os extratores de ostras associados à Cooperostra. Estes, por contrato, só podem fornecer o fruto de sua extração à cooperativa, de acordo com o regimento interno. Entretanto, o que foi apurado em campo por algumas vezes é que durante a época de baixa nas vendas (sobretudo no inverno), quando a cooperativa não possui demanda suficiente para seus cooperados, alguns deles são obrigados a fornecer para atravessadores para conseguir auferir renda mínima para manutenção de suas famílias.

Raramente estes cooperados entregam para a Cooperostra o produto da extração direta, uma vez que a grande maioria possui viveiros onde, como já analisado supra, podem ter estoque próprio e, assim, planejar seu fornecimento à cooperativa, garantindo ganhos sistemáticos, perenes e sem grandes oscilações. Nos viveiros, devido ao crescimento e proteção contra predadores (arraia e miraguaia, sendo os principais) e

contra pragas (sendo a mais comum um crustáceo conhecido como craca),[39] as ostras se desenvolvem mais, atingindo um bom tamanho e, segundo expressão do sr. Chico Mandira, "agregam valor" comercial.

> A gente colhe a ostra no mangue, tamanho mínimo de 5cm e máximo de 10, e traz pra cá. Aqui é um viveiro. É uma tela malha 3mm a cobertura, e uma malha debaixo de 5cm de espessura. Isso faz com que a parte de cima, ela é uma cobertura e uma proteção do sol e também do predador. Que tem arraia, que come a ostra e tem também a miraguaia, que são dois peixes grandes e se ela pegar um viveiro desses descoberto ela deixa só o pó. Ela come tudo. As ostras estão tudo aqui... aqui ela está crescendo... E ela crescendo aqui, ela está agregando valor. Então... é umas ostras que nós colocamos aqui tamanho pequeno, mais ou menos 5 a 6 cm e ela já está agora praticamente num tamanho comercial. (Chiquinho Mandira)

Isso permite o crescimento de suas ostras, vendendo-as por um preço maior, conseguindo maior rentabilidade e, também, estocagem suficiente para o período do defeso.[40]

Outra categoria social importante presente no sistema são os chamados "ostreiros", que são os extratores sem associação formal com a cooperativa, ou mesmo com empresas. Eles não possuem viveiros e, normalmente, extraem as ostras para vender sob encomenda para empresas ou até mesmo atravessadores. Vendem toda a produção diretamente, sem tempo para a engorda (crescimento) das ostras - e não é raro, como atestam vários depoimentos de campo, que eles colham ostras de tamanho não permitido, embora elas tenham um valor comercial bem inferior (até por conta de serem proibidas). Estes são os mais próximos daquele estado em que os mandiranos estavam antes da implementação do manejo. Estes ostreiros geralmente vendem em barracas de beira de estrada, mas dificilmente vendem diretamente para turistas e restaurantes.

Outro importante ator no processo - e já bastante conhecido desde os primórdios da exploração mais intensiva no estuário (cf. depoimento de Chiquinho Mandira no prólogo) - são os chamados atravessadores. Depois de mais de 30 anos das

[39] A craca é um tipo de crustáceo marinho que, segundo Martin e Davis (2001) possui vários gêneros da ordem *Thoracica* e da classe *Cirripedia.* Ainda segundo estes autores, eles possuem o exoesqueleto calcificado composto por várias placas que definem uma forma cônica, com uma espécie de pedúnculo que os fixa à superfície de contato (no caso aqui, as ostras), enquanto o resto do corpo está envolto por uma carapaça muito dura que lhes confere o aspecto de encouraçado. Quando presas à superfície das ostras, as cracas competem com o molusco pelos alimentos, o que as torna mais fracas e menores. Por este motivo, estando nos tabuleiros, os produtores fazem a manutenção periódica das ostras, retirando estas pragas que se fixam sobre as conchas.

[40] Como se verá no Capítulo 6, apesar de existirem mulheres no Mandira que possuam seus próprios viveiros, não existem mulheres cooperadas. Pelo que apurei, não há nenhum impedimento, mas as mulheres vendem diretamente para a Cooperostra ou por intermédio de seus maridos.

primeiras iniciativas do manejo sustentado eles ainda estão presentes, embora esteja cada vez mais difícil serem encontrados. Estes geralmente são os intermediários entre o ostreiro e o consumidor final (bares, restaurantes, supermercados). Sua ação é cada vez menos frequente, entre outros motivos, por conta da grande organização dos ostreiros (e o fato de eles serem associados à super exploração dos extratores no passado - compravam deles as ostras a um preço muito baixo e revendem em outras localidades, pelo preço que desejarem, geralmente com um ágio de 500%, podendo chegar até mais)[41] e também devido à falta de garantia de qualidade sanitária de seus produtos, o que tem sido cada vez mais requisitado no mercado de ostras. Por não possuírem viveiros, não tratarem suas ostras e por não pagarem impostos, seus custos são bem menores. Com esta prática, eles se tornam grandes concorrentes da Cooperostra porque podem praticar preços bem inferiores. Por outro lado, uma vez que trabalham de forma ilegal e não oferecem garantias ao consumidor, levam uma grande desvantagem mercadológica com relação ao produto oferecido pela cooperativa.

Um problema adicional que levantei em campo, por meio de alguns depoimentos na própria cooperativa é que ao vender ostras aos atravessadores, os ostreiros não têm nenhuma garantia de recebimento, caso vendam por consignação (acordos para receber após a venda). Certo é que quando os atravessadores não pagam, os ostreiros ficam com o prejuízo sem ter como reclamar devido à ilegalidade de toda a negociação. Como foi mencionado no início do capítulo, devido à grande dificuldade dos mandiranos atingirem diretamente o mercado consumidor, eles dependiam desses atravessadores e a dependência destes problemas os colocavam numa situação de grande dificuldade. A implementação do manejo e a criação da Cooperostra resolveu, em grande parte, este que era um dos maiores problemas da exploração de ostras na região.

Um outro ator importante nesse processo são as organizações empresariais que, diferentemente da cooperativa, possuem um dono ou grupo de sócios que visam o lucro por meio da venda das ostras. Apresentam um quadro de funcionários que processam, embalam e distribuem a diversos fornecedores. Estes geralmente encomendam uma quantidade média semanal pagando uma quantia que varia de

[41] Depoimentos coletados na comunidade revelam que os mandiranos chegavam a receber R$ 0,50/dúzia de ostras dos atravessadores que, por sua vez, as revendiam por até R$ 2,50 ao comprador comercial.

conforme o tamanho. Geralmente a empresa paga um preço menor aos extratores, porém é quem compra um maior volume de forma mais regular e homogênea. Por não manter vínculos empregatícios com seus fornecedores, não lhes oferece qualquer benefício ou vantagem. Escolhem seus fornecedores com base no preço e capacidade de entrega. Assim como as cooperativas, podem possuir certificações e se submeterem a testes. Na região, a principal empresa que compete com a Cooperostra é a Jacostra (cf. supra).

4.4.6.2. Quanto ao local de extração:

Na pesquisa de campo feita em 2003, foi constatado que a ostra comercializada na região de Cananéia é procedente de dois locais distintos. Boa parte vem do mangue local, sendo extraída por moradores da região, geralmente no braço de mar entre Cananéia e o continente sendo que alguns poucos buscam outros locais onde não precisam concorrer com outros extratores e assim conseguem ostras maiores do que a média, sem necessidade de engorda. O destino da ostra extraída pode ser tanto a venda direta (se forem extratores sem vínculo com a cooperativa) ou para atravessadores quanto os viveiros de engorda. Outra parte importante é trazida por ostreiros do Paraná em pequenos barcos em viagens que duram de 20 a 40 horas (ida e volta). São trazidas em altas quantidades (acima de 1000 dúzias) para viabilizar a viagem.

Depois de extraídas, de acordo com cada uma das categorias, as ostras têm basicamente dois destinos: os cooperados as levam para os viveiros de engorda enquanto que os ostreiros as levam para atravessadores, para a Jacostra ou, muitas vezes, as vendem diretamente nas barracas de praia em Cananéia e Ilha Comprida.

4.4.6.3. Quanto ao tipo de comercialização.

Finalmente, as ostras produzidas no estuário têm basicamente dois destinos: ou são vendidas diretamente (em bares e restaurantes ou mesmo diretamente para turistas na praia) ou são enviadas para grandes centros gastronômicos no litoral de São Paulo (Santos, Ubatuba e Caraguatatuba), além de Curitiba e São Paulo. Os turistas eventuais compram diretamente na própria cooperativa, uma vez que, como se disse, a sede fica estrategicamente localizada na rodovia que liga Cananéia à BR-116 (Régis Bitencourt). Embora o preço da dúzia vendido aos turistas seja bem maior do que o vendido aos

clientes fixos, esta venda direta representa uma fatia muito pequena do faturamento da Cooperativa. Por outro lado, é um excelente divulgador da marca e, mais recentemente, tornou-se também um dos atrativos turísticos do pacote vendido pela própria comunidade do Mandira (conhecer a estação de tratamento e depuração das ostras). No caso dos restaurantes locais, a concorrência é muito grande com os atravessadores (embora, como foi constatado, quando não há uma margem grande de diferença de preço, estes tendem a comprar dos cooperados, dada a garantia de qualidade do produto).

Neste processo comercial, há dois tipos de concorrentes: os diretos e os indiretos.

Entre os indiretos basicamente estão os produtores de Santa Catarina que são nacionalmente conhecidos por atingir boa parte do território brasileiro. Santa Catarina é considerado o maior estado produtor de ostras do Brasil e atinge, portanto, a maior parcela do mercado (incluindo aí a região de Curitiba e São Paulo, capital). As ostras catarinenses (que são de uma espécie um pouco distinta, embora existente no estuário de Cananéia não é comercializada aí - *Crassostrea giga*) são de tamanho maior e sua distribuição é feita sob uma logística impressionantemente bem arquitetada e veloz, já que é um produto altamente perecível.

Entre os concorrentes diretos estão os atravessadores (cf. supra) e a própria Jacostra. Esta empresa é o mais sólido e bem estruturado concorrente da Cooperostra, atuando há aproximadamente 30 anos, sendo pioneira na comercialização mais estruturada de ostras no município. Sua área de comercialização atinge o litoral e a capital de São Paulo (onde, entre seus clientes, estão restaurantes como Dinho´s Place, Don Curro, Adega, La Casserole, Antiquarius, Casa Europa, Terraço Italia entre outros, além das redes Carrefour - segundo apurado em campo é o responsável pela maior parte do seu faturamento -[42] e o supermercado Santa Luzia. A Jacostra comercializa cinco tamanhos distintos de ostra (e não três, como a cooperativa). Finalmente, por ser uma empresa, a Jacostra compra as ostras de fornecedores (ostreiros do estuário e mesmo do Paraná) por um preço muito baixo, o que confere à sua ostra final um preço altamente competitivo.

[42] Muito provavelmente não por coincidência os proprietários da Jacostra são dois franceses.

A personagem Central: ***Crassostrea brasiliana***
Fonte: http://www.parana-online.com.br/editoria/economia/news/462223/. Acessado em 12 de junho de 2013.

Retirada da raiz das árvores na maré baixa
Fonte: http://diariodojrb.blogspot.com.br/2012/10/ostra-de-Cananéia-do-mangue-para-o-mundo.html. Acessado em 12 de junho de 2013.

Ostras armazenadas no mangue aguardando embarque.
Fonte: http://diariodojrb.blogspot.com.br/2012/10/ostra-de-Cananéia-do-mangue-para-o-mundo.html. Acessado em 12 de junho de 2013.

Ostras sendo lavadas
Fonte: http://diariodojrb.blogspot.com.br/2012/10/ostra-de-Cananéia-do-mangue-para-o-mundo.html.
Acessado em 12 de junho de 2013.

Sede da Cooperostra. Estação depuradora.
Fonte: Bernardo Caron (ESPM), 2003

Depuração
Fonte: Bernardo Caron (ESPM), 2003

Ostras no tanque de depuração
Fonte: http://revistaCananéia.blogspot.com.br/2010_10_01_archive.html
Acessado em 12 de junho de 2013.

Foto 11

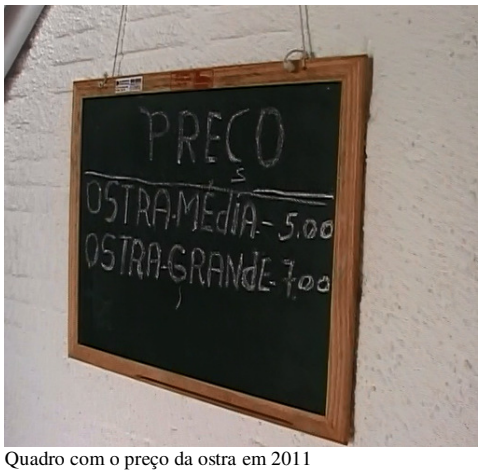
Sequência mostrando o processo de coleta e depuração das ostras.

Sr. Mário Pontes (funcionário da cooperativa e cooperado).

Limpeza das cracas na Cooperostra

Turistas visitando a Cooperostra

Etiquetas e embalagem da Cooperostra.



Quadro com o preço da ostra em 2011

Sede da Cooperostra
Fonte: Acervo da ESPM Social (2003).

Foto 12

Sequência mostrando aspectos da Cooperostra.
Fonte: Fotogramas extraídos do material audiovisual inédito gentilmente cedido por Willian Falquetti.

4.5. Cultura, Economia e Mercado: antropologia econômica e marketing.

Como já visto, um dos elementos característicos da economia de uma sociedade tradicional (caso, durante muito tempo, da comunidade do Mandira) é a produção para o consumo próprio, gerando nenhum ou muito pouco excedente para ser destinado à circulação ou ao comércio. É esta característica que as coloca naquela posição descrita por Diegues (2000) de "fraca ou ausente relação com o mercado" e, de certa forma, distante dele, muitas vezes só se relacionando como compradores. Por outro lado, um dos truísmos mais básicos sobre a economia de mercado em si é exatamente o oposto, ou seja, o fato de que atividade produtiva não está voltada para o consumo próprio dos seus agentes produtores, mas para geração de riqueza por meio das relações de compra e venda que são estabelecidas a partir de sua produção. É assim que, embora o destino final do produto numa economia de mercado seja o consumo (como de resto em todo sistema econômico), um dos pontos críticos a serem pensados é que esse consumo não é o de quem o produziu, mas de outrem. A economia de mercado guarda, portanto, esta singularidade: sua produção é voltada para um outro e não para um si mesmo. E, nesta condição de "outro", tem uma lógica própria e singular e que, dada a sua natureza de "comprador" (ou seja, aquele que tem o poder de decisão e em função de quem o produtor existe), de certa maneira, dita as condições nas quais deverá ocorrer a produção e a circulação do bem produzido para que seja efetivamente consumido (ou seja, comprado). É um tipo de economia que instaura uma relação hierárquica entre comprador e vendedor e este precisa ter sua lógica adequada à daquele. Voltaremos a este ponto um pouco mais à frente.

Esta perspectiva adquire uma relevância ainda maior quando estamos diante de um caso como este aqui analisado, qual seja: da inserção no mercado de uma comunidade tradicional, com sua lógica econômica própria (bem distinta das relações do mercado), baseada nas relações de parentesco, num ritmo de produção ditado pelos ciclos produtivos da agricultura e/ou extrativismo extensivo e voltado, basicamente, para satisfação de suas necessidades, sua relação com o comércio constituindo parte eventual (não necessária, portanto) deste processo. Desde o ponto de vista de uma análise de antropologia econômica, entre outros aspectos, o que interessa é como se dá, no plano simbólico, este encontro entre estas duas lógicas.

Estas duas características (o produto voltado para um outro; este outro como

portador de uma lógica distinta daquela de quem o produz) podem ser, até certo, ponto meio óbvias, mas gostaria de chamar a atenção para alguns aspectos delas derivados, e que o caso Mandira/Cooperostra nos coloca como "bons para pensar".

De um lado, pela sua natureza (ampla oferta diversificada do mesmo produto, o que gera um estímulo à concorrência; necessidade de uma aceleração da dinâmica nas relações de produção-fornecimento; exigências legais quanto à qualidade, padronização, constância e sistematicidade etc.), a economia de mercado impõe, nas duas etapas anteriores ao consumo (produção e circulação - ou seja, venda) certas condições com características que são, muitas vezes, totalmente externas aos próprios produtores. Assim, no que diz respeito à produção, encontram-se as estratégias de organização para que ela ocorra de acordo com estes padrões e exigências que, visando-se atingir o objetivo de venda, é preciso adotar e seguir sob pena de fracassar no empreendimento. Isso diz respeito à dimensão da organização produtiva em si, ou seja, da empresa propriamente dita (aqui no caso considerado nesta tese, uma cooperativa). Na esfera da comercialização, uma vez que o produto tenha sido obtido em adequação a essas normas e padrões exigidos, é imperativo desenvolver estratégias apropriadas para que ele seja colocado no mercado de modo que, igualmente, seja possível ser bem sucedido no objetivo de venda e na sua ampliação.

Voltando ao ponto anterior, ou seja, de que numa sociedade de mercado o produto é feito para o outro, essas duas dimensões (produção e venda) colocam a necessidade de uma adequação entre as lógicas operacionais de quem está produzindo e as exigências de quem vai comprar. Especialmente quando os produtores são grupos, pessoas ou comunidades que participam de uma outra esfera conceitual com valores e dinâmica operacional distintos daqueles exigidos pelo mercado. Partindo desta constatação, não somente o produto, mas todos os processos envolvidos na sua concepção também devem estar sob os mesmos critérios e rigores, assegurando para o consumidor final não apenas a qualidade em si do que se compra, mas outros itens importantes como a garantia do fornecimento sistemático e contínuo, o prazo na entrega, o preço acessível, enfim, os vários fatores que irão, em última instância, compor aquilo que em teoria mercadológica se chama "produto final".

Para pensarmos todas estas questões relativas à produção e à comercialização propriamente ditas em um contexto da inserção de uma economia tradicional numa

economia de mercado, além da Economia e da Antropologia, duas outras áreas de conhecimento podem oferecer contribuições muito relevantes e que ajudam a avaliar melhor o processo: Administração de Empresas e Marketing.

Considerando a esfera da organização da produção, a Administração de Empresas nos fornece bons elementos para ajudar a pensar os processos adotados na concepção e construção da Cooperostra e a necessidade de adequação da sua lógica organizacional própria (e, evidentemente, dos seus cooperados e funcionários) com estas exigências do mercado. Neste sentido, não é suficiente pensar apenas os padrões técnicos que podem ser transmitidos e aprendidos por meio dos procedimentos pedagógicos de capacitação e treinamento (como foi efetivamente feito pelos vários investimentos nesse sentido que nela ocorreram nos últimos anos), mas trata-se de pensar algo muito mais abrangente que é a própria cultura organizacional produzida no seu interior. Da mesma maneira que se constatou para as grandes organizações empresariais capitalistas nos últimos anos, estamos aí diante de um exemplo importante de como processos e lógicas simbólicas afetam práticas de gestão, interferindo no resultado final como um todo. Pois como já assinalamos, o complexo conjunto de fatores (com seus possíveis descompassos) presente no encontro entre uma cultura tradicional conduzindo um empreendimento de caráter empresarial precisa ser considerado, sob pena de não se conseguir enfrentar certas dificuldades advindas exatamente deste confronto das duas lógicas (a da comunidade tradicional e a do mercado).

Uma outra ponta do processo que precisa se pensada é justamente a da relação de mercado e do mencionado caráter de alteridade entre produtor-consumidor: como adequar não somente o produto em si, mas todo o processo de logística para, de certa forma, imprimir-lhe uma qualidade que permita um seu posicionamento adequado vencendo as eventuais concorrências para manter o seu lugar. Em se tratando de uma sociedade de mercado, neste campo específico, uma outra ciência pode dar uma importante contribuição para esta discussão: o Marketing. Para além desta questão da relação de alteridade produtor-consumidor, a abordagem desta área do conhecimento propõe-nos considerar o produto,[43] quando concretizado nesta relação de mercado,

[43] Embora nas análises sociológicas, sobretudo após as clássicas interpretações de Karl Marx em seus escritos de economia política (em particular em O Capital), o produto inserido no mercado seja

como algo muito além o que ele realmente aparenta ser. Não é uma mera "coisa" a ser comprada mas um conjunto de valores que, agregados a esta "coisa" a redefinem a partir dos elementos simbólicos nele contidos, tornando (coisa + valor) o "produto" comercializado. É isso, por exemplo, que proporciona uma eficácia simbólica no processo de decisão da sua compra. Nesse sentido, a sua realização como tal envolveria um elemento de satisfação não somente de uma necessidade, mas de níveis muito mais sofisticados de desejos alimentado por este conjunto simbólico por parte do consumidor.

É assim que, por exemplo, Kotler e Armstrong (2003), apresentam uma definição preliminar da abordagem do conceito de produto segundo a teoria do Marketing:

> Definimos produto como algo que pode ser oferecido a um mercado para apreciação, aquisição, uso ou consumo e para satisfazer um desejo ou uma necessidade. (p. 204)

Ao desenvolver a teoria mercadológica sobre o produto, os autores vão estabelecer três níveis diferenciados. Aquele que eles denominarão de *produto central*, que seria o nível mais fundamental, traduzido pela percepção do que exatamente as pessoas estão comprando. Além deste produto central, estaria o que eles denominam de *produto básico*, que envolveria qualidade, características, design, a marca e a embalagem. Finalmente, o que eles denominam de *produto ampliado* que entraria num nível mais sofisticado de satisfação de desejos e benefícios ao consumidor.

O exemplo da Cooperostra é muito fértil para se pensar todos estes aspectos. No início, os mandiranos eram "meros extratores" e vendiam o resultado de sua produção de forma direta, intuitivamente poder-se-ia dizer, sem qualquer conhecimento técnico específico sobre sustentabilidade, ecologia, economia, mercado, padrões de produção, de venda e de consumo etc. Enfim, toda a pauta de conceitos e práticas mercadológicas que passou a ser incorporada em seu universo e que eles foram levados a assimilar (e assumir) nos últimos 30 anos.

Seguindo o raciocínio apresentado nos parágrafos acima, no caso aqui analisado, o objetivo final da produção é que a ostra se transforme em alimento (seja numa mesa de residência, num bar, barrada de praia ou, o que é mais cobiçado, de

---

denominado mercadoria, preferi manter como "produto" mesmo, por utilizar o instrumental analítico do Marketing para pensar alguns aspectos desta relação dos mandiranos com a economia de mercado.

restaurante). Entretanto, até que este objetivo se realize, é necessário cumprir uma série de procedimentos e etapas intermediárias entre a sua produção e este consumo final. Como se viu ao longo deste capítulo, há uma relativamente complexa cadeia entre sua extração do mangue, o manejo nos viveiros, o beneficiamento na unidade de depuração até chegar a este destino final. Para que estas etapas sejam bem cumpridas, como rapidamente exposto, foram necessários muitos investimentos em pesquisas, tecnologias, infraestrutura e, particularmente, treinamento, capacitação e preparo do pessoal envolvido.

Se os esforços promovidos na região do estuário desde a década de 1970 estavam focados no desenvolvimento da técnica de produção sustentável, o que se constatou a partir de 1990 foi uma lição básica, própria de um empreendimento de uma economia de mercado que não está voltada para o consumo, mas para o comércio: produzir não era suficiente; era preciso realizar o objetivo de toda produção, isto é, transformar o produto em mercadoria, vender.

Aí aparece um dos mais importantes desafios a serem enfrentados, justamente pelo fato de que este empreendimento colocou frente a frente duas realidades culturais com peculiaridades bem distintas: de um lado a de uma comunidade tradicional de vida e hábitos simples, acostumados a procedimentos relativamente rudimentares na lida da pesca e dos seus afazeres cotidianos, pautadas por outros princípios de velocidade, planejamento, sistematicidade, prazos etc. Do outro, o produto do seu trabalho, apresentado pela cooperativa (as ostras) tinha como alvo um mercado relativamente sofisticado, com altos padrões de qualidade exigidos para os produtos comprados, rigor no cumprimento dos prazos e nas condições de entrega, enfim, um mercado com as exigências impostas pela lógica da eficácia, eficiência, produtividade e qualidade típicos do capitalismo. Sobretudo se for levado em conta que o seu objetivo era - como foi colocado desde o início do empreendimento - ampliar as vendas para os exigentes e sofisticados restaurantes de grandes cidades como Curitiba, Santos e São Paulo, enfrentando a concorrência com empresas de médio e grande porte de Santa Catarina e até mesmo do seu concorrente direto, a Jacostra. Era isto o que os cooperados (antes extratores) desejavam.

O que evidentemente os colocava diante de uma dificuldade a ser vencida que, muito mais que técnica, era da ordem da cultura: ressignificar valores, aprender outro

tipo de padronização, sistematização e, principalmente, organização. Imprimir no ritmo de sua produção, logística (desde o beneficiamento até a entrega) e organização corporativa, características próprias de uma empresa capitalista como outra qualquer. Afinal, o que, pelo menos em tese, diferencia uma cooperativa de uma empresa não é tanto a qualidade do produto oferecido, mas a natureza de sua organização, processos e até mesmo de seu capital.

Sob esta ótica, apesar de muito bem sucedida no incremento e na garantia da produção sustentável e ecologicamente correta, bem como no envolvimento das comunidades tradicionais (além de inseri-las numa economia de mercado de forma diferenciada), a iniciativa do manejo e a consequente criação da Cooperostra ainda enfrentavam sérios entraves para comercializar, de forma adequada e própria, as ostras produzidas. O mesmo ocorria com a dificuldade de se obter um posicionamento diferenciado da Cooperostra frente a seus concorrentes. Um dos aspectos mais evidentes eram as dificuldades provenientes da situação de concorrência direta tanto da Jacostra (que passou, inclusive, a usar o mesmo sistema de manejo e a comprar diretamente de alguns produtores que implementaram a técnica como parte de seu fornecimento), quanto dos atravessadores (que, a despeito de terem diminuído em número, continuavam a operar na região) e, particularmente das ostras trazidas de Santa Catarina, que rapidamente se tornaram referencial de preço e qualidade, particularmente nos mercados gastronômicos de São Paulo, Santos e Curitiba, para citar os mais almejados pela cooperativa.[44]

Outro nível de dificuldades veio exatamente do processo de organização e gestão da cooperativa. (O quê, diga-se de passagem, é um quadro comum indicado nos trabalhos que analisam cooperativas no Brasil.) Durante o período inicial de trabalho de campo realizado entre 2003 e 2004 (somando já quase dez anos de operação da Cooperostra), foi possível constatar que muitos desafios, sob este ponto de vista, ainda precisavam ser vencidos para que a cooperativa pudesse se mostrar financeira e

[44] Por exemplo, dados do campo mostraram que até 2002, ano em que os cooperados começaram a investir mais em estratégias mercadológicas visando o incremento das vendas, a Cooperostra conseguia vender para uma parcela muito pequena do mercado no litoral sul, Baixada Santista e menos ainda no litoral norte do estado de São Paulo. Mesmo assim, este mercado era muito sujeito às oscilações impostas pela sazonalidade. Com o tempo, os investimentos em melhorias na gestão e sobretudo em ações de marketing, garantiram a inserção do produto em outros mercados, com destaque para Curitiba e, principalmente a capital paulista.

economicamente viável. Nas últimas etapas (2010 e 2012) e por meio da literatura produzida com base nesta experiência, constata-se que muitos deles efetivamente foram e continuam sendo trabalhados ao longo dos últimos anos registrando-se um significativo avanço.

Ainda não muito habituados com a gestão de uma organização de caráter empresarial (e o depoimento do sr. Chiquinho Mandira no prólogo está repleto de muitos exemplos disso), muitos cooperados que assumiram os cargos de gestão tinham dificuldade de imprimir o profissionalismo e a sistematicidade necessários ao bom desempenho do empreendimento, para adequá-lo às exigências de mercado. Como disse o sr. Chiquinho:

> Nós não conhecíamos mercado. Nós não tínhamos experiência nenhuma de administração. Só sabia tirar ostra e vender: tirar, desmariscar e vender.
> (Cf. trecho do seu depoimento no prólogo desta tese.)

Alguns exemplos concretos dessas dificuldades e que foram coletados em campo (entre 2003 e 2004) ajudam a elucidar o argumento:

a) Do ponto de vista do fornecimento, uma singularidade com relação a outras organizações do mercado é que numa cooperativa são os próprios cooperados que fornecem para a organização o que, muitas vezes, pode interferir na padronização das entregas, na medida em que cada cooperado possui capacidades diferenciadas de produção e que nem sempre ficam claras;

b) Deriva do ponto anterior um fator crítico importante: foi apurado, na época, que a falta desta padronização e de um planejamento no fornecimento acarretava problemas de logística na entrega final, uma vez que, muitas vezes, não se tinha a informação prévia da quantidade disponibilizada por cada cooperado;

c) Ausência de regularidade nos horários de recolhimentos, o que muitas vezes chegava a comprometer a entrega, na medida em que isso depende de uma logística de planejamento do roteiro a ser percorrido entre os viveiros para que o barco que faz este trabalho não esperasse muito, provocando uma reação em cadeia;

d) O item anterior revelou uma certa deficiência nos problemas de comunicação entre os cooperados e a própria cooperativa;

e) Falta de padronização quanto à qualidade de entrega: alguns cooperados já entregavam as ostras praticamente limpas das cracas, enquanto outros, não. Este procedimento é considerado crucial para a manutenção da qualidade das ostras porque

um dia após a extração, as cracas que ainda estão presas às conchas morrem exalando um odor fétido que poderia inviabilizar a venda. Até aquele momento, a cooperativa não possuía um sistema padronizado para este procedimento de remoção do parasita;

f) Era comum a inobservância da padronização nos procedimentos da depuração nas instalações da cooperativa, o que poderia comprometer a manutenção do registro junto ao SIF;

g) Vários problemas com a logística no recolhimento nos viveiros e na entrega.

Entre tantos outros (alguns, inclusive na esfera administrativo-financeira), estes são exemplos dos desafios operacionais que precisariam ser vencidos para conferir a todo o processo o necessário e desejado padrão operacional de uma organização voltada para o mercado, principalmente aquele com os níveis de exigências quanto o do comércio de ostras. A principal estratégia adotada por eles para vencer estes desafios foram maciços investimentos na área de treinamento e formação: capacitar os cooperados interessados nos princípios de gestão de negócios, finanças, contabilidade, regulamentação básica sobre comércio da alimentos perecíveis (inclusive nos procedimentos exigidos pelo Ministério da Agricultura para manutenção do certificado do SIF). Fato concreto é que, malgrado as dificuldades enfrentadas, a Cooperostra segue produzindo e conquistando visibilidade no disputado e exigente mercado de ostras de São Paulo, Baixada Santista e até mesmo Curitiba.

De todas estas dificuldades, talvez a que representasse a consequência mais desafiadora e que, ao que tudo indica pelo que foi apurado nas últimas visitas à comunidade, parece ainda estar presente, é a ainda relativa dependência de financiamentos externos para que o empreendimento possa continuar a existir. Entre outros sinais, isso pode ser constatado pela grande quantidade de parceiros institucionais (governamentais ou não) que ainda continua a atuar em colaboração nos seus processos de gestão.

O fato é que, apesar da Cooperostra estar bem consolidada e de ter-se mostrado totalmente viável, com ganhos importantes (tanto do ponto de vista econômico, quanto social e ambiental), há muito chão ainda a percorrer para que se atinja o desejado grau de auto sustentação, sem a dependência destes investimentos financeiros externos. Este é o caminho que a cooperativa vem trilhando, com sucesso,

nos últimos anos.

Aos poucos, como se viu neste capítulo, o extrativismo de ostra do mangue foi sendo estruturado em forma de negócio sustentável, de modo que o comércio de ostra começa a assumir uma importância cada vez maior e passa a ocupar um papel central no cenário econômico da comunidade do Mandira. Em grande medida, o enfrentamento das dificuldades elucidadas acima só tem sido possível devido ao alto grau de coesão e organização dos cooperados, cujo modelo (como já se analisou previamente) veio da organização do próprio quilombo e de suas lideranças. Certamente, como mostram algumas análises (Medeiros, 2006; Silva, 2008; Gouveia 2010), houve grandes ganhos econômicos e sociais para comunidade, principalmente pelo fato da cooperativa ter possibilitado que eles não mais fossem alvo da exploração dos atravessadores.

> Eu acho que a cooperativa veio pra garantir que nós saíssemos da mão do atravessador. Nós éramos obrigados a extrair muito do manguezal. Com isso a gente estava acabando com a nossa... "galinha dos ovos de ouro". Porque você tinha que tirar, você era obrigado, porque senão você não conseguia fazer um valor necessário pra fazer uma compra, pra você alimentar seus filhos. E hoje não! Nós controlamos desde a produção até a comercialização. O que nós ficamos parados em 100 (anos), nós crescemos em 15. Eu acho que esse é o caminho. (Sidnei Mandira Coutinho)

> Criada a cooperativa, nós tivemos nosso produto valorizado, no mínimo, em torno de 300%. (Sr. Chiquinho Mandira)

Entretanto, devido a algumas de suas limitações (entre elas, como se viu, a insuficiência que a técnica do manejo tem demonstrado de que poderia ampliar ainda mais a capacidade coletora e, consequentemente, o número de famílias por ela beneficiadas), ela não consegue absorver toda a mão de obra disponível no Mandira. Uma de suas consequências importantes para a comunidade foi plantar uma semente de que é possível, para uma comunidade tradicional, enveredar pelo mundo dos negócios sustentáveis, auferindo ganhos consideráveis com isso e aprendendo a lidar com novos valores, novos parâmetros de organização e ação. Além do mais, a projeção da Cooperostra e a valorização da comunidade por ter aderido de forma consistente a uma prática considerada ecológica e socialmente correta trouxeram como ganhos adicionais a valorização do quilombo como um todo.

Esta experiência da Cooperostra, com o grande aprendizado que ela proporcionou, fez com que os mandiranos, a partir de 2002, começassem a pensar também em enveredar por outras práticas de negócios, aproveitando outros recursos naturais do seu território e entorno: natureza, cachoeiras, trilhas, sambaquis, história,

cultura, comidas, festas, além da enorme fonte de matéria prima oferecida pela floresta para o incremento e qualificação da produção de artesanato. Um mundo de possibilidades para ampliar os ganhos econômicos para as famílias da comunidade.

Soma-se a isso, o fato de que muitas lideranças mais velhas estavam preocupadas com o crescente êxodo dos jovens para trabalhar nas cidades vizinhas na busca por melhores ganhos e por um contato mais próximo com o universo da cidade e seus atrativos.

> A gente quer buscar uma maneira de criar oportunidade pros jovens ficarem aqui na comunidade. Criar seus filhos, ter sua família e ganhando um dinheiro pra poder continuar aqui, sem precisar sair. (d. Irene Mandira)

Por esta razão, nessa época, um grupo de mulheres, apoiado pela Fundação Itesp, tomou a iniciativa de se organizar com o objetivo de fundar uma cooperativa de costureiras para produzir peças destinadas ao mercado local (Cananéia, Registro e outras pequenas cidades do Vale do Ribeira). Além desta ideia, outros integrantes da comunidade pensavam no desenvolvimento de um projeto de turismo que pudesse utilizar o potencial ecológico e histórico do quilombo. Esta última ideia veio do fato de que a comunidade já vinha recebendo esporadicamente alguns grupos de turistas trazidos por agências de Cananéia para conhecer um "quilombo" (este apelo étnico era vendido como atração) além das belezas naturais (suas trilhas e cachoeiras) e históricas (sambaquis, ruína da Casa de Pedra) nos pacotes vendidos a turistas, sem que os mandiranos participassem da organização e dos ganhos financeiros decorrentes dessa atividade.

Foi assim que, da mesma forma que aconteceu com a Cooperostra, orientado por alguns parceiros externos, o trabalho da comunidade rumo à consolidação destes empreendimentos visou a estruturação de pequenos negócios sustentáveis para produção e inserção dos produtos e serviços resultantes num mercado mais amplo e diferenciado, a fim de se conseguir a almejada geração de renda para as famílias quilombolas envolvidas.

É o que se verá nos dois capítulos seguintes.

Capítulo 5

Turismo: Natureza e Cultura

E o pessoal fica perguntando "O que o Mandira tem? O que o Mandira tem?". O que o Mandira tem é isso. A alegria de receber o pessoal. Tem a simplicidade de passar o que a gente sabe de uma forma mais humilde, mas que possa a pessoa vir e levar alguma coisa daqui.

Sidnei Mandira Coutinho

Placa de receptivo na praça central da comunidade.
Foto: Carlos Frederico Lucio, 2012

5.1. À guisa de introdução.[1]

Antes de prosseguirmos com o conteúdo específico deste capítulo (isto é, o processo de construção do turismo como negócio na comunidade do Mandira), é importante que sejam feitas algumas poucas e breves considerações conceituais de caráter introdutório sobre o turismo como atividade econômica numa sociedade de mercado e, nesse panorama, tecer algumas observações igualmente introdutórias sobre o debate acerca do turismo de base comunitária (com objetivos ambientais e étnico-culturais) que vem sendo praticado no Brasil, em particular em comunidades quilombolas e indígenas. Isso foi considerado necessário porque, assim como o tema das ostras no Mandira (e a própria Cooperostra) suscitou uma série de estudos e produções científicas, também o caso do turismo entre eles (ainda não explorado sob este prisma acadêmico, salvo algumas breves referências nos últimos trabalhos produzidos sobre a comunidade ou trabalhos de caráter mais genéricos como o de Rabinovici, 2012) poderia ter sido objeto exclusivo e

[1] Para a redação deste capítulo, além das anotações de campo nas várias etapas, contei também com a ajuda dos relatórios elaborados por meus alunos envolvidos no projeto de turismo da ESPM na comunidade do Mandira entre 2003 e 2004. Gostaria de agradecer especificamente a Alessandra Bartholo, Cassandra Sales, Bernardo Fernandes Campos Caron, Flávia Ghiringhello Gannam e Maria Carolina Campos Rodrigues.

específico de um trabalho mais denso, aprofundado e volumoso. Como não é esse nosso objetivo, o propósito foi situar minimamente o conceito de turismo numa das discussões propostas nesta tese que é a relação que estas atividades econômicas têm com o resgate de sua etnicidade e a revalorização do seu território e meio ambiente.

Dois, portanto, serão os temas desta breve introdução ao capítulo: o conceito de turismo e, a partir dele, uma reflexão sobre o turismo étnico e o turismo como alternativa para o etnodesenvolvimento.

Percorrendo a literatura especializada, é comum encontrarmos, nos principais manuais de turismo publicados no Brasil, múltiplas tentativas de defini-lo sob várias óticas. Conforme mostram, entre outros, Lage e Milone (1999), Dias (2002), Ignarra (2003), Castro (2002) e Santos (2010), essas tentativas vão desde considerações sob o ponto de vista etimológico até uma compilação das várias e distintas acepções e significados muitas vezes complementares, inclusive oficiais, como o da Organização Mundial do Turismo (OMT), focando aspectos muito próprios da ótica de cada autor.

Apesar de expressar aparentemente uma multiplicidade de conceitos, em linhas gerais, essas várias definições do fenômeno indicam sempre alguns pontos que aqui serão considerados como pertencendo a um núcleo comum de temas que ajudam a construir uma definição contemporânea do turismo como fenômeno de mercado, quais sejam: pessoas se deslocando de seu local de origem e permanecendo temporariamente em um ou mais locais de destino (variando, segundo cada autor, a definição do tempo de duração dessa permanência); busca de satisfação de necessidades físicas ou psíquicas (geralmente ligadas a lazer, repouso, aquisição de experiências, bens, cultura etc.); consumo de bens e serviços no local de destino (hospedagem, alimentação, transporte, produtos culturais - materiais e não materiais - etc.). Assim, o que preliminarmente se pode constatar é que o turismo, a despeito de todas as características sociológicas, antropológicas, filosóficas ou psicológicas que podem ser pensadas, é um fenômeno que envolve uma matriz marcadamente social e econômica, sendo uma das atividades mais praticadas na atualidade (DIAS, 2002; IGNARRA, 2003; SANTOS, 2010), movimentando uma considerável parcela de recursos (financeiros, humanos e naturais) o que vem trazendo

grandes impactos socioeconômicos em vários países e comunidades em todo o globo. Em muitos, especialmente aqueles em vias de desenvolvimento, o turismo vem se apresentando como uma boa alternativa econômica de inclusão social, embora não devamos nos esquecer da problemática ambiental e social ligadas a esta atividade quando realizada de modo intensivo e sem planejamento. Não são poucos os casos em que pode gerar mais problemas do que solucioná-los.

Tentando sintetizar as várias definições a respeito do turismo formuladas por esses diferentes autores ao longo do último século, Ignarra (2003, p. 11-12) apresenta as seguintes ponderações que precisam ser levadas em conta quando se pensa o turismo como atividade econômica:

> O turismo é um fenômeno que envolve quatro componentes com perspectivas diversas:
> a) O turista, que busca diversas experiências e satisfações psíquicas e físicas;
> b) Os prestadores de serviços, que encaram o turismo como uma forma de obter lucros financeiros;
> c) O governo, que considera o turismo como um fator de riqueza para a região sobre sua jurisdição;
> d) A comunidade do destino turístico, que vê a atividade como geradora de empregos e promotora de intercâmbio cultural.

Conforme se poderá observar ao longo da análise deste capítulo, a maneira como essa atividade foi concebida, está sendo estruturada e desenvolvida na comunidade do Mandira revela que ela mantém esses quatro elementos assim definidos, concretizados de acordo com uma lógica própria, mais adequada à especificidade de uma comunidade tradicional.[2]

Assim, um aspecto importante a ser aqui considerado é o turismo como atividade socioeconômica bem própria de uma economia de mercado, ou seja, é um tipo muito específico de relação econômica que, por sua vez, estabelece um vínculo entre um vendedor (de serviço ou de produto) e um comprador. Nesse cenário, é importante recuperar uma outra ideia (já mencionada anteriormente, quando da análise da relação

[2] A discussão sobre esta questão (qual seja, a implementação de projetos de turismo em pequenas comunidades tradicionais) é bastante complexa e profunda, o que tem facultado a geração de uma grande produção acadêmico-científica na literatura especializada. Para não desviar do foco desta tese e não alongá-la ainda mais, ela não será feita aqui, posto que só esta questão poderia resultar num outro trabalho, o que pode ser apontado como um dos desdobramentos futuros da presente pesquisa.

mercadológica da ostra com os mandiranos) que considera que é o consumidor do produto (aqui no caso, o turista) quem define e orienta (voluntária ou involuntariamente) muitas das ações na esfera considerada, na medida em que o preparo do ambiente para recebê-lo visa conseguir a efetivação do consumo daquilo que lhe é oferecido. Mantendo esta perspectiva mercadológica, o sociólogo Reinaldo Dias nos propõe que seria o turista a peça-chave da atividade do turismo.[3] Nesse sentido, levando-se em conta este preceito de uma economia de mercado, seria em função dele (de seus desejos, de suas necessidades) que tais ações deveriam ser prioritariamente pensadas a fim de alcançar o objetivo da relação de compra e venda, isto é, gerar lucro. Por este motivo, segundo Dias, para entendermos o conceito de turismo,...

> ... devemos compreender a abrangência do fenômeno que se estrutura em torno da figura do turista. E qualquer definição deve levar em consideração os seguintes fatores:
> a) os turistas, enquanto agentes principais da atividade turística e sem o qual ela não ocorre;
> b) os residentes, que constituem a população receptora que habita o local de destino;[4]
> c) as interações que ocorrem resultantes dos turistas e que visam atender a sua demanda (e muitas vezes provocá-la);
> d) as interações que ocorrem na comunidade receptora, resultado da atividade turística;
> e) o conjunto de fenômenos gerados do ponto de vista nacional e internacional fruto do desenvolvimento turístico. (2002, p. 28)

Pensando nessas duas questões (variáveis envolvidas no fenômeno do turismo como um todo e aspectos mercadológicos específicos desta atividade econômica), os especialistas na área têm envidado esforços para pensar a necessidade de um planejamento de turismo que contemple a prevenção contra dois tipos de consequências que podem ser danosas não somente à atividade em si, mas às pessoas e ao meio ambiente, subsumidas no triplice e amplo conceito de sustentabilidade, tal como discutido

[3] Assim como se viu previamente com relação ao comércio das ostras, é o comprador a peça-chave na definição das regras desse exigente e relativamente sofisticado mercado ao qual os mandiranos tiveram que se adequar.

[4] Poder-se-ia dizer que, pelo menos em tese (sendo, inclusive, um desafio a ser enfrentado no desenvolvimento de projetos de turismo em comunidades tradicionais), estes seriam os beneficiários mais diretos da atividade. Embora todos saibamos que existe um conjunto muitas vezes extenso de intermediários (agências, transportes, receptivo) nesta relação do turista com a população hospedeira.

no Capítulo 1 desta tese: de um lado, a variável ambiental; do outro, a variável sociocultural e econômica, o que se torna ainda mais evidente nos projetos de ecoturismo e turismo cultural em pequenas comunidades tradicionais. A primeira, expressa pelas discussões sobre turismo e meio ambiente, envolveria um conjunto de reflexões que levariam a planejamentos concretos e efetivos da exploração do turismo (sobretudo em regiões mais preservadas do ponto de vista ambiental, como no caso do Mandira), tornando-o econômica e ambientalmente viável, evitando-se a rápida degradação desse bioma. A segunda variável vem pensando os efeitos da implantação e incremento de projetos turísticos em áreas onde existem populações tradicionais (cf. Capítulo 1, as considerações acerca dos tipos de comunidades classificadas como tal) e os efeitos sobre sua economia, sobre sua cultura e organização social.[5]

A partir da Rio 92 (ou Eco 92), começou a ser registrada no Brasil uma crescente preocupação com um tipo de turismo que explorasse mais as belezas naturais de nosso país, aproveitando esse potencial de ser "tropical e bonito por natureza". De acordo com Neiman e Rabinovici a proliferação indiscriminada do uso do prefixo "eco", para se referir a tudo o que fosse ambientalmente correto trouxe, para a atividade turística, a necessidade de imprimir uma preocupação

> com o valor e o significado reais desse prefixo e a avaliação sobre a existência de um processo de planejamento na criação e organização das localidades turísticas, com participação da comunidade local, respeito às culturas e identidades, e preocupação com a conscientização ambiental na experiência a ser vivida. (NEIMAN e RABINOVICI, 2010, p. XI)

Essa vertente de um turismo ambiental acabou sendo uma das principais responsáveis por promover alguns fluxos de turistas para regiões muito preservadas e relativamente isoladas onde, quase sempre, habitam comunidades tradicionais. Por esse motivo, para Juliano e Rabinovicci, muitas vezes o chamado turismo étnico está associado

[5] A esse respeito, discutindo de uma forma geral a relação entre turismo e sustentabilidade, cf. o recente volume organizado por Neiman e Rabinovici (2010), Carneiro *et al.* (2010), Donaire (1999), Barros (1999), entre outros. Para uma discussão mais específica sobre turismo e populações locais, remeto o leitor a Grünewald (2006), Mauro (2007), Peixoto e Albuquerque (2007), Fortunato e Silva (2011). Mais especificamente sobre o turismo e a questão negra, Lima (2002) e Queiroz (2007).

ao ecoturismo. Assim como este último parece atender a uma demanda de resgate do homem urbano de contato com a natureza, o turismo étnico

> parece, também, atender a uma demanda contemporânea de satisfação de expectativas de consumidores pós-modernos em relação ao contato e à vivência com grupos étnicos tais como indígenas, quilombolas entre outros, detentores de traços culturais peculiares e, muitas vezes, considerados exóticos. (JULIANO e RABINOVICI, 2010, p. 211)

Ainda de acordo com os autores, se bem planejada e executada, a atividade turística em comunidades tradicionais se torna uma das alternativas mais adequadas e com menor grau de impacto sobre elas.[6]

O principal problema da exploração do turismo ambiental, principalmente quando associado ao turismo étnico, está na construção de uma relação mercantilizada (*commoditizada*) tanto da natureza quanto da etnicidade dos grupos em questão. Como aponta Erik Cohen (1988), as teorias contemporâneas sobre turismo baseiam-se em alguns pressupostos básicos que merecem uma reflexão crítica. O primeiro deles é exatamente este de que o turismo necessariamente leva a uma *commoditização*[7] o que pode ser crítico na medida em que, como será visto à frente, segundo uma visão mais tradicional, esta relação de mercantilização pode provocar alterações nos significados dos produtos culturais nela envolvidos e até mesmo nas relações entre as pessoas o que, no limite, os desproveria a todos (produtos da cultura e pessoas) de sentido. O segundo ponto é que esta relação de mercantilização destruiria a autenticidade dos produtos da cultura e até mesmo das relações locais na medida em que deveriam ser apresentados de forma artificial aos turistas. O terceiro é que esta "autenticidade encenada" de uma certa maneira frustra a intenção do turista de encontrar e viver a experiência de uma "autenticidade

[6] Este é um debate muito instigante e interessante na literatura relativamente recente em Ciências Sociais. Para um maior aprofundamento, além da obra de Neiman e Rabinovicci (2010), remeto o leitor a alguns trabalhos emblemáticos sobre o tema: Grünewald (2003 e 2006), Leal (2007), Mauro (2007), Santos (2007), Silva e Carvalho (2010), entre tantos outros.

[7] Por uma questão de análise, optei por trabalhar melhor o conceito de *commoditização* quando das considerações acerca dos produtos oferecidos pelo turismo no Mandira, o que será feito um pouco mais à frente, ainda neste capítulo.

genuína". Assim, o autor afirma que esses pressupostos presentes nessas teorias modernas nos levaria a uma conclusão bem equivocada, qual seja:

> that commoditization, engendered by tourism, allegedly destroys not only the meaning of cultural products for the locals but, paradoxically, also for the tourists. It thus emerges that, the more tourism flourishes, the more it allegedly becomes a colossal deception. (COHEN, 1988, p. 373)[8]

Centrando seu artigo no conceito de autenticidade e a sua relação com os processos de mercantilização da cultura, ele concluirá que

> Commoditization does not necessarily destroy the meaning of cultural products, neither for the locals nor for the tourists, although it may do so under certain conditions. Tourist-oriented products frequently acquire new meanings for the locals, as they become a diacritical mark of their ethnic or cultural identity, a vehicle of self representation before an external public. However, old meanings do not thereby necessarily disappear, but may remain salient, on a different level, for an internal public, despite commoditization - as the case of Balinese ritual performances exemplifies. Neither does commoditization necessarily destroy the meaning of cultural products for the tourists, since these are frequently prepared to accept such a product, even if transformed through commoditization, as "authentic," insofar as some at least of its traits are perceived as "authentic." (op. cit., p. 383). [9]

Anos depois, esta discussão sobre a interferência externa nos processos de turismo e da *commoditização* de elementos culturais e sua autenticidade levou a novas discussões sobre aspectos artísticos de um modo geral (autenticidade da arte em sociedades tradicionais produzida para turistas). A antropóloga Yvonne Payne Daniel ao analisar o fenômeno da dança de grupos étnicos em Cuba e no Haiti, utilizando a

[8] "que a *comoditização* engendrada pelo turismo supostamente destroi não só o significado de produtos culturais para os habitantes locais, mas, paradoxalmente, também para os turistas. É assim quanto mais floresce o turismo, mais ele supostamente se torna um engano colossal." (Tradução própria)

[9] "*Commoditização* não necessariamente destroi o significado dos produtos culturais, nem para os moradores nem para os turistas, embora isso possa acontecer sob certas condições. Produtos feitos para o turismo frequentemente adquirem novos significados para os moradores, e também se tornam um sinal diacrítico de sua identidade étnica ou cultural, um veículo de auto-representação perante um público externo. No entanto, os significados antigos não necessariamente desaparecem, mas podem ficar perceptíveis, em um nível diferente, para um público interno, apesar da mercantilização - como exemplifica o caso das performances rituais balinesas. A *commoditização* tampouco destroi necessariamente o significado dos produtos culturais para os turistas, uma vez que estes são frequentemente preparados para aceitá-lo como "autêntico", mesmo se transformado por meio da *commoditização*, na medida em que pelo menos alguns de seus traços são percebidos como "autênticos"." (Tradução própria)

metodologia dos *cross-cultural studies*, e inspirada nas ideias de Cohen e Appadurai (como se verá à frente), conclui que

> With cross-cultural analysis of dance performance in tourism settings, it is interesting to note that this does not fully exhibit the usual effects of artistic commoditization (Appadurai 1986:6-8,12-16; Cohen 1988:381; Graburn 1984a:27)-i.e., a diminished authenticity, a limited if not absent sense of creativity, or an unvoiced, suppressed, or drastically changed layer of meaning. On the contrary, the dance is often an exact simulation; a re-creation of a historic past; a contemporary manifestation of inventiveness within traditions and among styles; a holistic and multisensory phenomenon that often communicates to tourists and performers at a fundamental level. (DANIEL, 1996, p. 781) [10]

As conclusões de Cohen e Daniel são interessantes para pensar também que, em comunidades tradicionais, especialmente as não indígenas, nem sempre a implementação do turismo parte de uma iniciativa exógena, mas tem origem no seio da própria população. Ou, o que é até mais comum, um desejo de controlar os ganhos desse fluxo de pessoas que começa a surgir em seu território (como aconteceu com o Mandira, por exemplo).

Dos trabalhos citados na nota supra que têm este tema como foco de abordagem, um que propõe pensar desafios muito semelhantes ao caso do Mandira para o campo do turismo é o realizado por Grünewald sobre os Pataxó, grupo indígena localizado no sul da Bahia que tem sido notabilizado nas últimas décadas pelo desenvolvimento de um turismo de natureza étnica. Para o autor, a perspectiva do turismo nessas comunidades tradicionais (e o caso Pataxó é bem significativo), não deve ser pensada apenas naquilo que o turismo pode trazer de alterações em sua cultura tradicional pois, em muitos casos acontece o contrário ou seja, a ressurgência de vários elementos da cultura tradicional que estavam adormecidos ou mesmo sequer haviam sido aprendidos pelos mais jovens, e que podem voltar a aflorar com a revalorização desses aspectos na sociedade hospedeira, na medida

[10] "Com a cross-cultural analysis de espetáculo de dança em contextos de turismo, é interessante notar que esta não apresenta totalmente os efeitos usuais de commoditização artística (Appadurai 1986:6-8,12-16; Cohen 1988:381; Graburn 1984a: 27), ou seja, uma diminuição da sua autenticidade, um limitado ou inexistente sentido de criatividade, ou um significado mudo ou drasticamente modificado. Pelo contrário, a dança é muitas vezes uma simulação exata, uma recriação de um passado histórico, uma manifestação contemporânea da criatividade dentro das tradições e entre os estilos, um fenômeno global e multissensorial, que muitas vezes se comunica com os turistas e artistas em um nível fundamental." (Tradução própria)

em que se tornam alvo de procura por parte dos forasteiros (os turistas). Além disso, acontece a construção de novos significados e elementos simbólicos, produzindo a base do que é a cultura. Opera-se aí, portanto, não somente aquilo que o autor chama de um "resgate" étnico-cultural mas, o que é tão significativo quanto, a criação cultural. Assim, esse processo poderia ser pensado também, dependendo do caso, como uma verdadeira etnogênese.

Por este motivo, do ponto de vista da cultura, para o autor, o discurso preservacionista, tradicionalista e conservador deve dar lugar a uma interpretação mais apropriada à dinâmica cultural que contemple a mudança, a transformação e, principalmente, a criação, não somente pelo polêmico processo de "aculturação" (conceito, diga-se de passagem, nada consensual entre antropólogos) mas, principalmente, pela criatividade das sociedades em ressignificar seus elementos culturais, recriando novos signos, produzindo uma "nova" cultura tão autêntica e legítima quanto a alegada "cultura original" ou "tradicional". Essa interpretação proposta por ele. Busca, inclusive, legitimar o que ele chama, usando uma expressão aparentemente paradoxal, de "nova cultura tradicional" produzida por meio desse processo.

> Não se trata de perceber a perda gradativa de uma cultura local, mas a etnicidade acionada relacionalmente por entre fluxos translocais de cultura que pode promover uma reviravolta na aparência dos *nativos* que passam a se exibir ocupando um lugar determinado no quadro geral de uma sociedade e - no caso aqui contemplado - através de sua atuação prática numa arena turística, isto é, num espaço social polissêmico onde ocorrem interações geradas pela atividade turística. (GRÜNEWALD, 2006, p. 127-8).

Após uma breve incursão conceitual sobre os significados de cultura e tradição, o artigo analisa as variáveis envolvidas no processo pataxó (tanto do ponto de vista econômico quanto étnico) e aponta para uma perspectiva onde a cultura é contemplada como um processo dinâmico de diálogo entre grupos sociais distintos. O cenário do turismo étnico torna-se, pois, um foro de observação muito privilegiada para a compreensão do fenômeno, não somente de transformação mas de (re)elaboração cultural.

> Assim, em vez de o turismo agir de modo degradante sobre a cultura indígena, age de modo contrário, fazendo os pataxós emergirem de forma diferenciada na região, e proporcionando, mesmo que indiretamente, uma produção cultural indígena recente e instrumental, que visa à construção de traços culturais

> constituintes da identidade étnica e que os mostra não como índios aculturados ou em aculturação, mas como sujeitos criativos e inventivos que geram sua própria cultura com base em elementos seletivamente acionados a partir de origens diversas. (2006, p. 133).

Embora caracterizando-se como uma comunidade tradicional em moldes bem distintos de uma comunidade indígena, especialmente devido à sua antiga relação (ainda que indireta e não tão forte) com o mercado, o caso do Mandira, como se verá, contempla elementos muito semelhantes a esses identificados por Grünewald para os Pataxó. Talvez aqui, entre os mandiranos, a especificidade maior, na incorporação do turismo no menu de atividades econômicas da comunidade, tenha sido o fato de pensá-la antecipadamente, elaborando um plano de ação relativamente detalhado, de caráter participativo, antes de proceder à sua implementação. Isso tem facultado aos mandiranos, como se verá, uma maior possibilidade de controle sobre essas transformações e um respeito maior à velocidade própria e particularidade de adesão dos vários indivíduos da comunidade que queiram incorporar-se ao projeto.

Finalmente, esta perspectiva adotada por Grünewald para a análise do caso pataxó acaba endossando os elementos da teoria da etnicidade tal como proposto por Barth e seus herdeiros - ainda que de forma crítica, muitas vezes (como é o caso de Stuart Hall e Zygmunt Bauman, como visto no Capítulo 1): no processo dialógico entre grupos distintos, o turismo acentuou ainda mais a identidade pataxó, na medida em que propiciou o resgate de alguns traços diacríticos, reelaborou-os simbolicamente, consolidando a sua distinção como grupo com relação à sociedade envolvente. Eles justamente são procurados pelos turistas porque são índios. A respeito desta construção da identidade étnica de um grupo indígena nesses processos de exploração do turismo como forma de criação de valores econômicos, Juliano e Rabinovici (2010) nos lembram que

> ... a manutenção do legado cultural, seja material, seja imaterial, constitui parte de um processo amplo, correspondente à recuperação da memória de uma comunidade. (...) A afirmação da identidade étnica de uma comunidade é a base de sua organização, de sua relação com outros grupos e de seu agir político (...). Essa etnicidade, quando explorada pelo turismo, busca no passado um conjunto de símbolos que serão atualizados no presente. A partir dessa perspectiva, ela atua como ideologia, cimentando práticas e pensamentos do

> grupo social, dando margem ao conceito de 'lealdade de grupo' e 'identidade social'. (p. 212)[11]

Feitas as necessárias críticas a esse processo de estereotipia da identidade, é preciso evitar-se a produção daquilo que ficou conhecido na literatura antropológica como "índio turístico", gerando uma grande e longa discussão no mundo inteiro.

Saindo do ponto de vista antropológico *stricto sensu* e enveredando pelas questões de gestão e marketing, o caso Mandira também mostrou que a implementação de um projeto econômico com um viés fortemente mercadológico em uma comunidade tradicional representa um desafio para as clássicas teorias desta área do campo da administração de empresas (construídas para o cenário de grandes empresas inseridas em grandes mercados competitivos) que apresenta aos profissionais o desafio de, ao pensá-las, levar em conta não somente a realidade do mercado mas os objetivos e propósitos das comunidades, bem distintos daqueles colocados por corporações e empresas. Isso porque, embora se queira alcançar os objetivos de venda, no geral, é igualmente um desejo dos integrantes da comunidade (sobretudo os mais velhos) que ela não seja descaracterizada como tal atraindo, neste caso específico, mecanismos de turismo de massa, garantindo-lhes também autonomia e sustentabilidade ao processo. O que não significa, como no caso pataxó, que não desejem a modernização e a mudança. Nesse sentido, é importante o que nos chama a atenção Sidnei Mandira Coutinho, uma das principais lideranças desta atividade na comunidade, em um depoimento retirado de um documentário sobre eles:

> Não é porque você é uma comunidade remanescente de quilombo, que você tem um histórico mais tradicional, que você vai parar no tempo. Ficar naquilo! (...) Você não pode descaracterizar o que é a sua comunidade. Você tem que permanecer e focar na questão da sua história, da sua origem, e procurar resgatar coisas pequenas - que pra você parecem pequenas - mas pro olho do turista, pro olho de alguém que vai visitar, ele vai dar muito valor. E não precisa ser um turismo grande... ficar sonhando alto, e querer descaracterizar a comunidade: construir pousada, construir não sei o quê. É só você organizar bem o que você

[11] Importante acentuar, como nos lembram os autores, que o grande risco que se corre nesse processo é o de consolidação dos estereótipos de exotismo, que acaba acontecendo com muitas populações indígenas que enveredam por esse caminho. É necessário, pois, que aqueles agentes que atuam em projetos de desenvolvimento junto a essas comunidades, cumpram este papel crítico de ajudá-los a encontrar o caminho do etnodesenvolvimento evitando-se essas armadilhas.

> tem, capacitar os seus jovens pra levar isso a frente... E seguir que vai dar certo. (Sidnei Coutinho)[12]

Vejamos, pois, a seguir, como ocorreu o processo de implantação do turismo como atividade econômico-mercadológica no Mandira e como ela contribuiu para consolidar o processo de etnogênese, um dos pontos de interesse desta tese.

5.2. Natureza e cultura no Mandira.[13]

Nos capítulos etnográficos deste trabalho apresentados até o momento (Capítulo 3 e Capítulo 4), a partir da descrição de sua formação histórica, do meio ambiente onde está situada e do processo de concepção e implementação do manejo sustentado, da Reserva Extrativista e da Cooperostra, pôde-se ter uma ideia do grande patrimônio cultural e natural de que é detentora a comunidade do Mandira. Isso, como se disse, tem proporcionado a produção de estudos e documentários, além de matérias jornalísticas que, inclusive, os colocaram em evidência na grande mídia.[14]

Interessante notar (como se pôde observar por meio do depoimento de Chiquinho Mandira no prólogo) que somente há bem pouco tempo os mandiranos começaram a perceber o seu real valor e os ganhos que poderiam ter com tudo isso. Na verdade, como se analisou, esta percepção veio em grande medida como fruto da

[12] É importante notar que o turismo no Mandira é uma atividade relativamente recente e os ganhos financeiros ainda são muito esparsos e modestos, sem uma sistematicidade e volume que tenha sua relevância acentuada. O que muitas vezes se tem registrado em algumas comunidades tradicionais quando os ganhos começam a se avolumar é uma espécie de disputa entre os mais tradicionalistas, que premem por menores ganhos (porém, de caráter mais sustentável e perene), e aqueles que querem ganhos mais rápidos e no curto prazo. Do estado atual da arte na comunidade do Mandira, ainda é muito cedo para levantar qualquer hipótese a este respeito. Entretanto, a julgar pelo grau de consciência dos mais jovens que estão atualmente levando a cabo esta atividade, é possível que aqui se encontre uma alternativa para evitar a degradação que, geralmente, o turismo de massa provoca. Mas isso é só um exercício de ficção.

[13] Sugiro ao leitor, quando necessário, retomar o depoimento de Chiquinho Mandira constante do prólogo desta tese dada a importância de seu conteúdo para a presente argumentação e, por isso mesmo, reiteradas vezes ele será mencionado tendo, inclusive, alguns pequenos trechos transcritos novamente.

[14] Já fizeram matérias e documentários sobre eles, entre outros meios de comunicação, a TV Cultura (Jornal Diário Paulista e Repórter Eco); a TV Bandeirantes; a TV Record; a Rede Globo (Globo Rural e Jornal Nacional); as revistas Veja, Isto é e National Geographic; o jornal Folha de São Paulo. Foram localizados também três excelentes documentários curtametragens: "O terço cantado e os mistérios do Mandira" (dirigido por Cireneu Kuhn, 2010); "Mandira, de acordo com a maré" (dirigido por Júlia Peres, 2010); e um documentário sobre a Cooperostra produzido pela Fundação Florestal (sem data).

mobilização simultânea tanto dos processos relacionados às questões ambientais quanto ao seu reconhecimento como comunidade quilombola. Processos esses que ocorreram de forma mais intensa nas duas últimas décadas. Pode-se dizer, a partir do que acontece hoje na comunidade que, em grande medida, isso se deveu também ao envolvimento de muitos jovens nessas novas atividades, invertendo seu êxodo que vem ocorrendo há algumas décadas, criando um desejo de nela permanecer levando adiante e incrementando essas conquistas (o que será melhor analisado na conclusão deste trabalho).

Inseridos nesse belo território, a comunidade como um todo sempre sofreu as consequências de ter herdado uma área relativamente rica e extensa, incrustada numa zona ecológica caracterizada pelas altas diversidade e preservação ambientais. Desde o seu início, ainda no século XIX (cf. Capítulo 3), houve tentativas de engodo e espoliação que quase os levaram à perda completa desse patrimônio fundiário e dizimação da comunidade enquanto tal, promovendo uma diáspora da maior parte de seus integrantes. Felizmente, a legislação ambiental que inicialmente trouxe inúmeras restrições, dado o seu rigor, sendo outrora vista como um empecilho para sua subsistência, acabou sofrendo uma flexibilização ao longo dos anos, o que trouxe a possibilidade da reelaboração de sua relação com este território, revalorizando-o e fortalecendo novamente os vínculos da comunidade com ele, interrompendo esse movimento de desintegração do quilombo para dar início a um movimento contrário, de sua revitalização. Junte-se a isso, o já analisado processo de implementação do manejo sustentado de ostras, garantindo-lhes meios de ganhos econômicos substantivos e mais perenes do que as atividades econômicas previamente desenvolvidas pela comunidade, o que jamais outrora havia sido por eles experimentado. Tudo isso, como já visto, trouxe-lhes um grande reconhecimento (nacional e internacional), o que também foi mais um importante elemento para a consolidação do resgate de sua autoestima como comunidade e como mandiranos.

Da mesma maneira que aconteceu com a questão econômica, sob um prisma étnico *stricto sensu,* o processo de seu reconhecimento como uma Comunidade de Remanescentes de Quilombo (iniciado, como se viu, a partir da notícia trazida pelo P$^{e.}$ João 30 de que eles eram "quilombolas", ainda na década de 1980) foi, aos poucos,

inserindo neles a perspectiva de que este diferencial étnico poderia representar certas vantagens do ponto de vista de sua continuidade histórica e de seu crescimento (sob todos os aspectos) e não mais as desvantagens da "vergonha" e da "vitimização do preconceito", como muitos deles apontam em seus relatos e depoimentos. Isso se foi confirmando ao longo das últimas décadas com o estabelecimento de várias parcerias com órgãos governamentais e organizações não governamentais, além da obtenção de recursos disponíveis com fins de desenvolvimento sustentável de comunidades tradicionais e de afrodescendentes, de acordo com o que estabelecia a Constituição de 1988 e as medidas efetivamente tomadas pelo governo federal a partir de 2003, em particular via SEPPIR. Todos esses fatos, como se viu previamente, foram significativos a tal ponto que, inclusive, colocou-os como referencial de sucesso em empreendimentos de natureza econômica, cultural e de organização comunitária em meio às comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. De todos os lados veio o reconhecimento do sucesso de sua trajetória étnico-empreendedora.

Conquistadas a consciência e a percepção dessa valorização (tanto do meio ambiente quanto de sua etnicidade), foi especialmente após o movimento que levou à criação da Reserva Extrativista e à decretação do Mosaico do Jacupiranga com sua regulamentação - que lhes garantiu o usufruto dos recursos naturais de forma racional e sustentável - e estimulados pelo sucesso do empreendimento da Cooperostra, que alguns indivíduos da comunidade, tomados por um espírito empreendedor bem intuitivo e espontâneo, começaram a pensar em aproveitar esta experiência obtida com a organização comunitária e a formação e operação da cooperativa para implementar novas atividades econômicas a fim de aumentar os ganhos das famílias mandiranas a partir desse patrimônio ambiental e cultural. Estava formada, em muitos deles, uma verdadeira mentalidade empreendedora que imprimia a visão de que era possível, mesmo para uma comunidade tradicional, prosseguir numa economia de mercado, mantendo e valorizando o espírito comunitário e de ser mandirano, ou seja, etnicamente diferenciado (como pode ser visto por meio do supracitado depoimento de Sidnei Coutinho).

Esse foi o cenário global em que nasceu para alguns deles, no limiar do século XXI, o desejo de exploração do turismo como atividade econômica na comunidade.

5.3. O surgimento do turismo.

Com relação ao início da atividade da exploração do turismo, o depoimento de Chiquinho Mandira (prólogo) revelou de pronto para o leitor uma informação importante, constatada por mim já na primeira viagem de trabalho de campo em 2003. Aproximadamente por volta do final de 2001, houve um elemento bem pontual e concreto que alavancou a ideia da possibilidade de exploração dessa atividade (inicialmente pensada apenas com o foco em ecoturismo, mas que depois avançou também para um turismo de caráter histórico e étnico) como possível fonte de geração de renda entre eles. Afinal, ela já acontecia, havia algum tempo, de forma exógena: agências de turismo da região de Cananéia ofereciam, em seus portfólios (tanto digitais - internet -, como impressos), como opção de passeio a seus clientes, a visita à "comunidade quilombola e à cachoeira do Mandira". O material promocional da época muitas vezes falava sobre as belezas naturais e as peculiaridades da comunidade, contando um pouco de sua história e mencionando a existência de sítios arqueológicos como alguns sambaquis e a Casa de Pedra (cf. **Foto 5** e **Foto 6**, no Capítulo 3), além do grande atrativo natural que era a Cachoeira do Salto do rio Mandira (**Foto 6**) com suas piscinas naturais de águas claras e cristalinas, em meio à floresta, ideal para quem quisesse passeios alternativos às praias da região. Isso era vendido como atrativo para os forasteiros que vinham a Cananéia em busca de suas praias, mas poderiam ter esses "opcionais" em sua carta de possibilidades. Esses turistas eram levados ao Mandira por essas empresas e a comunidade não auferia nenhum ganho com isso. A esse respeito, vale a pena retomar um trecho do depoimento do sr. Chiquinho Mandira (prólogo):

> A questão do turismo... A Casa de Pedra... a cachoeira... Aquilo ali pra nós, não tinha valor nenhum. Hoje não! Hoje tem valor! Por que? porque nós vimos que alguém estava lá explorando também. Vinha aqui pela cachoeira, pela Casa de Pedra. Quando nós chamamos o Itesp, pra fazer a primeira reunião porque nós queríamos trabalhar com ecoturismo, e aí o Thiago foi ver no site de Cananéia, na época: eram 23 sites que falavam da cachoeira do Mandira. E

> nós não sabíamos! Então, o pessoal explorava a cachoeira do Mandira. E nós não sabíamos. Até sabíamos porque víamos o pessoal passar aqui indo pra cachoeira. Deixavam lixo, deixavam sujeira. E pra comunidade não ficava nada. Então nós começamos a falar com o Itesp que nós queríamos que ficasse alguma coisa aqui! (Sr. Chiquinho Mandira, trecho do Prólogo)

Apesar de anunciadas e de existirem, tais visitas eram, de fato, muito raras, pois os turistas trazidos por elas a Cananéia estavam muito mais interessados em conhecer as praias da Ilha Comprida ou Ilha do Cardoso (na verdade, este último sempre foi o maior atrativo natural do município) do que uma comunidade quilombola de acesso relativamente difícil e sem nenhuma infraestrutura de receptivo. Entretanto, já em 2003, algumas instituições de ensino superior[15] organizavam visitas à comunidade para que seus estudantes pudessem conhecer o processo do manejo sustentado e a Cooperostra, assim como alguns grupos adeptos de esportes radicais (*trekking* e ciclismo) que também utilizavam a rota via Mandira em suas programações.[16]

Mesmo que eventual, essa exploração do turismo local - sem que nenhuma remuneração (ou mesmo qualquer outro tipo de compensação) fosse repassada ao Mandira, ou nem mesmo um simples (porém ético) pedido de permissão para incursão em suas terras fosse feito - plantou em alguns indivíduos o desejo, não de acabar com elas, mas de controlá-las, de modo que a comunidade como um todo pudesse conseguir mais uma conquista: transformar o turismo numa fonte de renda para suas famílias e que as agências que incluíam o Mandira em seus pacotes pagassem o que lhes era devido por ética e por direito, estabelecendo com eles, por intermédio de sua Associação de Moradores, uma parceria comercial. Rapidamente essa ideia acabou evoluindo para uma outra, mais ao modelo da Cooperostra: por que não os próprios mandiranos se organizarem para eles mesmos explorarem o ecoturismo como mais uma atividade econômica que pudesse trazer ganhos para a comunidade como um todo? A ideia começou a ganhar corpo por volta de 2002 e foi prontamente estimulada pelo pessoal da

[15] Cheguei a presenciar a visita de estudantes da Universidade São Francisco e do curso de Geografia da USP.

[16] Esse processo começou a se intensificar a partir do momento em que o Mandira começou a ter uma maior projeção na mídia: mais universidades, com vários cursos (biologia, oceanografia, zootecnia, geografia, história etc.) começaram a trazer grupos de estudantes para conhecer esta rica região natural e este patrimônio cultural (sendo hoje, um dos principais filões do turismo praticado pela comunidade).

Fundação Itesp (que, como visto previamente, já trabalhava com projetos de desenvolvimento econômico na comunidade) que entendeu ser perfeitamente viável este empreendimento, como forma de lhes trazer ganhos.

Voltando a um de seus elementos motivadores mais fortes, este despertar para seu patrimônio natural também está ligado à valorização do seu território. É nesse sentido que todo o processo de manejo e criação da Reserva Extrativista guarda, de uma maneira muito próxima, relação com a implementação do ecoturismo. Ao mesmo tempo, assim como aconteceu com a cooperativa que, depois de muitas tentativas administrativas, acabou num processo de autogestão (que continua até hoje), da mesma maneira, os mandiranos pensam na exploração do turismo como um processo em pequena escala, de forma a não trazer grandes impactos para a comunidade de modo a permitir que eles não percam controle sobre o fluxo e os ganhos.

A esse respeito, o depoimento de Sidnei Coutinho, hoje uma das principais lideranças desta atividade na comunidade, é bem emblemático:

> A relação da Reserva Extrativista do Mandira com o turismo é porque aqui, nós temos a Reserva Extrativista: a gente está dentro da reserva. Porque antigamente, a gente trabalhava destruindo. Só extraía, só extraía. Não havia nenhuma forma de manejo. Mas eu acredito que do jeito que a comunidade do Mandira está se organizando, hoje - já estamos indo pra 15 anos de Associação - e eu vejo que a comunidade vai ser uma comunidade pequena, organizada ainda mais e com uma estrutura pra estar recebendo grupo de turismo, pra estar desenvolvendo atividades como já desenvolve na comunidade. Mas sempre com consciência de saber que nós temos um patrimônio a ser preservado pra deixar pros nossos filhos e netos.
>
> Sidnei Coutinho (depoimento extraído de ISA, 2010)

A partir da percepção bastante consciente dos potenciais turísticos (e dos outros potenciais da própria comunidade), mandiranos e Fundação Itesp começam uma longa caminhada de vários passos paulatinos e que envolveu vários (e muitos) parceiros como apoiadores.

Concebida a ideia e manifesto o desejo de explorar economicamente o turismo, uma das primeiras tarefas, no entanto, era pensar como tudo isso poderia ser elaborado e concretizado de uma maneira profissional e gerencial (como foi o processo das ostras). Já sabendo que, pela experiência da Cooperostra, por ser uma atividade de uma economia de

mercado, seria necessária uma visão de gestão (administração) e divulgação (estratégias de comunicação e marketing), um dos primeiros parceiros a serem envolvidos nessa empreitada, a convite da própria Fundação Itesp (aí, sem dúvida, o principal ator externo que, juntamente com as lideranças, concebia algumas ações e buscava meios de viabilizá-las), foi a ESPM (por meio do projeto mencionado na Introdução desta tese), em fins de 2002, logo que eles começaram a desenvolver estas atividades. A pedido dos próprios mandiranos, a instituição os ajudaria, utilizando ferramentas de gestão, comunicação e marketing, a pensar um plano estratégico para o desenvolvimento do turismo com vistas a dois propósitos bem específicos: de um lado, preparar e capacitar pessoal para gerir todo processo; do outro, transformar em "produtos comercializáveis" aquilo que eles poderiam oferecer aos turistas, ou seja, preparar os possíveis atrativos para conferir qualidade e agregar valor para garantir o fluxo turístico necessário e desejado por eles. Um terceiro propósito sugerido pela instituição durante a realização do projeto foi o de pensar e desenvolver estratégias de comunicação para sua divulgação e atração de turistas, levando-se em conta o tipo de público-alvo que eles gostariam de atingir, assim como seus objetivos de promover um turismo sustentável em proporções modestas que não provocassem um impacto muito grande na organização da comunidade. Além disso, o projeto também iria propor estratégias de gestão que deveriam ser implementadas com o apoio da Fundação Itesp e eventuais parceiros futuros também a serem definidos em conjunto com eles. O interessante é que, desde o início, era desejo deles que todo o processo tivesse, como o da Cooperostra, a marca da sustentabilidade no seu tríplice viés: econômico (gerando renda e sendo financeiramente viável); social (promovendo ganhos para a comunidade sem descaracterizá-la, evitando a sedução do "turismo de massa", valorizando sua cultura e etnicidade); ambiental (resgatasse a relação dos mandiranos com o meio ambiente, seu território e valorização da natureza da qual eles sempre dependeram para sua sobrevivência física e cultural).

Desta maneira, para que isso pudesse ser concretizado, a partir de 2003, um plano participativo de gestão e marketing foi elaborado para dar início à operação do turismo como atividade econômica sistemática, produzindo seu grande objetivo inicial de

caráter geral que era oferecer mais uma possibilidade de fonte de renda para a comunidade via empreendedorismo.[17]

5.4. O plano estratégico participativo para o turismo.

Atendendo então a toda essa perspectiva previamente descrita, o principal objetivo do plano pensado inicialmente era, em conjunto com integrantes da comunidade interessados no desenvolvimento dessa atividade, elaborar uma proposta de aproveitamento dos recursos naturais e humanos do quilombo do Mandira e que pudessem ser utilizados como produtos a serem oferecidos na implementação local do turismo como atividade econômica. Como objetivo suplementar, o plano propôs os desejados mecanismos de controle do turismo já existente (possibilitando ganhos efetivos para a comunidade), além de estratégias de promoção e divulgação da atividade para atrair mais pessoas interessadas não somente no ecossistema e suas múltiplias possibilidades, mas na história e no diferencial étnico do quilombo.

Para sua implementação, o plano inicial foi pensado segundo três fases distintas:

a) Levantamento de informações junto aos órgãos envolvidos com a comunidade do Mandira e ao mercado do turismo em Cananéia e, posteriormente, em São Paulo;

b) Com base nisso, elaboração do diagnóstico de cenário, utilizando uma análise em forma de matriz SWOT;[18]

---

[17] A participação da ESPM nesse processo foi pontual e específica: ajudou Fundação Itesp e mandiranos a desenvolver este plano estratégico de marketing, comunicação e gestão para servir de guia e orientação para o início das atividades e execução das ações. A partir daí, a Fundação Itesp foi o principal elemento articulador no apoio aos quilombolas para implementar as medidas previstas no plano de ação e pensar outras ao longo do desenvolvimento do processo. É importante pontuar aqui algo que será melhor desenvolvido no próximo capítulo e na conclusão desta tese, o fato de que esta atividade teve início quase que simultaneamente à atividade de corte e costura (posteriormente direcionada também para o artesanato) das mulheres do Mandira; isto é interessante porque hoje, boa parte do sucesso da produção do artesanato se deve ao seu escoamento quando grupos de turistas vão à comunidade e os adquire, sendo as suas festas (a da ostra em particular, por atrair o maior número de visitantes) o momento em que essas vendas na comunidade atingem seu ponto mais forte.

[18] O nome da matriz, SWOT, é um acrônimo formado pelas iniciais dos termos que expressam seus conceitos-chave (veja a seguir), sendo um instrumento de análise do planejamento estratégico pensado para organizações empresariais, mas que pode ser aplicado a qualquer organização e/ou atividade, especialmente de mercado e que tem como objetivo mais geral o monitoramento dos ambientes internos e externos de uma unidade de negócios. De acordo com Kotler e Keller (2006), "uma unidade de negócios tem que monitorar

c) Apresentação dos resultados aos interessados (Fundação Itesp e comunidade) para tomada de decisões a respeito de encaminhamentos;

d) Definição de um plano de ação dando continuidade aos trabalhos, junto a seus parceiros apoiadores.

De um modo sintético, a análise SWOT construída apresentou o seguinte diagnóstico: [19]

Forças: existe de fato a presença de pontos geográficos e históricos que poderiam ser aproveitados para atrair visitantes; a exuberância da natureza, num dos mais preservados recantos da Mata Atlântica em todo o território brasileiro, associada ao manguezal; o fato de serem remanescentes de quilombos; fácil acesso pela estrada de terra; a criação da Reserva Extrativista como atrativo e fator de divulgação; a existência formalizada de uma Associação de Moradores que teria legitimidade para atuar em nome da comunidade; sua vinculação histórica com a Cooperostra e com o processo do manejo

---

importantes forças macroambientais (econômicas, demográficas, tecnológicas, político-legais e socioculturais) e significativos agentes microambientais (clientes, concorrentes, distribuidores, fornecedores) que afetam sua capacidade de obter lucros" (p. 50). Assim, a ferramenta SWOT pretende, analisando o cenário interno, indicar quais as Forças (**S**trengths) e as Fraquezas (**W**eakenesses) da organização, isto é, aquilo que depende de suas próprias iniciativas e decisões para que sejam alterados ou reforçados. Por outro lado, analisando o ambiente externo, identificar as Oportunidades (**O**pportunities) e as Ameaças (**T**hreatens), ou seja, aquilo sobre o quê a organização não tem poder de alterar, mas que pode, conhecendo de antemão, aproveitar ou evitar. Seu propósito com isso é maximizar o aproveitamento das oportunidades apresentadas pelo cenário externo, potencializando suas forças, ao mesmo tempo em que gerencia as ameaças, minimizando ou até mesmo eliminando suas fraquezas. O resultado final é a melhoria de desempenho global (que, em atividades econômicas - como no caso da comunidade do Mandira - significa gerar renda para aqueles que a conduzem, levando-se em conta seu desejo por uma autonomia no processo). Como vem fazendo há mais de dez anos, a ESPM propôs um modelo de gestão de marketing para pensar o desenvolvimento sustentável em pequenas comunidades consideradas economicamente periféricas, por meio de atividades de mercado cuja demanda parte dos próprios agentes comunitários. Foi a proposta feita para o Mandira: pensar, a partir deste modelo e dos objetivos colocados pela comunidade, quais as suas especificidades. Não se tratou, portanto, de uma sua aplicação direta, mas uma sua reelaboração para atender as idiossincrasias do ambiente em questão.

[19] Para os não muito habituados com trabalho de marketing, é bom lembrar que o diagnóstico é basicamente um olhar de fora e contém identificações feita pelos agentes externos que podem ou não serem consideradas relevantes pela comunidade. O que se pode observar hoje, passados 10 anos desse diagnóstico elaborado, é que muitas das ações ali indicadas foram implementadas (não necessariamente da maneira como proposta). Outro aspecto interessante é que uma coisa é se fazer uma SWOT com uma ação ainda não iniciada; outra, muito diferente, é se avaliar e construir um diagnóstico de uma ação em curso. Hoje, seria muito interessante refazer este trabalho para se poder avaliar os novos rumos que ele poderia tomar.

sustentado de ostras; os viveiros de ostra que são excelentes atrativos para visitantes; sua forte organização comunitária.

Fragilidades: pouco conhecimento que se tinha na época sobre a comunidade, o que poderia não despertar muito o interesse de visitantes; a vila não é esteticamente atraente, necessitando uma adequação à demanda do turismo sem, no entanto, descaracterizá-la (a sugestão à época foi apenas a pintura das casas, arrumação da praça central, organização de uma coleta seletiva de lixo, entre outras melhorias de pequena monta); grande parte da comunidade, em especial os jovens, não conhecia - como os mais velhos suas histórias e tradições (alguns, inclusive, já não mais moravam na comunidade) -; falta de sinalização orientadora desde a estrada de asfalto, no bairro do Itapitangui, indicando a existência da Reserva Extrativista, os principais pontos de atrativos (cachoeira, sambaquis, viveiros de ostras etc.) e a da própria comunidade quilombola; falta de infraestrutura de hospedagem, sanitária e de restauração para receber visitantes; falta de transporte constante de Cananéia até o Mandira.

Oportunidades: aproveitar o crescimento da importância que se tem dado para a questão quilombola a partir de 2003 (cf. Capítulo 2), assim como da questão ambiental; a tradição do manejo os colocou em contato com universitários e cientistas, o que poderia se tornar um bom nicho do mercado de turismo a ser explorado por eles (atrair pesquisadores, por exemplo); aproveitamento de incentivos disponíveis nos programas de desenvolvimento rural e de sociedades tradicionais, tanto na esfera estadual quanto federal; ampliar a exploração de outros pontos turísticos e atrativos não considerados pela comunidade inicialmente; explorar a cultura da comunidade, como suas histórias e lendas ("mulher de branco", Saci Pererê, "O Dilúvio do Mandira", entre tantas outras);[20] aproveitar pequena estrutura que já havia (o bar) para aprimorá-la; a utilização do mangue para aproveitamento do turismo; proximidade com Cananéia (que já tem um fluxo turístico) com seus atrativos (Ilha do Cardoso e Ilha Comprida).

[20] Em 2008, o funcionário do Itesp Tiago Marques publicou um livrinho intitulado "Contos, causos e fatos do Mandira", em que reúne a memória dessas histórias e lendas que começaram a ser levantadas a partir desta perspectiva da exploração comercial da atividade do turismo.

Ameaças: região bastante chuvosa no verão e com inverno rigoroso, o que provoca uma diminuição constante do fluxo de turistas; na época havia a notícia de que ocorreria o asfaltamento até a comunidade do Ariri (cerca de 50 km à frente do Mandira), o que poderia comprometer a fauna e flora da região, além de trazer um perfil de turista não desejado por eles; na época, não havia um acordo entre as agências e a própria comunidade;

O documento advogou, em sua conclusão, pela total viabilidade desta atividade como geradora de renda para a comunidade propondo uma série de ações para cumprir aquele objetivo informado supra.

Ao final de todo o processo, foi feito um diagnóstico sobre a situação encontrada no Mandira com relação ao tema, com perspectivas para a implementação de um programa de aproveitamento dos recursos naturais e humanos da comunidade, bem como a busca e consolidação de parcerias, a fim de que se pudessem estruturar as atividades econômicas de forma consistente para geração de renda efetiva e perene. Três fatores foram considerados críticos para o sucesso da atividade no Mandira: organização dos mandiranos; natureza exuberante; necessidade de desenvolver estratégias de comunicação. Assim, a conclusão preliminar a que se chegou à época, portanto, foi a constatação de que a comunidade efetivamente tinha um grande potencial a ser explorado comercialmente e que, dada a modéstia de seus propósitos, era economicamente viável. Por esse motivo, foi elaborada uma proposta que ultrapassaria o objetivo inicialmente colocado por eles do controle do fluxo turístico, conferindo um guia com orientações para a construção da atividade, abrindo frente para torná-la uma nova fonte renda (de intensidade não definida) para a comunidade. Além da riqueza do território (já bem descrita até aqui), apresentando vários pontos que poderiam se transformar em produtos turísticos (como serão descritos a seguir), o Mandira está muito bem localizado: numa região onde o turismo já é uma atividade desenvolvida (Cananéia, Ilha Comprida e Ilha do Cardoso) e próximo a dois grandes centros com potencial de atração de possíveis clientes como São Paulo e Curitiba (principalmente se for levado em conta a crescente demanda por ecoturismo nesses locais, em especial pelo público mais jovem). Portanto o público potencial já existia, só é preciso atraí-lo para o Mandira.

Outro ponto importante identificado e que foi muito bem explorado pelas futuras ações de consolidação da atividade, é que, além dos recursos naturais em abundância, grande parte da experiência turística proposta encontrava-se na vivência social e cultural da comunidade. Assim, uma das ações propostas (e, posteriormente, muito bem desenvolvida por eles com o apoio da Fundação Itesp), foi trabalhar para que a comunidade como um todo compreendesse e fosse capaz de incorporar a ideia (e o valor) de que, muito mais que um "produto", ofereceriam ao futuro turista uma experiência de vida, sua própria história, verdadeira e interessante o suficiente para atrair pessoas que queiram aprender com esta vivência (até mesmo com o intuito de torná-las difusoras, divulgadoras). Nesse sentido, ao desempenhar esse importantíssimo papel na construção da vertente histórica do turismo, nos últimos dez anos houve um ganho adicional efetivo para a comunidade: uma revalorização de sua história, de sua cultura e de sua etnicidade quilombola. Isso aconteceu ainda com mais força a partir do momento em que houve a percepção que muitos grupos que começaram a visitá-los (particularmente quando da consolidação da atividade a partir de 2005), expressavam (não somente com palavras, mas pela própria escolha do Mandira como destino turístico) uma valorização de todos esses aspectos. Gerando, inclusive, como se disse no início deste capítulo, uma crescente visibilidade midiática: as pessoas efetivamente começaram a procurar o Mandira não apenas pela experiência do manejo sustentado, mas também pela sua cultura e pela sua condição de quilombolas, de ex-escravos. A comunidade, portanto, desempenhou um papel importantíssimo para a incorporação desta perspectiva histórica ao projeto do turismo: assumiram que este "produto" (a visita à comunidade) sem a sua rica história (e mesmo sem suas histórias) fica muito enfraquecido. Desta maneira, com o projeto de ecoturismo, não somente a Natureza, mas a própria Cultura mandirana começam a se tornar *commodities* numa perspectiva de um desenvolvimento sustentável e de um etnodesenvolvimento.

Como resultado, foi apresentado aos interessados uma proposta de trabalho contendo quatro fases distintas de implementação, sugerindo ações, muitas delas concretizadas ao longo da última década:

a) Imediato: ações simples que poderiam ser implementadas na comunidade visando atender a uma demanda emergente;

b) Curto Prazo: seriam as ações que demandavam um certo planejamento, dependendo do grau de envolvimento e comprometimento da comunidade em sua realização, contemplando melhorias de pronto na infraestrutura da comunidade;

c) Médio Prazo e longo: conjunto de ações que igualmente dependiam do grau de comprometimento da comunidade em sua realização, demandando um planejamento mais complexo, devido à necessidade de captação de recursos e estabelecimento de parcerias, plano de marketing incipiente, formação e capacitação de pessoas para atendimento ao público pretendido.

Além desses prazos, o planejamento inicial do turismo no Mandira concebeu também ações divididas em duas: atividades a serem desenvolvidas no plano interno e no plano externo.

O plano interno, por sua vez, deveria ser dividido em duas frentes: o plano material (locais a serem visitados) e o plano simbólico (patrimônio histórico e cultural). No primeiro plano, começando pelo levantamento e identificação do patrimônio material (natural e construções), aqueles locais que poderiam ser apresentados como atrativos aos futuros visitantes; identificados estes pontos, o plano propôs algumas ações tais como: melhoramento estético e organização do espaço da sede do bairro; sinalizações diversas, começando a partir do bairro de Itapitangui; melhorias de infra-estrutura básica; identificação e limpeza de trilhas e do acesso ao portinho; recuperação e manutenção da Igrejinha, mantendo-se suas características tradicionais, etc. No plano histórico-cultural, o plano propôs coletar e registrar as histórias da comunidade contadas pelos mais velhos, inventariar o seu patrimônio cultural (cantos, rezas, culinária, o fandango, saberes diversos

etc.), realizando um trabalho conjunto com a escola do bairro para preservação desta memória.[21]

Com relação às ações externas, o plano propôs algumas iniciais para a divulgação local da comunidade (no próprio município e na região do Vale do Ribeira), posteriormente tentando atingir agências especializadas em ecoturismo e esportes de aventura em São Paulo e até mesmo Curitiba. Nessa estratégia de divulgação, poderiam ser aproveitadas diversas oportunidades que poderiam ser exploradas, como a localização geográfica, exuberância natural e a existência de múltiplas possibilidades de formação de "pacotes" (combinando-se os vários atrativos turísticos diferenciados)[22]. Com base na experiência da Fundação Itesp, foi proposto também que houvesse um investimento na formação de guias e monitores ambientais e na capacitação de pessoas (particularmente os mais jovens) para trabalhar com o receptivo na comunidade. Ao longo dos últimos dez anos, a Fundação Itesp investiu muito para possibilitar que alguns jovens mandiranos fizessem vários cursos e orientações sobre hospedagem, alimentos e bebidas para os interessados em construir pequenas estruturas de hospedagem.

O alto grau de envolvimento de alguns mandiranos que lideraram o processo foi muito importante para que o plano fosse realizado e implementado com relativo sucesso, o que se confirmou nos últimos 10 anos. Contudo, para a execução de muitas das ações propostas foi necessário levantar fundos, resgatando antigas parcerias ou estabelecendo novas, para o quê a comunidade, mais uma vez, contou com a valiosa colaboração da Fundação Itesp.[23]

---

[21] Nesse sentido, os documentários realizados sobre a comunidade foram de grande importância, na medida em que possibilitaram não só este resgate, mas seus registros.

[22] Esta proposta foi feita porque algumas possibilidades eram excludentes para uma programação de um dia, até por conta da exigência física. Por exemplo, se o visitante quisesse conhecer os viveiros de ostra, dependeria da tábua de marés o que poderia comprometer outros passeios (como trilhas, cachoeira, sambaquis etc.). Este aspecto é interessante porque os mandiranos, com o passar do tempo, foram conjugando várias possibilidades de acordo com o tipo de público que eles iriam receber e, hoje, eles estão oferecendo diferentes pacotes dependendo do tipo de interesse do púbico visitante.

[23] A exaustiva menção à participação da Fundação Itesp nesse processo se deve ao fato dela ser a instituição mais forte e diretamente presente na comunidade desde o início dessas atividades. Entretanto, outros parceiros foram de fundamental importância para que as ações previstas e outras que vieram a ser pensadas e incorporadas posteriormente tivesse êxito e o turismo passasse a incorporar o cardápio de atividades

Diferentemente do manejo das ostras, esta era uma atividade com a qual os mandiranos não tinham a menor familiaridade e precisaram começar a aprender do marco zero. Por isso, foi interessante que eles tenham começado lentamente, avançando à medida em que as coisas iam acontecendo: o primeiro passo foi a concepção de um plano de ação; posteriormente, treinamento e capacitação dos envolvidos; implementação paulatina das ações propostas e outras que vieram a ser pensadas; até, finalmente, ter início atividades de forma mais sistemática com divulgação mais massiva para atrair os primeiros grupos.

Ao longo da última década, à medida em que o fluxo de turistas[24] ia se consolidando (especialmente alguns grupos ligados a universidades que se constituiu hoje como sendo o seu grande púbico-alvo) e os ganhos foram-se tornando concretos, algumas pessoas da comunidade foram-se envolvendo mais com a iniciativa do turismo, participando dela mais ativamente seja na modesta divulgação dos atrativos do quilombo, seja na estruturação de mecanismos de recepção ou mesmo se preparando por meio desses cursos e treinamentos visando sua capacitação.

Um outro fator importante é que a própria Cooperostra acabou, indiretamente, sendo beneficiada pelo fluxo do turismo no Mandira na medida em que recebe parte do fluxo direcionado à comunidade. Isso, além de representar um ganho direto (os turistas pagam pelas visitas), ajuda a divulgar a marca da cooperativa e o trabalho de manejo de ostras, conforme ilustra o depoimento do sr. Mário Pontes, funcionário e cooperado da Cooperostra

> A participação dos turistas é uma forma de você conseguir abrir novos mercados. Porque cada filho das pessoas que vêm aqui, é mais um cartãozinho que leva é mais uma forma de você estar divulgando a cooperativa, com o turismo. Ganha pela visita - que é uma forma de você tentar manter a estrutura com o visitante (porque, no caso, eles pagam, pra estar visitando aqui) - e uma forma de a gente vender também. (Depoimento extraído de Lopes, 2010).

---

econômicas de relevância no Mandira. Entre elas, merece destaque, mais recentemente (a partir de 2008), o apoio do Instituto Socioambiental (ISA), por meio do Projeto Circuito Quilombola, como se verá no próximo tópico.

[24] Não há um controle sobre estes fluxos de maneira que não foi possível dimensionar a sua magnitude efetiva e nem avaliar em dados quantitativos o seu crescimento. O que é importante é que esta atividade vem se mantendo constante e crescente, na medida em que mais meses do ano eles recebem visitas de grupos, sendo estudantes de todos os níveis os principais.

5.5. O Circuito Quilombola.

Importante ressaltar que o relativo[25] sucesso e consolidação da exploração do turismo no Mandira não é um fenômeno isolado entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. A partir de 2008, o Instituto Socioambiental (ISA), que tem uma longa tradição de atuação na região do Vale do Ribeira, tanto em questões ambientais quanto sociais com as chamadas comunidades tradicionais, intensificou sua presença junto às comunidades quilombolas por meio do estabelecimento de uma Agenda Socioambiental elaborada pela ONG a partir dos princípios da Agenda 21 (definidos quando da Rio-92) como forma de contribuição para projetos de desenvolvimento local (SANTOS e TATTO, 2008).

Esse processo envolveu 14 comunidades quilombolas do Vale e teve início com um diagnóstico socioeconômico e ambiental das comunidades envolvidas, gerando subsídios para o enfrentamento desses problemas e aproveitamento das potencialidades apontados por elas. Um dos diagnósticos feitos apontava a necessidade de desenvolvimento de atividades econômicas alternativas às já praticadas até então para melhoria de sua qualidade de vida, evitando (ou minimizando) o grande êxodo populacional (em particular dos mais jovens) vivenciado por grande parte delas.

Querendo, como afirma Rabinovici (2012), aproveitar as oportunidades geradas pelos grandes eventos internacionais aguardados para o Brasil (Copa do Mundo em 2014 e Olimpíadas em 2016), como resultado desse trabalho da Agenda Socioambiental, o ISA, em parceria com outras ONGs e organismos do governo federal, organiza o 1º Encontro de Turismo em Comunidades Quilombolas, que se realizou na cidade de Registro (no Vale do Ribeira, estado de São Paulo) entre os dias 07 e 10 de junho de 2010. A princípio, a iniciativa visava ser regional mas, devido a demandas geradas pelo Ministério do Turismo, ela acabou sendo expandida para outras comunidades quilombolas do Brasil, com o convite feito a representantes de várias comunidades. Segundo a autora, o mote do

[25] Aqui o termo relativo é utilizado apenas para chamar a atenção de que este sucesso tem que ser avaliado em relação aos objetivos pretendidos pelos mandiranos (exploração do turismo em pequena escala), o que torna a atividade bem menos intensiva do que um negócio de turismo em escala comercial convencional. Nesse sentido, ainda que os ganhos financeiros sejam modestos, tem-se atingido o objetivo de melhoria da renda e consolidação da atividade.

encontro foi: "Quilombos do Brasil de portas abertas para o mundo" (op. cit., p. 155). Ainda de acordo com ela, o encontro teve como objetivo geral o estímulo do debate sobre esta atividade econômica, levando à elaboração de propostas que incrementassem o turismo de caráter sustentado e pautado na valorização e fortalecimento das identidades daquelas comunidades envolvidas. Além disso, o Encontro também propôs construir uma proposta de política pública (uma vez que, além de ONGs havia organismos governamentais envolvidos) para o desenvolvimento do turismo nessas comunidades, promovendo o intercâmbio de experiências e a integração entre os quilombolas. Um dos resultados produzidos ao final do evento foi a "Carta do I Encontro Nacional de Turismo em Comunidades Quilombolas"[26] que, nas palavras do documento, "norteará as ações do governo federal e das comunidades para o desenvolvimento do turismo sustentável". Como se pode depreender pelo seu teor, Rabinovici chama a atenção para o fato de que outras demandas nos campos jurídico, econômico e social foram levantadas como necessárias e concomitantes ao desenvolvimento econômico da atividade turística. Assim, segundo a autora, o conteúdo da carta

> mostra, que, embora o assunto do encontro tenha sido o turismo, as demandas por garantia da terra, da melhoria das condições de vida e a batalha por reconhecimento enquanto cultura são mais importantes do que os ensejos pelo turismo. Estes foram tratados sim, especialmente como recurso para se alcançar as demandas prioritárias para os quilombolas, quase como uma moeda de troca, de convencimento pelo que ali estava sendo proposto e vendido como a possível e, talvez a única "salvação" imediata de seus problemas. (p. 156)[27]

Como consequência desse Encontro, contando com a participação de seis comunidades quilombolas da região, entre elas o Mandira, além do apoio do Ministério do Meio Ambiente e do Ministério do Desenvolvimento Agrário, em novembro de 2011 foi concebido e implementado pelo Projeto de Comunidades Quilombolas no Vale do Ribeira, do próprio ISA, o Projeto Circuito Quilombola, que está em atuação até hoje.

---

[26] Disponível em "http://www.palmares.gov.br/2010/06/carta-do-i-encontro-nacional-de-turismo-em-comunidades-quilombolas/?lang=en", acessado em 10 de agosto de 2013.

[27] Para uma análise crítica tanto do encontro quanto do seu resultado (incluindo aí a implementação do Circuito Quilombola), remeto o leitor a este trabalho de Rabinovici, pois não é nossa intenção aqui entrar neste debate que nos desviaria do foco deste trabalho.

Mapa 5

Circuito Quilombola - Localização

Fonte: ISA, http://www.circuitoquilombola.org.br, acessado em 25 de julho de 2013

De acordo com o que informa o seu material de divulgação (site e um livreto para orientação dos interessados no Circuito), ele visa incentivar o turismo de base comunitária nas comunidades quilombolas da região, estimulando o etnodesenvolvimento local (cf. Capítulo 1, para o conceito), articulando-o com outras atividades econômicas (agricultura, apicultura, artesanato etc.) e até mesmo com manifestações culturais e artísticas.

Para sua execução, foi montado um comitê gestor envolvendo organizações governamentais e não governamentais, além das seis comunidades quilombolas: Mandira, Ivaporunduva, Sapatu, Pedro Cubas, André Lopes e São Pedro (cf. **Mapa 5**),[28] que seriam aquelas onde o turismo já era, de alguma forma, praticado. Isso facilitaria a sua implementação e eventual avaliação, além da troca de experiências iniciais para identificação de possíveis problemas, encaminhando sua solução.

Analisando a operação do Circuito nas seis comunidades, a autora conclui, a respeito dos seus objetivos estratégicos e suas ações:

> As ações pontuadas e os objetivos estratégicos traçados destacam a necessidade de melhoria da qualidade de vida, da infraestrutura e da fixação dos jovens nos quilombos; a necessidade de um modelo sustentável e igualitário de desenvolvimento; resgate da autoestima e união. Os objetivos apontam para profissionalização do turismo para o mercado, em grande parte em acordo com a visão mercadológica do trade turístico, visando a profissionalização, criação de atrativos, agregação de valores, a permanência nos territórios e a geração de renda. (op. cit., p. 158)

O texto de Rabinovici traz uma importante reflexão crítica sobre a condução do processo e chama a atenção para a necessidade de serem pensadas as consequências, para uma comunidade tradicional, de um projeto dessa envergadura, pretensamente de âmbito nacional, sem que sejam consideradas as idiossincrasias e os contextos de cada comunidade. Além disso, a experiência brasileira de turismo de base comunitária de

[28] Além dos organismos governamentais mencionados, este projeto conta com a parceria com a Associação de Monitores Ambientais de Eldorado (Amamel), filiadas às Redes de Turismo Rural na Agricultura Familiar (Redetraf) e à Rede Brasileira de Turismo Solidário e Comunitário (Rede Turisol). Para maiores informações sobre o Circuito, além do texto de Rabinovici, cf. http://www.circuitoquilombola.org.br/ (endereço onde pode ser acessado o livreto mencionado acima).

caráter étnico (quilombola e indígena) tem sido muito analisada por pesquisadores, em particular sobre os efeitos (nem sempre benéficos) sobre sua organização e identidade étnica. Em particular naquilo que Machado (2004) chama de "identidade para o mercado"[29] que, rapidamente falando, deriva de um processo de essencialização da identidade com base numa sua visão superficial dentro daquilo que o autor vai chamar de "pastiche ou simulacro da identidade" (MACHADO, 2004, p. 207). Como nos lembra a autora,

> O processo de turistificação ou de formação de identidades próprias para o mercado (Machado, 2004) de determinadas comunidades pode, tanto aprofundar e fazer ressurgir suas culturas, fincar raízes, como perdê-las, ou, algo entre estas duas possibilidades. Tudo dependerá de como for realizado o processo de decisões e implantação. (RABINOVICI, 2012, p. 161)

O caso do Mandira, como se verá na conclusão deste capítulo, apresenta elementos muito bons para se pensar tanto o processo de implementação da atividade econômica, quanto da própria ideia de Machado e Rabinovici. Isso porque aqui entra um outro elemento que, na minha visão, foi de extrema importância para conferir ao processo uma legitimidade maior e uma maior garantia (não absoluta, como nunca se tem), de que o resgate da identidade não é nem superficial nem caricato: a extrema organização da comunidade.

É muito comum constatar no discurso de várias organizações não-governamentais que atuam em comunidades tradicionais, a presença do termo "participativo", indicando que todo o processo foi levado a cabo a partir da presença e do discurso de lideranças das comunidades envolvidas. Isso pode (não necessariamente) esconder uma falácia que colocaria em risco todo o processo e a própria integridade da comunidade: em primeiro lugar, quanto ao grau de representatividade que essas lideranças têm frente a suas comunidades; em segundo, ainda que sejam lideranças representativas, qual o grau de domínio que elas têm de todo o processo a fim de tomar as decisões de forma consciente e crítica. De maneira sintética, a principal garantia de que isso pode ser evitado é se lidarmos com comunidades minimamente organizadas, com uma tradição

[29] Este conceito e suas implicações para esta tese será melhor discutido na conclusão final do trabalho.

razoavelmente consolidada de lutas, reivindicações e um histórico de ações pautadas pelo princípio organizativo de base comunitária. Ou seja, que tenha brotado de dentro da comunidade e se tenha expandido, e não tenha sido trazido de fora e plantado no seu interior.

Este foi justamente o caso da comunidade do Mandira. Como já se analisou no Capítulo 3 e no Capítulo 4, o processo do manejo de ostras, criação da Resex, implementação da Cooperostra e o de seu reconhecimento como remanescentes de quilombos aliado à construção de uma perspectiva comunitária e coletivista da Teologia da Libertação (profundamente enraizada na sua liderança) foram elementos que conferiram a eles como comunidade uma curva de maturidade em organização e participação, de modo que todo o processo torna-se menos sujeito (não significa isento) desses riscos.

Essas questões serão retomadas na conclusão geral do trabalho. Passemos agora à construção do processo de turismo no Mandira e à descrição de como está, hoje, a sua programação de recepção do visitante. Ao final do capítulo, breves considerações serão feitas sobre o papel que o turismo vem desempenhando tanto no processo de recuperação econômica da comunidade, quanto no resgate de sua autoestima e revalorização de sua etnicidade de forma substantiva.

5.6. Os produtos: natureza e cultura *commoditizadas*.

Um primeiro ponto importante a se ter em mente com relação às linhas abaixo é que, dada a natureza do empreendimento que aconteceu na comunidade e o recorte escolhido para esta tese, juntamente com o instrumental teórico da Antropologia, a análise aqui feita está parcialmente orientada por um viés das teorias de marketing como pano de fundo do conhecimento utilizado para pensar o turismo, que será considerado uma atividade econômica de mercado sendo os atrativos da comunidade produtos a serem oferecidos nesta relação específica de consumo. A ideia pode parecer, à primeira vista, polêmica. Principalmente porque é uma perspectiva não muito comum nas análises econômicas de sociedades tradicionais sob o prisma das Ciências Sociais. O que se

pretende analisar é como os mandiranos se apropriaram desses instrumentos de marketing de maneira muito particular com a finalidade de potencializar o aproveitamento dos recursos naturais e culturais na implementação do turismo como atividade econômica do jeito que eles entenderam que deveria acontecer, o que nos levou a pensar os múltiplos significados atribuídos e os seus desdobramentos na sua organização social e simbólica. Analisar todo esse processo nos seus detalhes específicos (incluindo histórico e agentes envolvidos), levaria à elaboração de um outro trabalho bastante extenso só tendo este objetivo como foco.[30] Portanto, o que se pretende aqui é identificar, em linhas gerais, como se deu o processo (do ponto de vista da concepção do negócio e dos processos de gestão) e o seu atual estado de concretização, assim como as perspectivas que se apresentam hoje de envolvimento da comunidade.

Recuperando uma ideia já apresentada anteriormente, um dos pontos mais interessantes da construção do turismo como negócio no Mandira é que, ao invés de se ter a elaboração de um produto esvaziado de conteúdo (como muitas vezes acontece quando comunidades tradicionais são transformadas em pólos turísticos), o que vem acontecendo é o contrário: ao lado da exploração da ostra, o turismo foi um dos grandes responsáveis pelo resgate da autoestima do Mandirano em ser reconhecido como "negro" e como "quilombola"; ao mesmo tempo ele vem trazendo também um resgate crescente da valorização de sua relação com seu próprio território e a exuberante natureza nele contida. Como já dito, um dos pontos que esta tese tenta demonstrar é que isso só foi possível graças ao elevado grau de organização e senso comunitário que esta comunidade possui (em particular suas lideranças), fruto de um denso processo histórico influenciado pelos princípios coletivistas de organização política da Teologia da Libertação da Igreja Católica inseridas pelo P$^{e.}$ João 30 (cf. Capítulo 3), ainda que não seja de adesão unânime e comportando certas divergências (como, de resto, nenhum processo social o é). Esta organização confere-lhes um senso de coletividade relativamente denso na implementação

[30] Para isso, remeto o leitor às considerações feitas por Rangel em seu trabalho de mestrado (2011) que faz uma análise sob a perspectiva da Sociologia ao analisar a transformação social de um bairro negro em um quilombo.

das novas atividades econômicas e isso talvez seja um de seus grandes diferenciais entre outras comunidades tradicionais da região (até mesmo outros quilombos).

Dito isto, passemos à análise da implementação do projeto de turismo por meio da concretização do primeiro plano estratégico de marketing e gestão elaborado para e pela comunidade. A sua primeira tarefa foi a identificação dos principais potenciais que o Mandira possui para que, de acordo com algumas mecanismos de marketing pudessem ser trabalhados e transformados em "produto" ou, numa especificação mais adequada à discussão acima, numa *commodity*. Como se viu no capítulo anterior, do ponto de vista mercadológico (KOTLER e ARMSTRONG, 2003, p. 204), o que caracteriza um produto a ponto de possibilitar sua transformação em mercadoria é o revestimento de uma aura simbólica que uma determinada coisa possui, estabelecendo-se uma relação de consumo com seus destinatários (público-alvo, na linguagem deste campo) a fim de satisfazer seus desejos ou necessidades. Nesse sentido, como igualmente se disse, o produto não é uma mera "coisa" em si, inerte, sem vida, mas um conjunto de valores definidos a partir desses elementos simbólicos, ou seja: uma "coisa significada" e prenhe de relações sociais (APPADURAI, 1986). E é justamente esta significação e o conjunto de relações sociais que ela contém que constitui o principal elemento para garantir o sucesso de sua realização como mercadoria. No plano mercadológico, portanto, quanto mais se conseguir uma adequação e uma aproximação entre os interesses de quem consome com os interesses de quem oferece o "produto", maiores as garantias de sucesso nessa relação. No plano sociocultural, quanto mais se consolidam tanto o conjunto de significados quanto o sistema de relações sociais que lhe confere suporte, tanto maior é a legitimidade e a possibilidade de que as "coisas" assim concebidas sejam bem sucedidas no seu propósito mercadológico.

Em linguagem econômico-sociológica, a concretização dessa relação seria a transformação desta coisa ou produto numa *commodity*, ou seja, numa mercadoria, na medida em que passaria a ter um lugar nas relações de mercado. Lembrando ainda que, nas teorias sociológicas e econômicas, é como mercadoria que todo produto se realiza, faz-se importante esclarecer que, em inglês, a palavra *commodity* é comumente traduzida

pelo termo "mercadoria", derivado da interpretação de Karl Marx sobre seu significado no mundo do capital. De acordo com Jackson (1998), para alguns autores, o termo se refere simplesmente a "objetos de algum valor econômico"; outros preferem, segundo ele, uma definição mais precisa considerando *commodity* como produtos feitos especificamente para serem trocados; outros ainda, influenciados pelos desdobramentos da análise de Marx sobre o "fetichismo da mercadoria", vão restringi-lo ainda mais no interior de um sistema econômico específico, o capitalismo: numa sociedade de mercado, a mercadoria (*commodity*) seria a realização do objetivo final para o qual um determinado produto (coisa) foi concebido, ou seja, ser consumido. Nesse sentido, a relação de *commoditização* deve necessariamente passar por uma relação de consumo.[31]

No caso do turismo em comunidades tradicionais, o mais comum é a transformação de elementos da Natureza (cachoeiras, rios, trilhas, exotismo da fauna e da flora etc.) e da Cultura (construções, danças, festas, vestimentas, ornamentos, culinária, como de resto o seu próprio conhecimento sobre a natureza etc.) em *commodities* no sentido dado acima: produtos comercializados numa relação de compra e venda estabelecida dentro do próprio espaço (físico e simbólico) da comunidade alvo das ações de turismo.

Como apontado pelas análises feitas por Grünewald (2003 e 2006), Leal (2007) e, mais recentemente, Rabinovici (2012), isso pode ser problemático sob vários aspectos. Fora as questões suscitadas nos campos da Sociologia, Economia e Política (aqui novamente reporto ao trabalho de Kátia Rangel para a comunidade do Mandira), do ponto de vista antropológico *stricto sensu*, esse processo pode estimular a construção de identidades reificadas, essencializadas e superficiais (caricatas mesmo), consolidando aquilo que Igor Machado (2004) chama de "identidades para o mercado". Como visto acima, há também um questionamento sobre a "autenticidade cultural", presente nos

[31] É certo que, em português e no jargão econômico mundial atual, o termo *commodity* assumiu um significado ainda mais preciso de uma mercadoria derivada do setor primário (produtos agrícolas e/ou minerais). Para maiores especificações deste debate sobre o uso do termo na antropologia econômica, além das questões envolvidas na mercantilização de traços culturais, cf. o clássico texto de Appadurai (1986). Além dele, Carrier (1991 e 1995), Jackson (1998), Korovkin (1998), o denso volume organizado por Hauguerud *et al.* (2000) entre outros.

trabalhos da antropóloga Yvonne Payne Daniel sobre danças de vários grupos étnicos de migrantes (Oceania, Caribe e países africanos) observados quando de seu trabalho de campo no Haiti e em Cuba, nos quais ela reflete sobre a autenticidade e criatividade de elementos culturais quando oferecidos aos turistas como supostamente originais desses grupos.

Referência se tornou também a publicação do casal Comaroff (COMAROFF e COMAROFF, 2009) sobre empresas ou empreendimentos mercadológicos que evocam a etnicidade na constituição de verdadeiras corporações capitalistas, naquilo que eles chamarão de "Ethnicity, Inc.", título de sua publicação.

Esta ideia de uma "*commoditização*" (mercantilização) da etnicidade não é nova na literatura antropológica. E mais, em muitos casos, muito influenciada por aquela tradição de interpretação marxista do "fetichismo da mercadoria" (que trouxe a ideia de uma mercantilização das relações humanas reduzindo-as a uma lógica meramente econômica onde tudo pode ser quantificado, materialmente valorizado e precificado), a transformação de elementos culturais em produtos para consumo, *commoditizando*-os, geralmente é vista, na literatura em Ciências Sociais como algo intrínseca e essencialmente ruim e degradante para uma cultura e sociedade (em particular aquelas em pequena escala e que não estão inseridas no mercado), como afirma Peter Jackson,

> previous studies (of 'exotic' food and 'ethnic' cultures, for example) have tended to treat *commodification* as a dirty word, implying that once such cultures have been *commodified*, they have inevitably been devalued and degraded. (JACKSON, 1998, p. 95)[32]

Além disso, como aponta o autor, geralmente as análises estruturam suas interpretações numa perspectiva relativamente simplista de considerar o capitalismo como uma realidade necessariamente monolítica e esmagadora, sendo o principal responsável pela destruição de culturas locais. Interpretações essas, diga-se de passagem, cujos pressupostos universalizantes (e de caráter quase determinista) no limite levariam à construção das teses de uma "globalização homogeneizante" e "ruim" (op. cit., 97). No

[32] "estudos anteriores (sobre comida "exótica" e sobre culturas "étnicas", por exemplo) tendem a tratar a mercantilização (*commodification)* como um palavrão, o que implica que, uma vez que tais culturas tenham sido mercantilizados, inevitavelmente se desvalorizaram e se degeneraram." (Tradução própria)

desenvolvimento de sua argumentação, Jackson elabora um inventário contendo uma série de estudos acerca do impacto de produtos culturais globais sobre comunidades locais na tentativa de demonstrar que esse fator não se dá de modo tão simplista e direto, uma vez que as comunidades locais, se bem articuladas e organizadas, podem estabelecer um diálogo legítimo com essas formas de produtos globais, incorporando-os do seu jeito próprio e conduzindo sua economia num diálogo com o mercado. O interessante é que a construção desta postura envolve uma condenação moral da mercantilização (um juízo de valor e não um juízo de fato), o que é bastante criticado pelo autor. Assim, ele conclui que

> Rather than approaching commodification in an arbitrary and a priori way, adopting a language of moral outrage or blanket condemnation, this paper has attempted to engage with commodification in more complex ways, weighing appropriate empirical evidence in each specific case. (JACKSON, 1998, p. 104).[33]

Partilhando dos pressupostos da análise de Appadurai (1986) que traçou o significado das *commodities* como estão inscritos em suas formas, usos e trajetórias, Jackson propõe pensar os diferentes e variáveis efeitos da *commoditização* em distintos grupos sociais em múltiplos contextos. Como afirma Appadurai, "a mercadoria não é um tipo de coisa em detrimento de outra, mas uma fase na vida de algumas coisas" (1986, p. 15). Ela é, pois, um processo. E como tal, deve ser apropriado e conduzido por grupos e pessoas. Tem a capacidade de torná-las sujeitos e não meros objetos manipuláveis, como frequentemente é tratado nas análises Sociológicas. Estando globalizada e com seu alcance atingindo uma gama crescente de domínios (inclusive teóricos), a forma de *commodity* vem se tornando cada vez mais universal. Seu significado, entretanto, difere acentuadamente de um lugar para outro, de uma sociedade para outra, de acordo com seus contextos de produção e consumo. Para ele,

> Where societies differ is in the way commoditization as a special expression of exchange is structured and related to the social system, in the factors that encourage or contain it, in the long-term tendencies for it to expand or stabilize,

[33] "Ao invés de fazer uma abordagem da mercantilização de forma arbitrária *a priori*, adotando uma linguagem de indignação moral ou condenação geral, este trabalho tentou analisar a mercantilização de uma forma mais complexa, balanceando evidências empíricas apropriadas em cada caso específico." (Tradução própria)

> and in the cultural and ideological premises that suffuse its working. (op. cit., p. 105) [34]

A presente tese participa em grande medida desses pressupostos defendidos por Jackson de que nem sempre isso acontece, uma vez que os processos de *commoditização* podem ser benéficos ou maléficos, a depender de suas consequências concretas (que, por sua vez, têm a ver com o conjunto de variáveis sociais e culturais e, como se disse, os modos de apropriação e condução de todo o processo), o que só se pode inferir ou avaliar *a posteriori*. Criticar a inserção não planejada e não pensada de uma sociedade tradicional numa economia de mercado (principalmente se a iniciativa não parte delas mesmas) com todos os seus efeitos nocivos e perversos amplamente conhecidos e analisados nas diversas áreas das Ciências Sociais é algo necessário e desejável. Conceber aprioristicamente a ideia de mercantilização como algo necessariamente negativo e nocivo quase certamente leva a uma leitura essencialista e ideológica (de cunho moral, inclusive) dos processos e relações econômicas, turvando a visão analítica sobre seus reais significados e efeitos para a sociedade analisada.

Assim, a perspectiva aqui adotada aqui nesta tese é semelhante à adotada por Jackson que, inspirado nas ideias do filólogo australiano (que se especializou em estudos culturais e pós-modernidade, além de cultura e comunicação), John Frow, em seu livro "Time and commodity culture: essays in cultural theory and postmodernity", quando afirma:

> ...the commodity form has the potential to be enabling and productive as well as to be limiting and destructive. Historically it has almost always been both of these things at the same time, and the balance of gain and loss has rarely been easy to draw. (FROW, 1997, p. 138)[35]

[34] "onde as sociedades diferem é justamente na forma como a *commoditização*, tida como uma expressão especial de troca, está estruturada e relacionada com o sistema social, nos fatores que incentivam ou os contém, nas tendências de longo prazo para a expansão ou estabilização, e nas premissas culturais e ideológicas que impregnam o seu funcionamento." (Tradução própria)

[35] "...a forma mercantil tem o potencial de ser tanto construtiva e produtiva, como a ser um fator limitante e destrutivo. Historicamente, tem sido quase sempre as duas coisas ao mesmo tempo e o equilíbrio de perdas e ganhos raramente tem sido fácil de traçar." (Tradução própria)

De um ponto de vista da formulação de juízo de valor, a conclusão geral de Jackson é, portanto, a de que nem sempre a *commoditização* da etnicidade é ruim ou prejudicial a um determinado grupo.

Retomando o caso do Mandira, do ponto de vista de uma análise mercadológica, só faria sentido que seu território, sua história, sua organização social, sua religião e sua gastronomia pudessem se constituir nessas "coisas" *commoditizáveis*, sendo inseridas numa possível pauta de oferta de um pacote de turismo, se fossem minimamente estruturadas de forma efetivamente participativa para se atingir dois objetivos:da perspectiva da relação de mercado, garantir uma qualidade que atenda as expectativas daquele que o vai "comprar" (no caso, o turista que eles desejam atrair); da perspectiva da comunidade, garantir também que esta "lapidação" da coisa para transformá-la em produto não acabe por esvaziá-la de seu conteúdo cultural e simbólico, reduzindo-a a uma mera "demonstração" fictícia, sem lastro com a vida cotidiana e a história das pessoas da comunidade, como não é raro acontecer em algumas experiências de transformação de sociedades tradicionais em pólos turísticos.[36]

Analisando o plano estratégico concebido em 2003 e os desdobramentos de sua implementação nos últimos dez anos, é possível pensar os itens identificados e que começaram a ser inseridos nessa pauta de oferta aos turistas que procuravam o Mandira como estando em duas grandes esferas de ordenamento de sua própria vida cotidiana: aqueles produtos ligados à dimensão da Natureza (trilhas, cachoeira, manguezal, etc.) e aqueles ligados à sua Cultura (história, gastronomia, festas etc.). Não raro, como se verá, essas duas ordens se mesclam, uma vez que, além de formarem a dicotomia fundante da condição humana (profusamente tematizada pela tradição filosófica ocidental), na própria ordem simbólica da comunidade elas não são separadas (como é o caso dos viveiros de ostra, por exemplo).

[36] Como bem demonstram, para os povos indígenas brasileiros, por exemplo, as análises realizadas por Juliano e Rabinovici (2010) e a série de autores por eles citados.

A partir da elaboração do plano estratégico, os mandiranos envolvidos com a atividade, começaram a estruturar e preparar aquilo que eles entenderam que poderia ser explorado como produto turístico ou, como eles mesmos chamam hoje, "atrativos".

Vejamos, inicialmente, os pontos principais que foram identificados em 2003 e como eles hoje são oferecidos como esses atrativos a quem quer conhecer a comunidade do Mandira. [37]

5.6.1. Natureza:

A Cachoeira do Salto do Mandira

Como já visto no Capítulo 3, do ponto de vista da natureza, este é um dos locais de maior orgulho da comunidade e que eles consideram um grande diferencial de seu território. Ela está situada a aproximadamente 3km da sede da comunidade (sendo 2km pela estrada e 1km de trilha definida como nível médio de dificuldade pela floresta) em meio à exuberância da Mata Atlântica. Conforme pode ser visto pela **Foto 6**, a área da cachoeira é muito bonita, consistindo de uma grande piscina natural, com águas bem cristalinas, próprias para se refrescar num dia quente, com uma pedra ao fundo em que as pessoas costumam mergulhar, pois seu poço é relativamente profundo (cerca de 7 metros).

Estando, no passado, dentro do território originalmente recebido pelo escravo forro Francisco Mandira, este salto ficou, durante décadas, excluído do território devido ao já mencionado processo de espoliação sofrido pela comunidade. Atualmente, ele está situado na área de abrangência do Parque Estadual do Jacupiranga (que por sua vez passou à área de abrangência do Mosaico do Jacupiranga - cf. Capítulo 3 e Capítulo 4), podendo ser explorado pela comunidade neste projeto de turismo sustentável. O interessante é que antes da apropriação dos mandiranos dessa exploração turística, o Salto

[37] As informações a seguir foram retiradas do material divulgado pelo Circuito Quilombola, com algumas considerações a partir de dados coletados em campo em 2012 e daqueles constantes do plano de ação realizado pela ESPM em 2003 e 2004. A programação aqui descrita foi retirada do material de divulgação elaborado pelo ISA, constante tanto do site quanto do livreto supracitados. Informações adicionais sobre todos esses pontos podem ser obtidas em Turatti (2002), Medeiros (2006), Cardoso (2008), Silva (2008), Gouveia (2010) e Rangel (2011). Além desses trabalhos acadêmicos, imagens e depoimentos dos próprios mandiranos (alguns utilizados aqui com as devidas citações) podem ser vistos nos documentários elaborados por Kuhn (2011), Lopes (2010), ISA (2010), TV Cultura (2003a, 2003b).

do Mandira estava um tanto quanto abandonado e depredado (muito lixo deixado pelos forasteiros que iam visitá-lo, sobretudo nos finais de semana), com a trilha tomada pelo mato e sem muitos cuidados. A partir do momento em que ele foi inserido num roteiro de programação, os envolvidos na atividade passaram a protegê-lo, cuidando da organização do fluxo de visitantes, preparando as trilhas e cuidando para que os dejetos gerados por esses visitantes tivessem destino apropriado. Esta perspectiva está fundamentada na ideia de etnoconservação discutida no Capítulo 1.

De acordo com a programação oferecida hoje, o passeio à cachoeira tem 1h30m de duração.

Portinho do Mandira e Porto de Fora

O Portinho é mostrado na **Foto 4**. Esta área é uma mescla bem interessante de natureza e cultura, na medida em que é uma área natural belíssima de onde os mandiranos tradicionalmente saem com suas canoas e barcos para pescar e/ou trabalhar nos viveiros de ostra. Nela, podem ser vistas aportadas canoas tradicionais, feitas de tronco único de madeira, cuja ciência de elaboração ainda é do conhecimento de muitos mais velhos (e foi aprendida por alguns jovens, apesar de não mais ser praticada por razões ambientais). Apesar de sua beleza, o portinho não é oferecido como um passeio isolado, mas como um dos caminhos a partir dos quais se pode chegar aos manguezais e aos viveiros de ostra. É comum, nesses passeios, que o guia local faça aí uma pequena preleção sobre uma parte da história dos mandiranos e sobre o processo de manejo das ostras, constituição da Cooperostra e da Reserva Extrativista, antes dos visitantes pegarem os barcos rumo aos viveiros, onde verão como a coisa acontece *in situ*.

Um outro porto da comunidade é o chamado Porto de Fora, por onde é também comum eles levarem os visitantes aos viveiros. Sua trilha é um pouco maior que a do Portinho. Segundo eles contam, este era o porto de entrada e saída da comunidade quando não havia estrada,[38] sendo que, na época da fazenda que deu origem ao quilombo, era por

[38] Cf. no prólogo, a história que o sr. Chiquinho Mandira conta sobre o João Mandira, quando ele estava lutando contra uma tentativa de espoliação de suas terras no início do século XX.

ele que se fazia o escoamento da produção de arroz. Uma das histórias que eles contam é que o Porto de Fora faz parte do lendário *Caminho do Peabiru* que, segundo historiadores, seria uma longa estrada ligando Cananéia aos Andes em períodos pré-cabralinos.

Mapa 6
Caminho do Peabiru e suas ramificações
Fonte: http://centroculturallatinoamericano.org/home/?p=385, acessado em 31 de julho de 2013

Na verdade, esta área paulista é uma de suas ramificações, conforme mostra o **Mapa 5**, uma vez que a trilha principal, estimando-se em cerca de 3.000km, ligaria a Capitania de São Vicente (em particular o litoral paranaense) até a cidade de Cusco no Peru (cf. **Mapa 6**).[39] Durante o trabalho que realizei na comunidade do Ariri (cerca de 50

[39] A jornalista paranaense Rosana Bond é uma das maiores especialistas no estudo do Caminho do Peabiru, tendo publicado um livro, "A história do caminho do Peabiru" em que detalha o significado dos caminhos indígenas e as interconexões existentes entre os oceanos Pacífico e Atlântico em períodos pré-coloniais. De acordo Felipe Araújo, "O tronco principal deste caminho cruzava o estado do Paraná de leste a oeste, atingindo o chaco paraguaio, seguindo pela Bolívia, em direção à Cordilheira dos Andes, chegando ao sul do Peru, margeando o Oceano Pacífico. Além do trecho principal, que ia do Peru até o interior de São Paulo, o caminho do Peabiru constituía-se ainda de vários ramais, sendo que um dos que também passavam pelo Brasil

km à frente do Mandira pela mesma estrada que corta a comunidade), entre os anos de 2003 e 2004, ouvi várias histórias mencionando o Caminho do Peabiru. Entretanto, para os Mandiranos, somente muito recentemente esse tema entrou em sua pauta de histórias.

De acordo com a programação atualmente oferecida aos visitantes, a visita a este Porto dura cerca de duas horas, considerando-se a ida até os viveiros de engorda de ostras.

Viveiros de Ostras.

Sobre eles e sua importância para a comunidade, muito já se falou no Capítulo 4. Semelhante ao portinho, o passeio aos viveiros de ostras (**Foto 9)** oferece duas possibilidades ao visitante: conhecer, de forma singularmente bela, a exuberância do estuário e suas belas paisagens vistas a partir do manguezal ao mesmo tempo em que conhecem a técnica do manejo e aprendem sobre a história de resistência econômica dos mandiranos e sobre sustentabilidade. Este passeio é uma mescla de aula sobre natureza e cultura, pois o visitante pode conhecer *in situ* todo o processo de manejo e muito daquilo que regula suas vidas (literal e metaforicamente): os ciclos da maré.

A partir do Porto de Fora, são aproximadamente 10 minutos de barco até que se chegue aos viveiros mais próximos. Ali, o visitante pode também fazer degustação de ostra *in natura* diretamente da fonte. É, sem dúvida, um dos atrativos mais diferenciados que a comunidade oferece ao turista. O passeio completo tem duração aproximada de 2h30m.

Cachoeira da Vila do Mandira

Ainda não explorada, esta cachoeira é um pequeno salto que se situa na mata, atrás do conjunto residencial que fica logo na entrada (atrás da Capelinha de Santo Antônio). O grande problema identificado na época da elaboração do plano estratégico é

---

e digno de menção era o ramal que partia de Santa Catarina e passava pela área de Campo Mourão, noroeste do Paraná. Este ramal, referido como o de Campo Mourão, tinha início na cidade de Itu, interior de São Paulo, seguindo paralelo ao Rio Tietê até Botucatu, ao oeste; dali, seguia até o rio Paranapanema, atingindo o rio Ivaí, prosseguindo até o rio Mourão e atingindo enfim o município paranaense propriamente." (ARAÚJO, 2013).

que sua incorporação como um possível atrativo turístico poderia prejudicar a privacidade dos moradores do seu entorno, uma vez que o seu acesso é por dentro dos quintais das casas aí situadas.

Provavelmente por este motivo, esse salto não é hoje um atrativo e, portanto, não é oferecido como produto turístico ao visitante.

Trilhas para ciclismo e esportes de aventura.

Em 2003 foi identificado um grande potencial dentro da área dos mandiranos para exploração de trilhas para ciclismo de aventura, trekking e outros esportes que utilizam o conhecimento da mata para sua realização. O território possui dois tipos de terrenos apropriados para isso: os terrenos planos, em direção ao manguezal e ao estuário e os terrenos montanhosos, subindo a serra do Mandira, pela pequena estrada que ligaria a estrada do Mandira a Jacupiranga por dentro da mata (parte da trilha para a cachoeira). Na época do primeiro trabalho de campo e da elaboração do plano estratégico (2003), este roteiro já era utilizado (ainda que raramente) por praticantes de motocross e os mandiranos pensavam em explorá-lo também como atrativo dentro do plano de exploração do turismo.

Hoje, ele não é oferecido no pacote convencional da comunidade. No entanto, não é incomum sua procura por grupos de motociclistas, ciclistas e até mesmo jipeiros que desejam realizar algumas programações em seu território.

Trilhas diversas.

Além da trilha da cachoeira, foram identificadas outras pequenas trilhas que poderiam ser inseridas no projeto, como a trilha do sambaqui, a trilha do porto do meio e as interligações entre eles, por dentro da densa vegetação.

Atualmente, eles oferecem o Caminho do Pecê e Cavalo, um trecho de aproximadamente 7km de extensão (a partir da sede da Associação, na praça central da comunidade), sendo 2km pela estrada e 5km de trilha de nível médio. Nesse programa, o visitante pode percorrer um trecho bem preservado da Mata Atlântica Paulista onde ele

conhece as madeiras utilizadas pelos mandiranos para construção de barcos, estruturas para casas, cercos fixos (pesca) e construção de viveiros. Por ela também se chega ao manguezal onde se tem mais uma oportunidade para aprender sobre a vida marinha observando-se ostras (fixadas nas raízes das árvores), caranguejos e várias espécies animais. Nesse caminho também podem ser observadas ruínas das bases das casas antigas (**Foto 6**) que pertenciam às primeiras famílias descendentes do ex-escravo Francisco Mandira. Como me relataram d. Irene e sr. Chiquinho, este era o local inicial de moradia das primeiras famílias mandiranas desde o século XIX.

É um dos passeios mais longos da programação oferecida, durando aproximadamente 4h30m.

Trilha do Sambaqui

Um dos legados pré-históricos mais estudados e conhecidos do litoral brasileiro, existindo, segundo o eminente geógrafo Aziz Ab´Saber, uma vasta produção científica a respeito, os sambaquis são grandes amontoados de conchas (alguns atingindo até 60 metros), mesclados com resíduos de artefatos produzidos pelos chamados "homens dos sambaquis". Como é de amplo conhecimento na tradição arqueológica brasileira, o termo sambaqui tem sua etimologia radicada no Tupi de tempos pré coloniais e, segundo Gaspar,

> *Tamba* significa conchas e *ki* amontoado, que são as características mais marcantes desse tipo de sítio. Trata-se de denominação amplamente utilizada pelos pesquisadores e que denota a capacidade de observação e síntese dos falantes Tupi. (...) Os sambaquis são caracterizados basicamente por serem uma elevação de forma arredondada que, em algumas regiões do Brasil, chega a ter mais de 60 metros de altura e é composto basicamente de material faunístico como conchas, ossos de peixe e mamíferos. Ocorrem também frutos e sementes, sendo que é recorrente a presença de esqueletos de homens, mulheres e crianças de diferentes idades. Contam igualmente com inúmeros artefatos de pedra e de osso, marcas de estacas e manchas de fogueira, que compõem uma intrincada estratigrafia. Os restos que mais sobressaem na composição dos sambaquis são as conchas de *Anomalocardia brasiliana*, diferentes espécies de ostras, a *Lucina pectinata* e os mariscos. (2009, p. 41)

Segundo registra a tradição arqueológica brasileira, eles existem em relativa abundância na faixa litorânea que vai de Santa Catarina ao Rio de Janeiro. Sua

importância reside no fato de que são os registros mais antigos de que se tem notícia da presença antrópica na região, o que remontaria a um período de 3.000 a 6.000 anos a.C.

> O litoral sul de São Paulo, designado corretamente de região lagunar-estuarina de Cananéia-Iguape, é o setor da costa brasileira que melhor documenta o feixe alternado de restingas elaborado ao sabor dos pequenos avanços e recuos do nível geral terminal dos oceanos. A massa fantástica de areias geradas durante a regressão pré-flandiana (ou, entre nós, ré cananeense) foi o capital básico de sedimentos (re)aproveitados para gerar os sucessivos terraços de construção marinha, encarceradores de lagunas piscosas. Foi nesse momento, e em tais circunstâncias fisiográficas e ecológicas, que antigos grupos de caçadores-coletores encontraram condições para viver mais próximos do mar, transformando-se em pescadores-caçadores e criando uma nova cultura de marcante vinculação ecológica. Vale dizer que assim se constituiu o grupo humano responsável pela construção dos sambaquis: os chamados "homens dos sambaquis". (AB´SABER, 1999, p. 40)

Fora os vestígios dos sambaquis espalhados pelo litoral brasileiro, muito pouco se sabe sobre essas culturas pré ameríndias.

Esta região do litoral sul de São Paulo e norte do Paraná é relativamente rica nesses sítios arqueológicos e no Mandira, de acordo com o apurado em campo, existem dois grandes sambaquis sendo que, devido à sua localização e relativamente fácil acesso, somente um é considerado apropriado para visitação e inserido na programação do turismo. O curioso é que, embora sejam sítios arqueológicos, a visita ao Sambaqui é oferecida como um "atrativo natural", sinalizando para o visitante que o mais importante é o passeio pela trilha em si, aproveitando a natureza. Esta trilha está há cerca de 3km da sede da comunidade (2km pela estrada e 1km de trilha de nível médio a partir da Casa de Pedra). Segundo eles, era uma trilha usada antigamente como comunicação entre as casas (espalhadas pela floresta) e também como caminho para as roças. Como ela também fica no caminho do Porto de Fora, era a trilha mais utilizada pelas famílias para pegar as canoas a fim de levar produtos para serem vendidos em Cananéia na época em que não havia estrada na região.[40]

No total, esta programação tem cerca de 2h30m de duração.

[40] Lembrando que no Prólogo desta tese, há um trecho em que Chiquinho Mandira conta sobre esse período.

5.6.2. Cultura:

Do ponto de vista dos atrativos culturais, apenas para fins de classificação, podem ser citados dois tipos: cultura material (construções, artefatos etc.) e cultura imaterial ou simbólica (festas, histórias, lendas etc.). Sabemos, como lição básica da Antropologia, que esta separação só faz sentido para fins de análise, uma vez que os produtos materiais de uma cultura não possuem um sentido por si sós, dependendo das significações criadas pela cultura simbólica (imaterial) para que tenham, de fato, um valor, principalmente quando transformados em atrativo turístico: uma construção, por exemplo, é um testemunho de uma história, sem a qual, ela não teria significado. Esta distinção somente será feita aqui para fins de classificação dos itens identificados pelo plano estratégicos e os atualmente oferecidos pela comunidade na atividade do turismo.

5.6.2.1. Cultura Material:

Casa de Pedra

Como já bem descrita no Capítulo 3, esta ruína (**Foto 5**) foi um importante marco para, inclusive, a garantia dos mandiranos ao seu reconhecimento como comunidade de remanescente de quilombos. Há uma série de versões quanto à data de sua construção mas, como já dito, não se sabe ao certo porque ainda não foi feita uma sua datação mais precisa. Pode-se inferir, pelo tipo de construção e arquitetura que ela seja do Brasil colônia ainda, ou seja, anterior ao século XIX. No livreto produzido pelo ISA há a informação de que ela teria sido construída em 1750 com material recolhido de sambaquis (cascas de conchas - mariscos, ostras, vôngoles), areia barro e óleo de baleia, o que era típico das construções litorâneas do Brasil colonial. Boa parte dos relatos coletados em campo, ao contar a história da Casa de Pedra, fala que ela tem 200, 300 anos (sem muita precisão na informação). Se do ponto de vista histórico, a sua datação tem uma relevância, do ponto de vista da cultura, nem tanto: o que interessa nesses relatos é o fato de que a sua presença acentua a sua vinculação com o passado escravocrata (presença da fazenda na época da escravidão) e o reconhecimento de sua vinculação antiga com o território. Esta é

a sua marca atual que aparece em vários relatos ouvidos em campo (e como igualmente se pode constatar pelos vários trabalhos acadêmicos sobre o Mandira supracitados).

Também por esse motivo, ela se constituiu numa das principais peças para consolidação do laudo antropológico que confirmou o Mandira como comunidade de remanescentes de quilombos. De acordo com vários depoimentos coletados em campo, principalmente daqueles que acompanharam mais de perto esse processo de reconhecimento, esta construção foi um marco fundamental porque era uma das provas materiais da ancestralidade da fazenda e da presença nela de escravos. Além disso, na época, ainda havia muitos vestígios de seu maquinário de funcionamento (comprovando que poderia ser um engenho de arroz da sede da fazenda).

> A facilidade do Estado de reconhecer a comunidade como Remanescente de Quilombo foi através da Casa de Pedra. Porque tem toda uma história, tem que ter um laudo e tem que ter uma prova de que realmente a comunidade seja de remanescente de quilombo. E a nossa facilidade foi essa casa de pedra. A gente calcula que ela tenha em torno de 400 anos. Por curiosidade de muita gente vir aqui procurar ouro, muita gente acabou levando o maquinário que tinha aqui dentro. Eu não me lembro do que tinha, mas com certeza as peças do moinho de engenho estavam todas aí.
>
> Carlos Mandira (depoimento extraído de Barbosa, 2009)

Além disso, há uma série de histórias e lendas da comunidade a ela associadas que fazem parte de um belo roteiro da sua história. Algumas são contadas *in situ* ao visitante.

> Então, o pessoal conta que via muita "visagem" aqui também. Mulher de Branco... até hoje o pessoal conta que vê muita coisa aqui, alguma aparição. Um barulho diferente. Sozinho hoje, ninguém mais vem aqui pra esse mato. Sempre tem alguma coisa que atrapalha. Sempre tem alguma coisa que aparece aí, diferente no mato, e que não é normal.
>
> Carlos Mandira (depoimento extraído de Barbosa, 2009)

Na época de sua elaboração, em 2003, o plano estratégico recomendou à Fundação Itesp a necessidade de um estudo mais preciso quanto à sua datação e funções na época de seu pleno funcionamento, uma vez que as informações hoje obtidas são apenas referentes às histórias orais contadas por alguns integrantes da comunidade.

Atualmente, a visita à Casa de Pedra é um passeio que dura aproximadamente 1h30m, incluindo aí uma pequena palestra sobre estas histórias e sobre o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo.

Vila

De organização muito simples, a sede do bairro do Mandira, chamada por muitos de "Vila do Mandira", é um atrativo por conta do receptivo - sempre feito no galpão comunitário (**Foto 3**) e pelo fato de ser "o coração" de sua sociabilidade, particularmente aquelas mais ritualizadas como as festas e jogos, além de ser hoje um importante ponto de afluência dos jovens e adolescentes por causa da instalação do Telecentro. Aí, o grupo de visitantes é recebido para uma palestra introdutória com a exibição de alguns banners com mapas e fotografias dos viveiros, cachoeira, Casa de Pedra etc. Além do galpão comunitário, são seus principais pontos de referência hoje: o galpão das costureiras, para onde o visitante é levado ao final da visita para uma pequena palestra sobre a organização das mulheres e venda de artesanato; o bar que fica ao lado do galpão, onde o visitante pode adquirir alguma bebida (refrigerante, água, cerveja) e degustar ostras (*in natura* ou gratinada); a quadra poliesportiva, onde acontecem os torneios com times da redondeza; e a Igrejinha de Santo Antônio.

É também neste conjunto de instalações da praça central que acontece a montagem para a grande Festa da Ostra e a Festa de Santo Antônio.

Em 2003, o plano estratégico indicou aos mandiranos um cuidado especial na manutenção das construções da vila para transformá-la nesse atrativo, adotando uma série de medidas simples como a pintura da fachada das casas e das instalações principais, cuidado no aparo da vegetação rasteira e coleta seletiva de lixo e a instalação de um PDV (ponto de venda, na linguagem do marketing) para a exposição do artesanato produzido, o que hoje é feito no próprio espaço de produção, o galpão das costureiras.

Igrejinha de Santo Antônio.

Considerada como uma pequena pérola na Vila do Mandira, como já mencionado no Capítulo 3 (ao qual remeto o leitor para mais detalhes sobre ela)[41], esta construção está na "porta de entrada" da comunidade (**Foto 2)**. Ela é um atrativo religioso onde o visitante pode conhecer algumas histórias da religiosidade mandirana e ver suas imagens, entre elas, a mais antiga de Santo Antônio. Sua função principal com relação aos visitantes são as celebrações que correm, principalmente nas festas religiosas: Santo Antônio, Páscoa, Festa do Divino, Natal, etc.

Em 2011, os religiosos da congregação do Verbo Divino (à qual, diga-se de passagem, pertencia o Pe. João 30), responsáveis pela paróquia de Cananéia, produziram um vídeo-documentário sobre a tradição do Terço Cantado que é preservada pela comunidade do Mandira (KUHN, 2011). Segundo me relatou Chiquinho Mandira em 2012, cópias desse vídeo foram entregues à comunidade para venda aos turistas a fim de levantar fundos para uma reforma geral na Capelinha de Santo Antônio.

Galpão das costureiras e artesãs

Este galpão fica logo atrás do centro comunitário, conforme mostra a **Foto 3** e o **Mapa 4**. Ele é composto de um amplo salão com máquinas de costuras (industriais e caseiras) que foram sendo obtidas por meio de projetos financiados por programas governamentais e por aquisição própria. Este galpão tornou-se, hoje, o símbolo de união e empreendedorismo das mulheres do Mandira, uma vez que ele concentra a produção de roupas (especialmente aquelas sob encomenda) e as peças de artesanato de tecido, cipó, conchas e madeira para venda.

A produção do artesanato no Mandira será melhor trabalhada no último capítulo. Adiantando algumas informações, hoje é algo que acontece de forma muito tímida e esparsa, não havendo uma sistematicidade. Pode-se afirmar que é uma atividade predominantemente feminina, sendo que poucos homens, geralmente os mais velhos,

[41] Da Capela há belas imagens no documentário de Kuhn sobre o Terço Cantado (2011).

fazem algumas peças de cestaria ou madeira (quase sempre sob encomenda). São muito poucas as pessoas dedicadas a ela, o que a torna uma atividade muito fraca, do ponto de vista econômico (geralmente, como complemento de renda).

No entanto, ela tem operado nos últimos dez anos como um importante fator de resgate de elementos da cultura material, sobretudo dos mais antigos. Os tipos de trançados de cestaria, antigas técnicas de confecção de canoas de tronco de madeira, artefatos diversos para lavoura, pesca ou casa de farinha, etc. Sua principal produção hoje se concentra nos seguintes artefatos: bolsas de tecido, peças em fuxico, eco-bags, camisetas, macacões, galinhas de tecido, cestarias diversas, miniaturas de canoas, cascas de ostra pintadas, brincos, colares (conchas, sementes e folhagens), pulseiras, abajures, móbiles diversos, chaveiros, bonecas de pano, entre outros itens (cf. também RANGEL, 2011).

A maior parte das vendas dentro da comunidade ocorre por ocasião da Festa da Ostra (em novembro) ou na Festa de Santo Antônio (junho). Além disso, os mandiranos costumam participar de feiras de cultura tradicional organizados por seus parceiros governamentais ou não governamentais: em São Paulo, Cananéia (festa da cidade que ocorre em agosto), Iguape, Registro e outras cidades do Vale do Ribeira. Alguns dos artesãos expõem também na feira de artesanato de Cananéia.

Sempre que há algum grupo de visitante, o galpão das costureiras, onde a produção artesanal fica exposta, é aberto para oferecê-los como suvenires.

Casa de Farinha.

Situada no quintal de uma das casas, a antiga casa de farinha da comunidade ainda hoje é utilizada com esta finalidade. Em alguns momentos, a depender do grupo de visitantes, eles são ali conduzidos onde recebem uma preleção sobre a importância da mandioca na nutrição caiçara e sobre a técnica da produção de farinha que, ainda hoje, é artesanal e feita nos moldes tradicionais (RANGEL, 2011).

Visita à Cooperostra.

Como o grande diferencial e fator de notoriedade da comunidade do Mandira é a sua relação com o manejo de ostras, o plano estratégico também apresentou como sugestão de ação, além da visita aos viveiros, a inserção de visitas à cooperativa como forma de atração de turistas. Como já dito anteriormente, o ganho adicional é que essa inclusão, atualmente praticada, funciona como um elemento adicional de divulgação da marca Cooperostra (cf. depoimento do sr. Mário Pontes, supra).

Nesse caso especificamente, o valor arrecadado não vai para a Associação de Moradores, mas vai para a Cooperativa, que é uma outra personalidade jurídica, mas ainda assim está intimamente relacionado ao Mandira.

5.6.2.2. Cultura imaterial:

Histórias diversas

Quando chega ao Mandira, o visitante é recebido no galpão comunitário, sede da Associação de Moradores para uma pequena conversa (como denominou Chiquinho no prólogo, "Palestra") de apresentação da comunidade. Esse "bate-papo" inicial é totalmente espontâneo, ou seja, não chega a seguir um roteiro previamente estabelecido. Na verdade, os monitores que cuidam do receptivo já sabem mais ou menos a mesma estrutura do relato que é semelhante à que está no depoimento de Chiquinho Mandira no Prólogo desta tese. Geralmente, eles têm início com a sua saga desde a criação do quilombo no século XIX (com a doação das terras feitas por Celestina Benícia de Andrade ao escravo forro Francisco Mandira, conforme consta do Capítulo 3), passando pela sua vida de extratores e coletores clandestinos de ostra, o processo de implementação do manejo do molusco, da Reserva Extrativista, a luta pelo reconhecimento como remanescentes de quilombos, a Cooperostra até chegarem na sua situação atual de organização social e os seus novos empreendimentos e como eles estão funcionando. É muito fácil observar, quando se presencia esse fato, o grande orgulho que eles exibem de serem mandiranos e de possuir o patrimônio (histórico e natural) que possuem.

Como uma comunidade tradicional, uma das marcas carregadas no próprio adjetivo que a qualifica é a sua tradição. Tradição contada nas histórias e mitos de que são detentores e que são transmitidos oralmente dos mais velhos para os mais novos. Como já mencionado supra, recentemente, o ex-funcionário da Fundação Itesp, Tiago Marques de Oliveira coletou uma série dessas histórias contadas pelos mandiranos, registrando-as e publicando cerca de 40 delas no livro *"Contos, causos e fatos da comunidade do Mandira"* (OLIVEIRA, 2009). Histórias envolvendo desde personagens mitológicos e lendários (como "A mulher de branco", "A ostra afrodisíaca", bruxas, lobisomens, assombrações, Saci Pererê etc.) até casos verídicos (e reelaborados) ocorridos com os próprios mandiranos e que viraram verdadeiras lendas locais (pescarias, viagens, aventuras na roça, caçadas etc.). Muito ainda precisa ser feito porque os mais velhos (incluindo aí aqueles mandiranos que moram fora da comunidade), maiores detentores deste patrimônio, estão morrendo e muitas dessas histórias vão-se apagando de sua memória social.[42]

Na sua programação turística atual, de acordo com o que consta do livreto elaborado pelo ISA (cf. **Figura 16**, infra), esta atividade foi denominada de "Circuito Cultural" e tem a duração aproximada de uma hora antes que os visitantes iniciem seus passeios pela comunidade, de acordo com o pacote previamente adquirido.

Etnicidade quilombola

Como já bem visto até aqui, foi um relativamente longo processo histórico para que boa parte dos mandiranos superasse o peso do grande preconceito e discriminação que sofreram ao longo de décadas por serem "ostreiros", "negros" e, além de tudo, "quilombolas", e passassem a assumir essas categorias como elementos importantes constituindo um diferencial positivo no seu posicionamento como comunidade. Isso não

[42] No momento da minha última ida ao campo, fevereiro de 2012, os dois casais mais idosos na comunidade eram o sr. Frederico e d. Maria e sr. Rubens e d. Saturnina. O sr. Frederico (geralmente tido como uma grande referência, tanto pelos mandiranos quanto por forasteiros - geralmente ele era o mais entrevistado nas reportagens e documentários realizados sobre o Mandira) tinha sido acometido de um acidente vascular cerebral no ano anterior e estava com a saúde bastante fragilizada.

somente no município de Cananéia, mas entre as comunidades tradicionais do Vale do Ribeira e, em particular, as quilombolas. Para grande parte da comunidade, antes de ser "quilombola" ou "negro", há o orgulho de pertencer ao "Mandira", muito mais pelos laços familiares e parentesco que os une do que propriamente a um território e, muito disso, como igualmente já dito, vem do reconhecimento e valorização externa para o qual dois elementos muito contribuíram: sua exposição midiática pelo prisma da sustentabilidade e ecologia (sempre positivamente) e o já consolidado fluxo de turismo desde que começou a haver investimentos mais maciços neste campo.

Nesse sentido, a etnicidade quilombola não chega a ser assumida como uma *commodity* no sentido clássico do termo (refletido brevemente supra), incentivando-os a constituir aquela "identidade para o mercado" (MACHADO, 2004), artificial e pouco autêntica. Mesmo após o seu reconhecimento oficial como descendentes de escravos e quilombolas, os mandiranos não buscaram, por exemplo, construir uma vinculação artificial com elementos costumeiramente associados às tradições afrodescendentes (religião, danças e outros signos de vinculação com a África), mas resgataram elementos de suas próprias tradições ocasionalmente esquecidas, como o fandango,[43] para incorporar nesse projeto de turismo inseridas nos contextos em que elas ocorrem. Um exemplo: a despeito de sua importância cultural, o fandango raramente é executado fora dos contextos das festas e mutirões.

[43] Reconhecido pelo IPHAN como o primeiro bem imaterial das culturas tradicionais do sul do Brasil, este ritmo, de origem europeia, é tradicionalmente associado à cultura caiçara, muito presente nas comunidades tradicionais que habitam a faixa litorânea entre o Paraná e São Paulo. Surgido na Península Ibérica no período barroco, ele é um ritmo tradicionalmente associado a trabalhos comunitários, como os mutirões (para construções e/ou colheitas) e era oferecido, juntamente com um lauto banquete (tradicionalmente o "barreado"), como forma de pagamento àqueles que ajudavam na tarefa: organizava-se, ao final do trabalho comunitário, um grande baile com o banquete que era servido aos colaboradores. "A formação instrumental básica do fandango normalmente é composta por dois tocadores de viola, que cantam as melodias em intervalos de terças, um tocador de rabeca, chamado de rabequista ou rabequeiro, e um tocador de adufo ou adufe." Fonte: Museu Vivo do Fandango (http://www.museuvivodofandango.com.br acessado em 02 de agosto de 2013). De acordo com Câmara Cascudo, um dos mais renomados folcloristas e etnógrafos brasileiros, existiram mais de cem denominações das normas do fandango na Região Sul do Brasil (CASCUDO, 2005, p. 226). Importante ressaltar que este nome, nas Regiões Norte e Nordeste brasileiras é equivalente à Marujada (ou Folguedo dos Marujos), sendo chamado também de "Barca" (idem, p. 225).

Em termos de etnicidade (como se viu previamente e como se verá na conclusão), a identidade mandirana acaba sendo mais relevante do que propriamente a "quilombola". Isso não significa que esta última não tenha relevância: mesmo que a mandirana possa ser mais forte e evidente para a grande maioria dos membros da comunidade, a quilombola é um dos grande diferenciais, ao lado dos atrativos naturais, do receptivo da comunidade e que lhes têm garantido um relativo sucesso no empreendimento. Como tal, ela tem atraído grupos muito específicos e diferenciados de visitantes: de um lado, estudiosos das ciências humanas e biológicas que se interessam por grupos étnicos diferenciados; do outro, militantes do movimento negro, principalmente oriundos da região metropolitana de São Paulo para quem o Mandira é bem conhecido como referência de luta e organização quilombola.[44] Como visto no Capitulo 2 desta tese, apesar da ressignificação pela qual a categoria "quilombo" passou nos últimos 30 anos, este imaginário de resistência cultura e política ainda é muito forte entre os movimentos populares, em particular os de cunho racial o que, de certa forma, tem contribuído para endossar sua importância política e vindicativa de uma etnicidade diferenciada.

O fato de ter esse público específico como seu principal "cliente" é interessante, porque é mais um dos elementos que contribuem para que eles permaneçam num movimento de manutenção de sua autenticidade, recriando e ressignificando constantemente sua própria identidade étnica em meio ao processo de constituição do turismo no plano mercadológico (DANIEL, 1996) não somente como quilombolas mas como mandiranos. Esse processo, diga-se de passagem, é próprio da natureza do caráter dinâmico de toda cultura, acentuando a identidade como múltipla, como aponta Denys Cuche na sua análise sintética sobre as relações entre identidade e cultura (CUCHE, 2006).

Além disso, é importante acentuar aqui que a dimensão mais acentuada do turismo que se está construindo no Mandira é aquela de natureza ecológica e não

[44] Em 2012, no momento de minha última visita, eles receberam um grupo pequeno de 8 pessoas que eram negros da grande São Paulo, militantes de movimento popular e que vieram ao Mandira para conhecer um "quilombo". Segundo apurei, se não são frequentes, essas visitas não são incomuns.

propriamente étnica. Esta última dimensão não chega a ser muito explorada no sentido estrito do termo (a não ser, como já dito, com relação àqueles grupos mais engajados politicamente), como tem sido discutido na literatura antropológica a respeito de populações indígenas ou mesmo em outros quilombos, como também já previamente mencionado

Festas

Esta ideia de que o público que mais tem afluído para o Mandira como turista é composto de pessoas mais ecológica e socialmente conscientes (além dos seus parceiros institucionais) é válida para os grupos que os procuram de forma isolada, ao longo do ano. Entretanto, os dois períodos em que mais se tem garantia de visitantes diversificados é por ocasião das duas grandes festas que acontecem na comunidade e que tem atraído um número cada vez maior de pessoas: a Festa de Santo Antônio (no final de semana mais próximo do dia do santo católico, 13 de junho) e a Festa da Ostra que em 2013 já irá para a sua 7ª edição (a primeira teria ocorrido em 2007). Além dessas, segundo mostra o documentário de Lopes (2011), a comunidade vem recuperando a tradição da Bandeira do Divino, trazida pelos devotos de Cananéia que voltaram a inserir o Mandira no roteiro rural da bandeira, sendo mais um elemento importante para firmar o caráter religioso da comunidade, além dos seus laços sociais. Finalmente, há os vários torneios de futebol que os mandiranos organizam em sua quadra poliesportiva e que atraem os moradores dos sítios e bairros vizinhos que acabam também alimentando a economia da comunidade com aquilo que consomem principalmente no pequeno comércio local (bar e venda da d. Cleuza).[45]

a) Festa de Santo Antônio: é seguramente a festa religiosa mais forte e marcante da comunidade. Como se viu no Capítulo 3, Santo Antônio é considerado o seu

[45] Rangel (2011, p. 187) registra também, por meio do depoimento de um mandirano, a existência da "Festa da Cana" como algo que vem surgindo entre os mandiranos. Pela sua descrição, não se trata de um evento relacionado ao turismo, mas se refere a uma festa da própria comunidade voltada para eles mesmos, muito parecida com o que acontece em centros urbanos e definida pelo próprio jovem como uma festa "americana" (pessoas se reúnem trazendo alimentos e bebidas para confraternização entre amigos) e sem data certa para acontecer.

padroeiro. Como tradicionalmente acontece nos festejos juninos, ela é composta de dois conjuntos de eventos: o religioso propriamente dito e o secular. O evento religioso em si tem início com o Terço Cantado na véspera do dia do santo. Ao final do terço, após o estouro dos rojões em honra ao santo, os presentes se dirigem ao galpão comunitário onde acontece uma grande quermesse no melhor estilo caiçara: é acendida a tradicional fogueira junina, rojões e ocorre a venda de comidas típicas, jogos, bingo comunitário etc. Segundo me relatou d. Irene (informação também constante do já citado trabalho de Kátia Rangel), antigamente ocorria uma grande janta comunitária: cada um trazia um prato que era colocado sobre uma grande mesa e todos partilhavam e celebravam juntos. Hoje, o que acontece, é uma festa nos moldes das festas juninas urbanas. Como me disse em uma conversa o sr. Chiquinho Mandira:

> Ah, antigamente o pessoal preparava e trazia comida de casa, colocava tudo na mesa e todo mundo comia junto. Hoje, a gente acaba comprando. O pessoal traz e vende. Como na cidade. (Chiquinho Mandira)

No dia seguinte, a comunidade é acordada com rojões aos primeiros raios da alvorada, quando se inicia uma pequena procissão da praça central até a Igrejinha de Santo Antônio. Ali, é celebrada a missa (ou, quando não podem contar com a presença de um padre, fazem o culto celebrado por ministros preparados para este finalidade, como estabelece a tradição católica). Logo após o encerramento da missa, a comunidade se dirige novamente à praça central, ao lado de onde está a quadra poliesportiva. Nesse momento, geralmente, é realizado um torneio com times convidados dos sítios e bairros vizinhos, podendo acontecer jogos, gincanas e outras atividades. Por volta do meio do dia, todos se reúnem no galpão central para um grande almoço comunitário que marca o encerramento da festa, já quase ao cair da tarde.

Sidnei Mandira, em 2012, me informou que em anos em que o dia de Santo Antônio cai durante a semana, há uma separação no tempo entre a celebração religiosa e a secular: parte da religiosa acontece na véspera e no dia do santo, ao passo que a missa e os festejos seculares acontecem, geralmente, no primeiro final de semana subsequente ao dia de Santo Antônio.

De festa comunitária e quase familiar, o Santo Antônio no Mandira, como evento turístico, vem-se transformando aos poucos numa grande festa junina na região, contando com uma razoável divulgação em sites locais e nas paróquias vizinhas. Dessa forma, além dos próprios mandiranos, o público principal da festa são moradores dos sítios e bairros vizinhos e até mesmo do centro urbano de Cananéia.

É também a oportunidade de muitos daqueles mandiranos espalhados pelos bairros distantes e até em outros municípios visitarem o Mandira, revendo seus aparentados e consolidando mais ainda, de forma ritual, seus vínculos de parentesco.[46]

b) Festa da Ostra:[47] uma das indicações presentes no plano estratégico entregue à comunidade em 2003 é o aproveitamento maior, para fins mercadológicos, do conhecimento desenvolvido pelos mandiranos no manejo e utilização da ostra.

À época, constatamos que d. Irene Mandira já vinha testando algumas receitas experimentais à base de ostra: além da tradicional ostra *in natura*, ela preparava ostra gratinada e o pastel de ostra (convertidos hoje em praticamente duas marcas da gastronomia local), pão de ostra, torta de ostra, farofa de ostra, arroz de ostra além de outros pratos caiçaras (como *caldeiradas*[48] e demais cozidos) que pudessem utilizar o molusco como base. Como se observa no roteiro divulgado pelo Circuito Quilombola, organizado pelo ISA (**Foto 11**), essa ideia acabou sendo incorporada por meio de um atrativo classificado como "gastronômico": a Festa da Ostra.

---

[46] Para mais detalhes da análise do significado da festa para os mandiranos, remeto o leitor ao trabalho de Kátia Rangel (2011).

[47] Além dos depoimentos que obtive em campo, o surgimento da Festa da Ostra está registrado no trabalho de Rangel (2011).

[48] De acordo com vários autores, entre eles Câmara Cascudo (1983), a caldeirada é o equivalente à moqueca e outros pratos cozidos que existem em várias culinárias do mundo todo. Cascudo afirma, sobre os pratos "líquidos" ou à base de "mingaus", típicos dos povos indígenas brasileiros, "só se cozinhava aquilo que não se podia assar" (CASCUDO, 1983, p. 590), numa remissão à ideia de uma herança histórica imemorial, uma vez que o desenvolvimento da culinária está atrelado aos recursos tecnológicos criados pelos grupos humanos: a invenção de utensílios (como panelas, de barro ou pedra) é bem posterior à criação da culinária, sendo esta predominantemente de alimentos assados. Na cozinha tradicional caiçara, a caldeirada é preferencialmente feita a base de peixes e frutos do mar, podendo-se misturar também legumes e bananas, de acordo com o apreciado em cada região.

A partir de 2004, técnicos da Fundação Itesp que assessoravam os mandiranos no desenvolvimento do plano do turismo começaram a pensar em estratégias para a atração de mais turistas à comunidade, incrementando e consolidando o projeto concebido em 2002 e melhor pensado com o plano estratégico desenvolvido no ano seguinte. Simultaneamente, aqueles que os apoiavam mais diretamente na condução da Cooperostra, conceberam estratégias para aumentar as vendas e divulgação da marca da cooperativa. Como um dos pontos fortes do Mandira é a sua relação com a ostra e com a cooperativa, surge em caráter experimental, como uma espécie de piloto, a primeira Festa da Ostra, realizada em 2004, na praça central do bairro. Assim, a promoção da festa acabou por desempenhar uma função dupla: estimular o turismo e a produção do artesanato local (duas iniciativas econômicas recentes e que precisavam ser impulsionadas), ao mesmo tempo em que se constituía em mais uma estratégia de marketing para a Cooperostra.

> A primeira Festa da Ostra, realizada em de 2004, estimulou a comunidade para a realização da I edição oficial, em 2006, e que, diferentemente da anterior, não atraiu volume expressivo de turistas e, portanto, não teve grande impacto de geração de renda para as famílias. Em 2008, houve a II edição da festa, considerada a mais representativa dentre as anteriores e, a partir desta, surgiu a intenção de realização anual da festa, ao contrário das anterirores, que aconteciam bianualmente. Assim, a III edição foi realizada em 2009, tendo sido considerada razoável diante da pouca divulgação realizada pela comunidade. A IV edição, por sua vez, não foi realizada em 2010, segundo Nei, por dificuldades em organizá-la em ano de eleições presidenciais, tendo sido postergada para 2011. (RANGEL, 2011, p. 180)

Da mesma forma que, ao ser incorporada no calendário do turismo local, a Festa de Santo Antônio sofreu uma certa "otimização" (para usar uma linguagem do campo dos negócios), transferindo seus festejos não religiosos para o final de semana a fim de possibilitar a atração de um público externo maior, para a Festa da Ostra foi escolhido o feriado de 15 de novembro, próximo ao 20 de novembro, a simbólica data de celebração da Consciência Negra (que, em alguns municípios é feriado). Isso acabou consolidando sua marca como uma festa "negra" e "quilombola", sendo mais um elemento que corrobora a ideia de um fortalecimento da consciência desses dois caracteres de sua etnicidade. Assim, hoje, ainda em fase de consolidação, ela acontece, geralmente, durante

Atrativo Gastronômico

1. Festa da Ostra
Duração 3 dias
Três dias de festa a partir do Dia da Consciência Negra. Música ao vivo, gincana, corrida com remo e muitos pratos a base de ostra.

Atrativos Culturais

1. Círculo de Cultura
Duração 1h30
Conversa sobre a história e as tradições da comunidade de Mandira.

2. Casa de Pedra
Duração 1h30
Casa construída por volta de 1750, com material de sambaqui (casca de marisco, ostra, vôngole, areia, barro e óleo de baleia).

4. Igreja e Festa de Santo Antônio
Duração 2 dias
Os mais velhos dizem que o oratório da Igreja tem cerca de 250 anos – no primeiro dia da Festa de Stº. Antônio é onde se faz o terço cantado. A festa tem quermesse, bingo, festival, baile, almoço comunitário etc.

3. Grupo de mulheres artesãs
Duração 30min
Galpão de corte e costura onde se produzem bolsas, cestos de cipó, miniaturas, bonecas de pano etc.

Atrativos Naturais

1. Cachoeira do Mandira
Duração 1h30
São 2 km de ônibus e 1 km de trilha de nível médio. Bonito local, com queda d'água e 2 piscinas naturais de 7 m de profundidade.

2. Visita ao Viveiro de Ostras
Duração 2h30
O viveiro fica dentro da Reserva Extrativista do Mandira (Resex de Mandira), área vizinha ao quilombo. São 1,2 km de estrada, 500 m de trilha de nível médio e mais 10 minutos de barco. Lá, pode-se fazer degustação de ostra *in natura*.

3. Trilha Sambaqui
Duração 2h30
São 2 km de estrada e 1 km de trilha de nível médio. A trilha foi muito usada pelos mais velhos e nela há uma figueira centenária.

4. Caminho do Pecê & Cavalo
Duração 4h30
São1,8 km de estrada e 5 km de trilha de nível médio. Visita ao mangue onde se encontram ostras, caranguejos e outras espécies.

QUILOMBO MANDIRA

29

Figura 16
Programação Turística da Comunidade do Mandira
Fonte: ISA, http://www.circuitoquilombola.org.br, acessado em 25 de jul. de 2013

Terço Cantado: interior da Capela
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Sr. Chiquinho e sr. Arnaldo, iniciando o Terço Cantado.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Fogueira de Santo Antônio na pracinha.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti

Quadrilha da festa de Santo Antônio.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti

Festa da Ostra (2008)
Fonte: Rangel, 2011 (p. 182)

Festa da Ostra (2008)
Fonte: Fundação Itesp
http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/noticias/ntc_482.aspx
(acessado em agosto de 2013)

Foto 13
Sequência mostrando imagem das festas: Santo Antônio e Ostra

Figura 17
Cartaz da IV Festa da Ostra em 2011
(Fonte: Fundação Itesp)

quatro dias consecutivos e sempre no final de semana adjacente a essas duas datas (15 e 20 de novembro, podendo ser um pouco antes ou um pouco depois).

> Essa é, exatamente, a estratégia de atração dos turistas: estes vão ao bairro rural e lá consomem ostras in natura, culinária local, artesanatos, passeios. Tudo é preparado para receber os turistas; jovens posicionam-se ao redor das mesas para servirem os pratos preparados pelas mulheres para os turistas; grupos vêm e vão com os monitores ambientais; os viveiros foram abastecidos 3 meses antes da festa e os estoques retirados, se vendidos, serão repostos antes do período do defeso. (RANGEL, op. cit., p. 184)

Inicialmente um evento de caráter mais comunitário e envolvendo aqueles mais próximos à Cooperostra, corroborando o que foi dito acima sobre o público-alvo preferencial do turismo no Mandira, a festa cresceu bastante em público frequentador. Ainda assim, de acordo com a autora, a sua quase totalidade é composta de

> pesquisadores, representantes do Estado, ONGs e donos de restaurantes, que frequentam a festa com seus alunos, colegas de trabalho, familiares e amigos, como momento de confraternização e de reforço das relações de parcerias, intensificando a relação da comunidade com os signos do urbano. (idem, p. 185)[49]

Para a organização da festa, praticamente toda a comunidade é mobilizada, incluindo aí alguns mandiranos que moram em outras regiões. Tarefas (masculinas e femininas) são estipuladas tanto no preparo, quanto na sua realização.

Como bem descreve Rangel (2011), a Festa tem-se constituído como um espaço de sociabilidade da comunidade com todas as contradições e conflitos próprios da dimensão social. Como se trata de um evento mais ligado à Cooperativa, os cooperados são os principais organizadores e articuladores juntamente com o grupo de mulheres artesãs mais engajadas. O evento tem crescido e se consolidado a cada ano, com a atração de alguns milhares de pessoas (em 2008 foi registrado 3,5mil pessoas; em 2009, mais de 4 mil, de acordo com balanços elaborados pela Associação de Moradores).

[49] A única edição da festa em que estive presente foi a de 2009 e pude, de fato, constatar que esse é o público mais presente. Para não alongar muito nesta análise, porque não é nosso foco uma etnografia densa da Festa, remeto o leitor ao trabalho de Rangel em que há uma descrição razoavelmente bem fundamentada sobre este evento.

Do ponto de vista econômico e mercadológico, é uma ação exitosa e, pelo que pude apurar em campo e em conversas com o pessoal da Fundação Itesp, "entrou no calendário mandirano pra ficar".

Gastronomia

Uma vez que a gastronomia está muito associada ao turismo, muito já se disse sobre ela no item anterior. A partir dos experimentos de d. Irene e algumas mulheres mandiranas, foi sugerida pelo plano estratégico a inserção deste item como pauta da exploração do turismo, não se esquecendo de sua forte vinculação à produção de ostras.

Como dito supra, isso vem sendo aproveitado não somente na oferta aos grupos esporádicos de turistas, como nas duas principais festas da comunidade, o que muitas vezes os vem estimulando a se aprimorar nas receitas caiçaras, mas também criando e recriando pratos, como os já mencionados acima.

Entre alguns dos itens resgatados da tradição caiçara pelos mandiranos a partir da atividade do turismo, está a infusão de algumas plantas em cachaça assim como a elaboração de licores. Atualmente, tem destaque na comunidade a cachaça infundida em "cataia",[50] uma típica receita caiçara e que eles adoram.

[50] A cachaça infundida em cataia é uma bebida muito comum de ser encontrada por todo o Vale do Ribeira e litoral norte do Paraná. A cataia (cujo nome científico é *Drimys brasiliensis*, também referida como *Drimys montana*), é uma planta nativa da mata atlântica, tradicionalmente utilizada pelos caiçaras (incluindo aí os quilombolas do Mandira) como erva medicinal para várias finalidades. De acordo com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA), as pesquisas etnobotânicas realizadas em todo a sua área de abrangência indicam os seguintes usos da cataia pelas populações tradicionais: todos os tipos de problemas gástricos e estomacais, incluindo dispepsia, náuseas, dores intestinais e cólicas, vômitos, disenteria, bem como anemia; também já foi usada como substituto do quinino no tratamento da malária, de febre e de febres de outras origens; hemorragias nasais, afecções no útero e na próstata; considerado um excelente tônico revigorante para o organismo durante convalescença, aumenta o apetite, elimina vermes do sangue, resolve problemas de pele, sarna e combate piolho. Recentemente, pesquisadores da Universidade Federal de Santa Catarina identificaram em extratos da casca uma substância analgésica de baixo efeito colateral denominada *drimanial*. (cf. http://www.agencia.cnptia.embrapa.br/gestor/especies_arboreas_brasileiras/arvore/CONT000ful5qfgd02wyiv807nyi6sul4b65a.html, acessado em 14 de julho de 2013).

5.7. Organização da estrutura e divulgação.

A partir da concepção do plano estratégico em 2003, o que percebemos transcorridos 10 anos é que muitas das ações propostas foram implementadas, algumas repensadas e reelaboradas, outras aprimoradas. Entretanto, algumas não. Isso é muito comum em projetos dessa natureza: elaborado por agentes externos, com um olhar diferente dos sujeitos protagonistas (no caso aqui, mandiranos e organizações parceiras), nem toda ação proposta tem adesão. Claro que isso também caracteriza o ritmo e o desejo próprios da comunidade, já expresso supra, de que, apesar da existência do desejo de exploração do turismo como fonte de renda, não se deseja fazê-lo de forma intensiva, o que expressa uma visão muito própria do ritmo econômico mandirano.

Daquele momento em diante, vários foram os investimentos (principalmente apoiados pela Fundação Itesp e pelo ISA) que os ajudaram a mobilizar recursos disponibilizados por organismos governamentais de apoio ao turismo (como se viu na reflexão acerca do Circuito Quilombola) no desenvolvimento desta atividade. O fato é que o turismo no Mandira tem florescido a cada ano, consolidando o posicionamento de liderança da comunidade frente a outras comunidades quilombolas e tradicionais do Vale. Mas muito ainda precisa ser feito, principalmente do ponto de vista de sua organização e funcionamento, estrutura de receptivo, ganhos (se comunitários ou individuais),etc.

A partir da concepção do plano estratégico, a principal medida adotada foi no campo da capacitação: vários cursos foram oferecidos para a formação de monitores de turismo, alguns com certificação da Embratur. Medidas de menor custo e impacto também foram adotadas como melhor estruturação do centro comunitário, limpeza e organização das trilhas de acesso ao portinho, sambaqui porto de fora e à cachoeira.

Bastante presentes na mídia em geral, como mostrado no início do capítulo, os mandiranos começaram, mais recentemente, a implementar outro grupo de ações indicadas no plano estratégico: investir na divulgação externa, aproveitando algumas facilidades do ambiente virtual e outro mecanismos de comunicação. Entretanto, a dificuldade de acesso rápido e barato a mecanismos de comunicação os impediu de concretizá-la prontamente. Só mais recentemente, com a instalação do Telecentro e a

capacitação em informática de vários jovens a partir de 2011, é que alguns deles começaram a investir mais tempo na estrutura de divulgação virtual. Assim, hoje, como estratégia de divulgação e comunicação da atividade do turismo, o principal veículo é a internet.

Foto 14
Página do Facebook do Quilombo do Mandira
https://www.facebook.com/QuilomboDoMandira, acessado em 14 de agosto de 2013
Dados da linha de tempo:
Comunidade Mandira - 1868.
Associação do Quilombo Mandira - 1995
Cooperostra - 1997
Resex Mandira - decreto de 2002.
Reconhecimento como Remanescente de Quilombo - 2002
Prêmio internacional pela ONU - Rio +10 Sustentabilidade - 2002

A comunidade mantém uma página no Facebook (**Foto 14**), por meio da qual os convites para as festas e atividades turísticas são feitos (como exemplifica a **Foto 15**, que chama visitantes para o Bingo de Santo Antônio). Na mesma mídia social, eles mantém vinculação com outras comunidades virtuais que os apoiam nesta divulgação, como é o

caso da Agência de Ecoturismo Sol y Luna (**Foto 16**), localizada na região metropolitana de São Paulo. Como dito acima, o turismo do Mandira também está inserido no Circuito Quilombola, articulado pelo ISA, que ajuda ainda mais a incentivar a atividade, divulgando, em seu site, a programação (**Figura 16**). Como analisado supra, esta parceria com o ISA também tem servido como estímulo à formação e capacitação, além da troca de experiências entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira envolvidas no projeto de desenvolvimento do turismo.

Foto 15
Convite para Bingo em prol da festa de Santo Antônio em 2013
Página do Puxirão Virtual, Facebook.
https://www.facebook.com/photo.php?fbid=527077707356763&set=a.438194539578414.105682.437659339631934&type=1&theater
Acessado em 14 de agosto de 2013.

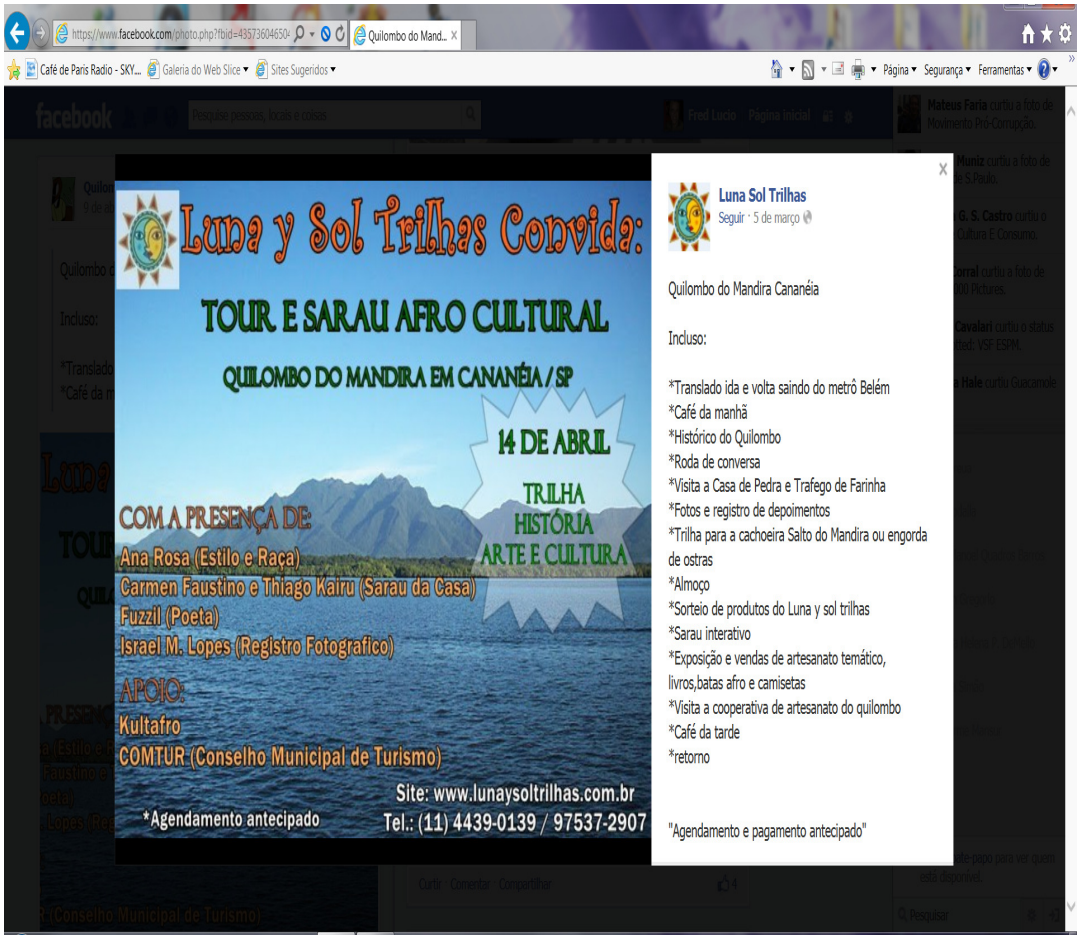


Foto 16

Divulgação da agência de Ecoturismo Sol y Luna

https://www.facebook.com/photo.php?fbid=435736046504325&set=a.129653767112556.30167.100002038004177&type=1&theater

Acessado em 14 de agosto de 2013

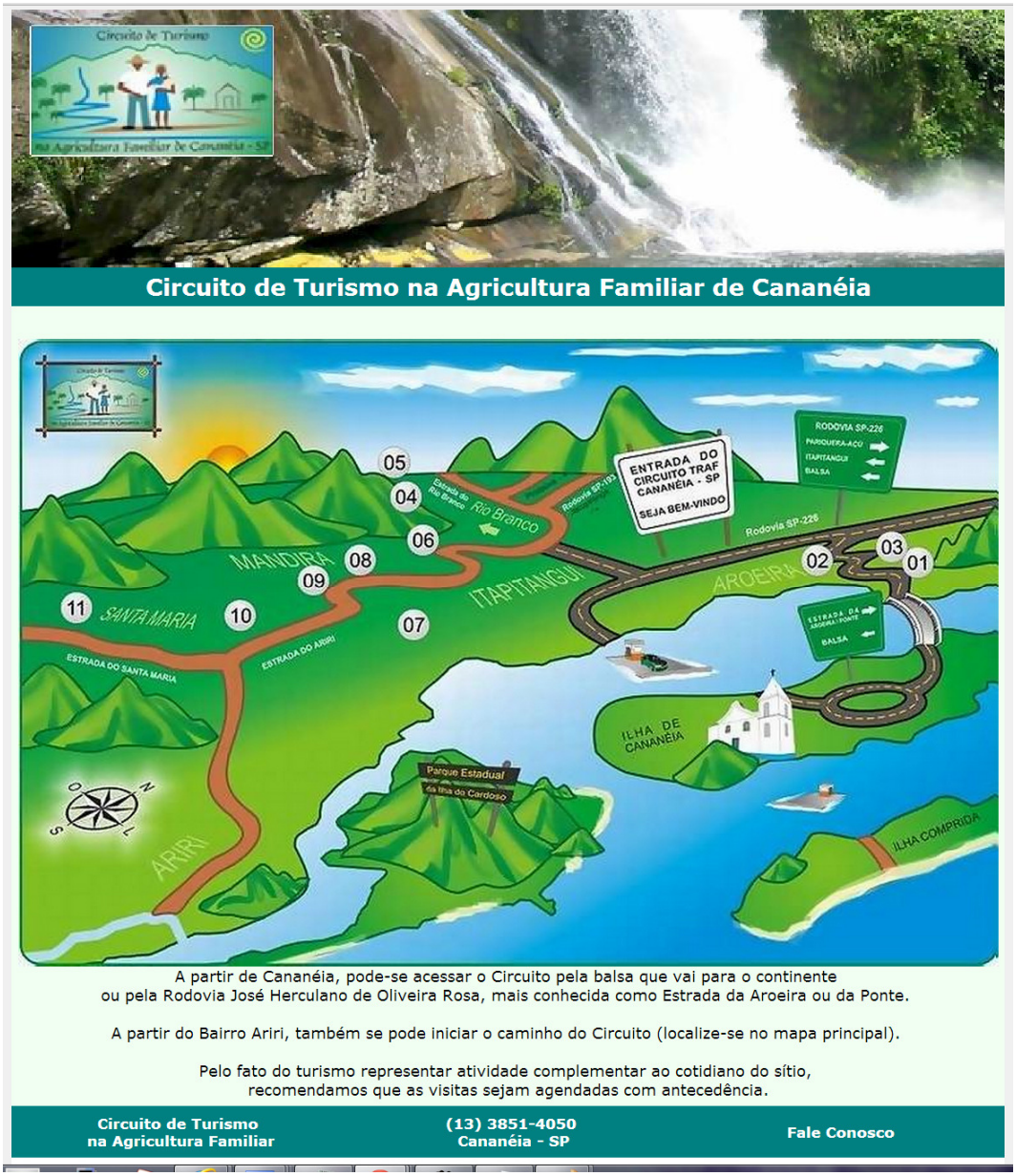


Foto 17

Página do Circuito de Turismo e Agricultura Familiar de Cananéia
07 - Reserva Extrativista do Mandira
08 - Rancho da Ostra, de Zacarias e Marta (Mandira)
09 - Síto do Meio, de Reginaldo e Neuseli (Mandira)
http://www.cananet.com.br/asa/phpsite/site/page.php?go&key=1, acessado em 14 de agosto de 2013

Circuito de Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia

Home

Sítio Guanandí

Sítio 3P

Rancho 10 Irmãos

Cachoeira do Pitú

Sítio Bela Vista

Rancho da Cachoeira

Reserva Extrativista do Mandira

Rancho Ostra 100% Pura

Sítio Porto do Meio

Cachoeira Rio das Minas

Bairro Santa Maria

O que é o ***CIRCUITO***

Reserva Extrativista do Mandira - Bairro Mandira

Comunidade do mandira
Estrada do Ariri, km 11
(13) 9714-7356

Na primeira Reserva Extrativista do Estado de SP, a Comunidade do Mandira tem como base de sua economia a criação de ostras, cujos viveiros podem ser visitados.

A história da comunidade também não é menos interessante: são descendentes de quilombolas.

Circuito de Turismo na Agricultura Familiar | **(13) 3851-4050 Cananéia - SP** | **Fale Conosco**

© Copyright MEXMA - Webdesign 1999-2013 Todos os direitos reservados

Foto 18
Reserva Extravisita do Mandira no Circuito do Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia
http://www.cananet.com.br/asa/phpsite/site/page.php?go&key=8
Acessado em 14 de agosto de 2013

Foto 19

Página do Rancho da Ostra, de propriedade de Zacarias e Marta

http://www.cananet.com.br/asa/phpsite/site/page.php?do&key=9

Acessado em 14 de agosto de 2013

Foto 20

Página do Sítio do Meio, de propriedade de Reginaldo e Neuseli.
http://www.cananet.com.br/asa/phpsite/site/page.php?do&key=10
Acessado em 14 de agosto de 2013

Outra iniciativa importante e que foi aproveitada pela comunidade, foi a criação do Circuito de Turismo na Agricultura Familiar de Cananéia, projeto vinculado e apoiado

pela Secretaria do Turismo Familiar, vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Como se pode observar pela **Foto 17**, o *website* do Circuito mostra três pontos referentes ao Mandira: o de número 07, indicando a Reserva Extrativista do Mandira (**Foto 18**); o de número 08, indicando o Rancho da Ostra, de propriedade dos mandiranos Zacarias Cunha e sua esposa Martha Castro (**Foto 19**); o de número 09, o Sítio do Porto do Meio, da família de Reinaldo Oliveira e Neuseli Mathias (**Foto 20**).

Para o receptivo de grupos de turistas, o contato é feito com alguns telefones indicados (geralmente o daqueles mais diretamente envolvidos como guias - como é o caso do sr. Sidnei Coutinho) ou mesmo via e-mail e Facebook, na página que é mantida para o projeto.

De modo geral, os turistas fazem programações de um único dia, não necessitando de local para pernoite. No entanto, quando se trata dos grupos de pesquisadores, estudantes que precisam pernoitar alguns dias, geralmente há necessidade de levar barracas de acampamento ou ficar nas casas de quem se envolve com o turismo ou mesmo no salão comunitário.

Atualmente, as famílias mais diretamente dedicadas a isso são as do sr. Chiquinho e d. Irene, sendo que o seu filho Sidnei Coutinho é uma das principais lideranças, sendo um dos monitores com curso credenciado. Outra família que se preparou melhor para o turismo foi a do casal Zacarias e Martha: além do Rancho da Ostra, eles possuem quatro leitos para hospedar turistas e mais um terreno coberto para instalação de barracas de camping.

Quando o grupo de turistas é maior, geralmente há necessidade de envolvimento de outras pessoas da família extensa que são convidadas a ajudar, particularmente no preparo das refeições que serão servidas para os visitantes além do que já foi mencionado, da venda do artesanato produzido no local.

5.8. Considerações Finais

Inspirados pelo sucesso do empreendimento da Cooperostra, estimulados com seu domínio cada vez mais maduro das relações de mercado e percebendo que seu

território era procurado por algumas pessoas que valorizavam os seus recursos naturais, em 2002 alguns jovens mandiranos, orientados por funcionários da Fundação Itesp começaram a pensar num plano de exploração do turismo como mais um empreendimento para geração de renda na comunidade. Elaborado o plano estratégico em 2003, com o auxílio de uma equipe da Escola Superior de Propaganda e Marketing de São Paulo, foi um longo processo até que algumas das medidas ali sugeridas passassem a ser, paulatinamente, adotadas e começassem a surtir alguns efeitos positivos na estrutura econômica da comunidade como um todo.

Hoje, transcorridos mais de 10 anos desde o início dessas atividades, os mandiranos ampliaram seu escopo de parceiros (entre eles, destaca-se o Instituto Socioambiental que vem apoiando este tipo de iniciativa nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira) e vem conseguindo obter um relativo sucesso naquilo que eles mesmos se propuseram no início deste empreendimento.

Pode-se resumir afirmando que, uma vez que o seu foco era a geração de renda, o efeito colateral principal desta atividade foi um resgate da valorização de sua relação com o meio ambiente e seu território, além de ser mais um elemento (junto com o reconhecimento como remanescentes de quilombo e os resultados do processo de manejo das ostras) de revitalização de sua autoestima como comunidade e como quilombolas (uma vez que o incremento do turismo está intimamente relacionado ao diferencial étnico como comunidade tradicional e, em alguns casos, quilombolas).

Sem perspectiva de se tornar uma atividade central na sua economia (já que o que os caracteriza - e isso está presente em quase todos os discursos e práticas - é ser uma comunidade de coletores de ostra e pescadores), o turismo vem se consolidando como uma atividade de complementação de renda, fortalecendo os laços dos mandiranos entre si mesmos (sobretudo por ocasião da organização das duas grandes festas da comunidade).

Esses três elementos (manejo, reconhecimento como quilombo e o turismo) vem possibilitando o regresso de algumas famílias que haviam saído da comunidade no êxodo que teve início em meados dos anos de 1970, ainda que isso possa, em alguns casos, trazer algum conflito a depender da maneira como isso ocorre, como visto no Capítulo 3.

Há o lado positivo disso que é a valorização do território e da comunidade. Como disse o sr. Chiquinho Mandira em um depoimento,

> Os problemas começaram nos anos 60... em 70, 72, começou a ser vendida a terra do Mandira. Quem não vendeu, quem quis ficar, ficou mais por causa da tradição, da origem, da família. Isso é muito forte aqui. Então... a raiz, né? Porque os laços do Mandira... estão aqui, né? Hoje a gente está até com uma preocupação. Porque nós estamos reivindicando toda a área de novo, a área do quilombo, só que... quem vendeu, está querendo voltar! Agora que está bom! Eles venderam porque não prestava. Agora que está bom. Até porque... mudou a cara do Mandira. O nosso trabalho. Depois que ficou só vinte e poucas famílias, mudou a cara do Mandira. Antes eram umas 70, 80... perto de cem famílias. (Sr. Chiquinho Mandira).

Participando hoje do programa do Circuito Quilombola e de algumas outras iniciativas, o turismo no Mandira, apesar de consolidado, vem cumprindo aquele papel apontado por Cohen e Grünevald de proporcionar uma reelaboração da própria cultura mandirana fortalecendo seus laços familiares, consolidando-os como uma comunidade.

Nos dois últimos anos, eles tiveram uma outra iniciativa bem curiosa, que indica esta valorização: resolveram construir um "museu" para o Mandira.

> Então... a ideia do museu, a gente começou a conversar sobre a vontade de guardar as coisas que a gente já fez: fotos, coisas... Pro futuro, pra quando o pessoal quiser ver alguma coisa, está guardado o lugar, né? O recurso que a gente consegui foi um pequeno recurso do PDA (que nós tínhamos um projeto com eles) e foi construído em mutirão. E o nosso objetivo é pra guardar as coisas, pra que não se perca. (sr. Chiquinho Mandira).[51]

O mesmo vem acontecendo, como se verá a seguir, no último capítulo deste trabalho, com a atividade do artesanato.

[51] Esta entrevista concedida a Willian Falquetti e Juliana Lopes foi em 2011. Minha última visita à comunidade foi em fevereiro de 2012. Entretanto, nada me foi falado sobre o museu e a casa que eles apontam no vídeo que estava sendo preparada para recebê-lo era a casa que fica na praça central em frente ao galpão das costureiras. Como indicado no Capítulo 3, quando das breves referências ao trabalho de tapeçaria das costureiras representando a comunidade (**Foto 1**), Josimara me informou que aquela peça foi feita pensando em colocá-la no museu. Entretanto, dois anos depois de elaborada, ela ainda ornava o galpão de corte e costura. Como o museu não está em funcionamento, preferi não inseri-lo no **Mapa 4**, no Capítulo 3.

Capítulo 6

Mulheres costureiras, comunidade artesã.

Mulher artesã.
Foto: Fotograma extraído de Kuhn, 2011.

6.1. Uma questão de gênero.[1]

> Hoje eu estou trabalhando com artesanato e também estou trabalhando com ostra. Hoje nós três temos nosso viveiro de engorda de ostra e ajuda nas despesas da casa. E tem o nosso dinheirinho também. Porque antes a gente só dependia do marido. Porque além de limpar as ostras, que era o nosso trabalho, a gente também cuidava dos filhos, criançada tudo pequena. E o dinheiro só dava pra comida. Hoje não. Antigamente, a minha casa não tinha nada. Chegava uma visita, a gente morria de vergonha. Hoje já não tenho mais vergonha. (d. Irene Mandira)

[1] Apesar de bastante instigante e apropriado, este capítulo não pretende elaborar uma análise extensiva da questão de gênero como fator de divisão social do trabalho, pois além de fugir ao escopo da presente tese, iria torná-la ainda mais longa. Até mesmo porque, o debate sobre gênero em si é um dos que mais farta literatura possuem nas Ciências Sociais. Assim, além de indicar a importância do tema, o que abre mais uma perspectiva de investigação futura (pois, como se pôde constatar ao longo do presente trabalho, o caso Mandira é repleto de "questões boas para pensar"), ele será abordado mas sem um adensamento que uma análise nele focada requereria. Para maiores discussões sobre a questão de gênero especialmente no meio rural, remeto o leitor a algumas fontes, como o texto de Sardenberg *et al.* (1999), Osterud (1993), Little (1987). Na introdução de um volume dedicado à discussão de gênero no meio rural organizado por Bettina Bock e Sally Shortall (2006) editado pela renomada organizção não governamental britânica CABI (Centre for Agricultural Bioscience International), Bock elabora uma revisão do debate sobre gênero que vale a pena ser consultado para um seu aprofundamento (BOCK, 2006). A importância do tema do artesanato e da costura, como se verá, reside em dois aspectos relevantes: de um lado, as discussões sobre as relações de gênero e o trabalho feminino que ela suscita; do outro, o resgate da atividade artesanal e, com isso, parte importante da tradição caiçara e mandirana que, como se verá, é um campo fértil para se pensar o problema da autenticidade e da criatividade na produção da cultura material, como já discutido para o turismo.

As relevantes conquistas no campo econômico, político e social obtidas pelos mandiranos nos últimos 15 anos, com repercussões para a esfera cultural, como visto nos capítulos precedentes, foram acompanhadas de um processo de tomada de consciência de algumas mulheres de que também elas tinham um papel importante a desempenhar na história recente da comunidade. Segundo Dieguez-Castrillon *et al.* (2010), esse, na verdade, é um movimento que tem sido observado com relação a comunidades tradicionais rurais de um modo geral quando enveredam pelas sendas do desenvolvimento econômico numa sociedade de mercado. Se pensarmos - como já sugerido no Capítulo 1 - que esta forma de economia (o mercado) representa uma importante faceta da modernidade e que esta traz também uma vertente política (no sentido lato do termo) bem marcante, este movimento, juntamente com outros fatores, acabou por conduzir algumas mulheres no Mandira quase que inexoravelmente a manifestar o desejo de uma participação mais ativa e direta nos rumos de sua própria comunidade e, consequentemente, a buscar instrumentos efetivos para torná-lo uma realidade. Como se viu no capítulo anterior, a inclusão em sua organização social dessa nova forma de participação, induzindo a uma característica modernizante, não necessariamente compromete a sua vinculação com sua tradição etnicamente diferenciada, ou mesmo como uma sociedade tradicional, como alguns incautos tenderiam a afirmar. Muito pelo contrário: o que ocorreu aqui foi uma significativa reelaboração simbólica de alguns aspectos das relações de gênero, uma vez que as mulheres mandiranas - como de resto as mulheres nas sociedades ditas tradicionais de um modo geral - sempre tiveram uma participação ativa em suas comunidades, embora quase nunca reconhecida como tal. Essa reelaboração, diga-se de passagem, é própria do dinamismo de todo processo cultural. Assim como se viu na análise do turismo Pataxó feita por Grünewald, no caso das relações de gênero no Mandira, a tradição foi reinventada, reelaborada, incorporando-se novos parâmetros que levam à recriação de sua própria cultura resultando aquilo que foi denominado pelo autor de "nova cultura tradicional" (cf. Capítulo 5), autenticamente reelaborada. Comungando daquela perspectiva de F. Barth sobre a identidade étnica, nesse sentido, poder-se-ia afirmar que, a despeito da mudança e até mesmo por causa dela, a tradição se reafirma sempre que se mantêm mecanismos que reiteram a consciência de ser

diferente, vinculado a um passado por laços de memória tanto de natureza genealógica quanto territorial, valorizando esta distinção e reelaborando a seu favor os elementos externos trazidos pela dinâmica sociohistórica.

Pensando especificamente para o campo do turismo, ao procurar investigar se existiria uma diferença no comportamento empreendedor no ambiente rural em função das diferenças de gênero, Dieguez-Castrillon *et al* farão uma breve revisão da literatura sobre o tema para verificar se e como isso aconteceria. Segundo elas, o ambiente rural (e poder-se-ia afirmar, por extensão, as comunidades tradicionais) têm sido cenário para a observação da coexistência de dois fenômenos que lhes são característicos: ao mesmo tempo que se procura promover políticas de desenvolvimento que levam a uma sua reestruturação socioeconômica, com redefinição da sua própria lógica de sociabilidade, vem ocorrendo paulatinamente a incorporação efetiva e participativa de mulheres no âmbito econômico e social (e eu ousaria dizer, político). Na tradição dos estudos sociológicos, de um modo geral, o papel da mulher nas sociedades tradicionais sempre apareceu como circunscrito ao campo privado (casa, filhos, cuidados com a família de um modo geral), não tendo portanto uma vida social, política e econômica que fosse visível, valorizada ou que ocupasse algum lugar relevante ou de destaque. Entretanto, criticando esta visão, particularmente para o ponto de vista econômico, as autoras ressaltam que

> as mulheres das áreas rurais sempre desempenharam um papel fundamental no desenvolvimento das suas comunidades, com um papel muito ativo, embora não reconhecido na economia. (op. cit., p. 373)[2]

Além disso, com respeito à esfera econômica, suas atividades, no máximo, eram consideradas como secundárias e complementares em relação ao papel que era desempenhado pelos homens, desenvolvendo tarefas como auxiliar na agricultura de

[2] Endossando o argumento das autoras no que diz respeito à centralidade do papel econômico das mulheres do Mandira, é importante aqui lembrar a análise feita por Gouveia (2010), comentada no Capítulo 3 desta tese. Com relação ao desempenho econômico da comunidade, o autor incorpora um indicador geralmente não considerado nas análises de classificação de desenvolvimento, a Renda Per Capita Agregada (RPC-A) que traduz em valores monetários aquelas atividades que permitem suprir necessidades sem o dispêndio de dinheiro (GOUVEIA, 2010, p. 156). Com base nisso, por exemplo, é possível se obter em termos numéricos e objetivos o real valor da atividade feminina no sistema econômico de uma comunidade tradicional o que representa concretamente a sua contribuição, e trazer, com isso, um reposicionamento de seu papel na sua estrutura econômica.

subsistência ou confecção de artesanato (utensílios para uso próprio ou artefatos para comércio destinados à complementação de renda). Isso começa a mudar com a modernização econômica, indicada pelo surgimento de novas atividades e a inserção dessas comunidades numa economia de mercado.

> O papel tradicional da mulher no rural estava associado fundamentalmente às explorações agrárias e às atividades artesanais, em grande medida realizadas no lar e em benefício dele, sem vinculação direta a compensações e rendimentos, com horários totalmente flexíveis, e compatibilizados com o trabalho doméstico. No quadro da reestruturação econômica, da diversificação das rendas familiares e do desenvolvimento rural, aparecem novas atividades como o turismo rural além de se gerar o processo de incorporação das mulheres às mesmas. (op. cit., p. 372)[3]

Como se pode depreender pela epígrafe deste capítulo (depoimento de d. Irene Mandira), esta é, sem dúvida, uma das características da comunidade do Mandira. Desde a época em que eles eram extratores clandestinos de ostras e praticavam agricultura de subsistência (além da caça, pesca e coleta de itens da Mata Atlântica), as mulheres da comunidade sempre tiveram um papel importante na sua organização econômica, seja colaborando nas tarefas agrícolas, seja na extração e limpeza das ostras para serem vendidas desmariscadas[4] aos atravessadores. Nessa época, até por não se valorizarem, tanto seu artesanato quanto a atividade de costura - tidas como atividades "da mulherada" (embora, como ocorre na cultura caiçara de um modo geral, os homens também possam se dedicar a algumas formas de artesanato, inclusive cestarias) - eram elaborados apenas para consumo próprio (conforme pode ser relembrado do depoimento de Chiquinho Mandira no Prólogo, num trecho em que ele comenta sobre isso). Confirmando a visão exposta por Dieguez-Castrillon *et al.*, observa-se que o seu papel, naquela forma tradicional de

[3] Este artigo, em particular, trata de um outro tema muito interessante para reflexão em que a comunidade do Mandira apresentaria um campo fértil de investigação etnográfica: o eventual impacto que as diferenças de gênero exerceriam sobre atividades empreendedoras. Aqui, como se observou nos capítulos precedentes e se confirmará neste, essa questão está profundamente associada ao histórico de organização de acordo com as três influências já muito analisadas nesta tese: Teologia da Libertação, Processo de manejo sustentado das ostras e processo de reconhecimento como comunidade quilombola.

[4] Como se viu no Capítulo 4, desmariscar é o nome que os caiçaras dão ao processo de tirar o molusco da casca. Para obtenção do S.I.F., a Cooperostra não pode vender ostras desmariscadas porque esse processo inviabiliza o controle de qualidade sobre as condições sanitárias do molusco. Somente a ostra na casca fechada é própria para consumo *in natura*. Mesmo assim, a ostra desmariscada ainda é muito procurada porque é indicada para elaboração de pratos com o molusco cozido (molhos, tortas, vinagrete etc.).

economia, era de uma função complementar, sendo que as tarefas de produção, tidas como centrais, eram do âmbito predominantemente masculino. Um dos indicadores disso é que, embora, como se disse, existam mulheres produtoras de ostras (com seus viveiros próprios, independentemente de seus maridos, eles vendem para a Cooperostra por meio deles ou de outros parentes cooperados)[5] durante muito tempo, desde o seu início e até hoje, não se encontra na Cooperostra mulher como cooperada, constando geralmente os nomes dos homens, seus maridos.[6]

Seguindo este processo de transformações, o que se observa hoje no Mandira, após quase três décadas de alterações substantivas é que as mudanças trazidas pelo sucesso econômico e a modernização da sociedade como um todo, despertou nas mulheres, a partir do final da década de 1990, o desejo de ter uma participação mais ativa na economia de seus lares, contribuindo de forma mais efetiva para o orçamento doméstico. Isso vem acontecendo de maneira mais organizada, basicamente, por meio da atividade do corte e costura, além do artesanato (embora existam mulheres em outras atividades).

Mais do que uma questão econômica *stricto sensu*, uma vez que estas atividades ainda não têm um volume e uma consistência econômica relevantes, a atividade do corte e costura com o artesanato traz, pois, dois temas muito relevantes de organização social para se pensar no Mandira: gênero e participação política. No plano simbólico por sua vez, aquele da organização cultural propriamente dita, apresenta aspectos importantes para se

[5] Em um depoimento a Willian Falquetti, Claudimara Bittencourt, filha de d. Maria Eulinda e do sr. Pedro, afirma que ela tira ostra do mangue (e que não possui viveiro) e que, antes, vendia pra Cooperostra, mas ela desistiu porque ganhava muito pouco e preferiu passar a vender para atravessador. Importante notar que este é, como já visto no Capítulo 4, um caso muito raro entre os mandiranos até porque, por tudo o que ela significa na sua relação com seu passado, essa atitude de vender para atravessadores não é vista com bons olhos por aqueles mais efetivamente engajados no manejo e comercialização das ostras e na busca de melhoria na situação econômica da comunidade.

[6] Até os trabalhos de campo mais diretamente ligados à cooperativa que realizei entre 2003 e 2004, certamente não havia. Nos trabalhos acadêmicos sobre a Cooperostra produzidos por Medeiros (2006), Cardoso (2008) e Gouveia (2010), não havia registros da participação de mulheres. Em 2013, em várias tentativas de obtenção desta informação por e-mail junto a alguns de meus informantes mais próximos, não consegui atualizar esta informação. Como se verá à frente, várias mulheres produzem ostras e têm seus próprios viveiros, mas segundo Sidnei Coutinho, elas vendem direto para a cooperativa. É o caso das três costureiras mencionadas por d. Irene no trecho de seu depoimento transcrito supra: ela, sua cunhada (BW) Catarina e sua nora (SW) Josimara. Isso, no entanto, não configura uma atividade econômica totalmente autônoma, mas uma forma delas terem seus próprios ganhos financeiros.

pensar formas de reelaboração da tradição, pela própria recuperação da atividade artesanal em si, ainda que por meio de produtos e técnicas não necessariamente desenvolvidas na sua própria história. Isso porque é o tema que, por excelência, coloca em questão a trajetória de participação política - e não apenas econômica - das mulheres. Ainda que exista um ou outro homem a ajudar suas mulheres no artesanato, esta atividade aparece identificada como sendo da esfera feminina. Como se disse, a participação econômica, ainda que não valorizada e reconhecida como tal, sempre esteve presente. Já a participação política nos rumos da comunidade começara a ficar mais evidente quando o grupo de mulheres resolveu tentar estruturar o seu próprio negócio a partir de uma esfera de atuação que é própria do universo feminino: a confecção de roupas e, posteriormente, a produção de artesanato.[7] Vejamos como isso aconteceu.

6.2. O início da mobilização das mulheres.

Se muito já se falou sobre o importante papel desempenhado pelos ideais da Teologia da Libertação na construção de uma mobilização política na comunidade do Mandira, é preciso lembrar também que um dos recortes da ideologia participativa dessa vertente teológica residia muito fortemente nas questões de gênero: por todo o país, nas chamadas Comunidades Eclesiais de Base, era marcante o envolvimento das mulheres nas lutas políticas por meio de organizações sindicais e trabalhistas não somente na cidade, mas principalmente no ambiente rural. Esta ressalva é importante ser feita para o caso Mandira porque, como constatado em campo e já mencionado anteriormente nesta tese, todo o processo de recuperação econômica e luta pelo reconhecimento como comunidade de remanescente de quilombo aí ocorrido teve como personagens centrais não somente o sr. Chiquinho Mandira mas também sua esposa, d. Irene: ambos muito católicos e bem próximos ao P$^{e.}$ João 30. Hoje, juntamente com sua família, são os principais cultivadores da sua memória dos tempos dos ideais político-participativos e comunitários da Teologia da

[7] Os homens, quando se dedicam ao artesanato é na produção de algumas cestarias ou objetos de madeira (barcos, remos, pilões etc.) e, mais recentemente, a partir de cursos conseguidos por parcerias estabelecidas pela Fundação Itesp, entalhes em madeira.

Libertação do qual são tributários. E, talvez, não por coincidência, tenham desempenhado, desde a implementação do processo de manejo, um importante papel de liderança nos rumos que a comunidade foi construindo ao longo das últimas décadas, o que se confirma até hoje.

Na verdade, a adesão dos mandiranos a esses ideais só foi possível porque o padre encontrou na comunidade algumas pessoas que herdaram, segundo depoimento do sr. Chiquinho, a mentalidade de luta por direitos que já estava presente em João Vicente Mandira (um dos filhos do escravo forro Francisco Mandira), manifesto na sua luta, lá no século XIX, contra o coronel Cabral, na primeira tentativa de espoliação de suas terras (cf. Capítulo 3). Além da contribuição da mobilização via Teologia da Libertação e Comunidades Eclesiais de Base (por meio da pastoral da pesca), essa herança histórica foi, certamente, um outro aspecto fundamental do relativo sucesso no processo organizativo dos mandiranos. Mais recentemente, um desses líderes que se tornou referência nas articulações com o NUPAUB-USP e a Fundação Florestal, que começaram a ocorrer em meados da década de 1990 foi um tio de Chiquinho Mandira (seu MB e SS de João Vicente Mandira, cf. Mapa Genealógico no **Anexo-6** e o Capítulo 3), o sr. Cristino Mandira. Considerado na época um dos mais articulados, desenvoltos e aguerridos dos membros da terceira geração descendente (G-3) de Francisco Mandira (o patriarca), ele teria sido o principal interlocutor entre eles e os representantes do NUPAUB-USP quando estes chegaram à comunidade para dar início aos trabalhos que resultariam nas grandes mudanças vividas pela comunidade. Como já mencionado no Capítulo 4, inclusive com a transcrição de um trecho de uma entrevista gravada com ele, Chiquinho (que, pode-se dizer, preenche muitos dos requisitos para o tipo de liderança carismática segundo a clássica análise de Max Weber) foi chamado por seu tio Cristino para participar das discussões a respeito da prospecção sobre as alternativas à extração predatória das ostras que resultaram na implementação do manejo e na fundação da Cooperostra.

Lembrando a análise feita no Capítulo 2 de que o grande problema do qual os mandiranos queriam se livrar era a dominação dos atravessadores. Segundo os relatos de campo (e isso também está presente em vários trechos dos documentários encontrados

sobre eles), eles não tinham a consciência de que as ostras poderiam acabar. A adesão ao projeto do NUPAUB-USP veio mais pelo fato de alguns terem percebido ali uma grande oportunidade para aumentar seus ganhos, livrando-se da mão daqueles que os exploravam. A partir desse momento, e com esse desejo em mente (como visto também no seu depoimento no Prólogo), Chiquinho começou a se envolver com o negócio da ostra de forma mais especializada. Já tendo vivido fora da comunidade (experiência que muito lhe valeu para incrementar ainda mais sua consciência de que a melhoria de vida estava ali, em seu próprio território) e tendo também enfrentado as dificuldades do preconceito e da discriminação (por ser pobre, coletor de ostra, caiçara e negro), ele também entendeu que seria importante aproveitar uma característica da comunidade (que, de resto, é comum na cultura caiçara) já trabalhar organizada, por meio de mutirões (ou puxirões, como é chamado no Sul do Brasil).

> A gente já trabalhava organizado porque este era nosso jeito: o pessoal já trabalhava tudo junto, mutirão, se organizar. (Chiquinho Mandira)

Segundo ele relatou algumas vezes (e isso pode ser verificado também no Prólogo), foi esse o momento em que lhe veio a compreensão de que estava diante da possibilidade para tentar construir, ali mesmo, no seu território, algo diferente com aquela oportunidade que se apresentava. E resolveu experimentar a proposta.

Esse relato se articula com a atividade de corte e costura, porque todo esse processo teve o envolvimento de sua esposa, d. Irene que, semelhante a Chiquinho, também esteve sempre ligada ao movimento da comunidade católica e mantinha o espírito de liderança e lutadora (além de ter o mesmo carisma do marido e exercer uma certa liderança natural sobre as mulheres da comunidade). O envolvimento de d. Irene acabou aproximando-a dos pesquisadores e técnicos envolvidos no empreendimento das ostras, além de ter despertado nela, endossando a análise de Dieguez-Castrillón *et al.*, o desejo de fazer algo diretamente para colaborar no processo, voltado especialmente para as mulheres

da comunidade a fim de que elas pudessem contribuir de forma mais efetiva com as economias de suas famílias.[8]

Alguns anos depois do início dos trabalhos do manejo e com a Cooperostra funcionando há aproximadamente três anos, foi exatamente d. Irene a quem o referido funcionário da Fundação Florestal, o sr. Renato Sales (o mesmo que havia atuado desde o início, junto com o pessoal do NUPAUB-USP), teria chamado para dar início a uma mobilização das mulheres em busca de alternativas para que elas também pudessem ter sua renda própria e participassem mais ativamente da economia da comunidade.

> O que aconteceu naquela época é que como a gente trabalhava com a ostra desmariscada. E esse era o trabalho das mulheres: desmariscar a ostra. Os homens traziam do mangue e a mulher desmariscava em casa para poder vender no pacotinho. Os homens também ajudavam, mas era um trabalho das mulheres. Mas aí surgiu a Associação e da Associação foi montada a Cooperostra. E a ostra [que era] desmariscada a gente passou a vender em casca. Aí, as mulheres ficaram sem um trabalho, né? Então foi aí que teve um técnico da Fundação Florestal, o Renato Sales, e ele me disse: "D. Irene, a gente precisava de um curso pra mulherada, pra fazer alguma coisa.". Aí eu disse: "Ah, um curso de corte e costura!" Porque toda a vida eu tive vontade de aprender. E ele disse que era uma boa ideia. Ele conseguiu recursos pra gente comprar as primeiras máquinas (porque a gente tinha máquina caseira), pra comprar o tecido,... tudo o que precisava para dar início ao curso. A gente conseguiu 24 mulheres (tanto mulher casada e menina). E foi aí que começou. (d. Irene Mandira)

Pelos relatos obtidos em campo quando tomei contato pela primeira vez com a comunidade, em fins de 2002 (cf. Introdução), isso teria acontecido entre o final de 2000 e o início de 2001.

Foi assim que, entusiasmados com o sucesso do empreendimento da Cooperostra, ao mesmo tempo em que alguns jovens buscavam a estruturação do turismo como mais um braço de atividade econômica para a comunidade, um grupo de mulheres, que, na época, contava com 24 integrantes,[9] liderado por d. Irene Mandira, incentivado por muitos homens

[8] Lembro-me que numa das primeiras conversas que tive com d. Irene, quando a conheci em 2003, ela manifestou claramente o desejo de tentar fazer alguma coisa para dar oportunidade dos mais jovens (em particular, as mulheres) a oportunidade de ficar na comunidade tendo ganhos financeiros, para não ter que sair. Ela manifestava claramente a consciência de que a vida na cidade pra quem é do "sítio" é muito difícil, além da exposição à violência. Esses temas, apareceriam reiteradamente em outras oportunidades e, ainda hoje, é uma preocupação que ela tem.

[9] Este número hoje não é tão preciso na memória de muitos deles. Em uma entrevista no campo, Sidnei Mandira me informou 23; d. Irene fala de 24 (assim como está no depoimento do sr. Chico Mandira no

da comunidade (em particular, as lideranças) e apoiado por técnicos da Fundação Florestal, começou a investir na estruturação da atividade de corte e costura e que poderia desembocar na criação de uma cooperativa (à semelhança do que havia ocorrido com a Cooperostra) ou mesmo de uma microempresa.

6.3. Primeira atividade: corte e costura.

Segundo relatos coletados em campo (tanto dos mandiranos quanto dos parceiros institucionais que atuam entre eles), os trabalhos começaram concretamente com um apoio financeiro obtido pela Fundação Florestal para aquisição de máquinas de costura profissionais. O galpão das costureiras, onde essas máquinas foram instaladas, localizado logo atrás do centro comunitário (cf. **Foto 3**), foi construído logo em seguida, em regime de mutirão, com verba doada pelo governo do Estado.[10]

Entretanto, apesar de contar com essa estrutura bem organizada, segundo me relataram d. Irene e Catarina (duas das mais antigas costureiras), essas máquinas permaneceram um tempo paradas, pois as mulheres não tinham preparo técnico para costurar comercialmente, ficando impossibilitadas de dar início efetivo à atividade. Ter as instalações e parte dos equipamentos necessários não era suficiente: elas precisavam treinamento e capacitação. Como disse Chiquinho no Prólogo, elas sabiam costurar, mas "pro uso", não "pra fora", pra vender. Apesar de ter conseguido as máquinas, segundo d. Irene, a Fundação Florestal (que era o órgão do governo do estado mais atuante na comunidade até então) não tinha, entretanto, recursos para arcar com os custos de um curso de capacitação, necessário para este preparo. Houve, segundo vários relatos obtidos em

---

Prólogo). Segundo dados coletados quando da primeira fase de trabalho de campo em 2003, essas 24 mulheres que inicialmente se envolveram no curso, tinham entre 13 e 46 anos.

[10] Apesar de ter sido construído em 2002 e já estar em funcionamento desde então, ele só foi oficialmente inaugurado em janeiro de 2003 pela Primeira Dama do governo do Estado, Maria Lúcia Alckimin, quando ela visitou a comunidade como presidente do Fundo Social de Solidariedade do Governo do Estado (FUSSESP). Na ocasião, ela fez uma doação de uma máquina overlock e muitos tecidos para incentivar a iniciativa das mulheres do Mandira. (Cf. trecho do Prólogo em que o sr. Chiquinho faz menção a este fato e **Foto 22**, que mostra a passagem da primeira dama Maria Lúcia Alckimin discursando no centro comunitário.)

campo, tentativa de obter apoio da Prefeitura Municipal de Cananéia, no que também não foram bem sucedidos.[11]

> Só que aí pra começar o curso, a gente não tinha monitor. Foi na época que a gente falou com a prefeitura. E pra eles mandarem o monitor aqui, nós tínhamos que pegar na balsa, dar condução pra ele na balsa e ainda pagar R$ 60,00 por monitor (vinham dois monitores). E a gente não tinha este recurso. E a gente ficou com os equipamentos parados porque não tinha como começar a trabalhar. (d. Irene Mandira)[12]

Foi exatamente neste momento que entrou em cena a Fundação Itesp, que já estava atuando no Mandira há quase dois anos com o processo de regularização fundiária e o reconhecimento da comunidade como remanescentes de quilombo. Como já referido algumas vezes nesta tese, além desse trabalho regularização da situação fundiária, uma das atribuições desta Fundação é justamente implementar projetos de desenvolvimento local para que as comunidades quilombolas conquistem sua autonomia econômica e consolidem sua autodeterminação. Desta forma, como a presença do Itesp na comunidade era mais constante[13], eles acabaram por assumir a capacitação das mulheres trazendo uma professora do município vizinho de Pariquera-Açu para ministrar o curso.

> Como eles [Itesp] já estavam trabalhando no processo de reconhecimento que a gente era quilombo, eles vieram trabalhar conosco (porque eles trabalham com

[11] A relação da comunidade do Mandira com a Prefeitura do Município de Cananéia sempre foi muito conflituosa, até mesmo por questões político-partidárias: pelo seu envolvimento com a Teologia da Libertação e a Igreja Militante do Vale do Ribeira, tradicionalmente a comunidade sempre foi um nicho de militantes do Partido dos Trabalhadores, ao passo que o poder local em Cananéia, ligado aos antigos coronéis e senhores de terra, sempre foi um nicho muito forte dos partidos contrários (principalmente os mais à direita).

[12] Lembrar do relato do sr. Chiquinho Mandira, no Prólogo, que conta a sua versão desta história muito confluente com o que está relatado por d. Irene neste trecho. Tanto naquele depoimento quanto em outros momentos, as queixas com relação ao tratamento diferenciado (negativamente falando), com relação a outras comunidades, que o Mandira recebe do poder público municipal são muito constantes. Isso acabou sendo mais um motivo de orgulho deles: eles obtiveram conquistas exitosas e um relativo crescimento, a despeito da falta de apoio da prefeitura local. É verdade que de 2003 pra cá, houve algumas iniciativas isoladas por parte da prefeitura de tentar apoiá-los em algumas iniciativas, mas nada significativo e que alterasse os fatos ou mesmo a visão que os mandiranos, no geral, têm do poder público local.

[13] Com o sucesso do empreendimento da Cooperostra, o NUPAUB-USP entendeu que era hora de se retirar de campo, uma vez que seu trabalho estava mais vinculado a pesquisas de assessoria a políticas públicas de desenvolvimento e que o Estado, por meio de seus órgãos deveria tocar o projeto daquele momento em diante (cf. RANGEL, 2011). Lembrar algumas público local. A partir do momento da entrada em cena da Fundação Itesp (por conta do processo de reconhecimento do Mandira como Comunidade de Remanescente de Quilombo), também a Fundação Florestal circunscreveu a sua ação no âmbito da Cooperostra, já que era um projeto derivado diretamente de suas ações.

> as comunidades quilombolas). E começaram a conversar conosco... o Baeta e o Zé Luís, e disseram que como o Itesp toca mais esta parte, eles conseguiram o monitor. O Zé Luís conseguiu uma monitora lá de Pariquera e eles traziam aqui pra dar um curso pra nós. Ela vinha quarta e sexta-feira pra dar o curso. Aí, nesse dia, ninguém trabalhava, ficava tudo lá esperando. E aí, como eram 24 pessoas, a gente fazia em duas turmas. E aí a gente fez o curso de corte e costura que durou, a primeira etapa, 8 meses. (d. Irene Mandira)

Esse curso aconteceu ao longo de 2002 e teve uma segunda fase, em 2003, após a visita da Primeira Dama do Estado. Com a doação de novas máquinas e novas peças de tecido, elas necessitavam de uma atualização da capacitação para operar estes equipamentos e pensar no desenvolvimento de novos produtos.[14]

> E aí a gente fez o curso de corte e costura que durou, a primeira etapa, 8 meses. Aí teve a segunda etapa do curso que foi quando a gente ganhou os tecidos da Primeira Dama, quando ela veio pra inauguração do nosso salão em 2003. Ela deu os tecidos pra nós fazermos lençol. Aí, eles trouxeram de novo a professora pra ensinar a fazer a roupa de cama. (d. Irene Mandira)

Pensando também em conferir um caráter mais mercadológico aos produtos originados deste novo empreendimento e à própria organização das mulheres costureiras, paralelamente a esta capacitação a Fundação Itesp conseguiu que fosse também realizado um curso de Finanças, Marketing e Qualidade e autoestima com profissionais do Sebrae. Esta iniciativa tinha, pois, claramente, um objetivo de fundamentar uma ação voltada para uma economia de mercado e, com isso, inseri-la também no campo social: ela visava construir uma base para que as costureiras pudessem produzir em escala comercial e de forma autônoma, gerando efetivamente alguma renda financeira para compor o orçamento de suas famílias, como era seu desejo, ao mesmo tempo em que despertava nelas este espírito empreendedor.[15]

Assim como aconteceu com a Cooperostra e com a atividade do turismo, para tornar esse desejo possível, elas contaram com a ajuda de parceiros institucionais que as orientaram, por meio desses cursos e oficinas, sobre procedimentos mercadológicos

[14] Cheguei a acompanhar boa parte deste processo quando estava em campo ao longo de 2003 e 2004.

[15] Quando cheguei a campo pela primeira vez, em 2003, os vários depoimentos então coletados davam conta que as costureiras tinham uma meta de rendimentos relativamente modesta (equivalente a um salário mínimo mensal), o que, ainda segundo alguns depoimentos, seria o rendimento ideal para ajudar nas despesas com os estudos e saúde das suas respectivas famílias, enquanto a renda principal vinha da produção de ostras.

necessários para garantir melhor e mais sistemática produtividade, além de uma qualidade mais compatível com as exigências de um mercado que elas estavam pretendendo atingir.

Começava ali um longo processo, pois seria necessário que, assim como aconteceu com os coletores de ostras, elas desenvolvessem e conquistassem uma compreensão sobre o mercado ideal a ser atingido, o preço a ser estipulado, os pontos de venda ideais, a fim de conferir mais consistência comercial à sua atividade. Por exemplo: em termos mercadológicos, um aspecto de extrema importância a ser considerado e que poderia ser pensado é a respeito da marca (e a consequente criação de um logo, inclusive associado ao turismo). Sendo essa futura confecção produzida por uma comunidade remanescente de quilombos e com um viés de sustentabilidade ambiental, isso poderia representar um importante e especial valor a agregar, constituindo-se num diferencial mercadológico relevante.

Foi nesse momento e com essas considerações, que para atender a esta demanda mercadológica a ESPM foi chamada, via Fundação Itesp, para auxiliá-los na elaboração de um diagnóstico situacional e na elaboração de um plano de negócios para conferir a esta atividade uma feição de empreendimento de mercado, como era desejo das mulheres. Foram muitos meses de trabalho que envolveu uma série de oficinas de treinamento e capacitação, além da elaboração de uma matriz SWOT (pontos fortes e fracos; oportunidades e ameaças), à semelhança do que havia sido feito para a Cooperostra (cf. Capítulo 4) e para o Turismo (cf. Capítulo 5), levando-se em conta as idiossincrasias da comunidade e, em particular, das mulheres e sua organização. Até porque, ainda que de modo não tão elaborado e sofisticado, estava-se falando de um universo mercadológico com um certo nível de exigência e muita competitividade.[16] Nesse momento, janeiro de 2003, o grupo de costureiras que, segundo relatos, havia começado com 24 no ano anterior, havia decrescido para 16.

[16] E foi com base na necessidade de criação de uma marca e um logo para o seu empreendimento (associando até mesmo às ações que já vinham ocorrendo com o turismo) que esta equipe da ESPM promoveu, entre as várias atividades de capacitação e treinamento algumas oficinas de criatividade com as costureiras da época e, como resultado, foi gerado um logo (**Foto 20**) que foi reproduzido pela Fundação Itesp em algumas etiquetas para as peças do artesanato e até em algumas camisetas.

Os investimentos feitos pelos seus parceiros até aquele momento, proporcionaram a existência de uma boa infraestrutura material que permitia iniciar a atividade de forma razoável. Entretanto, a despeito disso, em 2003, essa infraestrutura ainda era muito incipiente o que já indicava a necessidade de maiores investimentos para que conseguisse alcançar um padrão aceitável para uma produção voltada ao mercado: além das boas instalações do galpão, havia três máquinas caseiras, três retas e uma máquina zigue-zague. Era perceptível à época que muitas estavam engajadas e bem empolgadas, acreditando no processo (até porque haviam vivido, junto com seus maridos, o processo da Cooperostra, suas dificuldades, os desafios enfrentados e seus êxitos, desejando repetir essse sucesso em seu próprio empreendimento).

Do ponto de vista organizacional, naquela época, o grupo não tinha o estabelecimento de uma linha de produção propriamente dita e, por não possuírem um objetivo estratégico claramente definido, costurava aleatoriamente conforme os interesses de cada uma e sem ter um mercado específico definido como público-alvo e, portanto, sem ter uma demanda precisa. Isso era o principal elemento que dificultava uma orientação para a atividade: elas tinham claro que queriam costurar e queriam fazê-lo de modo profissional, com vistas a um mercado. Mas não tinham ainda estabelecido um alvo específico para direcionar sua especialização, o que de um ponto de vista mercadológico pode se constituir num importante fator crítico de sucesso. Desta maneira, uma das primeiras ações indicadas no plano de negócios elaborado à época foi a necessidade deste direcionamento, o que poderia ser feito por meio de uma pesquisa de mercado (para a qual, seus parceiros institucionais como a Fundação Itesp e a própria Fundação Florestal poderiam em muito ajudar), além de tentar organizar o grupo de acordo com interesses e habilidades, considerando um aspecto básico: os limites de suas ações estariam circunscritos pelo que o maquinário disponível permitisse realizar. Com o tempo, novos investimentos poderiam vir a ser feitos para que fosse possível uma sua expansão de acordo com as possibilidades de demanda apresentadas.[17]

[17] Em um trecho da fala do sr. Chiquinho naquela reunião com representantes de comunidades quilombolas objeto do Prólogo e que não foi ali reproduzido, ele menciona o problema que ocorreu com outras

Naquela época, o grupo mostrou-se bastante heterogêneo como constituição e pouco coeso, até porque nem todas tinham claro quais os seus objetivos e as que tinham, mostravam-nos como sendo bem difusos (quando não, confusos). Além disso, em pouco tempo de início, as baixas no grupo começaram a ocorrer pelos motivos mais diversos (alguns deles relacionados à alta taxa de flutuação demográfica já apontada no Capítulo 3). Na verdade - o que historicamente veio a ser comprovado depois - aconteceu aquilo que o sr. Chiquinho apontou no depoimento do Prólogo desta tese: além de muitas das costureiras serem muito novas, a grande maioria ingressou na atividade com expectativas de ganhos fáceis e rápidos, o que não aconteceu, como era previsto. E essa constatação foi fazendo com que elas, paulatinamente, deixassem o grupo para enveredar por outras atividades, ou até mesmo sair da comunidade. Um grupo pequeno, no entanto, perseverou. Esta ideia da perseverança daquelas que acreditavam na atividade está muito presente em dois momentos na fala de d. Irene: um depoimento por mim registrado em 2010 e na entrevista concedida a Willian Falquetti, nos registros para seu documentário.

> Só que a pessoa não pode desistir, né? Tem que ser persistente. Porque se não fosse eu e a Catarina, acho que esse galpão aqui estaria vazio, fechado. Mas nós quisemos! Estamos firme aí, né?
>
> Muita gente desistiu. Começamos a trabalhar em 2003. Mas é muito difícil o retorno, né? Então, a gente tem que ter paciência, né? Porque muitas vezes você perde pra depois você ganhar. (d. Irene Mandira).

O que aconteceu com o passar dos anos é que, aos poucos, muitas mulheres (principalmente as mais novas) foram deixando o grupo por várias razões. Entre elas, um aspecto no plano simbólico que muito provavelmente contribuiu para uma sua certa desmobilização está relacionado àquele princípio da virilocalidade presente nas relações

---

comunidades quilombolas do Vale do Ribeira que, inspirados pela organização das mulheres do Mandira, receberam investimento na compra de maquinário de corte e costura sem que a própria comunidade tivesse solicitado. Veio totalmente de cima para baixo, numa atitude definida pelo Estado em que as comunidades fossem consultadas sobre suas próprias demandas. Por esse motivo, nessas comunidades, os equipamentos estavam parados, sem ter nenhuma utilização, o que ressaltava a importância de que essas iniciativas tinham que partir da própria comunidade e não ser colocada a partir dos agentes externos que nelas atuam, sob pena de fracassarem. "E tem um monte de comunidade aqui em Eldorado que tem um monte de máquina de costura e está tudo enferrujado lá. Não tem uso nenhum. Uma vez a gente foi lá em Ivaporunduva, não tem nem lugar onde por. Eles ficam carregando de um lado pro outro. Tudo parado. Eles não conseguem trabalhar com aquelas máquinas. Casa de farinha mesmo... tem casa de farinha lá que tá parado. O pessoal não sabe nem fazer farinha. Foi uma coisa assim, de cima pra baixo." (Sr. Chiquinho Mandira, depoimento em 2010).

matrimoniais: algumas das jovens que ingressaram no grupo acabaram se casando e foram morar fora da comunidade, junto com os familiares do seu esposo. Mesmo outras que estavam na comunidade, segundo me relatou d. Irene, acabaram tendo que deixar o empreendimento por pressão de seus próprios maridos, uma vez que o retorno financeiro estava demorando muito e era preferível que elas ajudassem no trabalho das ostras ou mesmo em outras atividades com retorno mais imediato. Muitas das mais jovens, como a filha mais velha de d. Irene (que foi para Cuba estudar medicina),[18] tinham outros sonhos e deixaram a comunidade em busca de realização profissional.

O fato é que, o grupo era composto de 24 mulheres quando a atividade teve início em 2000; em 2003, eram 16; em 2004, registrei 10; em 2012 só estavam efetivamente envolvidas 3: d. Irene, sua cunhada (BW) Catarina e sua nora (SW) Josimara (cf. **Foto 22** e **Figura 18**).

Hoje, este grupo produz efetivamente peças sob encomenda como roupas de cama, macacões para apicultores, moletons e peças de uniformes solicitadas por alguns parceiros institucionais ou seus contatos além de algumas peças que são vendidas aos turistas que visitam o Mandira.

Uma das costureiras assim expôs os seus objetivos, em 2003:

> Nosso objetivo é vender nossa roupa para turistas em feiras artesanais, destacando-as com detalhes que chamem atenção, ou seja, esses detalhes têm que sair daqui da nossa comunidade, uma coisa diferentes, uma coisa nova. Fazendo com que vejam a roupa e digam: "essa eu tenho que levar". (Daniela Mandira, anotações de campo)

[18] Fiquei sabendo deste fato em 2012, quando estive pela última vez na comunidade. D. Irene, entretanto, não mencionou os detalhes de como isso aconteceu. A filha de Elenice, a Joyce, ficou com os avós maternos.

Interior da Oficina das Costureiras
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Costureiras: Catarina, Josimara e d. Irene. Em pé, na porta, a atersã Cleusa.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Costureiras (2008). Interior do galpão em 2008.
Fonte: Fotograma extraído de Fundação Florestal (2011)

Costureiras em treinamento.
Fonte: Acervo ESPM Social, 2003.

Costureira (2003).
Fonte: Acervo da ESPM Social (2003)

Primeira dama, M. Lucia Alckimin, em visita ao Mandira. Doação de máquinas de costura e tecidos.
Fonte: Acervo ESPM Social (2003)

Foto 22

Sequência mostrando a atividade das costureiras.

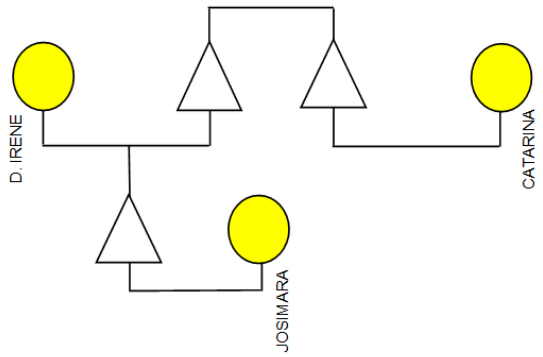


Figura 18
Diagrama mostrando as relações de parentesco entre as atuais costureiras
Elaboração: Carlos Frederico Lucio

Talvez um dos pontos mais interessantes da persitência desta atividade resida no fato de que, assim como o turismo, ela não é considerada uma atividade central na sua economia, sendo seus objetivos financeiros bem modestos. Desde 2003, quando tomei contato pela primeira vez com suas demandas em marketing e gestão, foi detectado que o seu grande problema era no processo de venda. Houve um grande investimento na estrutura produtiva que, apesar da baixa do número de mulheres envolvidas, estava indo muito bem e ainda permanece como uma atividade forte. No entanto, seu grande nó está na dificuldade de escoamento da produção.

Atualmente, além dos turistas que visitam a comunidade (que, como se viu no Capítulo 4, fora o período da Festa da Ostra, não representa um volume muito expressivo), suas vendas estão mais voltadas para a participação eventual em feiras fora de Cananéia, sobretudo em grandes centros (como São Paulo, Registro, Santos etc.), quando as peças são levadas pelos funcionários do Itesp ou da Fundação Florestal ou mesmo pela própria Cooperostra. Como bem expressou d. Irene,

> Aqui o mais difícil é a venda. Quando vem turista aqui, a gente abre o salão e vende. Mas também leva pra vender em São Paulo. Tem um cara da Fundação Florestal que sempre dá apoio pra gente, ele leva as coisas pra vender. Por exemplo, quando a Cooperostra vai participar de alguma feira, leva o nosso produto pra expor também. O Itesp também. Quando tem feira, ou eles vão ou

> eles levam a gente pra participar. Ou a Cooperostra vai e o produto da gente vai junto. (d. Irene Mandira).

O que foi possível constatar é que, malgrado a evasão sensível do número de mulheres adeptas a empreendimento (até pelo decréscimo populacional experimentado no Mandira entre 2003 e 2012) houve uma consolidação da atividade das costureiras, ainda que efetivamente sejam apenas, hoje, três mulheres envolvidas. Mesmo com esta baixa, sem desistir nunca, elas (sempre com o apoio dos parceiros institucionais já mencionados), procuraram alternativas para serem implementadas pensando, em particular, naquelas que desistiram porque não tinham muita habilidade na lida com a costura ou não eram organizadas e sistemáticas o suficiente para encarar a atividade como uma empreitada em escala comercial.

Foi com base nesta constatação, que, paralelamente, houve também um grande investimento na capacitação para a produção de artesanato, pensando principalmente na sua vinculação com o projeto do turismo. Desta forma, a mobilização das mulheres em busca de alternativas econômicas encontrou na atividade artesanal voltada para venda, um outro caminho de concretização dos ideais de uma participação feminina mais efetiva nos rumos da comunidade. E, como se verá, vem dando certo.

6.4. O artesanato

Visando expandir o empreendimento das costureiras aproveitando o potencial artesão de muitas pessoas na comunidade (não somente as mulheres), a Fundação Itesp deu início, junto com os mandiranos mais proeminentes na liderança das ações econômicas, a investimentos na capacitação por meio de cursos de artesanato. Assim, muitas pessoas, principalmente as mulheres, puderam também encontrar aí um estímulo a mais para empreender naquilo que elas tinham mais afinidade. À semelhança do que ocorreu com o turismo e com as costureiras, os cursos foram oferecidos a eles visando a ampliação do escopo de itens a ingressar na pauta do artesanato a ser produzido. Importante ressaltar que esses investimentos foram feitos tomando-se o cuidado de trabalhar aquilo que é tradicional na cultura artesanal caiçara, aproveitando-se o potencial de conhecimento dos mais idosos

na comunidade. Assim, ao mesmo tempo em que se resgatava dos mais velhos a ciência da produção artesanal e das matérias-primas por eles utilizadas em sua cultura tradicional (que é tipicamente caiçara), foi pensado no aproveitamento dos recursos naturais locais para conferir uma marca mandirana aos objetos produzidos, além de associá-los à ideia de sustentabilidade, o que lhes poderia conferir mais um importante diferencial mercadológico.

O curioso é que, para algumas pessoas que se envolveram nas oficinas e começaram a aderir à produção do artesanato voltado para um mercado bem incipiente e modesto, a tradição estaria mais voltada à técnica de produção e não tanto ao material empregado, o que ao mesmo tempo possibilitava a inovação no emprego de matérias-primas diferentes e do produto resultante do trabalho. Foi assim, por exemplo, que d. Cleusa (como se verá à frente) uma das mais proeminentes artesãs da comunidade, fundiu o conhecimento que herdou dos pais na confecção de vários itens como cestarias e esteiras com as novas técnicas aprendidas nos cursos que ela fez para "inventar", "criar" coisas "da sua cabeça", como ela mesma diz (cf. depoimento infra). À semelhança da reelaboração simbólica feita pelo artesanato em muitas sociedades indígenas brasileiras (como a utilização das antigas fitas magnéticas K-7, substituindo as palhas tingidas com jenipapo, para decoração dos trançados de cestarias feitos pelos índios Mbyá-Guarani do litoral de São Paulo; ou as belíssimas e famosas miçangas de plastico, substituindo sementes do capim tiririca (*Cyperus rotundus*), dos Kayapó-Xikrin do Pará, por exemplo), d. Cleusa utiliza vários elementos externos industrializados, como sacos plásticos coloridos para elaboração de trançados com os mesmos pontos utilizados para as peças feitas com fibras naturais e que dão origem a pequenas peças como descansos para copos ou tapetes; ou mesmo retalhos de tecidos que, utilizando os mesmos trançados, viram belos descansos de panelas.

> Faz uns três ou quatro anos que aprendi a mexer com artesanato. Mexo com cestaria, faço cesto de vários tipos, jacá, bijuteria, faço vassoura, faço esteira, mexo com alguma madeira também. Faço gamela. O que vem na cabeça que eu vejo que dá pra fazer, que eu vou tentar fazer, eu faço. Faço vassoura também, grande de varrer casa. É muito gostoso. Aprendi a fazer, no caso, uma cestinha, que a mulher ensinou. Eu mesmo fui praticando sozinha e vou inventando.

> Invento umas coisas diferentes a partir daquilo que eu aprendi. Vários tipos de cesta que eu penso de fazer, eu invento de fazer, e dá certo. Eu gosto muito de trabalhar com esse tipo de serviço. Vende pouco, mas eu gosto de trabalhar. Por exemplo, a esteira eu aprendi com a minha mãe. No tempo que a gente era criança, que fazia muito, né? Daí ela fazia e eu nunca esqueci, isso eu aprendi com ela. E as outras coisas, eu penso de fazer, tenho a ideia, e às vezes dá certo. Aqui veio gente pra ensinar a gene a fazer o cesto. Veio ensinar também a fazer bijuteria que o Itesp trouxe. Eles ensinaram algumas coisas. Mas se a pessoa tem a cabeça boa, ela aprende uma e vai criando outras. Que nem o cesto, o cesto de jacá, esse eu aprendi vendo meu pai fazer, meu irmão, eu aprendi sozinha. Só vendo eles fazerem. Tapete também. Eu guardo tirinha de plástico, saquinho usado. Olhei nos outros, me interessei e fiz também. É muito bom a gente trabalhar assim. d. Cleusa Coutinho)

O exemplo de d. Cleuza é muito emblemático na comunidade. Ela é irmã do sr. Chiquinho e sempre trabalhou com ostra, juntamente com seu marido, o sr. João Teixeira (o sr. Jango, um dos únicos tocadores de fandango na comunidade). Ela não quis se envolver com a atividade de corte e costura, por não se identificar muito com este trabalho, mas encontrou, há cerca de quatro anos, na atividade artesanal, uma realização pessoal, além de um excelente complemento para o orçamento doméstico. Começou a investir nos cursos de capacitação oferecidos pela Fundação Itesp e, associando aquilo que ela aprendeu com seus pais (confecção de esteiras e cestos), aprimorou este conhecimento, incrementando-os e potencializando-os com suas próprias elaborações e criatividade aplicadas no desenvolvimento de várias peças artesanais que hoje são vendidas tanto no galpão das costureiras, quanto na vendinha que ela mantém na comunidade. Ela é um testemunho interessante deste rico e dinâmico processo de reelaboração cultural, produzindo novos elementos que mantém sua autenticidade e criatividade (DANIEL, 1996), formando aquilo que Grünewald (2006) chamou, conforme já mencionado previamente de "nova cultura tradicional".

Ao longo dos últimos dez anos, foram vários os treinamentos que alguns deles receberam em entalhe em madeira, cestarias com cipó e juncos, utilização de sementes nativas, trabalhos com aproveitamento de casca de ostra, etc. O interessante é que esta ação envolveu também alguns homens, e não somente as mulheres, principalmente no trabalho de cestarias grandes (na cultura caiçara, quase sempre associado à atividade masculina).

> Costureiras são 3 (eu, Catarina e Josi). Bijuteria são 10. Quem trabalha mais com cestaria é a Cleuza, minha cunhada; o marido de Catarina; Chico, meu marido,

> ele também trabalha com cestaria e com cipó; e a outra... Maria Rute. Esses uns mexem mais com cipó. Nós não mexemos. E aí, cada um que faz, vai trazendo e coloca aí. Cada pedaço desse pano aí é de um dono.[19] Ao todo, que trabalha com artesanato são umas 15 pessoas. A maioria mulher. Os homens, alguns deles fazem, mas não é muito. E ainda tem os outros que trabalham com a madeira, faz canoinha, gamela, pilão. (d. Irene Mandira)

Esta questão nos traz um elemento muito importante para ser pensado do ponto de vista daquele abordado para o turismo que é a questão da "autenticidade" dos produtos da cultura material, como analisados por Daniel (1996) e o da mercantilização (*commoditização*) dos produtos da cultura material tal como analisado para o turismo por Cohen (1988).[20] Ou, semelhante ao que aponta Nason (1984) para a produção e a comercialização do artesanato turístico na Melanésia, uma possível reconstituição de *status* social a partir desta atividade.[21]

Se, como sabemos, o artesanato (e a arte, de um modo geral) é uma forte expressão material daquilo que ocorre no universo simbólico e cultural, haveria um questionamento sobre a "autenticidade" dos objetos produzidos ou mesmo um seu esvaziamento de significados, na medida em que muitos deles vieram de "cursos" e "técnicas" externas e são feitos para venda? Como já analisado supra, um dos elementos presentes naquilo que o turista - particularmente o que opta pelo turismo de natureza étnica - compra é a experiência da diferença, da "autenticidade nativa". Nesse sentido, é comum o turista querer saber se aqueles itens fazem parte ou não da tradição histórica daquela comunidade. O que se perde de vista é que, colocando a questão sob esta ótica, acabamos sendo conduzido por uma visão essencialista da cultura e da identidade, quando na verdade, os

---

[19] D. Irene está se referindo ao mostruário (*display*) das bijuterias que está numa parede do galpão. Ele está dividido por faixas e cada faixa expõe a bijuteria de uma artesã (cf. **Foto 25** em que d. Cleusa mostra a disposição do mostruário).

[20] Cf. Capítulo 5.

[21] Como se verá, para o caso do Mandira, esta questão não se coloca do mesmo modo que o analisado pelo antropólogo da Universidade de Washington porque naquele caso, os objetos de comercialização são artesanato com pesos simbólicos muito grandes para as sociedades em questão, o que conferia um certo *status* social aos seus produtores. Neste caso específico, a comercialização dessas peças, segundo o autor, traria uma reconfiguração na própria construção da identidade étnica dessas sociedades. No caso do Mandira, acontece este processo (na verdade um resgate de memórias apagadas pelo tempo), mas sem a constituição de novos papéis sociais vinculados à produção artesanal.

fenômenos da construção da identidade (e da cultura, por extensão) se dão de forma muito mais dialética e dinâmica (cf. Capítulo 1).

O que se pode observar analisando este processo no Mandira é que, mesmo trabalhando itens externos à sua própria cultura material mais tradicional, a inclusão do artesanato como produto acabou por ser mais um importante elemento de resgate da sua tradição artesanal tanto como mandiranos quanto como caiçaras: importa não somente o item produzido em si (muitos deles efetivamente resgatados a partir do conhecimento dos mais velhos e ensinados aos mais novos), mas o resgate da atividade artesanal em si como um importante elemento constituinte da sua cultura como comunidade tradicional. No fim, o que acabou sendo resgatado foi tanto o saber, a técnica, quanto a própria vinculação com seu território, na medida em que muitos elementos usados como matéria prima são originários de suas matas e do próprio manguezal.

> E eu gosto muito de trabalhar. A gente vende pouco, mas é gostoso de trabalhar. Que nem a esteira. A esteira eu aprendi porque eu já fazia com a minha mãe... quando eu era criança, que fazia muito, né? E tem vez que a gente passa dois, três meses e não ganha nenhum centavo... Mas tem época, que nem esse mês, já melhorou. (d. Cleuza Coutinho).

As sequências da **Foto 22** e da **Foto 23** mostram o trabalho de d. Cleusa elaborando uma esteira de piri (*Cyperus giganteus*), um tipo de junco também conhecido como o "papiro brasileiro" e cestaria em em cipó imbé (*Philodendron imbe*).

Hoje na comunidade, embora a atividade artesanal seja considerada da esfera predominantemente feminina, ela não se circunscreve às mulheres. Alguns homens, mantendo a tradição caiçara, também investiram no aprendizado de técnicas de cestaria e entalhe em madeira.

Foto 22
Sequência mostrando d. Cleusa Mandira fazendo uma esteira de piri (*Cyperus giganteus*).
Fonte: Fotogramas extraídos do material audiovisual inédito
gentilmente cedido por Willian Falquetti.

Obs.: Logo criado pelas Mulheres do Mandira a partir do treinamento dado pela ESPM em 2003.

Foto 23

Sequência mostrando confecção de cestaria em cipó imbé (*Philodendron imbe*).
Fonte: Fotogramas extraídos do material audiovisual inédito gentilmente cedido por Willian Falquetti.

Interior da Oficina das Costureiras
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Artesanatos expostos para venda.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Pintura em casca de ostra
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

Display com bijuterias para venda.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti.

D. Cleuza mostra o display das bijuterias.
(cada trecho demarcado pertence a uma artesã)
Fonte: Fotograma extraído de Kuhn, 2011.

Detalhe de pintura em casca de ostra.
Fonte: Fotograma extraído do material cedido por Willian Falquetti

Foto 24
Sequência mostrando artesanato

Descanso de panela de cipó timbó-peva (*Paullinia meliafolia*).

Leque feito de cipó imbé (*Philodendron Imbe*)

Entalhe em madeira feito por Sidnei Coutinho (2003)
Fonte: Carlos Frederico Lucio (2013)

Artesanatos expostos no galpão das costureiras.
Fonte: Claudio Tavares, ISA
(https://www.facebook.com/QuilomboDoMandira)

Foto 25
Sequência mostrando peças de artesanato.
Fonte: Fotogramas extraídos do material audiovisual inédito gentilmente cedido por Willian Falquetti.
(Exceção à foto do entalhe em madeira e do mostruário)

6.5. Considerações finais.

Se o empreendimento do corte e costura (que posteriormente abriu espaço para o artesanato) foi pensado como forma de consolidar mais uma frente econômica para incrementar os rendimentos das famílias mandiranas, o que é possível hoje perceber de fato é que esta atividade vem contribuindo mais por um seu efeito colateral do que por seu objetivo principal inicialmente estabelecido: acabou por se tornar um canal efetivo de participação feminina nos destinos da comunidade.

Com relação a isso, sobre esses dois empreendimentos, um pensamento está comumente presente entre eles: o primeiro ponto relevante é que, apesar de estarem relativamente consolidadas, e serem consideradas importantes, devido ao baixo retorno financeiro efetivo, precisam crescer e ser aprimoradas para que se consolidem e se tornem economicamente viáveis; o segundo aspecto é que, embora não tenham atingido seu objetivo primordial, elas conferiram às mulheres ganhos não apenas financeiros, mas de autoestima, de organização e de consciência de seu lugar ativo nos rumos da comunidade. É comum escutar, entre muitas mulheres, o discurso de que, hoje, quem quiser empreender no Mandira, encontra algum caminho. Esta mesma ideia foi mencionada pelo sr. Chiquinho em algumas passagens de sua fala no Prólogo desta tese.

Algumas mulheres, inclusive, aproveitaram os próprios ganhos que passaram a ter com essas atividades e investiram numa forma mais certa e segura de garantir seus rendimentos: montaram seus próprios viveiros de ostras.

> Aqui tem mais ou menos uns 35 jovens, entre 15 a 25 anos. Muitos ficam aqui, mas alguns acabam saindo tentando alguma coisa. Principalmente as mulheres. Porque a maioria não quer... Esse trabalho aqui pra mulher é complicado. Igual, tem minha mãe, minha tia, minha cunhada. Tem mulher que vem pra cá também, pro viveiro. Do artesanato tem alguma que vem. Porque com o lucro delas, do artesanato e do corte e costura, elas acabaram fazendo um fundinho e as pessoas que não trabalham com a cooperativa, tiram ostra da comunidade, acabam comprando delas. Em vez delas venderem pro atravessador, elas vendem pra cooperativa. Então, hoje as mulheres são empreendedoras: elas pegaram o trabalho delas lá e acabaram investindo aqui nas ostras. As mulheres hoje têm uns 5 ou 6 viveiros de ostra já. E tem outras também, como a que está hoje trabalhando como secretária na cooperativa. (Sidnei Coutinho)

As três costureiras, como se viu, todas parentes muito próximas, mantêm um viveiro só seu, montados (com auxílio de seus respectivos maridos) e gerenciados por elas mesmas, e que fornece ostras para a Cooperostra. Segundo d. Irene, elas tomaram esta iniciativa por conta de uma necessidade imediata da cooperativa de ampliar o leque de fornecedores, devido à grande baixa entre os cooperados ocorrida nos últimos anos (de 40 para cerca de 25 famílias). Entretanto, ela também afirma que uma grande motivação foi ampliar os ganhos próprios para ter mais independência com relação a seus maridos, uma vez que as vendas de roupas e artesanato nem sempre atingem um volume para estar em

adequação com seus objetivos pretendidos e que elas gostariam. Quando inquiridas, elas são quase unânimes em afirmar algo parecido com o que disse d. Irene

> Olha com esse negócio da costura e do artesanato, pra mim melhorou muito. Eu ia pra maré tirar ostra. Pra quebrar a ostra e limpar. E depois que a gente começou a trabalhar aqui, a gente parou de ir pra maré. Agora que nós começamos de novo a ir. A gente resolveu voltar... foi uma ideia. Como a gente estava sempre indo na Cooperostra, quando chega na época de vender ostra, às vezes falta ostra porque tem pouco cooperado, ou porque às vezes a ostra que tem não é suficiente pra entregar. Então, a gente resolveu fazer um viveiro de engorda da gente só pra ajudar o pessoal da Cooperostra. (d. Irene Mandira)

D. Irene, Catarina e Josimara indo para seus viveiros de ostra.
Fonte: Material inédito de Willian Falquetti.

D. Irene, Catarina e Josimara indo para seus viveiros de ostra.
Fonte: Material inédito de Willian Falquetti.

Foto 29

Sequência mostrando as mulheres em seus viveiros de engorda de ostra.

A atividade artesanal e o corte e costura foram duas ações que trouxeram a possibilidade de inserção mais direta e efetiva das mulheres numa perspectiva de mercado. Se antes elas já tinham uma participação direta na economia da comunidade, mais do que um exercício econômico, estas atividades promoveram uma participação mais direta delas na vida econômica da comunidade, exercitando algo distinto das tradicionais tarefas que lhes cabiam na estrutura social (famílias, roça, ostras). Permitiu também colocá-las em contato direto com uma dimensão do universo feminino até então sequer imaginada: o

mundo da moda. Foram cursos de capacitação, participação em feiras, encontros, viagens etc., enfim, várias oportunidades de buscar o aprimoramento e melhoria da iniciativa econômica.

Apesar das dificuldades, que são muitas, principalmente com relação às vendas, elas persistem porque acreditam na importância de seu trabalho como forma de contribuir para a melhoria da qualidade de vida de suas famílias.

> Só que a gente não desacorsoa, porque é o único jeito que a gente tem de trabalhar. Porque... eu pra tirar ostra já não posso mais, porque tenho problemas nas pernas. Vou às vezes, com meu marido, bater ostra, assim, eu vou, mas tirar ostra já não vou mais. Aí, eu fico nisso aqui pra ajudar na despesa. E é assim! (d. Cleuza Coutinho)

Epílogo

Um povo e o mar, Natureza e Cultura.

Como o pessoal já trabalhava há muito tempo com ostra, eles diziam "Não, eu sei tudo!" então, era bobagem. E acabou que não era bobagem. Nós não sabemos tudo. Por mais que nós trabalhemos com o produto há muitos anos, esse produto tem um conhecimento que a gente não aprendeu tudo ainda. Até por causa da natureza mesmo, né?
Uma coisa é a natureza, natureza;
outra coisa é a natureza como produto.

Chiquinho Mandira

> **Sidnei Coutinho:** Muitos jovens hoje estão saindo da comunidade, mas a gente está criando condições aqui pra eles poderem ficar.
> **Juliana Lopes:** Nei, você acha que o Mandira pode vir a acabar um dia?
> **Sidnei Coutinho:** Olha, eu acho difícil. Com a base que nós temos aqui hoje, eu acho que dificilmente vai acabar. Enquanto tem aqueles que querem sair, tem muitos que querem ficar e outros que estão querendo voltar. Tudo é uma questão de ver os benefícios pra todo mundo. Aqui, tudo o que é feito não é feito em benefício próprio, mas pra comunidade. E hoje, a maioria da comunidade tem seu carrinho, tem sua moto,... Então, antigamente, o pessoal não tinha nem uma bicicleta, porque não tinha condição mesmo. (Entrevista)

Ao realizar uma breve imersão na comunidade do Mandira para a realização de um documentário, finalizado com o título *"Mandira, de acordo com a maré"*, Willian Falquetti e Juliana Lopes enxergaram algo que a grande maioria das pessoas enxerga a respeito dos mandiranos: uma pequena comunidade tradicional ameaçada de extinção pelo iminente êxodo de jovens que saem em busca das sedutoras oportunidades que o mundo urbano e uma sociedade de mercado e de consumo, com a qual convivem, apresentam e exercem sobre eles. Esta interpretação, à primeira vista, faz muito sentido até porque, não obstante as especificidades de cada processo, é o que frequentemente acontece com quase todas as comunidades tradicionais, especialmente aquelas localizadas próximo a centros urbanos com uma infraestrutura média. Por essa razão, no momento de sua edição e finalização, os dois diretores optaram por um eixo condutor e orientador para apresentar e interpretar o rico material que eles coletaram em campo: eles se colocaram - e colocaram para os próprios mandiranos - a questão se o Mandira poderia vir a acabar um dia. No documentário, com base nesta questão, eles foram apresentando alguns aspectos de uma comunidade que, como se viu nesta tese, hoje se orgulha de ser descendente de ex-escravos, de ser reconhecida como negra e de

trabalhar no manejo de ostras no estuário de Cananéia numa perspectiva de sustentabilidade, qualidade bastante valorizada no mundo contemporâneo.

Claro que as várias respostas a esta pergunta encerram muito mais dúvidas do que certezas. Assisti a esse documentário na fase final de redação da tese e achei extremamente interessante a perspectiva de leitura do Mandira adotada por seus idealizadores pelo fato de que ela está bem conectada com a maneira como a minha própria interpretação dos dados etnográficos veio se construindo ao longo da elaboração do texto. Entrei em contato com um deles, Willian Falquetti, que me disponibilizou as mais de 30 horas de gravações em seu estado não editado. Analisando este material bruto, foi possível inferir que eles foram despertados para esta questão a partir de uma conversa com Sidnei Mandira (parcialmente transcrita no trecho acima) em que ele menciona o fato de que, malgrado as consquistas no campo da economia e da revalorização de sua cultura, a sedução do universo urbano (como demonstram os dados dos vários censos populacionais sobre eles apresentados no Capítulo 3), tem levado muitos jovens a deixar a comunidade e que isto é uma grande preocupação para muitos deles.

Entretanto, o que os dados etnográficos revelaram (e espero ter conseguido demonstrar nesta tese) é que há uma grande diferença na natureza da evasão populacional ocorrida no passado e a que hoje tem lugar na comunidade. Se, no passado, a principal motivação para sua ocorrência estava ligada a razões de natureza quase que exclusivamente econômica (falta de oportunidade de obtenção de ganhos financeiros na própria comunidade), hoje, ela está muito mais ligada a outras motivações como o desejo de muitos jovens por experiências profissionais em outros lugares, estudar, cursar universidade etc., mas não necessariamente por razões exclusivamente econômicas. Até pelo fato que a atual estrutura econômica do Mandira conquistou um patamar razoavelmente satisfatório para a garantia de um padrão de qualidade de vida considerado bom pelos indicadores oficiais (GOUVEIA, 2010) e por muitos deles.

Os diretores do curta interpretam, então, a questão, inicialmente, no seu sentido literal: o êxodo poderia se dar de maneira tão intensa e constante que a comunidade, um dia, deixaria de existir por falta de gente. Entretanto, não estaria

totalmente fora de cogitação conceber esta mesma questão de forma metafórica: o Mandira acabar como se configura hoje (como uma comunidade tradicional, cultuadora da memória dos ancestrais, do seu vínculo com o passado escravocrata, de serem pescadores e coletores de ostras etc.). Algo como um movimento inverso ao analisado por Kátia Rangel (2011), fazendo com que os mandiranos voltassem a ser uma comunidade rural como outra qualquer, sem a especificidade de ser uma comunidade negra ou quilombola.

Mas esse é um falso dilema, na medida em que o que se pode constatar na prática efetiva, e não apenas no discurso proferido por muitos deles, é algo totalmente inverso. Ao ser inquirido sobre o tema, as respostas todas apontam não somente para esta impossibilidade (de que a comunidade venha a acabar um dia), como muitos manifestam até uma certa ironia diante da pergunta. Como o sr. Chiquinho ao afirmar jocosamente, num dos trechos gravados e que passou a fazer parte do filme finalizado: "O Mandira pode vir a acabar um dia se as famílias pararem de fazer filhos!".[1]

É certo, entretanto, que, ao responder, ele não esconde a preocupação (e a compreensão) de que a pergunta se referia não apenas ao Mandira físico mas, principalmente, ao Mandira simbólico: ainda que as famílias se perpetuem e continuem nas terras reconquistadas - mesmo que não definitivamente devido ao fato de sua titulação ainda ser provisória - graças ao reconhecimento como quilombo e ao grande esforço promovido pelos órgãos do Estado com eles envolvidos, as grandes alterações trazidas pela modernidade econômica poderiam levar ao esquecimento e consequente desaparecimento de suas tradições, da memória dos seus antepassados, de sua história e, consequentemente, do senso de ser uma comunidade etnicamente diferenciada. A despeito dessa consciência, em muitas das respostas obtidas (seja dos mais novos ou dos mais velhos), a questão se reverte com a manifestação da preocupação de que a situação "lá fora" está muito violenta e perigosa e que "aqui dentro" está mais seguro, é mais calmo, pacato e hoje as oportunidades de ganhos são maiores do que antigamente. Tal é também a percepção de muitos jovens que querem ficar na comunidade. Este é um dilema posto pela própria história e os mandiranos, de

[1] Caso o leitor queira conferir, este vídeo está disponível na internet no endereço constante das referências ao material audiovisual situadas ao final da tese.

um modo geral, entendem que estão diante de um grande desafio a ser enfrentado sempre.

É com uma releitura desta questão (colocada por Falquetti e Lopes) e com esta perspectiva bastante positiva apontada por muitos mandiranos, que gostaria de encerrar a análise feita nas páginas do presente trabalho. Como espero ter demonstrado ao longo do seu desenvolvimento, no meu entendimento, a história vem demonstrando que o discurso dos mandiranos a esse respeito se mostra bem coerente: a questão se coloca exatamente na direção oposta. Vinda de um processo de desintegração (como comunidade e como território), após as significativas transformações experimentadas ao longo dos últimos anos, o Mandira hoje se encontra muito mais forte e consolidado como comunidade, como talvez jamais tenha estado nos últimos 40 ou 50 anos. Eu ousaria dizer até mesmo como nunca! Parte desse processo foi apontado e analisado por Kátia Rangel, quando propõe estudar na experiência histórica da comunidade do Mandira, as categorias de "bairro rural" e "quilombo".

Uma vez que antes das limitações impostas pelas leis ambientais, embora eles tivessem uma vida relativamente tranquila como comunidade caiçara rural vivendo "no sítio", de acordo com os relatos já muito mencionados neste trabalho (tendo algumas altercações com os "coroneis" interessados em suas terras) ou mesmo com a exploração dos atravessadores, eram alvo de preconceito e discriminação, além de serem muito desvalorizados por serem negros, pobres, caiçaras, pescadores e, principalmente (que é o que mais aparece nos depoimentos) como coletores clandestinos de ostras. Como se viu em vários momentos deste trabalho, até meados da década de 1980, nem a consciência de serem quilombolas aí existia. Muito pelo contrário, quando chegou até eles, esta informação inicialmente gerou uma grande resistência na comunidade não somente pela confirmação do estigma de serem ainda mais "negros" (e, como consequência, sofrerem mais discriminação), como agora isso seria ainda potencializado por serem identificados como descendentes de escravos fugidos (que, como se viu no Capítulo 2, embora complexificada pelo debate antropológico contemporâneo, quase sempre foi a construção imagética recebida pela categoria quilombo). Graças, no entanto, aos efeitos da legislação derivada da regulamentação do Art. 68 do ADCT (que lhes trouxe garantias jamais sonhadas,

como a possibilidade de reconquista de seu território espoliado ao longo de décadas, além das possibilidades que se abriram para projetos de desenvolvimento econômico), às intervenções de parceiros governamentais e não governamentais nos últimos anos (e até mesmo da Igreja Católica), e o relativo sucesso econômico de seus empreendimentos, este receio e este desconforto se reverteram em orgulho e em motivação para novas lutas e conquistas. Não só isso: os mandiranos se tornaram, por força de sua organizção e luta, uma comunidade de referência entre os quilombolas do Vale do Ribeira, exemplo bem sucedido de etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentátvel, baseado em uma economia inclusiva em pequena escala.

Foi, como se viu, a partir dos dois processos aqui analisados simultaneamente (a constituição diferenciada de seus empreendimentos econômicos com o seu ingresso no mercado e o seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo) que começou a ser operado um resgate de sua autoestima, além de fazer brotar neles a consciência de ser quilombola e de que isso era algo do qual poderiam se orgulhar e, porque não, se beneficiar. Esses processos contribuíram para que hoje, não somente tenham, de uma maneira geral, recuperado o seu sentido comunitário, resgatando tanto os laços de parentesco com aqueles que já há décadas não vivem mais no seu local de origem, como também várias de suas tradições (grande parte delas reelaboradas pelo processo do dinamismo cultural). É desta forma que, como afirmado nas conclusões parciais dos capítulos anteriores, a preocupação do Estado com a adequação do rigor da legislação ambiental com as necessidades das comunidades tradicionais por elas atingidas, as iniciativas que ocorreram no Mandira nesse sentido, aliada à valorização de sua identidade quilombola por meio do processo de reconhecimento e garantia de seus direitos, ocorreu a reversão do quadro de desintegração da comunidade que se apontava como quase certo até o início da década de 1990. Esta revalorização de sua condição como quilombolas, negros e mandiranos (acentuada pela atividade do manejo de ostras e pelo turismo), cumpriu o preceito básico da dialética da alteridade: sendo valorizados por aqueles que são "de fora" (pelo "outro"), muitos mandiranos acabaram reconhecendo o valor de sua própria origem, sua comunidade, seu jeito bem particular de ser caiçara, ou seja, de sua cultura.

A partir de seu estudo sobre o quilombo do Campinho da Independência, em Parati (RJ), a antropóloga Neusa Gusmão, entre outras coisas, conclui que

> A realidade do camponês negro envolve um contexto econômico relativo ao mercado de trabalho e de terras; envolve uma forma particular de comportamento forjada no interior da condição escrava; envolve a adaptação e recriação constante de si mesmo e do grupo no interior de práticas socialmente cristalizadas e constitutivas de uma memória e tradição. Memória e tradição que, ativadas no interior da luta comum, tornam-se suportes fundamentais de resistência e persistência como grupo, como camponês, como negro" (GUSMÃO, 1993, p. 106).

Para o caso do Mandira, esta evocação à tradição foi-se construindo no processo de reconhecimento como remanescente de quilombo, o que trouxe o resgate de suas origens genealógicas remontando ao ancestral escravo (genealogia esta que, hoje, serve de base efetiva para a manuteção dos laços de coesão social mesmo com aqueles que estão fora do território da comunidade), e também do sucesso nos processos econômicos que acabaram por se constiuir como efetivos fatores de reagrupamento e integração da comunidade. Um dos resultados disso é que, hoje, eles estão em pleno processo de restauração de seu território como um importante elemento de constituição de sua etnicidade. Não mais um território individualizado, titulado por famílias (como no seu passado) e, portanto, sujeito a uma nova fragmentação, mas um território coletivo, desta vez registrado em nome da personalidade jurídica de sua Associação de Moradores. Como afirma Gusmão (1990) em seu trabalho: a reelaboração do espaço comunitário, da sua relação com a terra e, por conseguinte, do próprio grupo. Como toda comunidade tradicional, estando ou não inserida de alguma forma nas relações de mercado, território e relações de parentesco são elementos fundamentais para a manutenção de sua consciência de ser mandirano.

Como já mencionado na introdução, desde os primeiros momentos em que tomei contato com a comunidade do Mandira, percebi que estava diante de uma realidade bastante diferenciada entre comunidades tradicionais pelas quais eu já havia passado e com as quais eu já havia convivido ao longo de minha trajetória profissional. O próprio convite que me fez então ir até eles era bem inusitado e ilustrador disso: já estando a Cooperostra em pleno funcionamento, eles estavam desejosos de potencializar as suas vendas e, para isso, necessitavam de estratégias diferenciadas de marketing para poder tentar ingressar no principal mercado que eles

tinham em mente, a capital de São Paulo. Foi esse o motivo pelo qual o convite chegou até a ESPM e eu fui designado, como antropólogo e líder de equipe, a ir até Pariquera-Açu para uma primeira reunião com seus representantes em novembro de 2002, o que resultou no desenvolvimento de um trabalho com uma presença relativamente constante entre eles ao longo dos dois anos seguintes.

Aos poucos, com o adensamento do meu envolvimento, aprendendo sobre sua história e ouvindo a respeito de seus projetos, sonhos e desejos, percebi que estava diante de um caso que interessaria a qualquer antropólogo: uma comunidade quilombola com uma rica herança histórica, vivendo num dos territórios mais belos e exuberantes do litoral sul de São Paulo, extremamente bem organizada, já inserida no mercado por meio de uma cooperativa e que tinha planos não só de incrementar o seu negócio das ostras mas enveredar por outros empreendimentos de igual natureza, aproveitando o potencial dos recursos de seu território e de sua população. Pleiteavam isso, não como um mero desejo de ampliar seus rendimentos e aumentar suas posses, mas por uma razão mais altruísta e comunitária: ao melhorar a qualidade de vida de sua população, construíam a possibilidade de tornar o seu território ainda mais atraente para as novas gerações que, sem perspectiva, acabavam por deixá-lo em busca de novas oportunidades de trabalho. Isso me fez, como dito, transformar esta oportunidade na realização de uma pesquisa de natureza antropológica, resultando no presente trabalho.

Entretanto, confesso, a percepção dos complexos elementos envolvidos nesse processo, inclusive a ideia de que estava diante de um caso de etnogênese bastante interessante, só me veio com o desenvolvimento da análise dos dados da pesquisa. Por sugestão do meu orientador, o prof. Guilhermo, a ideia inicial apresentada como projeto de pesquisa ao IFCH/UNICAMP em 2007 era de etnografar o encontro entre a economia de mercado e a economia tradicional para verificar exatamente a maneira como uma economia tida como tradicional se apropriou de elementos de mercado e os empregou a seu favor e como isso se deu. Pensava num trabalho de dimensões mais modestas, inserido na esfera da Antropologia Econômica. Como é comum acontecer na pesquisa antropológica, este objetivo inicial foi redirecionado. Os dados de campo e o incremento da pesquisa bibliográfica que comecei a levantar sobre as várias questões

aí presentes me mostraram que havia um rico entrelaçamento conceitual entre os elementos da economia, alguns da administração de empresas e a questão da etnicidade. Assim, o trabalho que acabou sendo finalizado pretendeu elaborar uma análise do entrecruzamento de várias áreas das Ciências Sociais, como se procurou apresentar nas considerações propedêuticas da Introdução.

Um dos eixos conceituais mais presentes ao longo da análise foi tomado da Antropologia e as discussões sobre a construção da etnicidade e a cultura quilombolas. Para isso contribuíram o processo de reconhecimento oficial como quilombo, o sucesso da Coooperostra, a criação da Reserva Extrativista e sua projeção midiática daí decorrente, assim como o incremento do turismo.

Para realizar análise desta questão, como apontado no Capítulo 1, este trabalho utilizou uma baliza teórica da tradição antropológica ancorada nos estudos sobre identidade étnica referenciados na obra de Frederik Barth, Roberto Cardoso de Oliveira e Guilhermo Ruben.

Segundo Cardoso de Oliveira (2005), o que é corroborado por outros autores que pensam a relação entre etnicidade e mercado (entre eles ALDRICH e WALDINGER, 1990a, 1990b; LIGHT e GOLD, 2000), os estudos sobre etnicidade derivaram de uma situação que foi acirrada no final do século: a marginalização crescente de grupos étnicos diferenciados com relação às chamadas sociedades nacionais e/ou hegemônicas. Em muitos casos, tal marginalização foi acentuada dado o caráter de subserviência e até mesmo depauperação econômica destes grupos (CARDOSO DE OLIVEIRA e BAINES, 2005:10). A partir das lutas políticas que tiveram lugar no continente sulamericano a partir da década de 1980, principalmente no caso brasileiro referente ao contexto das populações indígenas e quilombolas, a evocação da questão da identidade étnica começa a ocupar espaço no cenário tanto das discussões acadêmicas quanto da definição de políticas públicas e de garantias de direitos. Foi este exatamente o caso da comunidade do Mandira, tal como se pretendeu analisar. Como visto no Capítulo 2, por todo o país, as três últimas décadas viveu um cenário de resgate de tradições culturais e movimentos de autoafirmação que tinham (e continuam a ter) por objetivo não somente garantias políticas (e o território era uma das mais reivindicadas) mas o direito de ser culturalmene diferente.

Igualmente como visto no Capítulo 1, em sua clássica análise sobre os grupos étnicos, Frederik Barth (1976) procurou demonstrar que a ordem cultural pode mudar significativamente sem que haja uma correspondente mudança na identidade étnica dos seus membros. Embora mantendo uma estreita relação, estas duas dimensões (identidade étnica e cultura) não têm uma homologia. A rigor, como afirma Cardoso de Oliveira e Baines,

> os elementos ditos culturais estarão sempre a serviço da identidade como sinais diacríticos, diferenciadores, manejados pelos indivíduos e grupos para marcar simbolicamente suas respectivas especificidades" (2005:11).

É neste sentido que, segundo Barth, a construção da identidade étnica se dá na relação entre dois "outros" posta pela dinâmica social (e não nos termos da relação como as teorias objetivistas sobre identidade étnica, que lhe precederam, afirmavam). Esta perspectiva possibilita um maior dinamismo na construção da identidade o que corresponde historicamente ao que tem acontecido com os grupos étnicos existentes no interior de sociedades majoritárias. É isto o que possibilita que, embora mudem radicalmente alguns traços diacríticos, estes grupos étnicos minoritários não percam sua "identidade".[2] Este mecanismo leva o grupo étnico a adotar mudanças culturais sem que se perca a sua singularidade, dada, no limite, pela sua própria consciência de ser distinto do outro (enquanto grupo) e de ter um vínculo genealógico e comunitário com seus ancestrais.

Guilhermo Ruben (1992), ao discorrer a propósito da elaboração da teoria da identidade no Brasil, os movimentos sociais (em particular, o indígena) se apropria de uma certa maneira dos conceitos e parâmetros da teoria antropológica, criados "intra muros" na terminologia empregada pelo autor, o que o levaria a seu primeiro teste político (op. cit., p. 95). Isso, por sua vez, conduziria a teoria a experimentar o que ele denomina de "extrapolação generalizada" que seria "transformar na base para a agrumentação política dos mais diversos e heterogêneos grupos sociais (...). Trata-se

[2] Barth, na verdade, elabora uma síntese dialética entre as teorias objetivistas (que colocavam numa essência consolidada de características objetivas, preexistente ao indivíduo do grupo e sobre a qual eles não tinham a menor autonomia) e as teorias subjetivistas (que colocavam nos próprios indivíduos do grupo a definição de sua identidade étnica). Para Barth, a identidade étnica se constrói na dialética da relação eu/outro, em que a alteridade funciona como um definidor epistêmico da identidade: o "eu" precisa do "outro" para se definir e o seu próprio sentido como grupo depende desta contraposição.

de um dos mais formidáveis processos de politização de uma teoria propositalmente dirigida para a compreensão de outras dimensões do processo social." (idem, ib.).

A este respeito, é importante estabelecer a especificidade do conceito de etnicidade, bem mais amplo e abrangente que o de identidade, como nos lembra Carneiro da Cunha (2009a): sua força estaria mais na sua compreensão como categoria política em contextos diversos, em que surge e é evocada a cultura como processo dinâmico, sem ter "um significado ontológico ou um peso determinante que já teve" (p. 244), o que a torna uma categoria residual.

A partir da análise da construção identitária no Mandira, num longo processo vivenciado por eles nas três últimas décadas e enveredando pelo campo da Economia, esta tese procurou refletir, a partir da produção e comércio de ostras e do turismo, sobre as relações de produção e circulação de bens, sua comercialização e a necessidade que esse processo trouxe de aprimoramento, capacitação e aprendizagem de técnicas para lidar com a realidade exigente do mercado.

Como anunciado na Introdução, o presente trabalho adotou a perspectiva de considerar as transformações econômicas como um *locus* epistêmico privilegiado para se construir uma sua interpretação etnográfica, abordando a análise das relações entre organização social, a história e a construção da identidade quilombola no Mandira no processo de etnogênese, inserido no cenário da relação entre sua economia tradicional e essas transformações vividas no âmbito de sua economia rumo ao mercado. O que se procurou mostrar é que, no caso específico da comunidade do Mandira, o ingresso no mercado, por paradoxal que possa parecer à primeira vista (uma vez que este seria a expressão da modernidade na esfera econômica), foi um dos elementos importantes que trouxe um resgate à valorização da etnicidade, acentuou os laços comunitários e de parentesco e fortaleceu o vínculo com seu território, consolidando o processo de etnogênese que lhe foi característico. Ou seja, foi um dos elementos importantes para garantir uma relativa autonomia e uma certa estabilidade à comunidade para a construção da sua relação com a tradição e suas origens escravocratas e negra. Esta fato nos levou a chamar a atenção para o fato, comungando das ideias de John Frow (1997), analisadas no Capítulo 5, de que a *commoditização* (inclusive de produtos que contenham elementos culturais e simbólicos importantes para uma comunidade

tradicional) nem sempre traz elementos nocivos e ruins. Vai depender muito da maneira como esta comunidade lida com o processo, seus níveis de organização e participação e o gerenciamento de todo o processo ao longo do tempo.

Por meio da análise do processo de concepção e implantação dos empreendimentos econômicos de cunho mercadológico no Mandira, pode-se mostrar que, na maioria das vezes, aspectos básicos como a sua cosmovisão e configuração étnica (relações de parentesco sendo, talvez, uma das mais importantes), revelam uma mentalidade não exatamente de caráter capitalista *stricto sensu* (com tendências mais individualistas), o que é evidenciado no confronto desta com a mentalidade econômica chamada *"tradicional"* (de caráter mais coletivista e comunitário).[3] É exatamente este o ponto que se pretendeu conduzir na presente proposta etnográfica, analisada à luz da produção da Antropologia Econômica clássica, em especial com relação à obra de Maurice Godelier, Marshall Sahlins e, mais recentemente, Arjun Appadurai.

Tomando esta reflexão geral como baliza teórica, pode-se considerar o processo desenvolvido para consolidar as iniciativas econômicas no Mandira (sobretudo se for analisada a maneira como foi pensado e implementado e na sua reação contra a dominação dos atravessadores e sua condição de subproletarização) como elemento articulador destas transformações diacríticas nas características culturais do grupo, adotadas exatamente para que – através da busca de sua autodeterminação econômica – os mandiranos pudessem afirmar sua identidade específica. É como se eles procurassem dizer: "enquanto proletários, diluímo-nos na cultura dominante e perdemos nossa especificidade; enquanto empreendedores, afirmamos nossa autonomia e particularidade cultural, mesmo incorporando elementos alienígenas" (elementos da lógica empresarial, por exemplo). É nesse sentido que a implantação e desenvolvimento desses empreendimentos econômicos possuem uma dimensão claramente étnica (para além da econômica e sociológica) posto que se trata de uma comunidade quilombola que, por sua própria definição, pretende se inserir de forma diferenciada numa economia de

[3] O que se chama de mentalidade de *economia tradicional* é quando ocorre a preponderância de valores familiares, comunitários e não acumulativos sobre aqueles da lógica e da ética capitalistas. A idéia de se usar o termo "mentalidade" é para se acentuar tanto o aspecto racional quando o simbólico (que manifestam a cosmovisão do grupo) que estas perspectivas possuem. A este respeito, conferir Godelier, 1981a e 1981b; Sahlins, 1978 e 2003.

mercado: não mais proletários, mas empreendedores; não mais como objetos (força-de-trabalho), mas como sujeitos, numa relação dialógica entre dois universos culturais distintos.

Como se viu ao longo da tese, particularmente nos capítulos dedicados à discussão da *commoditização* da natureza e da cultura, baseado nas ideias de Appadurai (1986) e Frow (1997), a questão não se esgota nessa oposição maniqueísta e essencialista (ou é tradicional, ou é moderna), mas se pauta por princípios muito mais dialéticos e relacionais. Como visto no Capítulo 5, de acordo com a análise de John Frow, dom e mercadoria (*gift* e *commodity*) que geralmente foram utilizados nas teorias em Antropologia Econômica como parâmetros para se avaliar a oposição arcaico/moderno, são muito mais referências orientadoras do que propriamente marcos definidores desse estatuto.

A inserção no processo de modernização via mercado pela perspectiva de uma economia de viés comunitário, pautada pelos princípios da sustentabilidade no seu tríplice viés (econômica, social e ambiental, conforme discutido no Capítulo 1), possibilitou com que a comunidade do Mandira encontrasse caminhos para a afirmação de sua identidade como quilombolas e como mandiranos, sempre por meio do processo de construção de uma relação de diferenciação junto aos grupos com os quais se relacionam e de identificação com outras comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Ao mesmo tempo, potencializou as condições para que fossem atingidos os parâmetros desejados por eles de conquistas econômicas e melhoria de qualidade de vida de maneira bem diferenciada entre as comunidades rurais do município de Cananéia e de toda a região do Vale do Ribeira, conforme demonstrou Gouveia (2010) em sua tese de doutoramento.

Os mandiranos hoje se tornaram uma referência entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Tornaram-se referência também de empreendimentos mercadológicos de cunho totalmente sustentável e relativamente bem sucedidos. Evidentemente que, como todo empreendimento e como toda comunidade, têm problemas. Entretanto, o apoio constante de seus parceiros tem colaborado para que essas dificuldades sejam vencidas. No plano das conquistas materiais, o resultado concreto é perfeitamente mensurável, como bem demonstrou a análise de Gouveia

(2010). O mesmo vale para o plano da construção da dinâmica de sua identidade, como espera ter demonstrado a presente tese.

Para esta comunidade hoje, a questão se coloca numa tríplice construção de identidade: eles se reconhecem como negros e estão aprendendo a valorizar esta vertente de sua identidade; consideram-se quilombolas, inclusive incorporando em seu discurso os elementos que valorizam esta sua raiz (como as histórias relativas à Casa de Pedra, ao tempo dos escravos, às suas lutas etc.); mas principalmente reconhecem-se por meio de seus laços de parentesco como mandiranos. Sem menosprezar a importância das categorias negros e quilombolas, talvez o que mais esteja presente e seja forte na operacionalização de seus laços de coesão social seja o fato de se sentirem mandiranos: seja porque nasceram "no Mandira", seja pelo fato de terem laços de vinculação de parentesco com vários mandiranos. Percebe-se que, até para os mais jovens, isso é motivo de orgulho.

E mesmo a questão do nome é simbólica: sr. Chiquinho, como já dito aqui, certamente a principal liderança da comunidade, apesar de ser tataraneto direto (SSDS) do patriarca Francisco Mandira (o escravo forro), não carrega no seu sobrenome o "Mandira" (muito provavelmente porque seu pai, de onde lhe veio o Coutinho, não era mandirano). Mesmo assim, ele faz questão de se afirmar um Mandira, de lembrar que sua mãe tinha Mandira no nome, assim como os seus tios e avós maternos.

Embora o comércio de ostras segundo a nova técnica do manejo sustentado seja a principal fonte de renda para grande parte das famílias (cf. Capítulo 4), a atividade do turismo e a revalorização do artesanato (incluindo aí o corte e costura), tal como vêm se desenvolvendo no Mandira são muito emblemáticas (embora ainda incipientes, mesmo passados dez anos das primeiras iniciativas de sua estruturação). Isto porque elas evidenciam (em particular o turismo) os dois aspectos levantados por esta tese (Natureza e Cultura), pensando como eles foram relevantes para o resgate de sua identidade quilombola e na reelaboração de sua relação com os recursos do estuário que passam a ser explorados não apenas por meio manejo das ostras, mas pelos passeios "consumidos" pelos turistas e pela extração de pequenos recursos para a produção dos artesanatos e das peças de roupas. Parcialmente instrumentalizados como *commodities*,

foram elementos simultaneamente estruturais e estruturantes das novas relações econômicas da comunidade. Mas, como foi evidenciado por alguns depoimentos, eles não procuram fazê-lo em larga escala, pois consideram a produção de ostras a sua principal atividade.

Desta maneira, uma vez que o foco das novas atividades econômicas da comunidade do Mandira é a constituição e condução de microempresas e/ou cooperativas e este processo ocorreu simultaneamente ao de seu reconhecimento como comunidade de remanescente de quilombo, construindo-lhes esta identidade, foi no diálogo entre as teorias da etnicidade, a Antropologia Econômica e a ciência Administração de Empresas que se procurou construir aqui uma interpretação destes fatos (caracterizando uma etnografia do capitalismo). Desta forma, esta etnografia pretendeu analisar este encontro de saberes diferenciados (aquele derivado da prática da comunidade e aquele produzido pelas várias ciências aí envolvidas, entre elas a Biologia, a Sociologia, a Antropologia, a Economia e a Administração de Empresas), que se comunicam entre si, num todo sistêmico, propiciando uma contribuição para a consolidação de uma área relativamente nova no Brasil que é a Antropologia do Capitalismo Contemporâneo.

Com relação ao Mandira, é bem possível que os eventuais (porém incertos) efeitos negativos dessas transformações ainda não se façam sentir devido ao curto espaço de tempo em que elas estão a ocorrer com mais força, pois ainda não chegou a completar uma geração. Entretanto, um ponto importante que esta tese procurou defender é que se isso ainda não aconteceu, se deve ao forte espírito comunitário que ainda existe entre eles o que pode ser o caminho para se evitá-lo. Além disso, a ênfase na preocupação ambiental e com a preservação dos recursos do estuário trazida pelos idealizadores do projeto e abraçada de pronto pela comunidade, permitiu que eles incorporassem esta visão de mercado de uma forma mais racional (no sentido weberiano do termo, mas levando em conta que os objetivos não são apenas ganhos financeiros, mas ganhos socioculturais e ambientais) e sustentável. É assim que a ideia de uma *commoditização* tanto da Natureza quanto dos elementos de sua Cultura não deve ser entendida no sentido trivial que muitas vezes lhe é atribuída, como uma mera transformação da Natureza e da Cultura em produtos vendáveis. Os mandiranos têm

entendido que usar os recursos culturais e ambientais a seu favor, conjugando-os de forma sábia, é a forma mais apropriada e adequada de promover não só a preservação dos recursos do estuário, mas a sua própria preservação como comunidade. Isso se tem conseguido como resultado da conjugação do conhecimento comunitário (sobretudo do extrativismo no estuário) com o dos biólogos, ambientalistas, sociólogos e demais agentes externos: um caso bem emblemático de Natureza e Cultura, este clássico dilema que é a espinha dorsal do desenvolvimento do pensamento antropológico, preservando-se mutuamente, justamente porque se oferecem, uma à outra, numa eterna dádiva em reciprocidade.

Resgatando a análise feita por Diegues (2000) apresentada no Capítulo 1 sobre quais seriam as características fundamentais de uma comunidade tradicional, poder-se-ia dizer que esta forma de relacionamento com a natureza e com sua origem histórica, cultivando os laços de parentesco e sua memória, talvez seja aquilo que os mantém como uma comunidade etnicamente diferenciada daquelas que estão no seu entorno. E a recente conquista de seu território aparece como um símbolo da garantia física para que isso se torne viável.

Por quanto tempo isso persistirá, creio que não é dever do antropólogo se aventurar em elucubrações sobre possibilidades futuras. Um dos pontos que esta tese procurou demonstrar é que sua experiência e trajetória no enfrentamento dos desafios econômicos aliadas à relativamente forte consciência político-participativa de muitas lideranças serviram de guia para construir os rumos de um processo de desenvolvimento local sustentável assim como a discussão e implementação de projetos econômicos com bases efetivamente (não demagogicamente) participativas. O caso do Mandira é um ótimo exemplo, como se espera ter conseguido demonstrar neste trabalho.[4]

Parodiando o belo título do documentário elaborado por Falquetti e Lopes retirado de uma fala do Chiquinho Mandira, assim como a vida cotidiana dos mandiranos está concretamente ligada aos ciclos da natureza e, em particular, à

[4] E um outro aspecto relevante, é que a pesquisa abriu perspectiva para a continuação de investigações sobre as relações entre etnicidade e mercado no Brasil, não somente com comunidades de imigrantes, mas em projetos de desenvolvimento em comunidades etnicamente diferenciadas como quilombolas e povos indígenas. Há muito campo para o antropólogo que quiser contribuir com reflexões a esse respeito.

dinâmica do estuário e do mar, pode-se dizer que, metaforicamente, a comunidade quilombola do Mandira segue e seguirá sempre sua vida de acordo com a maré (e entendendo-se nesta expressão os seus múltiplos sentidos para compreender esta nova fase de sua história): às vezes sujeita a tempestades, outras à calmaria, tem seus altos e baixos, suas oscilações.

O mar, como elemento da natureza, é sempre generoso e lhes confere o sentido próprio de sua existência como comunidade. Como sua cultura, o mar está sempre aí, mudando conforme a dinâmica do seu movimento, mas sempre seguindo sendo o mar

> Tem vez que a gente trabalha 4, 5 horas; tem vez que a gente trabalha 8. Depende da maré. O nosso patrão é a maré. O nosso patrão é a Natureza. (Chiquinho Mandira)

Referências

Fontes Bibliográficas

AB´SABER, Aziz Nacib. Incursões à pré-história da América tropical. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem Incompleta, a Experiência Brasileira. Formação: histórias.** São Paulo: Ed. Senac. 1999, p. 29-44.

ALDRICH, Howard; WALDINGER, Roger. Ethnicity and Entrepreneurship. **Annual Review Of Sociology**, S.l., v. 16, n. , p.111-135, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/pdfplus/2083265>. Acesso em: 08 nov. 2011.

ALDRICH, Howard; WALDINGER, Roger; WARD, Robin. **Ethnic Entrepreneurs: Immigrant Business in Industrial Societies.** London: Sage Publications, 1990.

ALEXANDRE, Agripa Faria. A política que se aprende: Avaliando o processo de implementação de reservas extrativistas no Brasil à luz da etnoconservação. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 25, p.1-19, Ago. 2002a. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/ index.php/cadernosdepesquisa/article/view/988>. Acesso em: 09 abr. 2013.

____ Etnoconservação como política de meio ambiente no Brasil: Desafios políticos de resistência e integração ao mundo globalizado. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p.55-64, Jul/Set, 2002b. Disponível em: <http://www.projetovidanocampo.com.br/agroecologia/ etnoconservacao_como_politica_de_meio_ambiente.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos:** Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-82. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ Quilombos.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelyn; ESCOBAR, Arturo (Org.). **Culture of Politics. Politcs of Culture**. Boulder: Westview, 1998.

ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ANDRADE, Ana Maria. Quilombolas de Mandira conquistam direito real de uso sobre a Resex. **Notícias Socioambientais**. Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/nsa/ detalhe?id=3299>. Acesso em: 24 jan. 2012.

ANDRADE, Tânia (org.). **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: Fundação ITESP, 1997.

ANDRADE, Tânia; PEREIRA, Carlos Alberto Claro; ANDRADE, Márcia Regina de Oliveira (Ed.). **Negros do Ribeira: Reconhecimento Étnico e Conquista do Território**. São Paulo: Editora Gráfica, 2000. 199 p. (Cadernos ITESP).

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 3-63.

ARAÚJO, Felipe. **Caminho do Peabiru**. Disponível em: <http://www.historiabrasileira .com/brasil-pre-colonial/caminho-do-peabiru/>. Acesso em: 25 jul. 2013.

ARRUDA, Rinaldo S. V. 'Populações Tradicionais' e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000. p. 273-292.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.7-38, out. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script= sci_arttext&pid= S010493131-997000200001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 out. 2011.

___ **Relatório Técnico Científico sobre os Remanescentes da comunidade de quilombo de Cangume, município de Itaóca SP**. São Paulo: Fundação Itesp, 2003. 191 p. Disponível em: <http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/ rtc_cangume.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2012.

AUGÉ, Marc. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência.** São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1975.

AVRITZER, Leonardo. Em busca de um padrão de cidadania mundial. ***Lua Nova: Revista de Cultura e Política***, São Paulo, n. , p.29-55, 01 jan. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n55-56/a02n5556.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2012.

AYALA, Carolina; FEHLAUER, Tércio. Considerações críticas sobre o conceito de etnodesenvolivmento: para pensar a condescendência na relação intercultural. **Tellus**, Campo Grande, v. 8/9, n. 5, p.37-51, abr. 2005. Disponível em: <ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus8_9/TL8e9_Caroline_Ayala_T%E9rcio_Feh lauer.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2013.

BAIROCH, Paul. Agricultura; Cidade/Campo; Comércio; Desenvolvimento/ Subdesenvolvimento. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopedia Einaudi**. **Vol.7: Modo de Produção**, **Desenvolvimento/ Subdesenvolvimento**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Raza, Nación y Clase.** Madrid: Yapala Textos, 1991.

BANDUCCI JUNIOR, Álvaro. Turismo e Antropologia no Brasil. In: BANDUCCI JUNIOR, Álvaro; BARROS, Margarita. **Turismo local e identidade: Uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2006. p. 21-48.

BANKS, Marcus. **Ethnicity: Anthropological Constructions.** London: Routledge, 1996.

BARBER, Benjamin**. Jihad vs. McMundo – como o globalismo e o tribalismo estão mudando o mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2003.

BARNARD, Alan; GOODY, Anthony. **Research practices in the study of kinship.** London: Academic Press, 1984.

BARNES, J. A. Genealogies. In: EPSTEIN, A. L. (ed.). **The Craft of Social Anthropology**. London: Tavistock Publications, 1967, p. 101-267.

BARROS, Edir Pina de. Quilombos: questões conceituais. 2007. Disponível em: <http://www.recantodasletras.com.br/trabalhosacademicos/1311638>. Acesso em: 24 jan. 2012.

BARROS, Silvio Magalhães. Turismo, sociedade, meio ambiente e ecoturismo. In: LAGE, Beatriz Helena; MILONE, Paulo Cesar. **Turismo, teoria e prática.** São Paulo: Editora Atlas. 1999, p. 85-93.

BARTH, Frederik. Introduction. In: BARTH, Frederik. **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference**. Boston: Little Brown And Company, 1969. p. 09-38.

BATEMAN, Thomas S.; SNELL, Scott A.. **Administração: Construindo vantagem competitiva.** São Paulo: Atlas, 1998.

BATISTA, Ozaias Antonio. Desenvolvimento como política para uma liberdade possível. **Cronos**, Natal, Ufrn., n. , p.191-195, 01 jul. 2009. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/cronos/pdf/10.2/r01.pdf>. Acesso em: 14 maio 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As consequências da modernidade**. 1ª. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

___ **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

___ **Identidade: Entrevista a Beneetto Vecchi.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

___ **Capitalismo Parasitário**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BELL, Daniel. **Las contradiciones culturales del Capitalismo**. Ciudad de Mexico: Alianza Editorial, 1994.

BELL, Duran. Modes of Exchange: Gift and Commodity. **The Journal Of Socio-economics, Irvine** (CA), v. 20, n. 2, p.155-167, 1 jan. 1991. Disponível em: <http://www.economics.uci.edu/~dbell/Modes.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2012.

BELLSHAW, Cyril S. The contributions of Anthropology to Development. Current Anthropology. S. L. v. 5, n. 4, p. 520-526, dez. 1974. Disponível em: <http://jstor.org/stable/2740810>. Acesso em 16 set. 2012.

BENOIST, Jean Marie. Facettes de l´identité. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **L´identité: Sérminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p. 13-49.

BERKES, Fikret; SEIXAS, Cristina S.. **Lessons from Community Self-Organization and Cross-Scale Linkages in Four Equator Initiative Projects**. Minitoba, Canada: University of Minitoba, 2004. 55 p. Joint Project with the International Development Research Centre and United Nations Development Programme; Equator Initiative. Disponível em: <http://www.equatorinitiative.org/images/stories/equatorknowledge/publications/cooperostra_arapaimaconservation_rcmpcc_honeycareafrica.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

BERNSTEIN, Henry. Desenvolvimento e Subdesenvolvimento. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMRE, Tom (Comp.). **Dicionário do Pensamento Social do Século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p. 197-201.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BILLIG, Michael S.. Institutions and Culture: Neo-Weberian Economic Anthropology. **Journal of Economic Issues**, S.L., v. 34, n. 4, p.771-788, dez. 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4227610>. Acesso em: 08 jun. 2011.

BLIM, Michael. Culture and Economy. In: CARRIER, James G. (ed.). **A hanbook of Economic Anthropology**. Cheltenham: Edward Elgar, 2005, p. 306-321.

BLOM, Jan-Peter. Ethnic and Cultural Differentiation. In: BARTH, Frederik (ed.). **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference**. Boston: Little Brown and Company,1969. p. 74-85.

BOLAFFI, Guido et al. **Dictionary of Race, Ethnicity and Culture**. London: Sage Publications, 2003.

BONACICH, Edna. A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market. **American Sociological Review**, S.l., v. 37, n. 5, p.547-559, jun. 1980. Disponível em: <http://jstor.org/stable/2093450>. Acesso em: 02 jan. 2013.

BOURDIEU, Pierre. Principles of an Economic Anthropology. In: SMELSER, Neil J.; SWEDBERG, Richard. **The Handbook of Economic Sociology**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Cap. 4, p. 75-89.

BRUNDTLAND, Gro Horlem (org.). **Nosso futuro comum: relatório da Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1991. 226 p.

BUARQUE, Sérgio C.. **Metodologia de planejamento do desenvolvimento local e municipal sustentável: Material para orientação técnica e treinamento de multiplicadores e técnicos em planejamento local e municipal**. Projeto de Cooperação Técnica INCRA/IICA. Brasília: Pct – Incra/IICA, 1999. 104p.

___ **Construindo o desenvolvimento local sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002. 180p.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. **Novos Estudos**. São Paulo: Cebrap. v.21. jul. 1988. p. 116-132.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARDOSO, Thaís Almeida. **A construção da gestão compartilhada da reserva extrativista do Mandira**. 2008. 203 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ecologia e Recursos Natuais, Departamento de Ciências Biológicas e Saúde, UFSCAR, São Carlos, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Etnicidad y Estructura Social**. México: Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social. Ediciones de las Casas Chata, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e BAINES, Stephen (orgs.). **Nacionalidade e Etnicidade sem Fronteiras**. Brasília: Editora UnB, 2005.

CARDOSO MACHADO, Nuno Miguel. Karl Polanyi e o "Grande Debate" entre substantivistas e formalistas na antropologia econômica. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 21, n. 1(44), p.165-195, abr. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ecos/v21n1/07.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2013.

CARNEIRO, Edivasco; OLIVEIRA, Sofia Araújo de; CARVALHO, Karoliny Diniz. Turismo Cultural e Sustentabilidade: Uma relação possível?. **Revista Eletrônica de Turismo Cultural**, São Paulo, ECA-USP, v. 4, n. 1, p.4-22, jan. 2010. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/turismocultural/07.1Carneiro.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: **Cultura na prática e outros ensaios**. São Pulo: Cosac Naify, 2009a. p. 235-244.

___ Populações tradicionais e conservação ambiental (com Mauro W. B. de Almeida). In: **Cultura na prática e outros ensaios**. São Pulo: Cosac Naify, 2009b. p. 235-244.

CARR, Edward R.. Sustainable Development. In: CALLICOTT, J. Baird; FRODEMAN, Robert (Comp.). **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**. London: McMillan, 2009. p. 295-298.

CARRERÓ, Rafael Termes. **Antropologia del Capitalismo: Discurso de recepción del académico de número Excmo. Sr. D. Rafael Termes Carreró**. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales Y Políticas, 1992. Disponível em: < www.racmyp.es/docs/discursos/D68.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2011

CARRIER, James G.. Introduction. In: CARRIER, James G. (ed.). **A hanbook of Economic Anthropology**. Cheltenham: Edward Elgar, 2005, p. 1-12.

___ Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange. **Sociological Forum**, v. 6, n. 1, p.119-136, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/684384>. Acesso em: 28 ago. 2012.

___ The Gift in Theory and Practice in Melanesia: A Note on the Centrality of Gift Exchange. **Ethnology**, S. L., v. 31, n. 2, p.165-193, 1 jan. 1992. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3773620>. Acesso em: 28 ago. 2012.

___ Emerging Alienation in Production: A Maussian History. **Man, New Series**, S.L., v. 27, n. 3, p.539-558, 1 jan. 1992b. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2803928>. Acesso em: 28 ago. 2012.

___ **Gifts and Commodities: Exchange and Western Capitalism since 1700**. London: Routledge, 1995.

CARRIER, James G.; MCLEOD, Donald V. L.. Bursting the Bubble: The Socio-Cultural Context of Ecotourism. **The Journal Of The Royal Anthropological Institute**, S.L., v. 11, n. 2, p.315-334, 1 jan. 2005. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/ 3804212>. Acesso em: 28 ago. 2012.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **Bairros negros do Vale do Ribeira: do "escravo" ao "quilombo"**. 2006. 205 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** São Paulo: Global Editora. 2005.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001a. Vol. 1: A Sociedade em Rede.

___ **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001b. Vol. 2: O Poder da Identidade.

CASTRO, Celso Antonio Pinheiro de. **Sociologia Aplicada ao Turismo**. São Paulo: Editora Atlas, 2002.

CASTRO, Edna. Território, Biodiversidade, Saberes. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, p. 165-182.

CHAGAS, Miriam de Fátima. A Política do Reconhecimento dos Remanescentes de Comunidades dos Quilombos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre. 7(15):209-235. 2001.

CHAMORRO, Pablo Palenzuela. Mitificación del desarollo y mistificación de la cultura: el etnodesarollo como alternativa. **Iconos: Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 33, p.127-140, jan. 2009. Disponível em: <http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/title/mitificacion-desarrollo-mistificacion-cultura-etnodesarrollo-como-alternativa/id/53245512.html>. Acesso em: 23 jul. 2012.

CHAMY, Paula. **Reservas Extrativistas Marinhas como instrumento de reconhecimento do direito consuetudinário de pescadores artesanais brasileiros sobre territórios de uso comum.** (s/d). Disponível em: <http://sma.visie.com.br/wp-content/uploads/cea/ Texto_Chamy.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

CHAMY, Paula; MALDONADO, Wanda T. P. V.. Sustentabilidade social, econômica e ambiental de pequenos negócios: O caso Cooperostra - Cananéia - SP. In: **ENCONTRO NACIONAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA ECOLÓGICA**, 5., 2003, Caxias do Sul. Trabalho. p. 1 - 24. Disponível em: <http://www.ecoeco.org.br/conteudo/publicacoes/encontros/v_en/Mesa2/7.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2012.

CHAPPELL, David A.. Ethnogenesis and Frontiers. **Jorunal Of World History**, Havaí, v. 4, n. 2, p.267-275, out. 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20078563>. Acesso em: 04 jun. 2013.

CHAVES, Antonio Marcos e SANTOS, Gilberto Lima dos. Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. **Estudos de Psicologia**. Campinas. 24(3):253-361. 2007.

CHOCK, Phyllis Pease. The Irony of Stereotypes: Toward an Anthropology of Ethnicity. **Cultural Anthropology**, S.l., v. 2, n. 3, p.347-368, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/656431>. Acesso em: 15 jun. 2012.

CHUA, Amy L. Markets, Democracy, and Ethnicity: Towards a New Paradigm for Law and Development. **The Yale Law Journal**. v. 18, n.1, p. 1-107, 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/797471>. Acesso em: 15 jan. 2012.

CLASTRES, Pierre. A economia primitiva. In: **Arqueologia da violência.** São Paulo: Cosac Naify. 2004, p. 121-137.

____ Os marxistas e sua antropologia. In: **Arqueologia da violência.** São Paulo: Cosac Naify. 2004b, p. 146-157.

CLIFFORD, James and MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.** Berkeley: University of California Press, 1986.

COATS, Rodney D.. Ethnic Entreprise. In: DARITY JUNIOR, William A.. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. New York: Mcmillan, 2003. p. 4-6.

COHEN, Erik. Authenticity and commoditization in tourism. **Annals of Tourism Research**, Atlanta, v. 15, n. , p.371-386, jan. 1988. Disponível em: <http://www.centri.unicas.it/content/download/5172/27083/version/1/file/authenticity%252Band%252Bcommoditization%252Bin%252Btourism_Cohen.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2013.

COHEN, Ronald. Ethnicity: Problem Focus in Anthropology. **Annual Review Of Anthropology**, S.L., v. 7, p.379-403, 1978.

COLCHESTER, Marcus. Resgatando a natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/ Nupaub-Usp, 2000. p. 225-256.

COMAROFF, John L.. Class and Culture in a Peasant Economy: The Transformations os Land Tenure in Barolong. **Journal Of African Law**, S.l., v. 24, n. 1, p.65-113, spring 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/ stable/744517>. Acesso em: 08 ago. 2011.

___ Humanity, Ethnicity, Nationality: Conceptual and Comparative Perspetcites on the U.S.S.R.. **Theory And Society**, S.l., v. 20, n. 5, p.661-687, out. 1991. Special issue on ethnic conflict in the Soviet Union. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/657782>. Acesso em: 08 ago. 2011.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean**. Ethnicity, Inc.**. Chicago: University Of Chicago Press, 2009. 234 p.

COSTA FILHO, Aderval da. **Quilombos e povos tradicionais**. LCC - UFMG - Mapas dos Conflitos Ambientais de Minas Gerais. Textos para análise. s/d. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/geral/anexos/txt_analitico/COSTA_FILHO,_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf>. Acesso em: 28 jan. 2012.

COSTA PEREIRA, Alineide Lucena. **Estrutura populacional do caranguejo-uça, *ucides cordatus* (Linneaus, 1763) (Crustacea, Brachyura, Ocypodidae) e sustentabilidade do extrativismo na Reserva Extrativista do Mandira, Cananeia, São Paulo, Brasil.** Tese de doutorado. Departamento de Ecologia e Recursos Naturais do Centro de Ciências Biológicas e da Saúde. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP. 2008.

COVIN, Davis. **Unified Black Movement in Brazil, 1978-2002**. New York: McFarland & Company, 2006.

COX, Taylor; LABEL, Sharon A.; MCLEOD, Poppy Lauretta. Effects of Ethnic Group Cultural Differences on Cooperative and Competitive Behavior on a Group Task. **The Academy Of Management Journal**, V. 4, n. 34, p.827-847, 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/256391>. Acesso em: 13 jul. 2011.

CRAPANZANO, Vincent. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: CLIFFORD, James and MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 51-76.

CROCKER, Christopher. Les réflexions du soi (The Mirrored Self). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **L´identité: Sérminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p.157-207.

CRUSH, Jonathan. Introduction: Imagining development. **The Power of Development.** New York: Routledge. 1995.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2006.

DAL POZ, João. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. **Sociedade e Cultura**, S.L., v. 6, n. 2, p.177-188, 1 jan. 2003.

DALTON, George. Economics, Economic Development, and Economic Anthropology. **Journal Of Economic Issues**, S.L., v. 3, n. 2, p.173-186, jun. 1968. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4223932>. Acesso em: 08 out. 2011.

___ Teoría económica y sociedad primitiva. In: GODELIER, Maurice (org). **Antropología y Economía**. Barcelona: Editoria Anagrama, 1976. p. 179-207.

DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé.** Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.

DANIEL, Yvonne Payne. Tourism dance performance: Authenticity and Creativity. **Annals Of Tourism Research**, Great Britain, v. 23, n. 4, p.780-797, jan. 1996. Disponível em: <http://ac.els-cdn.com/0160738396000205/1-s2.0-0160738396000205-main.pdf?_tid=7e91bad4-02c9-11e3-aaea-00000aab0f01&acdnat=1376255198_a0db324b37b2cc0a98f899083861eb7a>. Acesso em: 23 jul. 2013.

DESCOLA, Phillippe. Ecologia e Cosmologia. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, p. 149-164.

DIAS, Reinaldo. **Sociologia do Turismo**. São Paulo: Editora Atlas, 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. São Paulo: NUPAUB/USP, 2000. Disponível em:< http://www.mma.gov.br/estruturas/chm/_arquivos/saberes.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2013.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, 290 p.

___ Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, p. 1-46.

___ **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo, Ed. Hucitec. 2001.

___ Saberes tradicionais e etnoconservação. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 9-22.

___ A construção da etnoconservação no Brasil: O desafio de novos conhecimentos e novas práticas para conservação. (s/d) Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br/ sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/manausetnocon.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2013.

___ Conhecimento e manejo tradicionais: Ciência e Biodiversidade. 2000. Disponível em: <ttp://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/ cienciabio.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2013.

DIMMAGIO, Paul. Culture and Economy. In: SMELSER, Neil J. & SEDDBERG, Richard. **The handbook of Economic Sociology**. New York: Russell Sage Foundation, 1993

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo** [online], S.l., v. 12, n. 23, p.100-122, jan. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2012.

DONAIRE, Denis. Considerações sobre a variável ecológica, as organizções e o turismo. In: LAGE, Beatriz Helena; MILONE, Paulo Cesar. **Turismo, teoria e prática.** São Paulo: Editora Atlas. 1999, p. 80-84.

DRUMMOND, Lee. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. **Man**, New Series, S.l., v. 15, n. 2, p.352-374, jun. 1980. Disponível em: <http://jstor.org/stable/2801676>. Acesso em: 02 jan. 2013.

DUPAS, Gilberto. A lógica da economia global e a exclusão social. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 12, p.121-159, Não é um mês valido! 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v12n34/v12n34a19.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2012.

___ **Economia Global e Exclusão Social**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

EARLE, Timothy. Commodity flows and the evolution of complex societies. In: ESMINGER, Jean. **Theory in economic anthropology**. Lanham: Altamira Press, 2002. p. 81-103.

EDELMAN, Marc; HAUGERUD, Angelique. Introduction: The Anthropology of Development and Globalization. In: **The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism**. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 1-75. (Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology).

ELKINTON, John Brett. **Cannibals with fork: The Triple Bottom Line of 21st Century Business**. Oxford, UK: Capstone Publishing Limited, 1997.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives.** London: Pluto Press, 1993.

___ Economics of Ethnicity. In: CARRIER, James G. **A handbook of economic anthropology**. Northampton: Edward Elgar, 2005. p. 353-369.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World.** Princeton: Princeton University Press, 1995.

___ Antropología y desarrollo. **Maguaré**, Bogotá, n. 14, p.42-73, jan. 1999. Disponível em <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/search/titles>, acessado em 22 de jan. 2013.

ESTEVA, Gustavo. Development. In: SACHS, Wolfgang. **The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power**. London: Zed Books Ltd. p. 6-25.

FABIANI, Aldemir. **O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 24, São Leopoldo, RS: Unisinos, 2007. p. 1 - 10. Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Adelmir%20Fiabani.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.

FABIANI, Adelmir. **Os novos quilombos: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]**. Tese de doutorado. Departamento de História. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, RS. 2008.

FANELLI, Luc Andrea; TATTO, Nilto Ignacio; GOMES, Eduardo Pereira Cabral; OLIVEIRA Jr., Clovis Jose Fernandes. Incentivos e impedimentos na conservação de *Euterpe Edulis* Martius em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. **Revista Brasileira de Agroecologia**. n. 7, v. 2, 2012. p. 51-62. Disponível em: < http://www.aba-agroecologia.org.br/ojs2/index.php/rbagroeco logia/article/viewFile/10367/pdf_1> acessado em 07 fev. de 2013.

FARLIE, Robert W.; ROBB, Alicia. Families, Human Capital, and Small Business: Evidence from the Characteristics of Business Owners Survey. **Industrial And Labor Relations Review**, Cornell, v. 60, n. 2, p.225-245, jan. 2007. Ed. Cornell University. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm? abstract_id=1285289>. Acesso em: 28 ago. 2011.

FRAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**: Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP, São Paulo, v. 14, p.155-162, 2005.

FERREIRA, José. Do Desenvolvimento Local ao Desenvolvimento Territorial. **XIX ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA**, São Paulo, n. , p.1-21, 01 jan. 2009. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/ inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Ferreira_J.pdf>. Acesso em: 14 maio 2012.

FIRTH, Raymond. Methodological Issues in Economic Anthropology. **Man**, New Series, S.L., v. 7, n. 3, p.467-475, set. 1972. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2800918>. Acesso em: 08 out. 2011.

FOLADORI, Guilhermo; TAKS, Javier. Um olhar antropológico sobre a questão ambiental. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.323-348, abr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25163.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2013.

FORTSYTH, Timothy. Enviromnmental Responsability and Business Regulation: The Case of Sstainable Tourism. **The Geographical Journal.** v. 163, n. 6, nov. 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3059723>. Acesso em 03 nov. 2012.

FORTUNATO, Rafael Angelo; SILVA, Lucas Siqueira da. Os significados do turismo comunitário indígena sob a perspectiva do desenvolvimento local: o caso da reserva de desenvolvimento sustentável do Tupé (AM). **Revista de Cultura e Turismo**, Ilhéus, n. , p.85-100, ago. 2011. Disponível em: <http://www.uesc .br/revistas/culturaeturismo/ano5-edicao2/artigo_6.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2013.

FOSTER, George M.. What is Folk Culture. **American Anthropologist**. New Series, S. L., v. 55, n. 2-1, p.159-173, abr. 1953. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/664584>. Acesso em: 05 fev. 2013.

FROW, John. **Time and Commodity Culture: Essays in Cultural Theory and Postmodernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GALVÃO, Márcia Santos Nunes *et al*. Desempenho da criação da ostra de mangue *Cassostrea sp.* a partir da fase juvenil, em um sistema suspenso, no estuário de Cananéia e no Mar de Ubatuba (SP, Brasil). **Revista do Instituto de Pesca**, São Paulo, v. 35, n. 3, p.401-411, jan. 2009. Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/35_3_401-411.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

GARCIA, Tatiana Rogvschi. **Impactos da implantação de uma cooperativa de produção de ostras junto a comunidades extrativistas caiçaras do Litoral Sul/SP:** um estudo de caso. 2005. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Zootecnia, Faculdade de Zootecnia e Engenharia de Alimentos, Universidade de São Paulo, Pirassunga, 2005. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/74/74131/tde-20072005-085902/pt-br.php>. Acesso em: 30 nov. 2011.

GASPAR, Maria Dulce. Arqueologia, cultura material e patrimônio. Sambaquis e cachimbos. In: GRANATO, Marcus; RANGEL, Marcio F. (Orgs.). **Cultura material e patrimônio da Ciência e Tecnologia**. Rio de Janeiro: MAST/CNPq, 2009. p. 39-52.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

___ **El Antropologo como autor.** Barcelona: Paidós Studio, 1988.

___ Modernities. In: **After the fact: Two countries, four decades, one Anthropologist**. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 136-171. (The Jerusalem-Harvard Lectures).

___ Agricultural involution revisited. In: **The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism**. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 194-205. (Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology).

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

___ Nationalisms and the New World Order. **Bulletin of the American Academy of Arts dna Sciences.** v. 17, n. 5, Fev. 1994. Disponível em: <http://jstor.org/stable/3824450>. Acesso em: 03 nov. 2011.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991

___ **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2002

___ **O mundo em descontrole: O que a globalização está fazendo de nós.** Rio de Janeiro: Record, 2003a.

___ **A constituição da sociedade.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003b.

___ **O mundo na era da globalização.** Lisboa: Editorial Presença, 2004.

GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P.. Introduction. In: GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P.. **Ethnicity: Theory and Experience.** Cambridge: Harvard University Press, 1981. p. 1-28

GODELIER, Maurice. Objets et méthodes de l'anthropologie économique. **L´homme**, Paris, v. 5, n. 2, p.32-91, 1965. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1965_num_5_2_366714>. Acesso em: 11 dez. 2011.

___ **Sur les societés precapitalistes.** Editions Sociales, 1970.

___ Un terreno discutido: la antropolgía económica. In: GODELIER, Maurice (org.). **Antropología y Economía**. Barcelona: Editoria Anagrama, 1976. p. 9-20.

___ Antropología y Economía: ¿Es posible la antropología económica? In: GODELIER, Maurice (org). **Antropología y Economía**. Barcelona: Editoria Anagrama, 1976. p. 279-334.

___ **Racionalidade e Irracionalidade na Economia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977. (Biblioteca Tempo Universitario, 9).

___ Economias e sociedades: abordagem funcionalista, estruturalista e marxista. IN: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). **Antropologia Econômica**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

___ A racionalidade dos sistemas econômicos. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). **Godelier: Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ed. Ática, 1981a.

___ Produção, Parentesco e Ideologia. In: CARVALHO, Edgard de Assis (org.). **Godelier: Coleção Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ed. Ática, 1981b.

___ Modo de Produção; Formação Econômico-social. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopedia Einaudi, 7: Modo de Produção, Desenvolvimento/ Subdesenvolvimento**. Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

___ Economia. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopedia Einaudi, 28: Produção/ distribuição - Excedente**. Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995. pp. 11-37.

___ **L´énigme du don**. Paris Librairie Arthème Fayard. 1996

___ **Communauté, societé, culture: Trois clefs pour comprendre les identités en conflits**. Paris: CNRS Étidions, 2009.

___ **L´idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés**. Paris: Flamarion. 2010.

GODELIER, Maurice; DELUZ, Ariane. A propos de deux textes d´anthropologie économique. **L´homme**, Paris, v. 7, n. 3, p.73-91, 1967. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1967_num_7_3_366896>. Acesso em: 12 nov. 2011.

GOMES, Íris; OLIVEIRA, Natali Lordello; WOJCIECHWSKI, John. **Relatório de visita técnica:** Arranjo produtivo local da ostra da Grande Florianópolis & A produção de ostras em Cananeia, SP. (Relatório Elaborado para os Projetos Gente da Maré e MarSol - inédito). (s/d). Disponível em: <http://www.twiki.ufba.br/twiki/pub/MarSol/ItemAcervo37/Relat%F3rio_de_Visita_T%E9cnica.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

GOMEZ-POMPA, Arturo; KAUS, Andrea. Domesticando o mito da natureza selvagem. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, p. 125-147.

GONÇALVES, Maria Clareth. Reflexões sobre a construção da identidade negra num quilombo pelo viés da história oral. Inédito. ANPED, GT 21 Afro-brasileiros e Educação. s/d.

GORDON, César. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre.** São Paulo: ISA/NUTI/UNESP, 2006. 456 p.

GOUVEIA, José Mariano Caccia. **A métrica da sustentabilidade na perspectiva da Geografia: aplicação e avaliação do painel de sustentabilidade (Dashboard of Sustainability) na comunidade quilombola do Mandira - Cananéia/SP**. 2010. 403 f. Tese (Doutor) - Curso de Geografia Física, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2010.

GRACIA, Jorge J. E.. Ethnicity. In: GRACIA, Jorge J. E.. **Surviving Race, Ethnicity and Nationality: A challenge for the twenty-first Century**. Lanham: Rowman And Littlefield Publishers, Inc., 2005. p. 79-76.

GREGORY, C. A.. Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua. **Man, New Series**, v. 4, n. 15, p.626-652, 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2801537>. Acesso em: 28 ago. 2012.

GRISI, Breno Machado. **Glossário de ecologia e ciências ambientais**. João Pessoa, PB. Edição do autor, 2007. Disponível em: <http://www.em.ufop.br/ceamb/petamb/cariboost_files/glossario_20de_20ecologia_20e_20ciencias_20ambientais.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2012.

GRUN, Roberto. Cultura étnica e cultura econômica: armênios e judeus subindo na escala social brasileira. In: **REUNIÃO ANUAL DA ANPOCS, 21**, 1998, Caxambu. Paper. Caxambu: Anpocs, 1998. p. 1 - 14. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=5238&Itemid=360>. Acesso em: 02 jan. 2013.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p.141-159, jan. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/ v9n20a07.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2013.

____Turismo e o 'Resgate' da cultura Pataxó. In: BANDUCCI JUNIOR, Álvaro; BARROS, Margarita. **Turismo local e identidade: Uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2006. p. 127-148.

GUANAES, Sandra; LIMA, Solange Almeida; PORTILHO, Wagner Gomes. Quilombos e usos sustentáveis. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 265-273.

GUDEMAN, Stephen. Economic Anthropology. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. London: Routledge, 1996. p. 261-270.

___ Realism, Relativism and Readon: What´s economic anthropology all about?. In: LÖFVIGING, Staffan (Comp.). **Peopled Economies: conversations with Stephen Gudeman**. Uppsala, Sweden: Uppsala University, 2005. p. 111-156.

___ **The Anthropology of Economy: Community, Market and Culture**. London: Blackwell Publishing, 2007.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **A dimensão política da cultura negra no campo: uma luta, muitas lutas**. 1990. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia Social, PPGAS/USP, São Paulo, 1990.

____ Os direitos dos remanescentes de quilombos. **Cultura Vozes**. N.6, São Paulo: Vozes, 1995.

___ **A dimensão política da cultura negra no campo:** uma luta, muitas lutas. **Resgate: revista interdisciplinar de cultura.** Centro de Memória. Unicamp. n. 4. 1993. Disponível em: <http://www.cmu.unicamp.br/seer/index.php/resgate/article/view/63/68>. Acesso em: 24 jan. 2012.

HAALAND, Gunnar. Economic determinants in Ethnic Process. In: BARTH, Frederik (ed.). **Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference**. Boston: Little Brown and Company.1969. 58-73.

HALL, Stuart. New Ethnicities. In: HALL, Stuart. **Critical Dialogues in Cultural Studies.** London: Routledge, 1996. p. 441-449.

___ Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony D.. **Culture, Globalization and the World-System**. London: Mcmillan, 2000a. p. 41-68.

___ The local and the global: Globalization and ethnicity. In: KING, Anthony D.. **Culture, Globalization and the World-System**. London: Mcmillan, 2000b. p. 19-40.

___ **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A editora. 2001.

HANCHARD, Michael George. **Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988)**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

HANN, Chris. The Anthropology of Ethnicity. **Anthropology Today**, London, v. 10, n. 2, p.21-22, abr. 1994. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2783310>. Acesso em: 08 out. 2011.

HAUGERUD, Angélique; STONE, Margaret Priscilla; LITTLE, Peter D. (Org.). **Commodities and globalization: Anthropological perspectives**. Oxford, England: Rowman And Littlefield Publishers, 2000. (Society for Economic Anthropology (U.S.)).

HEINEN, H. Dieter. On Anthropology and Development. **Current Anthropology**, S.l., v. 19, n. 2, p.408-410, jun. 1978. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2742022>. Acesso em: 08 dez. 2012.

HELD, David; MCGREW, Anthony. **Globalization/Anti-Globalization**. Cambridge, UK: Polity Press, 2002.

HÉRITIER, Françoise. L´identité Samo. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **L´identité: Sérminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France.** Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p.51-108.

HERRMAN, Gretchen M.. Gift or commodity: What changes hands in the U.S. garage sale?. **American Ethnologist**, v. 24, n. 4, p.910-930, 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/646815>. Acesso em: 08 ago. 2012.

HERSKOVITS, Mellville J.. **Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics**. New York: Alfred A. Knopf, 1952.

HOLDREN, John P.; DAILY, Gretchen C.; EHRLICH, Paul R.. **The Meaning of Sustainability: Biogeophysical Aspects**. Distributed for the United Nations University by The World Bank Washington, D.C. Disponível em: <http://dieoff.org/page113.htm>. Acesso em: 21 abr. 2012.

HOCK, Phyllis Pease. The Irony of Stereotypes: Toward an Anthropology of Ethnicity. **Cultural Anthropology**, S.L., v. 2, n. 3, p.347-368, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/656431>. Acesso em: 15 jun. 2012.

HORROWITZ, Donald R. Ethnic Identity. In: GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P.. **Ethnicity: Theory and Experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. p.111-139.

IANNI, Octavio **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, *1992*.

___ Globalização: Novo paradigma das Ciências Sociais. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 8, p.147-163, 1994.

___ **A Era do Globalismo**. *Ro de janeiro*. Civilização Brasileira. 1996

___ **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

IANNI, Octavio *et al.* **Desafios da Globalização**. Petrópolis. Vozes. 2002

IGNARRA, Luiz Renato. **Fundamentos do Turismo**. São Paulo: Pioneiro Thomson Learning Ltda., 2003.

ISAACS, Harold R.. Basic Group Identity: The Idols of the Tribe. In: GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P.. **Ethnicity: Theory and Experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. p. 29-52.

ISAJIW, Wsevolod W.. Definition and Dimensions of Ethnicity: A theoretical framework. In: JOINT CANADA-UNITED STATES CONFERENCE ON THE MEASUREMENT OF ETHNICITY, 1992, Ottawa. **Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Meadurement of Ethnicity, April 1-3**. Washington, D. C.: Statiscs Canada And U.s. Bureau Of The Census, Eds., 1992. p. 407 - 27. Disponível em: <https://tspace.library.utoronto.ca /bitstream/1807/68/2/Def_DimofEthnicity.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2011.

IZARD, Michel. À propos de l´identité éthnique. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **L´identité: Sérminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p.305-316.

JACKSON, Peter. Commodity Cultures: the traffic of things. **Transactions of the Institute of British Geographers**, New Series, Chicago, v. 24, n. 1, p.95-108, out. 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/623343>. Acesso em: 11 fev. 2013.

JONES, Siân. **The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present**. London: Routledge, 1997.

JULIANO, Tiago e RABINOVICCI, Andrea. In: NEIMAN, Zysman e RABINOVICCI Andréa. **Turismo e meio ambiente no Brasil.** Baruerio: Manole. 2010. p. 210-237.

KAPLAN, David. La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones. In: GODELIER, Maurice (org). **Antropología y Economía**. Barcelona: Editoria Anagrama, 1976. p. 208-232.

KASAKOFF, Alice Bee. Genealogies as a Resource for studying Kin Networks in Time and Space. In: **IUSSP CONFERENCE 2004**, Columbia. Draft Paper. Columbia: South Caroline University, 2005. p. 1 - 17. Disponível em: <http://iussp2005.princeton.edu/papers/52443>. Acesso em: 24 jan. 2013.

KERSTENETZKY, Celia Lessa. Desigualdade e Pobreza: Lições de Sen. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 42, n. 15, p.113-122, fev. 2000. Dossiê Desigualdade.

KING, Anthony D.. **Culture, Globalization and the World-System**. London: Mcmillan, 2000.

KLINSBERG, Bernardo. Por que a cultura é fundamental para o desenvolvimento? In: SEN, Amartya; KLINSBERG, Bernardo. **As pessoas em primeiro lugar: A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2010. p. 302-333.

KNUTSSON, Karl Eric. Dichotomization and Integration. In: BARTH, Frederik (ed.). **Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference**. Boston: Little Brown and Company.1969. 101-116.

KOTLER, Philip; ARMSTRONG, Gary. **Princípios de Marketing.** São Paulo: Pearson/Prentice Hall. 2003.

KOTLER, Philip; KELLER, Kevin Lane. **Administração de Marketing.** São Paulo: Pearson/Prentice Hall. 2006.

LAGE, Beatriz Helena; MILONE, Paulo Cesar. Fundamentos econômicos do turismo. In: LAGE, Beatriz Helena; MILONE, Paulo Cesar. **Turismo, teoria e prática.** São Paulo: Editora Atlas. 1999, p. 25-37.

LANNA, Marcos. Sobre Marshall Sahlins e as "Cosmologias do Capitalismo". **Mana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p.117-131, abr. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/ v7n1/a06v07n1.pdf>. Acesso em: 08 out. 2011.

___ De Sahlins a Claude Lévi-Strauss: no setor transpacífico do sistema mundial. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p.241-259, dez. 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a13.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2011.

LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

LAW, Ian. Ethnicity. In: DARITY JUNIOR, William A.. **International Encyclopedia of the Social Sciences**. New York: Mcmillan, 2003. p. 8-11.

LECLAIR JUNIOR, Edward E.. Economic Theory and Economic Anthropology. **American Anthropologist**, New Series, S.L., v. 64, n. 6, p.1179-1203, dez. 1962. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/667845>. Acesso em: 15 out. 2011.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). Terras e Territórios de Negros no Brasil. **Textos e Debates**. Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas da UFSC, v. 1, n. 2, p.1-51, 1991. Disponível em: , http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/arquivos/v-vkgbgspyxv_textos_e_debates_no_2.pdf>. Acesso em: 16 set. 2010.

___ Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, S.l., v. 5, n. 2, p.333-354, 2000. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs /vol_04/N2/ Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em: 16 set. 2010.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Nuer/aba, 2005. Disponível em: <http://www.abant.org.br/ conteudo/livros/laudos.pdf>. Acesso em: 12 out. 2012.

___ O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. v. 16, n. 3. p.965-977, 2008. Disponível em , http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ ref/article/ view/9951/9189>. Acesso: 16 set. 2010.

LEVINE, Hal B. Reconstructing Ethnicity. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**. Londo: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. v. 5, n. 2. p.65-180. 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.

LEWELLEN, Ted C. **The Anthropology of Globalization**. London:Bergin & Garvey. 2002.

LEWIS, David. Anthropology and development: The uneasy relationship. In: CARRIER, James G.. **A handbook of economic anthropology**. Cheltenhan, U.k.: Edward Elgar Publishing Limited, 2005. p. 472-489.

LIMA, Lívia Ribeiro. **Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da. Independência**. 2008. 174 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia Social, Fflch/usp, São Paulo, 2008.

___ **O turismo étnico no Campinho da Independência**. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro. 2008. Disponível em: <http://www.abant.org.br/ conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2002/ livia%20ribeiro.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2012.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1940. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057>. Acesso em: 02 jan. 2013.

LIGHT, Ivan. The Ethnic Economy. In: SMELSER, Neil J.; SWEDBERG, Richard. **The Handbook of Economic Sociology**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Cap. 4, p. 75-89.

LITTLE, Peter D.; DOLAN, Catherine Angelique. Nontraditional commodities and structural adjustment in Africa. In: **The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism**. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2005. p. 206-216. (Blackwell Anthologies in Social and Cultural Anthropology).

LITTLE, Paul. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande, v. 2, n. 3, p.33-52, out. 2002. Disponível em: <ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus3/TL3_Paul%20E.%20Little.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2011.

LUCIO, Carlos Frederico. **Sobre algumas formas de classificação social:** Etnografia dos Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém). 1996. 297 f. Dissertação (Mestre) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 1996.

LUCIO, Carlos Frederico; ROCHA JR., Ismael. Etnicidade e Mercado: a experiência de geração de renda em uma comunidade etnicamente diferenciada. In: CANÇADO, Airton Cardoso; TENÓRIO, Fernando Guilherme; SILVA JR., Jeová Torres. **Gestão Social: Aspectos teóricos e aplicações**. Ijuí: Unijuí, 2012. p. 363-390.

MACHADO, Ingrid Cabral. **Um retrato do extrativismo: a sustentabilidade na exploração comercial da ostra de mangue em Cananéia-SP**. 2009. 162 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ecologia e Ciências Biológicas, Departamento de Ciências Biológicas, UFSCAR, São Carlos, 2009.

MACHADO, Ingrid Cabral *et al*. A integração da pesquisa ao conhecimento ecológico local no subsídio ao manejo: variações no estoque natural da ostra de mangue crassostrea spp. na reserva extrativista do Mandira, Cananéia-SP, Brasil. **Ambiente e Sociedade**. Campinas, 2011a, v.14, n.1, pp. 1-22. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/asoc/v14n1/a02v14n1.pdf>. Acesso em 16 set. 2012.

MACHADO, Ingrid Cabral; HENRIQUES, Marcelo Barbosa; PEREIRA, Orlando Martins. O estoque da ostra de mangue *Crassostrea, sp*. no estuário de Cananéia, SP, Brasil, no ano de 2007. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ECOLOGIA, 1, 2011b, São Carlos. Trabalho. São Carlos 2011. p. 340 - 346. Disponível em: <http://www.simposioppgern.ufscar.br/resumos-simposio/065>. Acesso em: 01 abr. 2013.

MACHADO, J. T.; MENDONÇA, I. C.. Mangrove oyster (Crassostrea spp.) (Sacco, 1897) extractivism in Cananéia estuary (São Paulo, Brazil) from 1999 to 2006: capture and management evaluation. **Brazilian Journal of Biology**, São Paulo, v. 1, n. 70, p.65-73, fev. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bjb/v70n1/10.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

MANSANO, Candice Filipak. *Do* **"Tempo dos Antigos" ao "Tempo de Hoje":** o caiçara de Cambury entre a terra e o mar. 1998. 184 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 1998.

MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. **Revista de Antropologia Usp**, São Paulo, v. 34, n. , p.197-221, 1991.

MARCUS, George y CUSHMAN, Dirck E. Las etnografías como textos. In: REYNOSO, Carlos (org.). **El surgimento de la Antropologia Pos-moderna.** Barcelona: Ed. Gedisa S. A., 1998. p. 171-213.

MARQUES, Carlos Eduardo. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 1, n. 52, p.339-374, 01 jan. 2009. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ ra/v52n1/ a09v52n1.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

MARTIN, Joel W.; DAVIS, George E.. **An updated classification of the recent crustacea**. Los Angeles: Natural History Museum Of Los Angeles County, 2001. (Science Series, 39. Natural History Museum of Los Angeles County).

MATSUDA, M. Ethnogenesis in Anthropology. In: SMELSER, Neil J.; BALTES, Paul B.. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. Standford: Elsevier Science, 2001. p. 4854-4857.

MAURER, Bill. The Anthropology of Money. **Annual Review of Anthropology**, S.L., v. 35, n. , p.15-36, 2006. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/ 25064912>. Acesso em: 08 out. 2011.

MAURO, Victor Ferri. Turismo em terra indígena: O caso da reserva Pataxó da Jaqueira. 2007. 112 f. **Monografia** (Graduação) - Curso de Turismo e Desenvolvimento Sustentável, Centro de Excelência em Turismo, Universidade de Brasília, Brasília, 2007. Disponível em: <http://bdm.bce.unb.br/bitstream/10483/ 259/1/2007_VictorFerriMauro.pdf>. Acesso em: 03 jun. 2013.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Epu/edusp, 1974. p. 37-177. (Vol.II).

MCLUHAN, Marshall. **Understanding Media**: **The Extension of man**. New York: Mcgraw-hill, 1964.

MEDEIROS, Dean. **Lessons from the Equator Initiative: Cananéia Oyster Producers' Cooperative, Brazil.** Minitoba, Canada: International Development Research Centre (IDRC), United Nations Development Programme (UNDP), Equator Initiative, 2004. 55 p. Centre for Community-Based Resource Management Natural Resources Institute University of Manitoba Winnipeg, MB, Canada. Disponível em: <http://www.equatorinitiative.org/images/stories/ equatorknowledge/publications/medeiros_cananeiaoysterproducers.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2013.

____ **Poverty Alleviation and Biodiversity Conservation in Rural Brazil: A Case Study of the Cananéia Oyster Producers Cooperative**. 2006. 167 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Natural Resources Management, Departamento de Natural Resources, University Of Manitoba, Manitoba (usa), 2006. Disponível em: <http://umanitoba.ca/institutes/natural_resources/ canadaresearchchair/thesis/dmedeiros%20masters%20thesis%202006.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

MEDEIROS, Monique. Etnodesenvolvimento e desenvolvimento local: contributos para um debate teórico. **Ambiência**, Guarapuava, v. 7, n. 1, p.165-177, jan. 2011. Disponível em: <http://revistas.unicentro.br/index.php/ambiencia/article/view Article/1097>. Acesso em: 12 fev. 2013.

MEILLASSOUX, Claude. **Anthropologie économique des Gouro de Côte d´Ivoire: De l´économie de subsistence à l´agriculture commerciale**. Paris: Mouton, 1964. (Le monde d´outre-mer passé et présente. Première Série. Études. XXVII.).

___ **Femmes, greniers et capitaux**. Paris: François Maspero, 1975.

MENDONÇA, Josemar Tomasino. **Gestão dos recursos pesqueiros do complexo estuarino-lagunar de Cananéia-Iguape-Ilha Comprida, litoral sul de São Paulo, Brasil**. 2007. 384 f. Tese (Doutorado) - Departamento de Ecologia e Recursos Naturais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

MILLER, D.. Consumption and Commodities. Annual Review Of Anthropology, n. 24, p.141-161, 01 jan. 1995. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/ 2155933>. Acesso em: 28 ago. 2012.

MORAES, Luiz Edmundo de Oliveira. **A cooperação na cadeia produtiva da maricultura do Estado de São Paulo**. 2005. 179 f. Tese (Doutorado) - Curso de Engenharia, Faculdade de Engenharia, Escola Politécnica, USP. São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.equatorinitiative.org/images/stories/2002winners/ Coop_Ostras/ cooperacao_cadeia.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

MOORE, Wilbert E.. Global Sociology: The World as a Singular System. American. **Journal Of Sociology**, Chicago, v. 71, n. 5, p.475-482, mar. 1966. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2774490>. Acesso em: 12 out. 2012.

MOREIRA, André de Castro Cotti. **Reserva Extrativista do bairro do Mandira: a viabilidade de uma incerteza**. São Paulo: Annablume, 2000.

___ Biodescentralização: manejando a biodiversidade em Mandira. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 213-223.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. Ser camponês, ser 'remanescente de quilombos'. **Ilha: Revista de Antropologia**, Salvador, v. 29, n. , p.29-43, s/d. Disponível em: <http://www.antropologia.ufba.br/wp-content/uploads/2012/07/ser-campones.pdf>. Acesso em: 02 maio 2012.

MULROY, Kevin. Ethnogenesis and Ethnohistory of the Seminole Maroons. **Journal Of The World History**, Havaí, v. 4, n. 2, p.287-305, out. 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20078565>. Acesso em: 03 jun. 2013.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo (28), dezembro/fevereiro. 95/96, pg. 56-63. 1995.

MURDOCK, George Peter. **Social Structure.** New York, The Free Press, 1949.

NACHMIAS, Chava. Community and Individual Ethnicity: The Structural Context of Economic Performance. **American Journal of Sociology**, S.L., v. 85, n. 3, p.640-652, nov. 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2778588>. Acesso em: 08 jun. 2011.

NARROL, Raoul. On Ethnic Unit Classification: with comments and reply. **Current Anthroplogy**, S.l., v. 5, n. 4, p.283-312, out. 1964. Disponível em: <http://jstor.org/stable/2740256>. Acesso em: 05 jan. 2013.

NEIMAN, Zysman e RABINOVICCI Andréa. Apresentação. In: NEIMAN, Zysman e RABINOVICCI Andréa. **Turismo e meio ambiente no Brasil.** Baruerio: Manole. 2010. p. XI a XVI.

NERI, Marcelo Côrtes (Org.). **Mapa da exclusão digital**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

NAROTZKI, Susana. Economic Anthropology. In: SMELSER, Neil J.; BALTES, Paul B.. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. Standford: Elsevier Science, 2001. p. 4069-4072.

NASH, Manning. Economic Anthropology. **Biennial Review of Anthropology**, S.L., v. 4, n. , p.121-138, 1965. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/ 2949182>. Acesso em: 08 jun. 2011.

NASON, James D.. Tourism, handicrafts, and ethnic identity in Micronesia. **Annals of Tourism Research**, Wahshington, v. 11, n. , p.421-449, jan. 1984. Disponível em: <http://ac.els-cdn.com/0160738384900306/1-s2.0-0160738384900306-main.pdf?_tid=ce913d6e-02da-11e3-82eb-00000aab0f6b&acdnat=1376262634_1f4176075fec0e354c88231077cb18ba>. Acesso em: 25 ago. 2013.

NOYO, Ndanga. Ethnicity and development in sub-Saharan Africa. **Journal of Social Development in Africa**. v. 15, n. 2, p. 55-67, jul. 2000. Disponível em: < http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/social%20development/vol15no2/jsda015002004.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2013.

OLIVEIRA, Tiago Marques de. **Contos, causos e fatos da comunidade do Mandira.** Registro: Governo do Estado de São Paulo, 2009.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

___ Globalização: Notas sobre um debate. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 1, p.231-254, abr. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v24n1/a10v24n1.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2011.

PARSONS, Talcott. Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity. In: GLAZER, Nathan; MOYNIHAN, Daniel P.. **Ethnicity: Theory and Experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. p. 53-83.

PEIXOTO, Shirley Cintra Portela de Sá; ALBUQUERQUE, Carlossandro Carvalho de. Turismo étnico indígena: Meio de sustentabilidade para índios urbanos da cidade de Manaus. **Revista Eletrônica Aboré**: Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo, Manaus, n. 03, p.1-12, mar. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.uea.edu.br/old/abore/artigos/artigos_3/Shirley%20Cintra%20Portela%20de%20Sa%20Peixoto.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2013.

PERALTA, Rosa Lima; ANDRADE, Maristela Oliveira de. Direitos quilombolas e acesso às políticas públicas (sociais): reflexos sobre a configuração na paisagem de uma comunidade no brejo paraibano. **Caos: Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Campina Grande, n. 16, p.272-300, mar. 2011. Disponível em: <http://cchla.ufpb.br/caos>. Acesso em: 5 dez. 2012.

PEREIRA, Orlando Martins *et al*. Avaliação do estoque da ostra, Crassostrea brasiliana, no manguezal da região estuarino-lagunar de Cananéia (25ºS; 48ºW). **Boletim do Instituto de Pesca**, São Paulo, v. 26, n. 1, p.49-62, jun. 2000. Disponível em: <tp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/martins_26_1.pdf>. Acesso em: 11 maio 2013.

PEREIRA, Orlando Martins *et al*. Avaliação do estoque da ostra Crassostrea brasiliana em rios e gamboas da região estuarino-lagunar de Cananéia (São Paulo, Brasil). **Boletim do Instituto de Pesca**, São Paulo, v. 1, n. 27, p.85-95, 2001a. Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/arq_27_art_12.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2012.

PEREIRA, Orlando Martins *et al.*Crescimento da ostra *Crassostrea brasiliana* (Lamarck, 1819) semeada em tabuleiro emm diferenes densidades na região estuarino-lagunar de Cananéia-SP (25ºS; 48ºW)". **Boletim do Instituto de Pesca**, São Paulo, v. 2, n. 27, p.137-149, 2001b. Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/27%5B2%5D-art_06.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2012.

PEREIRA, Orlando Martins *et al*. Avaliação do estoque de ostra *Crassostrea Brasiliana* em bosques de manguezal de Cananeia. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 191-200.

PEREIRA, Orlando Martins et al. Programa de desenvolvimento da criação ordenada de moluscos bivalves no Estado de São Paulo. Documento do Instituto de Pesca do Estado de São Paulo. Disponível em: <http://www.pesca.sp.gov.br/ reltec2.htm>. Acesso em: 13 jan. 2013.

PEREIRA, Orlando Martins; HENRIQUES, Marcelo Barbosa; MACHADO, Ingrid Cabral. Estimativa da curva de crescimento da ostra Crassostrea brasiliana em bosques de mangue e proposta para sua extração ordenada no estuário de Cananéia, SP, Brasil. Revista do Instituto de Pesca, São Paulo, v. 1, n. 29, p.19-28, 2003. Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/Pereira29(1). PDF>. Acesso em: 18 jan. 2013.

PETITOT, Jean. Identité et catastrophes: tropologie de la différence. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **L´identité: Sérminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France**. Paris: Presses Universitaires de France, 2010. p.109-156.

PIETERSE, Jan Nederveen. **Etnhicities and Global Multiculture: Pants for an Octopus**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007. 244 p.

PIMBERT, Michel P.; PRETTY, Jules N. Parques, comunidades e profissionais: incluindo 'Participação' no manejo de áreas protegidas. In: DIGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo, Annablume/Hucitec/Nupaub-Usp, 2000, p. 183-224.

PIRES, Bely Clemente Camacho *et alii*. Plano de negócios sustentáveis para recursos naturais: o caso da Cooperativa dos produtores de ostras de Cananeia. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 201-212.

POCHMANN, Marcio. **Atlas da Exclusão Social no Brasil**. São Paulo. Ed. Cortez. 2003.

___ **Atlas da Exclusão Social: os ricos no Brasil**. São Paulo. Ed. Cortez. 2004.

POLANYI, Karl. The Economy as Instituted Process. In: GRANOVETTER, Mark; SWEDBERG, Richard. **The Sociology of Economic Life**. Boulder: Westview Press, 1992. p. 9-52.

POSNER, Richard A.. Anthropology and Economics. **Journal Of Political Economy**, S.l., v. 88, n. 3, p.608-616, jun. 1980. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1831936>. Acesso em: 08 ago. 2010.

POUILLON, François. **Antropologia Econômica – correntes e problemas**. Lisboa: Ed. 70, 1978.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica.** São Paulo: Edusp. 2004.

RABINOVICI, Andrea. Formatando roteiros turísticos quilombolas no entorno de Áreas Protegidas no Vale do Ribeira (SP). **Revista Brasileira de Ecoturismo**, São Paulo, v.5, n.2, mai/ago-2012, pp.153-172. Disponível em: "http://www.sbecotur.org.br/rbecotur/seer/index.php/ecoturismo/article/view/316/306". Acessado em 04 de agosto de 2013.

RACINE, Luc. Les trois obligations de Mauss aujourd´hui: donner, recevoir et rendre chez les Enga et les Mendi de Nouvelle-Guinée. **L´homme**, Paris, v. 34, n. 130, p.7-29, 1994. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1994_num_34_130_369720>. Acesso em: 08 set. 2011.

RAMOS, Artur. The Negro in Brazil. **The Journal Of Negro Education**, S.l., v. 10, n. 3, p.515-523, jul. 1941. Racial Minorities and the Present International Crisis. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2292755>. Acesso em: 13 jun. 2008.

RAMOS, Alcida Rita; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. Os povos tradicionais e as sociedades nacionais: conflitos e normas de superação. **Cadernos do Cej**, Brasília, n. 24, p.211-226, 2003. Seminário Internacional - As minorias e o direito. Disponível em: <http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo08.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2008.

RANGEL, Kátia Souza. Política ambiental e cultura tradicional: Comunidade do Mandira, Cananéia/SP. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 12., 2009, Montevideo. **Trabalho Final**. Montevideo: Online, 2009. Disponível em: <http://egal2009.easyplanners.info/area08/8320_RANGEL_Katia.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

____ RANGEL, Kátia de Souza. **De bairro rural a comunidade quilombola: um estudo da comunidade do Mandira**. 2011. 227 f. Dissertação (Mestre) - Curso de Geografia, Departamento de Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFLCH), Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RANGEL, Kátia Souza; SUZUKI, Júlio C.. Transformações socioespaciais da comunidade tradicional do Mandira, Cananeia/SP. In: **ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA**, 19, 2009, São Paulo. Artigo. São Paulo: FFLCH/USP, 2009. p. 1 - 14. Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Rangel_KS.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2013.

REDDING, Gordon. The Thick Description and Comparison of Societal Systems of Capitalism. **Journal of International Business Studies**, S.L., v. 36, n. 2, p.123-155, mar. 2005. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3875223>. Acesso em: 08 jun. 2011.

REDFIELD, Robert. The Folk Society and Culture. **American Journal of Sociology**, S. L., v. 45, n. 5, p.731-742, mar. 1940. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2770047>. Acesso em: 05 fev. 2013.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista da USP**. São Paulo. 28:14-39. 1995/96.

____ **O Negro na Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasileiro. 1953.

REITER, Bernd. A Genealogy of Black Organizing in Brazil. **Revista Nera**, Presidente Prudente, v. 14, n. 12, p.48-62, jun. 2009. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/nera/revistas/14/8_bernd.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e Política no mundo contemporâneo.** Brasília: Editora UnB, 2000. 319 p.

RITZER, George. Introduction. In: RITZER, George (org.). **Blackwell Companion to Globalization.** Malden: Blackwell Publishing, 2007. p. 1-14.

___ **Globalization: a basic text.** Malden: Blackwell Publishing, 2010.

___ **Globalization: the essentials.** Malden: Blackwell Publishing, 2011.

RIVERS, William Halse. A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics. **The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**. v. 30, 1900, p. 74-82.

___ O método genealógico de pesquisa antropológica. IN: LARAIA, Roque de Barros (org.). **Organização Social.** Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1969, p. 26-38.

ROBERTSON, Roland; WHITE, Kathleen E.. What is Globalization? In: RITZER, Geroge. **The Blackwell Companion to Globalization**. Malden: Blackwell Publishing, 2007. p. 54-67.

ROBINSON, Willam I.. Globalization and the sociology of Immanuel Wallerstein: A Critical Appraisal. **International Sociology**, Santa Barbara: University of California, p.1-23, 2011. Disponível em: <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/ robinson/Assets/pdf/ Wallerstein.pdf>. Acesso em: 02 out. 2012.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Direitos dos descendentes de escravos (remanescentes de quilombos). **Revista Internacional de Direito e Cidadania,** Brasília, n. 2, p.189-206, 01 out. 2008. Disponível em: <http://www.reid.org.br/arquivos/00000054-REID-2-13.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

RUBEN, Guilhermo. Teoria da identidade: uma crítica. In: **Anuário Antropológico**. N.86. Brasília: Editora UnB. 1988.

___ A teoria da identidade na antropologia: Um exercício de etnografia do pensamento moderno. In: CORRÊA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros. **Homenagem a Roberto Cardoso de Oliveira**. Campinas: Ed. Unicamp, 1992. p. 79-97.

___ Empresários e Globalização – prolegômenos de uma metodologia antropológica de compreensão e de ação. In: *Revista* **Brasileira de Ciências Sociais**, 28(10). 1995

___ As identidades nacionais latinoamericanas no contexto transnacional. In: ZARUR, George de Cerqueira Leite. **Etnia e Nação na América Latina**. Buenos Aires: Portal Educativo de Las Americas, [2008]. p. 1-12. (INTERAMER). Vol. 44. Disponível em: <http://www.educoas.org/Portal/ bdigital/contenido/interamer/interamer_44/Zar44_Rub.aspx>. Acesso em: 09 set. 2012.

RUBEN, Guilhermo Raúl; COELHO, Pedro Jaime. Etnografias do Capitalismo Brasileiro: Por uma articulação entre cultura, economia, história e poder. **Ideias: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, v. 3, n. 11, p.7-27, jun. 2004. Edição Especial.

RUBEN, Guilhermo Raúl; LUCIO, Carlos Frederico. Indigenas, sociedad y teoria antropologica en Brasil. Inédito, São Paulo, p. 1-23. fev. 1994.

___ Antropologia do Capitalismo: Construção e trajetória de um grupo de pesquisa em ciências sociais. In: RODRIGUES, Lea et al. **Trabalho, Políticas Públicas e Estratégias Empresariais**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2010. p. 45-64.

RUS, Andrej. 'Gift vs. commoditiy' debate revisited. **Anthropological Notebooks**: Slovene Anthropological Society, Ljubljana, v. 1, n. 14, p.81-102, 2008. Disponível em: <http://www.drustvo-antropologov.si/AN/PDF/2008_1/ Anthropological_Notebooks_XIV_1_Rus.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2012.

RUTHERFORD, Donald. Development. In: **Routledge Dictionary of Economics**. 2. ed. London: Routledge, 2002. p. 160.

SACHS, Ignacy. **Desenvolvimento includente, sustentável e sustentado**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.

SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro, Garamond Universitária, 2008. (Coleção Ideias Sustentáveis).

SAHLINS, Marshall. Economía Tribal. In: GODELIER, Maurice (org). **Antropología y Economía**. Barcelona: Editoria Anagrama, 1976. p. 233-259.

___ **Economía en la edad de la piedra.** Madrid, Akal Ed. 1983.

___ **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

___ O 'pesssimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). **Mana**, 3(1):41-73. 1997a.

___ O 'pesssimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). **Mana**, 3(2):103-150. 1997b.

___ **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2003.

___ Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 105-152.

___ A sociedade afluente original. In: SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 445-502.

SALES, Renato José Rivaben de; MOREIRA, André de Castro C.. **Reservas extrativistas no complexo estuarino-lagunar de Iguape e Cananeia - Domínio Mata Atlântica**. Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Ùmidas Brasileiras na Universidade de São Paulo (NUPAUB-USP), 1996. Disponível em: < http://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/rema.pdf >. Acesso em: 24 jan. 2012.

SALES, Renato José Rivaben de; MALDONADO, Vanda T. Passos de V. Agricultura e manejo estuarino: a reserva extrativista estadual do bairro do Mandira e o ordenamento da exploração de ostras em Cananeia/SP. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 179-190.

SALISBURY, Richard F.. Economic Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, S.L., v. 2, n. , p.85-94, 1973. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2949261>. Acesso em: 12 set. 2011.

SANDERS, Jimy M.. Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies. **Annual Review of Sociology**, S.L., v. 28, n. , p.327-357, 2002. Disponível em: <http://www.jstor.org/ stable/3069245>. Acesso em: 08 set. 2011.

SANTOS, Jociane Vieira Dos (Org.). Quilombos: Fontes Bibliográficas. **Textos e Debates**. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas - UFSC, Florianópolis, n. 6, p.1-25, 1999. Disponível em: , http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/arquivos/i-ivpcmjdelt_textos_e_debates_no_6.pdf>. Acesso em 08 set. 2011.

SANTOS, Kátia M. Pacheco Dos; TATTO, Nilto. **Agenda Socioambiental de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. 227 p. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/agenda.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2012.

SANTOS, Marivan Tavares Dos. **Fundamentos do turismo e da hospedagem**. Manaus: E-tec do Brasil, 2010. Disponível em: <http://redeetec.mec.gov.br/images/stories/pdf/eixo_hosp_lazer/061112_fund_de_tur_e_hosp.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2013.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SANTOS, Raquel Rodrigues Dos; MACHADO, Ingrid; NORDI, Nivaldo. Conhecimento etnobiológico como subsídio à gestão participativa do extrativismo da ostra de mangue Crassostrea sp. em Cananéia-SP. In: **SIMPÓSIO DE ECOLOGIA**, 2., 2008, São Carlos. Paper. São Carlos: Ufscar, 2008. p. 359 - 364. Disponível em: <http://www.simposioppgern.ufscar.br/resumos-simposio/068>. Acesso em: 01 jan. 2013.

SANTOS, Raquel Rodrigues Dos; MACHADO, Ingrid; NORDI, Nivaldo. Etnoconhecimento dos extrativistas da ostra de mangue (*Crassostrea sp.*) em Cananéia. Disponível em: <http://www.ambiente-augm.ufscar.br/uploads/A3-096.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2013.

SÃO PAULO. Comitê da Bacia Hidrográfica do Ribeira de Iguape e Litoral Sul (São Paulo). **Complexo estuarino-lagunar Iguape-Cananeia-Paranaguá e Águas Litorâneas: Dados Ambientais da área Estuarino-lagunar e litoral**. São Paulo: Fundação Estudos e Pesquisas Aquáticas, 2008. 9 p. Disponível em: <http://geolig.igc.usp.br/geoproc/rs_ugrhi_rb/app/RS-2_2_7_Complexo EstuarinoLagunar_pag103_110.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

___ **Ribeira de Iguape e Litoral Sul: Situação atual, problemas idéias**. Caderno de Informações para Consulta Pública do Plano da Bacia. São Paulo: Disponível em: <http://geolig.igc.usp.br/geoproc/rs_ugrhi_rb/app/Caderno_Consulta_Pub_Plano_Bacia_RB_2008.pdf>. Acesso em: 30 nov. 2011.

SCHAEFER, Richard T.. **Encyclopedia of Race, Ethnicity, and society**. Tousand Oaks (CA): Sage Publications, 2008.

SCHMITT, Alessandra, TURATTI, Maria Cecília Manzoli e CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade**. n. 5, vol. 10, 2002. p.129-136. Disponível em: , http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso: 28 out. 2011.

SCHNAIBERG, Allan. The Economy and the Environment. In: SMELSER, Neil J.; SWEDBERG, Richard. **The Handbook of Economic Sociology**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Cap. 30, p. 703-725.

SCHNEIDER, Harold K.. Economic Development and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, S.L., v. 4, n. , p.271-292, 1 jan. 1975. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2949359>. Acesso em: 08 out. 2011.

SCHUSKY, Ernest L. **Manual para análise do parentesco.** São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1973.

SEN, Amartya. Comportamentos econômicos e sentimentos morais. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 25, p.102-130, 01 jan. 1992. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n25/a05n25.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2012.

___ **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia Das Letras. 2012.

SERRES, Michel. O terceiro instruído. São Paulo. Ed. Instituto Piaget. 1997.

SHENAN, Stephen (ed.). **Archeological Approaches to Cultural Identity.** New York: Routledge. 2003.

SILVA, Ana van Meegen. **Kalunga: Identidade Étnica de uma Comunidade Remanescente de Quilombo**. Monografia de conclusão de curso na Vrije Universiteit em Amsterdã-Holanda.1999.

SILVA, Rosijane Evangelista da. Comunidades Tradicionais, Cultura e Turismo: Bases Para o Desenvolvimento Local. In: **SEMINÁRIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM TURISMO**, 6., 2009, São Paulo. Trabalho. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2009. p. 1 - 12. Disponível em: <http://eventos.univerciencia.org/index.php/seminANPTUR/2009/paper/viewFile/346/52>. Acesso em: 04 jul. 2013.

SILVA, Simone Rezende da. **Camburi, território de brancos, netros e índios no limite do consenso caiçara: Transformações de uma população tradicional camponesa**. 2004. 213 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia Humana, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (Usp), São Paulo, 2004.

___ **Negros da Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza: Territórios quilombolas e a preservação da Natureza**. 2008. 370 f. Tese (Doutorado) - Curso de Geografia Humana, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (Usp), São Paulo, 2008.

SILVA, Valtency Negrão da. **Plano de manejo participativo: Reserva Extrativista do Mandira, Cananeia/SP**. Cananeia: Ministério do Meio Ambiente, 2010. 192 p. Disponível em: <http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/Plano%20Manejo%20Mandira%202010.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2012.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. "A gênese do debate e do conceito de Quilombo". **Cadernos Ceru**, v. 19, n. 1, p.203-222, 2009. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/ceru/v19n1/14.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2012.

SIMÕES, Antônio Carlos. **Sobre a época do defeso**. Centro de Comunicação do Instituto de Pesca, novembro de 2011. Disponível em: <ftp://ftp.sp.gov.br/ftppesca/Destaque_Defeso2011.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2013.

SINGER, Paul. **Desenvolvimento: significado e estratégia**. Texto para discussão. Brasília: Secretaria Nacional de Economia Solidária - Ministério do Trabalho e do Emprego, 2004a. Disponível em: <http://www.facesdobrasil.org.br/midiateca/doc_view/238-desenvolvimento-significado-e-estrategia.raw?tmpl=component>. Acesso em: 17 abr. 2012.

___ **É possível levar o desenvolvimento a comunidades pobres?** Texto para discussão. Brasília: Secretaria Nacional de Economia Solidária - Ministério do Trabalho e do Emprego, 2004b. Disponível em: <http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/prog_desenvolvimentocomunidadespobre.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2012.

SOLLORS, W. **Beyond Ethnicithy: Consent and Descent in American Culture.** Oxford: Oxford University Press. 1986.

___ "Ethnic Groups/Ethnicity: Historical Aspects". In: SMELSER, Neil J.; BALTES, Paul B.. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. Standford: Elsevier Science, 2001. p. 4813-4817.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Introdução Geral à Coleção e Prefácio. In: **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

___ Orçamento participativo em Porto Alegre: para uma democracia redistributiva. In: **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

SOUSA SANTOS, Boaventura Sousa e AVRITZER, Leonardo. Introdução. In: **Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STEPHENS, Pier H. G. Sustainability. In: CALLICOTT, J. Baird; FRODEMAN, Robert (Comp.). **Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy**. London: McMillan, 2009. p. 286-289.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário antropológico 84**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985, p. 11-44.

STRONZA, Amanda. Anthropology of Tourism: Forging New Ground for Ecotourism and Other Alternatives. **Annual Review Of Anthropology**, S.L., v. 30, n. , p.261-283, 2001. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3069217>. Acesso em: 13 set. 2012.

SUCKLING, John. A naïve model of stone age economy. **Current Anthropology**, S. L, v. 17, n.1, p. 105-115, 1976.

SUMNER, William Graham. **Folkways: a study of the sociological importance of usage, manners, customs, mores and moral.** Boston: Ginn & Company Publishers, 1906. Disponível em: <http://www.archive.org>. Acesso: 21 mar. 2010.

TAI, Robert H.; KENYATTA, Mary L. (Ed.). **Critical Ethnicity: Countering the waves of Identity Policies**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, 213 p.

TAYLOR, Ronald L.. Black Ethnicity ando the persistence of Ethnogenesis. **American Journal Of Sociology**, Chicago, v. 84, n. 6, p.1401-1423, maio 1979. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/431530>. Acesso em: 03 jun. 2013.

THE ROYAL ANTROPOLOGICAL INSTITUTE OF GREAT BRITAIN AND IRELAND (Great Britain) (Ed.). Guia Prático de Antropologia: preparado por uma Comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda. São Paulo: Cultrix, 1971. 431 p.

TODOROV, Tzvetan. **A descoberta da América: A questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 1992

TURATTI, Maria Cecília Manzoli Turatti. **Relatório Técnico Científico sobre os remanescentes da comunidade de Quilombo de Mandira/Cananaéia-SP**. Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva". São Paulo: Fundação Itesp, 2002.

TYLER, Stephen A.. Post-Modern Ethnography:From Document of the Occult to Occult Document. In: CLIFFORD, James and MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.** Berkeley: University of California Press, 1986. p. 122-140.

UNPD - UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAM. **Oyster Producers' Cooperative of Cananéia, Brazil**. New York: Equator Initiative Case Study Series. 2012. Disponível em: <http://www.equatorinitiative.org/images/stories/ winners/41/ casestudy/case_1348150864.pdf>. Acesso em 7 fev. 2013.

UNITED SATES. The International Bank For Reconstruction And Development - The World Bank(Org.). **Globalization, growth and poverty: Buiding an inclusive world economy**. Washington, D.C: World Bank And Oxford University Press, 2002. A World Bank Policy Research Report.

VALDEZ, Zulema. Ethnic Entrepreneurship: Ethnicity and the Economy. Working Paper. San Diego: University Of California, 2002. p. 1 - 56. Disponível em: <http://www.ccis-ucsd.org/PUBLICATIONS/wrkg63.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2011.

VELHO, Otavio. Globalization: Object—Perspective—Horizon. **Journal Of Latin American Anthropology**, S.l., v. 4, n. 2, p.320-339, mar. 1999. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/jlca.1999.4.2.320/pdf>. Acesso em: 08 out. 2012.

VIANA, Virgílio M. Desenvolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras. In: DIEGUES, Antônio Carlos; VIANA, Virgílio M. (org.). **Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica.** São Paulo: Hucitec/GEG/NUPAUB, 2004. p. 23-28.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de "etnicidade" na obra de Fredrik Barth. **Mana**, Online, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p.165-192, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n1/a06v10n1.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2012.

VINCENT, Joan (Ed.). Genealogical Method. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (Comp.). **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. London: Routledge, 2002. p. 398-399.

VOLERY, Thierry. Ethnic entrepreneurship: a theoretical framework. In: DANA, Léo-Paul. **Handbook of Research on Ethnic Minority Entrepreneurship: a Co-evolutionary View on Resource Management.** Cheltenham: Edward Elgar, 2007. p. 30-41.

WALDINGER, Roger. Immigrant Enterprise: a Critique and Reformulation. **Theory and Society**. v. 15, n.1/2. Jan. 1986. Disponível em: <http://jstor.org/stable/657182>. Acesso em 03 de nov. 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. The rise and future demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. **Comparative Studies in Society and History**. v.16, n. 4, p. 387-415. 1974.

___ The Modern World-System. In: WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.** New York: Academic Press, 1976. p. 229-233.

___ **The Capitalist World Economy**. Cambridge University Press. 1979.

WEBER, M. Jacques. **Initiation à l´anthropologie économique:** Resumé du cours. CESD 2me. Année. 1988-1989. Disponível em: <http://archimer.ifremer.fr/doc/1988/rapport-2516.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2011.

WEBER, M. Jacques. **Le dévelopment:** Concept, doctrine ou idéologie. 29 novembre 1978. Disponível em: <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers07/03591.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2011.

WEST, Paige; CARRIER, James G.. Ecotourism and Authenticity: Getting Away from It All?. **Current Anthropology**, S.L., v. 45, n. 4, p.483-498, 2004. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/422082>. Acesso em: 28 ago. 2012.

WILK, Richard R.; CLIGGETT, Lisa C.. **Economies and Cultures: Foundations of Economic Anthropology**. Boulder: Westview Press, 2007.

YINGER, J. Milton. Ehnicity. **Annual Review of Sociology**, S.L., v.11, p. 151-180, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2083290>. Acesso em: 28 ago. 2012.

YUNUS, Muhammad. **O banqueiro dos pobres**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

YUNUS, Muhammad; MOINGEON, Bertrand; LEHMANN-ORTEGA, Laurence. "Building Social Business Models: Lessons from the Grameen Experience". **Long Range Planning**, v. 43, n. , p.308-325, 2010. Disponível em: < http://www.elsevier.com/ locate/lrp>. Acesso em: 28 ago. 2012.

YUNUS, Muhammad; WEBER, Karl. **Creating a World Without Poverty: Social Business and the Future of Capitalism**. New York: Public Affairs, 2007.

Imagem em movimento

Filmes e Documentários

Ação e Meio Ambiente: especial Cooperostra. Direção: Pedro Barbosa. Produção: Ação e Meio Ambiente. 2010. São Paulo. Centro Universitário Unifieo. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=li9NG3G2Cy0>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Diário Paulista - Quilombo do Mandira (parte 1). TV Cultura de São Paulo. 2003. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=uJnuqfSpz5c>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Diário Paulista - Quilombo do Mandira (parte 2). TV Cultura de São Paulo. 2003. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=-6BsgFOfI2g>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Inventário do Turismo: Quilombo do Mandira. Instituto Socioambiental - Circuito Quilombola. São Paulo. 2010. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=JuA-UToX7_Y>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Mandira: de acordo com a maré. Direção: Júlia Lopes. Produção: Roteiro: 2011. São Paulo. Cinemagem Produtora. Universidade São Judas Tadeu. São Paulo. 22 min. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=Tf2l1XqJ3yc>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Repórter Eco - Quilombo do Mandira. TV Cultura de São Paulo. 2003. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=a59a3u5Dr7E>, acessado em 12 de agosto de 2013.

O Terço Cantado e os encantos do Mandira. Direção: Cireneu Kuhn. Produção: Agane F. Tello e José Carlos de Alencar Jr. Roteiro: Agane F. Tello; Antonio Lara Mendes e José Carlos de Alencar Jr. 2011. São Paulo. Verbo Filmes. 26 min. Disponível em <http://vimeo.com/56274041>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Vídeo sobre a Cooperostra. Fundação Florestal. São Paulo. 2011. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=iDS5yMhVKsY>, acessado em 12 de agosto de 2013.

Caderno de Anexos

Relação dos Anexos

ANEXO 1: Quadro sinótico da política nacional de regularização de territórios quilombolas, segundo o INCRA.

ANEXO 2: Títulos expedidos pelo INCRA às comunidades quilombolas no Brasil

ANEXO 3: Diário Oficial do Estado de São Paulo (vol. 112, N. 49, São Paulo, 15 de março de 2002) com a Publicação do Relatório Técnico-Científico de reconhecimento da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mandira.

ANEXO 4: Processos abertos pelo INCRA para regularização fundiária de comunidades quilombolas de São Paulo.

ANEXO 5: Mapa com a localização dos quilombos no estado de São Paulo.

ANEXO 6: Genealogia da Comunidade Quilombola do Mandira.
(Mapa genealógico situado no envelope na contracapa do volume)

ANEXO 7: Grupos locais, atividades econômicas e relações de parentesco.

ANEXO 8: Documentos oficiais

1- Decreto cria o Parque Estadual do Jacupiranga em 1969 (fac-símile do Diário Oficial e texto do site da Alesp).

2- Portaria da SUDEPE que institui o defeso da ostra (1986 e alteração em 1987).

3- Lei 10.850 de 06/07/2001 que altera os limites do Parque Estadual do Jacupiranga visando o reconhecimento das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas em cumprimento do que determina o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal.

4- Decreto cria a Reserva Extrativista do Mandira em 2002.

5- Portaria do IBAMA cria o Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista do Mandira em 2006.

6- Lei 12.810-SP, cria o Mosaico do Jacupiranga em 2008.

7- Mapa do Mosaico do Jacupiranga.

8- Edital de conhecimento da Comunidade Quilombola do Mandira.

ANEXO 1

Quadro sinótico da política nacional de regularização de territórios quilombolas, segundo o INCRA

Fonte: http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/109-quadro-atual-da-politica-de-regularizacao-de-territorios-quilombolas-no-incra

Acessado em 12 de fevereiro de 2013

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
DIRETORIA DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FIUNDIÁRIA
COORDENAÇÃO GERAL DE REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS - DFQ

QUADRO ATUAL DA POLÍTICA DE REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO INCRA

Processos Abertos

Trata-se da abertura do processo administrativo no âmbito do INCRA, devidamente autuado, protocolado e numerado. O processo poderá ser iniciado de ofício pelo INCRA ou a requerimento de qualquer interessado, das entidades ou Associações representativas de quilombolas. Pode ser feito pela simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou verbalmente, caso em que será reduzida a termo por representante do INCRA.

Na atualidade existem de 1.227 processos abertos em todas as Superintendências Regionais, à exceção de Roraima, Marabá-PA e Acre.

Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID

É um relatório técnico produzido por uma equipe multidisciplinar do INCRA, criada por Ordem de Serviço. Sua finalidade é identificar e delimitar o território quilombola reivindicado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. O RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, sendo composto pelas seguintes peças: relatório antropológico; levantamento fundiário; planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo, bem como mapeamento e indicação dos imóveis e ocupações lindeiros de todo o seu entorno; cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos; levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, terras indígenas ou situadas em terrenos de marinha, em outras terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou Secretaria do Patrimônio da União e em terras dos estados e municípios; parecer conclusivo. Após a sua conclusão, o mesmo deve ser aprovado pelo Comitê de Decisão Regional – CDR e ser publicado na forma de Edital, por duas vezes consecutivas nos Diários Oficiais da União e do Estado, assim como afixado em mural da Prefeitura.

Na atualidade existem 156 Editais de RTIDs publicados, totalizando 1.638.473,5175 hectares em benefício de 21.479 famílias.

Portaria de Reconhecimento do Território

Após a publicação do RTID decorre um prazo para o recebimento de eventuais contestações de interessados particulares ou outros órgãos governamentais. Caso haja contestações, estas serão analisadas e julgadas pelo CDR, ouvindo os setores técnicos e a Procuradoria Pegional. Da decisão contrária, cabe recurso ao Conselho Diretor do INCRA. Se forem procedentes, o Edital publicado precisa ser retificado e republicado, caso contrário, o RTID é aprovado em definitivo. A partir daí, o Presidente do INCRA publica Portaria reconhecendo e declarando os limites do território quilombola. A Portaria de Reconhecimento do Território Quilombola é publicada no Diário Oficial da União e do Estado.

Na atualidade, existem 72 Portarias publicadas, totalizando 302.752,7251 hectares reconhecidos em benefício de 6.454 famílias.

Decreto de Desapropriação por Interesse Social

No caso do território se localizar em terras públicas, esta etapa é desnecessária. Em sendo terras da União, esta será titulada pelo INCRA ou pela SPU. Em sendo terras estaduais ou municipais, a titulação cabe ao respectivo ente da federação. Por outro lado, no caso da área quilombola estar localizada em terras de domínio particular é necessário que o Presidente da República edite um Decreto de Desapropriação por Interesse Social de todo o território. A partir daí, cada propriedade particular pertencente a não quilombola da área deverá ser avaliada por técnico do INCRA, após o que será aberto o respectivo procedimento judicial de desapropriação e indenização do(s) proprietário(s). A indenização se baseia em preço de mercado e ocorre em dinheiro, pagando-se o valor da terra nua e das benfeitorias para os títulos válidos e apenas das benfeitorias no caso de títulos inválidos ou área de domínio sem título correspondente.

Na atualidade existem 53 Decretos publicados, desapropriando 515.456,0822 ha em benefício de 6.080 famílias.

Títulos Emitidos

Na regularização fundiária de quilombo, esta é a última etapa do processo e ocorre após os procedimentos de desintrusão do território. O título é coletivo, pró-indiviso e em nome das associações que legalmente representam as comunidades quilombolas. Não há ônus financeiro para as comunidades e obriga-se a inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade no título, o qual deverá ser registrado no Serviço Registral da Comarca de localização do território. Devido às diferenças de normatização, alguns títulos emitidos antes de 2004, pela Fundação Cultural Palmares, ainda se encontram na fase de desintrusão.

Na atualidade existem 139 títulos emitidos, regularizando 995.009,0875 hectares em benefício de 124 territórios, 207 comunidades e 12.906 famílias quilombolas, assim distribuídos:

- De 1995 a 2002 foram expedidos 45 títulos regularizando 775.321,1193 hectares em benefício de 42 territórios, 90 comunidades e 6.771 famílias quilombolas. Estes títulos foram expedidos por: FCP (13), FCP/INTERBA/CDA-BA (2), INCRA (6), ITERPA (16), ITERMA (4), ITESP (3) e SEHAF-RJ (1). Destes, 2 títulos do ITERPA foram expedidos a partir de parceria (técnica e/ou financeira) com o INCRA/MDA.

- De 2003 a 2010 foram expedidos 75 títulos regularizando 212.614,8680 hectares em benefício de 66 territórios, 99 comunidades e 5.147 famílias quilombolas. Estes títulos foram expedidos por: INCRA (15), INTERPI/INCRA (5), SPU (2), ITERPA (30), ITERMA (19), ITESP (3) e IDATERRA-MS (1). Destes, 16 títulos do ITERPA e 14 do ITERMA foram expedidos a partir de parceria (técnica e/ou financeira) com o INCRA/MDA.

- De 2011 a 2012 foram expedidos 19 títulos regularizando 7.073,1002 hectares em benefício de 17 territórios, 18 comunidades e 988 famílias quilombolas. Estes títulos foram expedidos por: INCRA (5), ITERJ (1), ITERMA (12) E iterpa (1).

Atualizado em 08/02/2013 **Fonte: INCRA-DFQ** **Autorizada a reprodução, desde que citada a fonte.**

ANEXO 2

Títulos expedidos pelo INCRA às comunidades quilombolas no Brasil

Fonte: http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/108-titulos-expedidos-as-comunidades-quilombolas

Acessado em 12 de fevereiro de 2013

TÍTULOS EXPEDIDOS ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Nº Ordem	Território Quilombola	Comunidade(s)	Nº de Comunidades	N° de Famílias	Área (ha)	Município	UF	Órgão Expedidor	Data
1	Boa Vista	Boa Vista	1	112	1.125,0341	Oriximiná	PA	INCRA	20/11/95
2	Água Fria	Água Fria	1	15	557,1355	Oriximiná	PA	INCRA	20/11/96
3	Pacoval de Alenquer	Pacoval	1	115	7.472,8790	Alenquer	PA	INCRA	20/11/96
4	Trombetas (1º título)	Bacabal, Aracuan de Cima, Aracuan do Meio, Aracuan de Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá	7	138	57.024,6216	Oriximiná	PA	ITERPA ***	20/11/97
5	Trombetas (2º título)	Bacabal, Aracuan de Cima, Aracuan do Meio, Aracuan de Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá			23.862,4725	Oriximiná	PA	INCRA	20/11/97
6	Itamaoari	Itamaoari	1	33	5.377,6028	Cachoeira do Piriá	PA	INCRA	07/09/98
7	Erepecuru (1º título)	Pancada, Araçá, Espírito Santo, Jauari, Boa Vista do Cuminá, Varre Vento, Jarauacá e Acapú	7	154	57.584,8505	Oriximiná e Óbidos	PA	INCRA	08/12/98
8	Mangal e Barro Vermelho (1º título)	Mangal e Barro Vermelho	1	295	153,8043	Sítio do Mato	BA	INTERBA / FCP	30/01/99
9	Campinho da Independência	Campinho	1	59	287,9461	Paraty	RJ	SEHAF	19/03/99
10	Abacatal-Aurá (1º título)	Abacatal-Aurá	1	53	317,9366	Ananindeua	PA	ITERPA	13/05/99
11	Eira dos Coqueiros	Eira dos Coqueiros	1	35	1.011,8271	Codó	MA	ITERMA	20/08/99
12	Mocorongo	Mocorongo	1	24	162,6254	Codó	MA	ITERMA	20/08/99
13	Santo Antonio dos Pretos	Santo Antonio dos Pretos	1	102	2.139,5500	Codó	MA	ITERMA	20/08/99
14	Curiau	Curiau	1	108	3.321,8931	Macapá	AP	FCP	03/12/99
15	Barra do Brumado	Barra e Bananal	2	148	1.339,2768	Rio de Contas	BA	CDA / FCP	22/12/99
16	Cabeceiras	São José, Silêncio, Mata, Cuecê, Apui e Castanhaduba	6	445	17.189,0939	Óbidos	PA	FCP	09/05/00
17	Erepecuru (2º título)	Pancada, Araçá, Espírito Santo, Jauari, Boa Vista do Cuminá, Varre Vento, Jarauacá e Acapú			160.459,4072	Oriximiná e Óbidos	PA	ITERPA ***	12/05/00
18	Castainho *	Castainho	1	206	183,6000	Garanhuns	PE	FCP	14/07/00
19	Conceição das Crioulas *	Conceição das Crioulas	1	750	16.865,0678	Salgueiro	PE	FCP	14/07/00
20	Furnas da Boa Sorte * (1º título)	Furnas da Boa Sorte	1	52	1.402,3927	Corguinho	MS	FCP	14/07/00
21	Furnas do Dionísio	Furnas do Dionísio	1	92	1.031,8905	Jaraguari	MS	FCP	14/07/00
22	Kalunga *	Kalunga	1	600	253.191,7200	Monte Alegre, Teresina e Cavalcante	GO	FCP	14/07/00
23	Mangal e Barro Vermelho (2º título)	Mangal e Barro Vermelho			7.615,1640	Sítio do Mato	BA	FCP	14/07/00
24	Mata Cavalo *	Mata Cavalo	1	418	11.722,4613	Nossa Senhora do Livramento	MT	FCP	14/07/00
25	Mocambo *	Mocambo	1	113	2.100,5400	Porto da Folha	SE	FCP	14/07/00
26	Porto Coris *	Porto Coris	1	21	199,3001	Leme do Prado	MG	FCP	14/07/00
27	Rio das Rãs	Rio das Rãs	1	300	2.100,5400	Bom Jesus da Lapa	BA	FCP	14/07/00
28	Santana *	Santana	1	28	828,1200	Quatis	RJ	FCP	14/07/00
29	Gurupá	Gurupá Mirin, Jocojó, Flexinha, Carrazedo, Camutá do Ipixuna, Bacá do Ipixuna, Alto Ipixuna e Alto Pucuruí	8	300	83.437,1287	Gurupá	PA	ITERPA	20/07/00
30	Maria Ribeira	Maria Ribeira	1	32	2.031,8727	Gurupá	PA	ITERPA	20/11/00
31	Porto dos Pilões **	Porto dos Pilões	1	51	5.908,6824	Iporanga	SP	ITESP	15/01/01
32	São Pedro **	São Pedro	1	39	4.558,1986	Eldorado e Iporanga	SP	ITESP	15/01/01
33	Maria Rosa **	Maria Rosa	1	20	3.375,6582	Iporanga	SP	ITESP	16/01/01
34	Laranjituba e África (1º título)	Laranjituba e África	2	48	118,0441	Moju	PA	ITERPA	04/12/01
35	Camiranga	Camiranga	1	39	320,6121	Cachoeira do Piriá	PA	ITERPA	16/01/02
36	Ilhas de Abaetuba	Bom Remédio	1	116	588,1670	Abaetetuba	PA	ITERPA	05/05/02
37	Ilhas de Abaetuba	Alto e Baixo Itacuruça, Campopema, Jenipaúba, Acaraqui, Igarapé São João, Arapapu e Rio Tauaré-Açu	8	701	9.076,1909	Abaetetuba	PA	ITERPA	05/06/02
38	Bailique	Bailique Beira, Bailique Centro, Poção e São Bernardo	4	112	7.297,6910	Oeiras do Pará e Baião	PA	ITERPA	19/07/02
39	Jurussaca	Jurussaca	1	45	200,9875	Traquateua	PA	ITERPA	14/09/02
40	Santa Rita de Barreiras	Santa Rita de Barreiras	1	35	371,3032	São Miguel do Guamá	PA	ITERPA	22/09/02
41	Santa Fé e Santo Antônio	Santa Fé e Santo Antônio	2	28	830,8776	Baião	PA	ITERPA	29/09/02
42	Igarapé Preto	Igarapé Preto, Baixinha, Panpelônia, Teófilo, Varzinha, Campelo, Cupu, França, Araquenbaua, Carará, Costeiro e Igarapezinho	12	565	17.357,0206	Oeiras do Pará, Baião, Mocajuba e Bagre	PA	ITERPA	29/09/02
43	Guajará Miri	Guarajá Miri	1	70	1.024,1954	Acará	PA	ITERPA	26/11/02
44	São José de Icatu	São José do Icatu	1	80	1.636,6122	Baião	PA	ITERPA	30/11/02
45	Jenipapo	Jenipapo	1	74	558,5242	Caxias	MA	ITERMA	01/11/02
46	Ivaporunduva ** (1º título)	Ivaporunduva	1	102	672,2844	Eldorado	SP	ITESP	20/03/03
47	Pedro Cubas **	Pedro Cubas	1	40	2.443,7210	Eldorado	SP	ITESP	20/03/03
48	Santa Maria de Mirindeua	Santa Maria de Mirindeua	1	85	1.763,0618	Moju	PA	ITERPA	23/08/03
49	Santo Cristo	Santo Cristo	1	52	1.767,0434	Moju	PA	ITERPA	23/08/03
50	Alto Trombetas	Abui, Paraná do Abui, Tapagem, Sagrado Coração e Mãe Cue	5	182	79.095,5912	Oriximiná	PA	ITERPA	20/11/03
51	Itacoã Miri **	Itacoã Miri	1	96	968,9932	Acará	PA	ITERPA	20/11/03
52	Bela Aurora	Bela Aurora	1	32	2.410,2754	Cachoeira do Piriá	PA	INCRA	14/12/04
53	Paca e Aningal	Paca e Aningal	2	22	1.284,2398	Viseu	PA	INCRA	14/12/04
54	Nossa Senhora da Conceição	Nossa Senhora da Conceição	1	54	2.393,0559	Moju	PA	ITERPA	20/11/05

55	Santa Maria do Traquateua	Santa Maria do Traquateua	1	27	833,3833	Moju	PA	ITERPA	20/11/05
56	São Manuel	São Manuel	1	68	1.163,6383	Moju	PA	ITERPA	20/11/05
57	Altamira	Altamira	1	68	1.220,9398	Pinheiro	MA	ITERMA ***	27/12/05
58	Jamary dos Pretos	Jamary dos Pretos	1	162	6.613,0630	Turiaçu	MA	ITERMA ***	27/12/05
59	Olho D'Água do Raposo	Olho D'Água do Raposo	1	72	187,3333	Caxias	MA	ITERMA ***	27/12/05
60	São Sebastião dos Pretos	São Sebastião dos Pretos	1	62	1.010,2186	Bacabal	MA	ITERMA ***	27/12/05
61	Conceição do Macacoari	Conceição do Macacoari	1	20	8.475,4710	Macapá	AP	INCRA	02/01/06
62	Queluz	Queluz	1	105	255,2392	Anajatuba	MA	ITERMA ***	31/07/06
63	Furnas da Boa Sorte (2º título)	Furnas da Boa Sorte			73,3177	Corguinho	MS	IDATERRA	02/08/06
64	Pau D'Arco e Parateca	Pau D'Arco e Parateca	2	500	7.801,4484	Malhada	BA	SPU	08/08/06
65	Santa Izabel	Santa Izabel	1	60	837,6155	Candido Mendes	MA	ITERMA ***	30/08/06
66	Cipó	Cipó	1	124	2.404,9567	São João do Soter	MA	ITERMA ***	01/09/06
67	Imbiral	Imbiral	1	44	46,4981	Pedro do Rosário	MA	ITERMA ***	01/09/06
68	Rio dos Peixes	Rio dos Peixes	1	47	54,2234	Pinheiro	MA	ITERMA ***	01/09/06
69	Santana	Santana	1	41	201,1171	Santa Rita	MA	ITERMA	01/09/06
70	Santo Inácio	Santo Inácio	1	79	1.363,4178	Pinheiro	MA	ITERMA ***	01/09/06
71	Uzina Vleha	Uzina Velha	1	76	1.160,9576	Caxias	MA	ITERMA ***	01/09/06
72	Bom Jesus	Bom Jesus	1	58	216,3937	Candido Mendes	MA	ITERMA ***	20/11/06
73	Lago Grande	Lago Grande	1	44	906,8315	Peritoró	MA	ITERMA ***	20/11/06
74	Juçaral/Santa Helena	Juçaral/Santa Helena	1	30	345,4331	Itapecuru-Mirim	MA	ITERMA ***	20/11/06
75	Olho D´Agua dos Pires	Olho D´Agua dos Pires	1	89	626,8390	Esperantina	PI	INTERPI / INCRA	20/11/06
76	Sítio Velho	Sítio Velho	1	92	847,8211	Assunção do Piauí	PI	INTERPI / INCRA	20/11/06
77	Carananduba	Carananduba	1	33	644,5477	Acará	PA	ITERPA	23/11/06
78	Centro Ouro	Centro Ouro, Nossa Senhora das Graças e São Bernardino	3	123	5.243,1409	Mojú	PA	ITERPA	23/11/06
79	Jacunday	Jacunday	1	60	1.701,5887	Mojú	PA	ITERPA	23/11/06
80	Galvão	Galvão	1	32	1.869,5711	Eldorado e Iporanga	SP	ITESP	18/01/07
81	Jatobá	Jatobá	1	69	1.778,8900	Muquém de São	BA	SPU	21/05/07
82	Mel da Pedreira	Mel da Pedreira	1	25	2.629,0532	Macapá	AP	INCRA	21/03/07
83	Volta do Campo Grande	Volta do Campo Grande, Retiro, Ponta do Morro, Capitãozinho, Vaca Brava, Serrote, Boca da Baixa e Emparedado	8	129	10.897,5945	Campinas do Piauí	PI	INTERPI / INCRA	25/09/07
84	Porto Alegre	Porto Alegre	1	54	2.858,7114	Cametá	PA	ITERPA ***	20/11/07
85	Jacarequara	Jacarequara	1	55	1.236,9910	Santa Luzia do Pará	PA	ITERPA ***	13/05/08
86	Macapazinho	Macapazinho	1	33	91,1505	Santa Isabel do Pará	PA	ITERPA ***	13/05/08
87	Matias	Matias	1	45	1.424,6701	Cametá	PA	ITERPA ***	13/05/08
88	Menino Jesus	Menino Jesus	1	12	288,9449	São Miguel do Guamá	PA	ITERPA ***	13/05/08
89	Tipitinga	Tipitinga	1	27	633,4357	Santa Luzia do Pará	PA	ITERPA ***	13/05/08
90	Campo Redondo	Campo Redondo	1	38	1.521,1087	Bacabal	MA	ITERMA	14/11/08
91	Cotovelo	Cotovelo	1	55	1.220,3410	Pinheiro	MA	ITERMA	14/11/08
92	Pedrinhas	Pedrinhas	1	28	128,6363	Anajatuba	MA	ITERMA	14/11/08
93	Fazenda Nova	Fazenda Nova, Carreira da Vaca, Umburana e Santa Inês	4	168	5.592,5036	Isaías Coelho	PI	INTERPI / INCRA	20/11/08
94	Morrinhos	Morrinho, Sapé, Cipoal, Barreiras e Cabeça da Vaca	5	146	2.532,8489	Isaías Coelho	PI	INTERPI / INCRA	20/11/08
95	Abacatal-Aurá (2º título)	Abacatal-Aurá			265,3472	Ananindeua	PA	ITERPA ***	02/12/08
96	Laranjituba e África (2º título)	Laranjituba e África			1.108,1837	Moju	PA	ITERPA ***	02/12/08
97	Moju-Miri	Moju-Miri	1	28	878,6388	Moju	PA	ITERPA ***	02/12/08
98	Ribeira do Jambu-Açu	Ribeira do Jambu-Açu	1	62	1.303,5089	Moju	PA	ITERPA ***	02/12/08
99	Samaúma	Samaúma	1	12	213,0550	Abaetetuba	PA	ITERPA ***	02/12/08
100	2º Distrito	Porto Grande, Mangabeira, São Benedito de Viseu, Santo Antônio de Viseu, Uxizal, Vizânia e Itabatinga	7	400	15.073,2371	Mocajuba	PA	ITERPA ***	02/12/08
101	Família Silva (1º título)	Família Silva	1	12	0,13207440	Porto Alegre	RS	INCRA	21/09/09
102	Família Silva (2º título)	Família Silva			0,05190880	Porto Alegre	RS	INCRA	21/09/09
103	Família Silva (3º título)	Família Silva			0,04625550	Porto Alegre	RS	INCRA	21/09/09
104	Chácara das Rosas	Chácara das Rosas	1	20	0,361944	Canoas	RS	INCRA	21/09/09
105	Santa Rita do Vale	Santa Rita do Vale	1	120	319,4535	Santa Rita	MA	ITERMA	14/10/09
106	Santa Luzia do Tracuateua	Santa Luzia do Tracuateua	1	32	342,3018	Moju	PA	ITERPA ***	30/11/09
107	Sanat Ana de Baixo	Sanat Ana de Baixo	1	34	1.551,1216	Moju	PA	ITERPA ***	30/11/09
108	São Sebastião	São Sebastião	1	39	962,0094	Moju	PA	ITERPA ***	30/11/09
109	Tambaí-Açú	Tambaí-Açú	1	66	1.824,7852	Mocajuba e Baião	PA	ITERPA ***	30/11/09
110	Nossa Senhora do Livramento	Nossa Senhora do Livramento	1	53	128,9332	Igarapé-Açu e Nova Timboteua	PA	ITERPA ***	06/05/10
111	Ivaporunduva (2º título)	Ivaporunduva			2.035,1200	Eldorado	SP	INCRA	20/05/10
112	Jesus	Jesus	1	12	5.627,3058	São Miguel do Guaporé e Seringueiras	RO	INCRA	25/08/10
113	ARQUINEC	Sto. Antonio, Ipanema, Igarapé Dona e Campo Verde	4	180	5.981,3412	Concórdia do Pará	PA	INCRA	25/08/10
114	Casca (1º título)	Casca	1	85	867,1367	Mostardas	RS	INCRA	20/10/10
115	Casca (2º título)	Casca			333,3071	Mostardas	RS	INCRA	20/11/10
116	Casca (3º título)	Casca			7,2976	Mostardas	RS	INCRA	20/11/10
117	Casca (4º título)	Casca			0,9616	Mostardas	RS	INCRA	20/11/10
118	Itaboca-Quatro Bocas e Cacoal	Itaboca-Quatro Bocas e Cacoal	2	84	446,6848	Inhangapi	PA	ITERPA	17/12/10
119	Ramal do Piratuba	Ramal do Piratuba	1	176	959,8167	Abaetetuba	PA	ITERPA	17/12/10
120	Santa Quitéria e Itacoãzinho	Santa Quitéria e Itacoãzinho	2	67	646,5774	Acará	PA	ITERPA	17/12/10
121	Contenda	Contenda	1	55	1.070,0259	Viana	MA	ITERMA	18/08/11
122	Santa Rosa e Adjacencias	Santa Rosa e Adjacencias	1	40	343,5436	Viana	MA	ITERMA	18/08/11
123	Santa Rosa	Santa Rosa		32	605,6808	Viana	MA	ITERMA	18/08/11
124	São Manoel	São Manoel	1	22	223,3642	Viana	MA	ITERMA	18/08/11
125	Cajueiro	Cajueiro	1	65	271,2850	Viana	MA	ITERMA	19/08/11

126	Aguiar	Aguiar	1	50	906,4145	Viana	MA	ITERMA	22/08/11
127	Carangueijo	Carangueijo	1	26	274,3079	Viana	MA	ITERMA	22/08/11
128	Ferreira	Ferreira	1	50	309,1675	Viana	MA	ITERMA	22/08/11
129	Mucambo	Mucambo	1	110	397,0043	Viana	MA	ITERMA	22/08/11
130	Colônia de São Miguel	São Miguel	1	28	333,0736	Maracajú	MS	INCRA	08/09/11
131	Preto Fôrro	Preto Fôrro	1	12	90,5403	Cabo Frio	RJ	ITERJ	04/11/11
132	Barreira	Barreira	1	45	889,0185	Bacuri	MA	ITERMA	19/12/11
133	Bem Posta	Bem Posta	1	64	385,1886	Presidente Sarney	MA	ITERMA	19/12/11
134	Cutia e Cocal	Cutia e Cocal	2	66	17,6973	Presidente Sarney	MA	ITERMA	19/12/11
135	Chácara Buriti	Chácara Buriti	1	19	12,1812	Campo Grande	MS	INCRA	27/04/12
136	Mocambo	Mocambo	1	102	657,6820	Ourém	PA	ITERPA	13/11/12
137	Mocambo (2º título)	Mocambo	1	113	46,5438	Porto da Folha	SE	INCRA	21/11/12
138	Mocambo (3º título)	Mocambo			125,7602	Porto da Folha	SE	INCRA	21/11/12
139	Lagoa dos Campinhos	Lagoa dos Campinhos	1	89	114,621	Amparo de São Francisco e Telha	SE	INCRA	21/11/12
TOTAIS	**139 Títulos em 124 Territórios**	**207 Comunidades**	**207**	**12.906**	**995.009,0875**				

OBSERVAÇÕES:

* Territórios titulados pela FCP sem a retirada ou indenização dos ocupantes não quilombolas (proprietários e/ou posseiros);

** Territórios cujos títulos contêm cláusulas suspensivas.

*** Territórios titulados por orgãos estaduais em parceria (técnica e/ou financeira) com o INCRA/MDA.

(1º/2º título) Territórios que receberam mais de um título e cujas áreas se somam e não se sobrepõe, expedidos por orgãos distintos ou não, em função ou das diferentes competências legais ou da necessidade de ampliação do território após a primeira titulação.

Jarauacá Comunidades/famílias já contabilizadas no primeiro título expedido para seu território e que se indica novamente, mas não são recontadas para não distorcer o resulatado total.

ÁREAS QUE FORAM RETIFICADAS

Ilhas de Abaetetuba, **Alto Trombetas**, **Macapazinho** e **2º Distrito**, expedidos pelo ITERPA, tiveram suas áreas retificadas em 17/12/2010, respectivamente: de 11.458,5320 para 9.076,1909; de 61.211,9578 para 79.095,5912; de 68,7834 para 91,1505; e de 17.220,3792 para 15.073,2371.

TÍTULOS QUE FORAM RETIRADOS DA TABELA:

Santa Rita do Vale expedido pelo ITERMA, em 01/09/06, com área de 322,6823 ha. Motivo: foi anulado quando da entrega de novo título expedido pelo mesmo orgão, em 14/10/09, com área de 319,4535 ha.

Ivaporunduva expedido pela FCP, em 14/07/00, com área de 3.158,11 ha, que não foi registrado em cartório. Motivo: para evitar recontagem em dobro de área titulada, uma vez que as áreas do segundo e terceiro títulos, expedidos respectivamente pelo ITESP, em 20/03/03, com 672,2844 ha e INCRA, em 20/05/10, com 2.035,1200 ha, ambos registrados em cartório, se sobrepõe totalmente a área do primeiro.

SIGLAS:

INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária; **ITERPA**: Instituto de Terras do Pará; **ITERBA**: Instituto de Terras da Bahia; **FCP**: Fundação Cultural Palmares; **SEHAF**: Secretaria de Estado de Habilitação e Assuntos Fundiários-RJ; **ITERMA**: Instituto de Colonização e Terras do Maranhão; **CDA**: Coordenação de Desenvolvimento Agrário-BA; **ITESP**: Instituto de Terras do Estado de São Paulo; **IDATERRA**: Instituto de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul; **SPU**: Secretaria de Patrimônio da União; **INTERPI**: Instituto de Terras do Piauí; **ITERJ:** Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro.

FONTES:

Cópias em papel dos títulos expedidos à excessão de **Porto Coris,** cujo orgão expedidor, FCP, ainda não encaminhou o documento ao INCRA, mas confirmou os dados constantes da tabela. Apenas em relação ao nº de Famílias, dado que não consta em nenhum dos títulos, foram consultados os seguintes documentos: o quadro "Terras de Quilombo Tituladas 1995 a 2004" da Comissão Pró-Índio de São Paulo; o sitio eletrônico da Comissão Pró-Índio de São Paulo; a planilha "Títulos até 2006" - Girolamo Treccani; a planilha "Títulos 2003 a 2006" - Pasta Pública INCRA/DFQ; informação das Equipes Técnicas das Superintendências Regionais do INCRA.

Atualizado em: 29/01/2013

ANEXO 3

DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE SÃO PAULO

Volume 112 Número 49 São Paulo, sexta-feira, 15 de março de 2002

Publicação do Relatório Técnico-Científico de reconhecimento oficial da comunidade do Mandira como remanescente de quilombo.

Fonte: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo

http://www.imprensaoficial.com.br/PortalIO/DO/BuscaDO2001Documento_11_4.aspx?link=/2002/executivo%2520secao%2520i/marco/15/pag_0001_ENPQFUDQR3CHHeA31FUV22AUVBF.pdf&pagina=1&data=15/03/2002&caderno=Executivo%20I&paginaordenacao=10001

Acessado em 16 de junho de 2013

Diário Oficial

Estado de São Paulo

GERALDO ALCKMIN
GOVERNADOR

CORREIOS
MALA DIRETA POSTAL
5727/01 DR/SPM
Imprensa Oficial

PODER EXECUTIVO

PALÁCIO DOS BANDEIRANTES – Av. Morumbi, 4.500
Morumbi - CEP 05698-900 - Fone: 3745-3344

http://www.imprensaoficial.com.br Volume 112 • Número 49 • São Paulo, sexta-feira, 15 de março de 2002 SEÇÃO I

Conseas credencia candidatos da sociedade em Guarulhos

O Conselho Estadual de Assistência Social (Conseas), por meio da Divisão Regional de Assistência e Desenvolvimento Social da Grande Norte – Guarulhos, convoca representantes da sociedade civil para a renovação de seus membros. **Pág. 69**

CONSELHOS POPULARES DE SAÚDE SÃO ELEITOS EM SP

A Secretaria da Saúde comunica o resultado da eleição de conselhos populares de saúde, do Núcleo Regional de Saúde-4. Foram definidos os membros dos conselhos da Vila Ede e da Vila Terezinha. Confira o nome dos eleitos na **pág. 50**

Comunidade quilombola em Cananéia é reconhecida

A comunidade negra de Mandira, no município de Cananéia, foi reconhecida como remanescente de quilombos. A Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp) aprovou a conclusão dos estudos antropológicos e dos trabalhos técnicos de demarcação do seu território. O parecer detalhado sobre a comunidade está na **pág. 4**

AUDIÊNCIA PÚBLICA TRATA DA DUPLICAÇÃO DA SP-088

O Conselho Estadual do Meio Ambiente (Consema) marca audiência pública preliminar sobre a duplicação da Rodovia Pedro Eroles (SP-088), de responsabilidade do DER. A população poderá comparecer, dia 4 de abril, no teatro municipal de Mogi das Cruzes. Mais detalhes na **pág. 78**

PLANO PRESERVA MEIO AMBIENTE DE BARRAGENS

Plano vai resgatar a fauna silvestre e conservar o meio ambiente durante as fases de desmatamento, enchimento e pós-enchimento dos reservatórios das barragens de Biritiba e Paraitinga, pertencentes ao sistema produtor do Alto Tietê. **Pág. 57**

SECRETÁRIO FALA SOBRE CARANDIRU E PCC

Durante visita às instalações da Imprensa Oficial do Estado, o secretário da Administração Penitenciária, Nagashi Furukawa, falou sobre a desativação do Carandiru, reinserção do preso à sociedade e PCC. **Última página**.

Começa hoje a Bienal do Livro em S.J. dos Campos

Fernandes Dias Pereira

Aberta em São José dos Campos, a Bienal do Livro, evento que até o dia 24 vai levar para a cidade as principais editoras do País. É a terceira etapa do Circuito Paulista do Livro realizado pela Imprensa Oficial, Câmara Brasileira do Livro e Associação Nacional de Livrarias. **Págs. 2 e 119**

Mídia eletrônica Negócios públicos

O Departamento de Finanças e Patrimônio do Corpo de Bombeiros, da Secretaria da Segurança Pública, realiza convite para aquisição de materiais esportivos. Encerramento dia 25-3, às 9h30. **Pág. 81**

O Instituto Dante Pazzanese de Cardiologia, da Secretaria da Saúde, promove convite para aquisição de eletrodo descartável, esparadrapo e outros produtos. Encerramento dia 25-3, às 9h. **Pág. 85**

O Instituto de Assistência Médica ao Servidor Público Estadual (IAMSPE), da Secretaria da Saúde, inicia concorrência para registro de preços de teste para dosagem de hemoglobina glicosilada. Encerramento dia 17-4, às 10h. **Pág. 86**

A Faculdade de Medicina do câmpus de Botucatu, da Universidade Estadual Paulista, abre concorrência internacional para aquisição de recuperadora intra-operatória para transplante de fígado. Encerramento dia 16-4, às 14h30. **Pág. 88**

Concursos

A Polícia Militar de São Paulo, da Secretaria de Segurança Pública, abre inscrições para o processo seletivo à prestação voluntária de serviços administrativos e auxiliares de saúde e de Defesa Civil no Estado. As inscrições para as 6 mil vagas serão recebidas dias 22 e 23-3. **Pág. 89**

O Centro de Atenção Integral à Saúde de Santa Rita, da Coordenadoria de Saúde do Interior, realiza concurso para a classe de biologista. Inscrições de 19-3 a 12-4. **Pág. 100**

A Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de São Paulo, inicia seleção de docente para o Departamento de Cinema, Rádio e Televisão. Inscrições: 30 dias a contar do edital. **Pág. 101**

De 13-3-2002
Homologando os Processos de Auto de Infração

PROC. Nº	AUTUADOS	MET.	R$ MULTA
	QUALIDADE INDUSTRIAL		
01299/2002	Itaquá Indústria e Comércio de Ferros Ltda.	0362	851,28
	INSTRUMENTOS		
00661/2002	Empresa de Táxi Alm Ltda.	0228	212,82
00683/2002	Haroldo Santos	0228	212,82
00695/2002	João Carlos de Oliveira	0209	106,41
00702/2002	João Rissetti	0361	106,41
00703/2002	João Rodrigues dos Reis	0370	106,41
00713/2002	José Batista da Silva	0366	212,82
00722/2002	José dos Santos Dureas	0370	106,41
00738/2002	Levi Trajano da Silva	0366	106,41
00740/2002	Lorival Rodrigues Dantas	0366	159,61
00744/2002	Luiz Ramos de Oliveira	0361	212,82
00754/2002	Marconi Alves de Albuquerque	0245	106,41
00758/2002	Mauricio Reinaldo Benevento	0366	106,41
00760/2002	Mauro Genda	0370	106,41
00761/2002	Milton Pereira Souza	0366	106,41
00763/2002	Nelson Scalla	0370	106,41
00764/2002	Neves Auto Taxi Ltda.	0366	212,82
00765/2002	Neves Auto Taxi Ltda.	0367	212,82
00766/2002	Nilton Moura Soares	0367	106,41
00767/2002	Nivaldo Barbeiro	0370	106,41
00768/2002	Norihiro Higa	0366	106,41
00769/2002	Norival Andrade da Silva	0370	106,41
00771/2002	Odilon Correa	0370	106,41
00772/2002	Orlando Alvaraz	0366	106,41
00774/2002	Osvaldo Duarte	0366	106,41
00775/2002	Oswaldo Gratao	0366	106,41
00776/2002	Oswaldo Zendrini	0367	106,41
00779/2002	Paulo Fernandes de Andrade	0370	106,41
01221/2002	Ademo Jorge Fagundes	0367	106,41
01226/2002	Alcides Peixoto de Oliveira	0370	106,41
01271/2002	Edison Roberto Gomes de Moraes	0228	106,41
01276/2002	Empresa de Taxi Alm Ltda.	0228	212,82
01287/2002	Gentil João dos Santos	0361	212,82
01288/2002	Geraldo Milanes	0228	212,82
01294/2002	Helison Anselmo Galvão	0228	106,41
01295/2002	Henrique Bon	0367	106,41
01302/2002	João Bernardo da Silva	0366	106,41
01312/2002	José Carlos de Almeida	0245	106,41
01334/2002	Luciano Soler Palopoli	0401	106,41
01336/2002	Luigi Citino	0367	106,41
01345/2002	Marcelo Silva de Souza	0370	106,41
01346/2002	Marcio Saccardo Storti	0228	106,41
01347/2002	Marco Antonio Tundisi	0228	212,82
01348/2002	Marco Aurelio Flosi	0366	106,41
01349/2002	Marcos Augusto Schulz	0367	106,41
01350/2002	Marcos Nilton Aquino de Mello	0366	106,41
01351/2002	Marcos Rosa	0366	212,82
01355/2002	Massaqui Shiga	0367	106,41
01357/2002	Mauricio de Oliveira Silva	0228	106,41
01359/2002	Mauro Célio Porto dos Santos	0245	212,82
01360/2002	Milton Ivo da Silveira	0370	106,41
01361/2002	Milton Lourenço Souza	0228	106,41
01364/2002	Nadir Miranda de Oliveira	0366	106,41
01367/2002	Odilon Ferreira da Costa	0245	212,82
01370/2002	Osmir Nunes	0228	212,82
01371/2002	Osvaldo Valencia Cintra	0370	106,41
01375/2002	Paulo Cesar Fairbanks	0366	106,41
01377/2002	Paulo Sergio Veiga Casanova	0228	106,41
02315/2002	Nilson Alves de Almeida	0366	212,82
02756/2002	Antonio Alceu Oliveira	0367	212,82
02773/2002	Cleber Jesus de Praga Laureano	0370	212,82
02788/2002	Fabio Smigelskas	0228	212,82
02807/2002	Jaime Sanchez Junior	0370	212,82
02814/2002	João Ramos	0228	212,82
02824/2002	José Leite de Siqueira	0367	212,82
02826/2002	José Navasconi	0228	212,82
02973/2002	Manoel Pina Pereira	0245	212,82
02992/2002	Mario Takatsuki	0367	212,82
02995/2002	Paulo Cardoso da Silva	0228	106,41

FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO JOSÉ GOMES DA SILVA

Despacho do Diretor Executivo, de 4-3-2002

Assunto: Aprova Relatório Técnico Científico elaborado pela antropóloga Maria Cecilia Manzoli Turatti, sobre a identificação étnica e territorial dos Remanescentes da Comunidade de Quilombos de Mandira, situado no município de Cananéia, Estado de São Paulo, nos termos dos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, do Artigo 3º da Lei 9757 de 15 de setembro de 1997 e dos Artigos 1º, 2º e 3º do Decreto Estadual 42.839 de 04 de fevereiro de 1998.

Comunicado

O Diretor Executivo da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva", Jonas Villas Bôas, tendo em vista o contido nos autos do Processo Itesp 875/2001, e o parecer conclusivo a respeito da condição quilombola da comunidade negra de Mandira, bem como os trabalhos técnicos de demarcação do território realizado pela Diretora Adjunta de Recursos Fundiários e o Termo de Anuência assinado pelos líderes da comunidade em obediência Parágrafo Único do Artigo 4º do Decreto 42.839 de 04 de fevereiro de 1998, decide:

1 - Aprovar a conclusão dos estudos antropológicos, Relatório Técnico Científico, e dos trabalhos técnicos de demarcação reconhecendo a Comunidade Negra de Mandira e seu território, como Remanescentes de Quilombo.

2 - Determinar a publicação no Diário Oficial do Estado de São Paulo.

3 - Oficiar a Secretaria do Meio Ambiente, Instituto Florestal, Fundação Florestal, Secretaria da Cultura, Conselho do Desenvolvimento do Patrimônio Histórico, Artístico, Arquitetônico e Turístico - CONDEPHAAT -, Secretaria da Educação, Secretaria da Agricultura e Abastecimento, Conselho Estadual do Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra, Fórum de Entidades Negras do Estado de São Paulo, Comissão de Direitos Humanos, Subcomissão do Negro da Ordem dos Advogados do Brasil - Secção de São Paulo, para ciência desta decisão.

4 - Oficiar o Governo Federal, através da Fundação Cultural Palmares - FCP -, e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, para ciência e manifestação a respeito das áreas de domínio particular insertas no território quilombola ora reconhecimento e o Instituto do Patrimônio Histórico Nacional - IPHAN para conhecimento tendo em vista o contido nos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal.

PARECER

Identificação étnica e demarcação técnica do território ocupado pelos Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Mandira, localizado no município de Cananéia, Estado de São Paulo.

O presente parecer contempla a Comunidade dos Remanescentes de Quilombo de Mandira, com vistas à demarcação de suas terras para posterior titulação, para o que se faz necessário o encaminhamento ao Governo Federal para desapropriação das áreas particulares, em virtude de seu reconhecimento como Remanescentes de Quilombos, com base no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, do Artigo 3º da Lei 9757 de 15 de setembro de 1997 e dos Artigos 1º, 2º e 3º do Decreto Estadual 42.839 de 04 de fevereiro de 1998, de acordo com os estudos antropológicos contidos no Relatório Técnico Científico realizado pela equipe técnica da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva", coordenado pela antropóloga Maria Cecília Manzoli Turatti, com trabalhos técnicos de demarcação realizados pela Diretoria Adjunta de Recursos Fundiários. Segue resumo do referido Relatório Técnico Científico, cuja íntegra encontra-se disponível na Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma série de elementos concernentes à comunidade denominada Mandira, localizada no município de Cananéia (extremo- sul do litoral paulista), com o escopo de estabelecer sua tipificação frente à condição de Remanescentes de Comunidade de Quilombo, pleiteada pelos seus integrantes, permitindo-lhes, assim, o direito à titulação de seu território, previsto no artigo n.º 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, sob o enunciado: "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" .

A comunidade Mandira ocupa as terras que reivindica pelo menos desde 1868, produzindo e reproduzindo ali sua cultura - material e simbólica. Hoje alijadas da maior parte do território que confere significados à sua existência, os mandiranos - tal como eles se autodenominam - recriaram formas de viver que incluem novas atividades produtivas, incrementadas por experiências tecnológicas e organizacionais, que já não cabem no reduzido espaço físico em que se encontram, alimentando assim a perspectiva de resgate da dimensão original de suas terras.

Baseado em critérios antropológicos de fundo teórico, este Relatório Técnico-Científico buscou analisar dados advindos tanto da pesquisa direta com a comunidade quanto de fontes secundárias levantadas por pesquisa documental, a fim de retratar os aspectos etnológicos que possibilitam a reconstrução da história da comunidade e o resgate de sua origem étnica e da sua identidade grupal, cujo último fundamentado tanto pelos rodeios da sociabilidade calcadas no parentesco e nas relações de trabalho quanto pela relação material e simbólica que o grupo mantém com a área que ocupa.

Finalmente, é preciso ressaltar que esta reconstituição interpretativa do modo de vida da comunidade, contemplando suas estratégias de reprodução econômica, social e cultural, visa, sobretudo, demonstrar a singularidade da ocupação humana empreendida no espaço físico em questão - não obstante suas características genéricas de uma população rural tradicional - por tratar-se de um grupo cujas raízes remontam ao ocaso de uma determinada relação social historicamente datada, qual seja, a escravidão e, desta feita, constitui-se em segmento social específico, dotado de uma identidade política portadora de direitos assegurados constitucionalmente.

Por conseguinte, tendo em vista que este trabalho atende às necessidades pontuadas no Decreto Estadual 41.839/98, que regulamenta o artigo 3º da lei n.º 9.757/97, está ele inserido neste contexto de uma política afirmativa do Estado em relação às comunidades negras rurais que, lograda sua libertação formal dos senhores brancos e do jugo escravista, ainda anseiam por uma libertação efetiva que as incorpore en fait ao universo de bem-estar material que lhes é devido, bem como configure uma nova auto-identificação positiva e plena de orgulho e cidadania.

2. CANANÉIA: ASPECTOS DA OCUPAÇÃO REGIONAL E CARACTERÍSTICAS DO MUNICÍPIO

O município de Cananéia localiza-se no Vale do Ribeira, mais especificamente na região denominada Baixada do Ribeira, que compreende ainda os municípios de Jacupiranga, Iguape, Eldorado, Juquiá, Pariquera-Açu, Miracatu, Registro e Sete Barras. Alguns autores destacam Cananéia e Iguape como pertencentes à Faixa Litorânea do Vale do Ribeira.

Segundo o "Laudo Antropológico do Ministério Público Federal sobre as comunidades remanescentes de quilombo Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Ivaporunduva, Pedro Cubas, Pilões, Maria Rosa e São Pedro" (LA-MPF), de 1998, o início da ocupação no Vale do Ribeira de Iguape remonta ao período pré-colombiano. A partir dos dados fornecidos pelas pesquisas de cunho arqueológico e passagem para os ameríndios que desciam, no inverno, do planalto para o litoral, documental, concluiu-se que a região do Ribeira foi, à época, "uma área de em busca de pesca, sendo habitada permanentemente por contingentes pouco numerosos" (LA-MPF-9).

Os grupos indígenas que habitavam a região foram expulsos "de modo violento e precoce" nesta região, dada a necessidade de proteção do litoral frente às constantes investidas de estrangeiros - franceses e espanhóis -, ávidos em pilhar ou mesmo conquistar a costa brasileira (LA-MPF:14). Com efeito, o povoamento desta área sob os auspícios coloniais empreendeu-se rapidamente: a ilha de Cananéia, por exemplo, já havia sido elevada à condição de município em 1578.

Cananéia e Iguape, situadas estrategicamente uma em cada extremidade da Ilha Comprida, "funcionaram desde o século XVI como cabeças de ponte para a penetração em direção ao interior: ambas ligavam-se por mar com os outros centros da capitania de São Vicente e do país" (LA-MPF:15). A atividade mineradora era preponderante nestes portos e estendeu-se pelo interior na medida em que eram descobertas jazidas mais ricas em pontos mais afastados da costa.

Durante dois séculos (XVII-XVIII), a extração do ouro de lavagem conhece seu período mais profícuo. Embora a "corrida do ouro" no Vale do Ribeira tenha arrefecido um pouco devido à descoberta das Minas Gerais no século XVII- muitos proprietários de minas deixaram o Vale do Ribeira em direção à nova promessa de ouro abundante - houve extração aurífera até as primeiras décadas do século XIX, devido aos inumeráveis depósitos de ouro de aluvião conhecidos pela população.

Com referência à mão-de-obra escrava e sua ligação com a atividade mineradora, sabemos que "sendo a base da atividade mineradora, a entrada da mão-de-obra negra em São Paulo já no século XVII, com ênfase a partir da segunda metade, está ligada às bandeiras de mineração que se expandiram para o interior do litoral sul. Ao contrário do ocorrido nas outras regiões de São Paulo, onde a presença de populações negras é associada à cultura do café a partir do século XIX, o Vale do Ribeira recebeu já no século XVI os primeiros contingentes negros que foram a mão-de-obra de sustentação para o desenvolvimento da atividade mineradora. Embora a maior concentração de escravos se desse em Iguape, porta de entrada pelo Porto dos africanos distribuídos na região, eles foram levados também às outras localidades situadas Ribeira acima" (LA-MPF:19).

O contingente de mão-de-obra empregado na mineração sempre foi subtilizado na lavoura. Somente a partir do século XVIII, "a lavoura sofreu um incremento relativamente grande,encontrando condições para a exportação de eventual excedente de produção". A atividade agrícola passa, então, a adquirir maior estabilidade, sendo produzidos o milho, o café, a cana-de-açúcar, a mandioca, o feijão e o fumo (LA-MPF:20-21). No caso da cana-de-açúcar, a lavoura era ainda um pouco mais incrementada, devido ao fato de a fabricação de aguardente ter sido uma atividade bastante praticada na região

No início do século XIX, precisamente a partir de 1809, a monocultura de arroz desponta como atividade econômica de destaque na região. "Incrementado pela chegada da família real ao Brasil (...), o consumo de arroz estimulou essa cultura, que passou a ser realizada em maior escala". Durante todo o século em questão, o arroz colhido no Vale era, em sua maior parte, comercializado com outras províncias, tornando-se o principal produto escoado pelo Porto de Iguape (LA-MPF-22).

A cultura do arroz modificou a estrutura da mão-de-obra escrava vigente até então, provocando considerável diminuição do número de escravos por proprietário. Uma das razões era a dificuldade em manter plantéis de escravos nas grandes fazendas frente à escassez de gêneros alimentícios que imperava. Os pequenos produtores mantinham lavouras de víveres essenciais, mas cada vez mais buscavam empregar a mão-de-obra disponível na cultura do arroz, ocasionando uma alta no preço dos alimentos oferecidos em pequena quantidade no mercado local (LA-MPF:22-24).

Entretanto, na segunda metade do século XIX, a rizicultura entra em crise devido às oscilações de mercado e pelas dificuldades encontradas para manter e repor os fatores de produção. A mão-de-obra escrava havia encarecido por conta da abolição do tráfico (1850), e o contingente existente era disputado acirradamente pela cafeicultura que, então, dominava o planalto paulista. A lavoura cafeeira foi responsável, também, por abrir mercados para o arroz de outras regiões e para a entrada do produto norte-americano. Ademais, a Baixada do Ribeira foi colocada à margem tanto da rede ferroviária instalada na província quanto do incremento de mão-de-obra gerado pela imigração estrangeira, ambas medidas visando o beneficiamento apenas da cultura cafeeira.

A situação agravou-se nas primeiras três décadas do século XX, inviabilizando a continuidade da cultura do arroz e lançando o Vale do Ribeira num período de estagnação econômica. Ademais, "a existência de extensas áreas de terras devolutas, já no século XIX começou a atrair o interesse de indivíduos que passaram a ocupar imensas posses com fins especulativos", fato este que contribuiu para que a economia do Vale do Ribeira não se desenvolvesse em níveis comparáveis aos das outras regiões do Estado de São Paulo.

Remetendo-nos especificamente à Cananéia, sabemos que a gênese populacional da localidade data da primeira década do século XVI. Martim Afonso de Souza, em seu diário de navegação, relata que, ao chegar em Cananéia, deparou-se com Mestre Cosme Fernandes, o Bacharel, acompanhado pelo português Francisco de Chaves e mais cinco ou seis castelhanos, náufragos ou degredados. Estes europeus conviveram com os carijós - grupo indígena do tronco tupi - e iniciaram o povoamento da cidade, incrementado por outros degredados. No século XIX, por volta de 1875, há uma política real de adensamento populacional que ensejou a fundação da Colônia de Cananéia, integrada por imigrantes europeus, suíços em sua maioria. A eles juntaram-se algumas famílias vindas do Rio de Janeiro e, embora a Colônia de Cananéia tenha perdurado por alguns anos "desapareceu por completo, e suas terras, em grande parte abandonadas, foram sendo ocupadas em grande parte por posseiros e grileiros, devido ao desinteresse verificado por parte dos poderes públicos do Estado"

Quanto à economia, Cananéia seguiu a vocação reinante no Vale do Ribeira e, dados o seu solo naturalmente fértil e suas extensas áreas de bolanha, tinha no arroz o seu principal produto comercial. Peculiarmente, no entanto, Cananéia era conhecida por suas construções navais, empresa esta que alcançou seu ápice na segunda metade do século XVIII.

Atualmente, o município em tela possui área de 1.272 Km2, divididos entre a porção insular - que abriga efetivamente a urbes de Cananéia - e uma estreita faixa continental, ocupada pela população rural. Esta última contabiliza 1.877 habitantes, enquanto a população urbana é de 7.685 (população total = 9.562 habitantes). Compõe, com Iguape e Peranaguá - esta última uma cidade do litoral norte paranaense - o que chamamos de Complexo Estuarino-Lagunar, formado por distintos ambientes, como ilhas, lagunas canais, repletos de formações típicas das regiões de Mata Atlântica: floresta tropical, mangues, várzeas e restingas. A variedade ambiental bastante preservada desta região requer cuidados e desperta atenção em âmbito nacional e internacional. Além da fauna e da flora peculiares, ainda encontramos muitos sambaquis (sítios arqueológicos) na paisagem cananeense.

Por força destes atrativos, sempre houve grande cobiça sobre as terras do município, o que veio a gerar uma série de litígios entre especuladores/grileiros e as comunidades autóctones, especialmente a partir dos anos 70. Tais contendas agravaram-se por força da possível construção de um prolongamento da BR-101 que desceria pelo litoral sul de São Paulo até o Paraná, cortando assim toda a faixa litorânea do primeiro. Frustrado este projeto, o saldo foi de redução dos territórios ocupados pelos pequenos sitiantes, especialmente porque muitos deles viram-se forçados a vender suas terras para os novos "empresários" do litoral sul. Ainda assim, muitos moradores tradicionais resistiram à pressão, muitas vezes violenta, para que abandonassem suas terras. Além da comunidade Mandira, objeto desta investigação, ao menos dois outros núcleos rurais de Cananéia foram submetidos a este processo , quais sejam, São Paulo "Bagre" e Taquari.

O motor da atividade econômica hoje em Cananéia é o turismo, valorizado em função do município reunir a um só tempo belezas naturais e marcos importantes da história nacional.

3. A COMUNIDADE MANDIRA: ORIGEM E MODO DE VIDA TRADICIONAL

Segundo pudemos apurar, a fundação da comunidade Mandira remonta à segunda metade do século XIX, mais precisamente no ano de 1868, quando o patriarca da família, Francisco Mandira, recebeu uma sorte de terras denominada Sitio Mandira, na forma de doação, de sua meia-irmã, Celestina Benícia de Andrade. Francisco seria, então, fruto da relação do senhor de escravos Antônio Florêncio de Andrade - homem de posses e significativa influência política na Villa de Cananéa - com uma de suas escravas, cujo nome não nos foi possível recuperar.

Em pesquisa realizada no Arquivo do Estado de São Paulo, mais especificamente nos registros dos Maços de População de Cananéia (microfilmagem, rolo 38), encontramos a descrição completa da família de Antônio Florêncio de Andrade, bem como a de seus agregados e escravos. No ano de 1831, a filha Celestina Benícia contava 18 anos e, no rol dos escravos, aparecia um Francisco, com a idade de 7 anos. Já em 1848, Celestina tem agora 37 anos e o escravo Francisco aparece com 24 anos. Supondo que Celestina e seu meio-irmão Francisco tivessem uma diferença de idade não muito grande, visto que a primeira fez a doação de terras em vida em 1868, podemos deduzir -mas não com precisão absoluta - que o Francisco ali registrado era Francisco Mandira, o patriarca da comunidade ora em tela.

Os relatos orais nos apresentam dois filhos de Francisco Mandira, João Vicente Mandira e Antônio Vicente Mandira (uma filha, chamada Flora, é mencionada por um único morador atual, mas não há na memória genealógica da comunidade um registro definido a este respeito). Provavelmente, Francisco Mandira casou-se com Tereza, ou "Mamãe Tereza", tal como gravado na memória de alguns mandiranos mais antigos. Com a morte de Francisco , Antônio Vicente e João Vicente dividiram entre si os cerca de 1.200 alqueires (2.900 hectares) que compunham o "Sitio Mandira" original, ficando o primeiro com as terras altas da Serra do Mandira, na região onde se localiza o Salto do Mandira, e o segundo estabeleceu-se no território abaixo da serra da Boacica, hoje reinvidicado pela comunidade, entre os rios Acaraú e Cambupuçava.

Segundo os moradores, a família de Antônio Vicente Mandira vendeu paulatinamente suas terras e atualmente não há contato entre os descendestes deste e os atuais ocupantes do bairro Mandira.

João Vicente Mandira casou-se com Maria Augusta e teve dez filhos, cada um deles gerando sua descendência e contribuindo para o aumento de população do bairro Mandira.

Embora seja de praxe associar os habitantes de áreas úmidas restritamente às atividades pesqueiras, também a agricultura é, via de regra, atividade indispensável para a manutenção econômica dos grupos sociais ditos "caiçaras". Segundo SALES e MOREIRA (1996:43-44), a comunidade Mandira empreendeu, até a primeira metade do século XX, atividades concomitantes que englobavam a agricultura e a exploração dos recursos naturais localmente disponíveis. Após esta data, os autores apontam a ocorrência de "fases subseqüentes de predominância de exploração comercial de um determinado recurso". Assim, à inicial predominância dos produtos agrícolas (arroz, mandioca e milho), seguiu-se a do guanandi, depois a do palmito e a

Diário Oficial
Estado de São Paulo

EXECUTIVO
SEÇÃO I

Gerente de Redação - Cláudio Amaral

REDAÇÃO

Rua João Antonio de Oliveira, 152
CEP 03111-010 – São Paulo
Telefone 6099-9800 - Fax 6099-9706

http://www.imprensaoficial.com.br
e-mail: imprensaoficial@imprensaoficial.com.br

ASSINATURAS – (11) 6099-9421 e 6099-9626
PUBLICIDADE LEGAL – (11) 6099-9420 e 6099-9435
VENDA AVULSA – EXEMPLAR DO DIA: R$ 2,55 — EXEMPLAR ATRASADO: R$ 5,14

FILIAIS – CAPITAL
• JUNTA COMERCIAL – (11) 3825-6101 - Fax (11) 3825-6573 - Rua Barra Funda, 836 - Rampa
• POUPATEMPO/SÉ – (11) 3117-7020 - Fax (11) 3117-7019 - Pça do Carmo, sn°

FILIAIS - INTERIOR
• ARAÇATUBA – Fone/Fax (18) 623-0310 - Rua Antonio João, 130
• BAURU – Fone/Fax (14) 227-0954 - Pça. das Cerejeiras, 4-44
• CAMPINAS – Fone (19) 3236-5354 - Fone/Fax (19) 3236-4707 - Rua Irmã Serafina, 97 - Bosque
• MARÍLIA – Fone/Fax (14) 422-3784 - Av. Rio Branco, 803
• PRESIDENTE PRUDENTE – Fone/Fax (18) 221-3128 - Av. Manoel Goulart, 2.109
• RIBEIRÃO PRETO – Fone/Fax (16) 610-2045 - Av. 9 de Julho, 378
• SÃO JOSÉ DO RIO PRETO – Fone/Fax (17) 234-3868 - Rua Machado de Assis, 224 - Santa Cruz
• SOROCABA – Fone/Fax (15) 233-7798 - Rua 7 de Setembro, 287 - 5º andar - Sala 51

IMPRENSA OFICIAL
SERVIÇO PÚBLICO DE QUALIDADE

DIRETOR-PRESIDENTE
Sérgio Kobayashi
DIRETOR VICE-PRESIDENTE
Luiz Carlos Frigerio
DIRETORES
Industrial: Carlos Nicolaewsky
Financeiro e Administrativo: Richard Vainberg

IMPRENSA OFICIAL DO ESTADO S.A. IMESP
CNPJ 48.066.047/0001-84
Inscr. Estadual - 109.675.410.118

Sede e Administração
Rua da Mooca, 1.921 - CEP 03103-902 - SP
(PABX) 6099-9800 - Fax (11) 6692-3503

da caixeta, culminando na da exploração de ostras, atividade com a qual a comunidade vem laborando há cerca de 25 anos. Em concordância com o esquema adotado pelos autores supracitados, apresentamos a seguir mais dados sobre o conjunto de atividades econômicas levadas a cabo pela comunidade Mandira, subdividindo-o em três domínios: agricultura, extrativismo vegetal e extrativismo animal e pesca.

a) Agricultura: o produto agrícola - arroz, milho, mandioca e banana - obtido pela comunidade Mandira a partir de pequenos roçados (0.5 a 2 alqueires = 1,2 a 5 hectares) empreendidos pelas famílias nucleares atendia a dois fins: um, o do consumo interno e manutenção da pequena criação (aves e suínos); o outro, o da comercialização. O arroz era o principal produto de troca - como ocorreu em várias outras comunidades rurais do Vale do Ribeira, dada a importância da região na produção deste cereal a partir de 1908 -, sendo vendido para comerciantes das redondezas (Cananéia, Pariquera-Açu e Itapitangui), recebendo os agricultores todo o valor em dinheiro ou trocando uma parte da produção por outros gêneros de primeira necessidade como calçados, óleo e açúcar. Um dos moradores mais antigo da comunidade rememora as perigosas viagens em canoas embarcadas com 30 a 50 sacos de arroz para serem vendidos para além do Mar de Dentro.

SALES e MOREIRA (op.cit.:45) assim descrevem a forma adotada pelos moradores da Mandira para trabalhar suas terras, bem como os níveis de produtividade: "O sistema era basicamente o de rodízio (coivara), onde após a colheita (em geral anual) a área utilizada era deixada em pousio ou descanso por um mínimo de três anos, o que permitia o restabelecimento parcial da cobertura vegetal até o ponto que, após queimada, produzisse matéria orgânica suficiente para sustentar um novo plantio. Segundo os moradores, a produtividade gerada por esse sistema era significativa, mesmo sem a utilização de insumos. No que se refere ao milho, um alqueire produzia aproximadamente 500 "mãos", o equivalente à 32.000 espigas (1 "par"=4 espigas; 16 pares=1"mão"). Para o caso do arroz, 2 alqueires naquela época produziam aproximadamente 80 "litros", o equivalente à 50 Kg (1 saco=50Kg=80 litros)".

Tal sistema de prática agrícola indica a especificidade do uso da terra pela comunidade, determinada pela necessidade de vastas áreas para que o rodízio possa se processar. Também daí podemos denotar que a propriedade da terra para os Mandira ultrapassa as limitações formais do Direito Oficial, assumindo um significado próprio do direito tradicional ou consuetudinário, a partir do qual a terra é considerada como de uso comum dos membros da comunidade, livre de cercamentos e definições rígidas do espaço pertencente a cada família.

A partir dos anos 60, porém, a atividade agrícola sofre considerável abalo devido às restrições impostas pela legislação ambiental. Tal situação se agrava desde meados dos anos 70 quando a maior parte dos moradores da comunidade vende suas terras e os remanescentes são obrigados a abandonar as terras mais férteis - nas proximidades da escola e da ruína de pedras - e restringirem-se a uma pequena área, de terreno acidentado e qualitativamente inferior para o cultivo. Assim, segundo SALES e MOREIRA (op.cit.:45) "os roçados passaram a ser feitos em sua maioria em terras de terceiros (sendo, portanto, clandestinos) e tiveram as dimensões reduzidas para dificultar as ações de fiscalização, inclusive da Polícia Florestal".

As roças atuais, realizadas em pequenas glebas (1 ou 2 hectares) são autorizadas pelo Departamento de Proteção dos Recursos Naturais (DEPRN) e os principais produtos cultivados são arroz, milho, feijão e mandioca, destinados ao consumo interno. Boa parte do milho produzido é utilizado na alimentação da pequena criação doméstica, sobretudo galinácea. A "cultura de quintal" clássica do campesinato faz-se presente nas hortas e canteiros de especiarias e ervas medicinais localizadas ao fundo das moradias.

Como veremos mais adiante, a pedra de toque da economia mandirana é hoje a extração e comercialização de ostras. Todavia, a atividade agrícola é concebida como de suma importância pelos moradores da comunidade, haja vista seu papel de baratear os custos de auto-reprodução.

b) Extrativismo vegetal - a extração de palmito para fins de comercialização tem início na comunidade Mandira em fins dos anos 50 do século XX, acicatada pela crescente demanda advinda da instalação de indústrias de beneficiamento em alguns municípios do Vale do Ribeira . Da sobre-exploração do palmito, decorreu a escassez do produto e, paulatinamente, este tornou-se comercialmente ineficaz para os moradores. Contudo, conforme apontam SALES e MOREIRA (op.cit.47), ainda que o número de palmiteiros tenha diminuído sensivelmente ao longo das décadas seguinte, ao menos em um episódio, datado de 1990-1991, a extração do palmito foi de considerável valia para os mandiranos. Trata-se do surgimento do cólera no Brasil, que fez com que a atividade econômica fundamental da comunidade, a extração de ostras, fosse bastante prejudicada e, assim, "a coleta e a comercialização de palmitos (...) serviu como alternativa para compensar parcialmente a significativa diminuição da renda média então obtida pela comunidade".

Outra fonte de extração vegetal bastante lembrada pelos moradores é a caixeta, árvore típica de planícies fluviais, cujo interesse econômico, surgido há cerca de 40 anos, foi resultado da demanda comercial aberta pelas serrarias existentes no Paraná e em Pariquera-Açu. Utilizada na confecção de tamancos e solas de sapato e dotada de alta capacidade regenerativa e expansiva, a caixeta deixou de ser extraída comercialmente pelos moradores de Mandira devido 1) à falta de compradores, 2) às dificuldades técnicas embutidas no processo de extração e 3) à atual falta de acesso aos maiores caixetais, localizados na área vendida há 25 anos (SALES e MOREIRA, op.cit.:47).

Outras espécies de madeiras típicas da região eram também tradicionalmente exploradas pela comunidade - caso do guanandi, que por volta de 1940 esteve bastante cotado comercialmente, graças à instalação de uma fábrica de barris em Cananéia. Uma série de outras espécies ainda é utilizada esporadicamente, seja para confeccionar canoas ou reformar as moradias.

c) Extrativismo animal e pesca - a prática da coleta de ostras para fins comerciais, principal atividade econômica atual da comunidade, remonta há aproximadamente 25 anos, quando um francês recém chegado à região torna-se comprador da produção da comunidade, então representada pela ostra inteira. Cerca de 5 anos depois, surge outro comprador e tem início a venda da ostra "desmariscada", ou seja, já retirada da casca. Com o surgimento de outros compradores, que aqui assumem a função de atravessadores, exigiu-se o aumento da produção e a sofisticação das técnicas de "desmariscagem". Todavia, dada a importância da cultura da ostra para a comunidade Mandira, é mister que dediquemos a ela um tópico específico, mais adiante, sendo que, por ora, basta-nos este breve intróito que aponta uma relativa longevidade da referida prática.

Sobre a pesca, atividade pouco mencionada pelos moradores da comunidade, SALES e MOREIRA (op.cit.:52-54) relatam ser esta prática tradicionalmente abandonada por muitos moradores de Mandira, visando especialmente a obtenção de alimento. A comercialização dos excedentes eventuais é realizada dentro da própria comunidade, podendo se estender a pequenos comerciantes da região. As principais espécies pescadas são parati, tainha, pescada, robalo, bagre, corvina e arraia. Todavia, foi possível recuperar que até a década de 70, as áreas circundantes ao mangue, hoje utilizadas para a extração de ostras, eram intensamente aproveitadas em atividades pesqueiras. Alguns rios nomeados pela comunidade como o rio da Miquela, o rio Pecê, o rio do Roçado, o rio do Marimbondo, o Rio do Saco Grande e o rio Qutrocentos delimitam esta área de importância fundamental para a manutenção sócio-econômica da comunidade tanto no passado quanto no presente.

Ainda segundo os autores mencionados, a área de enclave da comunidade é bastante piscosa e os moradores consideram a atividade como potencialmente rentável. Contudo, as dificuldades de comercialização confiável, os altos preços dos instrumentos necessários à pesca em larga escala e o fato de que esta prática exige um grande dispêndio de tempo - inviabilizando a concomitância de outras atividades produtivas - são os fatores apontados para a não adoção da pesca como atividade comercial prioritária da comunidade.

4. AS TRANSFORMAÇÕES NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Como vimos anteriormente, o patriarca da comunidade Mandira, Francisco Mandira, recebeu de sua meia-irmã uma área de 1.200 alqueires (2.900 hectares), posteriormente dividida entre seus dois filhos: a Antônio Vicente Mandira coube o entorno do Salto do Mandira e João Vicente Mandira estabeleceu-se na área situada ao sul do Salto do Mandira , delimitada pelo Rio Acaraú, a oeste, e pelo rio Cambupcava e a Serra da Boacica, a leste, até o encontro com o Mar de Dentro (ou Mar Pequeno) pela frente. Esta última porção de terra é a que nos interessa no presente tópico, tendo em vista que são os descendentes de João Vicente Mandira que vem ao Estado de São Paulo requerer o reconhecimento de sua condição quilombola, bem como a recuperação de seu território histórico.

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

Dos membros da comunidade, apenas onze herdeiros recusaram-se a vender. Splendore e Buzaid compartilham, então, metade da área total, ficando a outra metade para os que não quiseram vender. Todavia, estes últimos acordaram com os ditos compradores que lhes caberiam 50% da metade restante como pagamento do processo de legalização definitiva da área. No "Contrato de Compromisso de Compra e Venda de Imóvel e Outras Avenças", registrado no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca da Jacupiranga sob o nº 1174, datado de 24 de janeiro de 1975, encontramos medidas da área superiores às relatadas pela história oral. No referido documento consta que o território da comunidade era de "aproximadamente 1000 alqueires paulistas" (2.420 hectares) e que os compradores - Splendore e Buzaid - adquiriam cerca de 500 alqueires paulistas (1.210 hectares). Há menção, ainda, a uma futura compra dos 500 alqueires restantes e à venda, para os herdeiros que não queriam dispor de suas terras, "da parte que lhes couber, menos os 50% referentes aos honorários previstos na cláusula III" [ou, seja, referentes aos gastos com "a legalização final do título de domínio da área descrita na cláusula I, ou seja, aproximadamente 1000 alqueires paulistas".

Assim, contrariamente ao que a comunidade relata oralmente, não lhes coube a metade restante do território total, mas apenas uma parte, definida pelos próprios compradores, menos 50% às custas de encargos jurídicos e cartoriais.

Ainda no documento acima referido, encontramos um parágrafo limitador da ação dos herdeiros que não queriam vender suas terras. Estes, falsamente transmudados em compradores de suas próprias terras, só poderiam adquirir os alqueires referentes à parte que lhes cabia se estes fossem localizados numa das extremidades do território geral. Deste modo, os membros da família Mandira que permaneceram na área foram incontestavelmente prejudicados, visto que foram obrigados a abandonar a porção de terras que ocupavam e na qual trabalhavam - já que estas terras, próximas ao local onde hoje está a escola, eram as mais férteis da comunidade e concentravam praticamente toda a atividade agrícola do grupo. Splendore e Buzaid não queriam que a gleba 'adquirida' pelos quilombolas ficasse encravada no meio de seu território e, portanto, forçaram os que permaneceram nas terras da comunidade a se mudarem, providenciando a divisão em lotes dos 56 alqueires que lhes cabiam e distribuindo cada um desses lotes para os herdeiros de maneira individualizada (o herdeiro e sua família), em conformação espacial absolutamente estranha ao modo tradicional de ocupação das comunidades camponesas, via de regra realizada - mesmo que familiarmente - mediante o reconhecimento de um território comum, cuja propriedade é coletiva. Nas palavras de D. Judite Mandira, uma das mais antigas moradoras da comunidade: "Antes de começar vender terreno , todo mundo era dono, fazia casa onde queria, trabalhava onde queria".

Alguns dos detentores destes lotes acabaram por vender suas porções de terra para terceiros - que, por sua vez, já revenderam as mesmas, não sendo de nosso conhecimento quem são os atuais proprietários - e mudaram-se com suas famílias para o bairro de Porto Cubatão. Assim, o território ocupado hoje pelos mandiranos resume-se a aproximadamente 22 alqueires (53,2 hectares).

Há dois anos a comunidade reivindicou a Afonso Splendore a cessão de 50 alqueires (121 hectares) de terra para uso agrícola. O espaço oferecido por Splendore, no entanto, não agradou a comunidade por se tratar de "terra de areião", imprópria para a atividade pretendida.

Embora tenhamos tido conhecimento de que Afonso Splendore já idealizou diversos projetos de exploração econômica na área que adquiriu da comunidade, incluindo até parcerias com investidores internacionais e que, recentemente declarou a um técnico do Itesp que iria transformar suas terras em "reserva para pesquisa", é fato notório que nunca houve qualquer uso da gleba em questão, estando a mesma claramente servindo como reserva de valor.

5. MANDIRA ATUAL: INFRAESTRUTURA, RELAÇÕES POLÍTICAS E ATIVIDADES ECONÔMICAS

A comunidade Mandira, localizada na porção continental do município de Cananéia, dista cerca de 18 km da cidade, erigida na porção insular. Podemos chegar até Mandira diretamente por terra (caso já esteiamos no continente) seguindo-se pela estrada que parte do município de Pariquera-Açu (SP-226) até a vila de Itapitangui. Lá, toma-se a direção do vilarejo do Ariri e percorre-se cerca de 08 Km até a comunidade Mandira. Para nos deslocarmos de Mandira até a cidade de Cananéia é necessário seguir este último trecho descrito ao inverso e, chegando em Itapitangui, tomar o sentido para o bairro Porto Cubatão, onde se localiza o serviço de Ferry Boat (balsa), pelo qual se atravessa o Mar de Cubatão (ou Mar de Dentro) .

Bastante organizada, hoje as 16 famílias residentes na comunidade Mandira vêm incrementando suas atividades econômicas em direção a uma maior prosperidade, desenvolvem parcerias com diversos órgãos públicos e privados, mas ainda padecem de alguns problemas de infra-estrutura local, tal como relataremos a seguir.

O acesso à educação no bairro Mandira opera da seguinte maneira: a escola localizada na própria comunidade oferecer ensino fundamental de 1ª à 4ª séries, os que desejam cursar as demais séries do ensino fundamental (5ª à 8ª séries) e o segundo grau (antigo colegial) devem se deslocar até o bairro de Porto Cubatão, distante 13 Km. Um dos anseios da comunidade é que houvesse uma professora do próprio bairro - talvez capacitada pelas Secretarias Municipal e/ou estadual de Educação - para que a escola ali localizada oferecesse também o ensino de 5ª à 8ª séries.

Para obter atendimento em casos de problemas de saúde, os moradores de Mandira precisam deslocar-se até os bairros de Itapitangui ou Porto Cubatão, localidades estas que contam com Postos de Saúde nos quais há um médico atendendo uma vez por semana. A comunidade Mandira reinvidica ter o seu próprio posto de saúde, coordenado por agentes comunitários do bairro treinados para esta função.

A explicação para este desejo de levar para a comunidade estes serviços de educação e saúde deve-se em grande medida à dificuldade encontrada pelos moradores da comunidade em locomover-se até os bairros de Itapitangui e Porto Cubatão, dada a precariedade do serviço de transporte municipal. Nos últimos quatro anos, tal serviço foi sucateado a tal ponto que a freqüência das linhas que contemplavam a comunidade Mandira baixou de duas vezes por semana para uma única vez e, desde meados do ano 2000, não há um ônibus sequer fazendo o trajeto Itapitangui-Ariri.

Outros serviços essenciais estão presentes no bairro. Há luz elétrica desde 1982 e a comunidade dispõe de rádio-comunicador e telefone, angariados com a verba recebida mediante convênios com diversas entidades, os quais apresentaremos mais detalhadamente no tópico que se segue.

Ainda mediante esta verba, a comunidade iniciou neste ano de 2001 atividades relacionadas às mulheres. Foram compradas três máquinas de costura e tecidos e o ITESP encarregou-se de fornecer a capacitação de corte e costura para as mulheres da comunidade. Inicialmente, o projeto visa apenas baixar o custo de vida familiar, fazendo com que não se gaste parte considerável da renda mensal com aquisição de vestuário em lojas; futuramente, contudo, espera-se que as peças confeccionadas na comunidade possam ser vendidas.

Entre os planos da comunidade para o futuro, encontra-se sua estruturação como ponto turístico reconhecido no município. Para tanto, além de contar com uma das grandes bolezas naturais de Cananéia, o Cachoeira do Mandira, os moradores pretendem construir um restaurante e uma lojinha de artesanato na "casa de pedra", nome dado às ruínas de um antigo engenho de arroz que remonta aos tempos da escravidão.

Como visto anteriormente, a atividade produtiva tradicional da comunidade Mandira era a agricultura visando o consumo e a pequena comercialização, acrescida de outras práticas complementares advindas do extrativismo vegetal e animal, bem como da pesca, atividade caiçara por excelência. Com a redução do território ocupado, no entanto, além da intensificação da fiscalização ambiental, algumas destas práticas econômicas tornaram dificultosas ou até mesmo inviáveis. A intensificação da criação de ostras surge então, neste cenário, como solução minimizadora da precariedade material vivida pela comunidade.

A exploração de ostra do mangue é realizada para fins comerciais há cerca de trinta e cinco anos no município de Cananéia. No entanto, alguns problemas perpassavam esta prática, sendo que alguns subsistem para muitos dos produtores: os coletores de ostra vendem seu produto para intermediários (atravessadores), tal produção não atende às exigências sanitárias e, em virtude do baixo preço pago aos coletores pelos intermediários, há a superexploração dos bancos naturais de ostras no manguezal, conferindo aspectos predatórios a esta atividade (MALDONADO, 1999:3).

SUMÁRIO

Esta edição, de 120 páginas, contém os atos normativos e de interesse geral.

SECRETARIAS DE ESTADO

Casa Civil ..... —
Governo e Gestão Estratégica 3
Economia e Planejamento 3
Justiça e Defesa da Cidadania 3
Assistência e Desenvolvimento Social .. 6
Emprego e Relações do Trabalho 6
Segurança Pública 7
Administração Penitenciária 26
Fazenda 29
Agricultura e Abastecimento 32
Educação 33
Saúde 46
Energia 56
Transportes 52
Cultura 53
Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento Econômico 53
Juventude, Esporte e Lazer 53
Turismo 54
Habitação 54
Meio Ambiente 54
Procuradoria Geral do Estado 55
Transportes Metropolitanos 56
Recursos Hídricos, Saneamento Obras . 57
Universidade de São Paulo 57
Universidade Estadual de Campinas ... 57
Universidade Estadual Paulista 58
Ministério Público 62
Editais 68
Mídia Eletrônica 78
Concursos 88
BEC – Bolsa Eletrônica de Compras 105
Diários dos Municípios 106
Partidos Políticos ..... —
Ministérios e Órgãos Federais ..... —

SECRETARIA DE GOVERNO E GESTÃO ESTRATÉGICA

UNIDADE CENTRAL DE RECURSOS HUMANOS

Suplemento Especial, Artigo 115 da CE

As informações referentes aos cargos e funções-atividades ocupados e vagos na data de 31 de dezembro de 2001, da administração direta e indireta do governo do Estado, serão publicadas em suplemento especial do Diário Oficial do Estado, Executivo, Seção I, no dia 30 de abril de 2002, em cumprimento ao disposto no § 5º, do artigo 115, da Constituição Estadual e Decreto nº 31.277, de 06-03-90

As entidades fundacionais, de economia mista e as empresas públicas deverão encaminhar os respectivos relatórios quantitativos diretamente à Imprensa Oficial do Estado S/A até dia 15 de abril de 2002.

O documento deverá ser do tipo MSWord ou Excel, e transmitido por e-mail no endereço abaixo

redacao@imprensaoficial.com.br

A partir de 1993, integrantes do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB-USP), em colaboração com o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais (CNPT/IBAMA), passaram a divulgar no litoral sul os conceitos de Reserva Extrativista, cuja implantação significa claramente a tentativa de conciliar a preservação ambiental de uma região com o desenvolvimento sócio-econômico de seus habitantes tradicionais.

Contando com o interesse demonstrado pelos moradores de Mandira nesta temática, bem como com análises preliminares que demonstraram a viabilidade do projeto de implementação de uma Reserva Extrativista contígua ao território por eles ocupado, os técnicos das instituições acima referida organizam o projeto da Reserva Extrativista do Bairro Mandira, que aguarda sua oficialização pelo IBAMA, figurando como área núcleo do Projeto de Ordenamento da Exploração de Ostras do Mangue.

Em 1995, é criada a Associação dos Moradores da Reserva Extrativista do Bairro Mandira (REMA) e no ano seguinte, a Fundação Florestal passa a coordenar os trabalhos de planejamento, em conjunto com o Instituto de Pesca, o Centro de Estudos Gaia Ambiental, a direção da REMA e a Cooperativa dos Produtores de Ostras de Cananéia (COOPEROSTRA).

A COOPEROSTRA fortaleceu-se como resultado do bem sucedido trabalho envolvendo os moradores da comunidade Mandira, no que diz respeito a capacitação e a introdução de novas técnicas, por meio de cursos de gerenciamento de cooperativas e da prática de manejo de bancos naturais de ostras, cuja expansão foi solicitada por outras comunidades que hoje também fazem parte da COOPEROSTRA..

Também o êxito auferido na obtenção de recursos financeiros é uma marca registrada dos projetos levados a cabo junto à comunidade Mandira. A REMA conta com dois barcos, telefone, rádio-comunicador, um carro, uma sede - construída em mutirão -, benefícios esses colocados também à disposição da COOPEROSTRA. Por meio da ONG Visão Mundial e da Fundação Botânica Margaret Mee, o projeto angariou uma verba junto à empresa Shell do Brasil que, em conjunto com outros recursos, possibilitou um incremento infra-estrutural na organização e na atividade produtiva dos moradores da comunidade Mandira e favoreceu também um grande número de outros moradores da zona rural do município de Cananéia, também coletores de ostra. Um dos maiores empreendimentos é, sem dúvida, a estação de beneficiamento das ostras, já em pleno funcionamento, onde é depurado o produto que, mediante este processo, passa a oferecer maior qualidade ao consumidor.

Na comunidade Mandira, o calendário de trabalho na coleta de ostras é o seguinte: de segunda a quarta-feira os coletores "saem para a maré", por volta das cinco horas da manhã; retornando ao "porto", dedicam-se à separação das ostras por tamanho e dispensam aquelas que não consideram "de qualidade"; quinta e sexta-feira concentram-se todos- incluindo aí mulheres e crianças - no trabalho de limpeza prévia das ostras médias e grandes, que serão encaminhadas para a beneficiadora, e de "desmariscagem" das ostras menores. Estas últimas, já prontas, são embaladas em sacos plásticos e vendidas a um comprador que vai semanalmente até a comunidade buscar a mercadoria. Quando se coleta mais do que a demanda estipulada, o excedente é devolvido ao viveiro.

O trabalho da coleta de ostras é eminentemente masculino e adulto, embora um pequeno número de adolescentes e mulheres se aventure a exercer tal atividade. Às mulheres cabe, via de regra, o cuidado com os filhos, o preparo das refeições e a lida nas hortas, canteiros e pomares, bem como o trabalho com a criação de pequeno porte. Mesmo cuidando destas várias atividades, algumas mulheres participam esporadicamente da coleta das ostras.

A organização da comunidade fortaleceu-se imensamente após este processo de "profissionalização" da coleta e comercialização das ostras. Todavia, no que tange à melhoria das condições econômicas, neste caso representada pela renda auferida pelas famílias, ainda há um longo caminho a percorrer. Explique-se: a extração de ostras pelas comunidades rurais de Cananeia sempre foi atividade imersa na estrutura viciada dos "atravessadores". Romper com estes significa vender o produto por melhores preços, mas em quantidades menores, haja vista a dominação que os intermediários exercem sobre o mercado preferencial para escoamento - bares e restaurantes do litoral paulista. Assim, a COOPEROSTRA paulatinamente vem tentando estabelecer-se como fornecedora direta de ostras, quebrando o status quo representado pelos intermediários.

6. A IDENTIDADE MANDIRA E A SOCIABILIDADE POSITIVA

Os membros da comunidade Mandira orgulham-se ao dizer: "Sempre que vocês encontrarem alguém de sobrenome Mandira, saberão que é daqui, que é parente nosso". Os moradores geralmente se atrapalham ao responder se a localidade se chama Mandira por causa deles ou se eles se chamam Mandira devido à localidade, o que prenuncia a intrínseca e sólida relação entre espaço físico e identidade observada na comunidade Mandira. A dimensão ontológica desta comunidade é definida quase como um prolongamento da terra que seus membros ocupam e de onde vieram, compartilhando com ela a própria nominalidade. Este apreço pela condição de mandirano pode ser visto como um dos elementos responsáveis pelas consideráveis ocorrências de uniões endogâmicas na comunidade. Outras razões derivam do relativo isolamento a que a comunidade esteve submetida na maior parte de sua existência, além da forte discriminação a que o grupo era submetido.

O termo "mandirano" é usado pelos moradores como sinal diacrítico da identidade criada entre os que detém uma origem territorial e de parentesco comuns. Mas, sobretudo, diz respeito ao auto-reconhecimento étnico dos que compartilham uma relação dialética de exclusão/inclusão e recusa/aceitação gastada em sua relação com o Outro, neste caso, com a sociedade envolvente. Informantes da área urbana de Cananéia, sem nenhuma relação com a comunidade, relatam que os citadinos valem-se da expressão "mandirano" para ofender, desqualificar ou chasquear seus interlocutores, o que revela a profunda marca tripla do preconceito experimentado pelos moradores da Comunidade Mandira: são negros, pobres e camponeses, estigmas valorados negativamente pela sociedade dominante, ou seja, os brancos urbanos e suas ideologias de progresso e consumo.

Alguns moradores relatam que o sentimento de pertença a um grupo definido sempre foi intenso na comunidade Mandira. Dizem que sempre que um "mandirano" sofria algum tipo de aborrecimento - não raro de ordem física- no contato com o Outro, a comunidade se irmanava para defendê-lo : "fazia pra um, doía em todos". Todavia, após a construção da estrada Itapitangui-Ariri, por volta de 1976, houve a intensificação do contato com o Outro, mormente à medida que as crianças e adolescentes passaram a freqüentar as escolas dos bairros vizinhos, as idas à cidade tornaram-se mais freqüentes para obter gêneros alimentícios já não mais produzidos com abundância na comunidade ou resolver problemas burocráticos como aposentadoria, pagamento de Guia do Incra, etc. Neste processo, há a percepção por parte dos moradores das manifestações de discriminação: "tudo de errado que acontecia era problema com os Mandira". Há então uma quebra da identidade positiva com que se auto-referenciavam os mandiranos. O traço identitário da cor negra é, na visão dos moradores, o que mais passou a ser negado pelo grupo. Dizem os membros do grupo que quando o Pe. João Trinta foi comunicá-los de que havia um fortalecimento da organização das comunidades negras rurais do Vale do Ribeira em torno da recuperação de suas terras originais e que, portanto, seria interessante que a comunidade Mandira se incorporasse a este movimento, "quase saímos correndo com o Pe. João daqui... chamar de negro era xingar, era tudo o que nós não queríamos ser" .

Para o antropólogo F. BARTH (1976), os grupos étnicos definem-se de maneira flexível e dinâmica, ou seja, estão constantemente redefinindo-se, adequando, na interação com outros grupos, seus padrões de valores e seus critérios de pertença realçando-os, amenizando-os ou até desativando-os. Sabemos que tais práticas podem ocorrer, em situações de contato interétnico, desviando-se por dois extremos: no contexto da valorização excessiva dos traços culturais de um grupo (etnocentrismo) ou, por outro lado, na tentativa de auto-aniquilação cultural de um grupo subjugado por outro (etnocentrismo negativo).

A comunidade Mandira certamente esteve submetida a estas duas variações de caráter identitário, estando a segunda forma sendo agora substituída por uma nova positividade calcada na auto-estima que surge de dois processos que vem se desenvolvendo pari passu.

O primeiro deles diz respeito às atividades produtivas do grupo. Sem dúvida, o envolvimento da comunidade no projeto da Reserva Extrativista e na COOPEROSTRA fez com que os moradores se sentissem mais autônomos, senhores de seu trabalho e desafiados a tomar decisões que encerravam não só o seu grupo, mas também integrantes de outras comunidades e seus parceiros em âmbito estatal e privado.

O segundo processo encontra-se no terreno do resgate da auto-identificação positiva, isto é, da revalorização dos elementos basilares que compõe um padrão cultural socialmente compartilhado. A comunidade Mandira, por meio do contato com outras comunidades rurais de origem quilombola e da organização destas em torno de reivindicações políticas, recria uma identidade em confronto com o Outro que os quer subjugar ou de quem exige respostas - grileiros, barragens, polícia florestal, poderes públicos, entre outros, encontram-se neste rol de personificações emblemáticas.

Neste embate de contornos políticos, a comunidade torna-se remanescente de quilombo, condição que compartilha com outras comunidades, fornecendo a identificação acabada e necessária para que se possa auferir vantagens previstas em lei, e que a permite rememorar a importância de sua origem, de seu modo de vida, das suas relações de parentesco, suas crenças e sua organização interna. Cabe registrar, aqui, o importante trabalho que vem sendo organizado no Vale do Ribeira pela Mitra Diocesana de Registro e outros agentes mediadores no sentido de valorizar manifestações culturais étnicas que, longe de referenciar-se apenas na questão da cor negra, adentra os campos da classe social e dos modos de produção tradicionais, embora a primeira característica venha sendo explorada com maior ênfase.

Em face dos processos acima descritos, é possível concluir que desponta na comunidade uma nova forma de contemplar o futuro, tornando-a dinâmica, pronta a empreender e aprender novas formas de adquirir dignidade, tanto na esfera da vida material quanto no plano sócio-simbólico.

7. CONCLUSÃO

De acordo com o objetivo deste trabalho, elaboramos um estudo técnico-científico sobre a comunidade Mandira, levantando as suas origens históricas, as configurações sociais sobre as quais ela está organizada e as condições de vida que a caracterizam atualmente. Apresentamos, a seguir, as considerações finais pertinentes:

- Considerando que os trabalhos de pesquisa antropológica não deixam dúvidas sobre a origem quilombola da Comunidade Mandira, formada por descendentes de um ex-escravo, filho do seu senhor, que recebeu terras doadas por sua meia-irmã há mais de 130 anos e que esta encontra-se em franco processo de recuperação do orgulho de sua identidade étnica, bem como desenvolve projetos de desenvolvimento econômico que auxiliam a incrementar sua auto-visão positiva, plena de dignidade e respeito;

- Considerando que o mesmo procedimento antropológico também comprovou a profunda ligação prático-simbólica da comunidade Mandira com o território que ocupa e apontou a importância de sua manutenção para a implementação de formas de produção que promovam melhorias na qualidade de vida da comunidade , tal como enunciado pelo GT (Grupo de Trabalho, 1997): "Isto quer dizer que o território, em todo seu perímetro, necessário à reprodução física e cultural de cada grupo étnico/tradicional só poder ser dimensionado à luz da interpretação antropológica e em face da capacidade suporte do meio ambiente circundante tendo em vista a necessidade de garantir a melhoria de qualidade de vida de seus habitantes, através da implementação de projetos econômicos adequados, conservando-se os recursos naturais para as gerações vindouras" (GT, p.24);

- Considerando que a comunidade Mandira carece de instrumentos institucionais, tal como o artigo nº 68 do ADCT para auxiliá-la a proteger o seu território;

- Considerando a "vontade política e visão social do governo paulista de atender e interpretar o mandamento constitucional, não só como obrigação estatal imposta pela lei, mas principalmente como um ideal da democracia, de proteção aos direitos humanos e respeito às minorias, a ser perseguido permanentemente (...)" (GT, p. 5);

- Considerando que o GT reconheceu a necessidade de tratar de forma diferenciada a identificação dos territórios de comunidades quilombolas, visto que "o cadastro rural previsto pelo INCRA ou mesmo o cadastro de terras do patrimônio imobiliário estadual usado para a 'legitimação de posse' e para embasar as ações discriminatórias são incapazes de detectar apropriações comunais extensas que compõem territórios tradicionais" (GT, p.17);

- Considerando que uma das diretrizes do Grupo de Trabalho dispõe sobre a "necessidade de rever procedimentos técnicos e jurídicos dos órgãos afetos à questão do ordenamento fundiário, agrário, territorial e ambiental para reconhecer e incorporar as diferenças étnicas e culturais proporcionando o reconhecimento e a proteção, pelo Estado, dos segmentos portadores dessas referências e de seus direitos" (p.18);

Concluímos:

- que os membros da comunidade Mandira são remanescentes de comunidade de quilombo, de acordo com as definições que embasam os critérios oficiais de reconhecimento adotados pelo Estado de São Paulo, e devem, portanto, gozar dos direitos que tal identificação lhes assegura;

- que se faz urgente a regularização fundiária do território quilombola aqui demonstrado, de área equivalente a 2.054,6463 hectares (849,0273 alqueires) com o escopo de assegurar o livre domínio da comunidade sobre os recursos naturais - observada a Legislação Ambiental - que vêm sendo racional e organizadamente explorados.

Maria Cecília Manzoli Turatti
Antropóloga

MEMORIAL DESCRITIVO
GERAL
Município: CANANÉIA
Perímetro: 4º CANANÉIA E TERRAS NÃO DISCRIMINADAS
Local: COMUNIDADE MANDIRA
Área: 2.054,6463 ha - Perímetro: 37.971,96 m
DESCRIÇÃO DA GLEBA

Inicia-se no ponto 01 com coordenadas UTM ESTE 796.986,6212m e NORTE 7.233.119,8516m, segue-se pelo Espigão, confrontando com terras não discriminadas com distância de 3.598,09m, chega-se ao ponto 02; deste, segue-se atravessando a Faixa de Domínio da Estrada Municipal Itapitangui-Ariri, com azimute de 143°07'11.31" e distância de 11,21m, chega-se ao ponto 03; deste, segue-se confrontando com terras não discriminadas com azimute de 143°07'11.31" e distância de 139,18m, chega-se ao ponto 04; deste, segue-se confrontando com terras não discriminadas com distância de 1.414,41m, chega-se ao ponto 22; deste, segue-se atravessando o Rio sem denominação, com azimute de 43°51'01.97" e distância de 189,98m, chega-se ao ponto 23; deste, segue-se pela margem esquerda do rio sem denominação, à montante, divisa com terras não discriminadas, com distância de 1.439,99m, chega-se ao ponto 24; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 2.296,36m, chega-se ao ponto 25; deste, segue-se pela margem do Rio Boacica Grande, divisa com terras não discriminadas, com distância de 408,64m, chega-se ao ponto 26; deste, segue-se atravessando o rio sem denominação, com azimute de 256°31'23.79" e distância de 94,46m, chega-se ao ponto 27; deste, segue-se pela margem do Rio Boacica Grande, divisa com terras não discriminadas, com distância de 376,86m, chega-se ao ponto 28; deste, segue-se atravessando o Rio Boacica Grande, com azimute de 256°28'31.56" e distância de 130,42m, chega-se ao ponto 29; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 623,87m, chega-se ao ponto 30; deste, segue-se pela margem esquerda do Rio Boacica Grande, à jusante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 207,91m, chega-se ao ponto 31; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 1.349,86m, chega-se ao ponto 32; deste, segue-se pela margem esquerda do Rio Boacica Grande, à jusante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 142,65m, chega-se ao ponto 33; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 1.224,13m, chega-se ao ponto 34; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 1.213,18m, chega-se ao ponto 35; deste segue-se atravessando o Rio Boacica Grande, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 268°15'39.57" e distância de 174,97m, chega-se ao ponto 36; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 1.596,65m, chega-se ao ponto 05; deste, segue-se pela margem do Mar de Dentro, com distância de 398,58m, chega-se ao ponto 06; deste,

segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 1.204,09m, chega-se ao ponto 37; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 79°41'19.13" e distância de 94,33m, chega-se ao ponto 38; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 372,51m, chega-se ao ponto 39; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 256°23'09.34" e distância de 149,12m, chega-se ao ponto 40; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 905,64m, chega-se ao ponto 41; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 89°57'23.58" e distância de 63,53m, chega-se ao ponto 42; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 274,93m, chega-se ao ponto 43; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 106°58'30.14" e distância de 27,44m, chega-se ao ponto 44; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 374,20m, chega-se ao ponto 45; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 144°27'39.23" e distância de 60,37m, chega-se ao ponto 46; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 2.816,49m, chega-se ao ponto 47; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 327°01'49.04" e distância de 108,72m, chega-se ao ponto 48; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 1.232,49m, chega-se ao ponto 49; deste, segue-se atravessando o rio sem denominação, confrontando com o Mar de Dentro com azimute de 200°50'08.74" e distância de 51,63m, chega-se ao ponto 50; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com o Mar de Dentro com distância de 664,17m, chega-se ao ponto 51; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 418,27m, chega-se ao ponto 52; deste, segue-se atravessando o Rio sem denominação, com azimute de 259°04'49.33" e distância de 115,61m, chega-se ao ponto 53; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 1.418,85m, chega-se ao ponto 54; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, com azimute de 336°30'30.24" e distância de 144,96m, chega-se ao ponto 55; deste, segue-se pela margem esquerda do Canal de Batuva, à montante, divisa com terras não discriminadas, com distância de 823,41m, chega-se ao ponto 56; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, com azimute de 213°39'25.12" e distância de 68,64m, chega-se ao ponto 57; deste, segue-se pela margem do Mangue, confrontando com terras não discriminadas com distância de 1.971,69m, chega-se ao ponto 58; deste, segue-se pela margem direita do Canal de Batuva. à montante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 136,71m, chega-se ao ponto 59; deste, segue-se atravessando o Canal de Batuva, com azimute de 4°58'29.48" e distância de 34,80m, chega-se ao ponto 07; deste, segue-se pela margem esquerda do Rio das Minas, à montante, divisa com terras não discriminadas, com distância de 626,20m, chega-se ao ponto 08; deste, segue-se pelo Rio das Minas,

à montante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 422,89m, chega-se ao ponto 09; deste, segue-se atravessando a Estrada Secundária, com azimute de 322°49'52.83" e distância de 11,06m, chega-se ao ponto 10; deste, segue-se pelo Rio das Minas, à montante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 924,16m, chega-se ao ponto 11; deste, segue-se pelo Rio das Minas, à montante, confrontando com terras não discriminadas com distância de 274,49m, chega-se ao ponto 12; deste, segue-se pelo Rio Acaraú, à montante, confrontando com o 4º Perímetro de Cananéia com distância de 1.353,16m, chega-se ao ponto 13; deste, segue-se atravessando a Faixa de Domínio da Estrada Municipal Itapitangui-Ariri, com azimute de 309°47'50.81" e distância de 10,02m, chega-se ao ponto 14; deste, segue-se pelo Rio Acaraú, à montante, confrontando com o 4º Perímetro de Cananéia com distância de 1.512,85m, chega-se ao ponto 15; deste, segue-se pelo Espigão, confrontando com o 4º Perímetro de Cananéia com distância de 328.77m. chega-se ao ponto 16: deste, segue-se pelo Espigão, confrontando com o 4º Perímetro de Cananéia com distância de 1.944,36m, chega-se ao ponto 01, início desta descrição.

área Total:.....2.054,6463 ha
área Domínio:.....119,7743 ha
área Remanescente: .....934,8720 ha

DANIEL PAULO MUNIZ
ENGENHEIRO CARTÓGRAFO
CREA Nº 5060516543

Despacho da Diretora Adjunta de Administração, Finanças e Recursos Humanos, de 11-3-2002

Autorizando a baixa patrimonial do veículo Corsa - Placa DCC 0378 - PI Fundação ITESP nº 4906, nos termos do artigo 28 inciso 14 do Regulamento Geral da Fundação ITESP.

PROCESSO ITESP Nº 0261/2002 - Interessado: Fundação ITESP - Assunto: Baixa patrimonial dos veículos PI 4906(Placa DCC - 0378) e PI 4825(Placa DAD 4197).

ASSISTÊNCIA E DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Secretário: NELSON GUIMARÃES PROENÇA
Rua Bela Cintra, 1.032 - Cerqueira César - CEP 01415-000
Fone: 3218-3000

CONSELHO ESTADUAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

Retificação do D.O. de 6-3-2002

Na Deliberação CONSEAS - SP - n.º 03, onde se lê: de 05/02/2002, leia-se: Deliberação CONSEAS - SP - n.º 03 de 05/03/2002.

COORDENADORIA DE FOMENTO DA REDE DE ASSISTÊNCIA SOCIAL

GRUPO DE GESTÃO DO CADASTRO E REGISTRO DE ENTIDADES SOCIAIS

Despachos da Diretora, de 13-3-2002

Concedendo a inscrição

Proc. n.º 5353/2002 - DRADS/Santos - Centro Camará de Pesquisa à Infância e Adolescência, com sede à Rua Treze de Maio n.º 300, no município de São Vicente.

Proc. n.º 5354/2002 - DRADS/Santos - Casa de Assistência Irmã Scheilla, com sede à Travessa 241 - Quadra 83 - Lote 17 - n.º 24, no município de Guarujá.

Proc. n.º 5355/2002 - DRADS/São Paulo - Centro Comunitário Maranata de São Paulo - CCM, com sede à Rua Brigadeiro Xavier de Brito n.º 377, no município de São Paulo

Proc. n.º 5356/2002 - DRADS/Santos - Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais de Cubatão - APAE de Cubatão, com sede à Avenida Martins Fontes n.º 1241, no município de Cubatão.

Cancelando a inscrição

Proc. n.º 2663/71 - DRADS/Bauru - Centro de Promoção Social de Barra Bonita, com sede à Praça Eduardo Simão n.º 27, no município de Barra Bonita.

Indeferindo a inscrição

Proc. s/n.º - DRADS/Campinas - Centro de Recuperação Vida Nova - CERVIN, com sede à Rua Francisco Bruno n.º 90, no município de São João de Boa Vista.

GRUPO DA MACRORREGIÃO SUDESTE

DIVISÃO REGIONAL DE ASSISTÊNCIA E DESENVOLVIMENTO SOCIAL - PIRACICABA

Extrato de Convênio

DRADS: 350138. Processo: n.º 027/A/2002. Autorização Governamental: Decreto n.º 42.081, de 12/08/1997, alterado pelos Decretos n.ºs 43.554, de 19/10/1998, 43.915, de 26/03/1999, 44.689, de 02/02/2000 e 45.630, de 16/01/2001. Convenente: Secretaria Estadual de Assistência e Desenvolvimento Social. Conveniada: Centro de Assistência Social - CAS. Município: Santa Cruz da Conceição. Registro: n.º 1774/1968. Objeto: Transferência de Recursos financeiros para execução do Programa Fortalecendo a Família. Programa: Fortalecendo a Família. Atividade: Sócio-Educativa. N.º de Vagas: 30 Famílias. Segmento: Família. Valor Total: R$ 10.800,00, sendo R$ 8.100,00 em Recursos Estaduais onerando a U.O.: 35003. UGO: 350012. UGE: 350138. P.T.: 10.244.3504.4053.0000. Natureza da Despesa: 335043-79, e R$ 2.700,00 em Recursos Municipais, a título de contrapartida. Vigência: 12 meses. Início: 02/01/2002. Término: 31/12/2002.

GRUPO DA MACRORREGIÃO NORTE

DIVISÃO REGIONAL DE ASSISTÊNCIA E DESENVOLVIMENTO SOCIAL - SÃO JOSÉ DO RIO PRETO

Extrato de Aditamento

Proc. DRADS/SJRP nº 138/2000 - Autorização Governamental Decreto nº 41.930, de 08/07/97 - Convenentes: SEADS Conveniada: Prefeitura Municipal de Urupês Objeto do Convênio: Termo de Aditamento ao Convênio celebrado em 30/06/2000, prorrogando sua vigência de 29/06/2000 até 30/06/2002 - Data da Assinatura: 24/01/2002.

EMPREGO E RELAÇÕES DO TRABALHO

Secretário: JOSÉ ROBERTO CORREIA SOEIRO
Respondendo pelo Expediente
Av. Angélica, 2582 - CEP 01228-200
Fone: (011) 3311-1000

GABINETE DO SECRETÁRIO

DEPARTAMENTO DE ADMINISTRAÇÃO

CENTRO DE FINANÇAS

Comunicado

PDs a serem pagas
Secretaria do Emprego e Relações do Trabalho
Data: 14/3/2002

Nos Termos do Artigo 5º da Lei Federal 8666/93 de 21/06/93 justificamos a necessidade para pagamento e para a exclusão da Ordem Cronológica com Banco do Povo, Jovem Cidadão, Adiantamento, Utilidade Publica.

ANEXO 4

Processos abertos pelo INCRA para regularização fundiária de comunidades quilombolas de São Paulo.

Fonte: www.incra.gov.br

Acessado: 12 de fevereiro de 2012

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
DIRETORIA DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FUNDIÁRIA
COORDENAÇÃO GERAL DE REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS - DFQ

Nº de ordem	Processo	SR/UF	Comunidade	Município
1	54190.002551/2004-89	08/SP	Cafundó	Salto de Pirapora
2	**54190.003179/2004-96**	**08/SP**	**Mandira**	**Cananéia**
3	54190.003180/2004-52	08/SP	Sapatu	Eldorado
4	54190.003181/2004-05	08/SP	Jaó	Itapeva
5	54190.003183/2004-96	08/SP	Capivari	Capivari
6	54190.003184/2004-31	08/SP	Pedro Cubas de Cima	Eldorado e Paulista
7	54190.003185/2004-05	08/SP	André Lopes	Eldorado
8	54190.000473/2005-69	08/SP	Pilões	Iporanga
9	54190.000474/2005-11	08/SP	Galvão	Eldorado e Iporanga
10	54190.000475/0205-58	08/SP	São Pedro Gleba	Eldorado e Iporanga
11	54190.000476/2005-01	08/SP	Ivaporunduva	Eldorado e Paulista
12	54190.000477/2005-47	08/SP	Caçandoca	Ubatuba
13	54190.001267/2005-76	08/SP	Brotas	Itatiba
14	54190.001044/2005-17	08/SP	Poço Grande	Iporanga
15	54190.001212/2005-88	08/SP	Fazenda Caixa	Ubatuba
16	54190.001218/2005-33	08/SP	Cambury	Ubatuba
17	54190.001281/2005-70	08/SP	Porto Velho	Iporanga
18	54190.001485/2005-19	08/SP	Cangume	Itaoca
19	54190.001541/2005-15	08/SP	Morro Seco	Iguape
20	54190.001655/2005-97	08/SP	Bombas	Iporanga
21	54190.001694/2005-54	08/SP	Maria Rosa	Iporanga
22	54190.001696/2005-43	08/SP	Pedro Cubas	Eldorado
23	54190.001697/2005-98	08/SP	Nhungara	Eldorado e Iporanga
24	54190.001698/2005-32	08/SP	Praia Grande	Iporanga
25	54190.003820/2005-13	08/SP	Varadouro	Cananéia
26	54190.003821/2005-50	08/SP	Santa Maria	Cananéia
27	54190.003822/2005-02	08/SP	Taquari	Cananéia
28	54190.003823/2005-43	08/SP	Reginaldo	Barra do Turvo
29	54190.003824/2005-93	08/SP	Porto Cubatão	Cananéia
30	54190.000360/2006-44	08/SP	Boa Esperança	Eldorado
31	54190.001641/2006-14	08/SP	Cassanga	Ubatuba
32	54190.002985/2006-41	08/SP	José Joaquim Camargo	Salto do Pirapora
33	54190.002991/2006-06	08/SP	Carmo	São Roque
34	54190.004013/0206-91	08/SP	Fazenda Pilar	Pilar do Sul
35	54190.004014/2006-35	08/SP	Caxambu	Sarapuí
36	54190.004092/2006-30	08/SP	Terra Seca	Barra do Turvo
37	54190.004093/2006-54	08/SP	Ribeirão Grande	Barra do Turvo
38	54190.004094/2006-29	08/SP	Cedro	Barra do Turvo
39	54190.004095/2006-73	08/SP	Pedra Preta	Barra do Turvo
40	54190.004096/2006-18	08/SP	Paraíso	Barra do Turvo
41	54190.001189/2007-71	08/SP	Piraporinha	Salto de Pirapora
42	54190.001645/2007-83	08/SP	Abobral	Eldorado
43	54190.001719/2007-81	08/SP	Fazendinha dos Pretos	Salto de Pirapora
44	54190.000475/2008-09	08/SP	Piririca	Iporanga
45	54190.002771/2008-36	08/SP	Poça	Jacupiranga e Eldorado
46	54190.003295/2008-71	08/SP	União dos Morros	Ubatuba
47	54190.003805/2008-18	08/SP	Porcinos	Agudos
48	54190.006064/2010-33	08/SP	Peropava	Registro
49	54190.001984/2011-46	08/SP	Biguazinho	Miracatu
50	54190.004366/2012-39	08/SP	Bairro Aldeia	Iguape

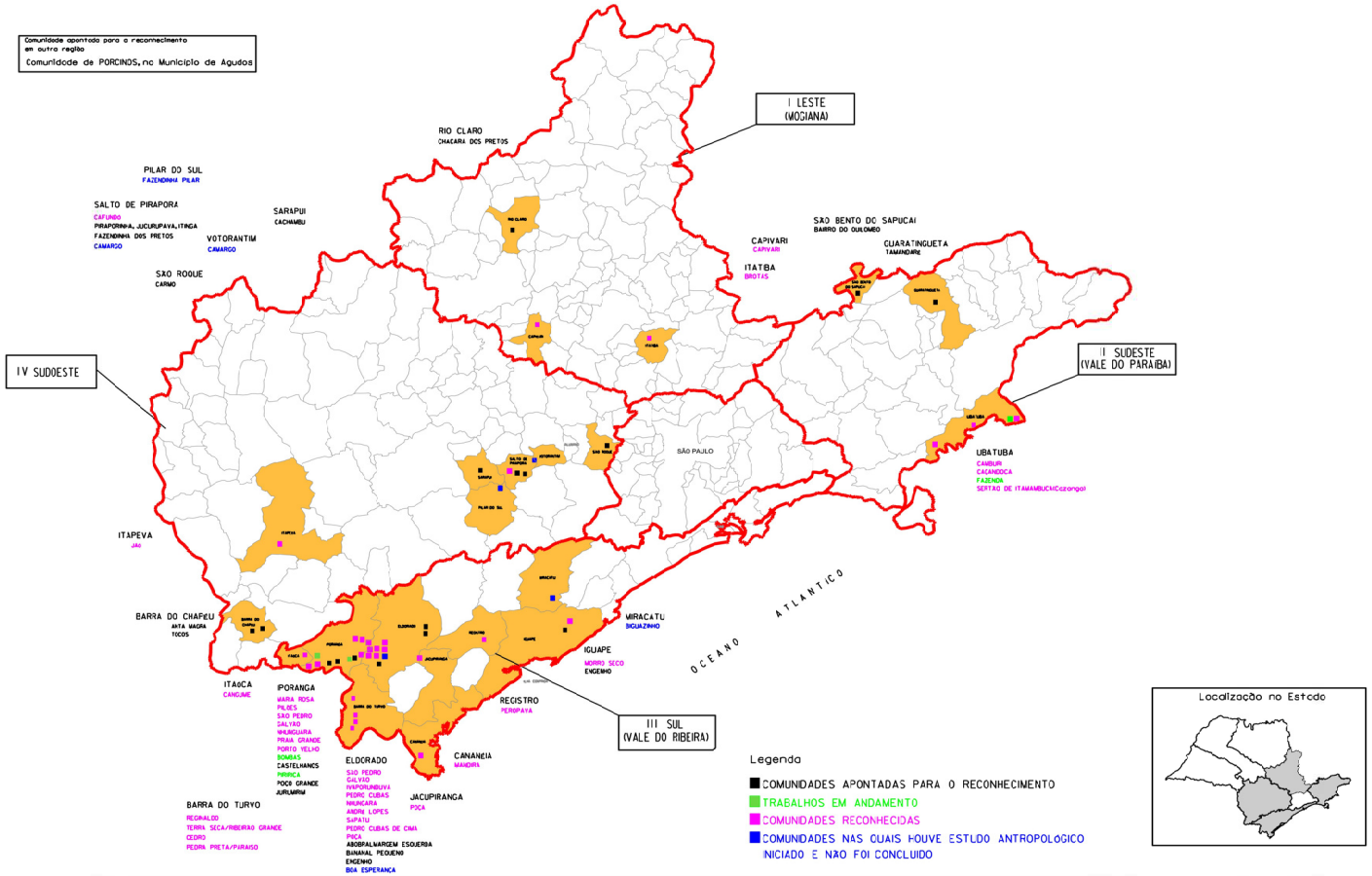
ANEXO 5

MAPA DE LOCALIZAÇÃO DOS QUILOMBOS NO ESTADO DE SÃO PAULO

Fonte: Fundação Itesp, 2013

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO
SECRETARIA DA JUSTIÇA E DA DEFESA DA CIDADANIA
FUNDAÇÃO INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO
"JOSÉ GOMES DA SILVA"

COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO ESTADO DE SÃO PAULO



ANEXO 6

MAPA GENEALÓGICO DA COMUNIDADE QILOMBOLA DO MANDIRA

Elaboração: Carlos Frederico Lucio

O mapa genealógico constante do envelope fixado na contracapa deste volume é parte integrante da tese de doutorado ***"Natureza e Cultura como commodities: um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP"***, sob orientação do Prof. Dr. Guilhermo Raúl Ruben, apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas em dezembro de 2013.

Fontes: Pesquisa de campo (2003, 2004, 2009, 2010 e 2012) complementada com dados do RTC Mandira, elaborado por Turatti (2002) e fornecido pela Fundação Itesp; dados extraídos de Gouveia (2010) e Rangel (2011).

Informantes em campo: Sr. Frederico Mandira (2003, 2004, 2009 e 2012); d. Maria Matheus (2003, 2004, 2012); finado sr. Florindo Mandira (2003, 2004); finado sr. Henrique Mandira (2003, 2004); d. Irene Mandira (2003; 2012); Sr. Francisco Mandira Coutinho (2003; 2010, 2012); sr. Sidnei Coutinho (2010, 2012); sr. Agnaldo Coutinho (2012).

Data da finalização: Setembro de 2013

Método: Rivers, 1910; Murdock, 1949; Barnard & Goody, 1984.

Observação: 1) Importante ressaltar que a elaboração deste Mapa Genealógico obedeceu ao método proposto pelos antropólogos citados - privilegianndo a coleta de depoimentos em campo com eventuais balizamentos com fontes secundárias como o RTC e outros trabalhos acadêmicos sobre a comunidade - e não ao método histórico (o que implicaria em levantamento de documentação e pesquisas cartoriais, o que foi feito para a elaboração do RTC). Ele reflete, em grande medida, a memória genealógica da comunidade estando, por este motivo, necessariamene incompleto na sua amplitude histórica e sociológica. Em particular com relação aos mandiranos que não mais estão na comunidade. **2)** As linhas tracejadas em vermelho indicam os Grupos Locais (GL) de acordo com a distribuição espacial exibida no Mapa 4.

MAPA GENEALÓGICO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MANDIRA

Elaboração: Carlos Frederico Lucio

Reserva Extrativista Mandira

Legenda:

△	Homem
○	Mulher
⊓	Germanidade
⊔	Casamento
|	Filiação
-//-	Separação Conjugal
-⌖-	Cruzamendo de linha
△? (?)	Desconhecido (não descendente)
△? (?)	Desconhecido (descendente)
△A (A)	Indivíduo Adotado
△+ ○+	Indivíduo Falecido

Obs.: Como não foi possível obter informações sobre todos os falecidos a partir da G-3, optou-se por identificar apenas aqueles cujo falecimento é de conhecimento dos entrevistados.

Filhos de João Vicente Mandira:

1-	🟨	Francisco Vicente Mandira
2-	🟩	Paulo Mandira
3-	⬜	Amâncio Mandira
4-	🟪	Joaquim Mandira
5-	🟪	João Vicente Mandira Filho
6-	🟦	Geraldo Mandira
7-	🟦	Leopoldina Mandira
8-	🟩	Henriqueta Mandira
9-	🟥	Theodora Mandira
10-	🟫	Maria Mandira
	🟦	Indivíduo descendente simultaneamente de dois filhos de João Vicente Mandira

Obs.: A cor identifica também os seus descendentes.

Este mapa genealógico é parte integrante da tese de doutorado *"Natureza e Cultura como commodities: um estudo antropológico sobre três iniciativas de empreendedorismo étnico de cunho sustentável na comunidade quilombola do Mandira, Cananéia/SP"*, sob orientação do Prof. Dr. Guilhermo Raúl Ruben, apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

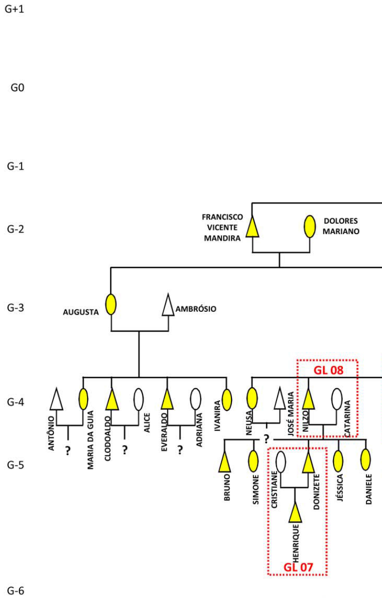
Fontes: Pesquisa de campo (2003, 2004, 2009, 2010 e 2012) complementada com dados do RTC Mandira, elaborado por Turatti (2002) e fornecido pela Fundação Itesp; dados extraídos de Gouveia (2010) e Rangel (2011).

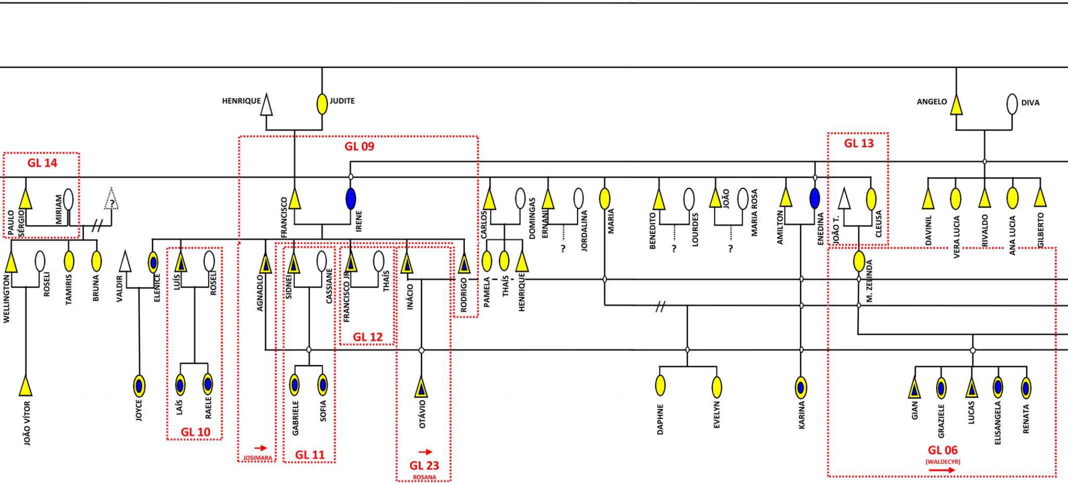
Informantes em campo: Sr. Frederico Mandira (2003, 2004, 2009 e 2012); d. Maria Matheus (2003, 2004, 2012); finado sr. Florindo Mandira (2003, 2004); finado sr. Henrique Mandira (2003, 2004); d. Irene Mandira (2003; 2012); Sr. Francisco Mandira Coutinho (2003; 2010, 2012); sr. Sidnei Coutinho (2010, 2012); sr. Agnaldo Coutinho (2012).

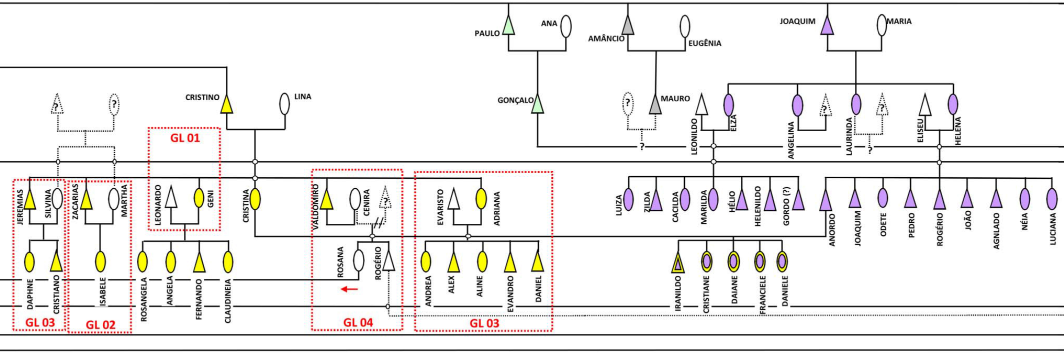
Data da finalização: Agosto de 2013

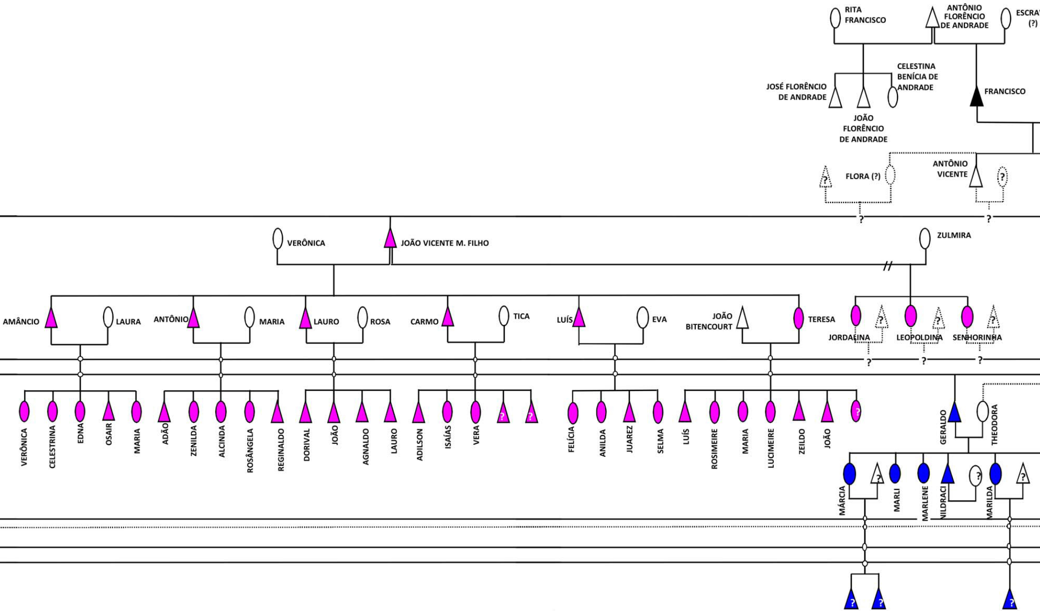
Método: Rivers, 1910; Murdock, 1949; Barnard & Goody, 1984.

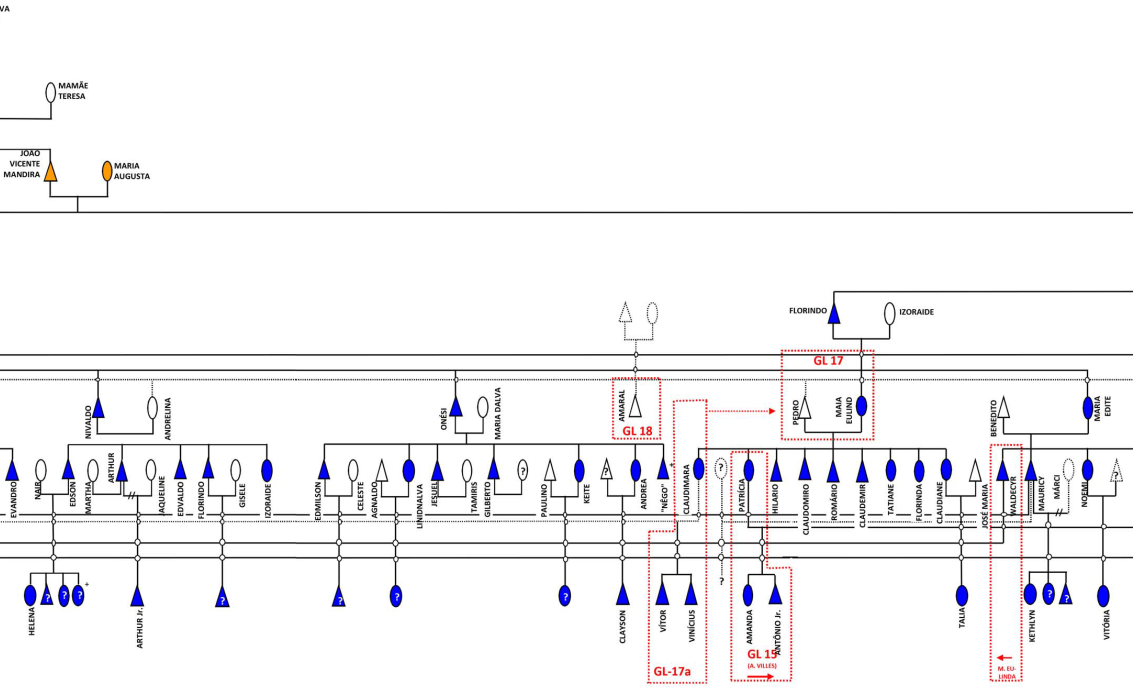
Observação: 1) Importante ressaltar que a elaboração deste Mapa Genealógico obedeceu ao método proposto pelos antropólogos citados - privilegiannndo a coleta de depoimentos em campo com eventuais balizamentos com fontes secundárias como o RTC e outros trabalhos acadêmicos sobre a comunidade - e não ao método histórico (o que implicaria em levantamento de documentação e pesquisas cartoriais, o que foi feito para a elaboração do RTC). Ele reflete, em grande medida, a memória genealógica da comunidade estando, por este motivo, necessariamene incompleto na sua amplitude histórica e sociológica. Em particular com relação aos mandiranos que não mais estão na comunidade. **2)** As linhas tracejadas em vermelho indicam os Grupos Locais (GL) de acordo com a distribuição espacial indicada no **Mapa 4**.

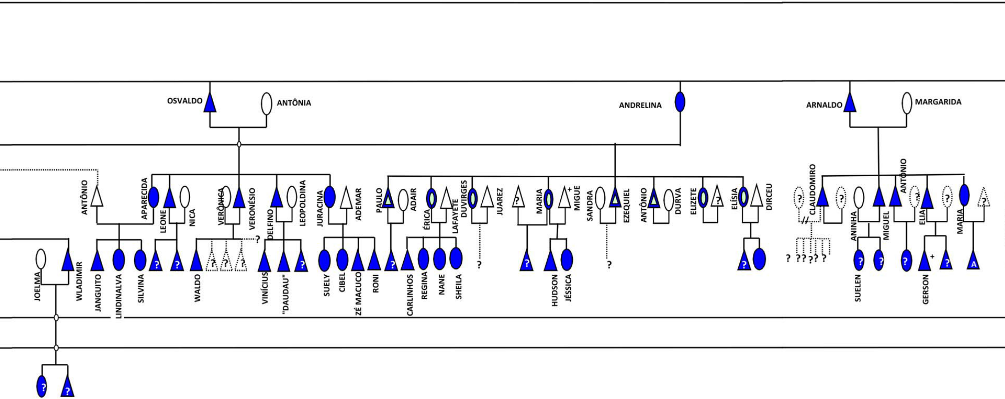

G+1
G0
G-1
G-2
G-3
G-4
G-5
G-6
FRANCISCO VICENTE MANDIRA
DOLORES MARIANO
AUGUSTA
AMBRÓSIO
GL 08
ANTÔNIO
?
MARIA DA GUIA
CLODOALDO
?
ALICE
EVERALDO
?
ADRIANA
IVANIRA
NEUSA
?
JOSÉ MARIA
NILZO
CATARINA
BRUNO
SIMONE
CRISTIANE
DONIZETE
JÉSSICA
DANIELE
HENRIQUE
GL 07

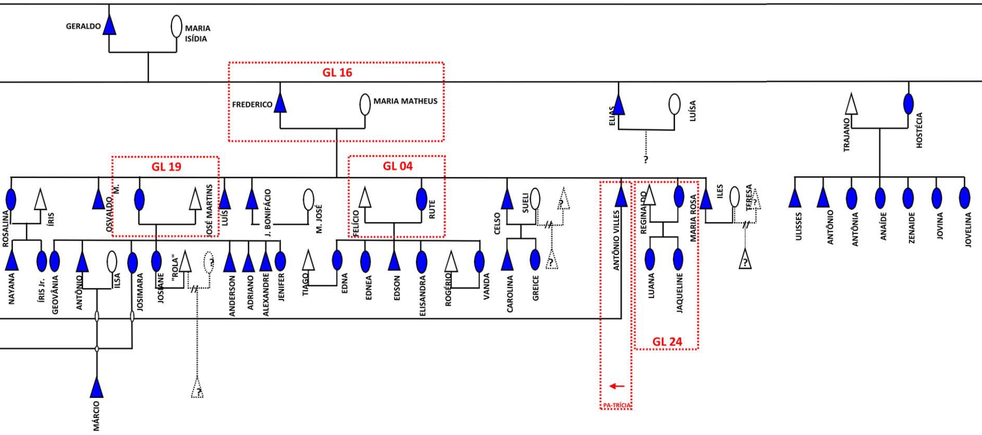

HENRIQUE
JUDITE
ANGELO
DIVA
GL 14
GL 09
GL 13
PAULO SÉRGIO
MIRIAM
?
FRANCISCO
IRENE
CARLOS
DOMINGAS
ERNANI
?
JORDALINA
MARIA
BENEDITO
?
LOURDES
JOÃO
?
MARIA ROSA
AMILTON
ENEDINA
JOÃO T.
CLEUSA
DAVINIL
VERA LUCIA
RIVALDO
ANA LUCIA
GILBERTO
WELLINGTON
ROSELI
TAMIRIS
BRUNA
VALDIR
ELENICE
LUÍS
ROSELI
AGNADLO
SIDNEI
CASSIANE
FRANCISCO JR
THAÍS
INÁCIO
RODRIGO
PAMELA
THAÍS
HENRIQUE
M. ZELINDA
GL 12
JOÃO VÍTOR
JOYCE
LAÍS
RAELE
GL 10
JOSIMARA
GABRIELE
SOFIA
GL 11
OTÁVIO
GL 23
ROSANA
DAPHNE
EVELYN
KARINA
GIAN
GRAZIELE
LUCAS
ELISANGELA
RENATA
GL 06
(WALDECYR)

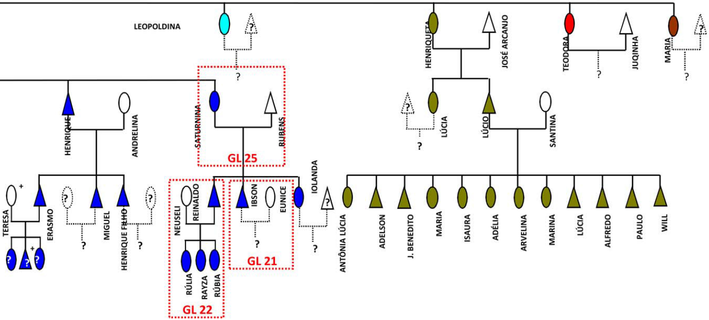

PAULO
ANA
AMÂNCIO
EUGÊNIA
JOAQUIM
MARIA
CRISTINO
LINA
GONÇALO
MAURO
?
LEONILDO
ELZA
ANGELINA
LAURINDA
ELISEU
HELENA
GL 01
JEREMIAS
SILVINA
ZACARIAS
MARTHA
LEONARDO
GENI
CRISTINA
VALDOMIRO
CENIRA
EVARISTO
ADRIANA
LUIZA
ZILDA
CACILDA
MARILDA
HÉLIO
HELENILDO
GORDO (?)
ANORDO
JOAQUIM
ODETE
PEDRO
ROGÉRIO
JOÃO
AGNLADO
NÉIA
LUCIANA
ROSANA
ROGÉRIO
DAPHNE
CRISTIANO
ISABELE
ROSANGELA
ANGELA
FERNANDO
CLAUDINEIA
ANDREA
ALEX
ALINE
EVANDRO
DANIEL
IRANILDO
CRISTIANE
DAIANE
FRANCIELE
DANIELE
GL 03
GL 02
GL 04
GL 03


RITA FRANCISCO
ANTÔNIO FLORÊNCIO DE ANDRADE
ESCRA
(?)
JOSÉ FLORÊNCIO DE ANDRADE
JOÃO FLORÊNCIO DE ANDRADE
CELESTINA BENÍCIA DE ANDRADE
FRANCISCO
?
FLORA (?)
ANTÔNIO VICENTE
?
?
?
VERÔNICA
JOÃO VICENTE M. FILHO
ZULMIRA
//
AMÂNCIO
LAURA
ANTÔNIO
MARIA
LAURO
ROSA
CARMO
TICA
LUÍS
EVA
JOÃO BITENCOURT
TERESA
JORDALINA
?
LEOPOLDINA
?
SENHORINHA
?
?
?
?
VERÔNICA
CELESTRINA
EDNA
OSAIR
MARIA
ADÃO
ZENILDA
ALCINDA
ROSÂNGELA
REGINALDO
DORIVAL
JOÃO
AGNALDO
LAURO
ADILSON
ISAÍAS
VERA
?
?
FELÍCIA
ANILDA
JUAREZ
SELMA
LUÍS
ROSIMEIRE
MARIA
LUCIMEIRE
ZEILDO
JOÃO
?
GERALDO
THEODORA
MÁRCIA
?
MARLI
MARLENE
NILDRACI
?
MARILDA
?
?
?
?


VA
MAMÃE TERESA
JOÃO VICENTE MANDIRA
MARIA AUGUSTA
FLORINDO
IZORAIDE
GL 17
PEDRO
MAIA EULIND
BENEDITO
MARIA EDITE
AMARAL
GL 18
NIVALDO
ANDRELINA
ONÉSI
MARIA DALVA
EVANDRO
NAIR
EDSON
MARTHA
ARTHUR
JAQUELINE
EDVALDO
FLORINDO
GISELE
IZORAIDE
EDMILSON
CELESTE
AGNALDO
LINIDNALVA
JESUEL
TAMIRIS
GILBERTO
PAULINO
KEITE
ANDREA
"NÊGO"
+
CLAUDIMARA
PATRÍCIA
HILARIO
CLAUDOMIRO
ROMÁRIO
CLAUDEMIR
TATIANE
FLORINDA
CLAUDIANE
JOSÉ MARIA
WALDECYR
MAURICY
MÁRCI
NOEMI
?
HELENA
+
ARTHUR Jr.
CLAYSON
VÍTOR
VINÍCIUS
GL-17a
AMANDA
ANTÔNIO Jr.
GL 15
(A. VILLES)
TALIA
M. EU-LINDA
KETHLYN
VITÓRIA


OSVALDO
ANTÔNIA
ANDRELINA
ARNALDO
MARGARIDA
ANTÔNIO
APARECIDA
LEONE
NICA
VERÔNICA
VERONÉSIO
DELFINO
LEOPOLDINA
JURACINA
ADEMAR
PAULO
ADAIR
ÉRICA
LAFAYETE
DUVIRGES
JUAREZ
MARIA
MIGUE
SANDRA
EZEQUIEL
ANTÔNIO
DURVA
ELIZETE
ELÍSIA
DIRCEU
CLAUDOMIRO
ANINHA
MIGUEL
ANTÔNIO
ELIA
MARIA
JOELMA
WLADIMIR
JANGUITO
LINDINALVA
SILVINA
WALDO
VINÍCIUS
"DAUDAU"
SUELY
CIBEL
ZÉ MACUCO
RONI
CARLINHOS
REGINA
NANE
SHEILA
HUDSON
JÉSSICA
SUELEN
GERSON
A
?
+
//


GERALDO
MARIA ISÍDIA
GL 16
FREDERICO
MARIA MATHEUS
ELIAS
LUÍSA
?
TRAJANO
HOSTÉCIA
GL 19
GL 04
ROSALINA
ÍRIS
OSVALDO
M.
JOSÉ MARTINS
LUÍS
J. BONIFÁCIO
M. JOSÉ
FELÍCIO
RUTE
CELSO
SUELI
?
?
ANTÔNIO VILLES
REGINALDO
MARIA ROSA
ILES
TERESA
?
?
ULISSES
ANTÔNIO
ANTÔNIA
ANAÍDE
ZENAIDE
JOVINA
JOVELINA
NAYANA
ÍRIS Jr.
GEOVÂNIA
ANTÔNIO
ILSA
JOSIMARA
JOSIANE
"ROLA"
?
ANDERSON
ADRIANO
ALEXANDRE
JENIFER
TIAGO
EDNA
EDNEA
EDSON
ELISANDRA
ROGÉRIO
VANDA
CAROLINA
GREICE
LUANA
JAQUELINE
GL 24
?
PA-TRÍCIA
MÁRCIO


LEOPOLDINA
HENRIQUETA
JOSÉ ARCANJO
TEODORA
JUQUINHA
MARIA
HENRIQUE
ANDRELINA
SATURNINA
RUBENS
GL 25
LÚCIA
LÚCIO
SANTINA
TERESA
ERASMO
MIGUEL
HENRIQUE FILHO
NEUSELI
REINALDO
IBSON
EUNICE
IOLANDA
RÚLIA
RAYZA
RÚBIA
GL 22
GL 21
ANTÔNIA LÚCIA
ADELSON
J. BENEDITO
MARIA
ISAURA
ADÉLIA
ARVELINA
MARINA
LÚCIA
ALFREDO
PAULO
WILL

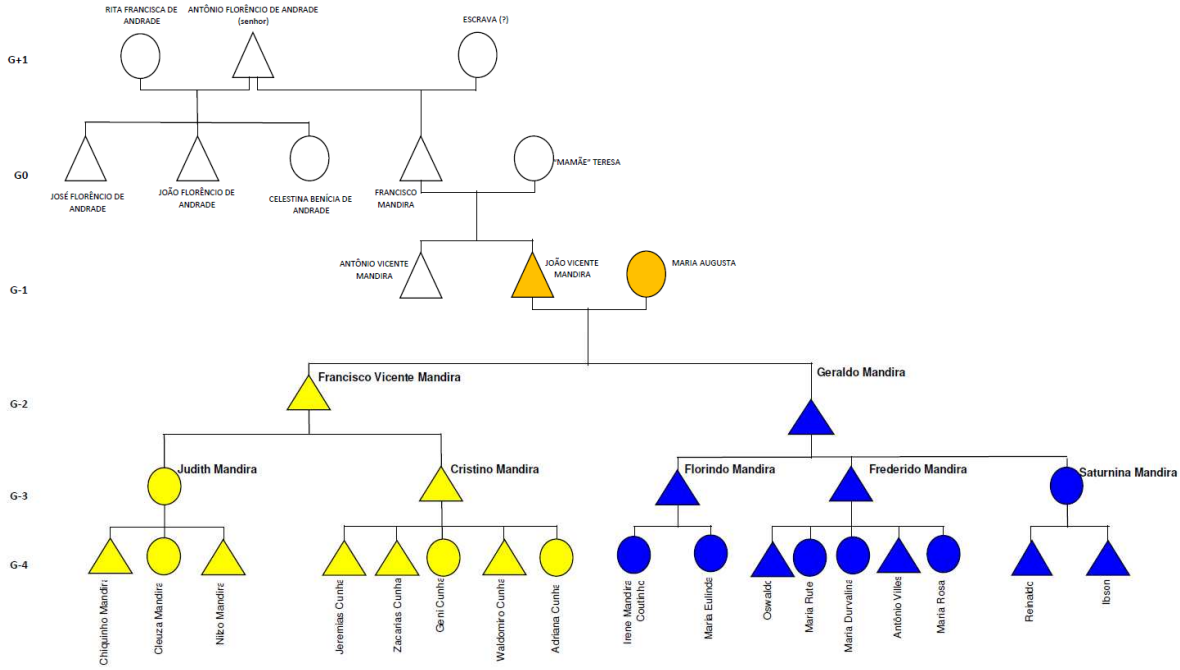
ANEXO 7

GRUPOS LOCAIS, ATIVIDADES ECONÔMICAS E RELAÇÕES DE PARENTESCO

Fontes: Trabalho de campo complementado com informações de Turatti (2002), Almeida (2008), Gouveia (2010) e Rangel (2011).

Último levantamento *in situ* feito em fevereiro de 2012

Para checagem das relações de parentesco entre os indivíduos do grupo local, remeto o leitor ao Mapa Genealógico constante do Anexo-6 (contracapa do volume impresso).



COMUNIDADE DO MANDIRA
Origem Genealógica dos Grupos Locais Atuais (2012)
Fonte: elaboração própria a partir do excerto do Mapa Genealógico (Anexo-6)

GRUPO LOCAL 01: Leonardo e Geni (Escolinha)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Leonardo Teixeira	♂	57	- Caseiro em fazenda.	Católica
Geni C. Teixeira	♀	52	- Trabalha com o marido	Católica

GRUPO LOCAL 02: Zacarias e Martha (Futebol)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Zacarias Cunha	♂	41	- Cultivo e comércio de ostra; - Turismo: possui um bar na beira da estrada e uma pousada (4 leitos);	Católica
Martha Cunha	♀	38	- Cuida da casa.	Católica
Isabela (Belinha)	♀	10		Católica

GRUPO LOCAL 03: Jeremias e Silvana (Futebol)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Jeremias Cunha	♂	47	- Cultivo e comércio de ostra;	Católica
Silvana M. de Castro	♀	34	- Cuida da casa e trabalha no viveiro com o marido.	Católica
Daphne Cunha	♀			Católica
Cristiano Cunha	♂	17		Católica

GRUPO LOCAL 04: Waldomiro e Cenira (Boacica)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Valdomiro	♂	50	- Cultivo e comércio de ostra;	Católica
Cenira	♀	58	- Cuida da casa e trabalha no viveiro com o marido.	Católica
Rogério[1]	♂	26	- Cultivo de ostra com Valdomiro	Católica

GRUPO LOCAL 05: Evaristo e Adriana (Futebol)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Evaristo Cunha	♂	42	- Comércio e cultivo de ostra.	Católica
Adriana Cunha	♀	34	- Comércio e cultivo de ostra (trabalha com o marido).	Católica
D. Lina Cunha	♀	74	- Não trabalha. - Recebe aposentadoria rural.	Católica
Alex Sandro Castro	♂	16	- Estuda	Católica
Aline M. de Castro	♀	13	- Estuda	Católica
Carlos Daniel M. de Castro	♂	8	- Estuda	Católica

[1] Rogério é filho somente da Cenira, do seu primeiro casamento (cf. Anexo-6). Ele foi casado com a Claudimara (filha da Maria Eulinda e Pedro Bittencourt.

GRUPO LOCAL 06: Waldecyr e Zelinda (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Waldecyr Mandira Alves	♂	37	Cultivo e comércio de ostras	Católica
Zelinda M. Teixeira	♀	35	Trabalha com o marido	Católica
Elisângela Alves	♀	18		Católica
Jean Carlos Alves	♂	17		Católica
Renata Teixeira Alves[2]	♀	15		Católica
Graziele Teixeira Alves	♀	12		Católica

GRUPO LOCAL 07: Donizete e Cristiane (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Donizete O. Coutinho	♂	24	- Cultivo e comércio de ostras; - Turismo: barqueiro e guia eventual; - Roça de subsistência.	Católica
Cristiane Lara Ferreira	♀	21	- Turismo eventual: cozinheira; - Cuida da casa.	Católica
Henrique L. Coutinho	♂	2		Católica

GRUPO LOCAL 08: Nilzo e Catarina (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Nilzo Coutinho	♂	48	- Cultivo e comércio de ostras; - Turismo eventual: barqueiro.	Católico
Catarina Oliveira	♀	41	- Cultivo e comércio de ostras; - Turismo: cozinheira; - Corte e costura e artesanato.	Católico
Bruno Oliveira Coutinho	♂	14	- Estuda	Católico

[2] Estava morando com a avó, Cleuza Coutinho.

GRUPO LOCAL 09: Francisco e Irene[3] (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Francisco Coutinho	♂	57	- Cultivo e Comércio de Ostra; - Roça de subsistência; - Pesca artesanal; - Guia eventual de turismo.	Católico
D. Irene Mandira Coutinho	♀	54	- Corte e Costura; - Cultivo e Comércio de Ostra; - Artesanato; - Receptivo de turismo (cozinha).	Católico
Rodrigo Coutinho	♂	16	- Cultivo e Comércio de Ostra; - Estuda.	Católico
Agnaldo Coutinho	♂	26	- Cultivo e Comércio de Ostra; - Eventualmente, turismo.	Católico
Josimara Mandira de Oliveira	♀	22	- Cultivo e Comércio de Ostra; - Corte e costura; - Artesanato; - Receptivo de turismo (cozinha).	Católico

GRUPO LOCAL 10: Luís e Roseli (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Luís Coutinho	♂	36	- Cultivo e comércio de ostra; - Turismo eventual: barqueiro.	Católica
Roseli Coutinho	♀	35	- Não trabalha fora. Cuida da casa.	Católica
Laís Loiane Coutinho	♀	9	- Estuda	Católica
Raiele Coutinho	♀	4	- Estuda	Católica

[3] Atividade econômica principal: manejo sustentado de ostras. D. Irene é a líder das costureiras e uma das mais atuantes na comunidade. Agnaldo e Rodrigo possuem viveiros junto com o pai, Francisco Coutinho. Josimara possui viveiros de ostra e atua no corte e costura com D. Irene.

GRUPO LOCAL 11: Sidnei e Cassiane (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Sidnei Coutinho	♂	28	- Cultivo e Comércio de Ostra; - Funcionário do Instituto de Pesca de Cananéia; - Guia oficial de turismo da comunidade credencia-do pela Associação dos Monitores Ambientais de Cananéia (AMOAMCA).[4]	Católico
Cassiane Mariano Coutinho	♀	26	Não possui atividade econômica específica, cuidando da casa e da filha.	Católico
Gabrielle Mariano Coutinho	♀	3		Católico
Sophia Mariano Coutinho[5]	♀	1		Católico

GRUPO LOCAL 12: Francisco Jr. e Thaís (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Francisco de Salles Coutinho Jr.	♂	22	- Cultivo e comércio de ostra; - Turismo eventual: barqueiro e guia.	Católica
Thaís Joseane Pereira	♀	21	- Cultivo e comércio de ostra; - Turismo eventual: cozinha.	Católica

GRUPO LOCAL 13: João e Cleuza (Praça central)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
João Teixeira	♂	61	- Cultivo e comércio de ostra.	Católica
Cleuza Mandira Teixeira	♀	56	- Artesanato; - Cuida da casa.	Católica
Renata[6]	♀	15	Estuda	Católica

[4] Sidnei foi um dos primeiros integrantes da comunidade que fez o curso de monitor ambiental e guia turístico a completar até a última fase (os estágios exigidos). É um dos únicos também a possuir certificação de guia.

[5] Em maio de 2012, nasceu a Sophia, filha mais nova de Sidnei e Cassiane.

[6] Renata é neta do casal, filha de Maria Zelinda e Waldecyr Alves.

GRUPO LOCAL 14: Paulo Sérgio e Míriam (mudaram-se)

GRUPO LOCAL 15: Antônio e Patrícia (Igreja)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Antônio Villes Mandira	♂	33	- Cultivo e comércio de ostras; - Pesca eventual de subsistência.	Católica
Patrícia Bittencourt	♀	32	- Artesanato; - Turismo eventual: cozinheira; - Não possui viveiro, mas pesca ostra no estuário.	Católica
Amanda Mandira	♀	10	- Estuda	Católica
Antônio Villes Jr. (Juca)	♂	3	- Estuda	Católica

GRUPO LOCAL 16: Frederico e Maria Matheus (Igreja)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Frederico Mandira	♂	81	- Inválido, vítima de um AVC; - Recebe aposentadoria rural.	Católica
Maria Matheus Mandira	♀	78	- Cuida da casa e do Sr. Frederico; - Artesanato eventual; - Recebe aposentadoria rural.	Católica
Oswaldo Matheus Mandira	♂	51	- Posição intermitente entre a comunidade e fora dela. Trabalhos eventuais fora.	Católica

GRUPO LOCAL 17: Pedro e Maria Eulinda (Igreja)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Pedro Bittencourt	♂	59	- Cultivo e comércio de ostra; - Pesca: mexilhão e caranguejo.	Evangélico
Maria Eulinda M. Ribeiro	♀	50	- Pesca com o marido; - Cultivo de ostra com o marido.	Evangélico
Pedro Romário	♂		- Estuda	Evangélico
Arlene	♀	20	- Pesca ostra no estuário; - Cultivo e comércio de ostra.	Evangélico
Tatiana	♀	24	- Trabalha na cidade de Pariqueraçu; - "Tira" ostra com o pai.	Evangélico
Claudemir	♂		- Cultivo e comércio de ostra.	Evangélico
Claudimara	♀		- Cultivo e comércio de ostra.	Evangélico
Vítor	♂		- Estuda	Evangélico
Vinícius	♂		- Estuda	Evangélico

GRUPO LOCAL 18: Amaral Matheus (Igreja)

GRUPO LOCAL 19: José Martins e Durvalina (Igreja)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
José Martins	♂	46	Produção e comércio de ostra	Católica
Maria Durvalina	♀	46	Trabalha com o marido	Católica
Anderson Oliveira	♂	19	Sem informações	Católica
Adriano Oliveira	♂	14	Estuda	Católica
José Alexandre Oliveira	♂	12	Estuda	Católica
Jenifer Oliveira	♀	7	Estuda	Católica

GRUPO LOCAL 20: Maria Rute e Felício (Igreja)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Felício Teixeira	♂	55	- Coleta do caranguejo.	Católica
M. Ruth Matheus Mandira	♀	44	- Cuida da casa e do pai (Sr. Frederico).	Católica

GRUPO LOCAL 21: Ibson e Eunice (Porto do Meio)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Ibson de Oliveira	♂	43	É proprietário de um comércio de artigos para turistas (alimentação e itens de roça). Têm gado e roçado.	Católica
Maria Eunice Mendes	♀	47	Trabalha com o marido.	Católica

GRUPO LOCAL 22: Reinaldo e Neuseli (Porto do Meio)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Reinaldo de Oliveira	♂	52	Produção agrícola. Comércio de produtos da roça	Católica
Neuseli Mathias	♀	44	Trabalha com o marido	Católica
Rulia Oliveira	♀	22	Trabalha com a família	Católica
Rayza Oliveira	♀	16	Trabalha com a família	Católica
Rubia Oliveira	♀	15	Trabalha com a família	Católica

GRUPO LOCAL 23: Inácio e Rosana (Boacica)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Inácio Coutinho	♂		- Cultivo e comércio de ostras.	Católica
Rosana	♀		- Cuida da casa.	Católica
Otávio	♂			Católica

GRUPO LOCAL 24: Reginaldo e Maria Rosa (Boacica)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Reginaldo	♂		- Cata caranguejo.	Católica
Maria Rosa Matheus Mandira	♀		- Cata caranguejo; - Cuida da casa e do pai (Sr. Frederico Mandira).	Católica
Luana	♀		- Estuda	Católica
Jaqueline	♀		- Estuda	Católica

GRUPO LOCAL 25: Rubens e Saturnina (Porto do Meio)

Nome	Gênero	Idade	Atividade Econômica	Religião
Rubens de Oliveira	♂	77	Aposentado rural. Trabalha com os filhos.	Católica
Saturnina Mandira	♀	73	Aposentada rural. Trabalha com os filhos.	Católica

ANEXO 8

PORTARIAS E DECRETOS REFERENTES À COMUNIDADE DO MANDIRA

Fontes: Variadas (indicadas nos respectivos documentos).

ANO	DECRETO OU PORTARIA	ÂMBITO
1969	**8.1.** Decreto Lei 145 de 08/08/1969 que cria o Parque Estadual do Jacupiranga. Fac-símile do Diário Oficial e Site da Alesp.	Estadual
1987	**8.2.** Portaria da SUDEPE que institui o defeso da ostra (1986 e 1987).	Federal
2001	**8.3.** Lei 10.850 que altera os limites dos Parques Estaduais de Jacupiranga e Intervales, visando o reconhecimento da aquisição do domínio das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.	Estadual
2002	**8.4.** Decreto que cria a Reserva Extrativista do Mandira	Federal
2006	**8.5.** Portaria do IBAMA que cria o Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista do Mandira	Federal
2008	**8.6.** Lei 12.810-SP que cria o Mosaico do Jacupiranga	Estadual
2010	**8.7.** Mapa do Mosaico do Jacupiranga	Estadual
2010	**8.8.** Edital de conhecimento da comunidade quilombola do Mandira	Federal

8.1. Decreto Lei que cria o Parque Estadual do Jacupiranga (Diário Oficial)

Fonte: http://dobuscadireta.imprensaoficial.com.br/default.aspx?DataPublicacao=19690812&Caderno=Poder%20Executivo&NumeroPagina=3

DIARIO OFICIAL
Estado de São Paulo
ANO LXXIX — N.º 151 — TERÇA-FEIRA, 12 DE AGÔSTO DE 1969

ATOS LEGISLATIVOS

DECRETO-LEI N.º 142, DE 8 DE AGÔSTO DE 1969

Autoriza a Fazenda do Estado a adquirir, por doação, imóvel situado no Município de Ibitinga.

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO no uso da atribuição que, por fôrça do Ato Complementar n.o 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o § 1.o, do artigo 2.o, do Ato Institucional n.o 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.º — Fica a Fazenda do Estado autorizada a adquirir, por doação, da Prefeitura Municipal de Ibitinga, o imóvel abaixo caracterizado, situado naquele município, destinado à construção do Forum local, e saber:

Tem início no ponto "0" (zero) situado no cruzamento dos alinhamentos da Rua Tiradentes com a Rua Prudente de Morais daí, segue em linha reta pelo futuro alinhamento da Rua Prudente de Morais, na extensão de 51,40 m (cinquenta e um metros e quarenta centímetros) até o ponto "1", daí, defl.ete à direita e segue em linha reta, na extensão de 31,65 m (trinta e um metros e sessenta e cinco centíacitros) até o ponto "2", confrontando com terrenos da municipalidade. Do ponto "2" segue em linha reta, na extensão de 2,10 m (dois metros e dez centímeuros) até o ponto "3"; daí, deflete à direita e segue em linha reta na extensão de 25,65 m (vinte e cinco metros e sessenta e cinco centímeuros) até o ponto "4"; daí, deflete à direita e segue em linha reta na extensão de 1m (um metro) até o ponto "5"; daí deflete à esquerda e segue em linha reta, na extensão de 24,25 m (vinte e quatro metros e vinte e cinco centímetros) até o ponto "6" (situado do lado direito da Rua Tiradentes) confrontando do ponto 2 ao 6 com o Clube Recreativo Ibitinguense. Do ponto "6" deflete à direita e segue em linha reta pelo alinhamento da Rua Tiradentes, na extensão de 31,65 (trinta e quatro metros e sessenta e cinco centímetros) até o ponto "0" (zero) origem da presente descrição, encerrando uma área de 1.734,65 m2 (um mil setecentos e trinta e quatro metros quadrados e sessenta e cinco decimetros quadrados).

Artigo 2º — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Artigo 3.º — Revogam-se as disposições em contrário.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.
ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ
Luiz Francisco da Silva Carvalho — Secretário da Justiça
Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa.
Aos 8 de agôsto de 1969
Nelson Petersen da Costa — Diretor Administrativo — Subst.o.
São Paulo, 8 de agôsto de 1969.
CC-ATL n.o 128
Senhor Governador

Tenho a honra de submeter à alta consideração de Vossa Excelência o incluso texto de decreto-lei, aprovado pela Comissão Especial integrada pelos Secretários de Estado da Justiça, Fazenda, Economia e Planejamento e Casa Civil, que autoriza o Estado a adquirir, por doação, da Prefeitura Municipa. de Ibitinga, imóvel situado nessa cidade.

Trata-se de terreno com a área de 1.734,65 m2, destinado à construção do nôvo edifício para a instalação do Forum daquela localidade.

A medida, de iniciativa da própria municipalidade, foi acolhida pelo Excelentíssimo Senhor Secretário da Justiça, tendo em vista os propósitos do Govêrno de dotar na medida do possível, as comarcas do Interior de instalações forenses à altura de suas necessidades.

Verifica-se, pois, que se trata de providência que trará ao Executivo a possibilidade de executar, dentro da orientação estabelecida para casos da espécie, a construção de prédio condizente com o desenvolvimento daquela progressista Comuna.

Justificada, assim, a providência inserta no decreto-lei em anexo, aproveito o ensejo para reiterar a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.

José Henrique Turner — Secretário de Estado - Chefe da Casa Civil
A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado de São Paulo.

DECRETO-LEI N. 143, DE 8 DE AGOSTO DE 1969

Autoriza a Fazenda do Estado a ceder, em comodato, à Prefeitura Municipal de Tanabi, material pertencente à Estrada de Ferro Araraquara.

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no uso da atribuição que, por fôrça do Ato Complementar n. 47, de 7 de fevereiro de 1969 lhe confere o § 1.º do artigo 2.º do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.º — Fica a Fazenda do Estado autorizada a ceder, em comodato, à Prefeitura Municipal de Tanabi, 115 (cento e quinze) peças de trilhos usados, de vários tipos, medindo 1.131,5m (um mil, cento e trinta e um metros e cinco decimetros) e pesando 28.838 quilos, pertencentes à Estrada de Ferro Araraquara, tituadas à instalação da rede elétrica entre a cidade de Tanabi e o bairro de Ecatu, discriminadas e avaliadas no ofício DC-2192, de 11 de novembro de 1968, daquela ferrovia, constante do processo ST-57/69, a saber:

I — 50 (cinquenta) peças de 9,15m (nove metros e quinze centímetros) do tipo 24kg/m;
II — 53 (cinquenta e três) peças de 10m (dez metros) do tipo 25kg/m; e
III — 12 (doze) peças de 12m (doze metros) do tipo 32kg/m.

Artigo 2.º — Da escritura deverão constar cláusulas, têrmos e condições que assegurem a efetiva e eficiente utilização do material para o fim proposto, estipulando-se a rescisão do contrato, se for alterada sua destinação.

Artigo 3.º — O material de que trata o artigo 1.º poderá retornar à posse da Estrada de Ferro Araraquara, a qualquer tempo e sem ônus para a ferrovia, dispensada a comprovação da necessidade de sua utilização.

Artigo 4.º — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Artigo 5.º — Revogam-se as disposições em contrário.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.
ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ
Luis Francisco da Silva Carvalho — Secretário da Justiça
Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa aos 8 de agôsto de 1969
Nelson Petersen da Costa — Diretor Administrativo — Subst.
São Paulo, 8 de agôsto de 1969.

CC—ATL n. 129

Senhor Governador

Tenho a honra de remeter à alta apreciação de Vossa Excelência o incluso texto de decreto-lei, aprovado pela Comissão Especial, integrada pelos Secretários de Estado da Justiça, da Fazenda, de Economia e Planejamento e da Casa Civil, que autoriza a Fazenda do Estado a ceder, em comodato, à Prefeitura Municipal de Tanabi, peças de trilhos usados pertencentes à Estrada de Ferro Araraquara, que serão utilizadas na extensão da rêde de energia elétrica da cidade de Tanabi ao Bairro de Ecatu.

Trata-se de 115 peças, de vários tipos e comprimentos, medindo .... 1.131,5m (um mil, cento e trinta e um metros e cinco decimetros) e pesando 28.838 quilos, avaliadas em NCr$ 4.882,20 (quatro mil e oitocentos e oitenta e dois cruzeiros nóvos e vinte centavos).

A Estrada de Ferro Araraquara, ao dar conta dos entendimentos mantidos com a Municipalidade, ressalta os benefícios que a ampliação da rêde irá proporcionar à ferrovia, que passará a receber, em Ecatu, energia elétrica em .... 220/127 volts, para fôrça motriz e iluminação da estação e residências.

Esclarece, ainda, que a medida irá propiciar economia substancial à Estrada, pois, atualmente, a energia consumida é produzida por um conjunto de gerador a óleo diesel, bastante dispendioso.

Em sentido idêntico, manifestou-se a Companhia Paulista de Estradas de Ferro, através do ofício constante de fôlhas 2 do processo ST-57/69, dirigido ao Excelentíssimo Senhor Secretário dos Transportes.

Por se tratar de material inservível, foi ouvido o SEMEX — Serviço Especial de Material Excedente, que opinou favoràvelmente à efetivação da iniciativa.

Justificada, destes têrmos, a adoção da medida inserta no decreto-lei em anexo, aproveito o ensejo para reiterar a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.

José Henrique Turner — Secretário de Estado Chefe da Casa Civil
A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado de São Paulo.

DECRETO-LEI N.º 144, DE 8 DE AGOSTO DE 1969

Dispõe sôbre revogação da Lei n. 10.309, de 11 de dezembro de 1968

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no uso da atribuição, que, por fôrça do Ato Complementar n. 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o § 1.o, do artigo 2.o, do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.o — Fica revogada a Lei n. 10.309, de 11 de dezembro de 1968.

Artigo 2.o — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.
ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ
Antônio Barros de Ulhôa Cintra, Secretário da Educação.
Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa aos 8 de agôsto de 1969.
Nelson Petersen da Costa — Diretor Administrativo — Substituto.
São Paulo, 8 de agôsto de 1969.

CC-ATL n. 130
Senhor Governador

Tenho a honra de submeter à alta apreciação de Vossa Excelência e incluso texto de decreto-lei aprovado pela Comissão Especial, integrada pelos Secretários de Estado da Justica, da Fazenda, de Economia e Planejamento e da Casa Civil, que dispõe sôbre a revogação da Lei n 10.309, de 11 de dezembro de 1968.

A matéria versada no mencionado diploma legal — concurso de remoção de serventes de grupos escolares — foi prevista, originàriamente, no projeto de lei n. 990, de 1961, e, posteriormente, no projeto de lei n. 238, de 1968, ambos vetados, totalmente, pelo Chefe do Executivo.

Contudo, em decorrência de rejeição do veto total apôsto ao projeto de lei n. 238, de 1968, por intermédio da Mensagem n. 278, de 8 de novembro de 1968, publicada no «Diário Oficial» de 14 de novembro daquele mesmo ano, página 59, promulgou, a Assembléia Legislativa, a Lei n. 10.309, de 1968, citada.

É certo, entretanto, que perduram as razões que determinaram a oposição à medida e fundamentaram o veto ao projeto da Lei n. 238, de 1968.

Assim, em face dos motivos expostos, parece de todo recomendável a revogação do mencionado diploma legal, que não atender aos reais interêsses da Administração.

A medida — cuja iniciativa coube à própria Secretária da Educação — foi aprovada pelos órgãos competentes, não encontrando, a A.T.L., no examiná-la, obstáculos de natureza jurídica à sua concretização.

Reitero a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.
José Henrique Turner, Secretário de Estado — Chefe da Casa Civil
A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado de São Paulo.

DECRETO-LEI N.º 145, DE 8 DE AGOSTO DE 1969

Dispõe sôbre a criação do Parque Estadual de Jacupiranga e dá outras providências

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no uso da atribuição, que, por fôrça do Ato Complementar n. 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o parágrafo 1.o do artigo 2.o do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.o — Fica criado nos Municípios de Jacupiranga, Eldorado Paulista, Barra do Turvo, Iporanga e Cananéia, o Parque Estadual de Jacupiranga, para fins de defesa da flora, da fauna e das belezas naturais da região, bem como para atender a objetivos educacionais, recreativos e científicos, n forma do disposto no artigo 5.o, letra a, e seu parágrafo único, do Código Florestal (Lei n. 4.771, de 15 de setembro de 1965).

Artigo 2.o — A área destinada ao Parque ora criado, com aproximadamente 150.000 hectares, configurada no artigo 5.o, do Decreto-lei n. 14.916, de 6 de agôsto de 1945, assim se descreve e caracteriza:

DIVISAS: Começam na cabeceira do Córrego Funil, afluente da margem direita do Rio Ribeira, no Município de Iporanga. Daí seguem pelo espigão que delimita a bacia hidrográfica do Ribeirão Andorinha até frontear a cabeceira do Córrego Caracol, onde entronca no espigão da Serra do Nhunguara; daí, seguem pela Serra do Nhunguara, até frontear a mais alta cabeceira do Córrego do Bomão; daí, seguem por êste córrego abaixo até a sua barra na margem esquerda do Rio Nhunguara; daí seguem por êste rio abaixo, até a barra do Córrego Morcego, seu afluente na margem direita; daí, seguem até a cabeceira do ribeirão ou Rio Sapatu, afluente da margem direita do Rio Ribeira, por uma linha conveniente que delimita as florestas primárias; daí seguem até a cabeceira do Ribeirão do Sapatu, afluente da margem esquerda do Rio Batatal; seguem por êste ribeirão abaixo até a sua barra no dito Batatal; daí, defletindo à direita, seguem por uma linha conveniente, que delimita as florestas primárias, até a barra do Córrego da Onça, afluente da margem direita do Ribeirão Monjolo, tributário do referido Rio Batatal; daí, seguem até a confluência das duas águas principais, formadoras do Rio Batatal; daí, seguem, defletindo à esquerda, por uma linha conveniente, delimitando as florestas primárias e atravessando os tributários da margem direita do Rio Batatal, até alcançarem o espigão divisor das águas do Ribeirão das Pedras de Córrego Mumbuca; daí, defletindo à direita, seguem por êste espigão até alcançarem a Serra Macaco Branco, na divisa do 11.o perímetro de Jacupiranga; daí, seguem por esta divisa, deixando à esquerda as terras dêsse mencionado perímetro, até alcançarem a divisa do 10.o perímetro de Jacupiranga; daí, defletindo à esquerda, seguem pela divisa entre êsses dois perímetros, até a cabeceira do Rio Manoel Gomes; daí, por uma linha conveniente, separando as florestas primárais e segundo o mais praticamente em sentido reto, até alcançarem a cabeceira do Rio Azeite, atravessando o Rio Jacupirangninha e a Estrada de Rodagem Federal Regis Bittencourt (ex-BR-2 — atual BR-116); daí, defletindo à esquerda, seguem pela divisa das terras devolutas vagas do 9.o perímetro de Jacupiranga, as quais ficam dentro da área Reservada, até alcançarem a Serra do Guaraú, na divisa das terras devolutas vagas do 16.o perímetro de Jacupiranga; daí seguem pela Serra do Guaraú, que faz a divisa entre o referido 16.o perímetro e o 9.o perímetro de Jacupiranga, até chegarem ao limite das terras devolutas vagas do mencionado 9.o perímetro; daí, seguem por êste limite até a divisa do 16.o perímetro de Jacupiranga; daí, defletindo à direita, seguem pelas divisas das terras devolutas vagas do 16.o perímetro de Jacupiranga, até alcançarem as divisas das terras devolutas vagas do perímetro de Jacupiranga; daí, seguem por essas divisas, acompanhando as suas sinuosidades, até o local mais setentrional das mesmas; daí seguem por uma linha conveniente, que é o espigão divisor das águas do Rio Guaraú e diretamente do mar, até a cabeceira do Rio Branco, afluente da margem direita do Rio Itapitangui; daí, seguem em reta até a cabeceira do citado Rio Branco; daí, defletindo à direita, seguem por uma linha conveniente, até as cabeceiras do Rio Itinga; daí, defletindo à direita, seguem em reta até as cabeceiras do rio Mandira; daí, seguem por êste rio abaixo até sua barra na margem esquerda do Rio das Minas; daí, sobem pelo Rio das Minas até a barra do Rio Ipiranguinha; daí, sobem por êste rio até um ponto situado à meia distância entre a sua barra e sua mais alta cabeceira, esta na divisa do Estado do Paraná; dêsse ponto, defletindo à esquerda, seguem por uma linha conveniente e o mais reta possível, delimitando as florestas primárias, atravessando as bacias superiores dos Rios Taquari e Varadouro e outros, até encontrarem a divisa do Estado do Paraná, a Oeste do canal do Varadouro; daí, defletindo à direita, seguem pela linha divisória entre o Estado de São Paulo e o do Paraná, até a cabeceira do Rio Pardinho; daí, continuando pela referida linha divisória interestadual, descem pelo referido Rio Pardinho até sua barra no Rio Pardo e por êste abaixo até a barra do Ribeirão da Dívida, seu afluente na margem direita; daí, deixando a linha divisória interestadual, seguem pelo limite do 45.o perímetro de Apiaí, acompanhando o referido Ribeirão da Dívida acima, até sua cabeceira; daí, sempre pelo limite do 45.o perímetro, até cairem no Ribeirão Grande, pelo qual descem até sua barra no Rio Turvo; daí, seguem por êste Turvo abaixo, até a barra do Rio Barreiro, seu afluente da margem direita; daí, seguem por uma linha conveniente, que delimita as florestas primárias, até a barra do Braço Oeste, do Ribeirão do Pria; daí, descendo por êste ribeirão, e, em seguida, por uma linha conveniente, que delimita as matas primárias, atravessando as bacias dos tributários do Rio Pardo, bem como a Serra das Andorinhas e a bacia do Rio das Pedras, tributário do Rio Ribeira, até alcançarem a cabeceira do Córrego Funil, ponto onde tiveram início as divisas que acabam de ser descritas.

§ 1.º — Da área assim descrita e individuada, incorporam-se, desde logo, ao Parque, as porções de terras devolutas estaduais, objeto de discriminação regular.

§ 2.º — A incorporação do restante da área processar-se-á à medida que for declarada, por sentença final irrecorrível, proferida no juízo da discriminação, a natureza devoluta de cada gleba, ou, em caso de domínio particular, ou de terras devolutas transferidas por lei ao Município da Barra do Turvo, após desapropriação, que o Poder Executivo fica autorizado a promover.

§ 3.º — As benfeitorias existentes nas terras devolutas apuradas por via de regular procedimento discriminatório serão indenizadas, na forma do artigo 59, do Decreto-lei n.º 14.916, de 6 de agôsto de 1945 se feitas de boa fé.

Artigo 3.º — As florestas e demais formas de vegetação natural da área destinada ao Parque, que não tenham perpetuidade assegurada por efeito do artigo 2.º, do Código Florestal, ficam declaradas de preservação permanente, nos têrmos do artigo 3.º, letras a, c, e, f e h, do mesmo Código.

Artigo 4.º — A execução das medidas de guarda, fiscalização, conservação e regeneração das florestas, consideradas de preservação permanente, que revestem a área descrita no artigo 2.º dêste decreto-lei, ficará a cargo do Serviço Florestal do Estado.

Artigo 5.º — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Artigo 6.º — Revogam-se as disposições em contrário.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.

ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ

Luiz Francisco da Silva Carvalho, Secretário da Justiça

Antônio José Rodrigues Filho, Secretário da Agricultura

Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa, aos 8 de agôsto de 1969

Nelson Petersen da Costa, Diretor Administrativo — Subst.

São Paulo, 8 de agôsto de 1969.

CC-ATL n.º 131

Senhor Governador

Tenho a honra de submeter à alta apreciação de Vossa Excelência o incluso texto do decreto-lei, aprovado pela Comissão Especial, integrada pelos Secretários de Estado da Justiça, da Fazenda, de Economia e Planejamento e da Casa Civil, que dispõe sôbre a criação do Parque Estadual de Jacupiranga e dá outras providências.

A medida, proposta por sugestão do Grupo de Trabalho constituído na Secretaria da Agricultura pela Resolução n.º 2.008, de 8 de fevereiro de 1968, para estudar a execução do artigo 5.º do Decreto-lei n.º 14.916, de 6 de agôsto de 1945, e do Decreto n.º 43.176, de 24 de março de 1964, visa a declarar de preservação permanente as florestas e demais formas de vegetação natural da gleba descrita no artigo 5.º do Decreto-lei acima referido, bem como a dar proteção integral à fauna da região, atendendo, inclusive, a objetivos educacionais, recreativos e científicos, criando-se um Parque Estadual, em conformidade com o previsto no artigo 5.º e seu parágrafo do Código Florestal, instituído pela Lei n.º 4.771, de 15 de setembro de 1965.

A gleba, objeto das preocupações conservacionistas do legislador de 1945, escassamente ocupada e, na sua maior parte, absolutamente imprópria para a agricultura, delimitada de modo a abranger, com seguro critério florestal, o conjunto da região e os numerosos mananciais que delas derivam, teve a sua área corrigida para aproximadamente 150.000 hectares, dos quais 93.153,13 já foram apurados com terras devolutas estaduais, estimando-se, com base em dados seguros, que, nas ações discriminatórias ajuizadas, serão apurados mais 53.037,10 hectares. Quanto ao restante da área, para completar a integridade da gleba preservada, deverão ser desapropriados os imóveis particulares encravados em terras devolutas, ou a elas adjacentes, como já previa a legislação anterior, assim como as transferidas ao Município de Barra do Turvo em virtude da Lei Orgânica dos Municípios, de n.º 9.842, de 19 de setembro de 1967.

Entendendo, dêsse modo, devidamente justificada e instruída a matéria, valho-me da oportunidade para apresentar a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.

José Henrique Turner, Secretário de Estado — Chefe da Casa Civil.

A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado de São Paulo.

DECRETO-LEI N.º 146, DE 8 DE AGOSTO DE 1969

Dispõe sôbre permuta de imóveis situados no Distrito de Sussuí, Município e Comarca de Palmital

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no uso da atribuição que, por fôrça do Ato Complementar n.º 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o § 1.º, do artigo 2.º, do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta

Artigo 1.º — Fica a Fazenda do Estado autorizada a permutar faixa de terreno de sua propriedade, medindo 23.754 m2 (vinte e três mil e setecentos e cinquenta e quatro metros quadrados), na posse e administração da Estrada de Ferro Sorocubana, por imóvel pertencente a João Orlandi e outros, com a área de 3.158,16 m2 (três mil, cento e cinquenta e oito metros quadrados e dezesseis decímetros quadrados), situados no Distrito de Sussuí, Município e Comarca de Palmital, caracterizados na planta n.º 2.161, da Procuradoria Geral do Estado, com as seguintes medidas e confrontações:

I — Imóvel de propriedade da Fazenda do Estado: tem início no ponto "1", a 3m (três metros) de um bueiro (D. 3 PS) e segue pela margem direita da faixa no sentido Sussuí — Empresa Elétrica do Vale do Paranapanema, na extensão de 89,50 m (oitenta e nove metros e cinquenta centímetros), até o ponto "2" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 151,83m (cento e cinquenta e um metros e oitenta e três centímetros), até o ponto "3" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 107m (cento e sete metros), até o ponto "4" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 135,92m (cento e trinta e cinco metros e noventa e dois centímetros), até o ponto "5" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 64,50m (sessenta e quatro metros e cinquenta centímetros), até o ponto "6" (P.C.); daí deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 101,68m (cento e um metros e sessenta e oito centímetros), até o ponto "7" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 63m (sessenta e três metros), até o ponto "8" (P.C.); daí deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 64,29m (sessenta e quatro metros e vinte e nove centímetros), até o ponto "9" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 134,86m (cento e trinta e quatro metros e oitenta centímetros), até o ponto "10" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 61,37m (sessenta e um metros e trinta e sete centímetros), até o ponto "11" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 99,50m (noventa e nove metros e cinquenta centímetros), até o ponto "12" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 218,37m (duzentos e dezoito metros e trinta e sete centímetros), até o ponto "13" (P.T.); daí segue em linha reta, na extensão de 113,67m (cento e treze metros e sessenta e sete centímetros), até o ponto "14" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 68,89m (sessenta e oito metros e oitenta e nove centímetros), até o ponto "15" (P.T.); daí, segue em linha reta na extensão de 85,78m (oitenta e cinco metros e setenta e oito centímetros), até o ponto "16" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 133,44m (cento e trinta e três metros e quarenta e quatro centímetros), até o ponto "17" (P.T.); daí segue em linha reta na extensão de 103m (cento e três metros), até o ponto "18" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 62,38m (sessenta e dois metros e trinta e oito centímetros), até o ponto "19" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 105,67m (cento e cinco metros e sessenta e sete centímetros), até o ponto "20" (P.C.); daí, deflete à direita em curva em um trecho, na extensão de 19m (dezenove metros), até o ponto "21"; daí, deflete à esquerda e segue pela cerca divisória, na extensão de 14m (quatorze metros), até o ponto "22"; daí, deflete à esquerda em curva em um trecho, na extensão de 30m (trinta metros), até o ponto "23"; daí, segue em linha reta na extensão de 105,67m (cento e cinco metros e sessenta e sete centímetros), até o ponto "24" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 64,37m (sessenta e quatro metros e trinta e sete centímetros), até o ponto "25" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 103m (cento e três metros), até o ponto "26" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 126,64m (cento e vinte e seis metros e sessenta e quatro centímetros), até o ponto "27" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 85,78m (oitenta e cinco metros e setenta e oito centímetros), até o ponto "28" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 75,70m (setenta e cinco metros e setenta centímetros), até o ponto "29" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 113,67 (cento e treze metros e sessenta e sete centímetros), até o ponto "30" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 198,74m (cento e noventa e oito metros e setenta e quatro centímetros), até o ponto "31" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 99,50m (noventa e nove metros e cinquenta centímetros), até o ponto "32" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 64,67m (sessenta e quatro metros e sessenta e sete centímetros), até o ponto "33" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 134,50m (cento e trinta e quatro metros e cinquenta centímetros), até o ponto "34" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 67,75m (sessenta e sete metros e setenta e cinco centímetros), até o ponto "35" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 63m (sessenta e três metros), até o ponto "36" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 91,57m (noventa e um metros e cinquenta e sete centímetros), até o ponto "37" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 64,50m (sessenta e quatro metros e cinquenta centímetros), até o ponto "38" (P.C.); daí, deflete à direita em curva com o desenvolvimento de 122,41m (cento e vinte e dois metros e quarenta e um centímetros), até o ponto "39" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 107m (cento e sete metros), até o ponto "40" (P.C.); daí, deflete à esquerda em curva com o desenvolvimento de 168,58m (cento e sessenta e oito metros e cinquenta e oito centímetros), até o ponto "41" (P.T.); daí, segue em linha reta, na extensão de 89,50m (oitenta e nove metros e cinquenta centímetros), até o ponto "42"; daí, deflete à esquerda e segue em linha reta, na extensão de 12m (doze metros), até o ponto "1", origem da presente descrição. A faixa descrita tem a largura de 12m (doze metros), sendo 6m (seis metros), para cada lado do eixo, largura que conserva até o fim; confrontando, da estaca 1 à estaca 21, e da estaca 22 à estaca 42, com terras de João Orlandi; da estaca 21 à estaca 22, com a Empresa Elétrica do Vale do Paranapanema e da estaca 42 à estaca 1, com o leito velho remanescente.

II — Imóvel pertencente a João Orlandi e outros: tem início no ponto "1" (situado do lado esquerdo da faixa no sentido Hôrto-Estrada Municipal que liga Sussuí — Inhumas); daí segue em linha reta, na extensão de 9,36m (nove metros e trinta e seis centímetros) até o ponto "2"; daí, deflete à direita e segue um linha reta, na extensão de 153,57m (cento e cinquenta e três metros e cinquenta e sete centímetros), até o ponto "3"; daí deflete ligeiramente à direita e segue em linha reta, na extensão de 183,43m (cento e oitenta e três metros e quarenta e três metros e quarenta e três centímetros), até o ponto "4"; daí segue em linha reta, na extensão de 180m (cento e oitenta metros), até o ponto "5" (situado ao lado direito da Estrada Municipal no sentido Sussuí-Inhumas); daí, deflete a direita e segue pelo alinhamento da referida estrada, na extensão de 6m (seis metros), até o ponto "6"; daí, deflete à direita e segue em linha reta, na extensão de 180m (cento e oitenta metros), até o ponto "7"; daí, deflete ligeiramente à esquerda e segue em linha reta na extensão de 183,43m (cento e oitenta e três metros e quarenta e três centímetros), até o ponto "8"; daí, segue em linha reta, na extensão de 153,57m (cento e cinquenta e três metros e cinquenta e sete centímetros), até o ponto "9"; daí, deflete à esquerda e segue em linha reta, na extensão de 8m (oito metros), até o ponto "10" (situado na cêrca divisória do próprio estadual com terras de João Orlandi); daí, deflete à direita e segue pela cêrca divisória, na extensão de 6m (seis metros), até o ponto "1", origem da presente descrição; limitando-se da estaca 1 à estaca 5 e da estaca 6 à estaca 10, com propriedade de João Orlandi; da estaca 10 à estaca 1 com o próprio Estadual, e da estaca 5 à estaca 6 com a estrada municipal que liga Sussuí-Inhumas.

Artigo 2.º — Da escritura da permuta deverá constar cláusula pela qual João Orlandi e outros se obriguem:

I — a pagar à Fazenda do Estado a importância de NCr$ 344,58 (trezentos e quarenta e quatro cruzeiros novos e cinqüenta e oito centavos), referente à diferença de valores entre as áreas a serem permutadas;

II — a construir a nova via de acesso ao Hôrto Florestal de Sussuí, com seus próprios recursos e com observância das condições mínimas estabelecidas.

Artigo 3.º — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Artigo 4.º — Revogam-se as disposições em contrário.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.

ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ

Luiz Francisco da Silva Carvalho, Secretário da Justiça

Firmino Rocha de Freitas, Secretário dos Transportes

Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa, aos 8 de agôsto de 1969

Nelson Petersen da Costa, Diretor Administrativo — Subst.

São Paulo, 8 de agôsto de 1969.

CC-ATL n. 132

Senhor Governador

Tenho a honra de submeter à alta consideração de Vossa Excelência o incluso texto de decreto-lei, aprovado pela Comissão Especial integrada pelos Secretários da Justiça, Fazenda, Economia e Planejamento e Casa Civil, que autoriza a Fazenda do Estado a permutar faixa de terreno de sua propriedade, na posse e administração da Estrada de Ferro Sorocubana, por imóvel pertencente a João Orlandi e outros, situados no Distrito de Sussuí Município de Palmital.

Consoante esclareceu a Estrada, em ofício dirigido ao titular da Pasta dos Transportes, a medida visa a possibilitar a construção de nova via de acesso ao Hôrto Florestal de Sussuí, que atualmente é feito através do antigo leito ferroviário da ferreira de conservação difícil e onerosa, dada a sua proximidade com as baixas do Rio Pary-Veado.

A Secretaria de Estado dos Negócios dos Transportes, ouvida a respeito, manifestou-se favoràvelmente à concretização da iniciativa em tela.

Tendo em vista a diferença de valores entre os imóveis objeto da permuta, concordaram expressamente, os particulares, conforme avaliação levada a efeito pela ferrovia, em pagar à Fazenda do Estado a importância de NCr$ ..... 344,58 e a construir a nova estrada com seus próprios recursos e com observância de condições mínimas estabelecidas.

Justificada, nesses têrmos, a providência consubstanciada no decreto-lei anexo, aproveito o ensejo para reiterar a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.

José Henrique Turner, Secretário de Estado Chefe da Casa Civil

A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado.

DECRETO-LEI N.º 147, DE 8 DE AGÔSTO DE 1969

Dispõe sôbre a revogação da Lei n. 10.349, de 30 de dezembro de 1968

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no suo da atribuição que, por fôrça do Ato Complementar n. 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o § 1.º, do artigo 2.o, do Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.º — Fica revogada a Lei n. 10.349, de 30 de dezembro de 1968.

Artigo 2.º — Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agôsto de 1969.

ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ

Antônio Barros de Ulhôa Cintra, Secretário da Educação

Publicado na Assessoria Tecnico Legislativa aos 8 de agôsto de 1969.

Nelson Petersen da Costa — Diretor Administrativo

São Paulo, 8 de agôsto de 1969.

CC-ATL, N.º 135

Senhor Governador

Tenho a honra de submeter a alta apreciação de Vossa Excelência o incluso texto de decreto-lei, aprovado pela Comissão Especial integrada pelos Secretários de Estado da Justiça, Fazenda, Economia e Planejamento e Casa Civil, que dispõe sôbre a revogação da Lei n. 10.349, de 30 de dezembro de 1968.

Esse diploma legal, que resultou de rejeição de veto apôsto por Vossa Excelência ao Projeto n. 50, de 1968, deu a denominação de "Professor Moacir Borges" ao Grupo Escolar de Cândido Rodrigues.

Ocorre, entretanto, que anteriormente havia sido atribuída ao mesmo estabelecimento a denominação de "Rizzieri Poletti", através do Decreto n. .... 50.203, de 15 de agôsto de 1968, circunstância que motivou o veto aposto aquela propositura.

Em representação endereçada a Vossa Excelência, autoridades municipais e numerosos cidadãos daquele município pleiteiaram a revogação da Lei n. 10.349 e a restauração da denominação da citada unidade escolar.

Tal medida não implicará, conforme já fôra salientado na Mensagem n. 267, de 8 de novembro de 1968, em qualquer restrição à homenagem que se dejesou prestar ao Professor Moacir Borges, pela sua dedicação ao ensino como mestre-escola rural e diretor de Grupo Escolar, mantendo, porém, o preito à memória de Rizzieri Poletti, um dos mais dignos e laboriosos pioneiros do Município de Cândido Rodrigues.

Ao mesmo tempo, tenho a honra de propor a Vossa Excelência, na forma solicitada pelos representantes daquela comuna, a expedição de decreto que revigore o de n. 50.203-68.

Justificadas, nesses têrmos, as providências em exame, aproveito o ensejo para reiterar a Vossa Excelência os protestos de meu profundo respeito.

José Henrique Turner — Secretário de Estado, Chefe da Casa Civil

A Sua Excelência o Senhor Doutor Roberto Costa de Abreu Sodré, Governador do Estado

8.1. Decreto Lei que cria o Parque Estadual do Jacupiranga (Diário Oficial)

Fonte: http://dobuscadireta.imprensaoficial.com.br/default.aspx?DataPublicacao=19690812&Caderno=Poder%20Executivo&NumeroPagina=3

ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE SÃO PAULO
Secretaria Geral Parlamentar
Departamento de Documentação e Informação

Decreto-lei Nº 145, de 8 de agosto de 1969

Dispõe sobre a criação do Parque Estadual de Jacupiranga e dá outras providências

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO, no uso da atribuição, que, por força do Ato Complementar nº 47, de 7 de fevereiro de 1969, lhe confere o parágrafo 1.º do artigo 2.º do Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968,

Decreta:

Artigo 1.º - Fica criado nos Municípios de Jacupiranga, Eldorado Paulista, Barra do Turvo, Iporanga, e Cananéia, o Parque Estadual de Jacupiranga, para fins de defesa da flora, da fauna e das belezas naturais da região, bem como para atender a objetivos educacionais, recreativos e científicos, na forma do disposto no artigo 5.º, letra a, e seu parágrafo único, do Código Florestal (Lei nº 4.771, de 15 de setembro de 1965).

Artigo 2.º - A área destinada ao Parque ora criado, com aproximadamente 150.000 hectares, configurada no artigo 5.º, do Decreto-lei nº 14.916, de 6 de agosto de 1945, assim se descreve e caracteriza:

DIVISAS: Começam na cabeceira do Córrego Funil, afluente da margem direita do Rio Ribeira, no Município de Iporanga. Daí seguem pelo espigão que delimita a bacia hidrográfica do Ribeirão Andorinha até frontear a cabeceira do Córrego Caracol, onde entronca no espigão da Serra do Nhunguara; daí, seguem pela Serra do Nhunguara, até frontear a mais alta cabeceira do Córrego do Romão; daí seguem por este córrego abaixo até a sua barra na margem esquerda do Rio Nhunguara; daí seguem por este rio abaixo, até a barra do Córrego Morcego, seu afluente na margem direita; daí, seguem até a cabeceira do Ribeirão ou Rio Sapatu, afluente da margem direita do Rio Ribeira, por uma linha conveniente que delimita as florestas primárias; daí seguem até a cabeceira do Ribeirão do Sapatu, afluente da margem esquerda do Rio Batatal; seguem por este ribeirão abaixo até a sua barra no dito Batatal; daí, defletindo à direita, seguem por uma linha conveniente, que delimita as florestas primárias, até a barra do Córrego da Onça, afluente da margem direita do Ribeirão Monjolo, tributário do referido Rio Batatal; daí, seguem até a confluência das duas águas principais, formadoras do Rio Batatal; daí, seguem, defletindo à esquerda, por uma linha conveniente, delimitando as florestas primárias e atravessando os tributários da margem direita do Rio Batatal, até alcançarem o espigão divisor das águas do Ribeirão das Pedras do Córrego Mumbuca; daí, defletindo à direita, seguem por este espigão até alcançarem a Serra Macaco Branco, na divisa do 11.º perímetro de Jacupiranga; daí, seguem por esta divisa, deixando à esquerda as terras desse mencionado perímetro, até alcançarem a divisa do 10.º perímetro de Jacupiranga; daí, defletindo à esquerda, seguem pela divisa entre esses dois perímetros, até a cabeceira do Rio Manoel Gomes; daí, por uma linha conveniente separando as florestas primárias e seguindo o mais praticamente em sentido reto, até alcançarem a cabeceira do Rio Azeite, atravessando o Rio Jacupiranguinha e a Estrada de Rodagem Federal Regis Bittencourt (ex-BR-2 - atual BR-116); daí, defletindo à esquerda, seguem pela divisa das terras devolutas vagas do 9.º perímetro de Jacupiranga, as quais ficam dentro da área Reservada, até alcançarem a Serra do Guaraú, na divisa das terras devolutas vagas do 16.º perímetro de Jacupiranga; daí seguem pela Serra do Guaraú, que faz a divisa entre o referido 16.º perímetro e o 9.º perímetro de Jacupiranga, até chegarem ao limite das terras devolutas vagas do mencionado 9.º perímetro; daí, seguem por este limite, até a divisa do 16.º perímetro de Jacupiranga; daí, defletindo à direita, seguem pelas divisas das terras devolutas vagas do 16.º perímetro de Jacupiranga, até alcançarem as divisas das terras devolutas vagas do 18.º perímetro de Jacupiranga; daí, seguem por essas divisas, acompanhando as suas sinuosidades, até o local mais setentrional das mesmas; daí seguem por uma linha conveniente, que é o espigão divisor das águas do Rio Guaraú e diretamente do mar, até a cabeceira do Rio Branco, afluente da margem direita do Rio Itapitangui; daí, seguem em reta até a cabeceira do citado Rio Branco; daí,

defletindo à direita, seguem por uma linha conveniente, até as cabeceiras do Rio Itinga; daí, defletindo à direita, seguem em reta até as cabeceiras do Rio Mandira; daí, seguem por este rio abaixo, até sua barra na margem esquerda do Rio das Minas; daí, sobem pelo Rio das Minas até a barra do Rio Ipiranguinha; daí, sobem por este rio até um ponto situado à meia distância entre a sua barra e sua mais alta cabeceira, esta na divisa do Estado do Paraná; desse ponto, defletindo à esquerda, seguem por uma linha conveniente e o mais reta possível, delimitando as florestas primárias, atravessando as bacias superiores dos Rios Taquari e Varadouro e outros até encontrarem a divisa do Estado do Paraná, a Oeste do canal do Varadouro; daí, defletindo à direita, seguem pela linha divisória entre o Estado de São Paulo e o do Paraná, até a cabeceira do Rio Pardinho; daí, continuando pela referida linha divisória interestadual, descem elo referido Rio Pardinho até sua barra no Rio Pardo e por este abaixo até a barra do Ribeirão da Dúvida, seu afluente na margem direita; daí, deixando a linha divisória interestadual, seguem pelo limite do 45.º perímetro de Apiaí, acompanhando o referido Ribeirão da Dúvida acima, até sua cabeceira, daí, sempre pelo limite do 45.º perímetro, até caírem no Ribeirão Grande, pelo qual descem até sua barra no Rio Turvo; daí, seguem por este Turvo abaixo, até a barra do Rio Barreiro, seu afluente da margem direita; daí, seguem por uma linha conveniente, que delimita as florestas primárias, até a barra do Braço Oeste, do Ribeirão do Fria; daí, descendo por este ribeirão, e, em seguida, por uma linha conveniente, que delimita as matas primárias, atravessando as bacias dos tributários do Rio Pardo, bem como a Serra das Andorinhas e a bacia do Rio das Pedras, tributário do Rio Ribeira, até alcançarem a cabeceira do Córrego Funil, ponto onde tiveram início as divisas que acabam de ser descritas.

§ 1.º - Da área assim descrita e individuada, incorporam-se, desde logo, ao Parque, as porções de terras devolutas estaduais, objeto de discriminação regular.

§ 2.º - A incorporação do restante da área processar-se-á à medida que for declarada, por sentença final irrecorrível, proferida no juízo da discriminação, a natureza devoluta de cada gleba, ou, em caso de domínio particular, ou de terras devolutas transferidas por lei ao Município da Barra do Turvo, após desapropriação, que o Poder Executivo fica autorizado a promover.

§ 3.º - As benfeitorias existentes nas terras devolutas apuradas por via de regular procedimento discriminatório serão indenizadas, na forma do artigo 59, do Decreto-lei nº 14.916, de 6 de agosto de 1945, se feitas de boa fé.

Artigo 3.º - As florestas e demais formas de vegetação natural da área destinada ao Parque, que não tenham perpetuidade assegurada por efeito do artigo 2.º, do Código Florestal, ficam declaradas de preservação permanente, nos termos do artigo 3.º, letras a, c, e, f e h, do mesmo Código.

Artigo 4.º - A execução das medidas de guarda, fiscalização, conservação e regeneração das florestas, consideradas de preservação permanente, que revestem a área descrita no artigo 2.º deste decreto-lei, ficará a cargo do Serviço Florestal do Estado.

Artigo 5.º - Este decreto-lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Artigo 6.º - Revogam-se as disposições em contrário.

Palácio dos Bandeirantes, 8 de agosto de 1969.
ROBERTO COSTA DE ABREU SODRÉ
Luiz Francisco da Silva Carvalho, Secretário da Justiça
Antônio José Rodrigues Filho, Secretário da Agricultura

Publicado na Assessoria Técnico-Legislativa, aos 8 de agosto de 1969.
Nelson Petersen da Costa, Diretor Administrativo, Substituto.
3

8.2. Portaria da SUDEPE que institui o período do defeso da ostra, 1986.

Fonte: http://www.ambiente.sp.gov.br/fauna/files/2012/11/Portaria-SUDEPE-N-40-de-16-de-dezembro-de-1986.pdf. Acessado em 16 de junho de 2013.

PORTARIA SUDEPE N-40 DE 16 DE DEZEMBRO DE 1986

VIDE PORTARIA N-46 DE 11 DE DEZEMBRO DE 1987 - ALTERAÇÃO

O Superintendente da Superintendência do Desenvolvimento da Pesca - Sudepe[1], no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 73.632, de 13 de fevereiro de 1974, tendo em vista o disposto nos artigos 33 e 46 do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, no item IV, artigo 2º da Lei Delegada nº 10, de 11 de outubro de 1962, e o que consta do processo Coreg/SP-3665/86, resolve:.

Art. 1º . Proibir , anualmente, no período de 18 de dezembro a 18 de fevereiro, a extração de ostras em todo o litoral do Estado de São Paulo e região estuarino – Lagunar de Paranaguá, no Estado do Paraná[2].

Art. 2º . Fora do período de defeso, à extração de ostras ficará restrita a exemplares de tamanhos superiores a 5cm (cinco centímetros) , e inferiores a 10cm (dez centímetros).

Parágrafo único. O tamanho a que se refere o *caput* deste artigo é a medida tomada entre as extremidades da concha, a partir de seu umbo e definida como altura.

Art. 3º . Os aquicultores profissionais deverão informar mensalmente, à Coordenadoria Regional da Sudepe, as quantidades extraídas e/ou produzidas no mês anterior.

Art. 4º . Aos infratores das disposições acima serão aplicadas as sanções previstas no Decreto-Lei nº 221 de 28 de fevereiro de 1967, e legislação complementar.

Art. 5º . O produto da pescaria, apreendido nos termos do artigo 55 e seguintes do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, será doado, preferencialmente, às instituições oficiais de pesquisa.

Parágrafo único. Não havendo interesse das instituições referidas no *caput* deste artigo, aplicar-se-á o disposto na Portaria nº N-8, de 12 de maio de 1980[3].

Art. 6º . Esta Portaria entrará em vigor na data de sua publicação revogadas as disposições em contrário, especialmente a Portaria nº 162, de 1º de abril de 1974.

Ênio Antônio Marques Pereira
Superintendente Interino

(DOU de 19.12.86)

[1] A Superintendência do Desenvolvimento da Pesca – Sudepe, extinta pela Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, foi substituída pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, criado pela Lei nº 7.735/89, com alterações das Leis nºs 7.804, de 18 de julho de 1989 e 8.028, de 12 de abril de 1990.

[2] Redação dada pela Portaria nº 46, de 11 de dezembro de 1987.

[3] A Portaria nº N-08, de 12 de maio de 1980 foi revogada pela Portaria nº 44-N, de 12 de abril de 1994.

8.2. Portaria da SUDEPE que institui o período do defeso da ostra, 1987.

Fonte: http://www.ambiente.sp.gov.br/fauna/files/2012/11/Portaria-SUDEPE-N-46-de-11-de-dezembro-de-1987.pdf. Acessado em 16 de junho de 2013.

PORTARIA SUDEPE N-46 DE 11 DE DEZEMBRO DE 1987

O Superintendente da Superintendência do Desenvolvimento da Pesca - Sudepe[1], no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 73.632, de 13 de fevereiro de 1974, tendo em vista o disposto nos artigos 33 e 46 do Decreto-Lei nº 221, de 28 de fevereiro de 1967, e o que consta no Processo Coreg/SP-3665/86, resolve:

Art. 1º . Alterar o artigo 1º da Portaria N-40, de 16 de dezembro de 1986, que passará a viger com a seguinte redação:

"Art. 1º - Proibir, anualmente, no período de 18 de dezembro a 18 de fevereiro, a extração de ostras em todo litoral do Estado de São Paulo e região estuarino – Lagunar de Paranaguá, no Estado do Paraná".

Art. 2º - Esta Portaria entrará em vigor na data da sua publicação.

Aécio Moura da Silva
Superintendente

[1] A Superintendência do Desenvolvimento da Pesca – Sudepe, extinta pela Lei nº 7.735, de 22 de fevereiro de 1989, foi substituída pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama, criado pela Lei nº 7.735/89, com alterações das Leis nºs 7.804, de 18 de julho de 1989 e 8.028, de 12 de abril de 1990.

8.3. Lei 10.850, de 06/07/2001. Altera os limites dos Parques Estaduais de Jacupiranga e Intervales, visando o reconhecimento da aquisição do domínio das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, nos termos do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal.

Fonte: http://dobuscadireta.imprensaoficial.com.br/default.aspx? DataPublicacao= 20010707&Caderno=Legislativo&NumeroPagina=1. Acessado em 16 de junho de 2013.

PORTE PAGO
DR/SP
ISR - 40 - 3051/81

Diário Oficial

Estado de São Paulo

Diário da Assembléia Legislativa - 14ª Legislatura

PODER LEGISLATIVO

PALÁCIO NOVE DE JULHO - Av. Pedro Álvares Cabral, 201
CEP 04097-900 - F: 3886-6122 - http://www.al.sp.gov.br

Presidente: Walter Feldman
1º Vice-Presidente: Celino Cardoso
2º Vice-Presidente: Edmir Chedid
1º Secretário: Hamilton Pereira
2º Secretário: Dorival Braga
3º Secretário: Roberto Morais
4º Secretário: Gilberto Nascimento

http://www.imprensaoficial.com.br — Volume 111 • Número 127 • São Paulo, sábado, 7 de julho de 2001

LEIS

Lei nº 10.848, de 6 de julho de 2001

(Projeto de lei nº 948, de 1995, do Deputado Daniel Marins - PPB)

Dispõe sobre o registro e funcionamento de estabelecimentos de ensino e prática de modalidades esportivas

O Presidente da Assembléia Legislativa:

Faço saber que a Assembléia Legislativa decreta e eu promulgo, nos termos do artigo 28, § 8º, da Constituição do Estado, a seguinte lei:

Artigo 1º - O funcionamento das academias e demais estabelecimentos de ensino e prática de modalidades esportivas sujeita-se ao disposto nesta lei.

Artigo 2º - Vetado.

Artigo 3º - O requerimento de registro será instruído com os seguintes documentos:

I - prova de registro da firma na Junta Comercial do Estado de São Paulo;

II - cédula de identidade dos proprietários ou diretores do estabelecimento;

III - indicação do nome do supervisor ou responsável técnico pelo estabelecimento, que será obrigatoriamente um profissional de Educação Física devidamente habilitado;

IV - vetado;

V - certificado de vistoria sanitária;

VI - habite-se;

VII - atestado de vistoria do Corpo de Bombeiros.

Artigo 4º Vetado.

Artigo 5º - As matrículas para freqüentar os estabelecimentos de que trata esta lei dependem de apresentação, pelo cliente, de atestado médico recente, específico para a prática esportiva em que pretenda se inscrever.

Parágrafo único - Vetado.

Artigo 6º - Os estabelecimentos de que trata esta lei deverão manter cadastro atualizado com os dados pessoais dos clientes matriculados, bem como as informações médicas pertinentes, em especial o atestado a que se refere o artigo anterior.

Artigo 7º - Vetado.

Parágrafo único - Vetado.

Artigo 8º - Vetado.

Artigo 9º - Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 06 de julho de 2001.

a) WALTER FELDMAN - Presidente

Publicada na Secretaria da Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 6 de julho de 2001

a) *Vera Ortiz Monteiro* - Secretaria Geral Parlamentar Substituta

Lei nº 10.849, de 6 de julho de 2001

(Projeto de lei nº 72, de 1998, do Deputado Nivaldo Santana - PC do B)

Autoriza o Executivo a adotar as punições que específica contra as empresas que exijam a realização de teste de gravidez e apresentação de atestado de laqueadura para o acesso das mulheres ao trabalho, e dá providências correlatas

O Presidente da Assembléia Legislativa:

Faço saber que a Assembléia Legislativa decreta e eu promulgo, nos termos do artigo 28, § 8º, da Constituição do Estado, a seguinte lei:

Artigo 1º Fica o Poder Executivo autorizado a cancelar, administrativamente, a Inscrição Estadual das empresas que exigirem a realização de teste de gravidez e a apresentação de atestado de laqueadura, como condição de acesso de mulheres ao trabalho.

Artigo 2º - Os agentes da administração pública estadual que exigirem teste de gravidez e a apresentação de atestado de laqueadura para admissão, exercício ou promoção profissional das mulheres, sofrerão penalidades administrativas desta lei.

Artigo 3º O Conselho Estadual da Condição Feminina publicará, periodicamente, a lista das empresas e órgãos públicos que forem identificados como promotores da discriminação de que trata esta lei.

Artigo 4º - Vetado.

Artigo 5º - Vetado.

Artigo 6º - *As despesas decorrentes da execução desta* lei correrão à conta das dotações próprias consignadas em orçamento.

Artigo 7º - O Poder Executivo regulamentará esta lei.

Artigo 8º - Esta lei entra em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 06 de julho de 2001.

a) WALTER FELDMAN - Presidente

Publicada na Secretaria da Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 6 de julho de 2001

a) *Vera Ortiz Monteiro* - Secretária Geral Parlamentar Substituta

Lei nº 10.850, de 6 de julho de 2001

(Projeto de lei nº 583, de 1999, do Deputado Renato Simões) - PT

Altera os limites dos Parques Estaduais de Jacupiranga e Intervales, visando o reconhecimento da aquisição do domínio das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos, nos termos do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal

O Presidente da Assembléia Legislativa:

Faço saber que a Assembléia Legislativa decreta e eu promulgo, nos termos do artigo 28, § 8º, da Constituição do Estado, a seguinte lei:

Artigo 1º - As áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas Nhunguara, Sapatu e André Lopes ficam excluídas dos limites do Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei n.º 145, de 8 de agosto de 1969, e, em decorrência, do regime de preservação de que trata a Lei federal n.º 4.771, de 15 de setembro de 1965.

Parágrafo único - As áreas a que se refere o "caput" deste artigo passam a integrar a Área de Proteção Ambiental da Serra do Mar.

Artigo 2º - As áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Ivaporunduva e Pedro Cubas ficam excluídas dos limites do Parque Estadual de Intervales, criado pelo Decreto n.º 40.135, de 8 de junho de 1995, e da Zona de Vida Silvestre da Área de Proteção Ambiental da Serra do Mar e, em decorrência, do regime de preservação de que trata a Lei federal n.º 4.771, de 15 de setembro de 1965.

Parágrafo único - As áreas a que se refere o "caput" deste artigo *permanecem integrando a Área de Proteção* Ambiental da Serra do Mar.

Artigo 3º - As áreas de que trata a presente lei, incluídas na Área de Proteção Ambiental da Serra do Mar, serão objeto de regulamentação específica, garantindo-se o uso e ocupação pelos remanescentes das comunidades quilombolas, respeitadas suas especificidades culturais.

Artigo 4º - A Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, por meio da Fundação Instituto de Terras "José Gomes da Silva" - ITESP, procederá ao levantamento das áreas dos remanescentes das comunidades quilombolas referidas nos artigos 1º e 2º, ouvida a Secretaria de Estado do Meio Ambiente e garantida a participação das comunidades respectivas, nos termos dos artigos 2º e 3º da Lei estadual n.º 9.757, de 15 de setembro de 1997.

Artigo 5º - Vetado.

Artigo 6º - Vetado.

§ 1º - Vetado.

§ 2º - Vetado.

Artigo 7º - Vetado:

I - vetado;

II - vetado;

III - vetado;

IV - vetado;

V - vetado;

VI - vetado;

VII - vetado;

VIII - vetado;

IX - vetado;

X - vetado;

XI - vetado;

XII - vetado.

§ 1º - Vetado.

§ 2º - Vetado:

1 - vetado;

2 - vetado;

3 - vetado;

4 - vetado;

5 - vetado.

Artigo 8º - As despesas decorrentes da execução desta lei correrão à conta das dotações próprias consignadas no orçamento vigente.

Artigo 9º - Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 6 de julho de 2001

a) WALTER FELDMAN - Presidente

Publicada na Secretaria da Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo, aos 6 de julho de 2001.

a) *Vera Ortiz Monteiro* - Secretária Geral Parlamentar Substituta

SUMÁRIO

Leis	1
Ordem do Dia	—
Pauta	—
Oradores Inscritos	—
Expediente	1
Comissões	—
Debates	3
Pronunciamentos de Sessões Anteriores	—
Atos Administrativos	12
TRIBUNAL DE CONTAS	13

Este caderno, com 24 páginas contém as publicações do Poder Legislativo e do Tribunal de Contas do Estado, não pode ser comercializado separadamente do EXECUTIVO SEÇÃO I.

EXPEDIENTE

6 DE JULHO DE 2001
4ª SESSÃO ORDINÁRIA,
DA CONVOCAÇÃO EXTRAORDINÁRIA
DA 3ª SESSÃO LEGISLATIVA
DA 14ª LEGISLATURA

OFÍCIOS

Ofício

São Paulo, em 6 de julho de 2001

Senhor Presidente:

Comunico a Vossa Excelência, para os devidos fins, que estarei ausente do País no período compreendido entre 21 de julho e 4 de agosto do corrente ano, em viagem de caráter particular.

IMPRENSA OFICIAL
SERVIÇO PÚBLICO DE QUALIDADE

REITERAÇÃO DE COMUNICADO URGENTE

Aos usuários dos sistemas on-line

Em decorrência das medidas adotadas pelos Governos Federal e Estadual para diminuir o consumo de energia elétrica, a Imprensa Oficial do Estado de São Paulo antecipou os horários de fechamento dos sistemas de recebimento de arquivos para publicação nos cadernos Diário Oficial - Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário.

1. Para a transmissão on-line dos arquivos pelos sistemas BBS, SHIVA e WINTRANS:
   16 horas - Poder Executivo, Poder Judiciário e D.O Empresarial (on-line)
   18 horas - Poder Legislativo
2. Para clientes do D.O Empresarial (arte-final): 18 horas

A abertura dos sistemas para recebimento de arquivos fora desses horários é IMPRATICÁVEL, pois isso provocará atrasos na impressão dos jornais.

Aos Assinantes

A Imprensa Oficial informa ainda a todos os assinantes do **Diário Oficial** que está sendo obrigada a promover uma profunda alteração nos horários de produção e impressão de todos os seus cadernos, **desde 1º de junho de 2001.**

Conseqüentemente, teve de fazer alterações também na logística de distribuição do **Diário Oficial.**

É por isso que está se dirigindo aos assinantes do **Diário Oficial** e pedindo que compreendam a excepcionalidade da situação, caso venham a receber os seus exemplares mais tarde do que estavam acostumados a ter o jornal.

Ao Público

A Imprensa Oficial comunica que estes são os novos horários de atendimento ao público, de segunda-feira a sexta-feira:

Sede (matriz) = das 9h às 16h30
Filial Junta Comercial = das 10h às 16h
Filiais do Interior = das 9h às 16h30
Filial Poupatempo Sé = das 7h às 19h (aos sábados das 7h às 13h)

A Diretoria

8.4. Decreto que cria a Reserva Extrativista do Mandira

Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/2002/Dnn9777.htm. Acessado em 16 de junho de 2013.

Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO DE 13 DE DEZEMBRO DE 2002.

Cria a Reserva Extrativista do Mandira, no Município de Cananéia, no Estado de São Paulo, e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 18 da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, e no Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002,

DECRETA:

Art. 1º Fica criada a Reserva Extrativista do Mandira, no Município de Cananéia, no Estado de São Paulo, com os objetivos de assegurar o uso sustentável e a conservação dos recursos naturais renováveis, protegendo os meios de vida e a cultura da população extrativista local.

Art. 2º A Reserva Extrativista do Mandira abrange uma área de aproximadamente mil, cento e setenta e cinco hectares e noventa e três centiares, tendo por base as Folha MI-2828-4 e MI-2844-2, publicada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística–IBGE, em escala de 1:50.000, com o seguinte memorial descritivo: partindo do Ponto 1, de coordenadas geográficas aproximadas 25º00'58.95" S e 48º00'13.79" WGr, localizado na foz do Rio Itapitangui, em sua margem direita, quando este deságua no Mar de Dentro; segue pela Linha Limite dos Terrenos de Marinha - LLTM, acompanhando a margem direita do Rio Itapitangui, no sentido montante, por uma distância aproximada de 374,89 metros, até o Ponto 2, de coordenadas geográficas aproximadas 25º00'49.53" S e 48º00'09.38" WGr, localizado sobre a margem direita do Rio Itapitangui; daí, segue a LLTM, pela margem esquerda do Rio Boiacica Grande, no sentido montante, por uma distância aproximada de 7.998,42 metros, acompanhando sempre o limite da zona terrestre do mangue, até o Ponto 3, de coordenadas 24º59'02.01" S e 48º00'33.95" WGr, localizado na interseção do Rio Boiacica com a Estrada de Rodagem Municipal Itapitangui-Ariri; daí, segue por uma reta de azimute 225º39'36" e uma distância de 42,21 metros, acompanhando a margem da referida estrada de rodagem municipal, no sentido Itapitangui-Ariri, até o Ponto 4, de coordenadas geográficas aproximadas 24º59'02.99" S e 48º00'34.99" WGr, situado na margem da referida estrada de rodagem municipal; daí, segue pela margem direita do Rio Boiacica, no sentido jusante, acompanhando a LLTM, passando pelo Rio Boiacica Grande em sua parte alta, por uma distância de 3.403,37 metros, até o Ponto 5, de coordenadas geográficas aproximadas 24º59'35.73" S e 48º01'21.23" WGr; daí, segue por uma reta de azimute 249º05'01" e uma distância aproximada do 86,54 metros, margeando a Estrada de Rodagem Municipal Itapitangui-Ariri, no sentido Itapitangui-Ariri, até o Ponto 6, de coordenadas geográficas aproximadas 24º59'36.70" S e 51º17'09.79" WGr, localizado na margem da Estrada de Rodagem Municipal Itapitangui-Ariri; daí, segue pela margem direita do Rio Boiaciquinha, no sentido jusante, acompanhando sempre a LLTM, passando pela confluência do Rio Boiaciquinha com o Rio Cambupuçava, formadores do Rio Boiacica Grande, percorrendo uma distância aproximada de 1.245,70 metros, até o Ponto 7, de coordenadas geográficas aproximadas 24º59'44.10" S e 48º01'52.87" WGr, localizado na margem da Estrada de Rodagem Municipal Itapitangui-Ariri; daí, segue por uma reta de azimute 265º26'18" e uma distância aproximada de 69,16 metros, margeando a Estrada de Rodagem Municipal Itapitangui-Ariri, no sentido Itapitangui-Ariri, até o Ponto 8, de coordenadas geográficas aproximadas 24º59'44.32" S e 48º01'55.33" WGr, localizado na margem da referida Estrada de Rodagem Municipal; deste, segue pela margem direita do Rio Cambupuçava, no sentido jusante, acompanhando a LLTM, em direção ao Mar de Dentro, contornando todo o manguezal da margem esquerda do Rio do Saco, no sentido montante, percorrendo uma distância de 7.205,70 metros, até o Ponto 9, de coordenadas geográficas aproximadas 25º00'11.56" S e 48º02'42.27" WGr, localizado na nascente do Rio do Saco; daí, segue pela margem direita do Rio do Saco, no sentido jusante, sempre acompanhando a LLTM; daí, segue contornando o manguezal pela margem esquerda do Rio Roçado, no sentido montante, percorrendo uma distância de 2.351,92 metros, até o Ponto 10, de coordenadas geográficas aproximadas 25º00'47.65" S e 48º03'27.61" WGr, localizado na nascente do Rio Roçado; daí, segue pela margem direita do Rio Roçado, no sentido jusante, acompanhando sempre

a LLTM, passando pela margem esquerda do Rio Caratuva, no sentido montante, percorrendo uma distância de 2.414,32 metros, até o Ponto 11, de coordenadas geográficas aproximadas 25º00'43.92" S e 48º03'34.48" WGr, localizado na confluência do Rio Caratuva com o Rio Mandira; daí, segue pela margem direita do Rio Caratuva, no sentido jusante, acompanhando a LLTM, percorrendo uma distância de 1.798,01, até o Ponto 12, de coordenadas geográficas aproximadas 25º01'22.68" S e 48º03'34.66" WGr, localizado na LLTM, onde o Rio Marimbondo deságua no Rio Caratuva; daí, segue pela margem direita do Rio Caratuva, no sentido jusante, por uma distância de 4.968,70 metros, sobre a LLTM, acompanhando sempre o limite da zona terrestre do mangue, até o Ponto 13, de coordenadas geográficas aproximadas 25º01'51.74" S e 48º02'28.69" WGr, localizado sobre a LLTM, próximo a foz do Rio Taquarandi; daí, segue por uma reta de azimute 90º18'39" e uma distância aproximada de 368,57 metros, atravessando o Rio Taquarandi, até o Ponto 14, de coordenadas geográficas aproximadas 25º01'51.55" S e 48º02'15.54" WGr, localizado no canal que separa uma ilhota sem nome da margem direita do Taquarandi, próximo a sua foz no Mar de Dentro; deste, segue pelo centro do citado canal, percorrendo uma distância de 436,51 metros, no sentido jusante, até o Ponto 15, de coordenadas geográficas aproximadas 25º01'49.11" S e 48º02'00.97" WGr, localizado na foz do citado canal sem denominação, quando este deságua no Mar de Dentro; daí, segue por uma reta de azimute 64º04'30" e uma distância de 3.380,64 metros, por águas do Mar de Dentro, até Ponto 1, início desta descritiva, perfazendo um perímetro de aproximadamente trinta e seis mil, cento e quarenta e quatro metros e sessenta e cinco centímetros.

Art. 3º Caberá ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA administrar a Reserva Extrativista do Mandira, adotando as medidas necessárias à sua efetiva implantação, formalizando o contrato de cessão de uso gratuito com a população tradicional extrativista, para efeito de sua celebração pela Secretaria do Patrimônio da União do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão, e acompanhar o cumprimento das condições nele estipuladas, na forma da lei.

Art. 4º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 13 de dezembro de 2002; 181º da Independência e 114º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO
José Carlos Carvalho

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 16.12.2002

8.5. Portaria do IBAMA cria Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista do Mandira

Fonte:

l)um representante do Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros Lagunares e Estuarinos - CEPERG/IBAMA; e,

m)um representante da Fundação Pró-TAMAR.

II - Consultores Técnicos:

a)um representante do Núcleo de Educação e Monitoramento Ambiental - NEMA;

b)um representante do Projeto Albatroz/Instituto Albatroz;

c)o responsável pelo Programa Nacional de Observadores de Bordo - PROBORDO - junto à Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI;

d)o responsável pelo Programa Nacional de Observadores de Bordo - PROBORDO - junto à Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE.

e)Eduardo Resende Secchi, da Fundação Universidade Federal do Rio Grande - FURG; e,

f)André Barreto, da Universidade do Vale do Itajaí - UNIVALI.

§1º A Presidência do Grupo de Trabalho será exercida pelo representante da CGFAU, e na sua ausência, pelo representante da COFAU ou pelo representante do TAMAR.

§2º O Grupo de Trabalho deverá interagir com os demais pesquisadores que exerçam atividades relacionadas ao assunto de capturas incidentais, convidando-os, em articulação com a presidência do GT, a participar de suas reuniões, quando pertinente.

Art. 4º As ações estratégicas para a redução da captura incidental na atividade pesqueira, assim como a conservação e o manejo das espécies envolvidas, definidas no âmbito deste Grupo de Trabalho, serão ordenadas em Planos de Ação ou Recomendações.

Parágrafo único. O representante da COFAU exercerá a supervisão sobre a elaboração e implementação dos Planos de Ação, assistido tecnicamente pelo representante do TAMAR/IBAMA.

Art. 5º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

MARCUS LUIZ BARROSO BARROS

PORTARIA Nº 84, DE 6 DE NOVEMBRO DE 2006

O PRESIDENTE DO INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - IBAMA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 26 , inciso V, Anexo I, da Estrutura Regimental, aprovada pelo Decreto nº 5.718, de 13 de março de 2006, e no art. 95, item VI do Regimento Interno aprovado pela Portaria GM/MMA nº 230, de 14 de maio de 2002;

Considerando os termos da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, e o Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002, que a regulamentou; e,

Considerando as proposições apresentadas pela Diretoria de Ecossistemas - DIREC, no Processo IBAMA nº 02001.007672/2002-31, resolve:

Art. 1º Criar o Conselho Consultivo da Estação Ecológica do Seridó com a finalidade de contribuir com a implantação e implementação de ações destinadas à consecução dos objetivos de criação da referida Unidade de Conservação.

Art. 2º O Conselho Consultivo da Estação Ecológica do Seridó será integrado pelos representantes dos seguintes órgãos, entidades e organizações não governamentais:

I - um representante do IBAMA;

II - dois representantes da Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Rio Grande do Norte - EMPARN, sendo um titular e um suplente;

III - dois representantes da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural - EMATER-RN, sendo um titular e um suplente;

IV - dois representantes do 6º Batalhão de Polícia Militar do Estado do Rio Grande do Norte, sendo um titular e um suplente;

V - dois representantes da Câmara Municipal de Caicó, sendo um titular e um suplente;

VI - dois representantes da Prefeitura Municipal de Caicó, sendo um titular e um suplente;

VII - dois representantes da Câmara Municipal de Serra Negra do Norte, sendo um titular e um suplente;

VIII - dois representantes da Prefeitura Municipal de Serra Negra do Norte, sendo um titular e um suplente;

IX - dois representantes da Câmara Municipal de Timbaúba dos Batistas, sendo um titular e um suplente;

X - dois representantes da Prefeitura Municipal de Timbaúba dos Batistas, sendo um titular e um suplente;

XI - dois representantes da Prefeitura Municipal de São João da Sabugi, sendo um titular e um suplente;

XII - dois representantes do Serviço de Apoio aos Projetos Alternativos Comunitários - SEAPAC, sendo um titular e um suplente;

XIII - dois representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Timbaúba dos Batistas, sendo um titular e um suplente;

XIV - dois representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Caicó, sendo um titular e um suplente;

XV - dois representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Serra Negra do Norte, sendo um titular e um suplente;

XVI - dois representantes do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de São João do Sabugi, sendo um titular e um suplente;

XVII - dois representantes da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Rio Grande do Norte - FETARN, sendo um titular e um suplente;

XVIII - dois representantes da Agência de Desenvolvimento do Seridó - ADESE, sendo um titular e um suplente;

XIX - dois representantes do Serviço de Apoio às Micro e Pequenas Empresas do Rio Grande do Norte - SEBRAE-RN; e,

XX - dois representantes da Associação Mata Cinzenta de São João do Sabugi.

Parágrafo único. O Chefe da Estação Ecológica do Seridó, representará o IBAMA no Conselho Consultivo e o presidirá.

Art.3º As atribuições dos membros, a organização e o funcionamento do Conselho Consultivo da Estação Ecológica do Seridó serão fixados em Regimento Interno.

Parágrafo único. O Conselho Consultivo deverá elaborar seu Regimento Interno, no prazo de até noventa dias, a partir da data da publicação desta Portaria no Diário Oficial da União.

Art. 4º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

MARCUS LUIZ BARROSO BARROS

PORTARIA Nº 85, DE 6 DE NOVEMBRO DE 2006

Cria o Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista Mandira, no Estado de São Paulo.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS - IBAMA, no uso das atribuições que lhe confere o art. 26 inciso V, Anexo I, da Estrutura Regimental, aprovada pelo Decreto nº 5.718, de 13 março de 2006, e art. 95, item VI, do Regimento Interno aprovado pela Portaria GM/MMA nº 230, de 14 de maio de 2002 e;

Considerando o disposto no art. 29 da Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC ;

Considerando o Decreto s/nº de 13 de dezembro de 2002, que criou a Reserva Extrativista Mandira, no Estado de São Paulo; e

Considerando as proposições apresentadas pela Diretoria Sócio Ambiental - DISAM, no Processo IBAMA nº02001.007323/2005-62, resolve:

Art. 1º Criar o Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista Mandira, com a finalidade de contribuir com ações voltadas à sua efetiva implantação e implementação do Plano de Manejo da Unidade de Conservação e ao cumprimento dos seus objetivos de criação.

Art. 2º O Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista Mandira é composto pelos seguintes órgãos e entidades:

I - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

II - Instituto Florestal da Secretaria Estadual do Meio Ambiente de São Paulo - IF;

III - Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo;

IV - Instituto de Pesca da Secretaria de Agricultura e Abastecimento de São Paulo;

V - Associação da Reserva Extrativista do Bairro Mandira - REMA;

VI - Cooperativa de Ostras de Cananéia - COOPEROSTRA;

VII - Núcleo de Populações de Áreas Úmidas Brasileiras da Universidade de São Paulo - NUPAUB/USP;

VIII - Grupo das Mulheres do Bairro Mandira;

IX - Grupo dos Jovens do Bairro Mandira;

X - Universidade Estadual Paulista/Unidade Diferenciada de Registro - UNESP;

XI - Pastoral da Pesca de Cananéia;

XII - Colônia de Pescadores Z-9 "Apolinário de Araújo";

XIII - Câmara Municipal da Estância de Cananéia;

XIV - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/Superintendência Regional de São Paulo (SR 08) - INCRA;

XV - Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo - ITESP;

XVI - Polícia Militar do Estado de São Paulo/3º Batalhão de Polícia Ambiental - 3º BPAMB;

XVII - Prefeitura Municipal da Estância de Cananéia;

XVIII - Instituto para o Desenvolvimento Sustentável do Vale do Ribeira - IDESC;

XIX - C.E.E. Gaia Ambiental;

XX - Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira - EAACONE; e,

XXI - Departamento Estadual de Proteção de Recursos Naturais da Secretaria do Meio Ambiente de São Paulo - DEPRN.

Parágrafo único. O Conselho Deliberativo será presidido por servidor do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, indicado pela Superintendência desta Autarquia no Estado de São Paulo.

Art. 3º As atribuições dos membros, a organização e o funcionamento do Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista serão fixados em regimento interno elaborado pelos membros do Conselho e aprovado em reunião, no prazo de noventa dias, contados da publicação dessa Portaria.

Art. 4º Ficam convalidados os atos administrativos registrados em ata e emanados do coletivo, ora denominado Conselho Deliberativo da Reserva Extrativista Mandira, a partir de 25 de fevereiro de 2005.

Art. 5º Toda e qualquer alteração na composição do Conselho Deliberativo deve ser registrada em Ata de Reunião Ordinária da Assembléia Geral e submetida à decisão dessa Presidência.

Art. 6º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

MARCUS LUIZ BARROSO BARROS

Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão

GABINETE DO MINISTRO

DESPACHO DO MINISTRO

Em 7 de novembro de 2006

O MINISTRO DE ESTADO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO, no uso de suas atribuições e da competência que lhe foi delegada pelo art. 1º do Decreto nº 3.035, de 27 de abril de 1999, com fundamento no art. 174 da Lei nº 8.112, de 11 de dezembro de 1990, e no que consta do PARECER/MP/CONJUR/AVS/1759 - 3.8/2006, aprovado em 13.10.2006, resolve conhecer do pedido de revisão interposto por RAIMUNDO AUGUSTO DE ARAÚJO, ex-Agente de Polícia Civil do Quadro de Pessoal em extinção do ex-Território Federal do Amapá, matrícula SIAPE nº 1010715, no Processo Administrativo nº 16439.001516/2003-12, e negar provimento ao pedido, mantendo a decisão impugnada.

PAULO BERNARDO SILVA

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO DA UNIÃO

PORTARIA Nº 280, DE 26 DE OUTUBRO DE 2006

A SECRETÁRIA DO PATRIMÔNIO DA UNIÃO, no uso da competência que lhe foi atribuída pelos incisos I e IV, do art. 1º da Portaria MP nº 30, de 16 de março de 2000, e tendo em vista o disposto no § 3º do art. 27 da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998, e os elementos que integram o Processo nº 05047.000007/2002-89, resolve:

Art.1º Recusar a doação, com encargo, que pretende fazer à União, o Município de Uberaba, Estado de Minas Gerais, conforme o disposto na Lei Municipal nº 5.146, de 4 de junho de 1993, do imóvel constituído por terreno com área de 22.004,43m², objeto da Matrícula nº 39.829, do Cartório do 2º Ofício de Registro de Imóveis daquela Comarca.

Art. 2º Autorizar a doação, ao referido Município, dos acessórios edificados no terreno descrito no artigo primeiro, com área de 4.442,18m², no qual funciona o Centro de Atenção Integral à Criança e Adolescente - CAIC.

Art. 3º O imóvel a que se refere o artigo segundo destina-se, exclusivamente, à implantação e execução de projetos educacionais, culturais e esportivos destinados a famílias de baixa renda.

Parágrafo único. O encargo de que trata este artigo será permanente e resolutivo revertendo, automaticamente, o imóvel à propriedade da União, independente de qualquer indenização por benfeitorias realizadas, se não for cumprida a finalidade da doação, ou ao imóvel, no todo ou em parte vier a ser dada aplicação diversa da prevista.

Art. 4º Caberá ao donatário manter no imóvel, em local visível, placa de publicidade, de acordo com os termos da Portaria SPU nº 122, de 13 de junho de 2000, observadas possíveis alterações no Manual de Uso da Marca do Governo Federal, bem como o disposto no art. 73, inciso VI, alínea b, da Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997.

Art. 5º Ficará o donatário responsável pela averbação dos acessórios no Cartório de Registro de Imóveis competente.

Art. 6º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

ALEXANDRA RESCHKE

PORTARIA Nº 281, DE 26 DE OUTUBRO DE 2006

A SECRETÁRIA DO PATRIMÔNIO DA UNIÃO DO MINISTÉRIO DO PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E GESTÃO, no uso de suas atribuições e de conformidade com o disposto no art. 5º, parágrafo único do Decreto-lei nº. 2.398, de 21 de dezembro de 1987, com redação dada pelo art. 33, c/c art. 17, § 2º, da Lei nº. 9.636, de 15 de maio de 1998, de acordo com os elementos que integram o Processo nº. 10480.003524/86-12, resolve:

Art. 1º Declarar de interesse do serviço público o imóvel de 268.742,50 m², área denominada Chão de Estrelas, localizada no Município de Recife - PE, caracterizada como área da União Federal.

Parágrafo único. O imóvel da União assim se descreve e caracteriza com descrição ad mensuram do perímetro da área, com os seguintes limites e confrontações: pela frente 212,00m; pelos lados direito 297,22m. em três seguimentos de: 164,00 + 42,22 + 91,00; pelo lado esquerdo, 37,50, em um seguimento de: 37,50; pelos fundos, 486,56m, em cinco seguimentos de: 131,11 + 20,62 + 130,78 + 112,05 + 22,00; Confronta-se o terreno, pela frente com a Rua Marcílio Dias, pelo lado direito com Parte Alodias da mesma gleba, pelo lado esquerdo com a Rua das Mocas, e, pelos fundos com Canal e Rua Delegado Trindade Henriques, perfazendo uma área total de 268.742,50m², localizado na Rua Marcílio Dias, s/n, Prop Fundão de Dentro, Fundão, Município de Recife, Estado de Pernambuco.

8.6. Lei 12.810 de 22/02/2008 que cria o Mosaico do Jacupiranga

Fonte: www.imprensaoficial.sp.gov.br Acessado em 16 de junho de 2013

Diário Oficial

PODER Executivo

Estado de São Paulo

José Serra - Governador | SEÇÃO I

Palácio dos Bandeirantes Av. Morumbi 4.500 Morumbi São Paulo CEP 05650-000 Tel: 2193-8000

Volume 118 • Número 34 • São Paulo, sexta-feira, 22 de fevereiro de 2008 www.imprensaoficial.com.br

imprensaoficial

Lei

LEI Nº 12.810, DE 21 DE FEVEREIRO DE 2008

Altera os limites do Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei nº 145, de 8 de agosto de 1969, e atribui novas denominações por subdivisão, reclassifica, exclui e inclui áreas que especifica, institui o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga e dá outras providências

O GOVERNADOR DO ESTADO DE SÃO PAULO:

Faço saber que a Assembléia Legislativa decreta e eu promulgo a seguinte lei:

Artigo 1º - As alterações e a reclassificação das áreas que compõem o território especialmente protegido pelo Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei nº 145, de 8 de agosto de 1969, bem como as novas unidades de conservação que ora se institui, passam a ser regidos pelas disposições desta lei e seus anexos, observadas as normas ambientais vigentes, especialmente as contidas na Lei federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC - e seu regulamento, o Decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002.

Artigo 2º - As glebas do território original do Parque Estadual de Jacupiranga, reclassificadas em novas categorias de manejo, nos termos do Anexo I, passam a integrar as unidades de conservação, na seguinte conformidade:

I - gleba nº 1.1, conhecida como Barreiro/Anhemas, localizada no Município de Barra do Turvo, com área de 3.175,07 ha (três mil cento e setenta e cinco hectares e sete ares), já excluída a área urbana de aproximadamente 96 ha (noventa e seis hectares), e ocupada predominantemente por comunidades tradicionais, que passa a compor a Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS Barreiro/Anhemas, nos termos do inciso I do artigo 6º desta lei;

II - glebas nºs 1.2, 1.3 e 1.4, reivindicadas pelas comunidades quilombolas do Ribeirão Grande/Terra Seca, Cedro e Pedra Preta sobrepostas ao Parque Estadual de Jacupiranga, abrangidas pelo Município de Barra do Turvo, com áreas de 1.938,31 ha (mil novecentos e trinta e oito hectares e trinta e um ares), 1.034,81 ha (mil e trinta e quatro hectares e oitenta e um ares), e 2.853,34 ha (dois mil oitocentos e cinqüenta e três hectares e trinta e quatro ares), respectivamente, somando um total de 5.826,46 ha (cinco mil oitocentos e vinte e seis hectares e quarenta e seis ares), que passam a compor a Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS dos Quilombos de Barra do Turvo nos termos do inciso II do artigo 6º desta lei;

III - gleba nº 1.5, ocupada pelas comunidades tradicionais conhecidas como: Pinheirinho dos Francos, Areia Branca e Pinheirinho das Dúvidas, localizada no Município de Barra do Turvo, com área de 1.531,09 ha (mil quinhentos e trinta e um hectares e nove ares), que passa a compor a Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS dos Pinheirinhos, nos termos do inciso III do artigo 6º desta lei;

IV - gleba nº 1.6, conhecida como Lavras, localizada no Município de Cajati, com área de 889,74 ha (oitocentos e oitenta e nove hectares e setenta e quatro ares), que passa a compor a Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS de Lavras, nos termos do inciso IV do artigo 6º desta lei;

V - gleba nº 1.7, composta pelas áreas A, B e C; glebas 1.8 e 1.9, conhecidas como Paraíso, Conchas, Quilômetro 270 (duzentos e setenta) e Bela Vista, situadas ao longo da BR-116, abrangidas pelos Municípios de Barra do Turvo e Cajati, com áreas de 114,59 ha (cento e catorze hectares e cinqüenta e nove ares), de 743,20 ha (setecentos e quarenta e três hectares e vinte ares) e de 1.864,08 ha (mil oitocentos e sessenta e quatro hectares e oito ares), respectivamente, somando um total de 2.721,87 ha (dois mil setecentos e vinte um hectares e oitenta e sete ares), que passam a compor a Área de Proteção Ambiental - APA do Planalto do Turvo, nos termos do inciso I do artigo 10 desta lei.

VI - gleba nº 1.10, inserida nas localidades de Capelinha, Queimados, Vila Lucas e Braço Feio, situada no Município de Cajati, com área de 2.975,71 ha (dois mil novecentos e setenta e cinco hectares e setenta e um ares), que passa a compor a Área de Proteção Ambiental - APA de Cajati, nos termos do inciso II do artigo 10 desta lei;

VII - glebas nº 1.11 e 1.12, conhecidas como Rio Pardinho e Rio Vermelho, situadas no Município de Barra do Turvo, com áreas de 1.637,15 ha (mil seiscentos e trinta e sete hectares e quinze ares) e 1.598,31 ha (mil quinhentos e noventa e oito hectares e trinta e um ares), respectivamente, somando um total de 3.235,47 ha (três mil duzentos e trinta e cinco hectares e quarenta e sete ares), que passam a compor a Área de Proteção Ambiental - APA do Rio Pardinho e Rio Vermelho, nos termos do inciso III do artigo 10 desta lei;

VIII - Gleba nº 1.13, conhecida como José da Costa, situada na área do Quilombo André Lopes, Município de Eldorado, com área de 106,40 ha (cento e seis hectares e quarenta ares) que passa a compor a APA dos Quilombos do Médio Ribeira, nos termos do inciso IV do artigo 10 desta lei;

Parágrafo único - a reclassificação das áreas discriminadas neste artigo, de unidades de conservação de proteção integral para unidades de conservação de uso sustentável, não implica a alteração da titularidade pública do Estado de São Paulo, reconhecidas como devolutas, ou, se terras particulares, que tenham sido adquiridas ou em processo de aquisição, observada a legislação federal e estadual pertinentes, em especial, o artigo 31 do Decreto-lei federal nº 3.365, de 21 de junho de 1941, que dispõe sobre desapropriações por utilidade pública.

Artigo 3º - As glebas constantes do Anexo 2 ficam excluídas do território original do Parque Estadual de Jacupiranga, descritas na seguinte conformidade:

I - gleba nº 2.1, com a área de 232,17 ha (duzentos e trinta e dois hectares e dezessete ares), reivindicada pela comunidade tradicional conhecida como Reginaldo, localizada no Município de Barra do Turvo, na parte que sobrepõe ao território do Parque Estadual de Jacupiranga, que fica reservada para a regularização fundiária como área de interesse quilombola daquela comunidade;

II - gleba nº 2.2, inserida no território do Quilombo de Mandira, localizada no Município de Cananéia, com área de 411,73 ha (quatrocentos e onze hectares e setenta e três ares), que fica reservada para a regularização fundiária daquela comunidade quilombola;

III - gleba nº 2.3, inserida no local conhecido como Rio das Minas, localizada no Município de Cananéia, com área de 1.250,25 ha (mil duzentos e cinqüenta hectares e vinte e cinco ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Lagamar de Cananéia, instituído nos termos do inciso III do artigo 5º desta lei;

IV - gleba nº 2.4, inserida no local conhecido como Colônia Santa Maria, localizada no Município de Cananéia, com área de 264,14 ha (duzentos e sessenta e quatro hectares e catorze ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Lagamar de Cananéia, instituído nos termos do inciso III do artigo 5º desta lei;

V - gleba nº 2.5, conhecida como Porto do Varadouro, ocupada por população tradicional, localizada no Município de Cananéia, com área de 149,78 ha (cento e quarenta e nove hectares e setenta e oito ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Lagamar de Cananéia, instituído nos termos do inciso III do artigo 5º desta lei;

VI - gleba nº 2.6, inserida no local conhecido como Pindauva, localizada no Município de Jacupiranga, com área de 211,14 ha (duzentos e onze hectares e catorze ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Lagamar de Cananéia, instituído nos termos do inciso III do artigo 5º desta lei;

VII - gleba nº 2.7, conhecida como Ribeirão do Meio, com área total de 268,45 ha (duzentos e sessenta e oito hectares e quarenta e cinco ares), no Município de Barra do Turvo, que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual Caverna do Diabo, instituído nos termos do inciso I do artigo 5º desta lei;

VIII - gleba nº 2.8, conhecida como Areado/Cavuvu, no Município de Eldorado, com área de 1.173,52 ha (mil cento e setenta e três hectares e cinqüenta e dois ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual Caverna do Diabo, instituído nos termos do inciso I do artigo 5º desta lei;

IX - gleba nº 2.9, na região conhecida como Cruz Alta, no Município de Eldorado, com área de 44,46 ha (quarenta e quatro hectares e quarenta e seis ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual Caverna do Diabo, instituído nos termos do inciso I do artigo 5º desta lei;

X - gleba nº 2.10, na região conhecida como Serra do Guaraú, no Município de Cajati, com área total de 81,18 ha (oitenta e um hectares e dezoito ares), que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Rio Turvo, instituído nos termos do inciso II do Artigo 5º desta lei;

XI - gleba nº 2.11, com área total de 229,34 ha (duzentos e vinte e nove hectares e trinta e quatro ares), composta pelas áreas A, B, C, D, E, F e G, que ficaram isoladas em decorrência da nova adequação dos limites do Parque, passando as áreas A, B, C e D a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual Caverna do Diabo, e as áreas E, F e G a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual do Rio Turvo.

XII - gleba nº 2.12, conhecida como Varadouro de Cima, com a área total de 350,37 ha (trezentos e cinqüenta hectares e trinta e sete ares), no Município de Cananéia, que passa a compor a Zona de Amortecimento do Parque Estadual Lagamar de Cananéia.

Artigo 4º - para recompor e ampliar o território original do Parque, a título de compensação pelas exclusões e visando à conservação da natureza, ficam incorporadas as glebas constantes do Anexo 3, descritas na seguinte conformidade:

I - gleba nº 3.1, conhecida como Rio das Pedras/Caracol, no Município de Iporanga, com área de 6.052,15 ha (seis mil e cinqüenta e dois hectares e quinze ares), com exceção da estrada de ligação entre Iporanga e Barra do Turvo e com exclusão da área da cascalheira municipal e respectivo acesso pela estrada de ligação entre os dois Municípios, descrita e caracterizada como gleba 3.1. A, com 170,62 ha (cento e setenta hectares e sessenta e dois ares);

II - gleba nº 3.2, composta pelas áreas A, B e B1 na região conhecida como Ribeirão do Frio/Cachoeira do Saltu, localizada nos Municípios de Iporanga e Barra do Turvo, com áreas de 2.583,42 ha (dois mil, quinhentos e oitenta e três hectares e quarenta e dois ares), 986,72 ha (novecentos e oitenta e seis hectares e setenta e dois ares) e 222,96 ha (duzentos e vinte e dois hectares e noventa e seis ares), respectivamente, somando um total de 3.793,10 ha (três mil setecentos e noventa e três hectares e dez ares);

III - gleba nº 3.3, constituída pelas áreas A, B e C, conhecida como Lagamar, inserida no Município de Cananéia, com área total de 16.630,05 ha (dezesseis mil, seiscentos e trinta hectares e cinco ares), com exceção da estrada do Ariri;

IV - gleba nº 3.4, conhecida como Serra do Itapitangui, localizada nos Municípios de Cananéia e Jacupiranga, com área de 3.232,50 ha (três mil duzentos e trinta e dois hectares e cinqüenta ares);

V - gleba nº 3.5, conhecida como Pindauva de Cima, localizada no Município de Jacupiranga, com área de 2.046,37 ha (dois mil e quarenta e seis hectares e trinta e sete ares);

VI - gleba nº 3.6, composta pelas áreas devolutas estaduais A, B, C e D, situadas na região da Serra do Guaraú, localizada no Município de Jacupiranga, totalizando a área de 842,16 ha (oitocentos e quarenta e dois hectares e dezesseis ares);

VII - gleba nº 3.7, situada na região conhecida como Barra do Braço, localizada no Município de Eldorado, com área de 536,94 ha (quinhentos e trinta e seis hectares e noventa e quatro ares);

VIII - gleba nº 3.8, composta pelas áreas A, B, C, D e E, situadas na região da Serra do Azeite, localizadas no Município de Cajati, com área total de 1.275,48 ha (mil duzentos e setenta e cinco hectares e quarenta e oito ares);

IX - gleba nº 3.9, limítrofe aos bairros de Rio Bananal/Umuarama/Boa Vista/Descanso da Vida, inserida nos Municípios de Cajati e Eldorado, com a área de 4.993,75 ha (quatro mil novecentos e noventa e três hectares e setenta e cinco ares);

X - gleba nº 3.10, na região conhecida como Córrego das Onças no Município de Eldorado, com a área de 739,74 ha (setecentos e trinta e nove hectares e setenta e quatro ares);

XI - gleba nº 3.11, composta pelas áreas a e B, situada na região do Areado/Batatal, localizada no Município de Eldorado com 163,59 ha (cento e sessenta e três hectares e cinqüenta e nove ares);

XII - gleba nº 3.12, com área total de 375,12 ha (trezentos e setenta e cinco hectares e doze ares) composta pelas áreas A, B e C, localizadas nos Municípios de Barra do Turvo e Eldorado, acrescidas ao Parque Estadual Caverna do Diabo em função da adequação dos limites;

XIII - gleba nº 3.13, conhecida como a porção norte da Ilha do Tumba, no Município de Cananéia, com área de 467,14 ha (quatrocentos e sessenta e sete hectares e quatorze ares), que passa a compor o Parque Estadual Lagamar de Cananéia.

§ 1º - As áreas descritas neste artigo, que contemplem glebas devolutas regularmente apuradas em processos discriminatórios e de legitimação de posses, serão incorporadas e destinadas à Secretaria do Meio Ambiente, cabendo à Procuradoria Geral do Estado, por intermédio dos setores competentes, a adoção das medidas administrativas ou judiciais necessárias à respectiva consolidação do domínio e posse.

§ 2º - As áreas descritas neste artigo, que integrem regiões não discriminadas, serão objeto dos respectivos procedimentos com vista à apuração de glebas devolutas para sua posterior incorporação e destinação à Secretaria do Meio Ambiente.

§ 3º - As áreas particulares que porventura sejam identificadas após o cumprimento do disposto nos §§ 1º e 2º serão objeto de aquisição ou de declaração de utilidade pública para fins de desapropriação, nos termos da legislação vigente.

Artigo 5º - o território original do Parque Estadual de Jacupiranga, alterado pelas áreas reclassificadas, excluídas e incluídas, definidas respectivamente, nos artigos 2º, 3º e 4º desta lei, passa a ter a área total de 154.872,17 ha (cento e cinqüenta e quatro mil oitocentos e setenta e dois hectares e dezessete ares) e fica subdividido em três parques estaduais, os quais passam a ser denominados e descritos na seguinte conformidade:

I - Parque Estadual Caverna do Diabo, com área de 40.219,66 ha (quarenta mil duzentos e dezenove hectares e sessenta e seis ares), inserida nos Municípios de Eldorado, Iporanga, Barra do Turvo e Cajati, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 4;

II - Parque Estadual do Rio Turvo, com área de 73.893,87 ha (setenta e três mil oitocentos e noventa e três hectares e oitenta e sete ares), inserido nos Municípios de Barra do Turvo, Cajati e Jacupiranga, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 5;

III - Parque Estadual do Lagamar de Cananéia, com área de 40.758,64 ha (quarenta mil setecentos e cinqüenta e oito hectares e sessenta e quatro ares), inserido nos Municípios de Cananéia e Jacupiranga, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 6;

§ 1º - As Zonas de Amortecimento dos Parques referidos neste artigo serão definidas em seus respectivos planos de manejo, os quais deverão ser elaborados no prazo de até 5 (cinco) anos a contar da data de publicação desta lei.

§ 2º - o bairro conhecido por Santa Maria, abrangido pelo território original do Parque Estadual do Jacupiranga - PEJ, e que passa a ter sua porção oeste incorporada ao território do Parque Estadual Lagamar de Cananéia, fica nesse trecho reconhecido

imprensaoficial SELO DE AUTENTICIDADE

Página do Diário Oficial certificada pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 16/06/2013 19:27:41.
Nº de Série do Certificado: 92595ACB715A4E2998FB7C599AD0B46354A9D3E5
[Ticket: 17693771] - www.imprensaoficial.com.br

como Zona Histórico-Cultural, e por ocasião do Plano de Manejo da unidade será elaborado um Plano de Uso que assegure as condições sócio-econômicas e ambientais dos ocupantes da área, nos termos do que dispõe o artigo 39 do Decreto federal nº 4.340, de 22 de agosto de 2002.

Artigo 6º - Ficam instituídas as Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, nas áreas reclassificadas conforme incisos I, II, III e IV do artigo 2º, especificadas nos incisos de I a V deste artigo, perfazendo a área total de 12.665,06 ha (doze mil seiscentos e sessenta e cinco hectares e seis ares), descritas na seguinte conformidade:

I - Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS Barreiro/Anhemas, destinada às comunidades tradicionais da região Barreiro/Anhemas, com área de 3.175,07 ha (três mil cento e setenta e cinco hectares e sete ares), inserida no Município de Barra do Turvo, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 7;

II - Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS dos Quilombos de Barra do Turvo, com área total de 5.826,46 ha (cinco mil oitocentos e vinte seis hectares e quarenta e seis ares), destinada às comunidades quilombolas de Ribeirão Grande/Terra Seca, Cedro e Pedra Preta, inserida no Município de Barra do Turvo, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 8;

III - Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS dos Pinheirinhos, destinada às comunidades tradicionais de Pinheirinho do Franco, Areia Branca e Pinheirinho das Dúvidas, com área de 1.531,09 ha (mil quinhentos e trinta e um hectares e nove ares), inserida no Município de Barra do Turvo, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 9;

IV - Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS de Lavras, com área destinada aos moradores tradicionais da própria área e outros oriundos de remanejamentos do Parque Estadual do Rio Turvo, com área de 889,74 ha (oitocentos e oitenta e nove hectares e setenta e quatro ares), inserida no Município de Cajati, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 10;

V - Reserva de Desenvolvimento Sustentável - RDS de Itapanhapima, destinada à população tradicional de Itapanhapima, Retiro, Bombicho e outras oriundas de realocação do Parque Estadual Lagamar de Cananéia, e aos pescadores artesanais de Cananéia com área de 1.242,70 ha (mil duzentos e quarenta e dois hectares e setenta ares), localizada no Município de Cananéia, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 11;

§ 1º - Após estudos que indiquem a capacidade de suporte das áreas referidas nos incisos I, III, IV e V deste artigo, bem como da retomada das áreas públicas irregularmente ocupadas, e da aquisição de eventuais áreas ocupadas, os setores responsáveis pela gestão e regularização fundiária das Unidades de Conservação poderão remanejar moradores tradicionais de glebas internas dos Parques Estaduais referidos no artigo 5º desta lei, para as áreas das Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, objetivando o cumprimento das funções e os objetivos para os quais as unidades foram estabelecidas.

§ 2º - As atividades turísticas e outros usos afins, em áreas integrantes dos Parques Estaduais instituídos pelo artigo 5º desta lei, e situadas nas cabeceiras das bacias hidrográficas que abrangem as comunidades das Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, serão definidos de forma conjunta com as associações comunitárias respectivas e o Conselho Consultivo da Unidade, previsto no § 3º do artigo 12 desta lei, assegurando-se às populações tradicionais a participação na gestão e repartição dos benefícios advindos do uso indireto dos recursos da área.

§ 3º - Fica assegurado aos moradores tradicionais da Reserva de Desenvolvimento Sustentável dos Pinheirinhos, instituído pelo inciso III deste artigo, o uso da estrada que dá acesso à ligação entre Barra do Turvo e a Rodovia BR-116.

Artigo 7º - Fica instituída a Reserva Extrativista - RESEX da Ilha do Tumba, destinada às comunidades da Ilha do Cardoso e Região de Ariri, com área de 1.128,26 ha (um mil, cento e vinte e oito hectares e vinte e seis ares), em area correspondente a gleba n.º 4.2, inserida no Município de Cananéia, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 12.

Artigo 8º - Fica instituída a Reserva Extrativista - RESEX Taquari, destinada às comunidades locais e aos pescadores artesanais de Cananéia, com área de 1.662,20 ha (mil seiscentos e sessenta e dois hectares e vinte ares), no Município de Cananéia, em área correspondente a gleba nº 4.3, originada do desmembramento da Gleba 3.3 do Anexo 3, cujos limites e confrontações encontram-se descritos no Anexo 17.

Artigo 9º - o Poder Executivo, por seus órgãos competentes, elaborará o cadastro das populações tradicionais existentes nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, bem como promoverá a regularização fundiária dessas áreas, de forma a assegurar o uso do território por essas populações, observados os prazos estabelecidos no artigo 14 desta lei.

Artigo 10 - Ficam instituídas as Áreas de Proteção Ambiental - APAs, com área total de 73.558,09 ha (setenta e três mil, quinhentos e cinqüenta e oito hectares e nove ares), descritas na seguinte conformidade:

I - Área de Proteção Ambiental - APA do Planalto do Turvo, com área total de 2.721,87 ha (dois mil setecentos e vinte e um hectares e oitenta e sete ares), composta por 3 (três) glebas, localizada nos Municípios de Barra do Turvo e Cajati, reclassificadas pelo inciso V do artigo 2º desta lei, cujos limites e confrontações são descritos no Anexo 13;

II - Área de Proteçao Ambiental - APA de Cajati, com área de 2.975,71 ha (dois mil novecentos e setenta e cinco hectares e setenta e um ares), localizada no Município de Cajati, reclassificada pelo inciso VI do artigo 2º desta lei, cujos limites e confrontações são descritos no Anexo 14;

III - Área de Proteção Ambiental - APA do Rio Pardinho e Rio Vermelho, com área total de 3.235,47 ha (três mil duzentos e trinta e cinco hectares e quarenta e sete ares), composta por duas glebas, localizadas no Município de Barra do Turvo, reclassificada pelo inciso VII do artigo 2º desta lei, cujos limites e confrontações são descritos no Anexo 15;

IV - Área de Proteção Ambiental - APA dos Quilombos do Médio Ribeira, localizada nos Municípios de Iporanga, Barra do Turvo e Eldorado, composta pelos territórios das comunidades Quilombolas de Nhunguara, André Lopes, Sapatu, Ivaporanduva, Galvão, São Pedro, Pilões, Maria Rosa, Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima e Praia Grande, com área de 64.625,04 ha (sessenta e quatro mil seiscentos e vinte e cinco hectares e quatro ares), originalmente incluída na APA da Serra do Mar, instituída pelo Decreto estadual nº 22.717, de 21 de setembro de 1984, alterado pelos Decretos nº 28.347 e nº 28.348, ambos de 22 de abril de 1988, e ora desmembrada desta última área, e outras áreas especificadas, com limites e confrontações descritos no Anexo 16.

§ 1º - na área de abrangência da APA dos Quilombos do Médio Ribeira, ficam reservados 663,84 ha (seiscentos e sessenta e três hectares e oitenta e quatro ares), área conhecida como André Lopes/Caverna do Diabo, conforme Glebas 5.1 descrita no memorial descritivo Anexo 17, para os estudos necessários à efetivação do compromisso da Associação de Remanescentes de Quilombos do Bairro André Lopes, firmado com a Fundação Florestal, de instituir uma Reserva Particular do Patrimônio Natural - RPPN, a qual irá compor o Mosaico do Jacupiranga.

§ 2º - na área de abrangência da APA dos Quilombos do Médio Ribeira, ficam também reservados 169,77 ha (cento e sessenta e nove hectares e setenta e sete ares), área conhecida como Sapatu/Queda de Meu Deus, conforme gleba 5.2 descrita no memorial descritivo no Anexo 17, para os estudos necessários à efetivação do compromisso da Associação de Remanescentes de Quilombos do Bairro de Sapatu, firmado com a Fundação Florestal, de instituir uma Reserva Particular do Patrimônio Natural - RPPN, a qual irá compor o Mosaico do Jacupiranga.

§ 3º - Nas Áreas de Proteção Ambiental - APAs instituídas nos termos dos incisos I, II e III, deste artigo, o Poder Executivo promoverá o reordenamento territorial, dispondo sobre as medidas para o uso e a ocupação do solo.

Artigo 11 - As Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, as Reservas Extrativistas - RESEXs e as Áreas de Proteção Ambiental - APAs, previstas nos artigos 6º, 7º, 8º e 10 desta lei, que estejam localizadas em território público ou em processo de aquisição, especialmente aquelas abrangidas pelo corredor da Rodovia Federal Régis Bittencourt - BR - 116, serão objeto de um plano de reordenamento territorial que assegure a sustentabilidade ambiental, a proteção dos recursos naturais de seu interior e entorno, e a melhoria da qualidade de vida das populações ali residentes, vedada a transferência de domínio a particulares por qualquer procedimento, em especial o de legitimação de posses.

Artigo 12 - Fica instituído o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, com área total de 243.885,78 ha (duzentos e quarenta e três mil, oitocentos e oitenta e cinco hectares e setenta e oito ares), composto pelas unidades de conservação da natureza estabelecidas por esta lei, incluídas as áreas definidas como Zonas de Amortecimento e outras especificadas nos termos da planta cartográfica que compõe o Anexo 18.

§ 1º - a administração do Mosaico será feita por orgao a ser definido pela Secretaria do Meio Ambiente, observando os objetivos de conservação, de forma a compatibilizar a presença da biodiversidade, a valorização da sociodiversidade e o desenvolvimento sustentável no contexto regional, em atendimento ao que dispõe o artigo 26 da Lei federal nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação e seu regulamento.

§ 2º - a gestão das áreas que compõem o Mosaico deve atender os requisitos contidos na Lei federal nº 9.985/00, especialmente ao que dispõe o artigo 27 e seus parágrafos, quando da elaboração dos planos de manejo, previstos no § 1º do artigo 5º desta lei.

§ 3º - Cada Unidade de Conservação incluída no Mosaico contará com um Conselho Consultivo ou Deliberativo, na conformidade de ato a ser expedido pelo Poder Executivo.

§ 4º - o Mosaico contará com um Conselho Consultivo, com a função de atuar como instância de gestão integrada das unidades de conservação que o compõe, na conformidade de ato a ser expedido pelo Poder Executivo.

§ 5º - o Poder Executivo priorizará a regularização fundiária das terras inseridas no Mosaico, assegurando recursos humanos e financeiros para tal fim.

§ 6º - o Poder Executivo adotará as medidas necessárias à adequada gestão das Unidades de Conservação integrantes do Mosaico, provendo os recursos humanos e financeiros para tal fim, observados os prazos estabelecidos por esta lei e por outras normas pertinentes.

Disposições Finais

Artigo 13 - Fica o orgao gestor do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, previsto no § 1º do artigo 12 desta lei, autorizado a celebrar Termos de Compromissos Ambientais com os moradores, das áreas que compõem as Reservas de Desenvolvimento Sustentável - RDSs, as Reservas Extrativistas - RESEXs e as Áreas de Proteção Ambiental - APAs, referidas nos artigos 6º, 7º, 8º e 10, e as respectivas associações comunitárias, objetivando a compatibilização das atividades tradicionais com a proteção dos recursos naturais existentes na área, até a definitiva regularização fundiária das glebas e a elaboração do Plano de Manejo da Unidade.

Parágrafo único - o Termo de Compromisso Ambiental de que trata o "caput" deste artigo poderá ser firmado também com as populações tradicionais aglomeradas ou isoladas, assim reconhecidas pelo órgão gestor, nos territórios dos Parques instituídos por esta lei, com o objetivo de compatibilizar as atividades dos ocupantes e a proteção da área.

Artigo 14 - o Poder Executivo, por intermédio da Secretaria do Meio Ambiente, adotará as medidas necessárias para assegurar aos moradores tradicionais das Unidades de Conservação de uso sustentável instituídas pelos artigos 6º, 7º e 8º desta lei, a qualidade das águas provenientes das áreas à montante, inseridas nos Parques Estaduais do Rio Turvo, Caverna do Diabo e Lagamar de Cananéia.

Artigo 15 - Considerando a complexidade sócio-ambiental e fundiária das unidades de conservação que compõem o Mosaico do Jacupiranga, fica o Poder Executivo autorizado a proceder, mediante decreto, a eventuais retificações dos limites territoriais desses espaços protegidos, desde que observadas, cumulativamente, as seguintes condições:

I - quando estudos técnicos indicarem a necessidade da retificação para compatibilizar a área da Unidade de Conservação com o zoneamento previsto em seu Plano de Manejo;

II - se a proposta de alteração, após manifestação dos conselhos consultivos e deliberativos, e os procedimentos administrativos pertinentes, for previamente aprovada pelo Conselho Estadual do Meio Ambiente - CONSEMA;

III - quando a retificação não reduzir em mais de 3% as áreas de proteção integral instituídas por esta lei, e em 5% a área total do Mosaico do Jacupiranga.

Parágrafo único - Quando a alteração implicar exclusivamente na inclusão de novas áreas às Unidades de Conservação inseridas no Mosaico do Jacupiranga, poderão ser dispensadas as condições estabelecidas no inciso III desse artigo.

Artigo 16 - por ato do Poder Executivo poderão a vir compor o Mosaico do Jacupiranga outras unidades de conservação já existentes, ou que venham a ser criadas, em áreas justapostas ou vizinhas, observadas as seguintes condições:

I - que estudos técnicos do órgão gestor ambiental indiquem a adequação da incorporação da Unidade ao Mosaico;

II - que as Unidades em questão se enquadrem nas categorias de manejo previstas no Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, ou no Sistema Estadual de Unidades de Conservação;

III - que, no caso de Unidades de Conservação federais, municipais, ou particulares, a solicitação de incorporação ao Mosaico seja formalizada pelo Órgão Gestor da Unidade a ser incluída.

Artigo 17 - a Secretaria do Meio Ambiente elaborará, no prazo de 6 (seis) meses, o cadastro dos ocupantes das áreas que integram o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, e realizará, no prazo de 12 (doze) meses, os estudos necessários para harmonizar a conservação do meio ambiente e as atividades dos moradores residentes nas áreas protegidas, ambos os prazos a contar da data de publicação desta lei.

§ 1º - As conclusões dos estudos referidos no "caput" deste artigo deverao ser complementadas por medidas administrativas e procedimentos que viabilizem as atividades de subsistência dos moradores tradicionais, bem como daqueles que o cadastro indicar possuírem características predominantes de tradicionalidade.

§ 2º - com base no cadastramento das populações localizadas em áreas do Mosaico, poderão ser autorizadas instalações ou reformas de equipamentos públicos, especialmente escolas, postos de saúde, estradas e redes de energia elétrica, autorizações que serão condicionadas à compatibilidade do equipamento com a categoria de manejo da respectiva unidade de conservação.

Artigo 18 - Ficam acrescidos os incisos VIII e IX ao § 2º do artigo 1º da Lei nº 3.201, de 23 de dezembro de 1991, alterada pela Lei nº 8.510, de 29 de dezembro de 1993, na seguinte conformidade:

"Artigo 1º -.....

§ 2º - .....

VIII - Reservas de Desenvolvimento Sustentável - peso 0,2 (dois décimos);

IX - Reservas Extrativistas - peso 0,2 (dois décimos)".

Artigo 19 - Ficam acrescidos os incisos IX e X aos artigos 2º e 6º da Lei nº 9.146, de 9 de março de 1995, na seguinte conformidade:

"Artigo 2º -.....

IX - Reservas de Desenvolvimento Sustentável - peso 0,2 (dois décimos);

X - Reservas Extrativistas - peso 0,2 (dois décimos)".

"Artigo 6º -.....

IX - Reservas de Desenvolvimento Sustentável - peso 0,2 (dois décimos);

X - Reservas Extrativistas - peso 0,2 (dois décimos)".

Artigo 20 - a Secretaria do Meio Ambiente comunicará ao Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica e ao Ministério do Meio Ambiente as mudanças ocorridas na constituição das áreas que compõem o continuo protegido, em face do disposto nesta lei, especialmente no que se refere às áreas núcleos, visando à adoção de providências conjuntas para a reconfiguração dos limites da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, originalmente instituídos junto à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO.

Parágrafo único - a mesma comunicação deverá ser feita aos órgãos referidos no "caput" deste artigo, com relação às áreas que constituem o Sítio do Patrimônio Mundial Natural da Mata Atlântica do Sudeste e o Mosaico de Unidades de Conservação, instituídas pela Portaria do Ministério do Meio Ambiente - MMA/nº 50, de 8 de maio de 2006.

Artigo 21 - Os artigos 1º, 2º e 3º da Lei nº10.850, de 6 de julho de 2001, passam a vigorar com a seguinte redação:

"Artigo 1º - As áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas de Nhunguara, Sapatu e André Lopes ficam excluídas dos limites do Parque Estadual de Jacupiranga, criado pelo Decreto-lei nº 145, de 8 de agosto de 1969 (NR).

Artigo 2º - As áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas Pilões, Maria Rosa, São Pedro, Ivaporunduva e Pedro Cubas ficam excluídas do Parque Estadual de Intervales, criado pelo Decreto nº 40.135, de 8 de junho de 1995, e da Zona de Vida Silvestre da Área de Proteção Ambiental da Serra do Mar (NR).

Artigo 3º - As áreas de que trata a presente lei passam a integrar a Área de Proteção Ambiental dos Quilombos do Médio Ribeira, devendo sua regulamentação especifica garantir o uso e a ocupação pelos remanescentes das comunidades quilombolas, respeitadas suas especificidades culturais (NR) ".

Artigo 22 - o Poder Executivo instituirá, no prazo de 90 (noventa) dias a contar da data da publicação desta lei, Comissão composta por representantes dos setores públicos envolvidos na proteção, regularização fundiária, implantação e gestão das áreas que compõem o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga.

Parágrafo único - no âmbito da Comissão referida no "caput" deste artigo será instituído Grupo de Trabalho especifico para tratar das questões decorrentes da operacionalização das rodovias, estradas municipais, vicinais e outras já existentes ou planejadas na área do Mosaico, com a finalidade de analisar demandas especificas e, em especial, as relacionadas às instalações de serviços, ocupações, faixas de interesse rodoviário e ordenamento territorial de áreas lindeiras.

Artigo 23 - As despesas decorrentes da execução desta lei correrão por conta das dotações orçamentárias próprias consignadas à Secretaria do Meio Ambiente e aos demais órgãos envolvidos na implementação do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, ficando o Poder Executivo autorizado a promover, se necessário, a abertura de créditos adicionais suplementares.

Artigo 24 - Esta lei e suas disposições transitórias entram em vigor na data de sua publicação.

Disposições Transitórias

Artigo 1º - Até que sejam elaborados os planos de manejo previstos no § 1º do artigo 5º desta lei, que deverão incorporar as Zonas de Amortecimento estabelecidas pelos incisos III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI e XII do artigo 3º desta lei, fica criada uma Zona de Amortecimento Provisória de 5 km (cinco quilômetros), a contar do limite de cada Unidade de Conservação ora instituída, ou quando for o caso, até o limite da unidade circunvizinha abrangida pelo Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, instituído pelo artigo 12 desta lei.

Artigo 2º - Até que sejam aprovados os planos de manejo indicados no § 1º do artigo 5º desta lei, poderá ser adotado pelo órgão gestor de cada Unidade, plano de gestão especial, com zoneamento provisório, justificadas a necessidade e a adequação ambiental requeridas.

Palácio dos Bandeirantes, 21 de fevereiro de 2008.

JOSÉ SERRA

Francisco Graziano Neto

Secretário do Meio Ambiente

Aloysio Nunes Ferreira Filho

Secretário-Chefe da Casa Civil

imprensaoficial SELO DE AUTENTICIDADE

Página do Diário Oficial certificada pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 16/06/2013 19:28:53.
Nº de Série do Certificado: 92595ACB715A4E2998FB7C599AD0B46354A9D3E5
[Ticket: 17693776] - www.imprensaoficial.com.br

MOSAICO DE UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DO JACUPIRANGA

Anexo 1

Áreas Reclassificadas em novas categorias de manejo

Gleba 1.1 – conhecida como Barreiro/Anhemas, constante do Anexo 7, que descreve a RDS Barreiro/Anhemas.

Gleba 1.2, 1.3 e 1.4, conhecidas como Ribeirão Grande/Terra Seca, Cedro e Pedra Preta, que somadas correspondem à área constante do Anexo 8, que descreve a RDS dos Quilombos de Barra do Turvo.

Gleba 1.5, conhecida como Pinheirinho do Franco/Areia Branca/ Pinheirinho das Dúvidas, que corresponde à área constante do Anexo 9, que descreve a RDS dos Pinheirinhos.

Gleba 1.6, conhecida como Lavras, que corresponde à área constante do Anexo 10, que descreve a RDS de Lavras.

Gleba 1.7, 1.8 e 1.9, conhecidas como Paraíso, Conchas, Quilometro 270 e Bela Vista/Pneus, somadas correspondem à área constante do Anexo 13 que descreve a APA do Planalto do Turvo.

Gleba 1.10, inserida nas localidades da Capelinha, Queimadas, Vila Lucas e Braço Feio, que corresponde à área constante do Anexo 14, que descreve a APA de Cajati.

Gleba 1.11 e 1.12, conhecidas como Rio Pardinho e Rio Vermelho, que somadas correspondem à área constante do Anexo 15, que descreve a APA do Rio Pardinho e Rio Vermelho.

Gleba 1.13, conhecida como José da Costa, que corresponde à área constante do Anexo 15-A.

ANEXO 2

Gleba 2.1

Área de Superposição entre o PEJ e a Comunidade Quilombola conhecida como Reginaldo - Exclusão

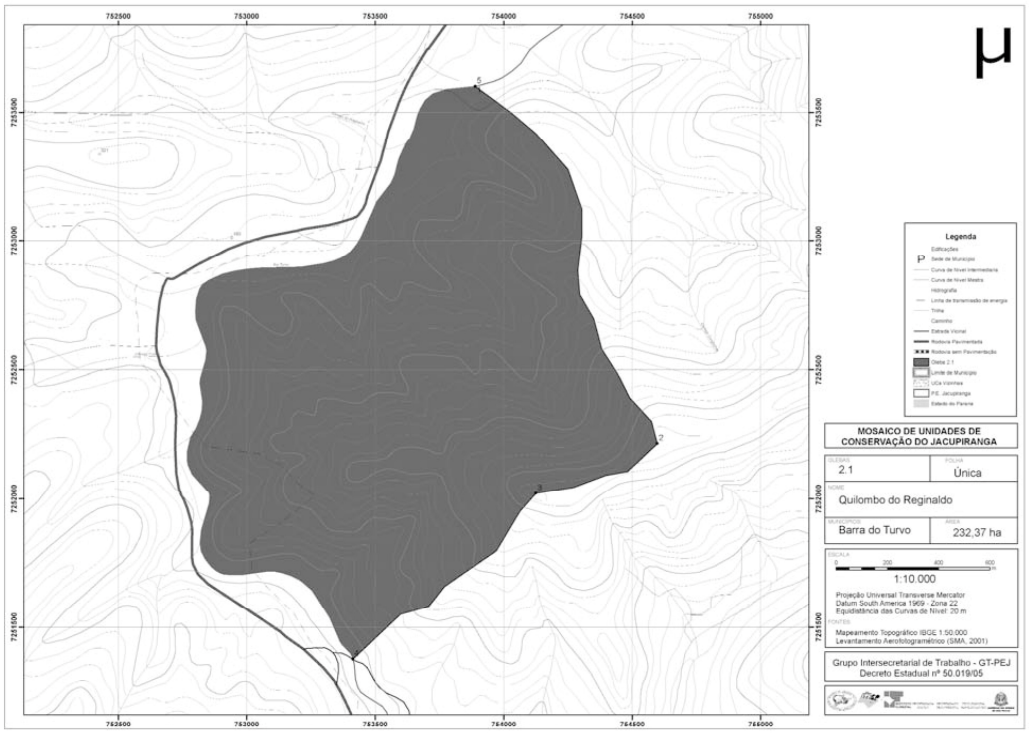
A referida gleba está Geo-referenciada com base nas cartas digitais IDGE escala 1:50.000 Sistema U T M - Datum SAD-69, cuja descrição inicia-se no vértice 1 localizado no Rio Turvo de coordenadas Este 753.889,3125 m e Norte 7.253.601,0128 m.

Do vértice 1 ,segue em direção ao morro até o vértice 2,localizado no topo do morro de coordenadas E= 754.597,7447 m e N= 7.252.216,4363 m, do vértice 2 ,segue até o vértice 3, localizado no topo do morro de coordenadas E= 754.125,2512 m e N= 7.252.022,7914 m, do vértice 3, segue até o vértice 4, localizado no Rio Turvo de coordenadas E= 753.412,8606 m e N= 7.251.375,1819 m,

Finalmente do vértice 4 segue pelo Rio Turvo até o vértice 1, (inicio da descrição), fechando assim o poligono acima descrito, abrangendo uma área de 232,17 ha e um perimetro de 6.532,76m.

Confrontações:

Do vértice 1 ao vértice 4, confronta com a Resrva de Desenvolvimento Sustentável Barreiro/Anhemas, do vértice 4 ao vértice 1, confronta com glebas não tituladas do 43º perímetro de Apiaí.



imprensaoficial SELO DE AUTENTICIDADE

Página do Diário Oficial certificada pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 16/06/2013 19:29:20.
Nº de Série do Certificado: 92595ACB715A4E2998FB7C599AD0B46354A9D3E5
[Ticket: 17693778] - www.imprensaoficial.com.br

Diário Oficial

Estado de São Paulo

José Serra - Governador

PODER Executivo

SEÇÃO II

Palácio dos Bandeirantes Av. Morumbi 4.500 Morumbi São Paulo CEP 05650-000 Tel. 2193-8000

Volume 118 • Número 36 • São Paulo, terça-feira, 26 de fevereiro de 2008 www.imprensaoficial.com.br

imprensaoficial

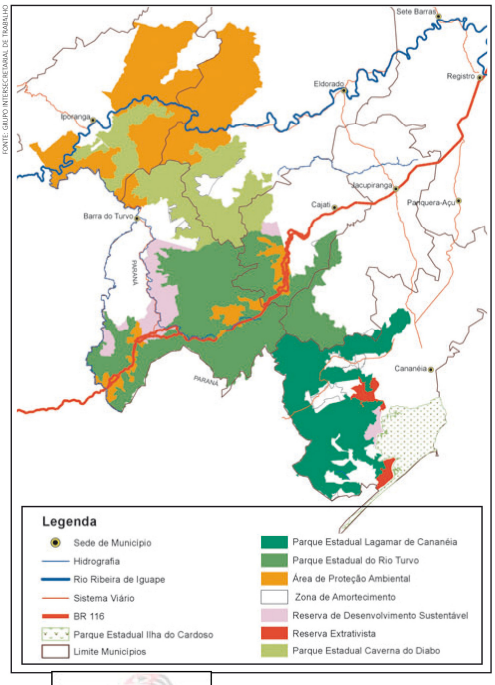
São Paulo ganha seu segundo mosaico de unidades de conservação ambiental

O Vale do Ribeira, ao sul do Estado, terá em breve novas possibilidades de conservação ambiental e desenvolvimento sustentável. Com desmembramentos e incorporações de terras no território original do Parque Estadual de Jacupiranga (localizado na região) e a criação de novas áreas e reservas de proteção natural no entorno, a região abrigará o segundo mosaico de unidades de conservação do Estado de São Paulo – o Mosaico de Jacupiranga. O projeto de lei que dispõe sobre as alterações (PL nº 638/2007) foi aprovado dia 20 de dezembro, na Assembléia Legislativa do Estado, e sancionado em 21 de fevereiro de 2008.

Mosaico remete a fragmentos que compõem uma imagem. Em termos ambientais, o mosaico reunirá 16 unidades de conservação, que serão administradas de forma integrada. O Parque de Jacupiranga, por exemplo, com características bem diferenciadas em sua extensão, deixará de existir com esta denominação. No seu lugar, surgirão os Parques Estaduais

CLAYTON FERREIRA LINO

O Mosaico de Jacupiranga, com 240 mil hectares, concentra 16 unidades de conservação da região do Vale do Ribeira



FONTE: GRUPO INTERSECRETARIAL DE TRABALHO

Caverna do Diabo, do Lagamar de Cananéia e do Rio Turvo. Entre perdas e ganhos de algumas partes, a configuração das três unidades terá um acréscimo de 15 mil hectares.

O novo conjunto incluirá, além dos parques, 11 unidades de conservação de uso sustentável, que juntos somarão mais de 240 mil hectares. Localizadas de formas adjacentes ou próximas, compreendem matas, restingas, manguezais e outros ecossistemas importantes.

Quatro dessas unidades são Áreas de Proteção Ambiental (APAs): do Planalto do Turvo, de Cajati, do Rio Pardinho e Rio Vermelho, e dos Quilombos do Médio Ribeira. Cinco constituem Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDSs): Barreiro-Anhemas, dos Quilombos de Barra do Turvo, dos Pinheirinhos, de Lavras e Itapanhapima. Duas são Reservas Extrativistas (Resex): da Ilha do Tumba e do Taquari. Além disso, há duas Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPNs), pertencentes a comunidades quilombolas, em fase de criação. São as duas primeiras RPPNs quilombolas do País.

Conflitos e turismo – Segundo José Amaral Wagner Neto, diretor executivo da Fundação Florestal, órgão da Secretaria do Meio Ambiente que administrará o mosaico, a reconfiguração das áreas do Parque de Jacupiranga, com a criação de novas unidades de conservação, trazem novas perspectivas de conservação ambiental e desenvolvimento sustentável regional. Entre elas, podem ser destacados o equacionamento e a resolução de conflitos existentes na região e o incentivo ao ecoturismo.

Cerca de 1,8 mil famílias que se encontram na área do Parque de Jacupiranga serão beneficiadas diretamente. Atualmente, pelas limitações da legislação ambiental, existem dificuldades para a manutenção de estradas, escolas, instalação de luz e uma série de outros serviços. Nas áreas onde foi possível a alteração da categoria de manejo, de parque para RDS, por exemplo, o desenvolvimento sustentável deverá ser incentivado.

A nova configuração de toda a área foi um trabalho construído de fato em conjunto, destaca Clayton Ferreira Lino, assessor de gabinete do secretário do Meio Ambiente e presidente do Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, programa da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura (Unesco). Segundo ele, todo mundo participou: os prefeitos e câmaras dos seis municípios, moradores de bairros, quilombolas, sindicatos, ONGs, órgãos estaduais, pesquisadores e Igreja. A intenção era "buscar um projeto de consenso", afirma. "Na própria Assembléia Legislativa houve a participação de deputados de praticamente todos os partidos."

Um dos aspectos favoráveis do mosaico é que ele assegura a participação de todos os envolvidos, enfatiza Lino. Cada unidade de conservação terá o seu conselho, com participação local, e o mosaico será administrado por um conselho geral. Outro ponto positivo é que o território é visto de modo amplo, não apenas em relação a certas áreas, consideradas importantes por abrigar determinada espécie, planta ou comunidade. Além disso, permite a articulação de diversos órgãos e instâncias, contribuindo para a conservação e desenvolvimento da área.

Paulo Henrique Andrade
Da Agência Imprensa Oficial

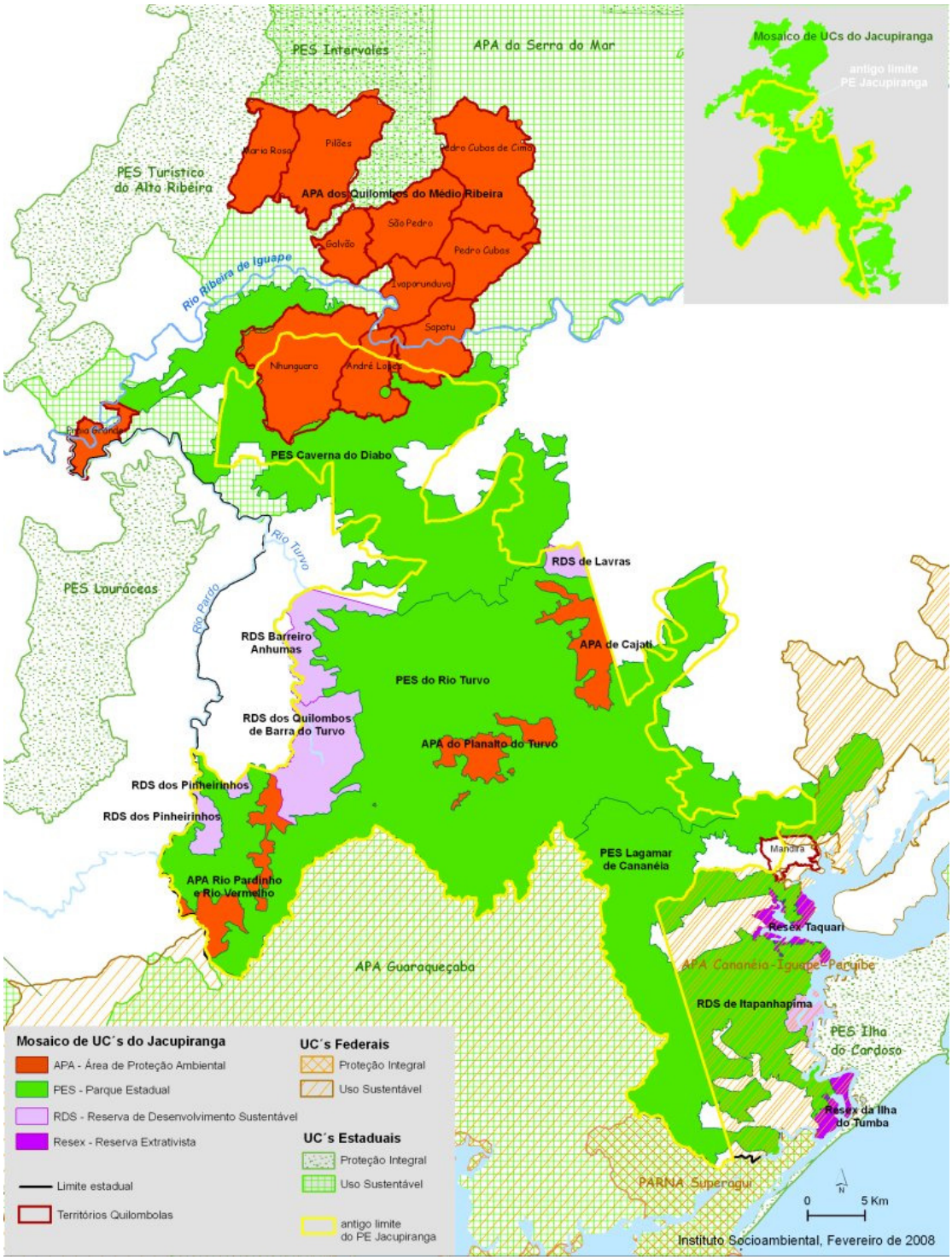
Continua na página 4

imprensaoficial SELO DE AUTENTICIDADE

Página do Diário Oficial certificada pela Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 16/06/2013 19:47:56.
Nº de Série do Certificado: 92595ACB715A4E2998FB7C599AD0B46354A9D3E5
[Ticket: 17693806] - www.imprensaoficial.com.br

8.7. Mapa do Mosaico do Jacupiranga instituído em 2008

Fonte: http://site-antigo.socioambiental.org/nsa/mapas/img/map_270208.jpg/mapa, acessado em 16 de junho de 2013.



8.8. Edital de conhecimento da comunidade quilombola do Mandira

Fonte: www.imprensaoficial.gov.br

ISSN 1677-7069

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO
República Federativa do Brasil - Imprensa Nacional
Em circulação desde 1º de outubro de 1862
Ano CXLVII Nº 244
Brasília - DF, quarta-feira, 22 de dezembro de 2010

SEÇÃO 3

Sumário

PÁGINA
Presidência da República ... 1
Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento ... 17
Ministério da Ciência e Tecnologia ... 25
Ministério da Cultura ... 38
Ministério da Defesa ... 45
Ministério da Educação ... 62
Ministério da Fazenda ... 105
Ministério da Integração Nacional ... 138
Ministério da Justiça ... 141
Ministério da Pesca e Aquicultura ... 144
Ministério da Previdência Social ... 144
Ministério da Saúde ... 153
Ministério das Cidades ... 176
Ministério das Comunicações ... 176
Ministério das Relações Exteriores ... 180
Ministério de Minas e Energia ... 181
Ministério do Desenvolvimento Agrário ... 187
Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome ... 191
Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior ... 191
Ministério do Esporte ... 192
Ministério do Meio Ambiente ... 192
Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão ... 197
Ministério do Trabalho e Emprego ... 200
Ministério do Turismo ... 205
Ministério dos Transportes ... 206
Conselho Nacional do Ministério Público ... 211
Ministério Público da União ... 211
Tribunal de Contas da União ... 214
Poder Legislativo ... 214
Poder Judiciário ... 215
Entidades de Fiscalização do Exercício das Profissões Liberais ... 225
Ineditoriais ... 229

Presidência da República

CASA CIVIL
SECRETARIA EXECUTIVA
SECRETARIA DE ADMINISTRAÇÃO

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 1/2010

Número do Contrato: 111/2009. Nº Processo: 00140.000503/2009. Contratante: PRESIDENCIA DA REPUBLICA -CNPJ Contratado: 62652961000138. Contratado : AGENCIA ESTADO LTDA -Objeto: Prorrogação do prazo de vigência até 1º de dezembro de 2011. Fundamento Legal: Art. 57, inciso II, da Lei nº8.666/93. Vigência: 01/12/2010 a 01/12/2011. Data de Assinatura: 19/11/2010.

(SICON - 21/12/2010) 110001-00001-2010NE900140

AVISOS DE LICITAÇÃO
PREGÃO Nº 119/2010

Objeto: Pregão Eletrônico - Seleção e contratação de empresa para prestação de serviços de estenotipia computadorizada. Total de Itens Licitados: 00002 . Edital: 22/12/2010 de 08h00 às 12h00 e de 14h às 17h00 . ENDEREÇO: Palácio do Planalto, Anexo III, Ala A, Sala 207. Praça dos Três Poderes - BRASILIA - DF . Entrega das Propostas: a partir de 22/12/2010 às 08h00 no site www.comprasnet.gov.br . Abertura das Propostas: 03/01/2011 às 09h30 site www.comprasnet.gov.br . Informações Gerais: O Edital está disponível na Presidência da República (Anexo III, Ala A, Sala 207, do Palácio do Planalto), bem como nas páginas eletrônicas: www.comprasnet.gov.br e www.casacivil.gov.br/licitacoes.

(SIDEC - 21/12/2010) 110001-00001-2010NE900140

PREGÃO Nº 126/2010

Objeto: Pregão Eletrônico - Seleção e contratação de empresa para fornecimento de filmes radiológicos. Total de Itens Licitados: 00002 . Edital: 22/12/2010 de 08h00 às 12h00 e de 14h às 17h00 . ENDEREÇO: Palácio do Planalto, Anexo III, Ala A, Sala 207. Praça dos Três Poderes - BRASILIA - DF . Entrega das Propostas: a partir de 22/12/2010 às 08h00 no site www.comprasnet.gov.br . Abertura das Propostas: 03/01/2011 às 09h30 site www.comprasnet.gov.br . Informações Gerais: O Edital está disponível na Presidência da República (Anexo III, Ala A, Sala 207, do Palácio do Planalto), bem como nas páginas eletrônicas: www.comprasnet.gov.br e www.casacivil.gov.br/licitacoes.

ALZEIR COSTA DOS SANTOS
Pregoeiro

(SIDEC - 21/12/2010) 110001-00001-2010NE900140

RESULTADOS DE JULGAMENTOS
PREGÃO Nº 92/2010

Sagram-se vencedoras do certame as empresas: GLOBAL DISTRIBUIDORA DE COMBUSTÍVEIS LTDA, CNPJ nº 02.337.275/0001-40, item 1, no valor total de R$ 202.800,00 e PETROBRÁS DISTRIBUIDORA S.A., CNPJ nº 34.274.233/0001-02, itens 2, 3 e 4, no valor total de R$ 931.500,00.

MARIA DE FÁTIMA CAMPOS OLIVEIRA
Pregoeira

(SIDEC - 21/12/2010) 110001-00001-2010NE900140

PREGÃO Nº 99/2010

Sagrou-se vencedora do certame a empresa: RETÍFICA E TORNEADORA MINEIRA LTDA EPP, CNPJ nº 00.499.640/0001-98, com o percentual de desconto de 12,50% para o item único.

GUSTAVO MENDES DA SILVA NETTO
Pregoeiro

(SIDEC - 21/12/2010) 110001-00001-2010NE900140

IMPRENSA NACIONAL

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 2/2010

Número do Contrato: 7/2010. Nº Processo: 00034002760200919. Contratante: IMPRENSA NACIONAL - CNPJ Contratado: 35636034000151. Contratado : DISTAK AGENCIA DE VIAGENS E TURISMO LTDA. Objeto: Acréscimo de 25% do fornecimento do serviço de que trata o item 1 da cláusula primeirado objeto. Fundamento Legal: §1º do art. 65 da Lei nº 8666/93. Valor Total: R$9.874,68. Data de Assinatura: 03/12/2010.

(SICON - 21/12/2010)

AVISO DE LICITAÇÃO
PREGÃO ELETRÔNICO Nº 41/2010

Objeto: Pregão Eletrônico - A Contratação de empresa especializada para prestação de Serviço Telefônico Fixo Comutado (STFC), na modalidade Discagem Direta Gratuita (DDG), utilizando o prefixo 0800. Total de Itens Licitados: 00001 . Edital: 22/12/2010 de 08h00 às 12h00 e de 13h às 17h00 . ENDEREÇO: Sig Quadra 06 lote 800 2º andar Setor de Industrias Gráficas - BRASILIA - DF . Entrega das Propostas: a partir de 22/12/2010 às 08h00 no site www.comprasnet.gov.br . Abertura das Propostas: 06/01/2011 às 10h00 site www.comprasnet.gov.br . Informações Gerais: Valor do edital R$ 11,70

MAURO FRANÇA MUNIZ
Pregoeiro

(SIDEC - 21/12/2010)

CENTRO GESTOR E OPERACIONAL DO SISTEMA DE PROTEÇÃO DA AMAZÔNIA

AVISO DE LICITAÇÃO
PREGÃO ELETRÔNICO Nº 63/2010

Objeto: Pregão Eletrônico - Contratação de empresa especializada para prestação de serviços de manutenção e conservação das áreas verdes, jardineiras e canteiros do Centro Regional do Sistema de Proteção da Amazônia, em Belém/PA, com material, maquinário e mão-de-obra fornecidos pela contratada, conforme especificações constantes do Termo de Referência - Anexo I do Edital. Total de Itens Licitados: 00001 . Edital: 22/12/2010 de 08h00 às 12h00 e de 14h às 17h59 . ENDEREÇO: Www.comprasnet.gov.br BELEM - PA . Entrega das Propostas: a partir de 22/12/2010 às 08h00 no site www.comprasnet.gov.br . Abertura das Propostas: 03/01/2011 às 10h00 site www.comprasnet.gov.br

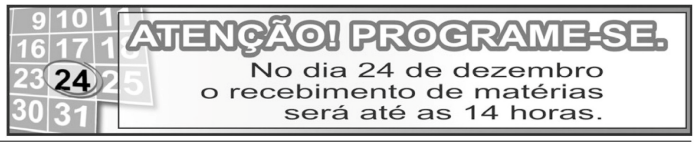
MARCELO RAMOS CHAVES
Pregoeiro

(SIDEC - 21/12/2010) 110197-00001-2010NE900630

TABELA DE PREÇOS DE JORNAIS AVULSOS

Páginas	Distrito Federal	Demais Estados
de 02 a 28	R$ 0,30	R$ 1,80
de 32 a 76	R$ 0,50	R$ 2,00
de 80 a 156	R$ 1,10	R$ 2,60
de 160 a 250	R$ 1,50	R$ 3,00
de 254 a 500	R$ 3,00	R$ 4,50

- Acima de 500 páginas = preço de tabela mais excedente de páginas multiplicado por R$ 0,0107



Este documento pode ser verificado no endereço eletrônico http://www.in.gov.br/autenticidade.html, pelo código 00032010122200001

Documento assinado digitalmente conforme MP nº 2.200-2 de 24/08/2001, que institui a Infraestrutura de Chaves Públicas Brasileira - ICP-Brasil.

Assentamento(PA's)Itaguaçu(33,1km),São Paulo1(10,0)km,São Paulo II(1,1)km e Conquista do Caiboaté(54,4)km localizados no município de São Gabriel-RS e Novo Horizonte II(17,7)km, localizado no município de Santa Margarida do Sul-RS. Fundamento Legal: Lei 8.666/93. Vigência: 06/12/2010 a 01/03/2013. Valor Total: R$87.289,05. Fonte: 176370002 - 2010NE900930. Data de Assinatura: 06/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373072-37201-2010NE900032

EXTRATO DE TERMO ADITIVO

Espécie: Termo Aditivo Nº 10360/2010 ao Convênio Nº 04940/2007. Nº Processo: 54220002717200713. Convenentes: Concedente : INCRA-SUPERINTENDENCIA REGIONAL/SR-11/RS, Unidade Gestora: 373072, Gestão: 37201. Convenente : PREFEITURA MUNICIPAL DE ITACURUBI,CNPJ nº 91.573.048/0001-44. Objeto: O presente termo aditivo tem por objeto a prorrogação da vigencia e readequação docronograma de execução e desembolso do convenios/4940/2007. Vigência: 24/12/2008 a 26/12/2011. Data de Assinatura: 17/12/2010. Signatários: Concedente : ROBERTO RAMOS, CPF nº 907.328.479-15, Convenente : IONE ANDRADE GOULART, CPF nº 669.642.610-87.

(SICONV - 21/12/2010)

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL NO RIO DE JANEIRO DIVISÃO ADMINISTRATIVA

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 16002/2010

Número do Contrato: 16000/2009. Nº Processo: 54180000440200961. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 17300096000106. Contratado : HIDROPOCOS LTDA -Objeto: Prorrugacao de prazo de vigencia do Contrato de perfuracao de 14 pocos tubulares profundos e construcao de chafaris no PA ZUMBI DOSPALMARES I, II, III e IV no Municipio de Campos dos Goitacazes e ZUMBI V no Municipio de SaoFrancisco de Itabapoana. Fundamento Legal: Lei 8.666/93 Vigência: 18/12/2010 a 16/04/2011. Data de Assinatura: 17/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373062-37201-2010NE900371

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 17001/2010

Número do Contrato: 17000/2009. Nº Processo: 54180000482201901. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 07899004000100. Contratado : COOPERATIVA DE TRABALHO EM -ASSESSORIA A EMPRESAS SOCIAL. Objeto: Prorrogacao do prazo de vigencia por 12(doze) meses de prestacao de servicos de Assessoria Tecnica Social e Ambiental - ATES. Fundamento Legal: Lei 8.666/93 Vigência: 23/12/2010 a 22/12/2011. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373062-37201-2010NE900371

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL EM SÃO PAULO

EDITAL DE RECONHECIMENTO DE COMUNIDADE DE QUILOMBOS DE SÃO MIGUEL ARCANJO DO MORRO SECO Nº 1, DE 23 DE SETEMBRO DE 2010

O SUPERINTENDENTE REGIONAL DO INCRA NO ESTADO DE SÃO PAULO, nomeado pela Portaria INCRA/P/Nº 094/2003 de 11 de março de 2 003 no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo inciso XII, artigo 132, da Estrutura Regimental do INCRA, aprovada pelo Decreto nº 6.812, de 03 de abril de 2009, publicado no Diário Oficial da União Nº 64-A - Edição Extra - Seção 1 - pág. 01/04 do mesmo dia, aprovado pela Portaria MDA nº 20, de 08 de abril de 2009, publicada no DOU Nº 68 - Seção I, pág. 97/108 do dia 09 dc abril de 2009, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA;

Considerando o disposto no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como o contido nos Artigos 215 e 216, todos da Constituição Federal de 1988 e, ainda, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, a Convenção Internacional nº 169 da Organização Internacional do Trabalho OIT; e as Instruções Normativas/INCRA nº 20/2003, 49/2008 e 57/2009;

Considerando os termos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, relativo à regularização das terras da Comunidade Remanescente de Quilombos de São Miguel Arcanjo do Morro Seco, elaborado pela Comissão instituída pela Ordem de Serviço/INCRA/SR-08/GAB/Nº 25 de 18 de junho de 2007;

Considerando os termos da Ata da 10ª Reunião do Comitê de Decisão Regional - CDR, da Superintendência Regional do INCRA no Estado de São Paulo, em 05 de junho de 2008, que aprovou o citado Relatório Técnico;

Considerando, por fim, tudo o quanto mais consta dos autos do Processo Administrativo INCRA/SR-08/SP nº 54190.001541/2005-15;

Considerando a PORTARIA Nº 595, DE 23 DE SETEMBRO DE 2010 do Presidente do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, que reconheceu e declarou como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo de São Miguel Arcanjo do Morro Seco a área de 164,6869 ha, situada no Município de Iguape, no Estado de São Paulo, cujas características, limites e confrontações constam do memorial descritivo anexo

Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo "José Gomes da Silva"

Memorial Descritivo Geral
Perímetro 5º de Iguape
Imóvel Comunidade Quilombo Morro Seco
Propriétário Comunidade Morro Seco
UF São Paulo
Município Iguape
Comarca Iguape
Área 164,69 há
Perímetro 5960,04 metros

Descrição: Inicia-se a descrição deste perímetro no vértice AX1_V_0981, de coordenadas N 7301358,013m e E 231360,865 m, deste, segue confrontando com o SITIO BEZERRA, propriedade do Sr. NELI ALVES CAMACHO, com os seguintes azimutes e distâncias: 184°04'10" e 15,20 m até o vértice AX1_M_0201, de coordenadas N 7301342,555m e E 231359,766m; 184°04'56" e 156,08 m até o vértice AX1_M_0202, de coordenadas N 7301186,874m e E 231348,655m; 198°40'56" e 67,19 m até o vértice AX1_M_0157, de coordenadas N 7301123,222m e E 231327,132m; 244°41'08" e 122,58 m até o vértice AX1_M_0158, de coordenadas N 7301070,808m e E 231216,322m; 272°14'45" e 18,35 m até o vértice AX1_M_0159, de coordenadas N 7301071,527m e E 231197,988m; 242°42'17" e 16,56 m até o vértice AX1_M_0160, de coordenadas N 7301063,932m e E 231183,270m; 215°15'31" e 44,69 m até o vértice AX1_M_0161, de coordenadas N 7301027,443m e E 231157,474m; 214°52'11" e 43,72 m até o vértice AX1_M_0162, de coordenadas N 7300991,573m e E 231132,479m; 202°02'05" e 107,39 m até o vértice AX1_M_0163, de coordenadas N 7300892,025m e E 231092,189m; deste, segue confrontando com atravessando a FAIXA DE DOMÍNIO DA ESTRADA MUNICIPAL DO BAIRRO MORRO SECO, com os seguintes azimutes e distâncias: 189°15'11" e 16,51 m até o vértice AX1_M_0164, de coordenadas N 7300875,728m e E 231089,534m; deste, segue confrontando com o SITIO BEZERRA, propriedade do Sr. NELI ALVES CAMACHO, com os seguintes azimutes e distâncias: 191°48'49" e 24,27 m até o vértice AX1_M_0165, de coordenadas N 7300851,971m e E 231084,565m; deste, segue confrontando com atravessando a FAIXA DE DOMÍNIO DA ESTRADA MUNICIPAL DO BAIRRO MORRO SECO, com os seguintes azimutes e distâncias: 181°45'52" e 11,04 m até o vértice AX1_M_0166, de coordenadas N 7300840,934m e E 231084,225m; deste, segue confrontando com o SITIO BEZERRA, propriedade do Sr. NELI ALVES CAMACHO, com os seguintes azimutes e distâncias: 179°49'58" e 51,03 m até o vértice AX1_M_0167, de coordenadas N 7300789,905m e E 231084,374m; deste, segue confrontando com a FAZENDA FORTALEZA, de propriedade do Sr. PAULO VALMIKI DO NASCIMENTO, com os seguintes azimutes e distâncias: 255°48'60" e 60,62 m até o vértice AX1_M_0168, de coordenadas N 7300775,051m e E 231025,600m; 246°57'37" e 32,10 m até o vértice AX1_M_0169, de coordenadas N 7300762,487m e E 230996,038m; 240°00'49" e 36,49 m até o vértice AX1_M_0170, de coordenadas N 7300744,251m e E 230964,455m; 238°30'36" e 71,57 m até o vértice AX1_M_0171, de coordenadas N 7300706,867m e E 230903,426m; 235°28'24" e 35,06 m até o vértice AX1_M_0172, de coordenadas N 7300686,995m e E 230874,541m; 229°51'34" e 79,58 m até o vértice AX1_M_0173, de coordenadas N 7300635,69 m e E 230813,703m; 226°40'51" e 948,53 m até o vértice AX1_P_2586, de coordenadas N 7299984,943m e E 230123,608m; deste, segue confrontando com atravessando a FAIXA DE DOMÍNIO DA ESTRADA MUNICIPAL DO BAIRRO MORRO SECO, com os seguintes azimutes e distâncias: 226°23'37" e 20,20 m até o vértice AX1_P_2587, de coordenadas N 7299971,010m e E 230108,980m; deste, segue confrontando com a FAZENDA FORTALEZA, de propriedade do Sr. PAULO VALMIKI DO NASCIMENTO, com os seguintes azimutes e distâncias: 224°54'45" e 165,69 m até o vértice AX1_M_0176, de coordenadas N 7299853,673m e E 229992,002m; 226°30'27" e 75,78 m até o vértice AX1_M_0177, de coordenadas N 7299801,516m e E 229937,029m; 224°37'04" e 37,64 m até o vértice AX1_M_0178, de coordenadas N 7299774,726m e E 229910,594m; deste, segue confrontando com o SITIO SÃO LUCAS de propriedade do Sr. GERALDO SOARES TAVARES, com os seguintes azimutes e distâncias: 253°04'46" e 64,84 m até o vértice AX1_M_0179, de coordenadas N 7299755,856m e E 229848,565m; 291°09'59" e 79,60 m até o vértice AX1_M_0180, de coordenadas N 7299784,598m e E 229774,335m; 265°00'00" e 210,25 m até o vértice AX1_M_0182, de coordenadas N 7299766,274m e E 229564,885m; deste, segue confrontando com a FAZENDA NOSSA SENHORA, de propriedade do Sr. GERALDO ANTONIO DE CARVALHO, com os seguintes azimutes e distâncias: 306°27'09" e 137,02 m até o vértice AX1_M_0183, de coordenadas N 7299847,685m e E 229454,673m; deste, segue confrontando com a FAZENDA FELICITA, de propriedade do Sr. EMÍLIO GOMEZ ESTEVEZ, com os seguintes azimutes e distâncias: 351°01'07" e 102,00 m até o vértice AX1_M_0184, de coordenadas N 7299948,437m e E 229438,749m; 25°46'06" e 128,05 m até o vértice AX1_M_0185, de coordenadas N 7300063,752m e E 229494,416m; 355°03'55" e 207,68 m até o vértice AX1_M_0181, de coordenadas N 7300270,670m e E 229476,672m; deste, segue confrontando com o SITIO RECANTO DE OXALÁ, de propriedade do Sr. HÉRCULES AVELINO DE BARROS, com os seguintes azimutes e distâncias: 20°59'37" e 221,26 m até o vértice AX1_M_0186, de coordenadas N 7300477,247m e E 229555,943m; 41°47'40" e 28,32 m até o vértice AX1_P_2602, de coordenadas N 7300498,359m e E 229574,815m; deste, segue confrontando com atravessando a FAIXA DE DOMÍNIO DA ESTRADA MUNICIPAL DO BAIRRO MORRO SECO, com os seguintes azimutes e distâncias: 47°06'58" e 22,36 m até o vértice AX1_P_2603, de coordenadas N 7300513,576m e E 229591,200m; deste, segue confrontando com a FAZENDA FELICITA, de propriedade do Sr. EMÍLIO GOMEZ ESTEVEZ, com os seguintes azimutes e distâncias: 59°50'21" e 4,00 m até o vértice AX1_M_0188, de coordenadas N 7300515,586m e E 229594,659m; 13°10'21" e 12,24 m até o vértice AX1_M_0189, de coordenadas N 7300527,507m e E 229597,449m; 345°40'15" e 52,16 m até o vértice AX1_M_0190, de coordenadas N 7300578,040m e E 229584,541m; 358°54'05" e 39,98 m até o vértice AX1_M_0191, de coordenadas N 7300618,005m e E 229583,542m; 29°53'38" e 48,17 m até o vértice AX1_M_0192, de coordenadas N 7300659,770m e E 229607,552m; 40°27'45" e 52,30 m até o vértice AX1_M_0193, de coordenadas N 7300699,558m e E 229641,489m; 54°10'41" e 39,57 m até o vértice AX1_M_0194, de coordenadas N 7300722,715m e E 229673,571m; deste, segue confrontando com o SÍTIO SERROTE QUEIMADO, de propriedade do Sr. JOÃO BARBOSA PINTO, com os seguintes azimutes e distâncias: 28°14'54" e 23,19 m até o vértice AX1_M_0195, dc coordenadas N 7300743,142m e E 229684,546m; 357°52'09" e 74,04 m até o vértice AX1_M_0196, de coordenadas N 7300817,135m e E 229681,793m; 10°09'33" e 84,42 m até o vértice AX1_M_0197, de coordenadas N 7300900,230m e E 229696,683m; deste, segue confrontando com pelo espigão, divisa de Município JUQUIA/IGUAPE, com os seguintes azimutes e distâncias: 34°43'19" e 77,10 m até o vértice AX1_M_0198, de coordenadas N 7300963,601m e E 229740,599m; 0°20'46" e 110,46 m até o vértice AX1_M_0199, de coordenadas N 7301074,055m e E 229741,266m; 348°09'01" e 79,73 m até o vértice AX1_V_0967, de coordenadas N 7301152,086m e E 229724,894m; 93°58'14" e 168,95 m até o vértice AX1_V_0968, de coordenadas N 7301140,387m e E 229893,440m; 99°48'44" e 89,99 m até o vértice AX1_V_0969, de coordenadas N 7301125,052m e E 229982,110m; 78°45'27" e 168,53 m até o vértice AX1_V_0970, de coordenadas N 7301157,913m e E 230147,408m; 92°22'36" e 264,04 m até o vértice AX1_V_0971, de coordenadas N 7301146,960m e E 230411,225m; 69°36'35" e 61,31 m até o vértice AX1_V_0972, de coordenadas N 7301168,321m e E 230468,692m; 58°09'53" e 213,89 m até o vértice AX1_V_0973, de coordenadas N 7301281,145m e E 230650,410m; 48°55'51" e 112,54 m até o vértice AX1_V_0974, de coordenadas N 7301355,078m e E 230735,253m; 26°59'55" e 125,39 m até o vértice AX1_V_0975, de coordenadas N 7301466,807m e E 230792,177m; 69°18'49" e 62,02 m até o vértice AX1_V_0976, de coordenadas N 7301488,715m e E 230850,195m; 95°31'52" e 102,28 m até o vértice AX1_V_0977, de coordenadas N 7301478,857m e E 230952,001m; 97°50'02" e 88,40 m até o vértice AX1_V_0978, de coordenadas N 7301466,807m e E 231039,576m; 116°06'13" e 126,82 m até o vértice AX1_V_0979, de coordenadas N 7301410,943m e E 231153,424m; 118°44'08" e 91,14 m até o vértice AX1_V_0980, de coordenadas N 7301367,128m e E 231233,336m; 94°05'18" e 127,86 m até o vértice AX1_V_0981, ponto inicial da descrição deste perímetro.

Todas as coordenadas aqui descritas estão georreferenciada ao Sistema Geodésico Brasileiro, a partir da base IGUA02, de coordenadas N 7296767,252m e E 242190,537m , e encontram-se representadas no Sistema UTM, referenciadas ao Meridiano Central nº 45º WGr, tendo como datum o SAD-69(Brasil). Todos os azimutes e distâncias, área e perímetro foram calculados no plano de projeção UTM.

Área Total: 164,69 ha
Convergência = 1°05'37.591128"
Variação Anual = 0°06'06" W
K = 1,0004914125
Pariquera-Açú, 15 de fevereiro de 2006
Resp. Técnico: SILAS SOARES CANHOLI
CREA: 5060516551
ART Nº: 8210200601583651

RAIMUNDO PIRES DA SILVA

EDITAL DE CONHECIMENTO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DE MANDIRA Nº 2, DE 20 DE DEZEMBRO DE 2010

O SUPERINTENDENTE REGIONAL DO INCRA NO ESTADO DE SÃO PAULO, nomeado pela Portaria INCRA/P/Nº 94/2003, de 11 de março de 2003, publicada no DOU de 12 de março de 2003, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Art. 132 da Estrutura Regimental e em cumprimento ao Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, TORNA PÚBLICO que tramita nesta Superintendência o Processo Administrativo nº 54190.003179/2004-28 que trata da regularização fundiária do território da Comunidade Remanescente de Quilombo de Mandira, localizada no município Cananéia, Estado de São Paulo. O território ora em processo de regularização é resultado do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território quilombola de Mandira, elaborado por este Instituto, que reconhece a citada Comunidade como grupo étnico remanescente de quilombo, dotado de trajetória própria e relações territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. O território identificado e delimitado possui área de 1.259,3475 ha (hum mil, duzentos e cinquenta e nove hectares, trinta e quatro ares e setenta e cinco centiares), com os seguintes limites e confrontações: norte - Parque Lagamar de Cananéia; sul - Resex - Reserva Extrativista do Mandira; leste - Resex - Reserva Extrativista do Mandira e Fazenda Tangará; oeste - Parque Lagamar de Cananéia e Sítio Porto do Meio. No perímetro descrito incidem os seguintes registros imobiliários lavrados no Cartório de Registro de Imóveis e Hipotecas da Comarca de Jacupiranga: Matrícula nº 4.027, em nome de Splendore & Associados Desenvolvimento Econômico S.C. Ltda.; Matrícula nº 4.466, em nome de Carla Marangolo, Danilo Noschese, Suzanne Della Casa Bernard, Eduardo Augusto Pinheiro de Ulhoa Cintra, Yazid Tohmé, Gerard Ernest Cunningham, Splendore & Associados Desenvolvimento Econômico S.C. Ltda.; Matrícula nº 15.505, em nome de Trepco Desenvolvimento Agrário Ltda.; Matrícula nº 6.892, em nome de Maria Egidia Mandira; Matrículas nº 6.893 e nº 17.493, em nome de Fábio Roberto Sydow Pinheiro; Matrícula nº 6.894, em nome de

Este documento pode ser verificado no endereço eletrônico http://www.in.gov.br/autenticidade.html, pelo código 00032010122200189

Documento assinado digitalmente conforme MP nº 2.200-2 de 24/08/2001, que institui a Infraestrutura de Chaves Públicas Brasileira - ICP-Brasil.

Cristino Mandira; Matrícula nº 6.895, em nome de Hiromitsu Tamaoki; Matrícula nº 6.896, em nome de Judite Mandira Coutinho; Matrícula nº 6.897, em nome de Orestes Xavier; Matrícula nº 6.898, em nome de Jânio Masanori Utamaru e Pedro de Souza Franco; Matrícula nº 17.494, em nome de Florindo Mandira; Matrícula nº 17.495, em nome de Frederico Mandira; e o registro lavrado no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Cananéia: Matrícula nº 21.590, em nome de Fernão Dias Sathler Spínola. A área materializada como território da comunidade remanescente do quilombo de Mandira é composta por propriedades particulares, bens públicos municipais (escola e quadra poliesportiva), APA Federal da Cananéia/Iguape/Peruíbe, Tombamento da Serra do Mar (estadual) e Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (Unesco). Após análise de todas as peças que compõem o RTID, emitimos o seguinte parecer: as terras identificadas no Relatório Técnico, constantes da planta e memorial descritivo, são reconhecidas como terras que pertencem à Comunidade Quilombola de Mandira, devendo o INCRA dar andamento ao procedimento determinado pelo Decreto 4887/2003 e IN/INCRA/Nº57/2009 para ao seu final, emitir o título de propriedade definitiva dessa área aos membros da comunidade. Nestes termos o INCRA/SP COMUNICA que notificará os detentores de domínio ou não, abrangidos pelo perímetro descrito e os demais ocupantes e confinantes que terão o prazo de 90 (noventa) dias para apresentarem suas contestações ao Relatório Técnico. Para maiores informações, os interessados devem procurar o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas da Superintendência Regional do INCRA, situada à Rua: Dr. Brasílio Machado, nº 203 - Santa Cecília - Cep: 01230-906. Fone: (11) 3822.1519 - Fax: (11) 3823.8511, onde o Processo Administrativo nº 54190.003179/2004-28, em cujos autos se processa o feito estará à disposição dos interessados para consulta.

O Superintendente Regional do INCRA no Estado de São Paulo, nomeado pela Portaria INCRA/P/Nº 94/2003, de 11 de março de 2003, publicada no DOU de 12 de março de 2003, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo Art. 132 da Estrutura Regimental e em cumprimento ao Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003, TORNA PÚBLICO que tramita nesta Superintendência o Processo Administrativo nº. 54190.003179/2004-28 que trata da regularização fundiária do território da comunidade remanescente de quilombo de Mandira, localizada no município de Cananéia, Estado de São Paulo. O território ora em processo de regularização é resultado do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território quilombola de Mandira, elaborado por este Instituto, que reconhece a citada Comunidade como grupo étnico remanescente de quilombo, dotado de trajetória própria e relações territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. O território identificado e delimitado possui área de 1.259,3475 ha (hum mil, duzentos e cinquenta e nove hectares, trinta e quatro ares e setenta e cinco centiares), com os seguintes limites e confrontações: norte - Parque Lagamar de Cananéia; sul - Resex - Reserva Extrativista do Mandira; leste - Resex - Reserva Extrativista do Mandira e Fazenda Tangará; oeste - Parque Lagamar de Cananéia e Sítio Porto do Meio. No perímetro descrito incidem os seguintes registros imobiliários lavrados no Cartório de Registro de Imóveis e Hipotecas da Comarca de Jacupiranga: Matrícula nº 4.027, em nome de Splendore & Associados Desenvolvimento Econômico S.C. Ltda.; Matrícula nº 4.466, em nome de Carla Marangolo, Danilo Noschese, Suzanne Della Casa Bernard, Eduardo Augusto Pinheiro de Ulhoa Cintra, Yazid Tohmé, Gerard Ernest Cunninghan, Splendore & Associados Desenvolvimento Econômico S.C. Ltda.; Matrícula nº 15.505, em nome de Trepco Desenvolvimento Agrário Ltda.; Matrícula nº 6.892, em nome de Maria Egídia Mandira; Matrículas nº 6.893 e nº 17.493, em nome de Fábio Roberto Sydow Pinheiro; Matrícula nº 6.894, em nome de Cristino Mandira; Matrícula nº 6.895, em nome de Hiromitsu Tamaoki; Matrícula nº 6.896, em nome de Judite Mandira Coutinho; Matrícula nº 6.897, em nome de Orestes Xavier; Matrícula nº 6.898, em nome de Jânio Masanori Utamaru e Pedro de Souza Franco; Matrícula nº 17.494, em nome de Florindo Mandira; Matrícula nº 17.495, em nome de Frederico Mandira; e o registro lavrado no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Cananéia: Matrícula nº 21.590, em nome de Fernão Dias Sathler Spínola. A área materializada como território da comunidade remanescente do quilombo de Mandira é composta por propriedades particulares, bens públicos municipais (escola e quadra poliesportiva), APA Federal da Cananéia/Iguape/Peruíbe, Tombamento da Serra do Mar (estadual) e Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (Unesco). Após análise de todas as peças que compõem o RTID, emitimos o seguinte parecer: as terras identificadas no Relatório Técnico, constantes da planta e memorial descritivo, são reconhecidas como terras que pertencem à comunidade quilombola de Mandira, devendo o INCRA dar andamento ao procedimento determinado pelo Decreto 4887/2003 e IN/INCRA/Nº57/2009 para, ao seu final, emitir o título de propriedade definitiva dessa área aos membros da comunidade. Nestes termos, o INCRA/SP COMUNICA que notificará os detentores de domínio ou não, abrangidos pelo perímetro descrito, e os demais ocupantes e confinantes que terão o prazo de 90 (noventa) dias para apresentarem suas contestações ao Relatório Técnico. Para maiores informações, os interessados devem procurar o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas, da Superintendência Regional do INCRA, situada à Rua: Dr. Brasílio Machado, nº 203 - Santa Cecília - Cep: 01230-906. Fone: (11) 3822.1519 - Fax: (11) 3823.8511, onde o Processo Administrativo nº 54190.003179/2004-28, em cujos autos se processa o feito, estará à disposição dos interessados para consulta.

RAIMUNDO PIRES DA SILVA

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL NO TOCANTINS
DIVISÃO DE OBTENÇÃO DE TERRAS E IMPLANTAÇÃO DE PROJETOS DE ASSENTAMENTO

EXTRATO DE CONTRATO Nº 14000/2010

Nº Processo: 54400002600201017. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 03444658000180. Contratado : GRAFICA E EDITORA CAPITAL LTDA-ME-Objeto: Contratação de empresa do ramo de fornecimento de carimbos diversos, co o fito de atender as necessidades do INCRA/TO, no âmbito desta Regional e das Unidades Avançadas, situadas em Gurupi, Araguaina e Araguatins, no Estado do Tocantins. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 20/12/2010 a 19/12/2011. Valor Total: R$7.933,20. Fonte: 176370002 - 2010NE900843. Data de Assinatura: 20/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

EXTRATO DE CONTRATO Nº 15000/2010

Nº Processo: 54400002318201021. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 26962126000130. Contratado : FERRARI E CARDOSO LTDA ME -Objeto: Contratação de empresa especializada para prestação de serviços de lavagem, limpeza e polimento cristalizado de viaturas oficiais do INCRA/TO a serem prestados na cidade de Palmas/TO, conforme cláusulas contratuais pactuadas. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 16/12/2010 a 15/12/2011. Valor Total: R$5.900,00. Fonte: 176370002 - 2010NE900799. Data de Assinatura: 16/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

EXTRATO DE CONTRATO Nº 16000/2010

Nº Processo: 54400002481201094. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 10642955000104. Contratado : S D AUTO POSTO LTDA -Objeto: Contratação de fornecimento, a critério da administração e nas quantidades de combustíveis, de forma parcelada, mediante requisições, a critério e nas quantidades necessárias a Administração para os veículos automotores que compõem a frota oficial da Superintendência Regional do Tocantins, suas Unidades Avançadas e outros veículos de órgãos federais, desde que estejam a serviço no interesse do INCRA/TO. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 15/12/2010 a 14/12/2011. Valor Total: R$210.979,83. Fonte: 100000000 - 2010NE900833. Data de Assinatura: 15/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

EXTRATO DE CONTRATO Nº 17000/2010

Nº Processo: 54400002107201099. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 10587568000104. Contratado : ROCHA DOURADO & SILVA LTDA. -Objeto: Prestação de serviços de manutenção preventiva, corretiva e assistência técnica no sistema de ar condicionado, instalado na sede do INCRA - Superintendência Regional do TOCANTINS, e aquisição eventual de peças de reposição de acordo com a necessidade da Administração. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93. Vigência: 16/12/2010 a 15/12/2011. Valor Total: R$93.000,00. Fonte: 176370002 - 2010NE900806 Fonte: 176370002 - 2010NE900807. Data de Assinatura: 16/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 32002/2010

Número do Contrato: 32000/2009. Nº Processo: 54400001601200901. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 10619876000174. Contratado : BIOTERRA PLANEJAMENTOS E -CONSULTORIA LTDA.. Objeto: Através do presente termo aditivo ficamprorrogados os prazos de vigência e execução do CRT/TO/Nº 32.000/2009 por 3 (três) meses, sendo o período de vigência de 30/12/2010 a 29/03/2011 e o período de execução de 23/12/2010 a 22/03/2011. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93. Vigência: 30/12/2010 a 29/03/2011. Data de Assinatura: 20/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 33002/2010

Número do Contrato: 33000/2009. Nº Processo: 54400001601200901. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 10619876000174. Contratado : BIOTERRA PLANEJAMENTOS E -CONSULTORIA LTDA.. Objeto: Através do presente termo aditivo ficam prorrogados os prazos de vigência e execução do contrato CRT/TO/Nº 33.000/2009 por 3 (tres) meses, sendo o período de vigência de 30/12/2010 a 29/03/2011 e o período de execução de 23/12/2010 a 22/03/2011. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93. Vigência: 30/12/2010 a 29/03/2011. Data de Assinatura: 20/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

RESULTADO DE JULGAMENTO TOMADA DE PREÇOS Nº 2/2010

A Comissão Especial de Licitação, instituída pela Ordem de Serviço/INCRA/SR-26/G/Nº 61/2010, torna público o Julgamento da Licitação, modalidade de Tomada de Preços nº 02/2010, com a finalidade de contratar empresa especializada do ramo visando a execução de projetos básicos, executivos e complementares, visando a construção de um prédio para abrigar a sede da Unidade Avançada de Araguatins, jurisdicionada a esta Superintendência Regional. Sagrou-se vencedora a empresa JF CONSTRUÇÕES E EDIFICAÇÕES LTDA, CNPJ/MF Nº 43.016,90 (quarenta e três mil, dezesseis reais e noventa centavos).

BERENICE KRAN DE OLIVEIRA
Presidente da Comissão

(SIDEC - 21/12/2010) 373085-37201-2010NE900013

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO MÉDIO SÃO FRANCISCO DIVISÃO ADMINISTRATIVA

EXTRATO DO 4º TERMO ADITIVO AO TERMO DE PARCERIA Nº 003/2009

Processo: 54141.000742/2008-15. PARCEIRO PÚBLICO: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA SR-29. CNPJ nº: 00.375.972/0033-48 PARCEIRO PRIVADO: Instituto Cidadania do Nordeste - ICN CNPJ: 06.003.967/0001-03. Objeto: O presente Termo Aditivo tem por objeto a prorrogação em 59 (cinqüenta e nove) dias, do prazo de vigência, perdurando do dia 01 de janeiro de 2011 a 28 de fevereiro de 2011. Fundamento Legal : Lei 9.790 de 23/03/1999, Decreto 3.100 de 30/06/1999, e a Portaria interministerial nº 127 de 29/05/2008.

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL EM SANTARÉM

EXTRATO DE CONTRATO Nº 22/2010

Nº Processo: 54501002741201093. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 02981587000192. Contratado : G G DO PRADO -Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 56,70 km de estradas vicinais no PDS Terra Nossa, município N. Progresso-PA, em área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, edital de licitação, contrato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$1.842.215,50. Fonte: 100000000 - 2010NE900605. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

EXTRATO DE CONTRATO Nº 23/2010

Nº Processo: 54501002741201093. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 02981587000192. Contratado : G G DO PRADO -Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 03,20 km de estradas vicinais no PDS Igarapé do Anta, município de santarém-PA, área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, edital de licitação, contrato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$198.376,48. Fonte: 100000000 - 2010NE900605. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

EXTRATO DE CONTRATO Nº 24/2010

Nº Processo: 54501002741201093. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 02981587000192. Contratado : G G DO PRADO -Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 56,70 km de estradas vicinais no PA Pilão Poente I e II, município de Sasnarém-PA, em área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, edital de licitação, contrato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$1.992.768,37. Fonte: 100000000 - 2010NE900605. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

EXTRATO DE CONTRATO Nº 25/2010

Nº Processo: 54501002887201039. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 02981587000192. Contratado : G G DO PRADO -Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 50,85_km de estradas vicinais no PDS Brasília, distrito de Castelo dosSonhos,município de altamira-PA, em área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, edital de licitação, contrato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$1.615.172,73. Fonte: 100000000 - 2010NE900606. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

Este documento pode ser verificado no endereço eletrônico http://www.in.gov.br/autenticidade.html, pelo código 00032010122200190

Documento assinado digitalmente conforme MP nº 2.200-2 de 24/08/2001, que institui a Infraestrutura de Chaves Públicas Brasileira - ICP-Brasil.

EXTRATO DE CONTRATO Nº 26/2010

Nº Processo: 54501002889201028. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 05753671000147. Contratado : SISTEMAS COMERCIO E -EMPREENDIMENTOS LTDA ME. Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 66,31 km de estradas vicinais, sendo 40,61 km no PA, Placas, 9,70 km Rio das Pedras e 16,004 km Curuá-Una, município de Placas-PA, em área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, edital de licitação, contato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$2.598.820,37. Fonte: 100000000 - 2010NE900612. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

EXTRATO DE CONTRATO Nº 27/2010

Nº Processo: 54501002888201083. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 63853741000135. Contratado : CONSTRUTORA D'ALMEIDA LTDA -Objeto: Contrato é a execução de obras de construção/complementação de 60,52 km de estradas vicinais, sendo 19,70 km no PA Nova Altamira, e40,82 km no PDA Serra Azul, município de Monte Alegre-PA, em área de jurisdição da SR(30)STA, de acordo com o projeto básico aprovado, editalde licitação, contrato, especificações técnicas e normas vigentes. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/93 Vigência: 22/12/2010 a 17/12/2011. Valor Total: R$2.655.370,94. Fonte: 100000000 - 2010NE900622 Fonte: 100000000 - 2010NE900629. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900040

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 52003/2010

Número do Contrato: 52/2008. Nº Processo: 54501002782200865. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 04825341000157. Contratado : UNICRON INFORMATICA COMERCIO & -SERVICOS LTDA - ME. Objeto: Prorrogação do prazo inicialmente avençado no contrato 52/2008. Fundamento Legal: Lei 8666/93. Vigência: 29/11/2010 a 28/11/2011. Data de Assinatura: 29/11/2010.

(SICON - 21/12/2010) 373037-37201-2010NE900083

SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL NO SUL DO PARÁ

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 5/2010

Número do Contrato: 28/2006. Nº Processo: 54600001766200675. Contratante: INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZACAO-E REFORMA AGRARIA. CNPJ Contratado: 14107874000157. Contratado : VAGNO MURICI VALENTE ME -Objeto: Prorrogar por mais 12 meses e altera aClausula décima quarta - da alteração do contrato. Fundamento Legal: Lei 8.666/93 Vigência: 27/12/2010 a 26/12/2011. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 133080-37201-2010NE900046

SECRETARIA DA AGRICULTURA FAMILIAR

EXTRATO DO 1º TERMO ADITIVO AO CONVÊNIO 720335/2009.

Convenentes: Ministério do Desenvolvimento Agrário, CNPJ 01.612.452/0001-97 , a Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola - EBDA/BA, CNPJ: 14.772.867/0001-70 e a, Particípe, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, CNPJ: 04.902.299/0001-20. Objeto: Prorrogar a vigência do Convênio até 31/12/2011 e integrar ao Convênio original novo Plano de Trabalho. Data de assinatura: 20/12/2010. Assinam: Adoniran Sanches Peraci, Secretário de Agricultura Familiar, CPF: 587.395.729-00; Emerson José Osório Pimentel Leal, Diretor-Presidente da EBDA/BA, CPF: 017.480.925-53 e Roberto Paulo Machado Lopes, Diretor-Geral da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, CPF: 404.578.005-00. Processo nº. 55000.004371/2009-07.

EXTRATO DO 2º TERMO ADITIVO A COOPERAÇÃO TÉCNICA Nº 55000.003957/2009-46.

Convenentes: Ministério do Desenvolvimento Agrário, CNPJ 01.612.452/0001-97 e o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, por intermédio da Comissão Executiva do Plano de Lavoura Cacaueira - CEPLAC, CNPJ: 00.396.895/0088-86. Objeto: o presente Termo vigerá a partir da sua data de publicação e terá duração até 30/06/2011, podendo ser prorrogado, por um prazo de igual período, por acordo entre as partes, mediante Termo Aditivo. Data de assinatura: 21/12/2010. Assinam: Adoniran Sanches Peraci, Secretário de Agricultura Familiar, CPF: 587.395.729-00 e Jay Wallace da Silva e Mota, Diretor-Geral da CEPLAC, CPF: 109.788.952-15. Processo nº 55000.003957/2009-46.

Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

GABINETE DO MINISTRO

RETIFICAÇÕES

No extrato publicado no Diário Oficial da União no dia 21 de dezembro de 2010, Seção 3, página 170, referente ao Convênio nº 706407/2009, onde se lê: "CALOS JOSÉ FERNANDES, Prefeito Municipal de Luis Gomes/RN. CPF: 768.165.914-53", leia-se: "DENILSON ANDRADE DE ASSIS, Prefeito Municipal de Joanésia/MG, CPF: 566.287.906-06".

No extrato publicado no Diário Oficial da União no dia 21 de dezembro de 2010, Seção 3, página 170, referente ao Convênio nº 749923/2010, onde se lê: "Convenente: Consórcio de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Local, CNPJ nº 07.242.972/0001-31. Interveniente: Prefeitura Municipal de Barra Bonita, CNPJ nº 01.612.527/0001-30", leia-se: "Convenente: Consórcio de Segurança Alimentar e Desenvolvimento Local, CNPJ nº 07.242.972/0001-31.", onde se lê: Vigência: 20/12/2010 a 28/06/2011 leia-se: Vigência 20/12/2010 a 31/12/2011, e onde se lê: Concedente: PATRUS ANANIAS DE SOUZA, CPF nº 14.864.406-87", leia-se: "Concedente: MÁRCIA HELENA CARVALHO LOPES, CPF nº 532.267.209-53".

No Extrato de Convênio nº572/2006, publicado no DOU de 29/12/2006, Seção 3, página 194, referente á Prefeitura Municipal de Cacequi/RS, Processo n.º 71000.005429/2006-35; onde se lê: nota de empenho de 04/07/2006, leia-se data nota empenho 29/06/2006, e onde se lê CPF do Prefeito 060.611.250-20 leia-se CPF do Prefeito 069.611.250-20.

No Extrato de Convênio nº1122/2006, publicado no DOU de 03/01/2007, Seção 3, página 94 referente á Prefeitura Municipal de Pindoretama/CE, Processo n.º 71000009898/2006-23; onde se lê: valor da Contrapartida R$ 4.714,04(quatro mil setecentos e quatorze reais e quatro centavos), leia-se valor da contrapartida R$ 12.204,34 (doze mil duzentos e quatro reais e trinta e quatro centavos).

SECRETARIA EXECUTIVA
SUBSECRETARIA DE ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

EXTRATO DE CONTRATO Nº 60/2010

Nº do Processo: 71000.120367/2010-77. CONTRATANTE: Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, representado por JOSÉ MAURÍCIO SALGADO - Subsecretário de Assuntos Administrativos; Contratada: PREMIER EVENTOS LTDA, representada por NILTON JOSÉ MIGLIOZZI. Objeto: Contratação de empresa especializada para prestar serviços de locação de espaço físico, equipamentos e infraestrutura de apoio à organização e realização do evento "REVIRAVOLTA EXPO CATADORES 2010" nos dias 21 a 23 de dezembro de 2010, na cidade de São Paulo. Vigência: 20/12/2010 a 31/12/2010, Data da Assinatura: 20/12/2010. Valor estimado de R$200.237,04 (duzentos mil, duzentos e trinta e sete reais e quatro centavos).

SECRETARIA NACIONAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL
DEPARTAMENTO DE GESTÃO DO FUNDO NACIONAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL
COORDENAÇÃO-GERAL DE ORÇAMENTO E FINANÇAS

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 1/2010

Número do Contrato: 1/2009. Nº Processo: 71000098551200990. Contratante: FUNDO NACIONAL DE ASSISTENCIA -SOCIAL-FNAS. CNPJ Contratado: 00360305000104. Contratado : CAIXA ECONOMICA FEDERAL -Objeto: Termo Aditivo nº 01 ao contrato de prestacao de serviços nº 001/2009, celebrado entre a Uniao, representada pelo MDS/FNAS e a CEF. Constituem objeto deste Termo Aditivo a prorrogacao do prazo de vigencia do contrato 01/2009 por12 (doze) meses, a alteracao das clausulas 3ª, 4ª, 5ª e 7ª, bem como a alteracao do manual de instrucoes, diretrizes e procedimentos operacionais para contratacao e execucao de programas eacoes da Secretaria Nacional de Assistencia Social - Exercicio 2010. Fundamento Legal: artigo 25, do caput, da lei 8666/93. Vigência: 01/12/2010 a 01/12/2011. Data de Assinatura: 01/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 550005-00001-2010NE000225

Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior

SECRETARIA EXECUTIVA
SUBSECRETARIA DE PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E ADMINISTRAÇÃO

EXTRATO DE TERMO ADITIVO

Processo nº 52250.001005/2007-96 Espécie: 2º Termo Aditivo ao Convênio nº 07/2007/MDIC, SIAFI 699596 celebrado entre o Ministério do Desenvolvimento, Industria e Comércio Exterior - MDIC, CNPJ/MF nº 00.394.478/0002-24 e a Agência Brasileira de Desenvolvimento Industrial - ABDI, CNPJ/MF nº 07.200.966/0001-11, Objeto: Suprimir os recursos orçamentários e financeiros em R$ 13.750.433,68 (ii) retificar as informações bancárias; (iii) Prorrogar a vigência até 19/04/2010. Respaldo Legal: Lei nº 8.666/93 e INSTN nº 01, de 15.01.97; Data da Assinatura: 20/12/2010, Assinatura: Pelo MDIC: o Sr. Julio Atila Batista de Azevedo - Subsecretário de Planejamento, Orçamento e Administração e o Sr. Francelino José Lamy de Miranda Grando - Secretário de Inovação. Pela ABDI, o Sr. Reginaldo Braga Arcuri - Presidente e o Sr. Clayton Campanhola - Diretor.

COORDENAÇÃO-GERAL DE RECURSOS LOGÍSTICOS

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 4/2010

Número do Contrato: 60/2006. Nº Processo: 52004000431200633. Contratante: MINISTERIO DO DESENVOLVIMENTO -INDUSTRIA E COMERCIO EXTE. CNPJ Contratado: 34028316000707. Contratado : EMPRESA BRASILEIRA DE CORREIOS E -TELEGRAFOS. Objeto: Prorrogar a vigência do Contrato nº 60/2006, por mais doze meses. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/1993. Vigência: 01/12/2010 a 30/11/2011. Valor Total: R$42.712,79. Fonte: 100000000 - 2010NE901556. Data de Assinatura: 30/11/2010.

(SICON - 21/12/2010) 280101-00001-2010NE900203

EXTRATO DE TERMO ADITIVO Nº 1/2010

Número do Contrato: 65/2009. Nº Processo: 52000030810200931. Contratante: MINISTERIO DO DESENVOLVIMENTO -INDUSTRIA E COMERCIO EXTE. CNPJ Contratado: 33683111000107. Contratado : SERVICO FEDERAL DE PROCESSAMENTO -DE DADOS (SERPRO). Objeto: Prorrogar a vigência do Contrato nº 65/2009, por mais doze meses. Fundamento Legal: Lei nº 8.666/1993. Vigência: 21/12/2010 a 20/12/2011. Data de Assinatura: 21/12/2010.

(SICON - 21/12/2010) 280101-00001-2010NE900203

BANCO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL

EXTRATO DE CONTRATO

ESPÉCIE: Contrato de Empréstimo externo celebrado em 10 de dezembro de 2010 entre o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social - BNDES (MUTUÁRIO) e o Kreditanstalt für Wiedcraufbau - KfW (MUTUANTE).
ATO AUTORIZATIVO: Decisão de Diretoria do BNDES nº 1992/2010, de 07 de dezembro de 2010.
PARTES SIGNATÁRIAS: Kreditanstalt für Wiederaufbau - KfW e BNDES.
OBJETO: Financiamento de projetos para a implantação de pequenas centrais hidroelétricas por empresas privadas brasileiras.
VALOR: US$ 68.359.200,00 (sessenta e oito milhões, trezentos e cinqüenta e nove mil e duzentos dólares).
AMORTIZAÇÃO: Em 19 (dezenove) parcelas semestrais e sucessivas, vencendo-se a primeira em 28 de dezembro de 2013.
JUROS: Taxa fixa de 3,15% a.a. (três inteiros e quinze centésimos por cento ao ano).
COMISSÃO DE COMPROMISSO: 0,25% a.a. (vinte e cinco centésimos por cento ao ano) sobre o valor não desembolsado, incidindo a partir de 3 (três) meses após a assinatura do Contrato de Empréstimo e até o desembolso dos recursos. A comissão de compromisso deverá ser paga semestralmente nos dias 28 de junho e 28 de dezembro, após o primeiro desembolso.
COMISSÃO DE ADMINISTRAÇÃO: 0,50%(cinquenta centésimos por cento) sobre o valor total da operação, a ser descontado do primeiro desembolso.
DESPESAS GERAIS: O BNDES deverá reembolsar o KfW de todas as despesas incorridas e em conexão com o empréstimo, relativas à negociação, preparação, execução, administração e implementação do Contrato de Empréstimo, desde que devidamente comprovadas e limitadas ao valor de US$ 15.000,00 (quinze mil dólares norte-americanos).
DATA DE ASSINATURA: 10 de dezembro de 2010.

Este documento pode ser verificado no endereço eletrônico http://www.in.gov.br/autenticidade.html, pelo código 00032010122200191

Documento assinado digitalmente conforme MP nº 2.200-2 de 24/08/2001, que institui a Infraestrutura de Chaves Públicas Brasileira - ICP-Brasil.