

Maria Carolina Loureiro Fernandes

Tapera Viva

Territorialidade e movimento caiçara na Jureia

(versão corrigida)

São Paulo, 2021

Maria Carolina Loureiro Fernandes

Tapera Viva

Territorialidade e movimento caiçara na Jureia

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Área de concentração: Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso

São Paulo, 2021

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

Catálogo na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação

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

F363t Fernandes, Maria Carolina Loureiro
 Tapera Viva. Territorialidade e movimento caiçara
 na Jureia / Maria Carolina Loureiro Fernandes;
 orientadora Marta Rosa Amoroso - São Paulo, 2021.
 242 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
 concentração: Antropologia Social.

 1. Caiçaras. 2. Juréia (SP). 3. Territorialidade.
 4. Cosmopolíticas. I. Amoroso, Marta Rosa, orient.
 II. Título.

Este trabalho foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Processos nº 2017/26825-7 e nº 2019/10649-0.

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO
DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador
(a)**

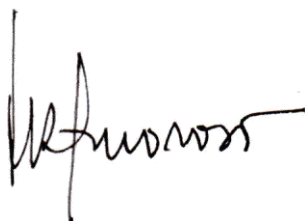
Nome do (a) aluno (a): Maria Carolina Loureiro

Data da defesa: 16/09/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marta Rosa Amoroso

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 15 de dezembro de 2021.



Marta Rosa Amoroso

FERNANDES, Maria Carolina Loureiro. **Tapera Viva. Territorialidade e movimento caiçara na Jureia**. 2021.

Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Aprovada em: 16/09/2021

Banca examinadora

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso (orientadora)

Instituição: Universidade de São Paulo

Profa. Dra. Ana Cláudia Duarte Rocha Marques

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: Aprovada

Profa. Dra. Suzane de Alencar Vieira

Instituição: Universidade Federal de Goiás

Julgamento: Aprovada

Profa. Dra. Carmen Silvia Andriolli

Instituição: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Julgamento: Aprovada

Aos caiçaras, que lutam por *liberdade*
e a quem estive ao meu lado nesta caminhada.

Agradecimentos

Sou muito grata aos caiçaras da Jureia por me receberem em suas casas e por compartilharem suas vidas comigo nos últimos anos. Aos Prado, agradeço por terem me feito sentir um pouco parte da família. Sou especialmente grata ao Seu Onésio do Prado e à Dona Nancy do Prado (*in memoriam*), pela maneira carinhosa com que sempre me receberam no Grajaúna e pelas suas inestimáveis sabedorias. Aos jovens Heber, Marcos, Anderson, Edmilson e Gilson, companheiros desde as primeiras andanças pela Jureia, meu eterno agradecimento. À Dauro do Prado, meu grande amigo: não consigo dimensionar minha gratidão por todos os seus ensinamentos. À Zeli, sua esposa, e à Mariana, sua filha, obrigada por terem sido minhas *camaradinhas* durante minha estadia em sua casa, na Barra do Ribeira.

Ao Seu Valdir do Prado, Edenice e Ison, no Rio Verde, agradeço pelas acolhidas sempre tão afetuosas. À Glorinha, Glória do Prado, uma verdadeira mãe de todos, agradeço também por seus cuidados. À família de Pedro do Prado, Maridalva e Pedrinho, que hoje mora no sítio do Prelado, onde sempre fui bem recebida em animados *bailes*, e aos seus vizinhos, Cleiton, Adriana, Allan e André, meu agradecimento. Sinto-me honrada por ter conhecido Seu Carlos Maria, um mestre em muitas artes, e suas filhas Lourdes e Elesina. Não posso deixar de mencionar meu profundo agradecimento à Vanda e Clodoaldo e à Dona Elizabete, que também me acolheram como uma segunda família na Jureia.

Às jovens mulheres *de luta* Vanessa, Daiane e Karina, obrigada por me deixarem estar por perto em momentos difíceis. Sou grata às decisões corajosas de Karina, minha amiga de longa data, e ao nascimento de uma nova geração: Martim, Joaquim, Alice, Nicolas. A família Prado é grande (e não para de crescer), por isso estendo minha gratidão a todas e todos com quem eu tenha cruzado os caminhos.

Agradeço imensamente à Adriana Lima, grande mulher *de luta*; sua força e generosidade são inspiradoras. Obrigada por ter me acolhido de maneira tão carinhosa em sua casa, no Guaraú. Estendo esse agradecimento à sua família e especialmente às habilidosas mulheres que comandam a cozinha do restaurante Mão de Pilão – Comedoria Caiçara.

Não tenho como retribuir a disposição de Ciro, sua esposa Nerci e sua irmã Tereza em me receberem diversas vezes para um café em sua casa. Também sou extremamente grata às famílias de Tereza Neves e Ilzo, Seu Érico e Dona Glória e Seu Antônio e Dona Vica por me acolherem para boas e longas prosas. À Dona Iolanda e Benedito Rodrigues, que sempre foram tão generosos comigo, meu eterno agradecimento. Obrigada por nossas conversas, almoços e passeios no Guarauzinho. À família de Branca, no Despraiado, agradeço a acolhida.

Gostaria de agradecer ao Rodrigo Castro pela força e auxílio que me concedeu desde os primeiros passos desta pesquisa. Suas sugestões foram fundamentais para a elaboração do meu projeto. Às associações União dos Moradores da Jureia e Associação dos Jovens da Jureia, agradeço o acolhimento e a confiança.

Sou muito grata ao meu grande amigo Augusto Ventura. Nunca vou me esquecer do dia em que você me interpelou nos corredores da Sociais, obrigada por ter aparecido. A amizade de André Lopes também é valiosa. Obrigada, amigos, por me manterem no caminho da antropologia quando tudo parecia confuso. À minha amiga Guta e à sua família, que me levou à Jureia pela primeira vez, não tenho como medir o meu agradecimento. Às amigas do primeiro ano do curso de Ciências Sociais e que até hoje perduram: Giovanna, Mari, Bê, Samir, Rapha, muito obrigada pelas trocas afetuosas que já somam mais de uma década.

Às parceiras que encontrei do outro lado do mundo, Nati e Jime, e às que trouxe para dentro de casa, Mari Grazini e Fernanda Seavon, muito obrigada pelo apoio. Guria, minha irmã, agradeço eternamente a nossa cumplicidade. À Naia Rozzino, também minha parceira de casa, agradeço pelas ilustrações que integram este trabalho. Não tenho palavras suficientes para agradecer às parceiras da vida e da música, que mantiveram minha chama acesa nesses últimos anos e me fizeram redescobrir outra vocação: Nina, Mavi, Sofia e Alice do Pé de Manacá, a amizade de vocês é preciosa. Ao Renato Macedo, agradeço muito por ter estado ao meu lado em boa parte desse processo; agradeço também por ter compreendido meus silêncios. Ao Pedro Henrique, meu amigo, obrigada por nossas conversas tão inspiradoras para nossas pesquisas.

Sou grata a todas as pessoas que entraram comigo no mestrado, em especial às trocas inspiradoras que tive com Shisleni Oliveira, Bruna Galichio, Ariane Couto, Emerson Oliveira, Jaime Mayoruna, Thiago Benucci, Jesser Ramos e Roberta Hesse, que fizeram o ambiente acadêmico se tornar mais leve e prazeroso. Às amigas que apareceram de última hora, mas que me deram a energia necessária para continuar escrevendo: Karina Coelho e Gabriel Bertolo, obrigada por nossos “diálogos caiçaras” e pelas leituras atentas que fizeram sobre o esboço deste trabalho. Ao encontro com Roberto, que pouco conheço, mas cuja serendipidade me fez chegar à epígrafe desta dissertação, registro meu agradecimento.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, que financiaram esta pesquisa com uma bolsa de mestrado entre maio de 2018 e setembro de 2020. Esse apoio foi fundamental para a minha dedicação à pesquisa e para realizar as viagens de campo. Agradeço à mesma Fundação pela bolsa de pesquisa no exterior, que me possibilitou uma experiência acadêmica no Laboratoire d'Anthropologie Sociale da École des Hautes Études em Sciences Sociales, em Paris, onde fui supervisionada pelo Prof. Alexandre Surrallés. Aproveito para agradecer-lhe imensamente por viabilizar meu intercâmbio, pelas indicações bibliográficas e por me fazer olhar com mais atenção para as camadas sensíveis de meu campo e suas intersecções com a política.

Devo minha formação superior ao sistema de ensino público brasileiro, por isso agradeço aos funcionários, professores, alunos e a todas as pessoas que o fortalecem diariamente. Em especial, agradeço à Juciele e às atuais funcionárias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, por todo o apoio administrativo que tive durante o mestrado. Sou muito grata ao Centro de Estudos Ameríndios – CEstA, um espaço que sempre acolheu discussões e pesquisas de meu interesse durante a graduação, e onde eu pude me associar, mais tarde, como uma pesquisadora interessada nas intersecções entre temas abordados pela etnologia indígena e aqueles levantados em cooperação com as comunidades caiçaras.

À minha orientadora, Profa. Marta Amoroso, quero agradecer por seu trabalho extremamente cuidadoso de orientação. Agradeço por você ter acolhido com entusiasmo meu projeto e por ter me apontado caminhos de meu interesse

dentro do tema escolhido para a pesquisa. Sua sensibilidade etnográfica foi fundamental para que eu pudesse extrair os rendimentos do meu trabalho de campo ao longo do processo de escrita da dissertação.

Estendo esses agradecimentos às Profas. Joana Cabral de Oliveira e Ana Cláudia Marques, que integraram minha banca de qualificação. Seus comentários foram valiosos para o direcionamento da minha pesquisa. A sugestão de uma escrita mais demorada e poética reverberou e posso dizer, ao menos, que valeu a tentativa. Devo meus sinceros agradecimentos novamente à Ana Cláudia, mas também a Suzane Vieira e a Carmen Andriolli, professoras que compuseram a banca examinadora de minha defesa de mestrado. Seus questionamentos, críticas e elogios ao meu trabalho trouxeram, com profundo respeito ao contexto da pesquisa etnográfica, novas possibilidades de reflexões que espero continuar desenvolvendo. Às professoras, aos professores e demais pesquisadores do Departamento de Antropologia da USP, que tanto me instigaram com seus cursos desde os primeiros anos da graduação, registro meus agradecimentos.

Finalmente, gostaria de expressar minha profunda gratidão aos meus antepassados, que de alguma forma contribuíram para as minhas investigações. Aos meus avós Jurandir e Gabriela, agradeço a memória amorosa que guardo de vocês. Aos meus avós Áurea e Garibaldi, agradeço o apoio aos meus estudos e o carinho que tecem diariamente por mim; tenho certeza de que essa inspiração antropológica encontra raízes em vocês. À minha madrinha Maria Regina Marques, agradeço por acreditar na minha criatividade. Aos meus pais, Ana e Clayton, agradeço por estarem sempre ao meu lado, pelo apoio material, afetivo, incondicional. Essa pesquisa não teria sido possível sem a dedicação e o amor de vocês.

RUÍNA

Um monge descabelado me disse no caminho: “Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruínas é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro. (O olho do monge estava perto de ser um canto.) Continuou: digamos a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. Queria construir uma ruína para salvar a palavra amor. Talvez ela renascesse das ruínas; como um lírio pode nascer de um monturo”. E o monge se calou descabelado.

Manoel de Barros, *Poesia completa* (2010, p.385)

Resumo

Esta dissertação é um estudo sobre a territorialidade e a temporalidade caiçara e os modos singulares com que os caiçaras se movimentam e vivenciam as transformações das paisagens na Jureia. A história das comunidades tradicionais do litoral sul de São Paulo é marcada pelo abandono forçado de *sítios* por centenas de famílias e seu assentamento nos bairros das cidades de Iguape e Peruíbe, após a criação da Estação Ecológica Jureia-Itatins, em 1986. A pesquisa etnográfica acompanha a retomada de *taperas* de antepassados de famílias caiçaras que se deu em 2019 e a manutenção de *parcerias* jurídico-científicas de associações comunitárias. O cultivo de plantas, observado nos *quintais* das casas, nos *terreiros* dos *sítios* e nas *taperas*, pontua a mobilidade caiçara e outras práticas criativas por meio das quais os moradores da Jureia lidam com os cerceamentos impostos pelas políticas do *meio ambiente*. Em diálogo com a antropologia de Anna Tsing, a atuação abusiva dos órgãos ambientais e suas formas exteriores de *entendimento* são traduzidas pelos caiçaras em mudanças ecológicas, percebidas nos *ritmos* descoordenados compostos por entes não humanos e na maneira acelerada com que os caminhos e os *sítios* se transformaram em *mato* e *taperas*. Ao lado dos efeitos danosos aos corpos e à socialidade caiçara, essa política ambiental anti-caiçara se coloca como uma ameaça às formas de *riquezas* e outras potências que circulam na Jureia.

Palavras-chave

comunidades caiçaras; Jureia; temporalidades; territorialidades; cosmopolíticas; Tapera Viva.

Abstract

This dissertation is a study on the territoriality and temporality of caiçara communities and on the unique ways in which the caiçaras move and experience the transformations of landscapes in Jureia. The history of traditional communities on the south coast of São Paulo is marked by the forced abandonment of lands by hundreds of families and their settlement in the neighborhoods of the cities of Iguape and Peruíbe, after the creation of the Jureia-Itatins Ecological Station in 1986. The ethnographic research accompanies reappropriation of *taperas* (ancestors' houses) in 2019, and the maintenance of legal-scientific partnerships (*parcerias*) of community associations. The cultivation of plants observed in the backyards of houses, on the farmyards of the lands and in the abandoned house of ancestors (*taperas*) punctuate the caiçara mobility and other creative practices, through which residents of Jureia deal with the restrictions imposed by environmental (*meio ambiente*) policies. In dialogue with Anna Tsing's anthropology, the abusive authority of environmental agencies and their external forms of understanding are translated by the caiçaras into ecological changes, perceived in uncoordinated rhythms (*ritmos*) composed of non-human entities and in the accelerated way in which paths and sites change turned into bushes (*mato*) and *taperas*. Alongside the harmful effects on bodies and on caiçara sociality, the anti-caiçara environmental policy pose a threat to the forms of wealth and other powers that circulate in Jureia.

Keywords

caiçara communities; Jureia; temporalities; territorialities; cosmopolitics; Tapera Viva.

Lista de Imagens

| | |
|---|------------|
| Imagens 1 e 2 – Resistência caiçara | 37 |
| Imagens 3, 4 e 5 – Santuário | 38 |
| Imagem 6 – Caminho de concreto | 82 |
| Imagens 7 e 8 – Sítio no Suamirim | 105 |
| Imagem 9 – Trovoada | 132 |
| Imagens 10 e 11 – Roça de mandioca | 182 |
| Imagens 12, 13 e 14 – Detalhes da cartografia de Seu Érico | 189 |
| Imagem 15 – Praia do Una | 199 |

Lista de siglas e abreviações

AJJ – Associação dos Jovens da Jureia

CERES - Centro de Estudos Rurais

CEstA – Centro de Estudos Ameríndios

CGO – Cadastro Geral de Ocupantes

CNCTC - Coordenação Nacional de Comunidades Tradicionais Caiçaras

CNPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

CONDEPHAAT - Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo

EEJI – Estação Ecológica Jureia-Itatins

FF – Fundação Florestal

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

LATA - Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes

MPF – Ministério Público Federal

MUCJI – Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins

NUCLEBRÁS – Empresas Nucleares Brasileiras

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização não governamental

PEIT - Parque Estadual do Itinguçu

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

RDS – Reserva de Desenvolvimento Sustentável

SEMA – Secretaria Especial do Meio Ambiente (Federal)

SIMA - Secretaria de Infraestrutura e Meio Ambiente do Estado de São Paulo

SMA – Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

UC – Unidade de Conservação

UFABC – Universidade Federal do ABC

UFPR – Universidade Federal do Paraná

UMJ – União dos Moradores da Jureia

UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

Nota sobre as convenções gráficas

Neste trabalho o recurso *itálico* foi utilizado para grafar termos, expressões e falas dos meus interlocutores registradas em meu caderno de campo. As aspas duplas foram usadas para citações diretas de obras, conceitos, expressões figuradas e para destacar os termos nativos de etnografias consultadas. As transcrições de conversas e entrevistas gravadas, das quais foram selecionados trechos para serem inseridos no texto, foram autorizadas pelos interlocutores. Seus nomes próprios foram mantidos também sob autorização, com exceção de casos específicos em que alterações foram adotadas com o intuito de proteger suas identidades contra possíveis danos pessoais.

Sumário

| | |
|---|-----------|
| Agradecimentos..... | ix |
| Resumo..... | xv |
| Abstract..... | xvi |
| Lista de Imagens..... | xvii |
| Lista de siglas e abreviações..... | xviii |
| Nota sobre as convenções gráficas..... | xx |
| | |
| Introdução..... | 1 |
| Trajetória da pesquisa..... | 8 |
| <i>Entrada em campo</i> | 14 |
| Campo de pesquisa..... | 17 |
| Organização da Dissertação..... | 24 |
| Participação caiçara..... | 27 |
| Capítulo um_ tapera viva..... | 29 |
| Resistência..... | 31 |
| Uma missa na Tapera..... | 35 |
| Tudo o que sonhamos para o futuro passa pelas nossas casas..... | 40 |
| Rastros..... | 46 |
| Tempo dos cultivos..... | 53 |
| Políticas..... | 55 |
| Parcerias..... | 59 |
| Composições..... | 69 |
| Capítulo dois_ como nascem e morrem as taperas..... | 73 |
| Vivendo espremido..... | 80 |
| Uma ocupação inesperada..... | 91 |
| Quintais..... | 96 |
| Impermanências..... | 107 |
| Taperinhas..... | 120 |

| | |
|---|------------|
| Vilas fantasmas..... | 122 |
| Mato..... | 127 |
| Capítulo três_ riquezas do mato..... | 138 |
| <i>Paisagens caiçaras.....</i> | <i>141</i> |
| Jureia..... | 143 |
| Percursos criativos..... | 151 |
| <i>Santo encontro.....</i> | <i>152</i> |
| <i>Estrada.....</i> | <i>155</i> |
| <i>Cachoeira do Guilherme.....</i> | <i>157</i> |
| Riquezas..... | 163 |
| <i>A chegada do amarelinho.....</i> | <i>168</i> |
| Animação..... | 175 |
| Ritmos..... | 183 |
| Percursos sinuosos..... | 190 |
| Considerações finais..... | 200 |
| Referências Bibliográficas..... | 206 |
| Anexos..... | 216 |
| Lista de Reportagens..... | 216 |
| Mapas..... | 218 |

Introdução

Percorrer os desenhos retilíneos da Jureia nunca foi uma tarefa fácil para uma pesquisadora com o olhar destreinado, que tentava desviar seu carro dos troncos de árvores despontados na areia enquanto procurava a saída correta da praia para chegar a seu destino. Conto essa anedota sobre o período em que estive no território caiçara da Jureia para ilustrar uma cartografia singular que possibilitou o acontecimento desta etnografia. Foram em caminhadas de um lado a outro desse território, percorridas em meu carro, nas caçambas de caminhonetes, em travessias de barco ou em trilhas pelo *mato*, que as paisagens da Jureia puderam ser delineadas. Em companhia dos meus interlocutores caiçaras – ou em incursões solitárias, motivos de risadas e preocupações - tracei percursos, afetos e conhecimentos em uma experiência andarilha que nos conduziu não a uma cartografia convencional, mas a lugares vividos e em movimento.

Desde o tempo mítico em que a *índia* habitara aquelas praias, Jureia, seu nome, é como os moradores da região se referem a um trecho, distinguido por um costão rochoso, de um território caiçara mais extenso. Bem longe dali, Jureia também passou a denominar toda essa mesma faixa litorânea coberta pela Mata Atlântica, que abrange a Serra do Itatins e parte do Vale do Ribeira¹, e que foi alcançada em 1986 pela Estação Ecológica Jureia-Itatins (EEJI)². *A chegada do meio*

¹ O Vale do Ribeira corresponde à bacia hidrográfica do rio Ribeira de Iguape e ao Complexo Estuarino Lagunar de Iguape, Cananeia e Paranaguá, região que engloba municípios do sul do estado de São Paulo e do norte do Paraná, totalizando uma área de quase 3 milhões de hectares. Além de sua influência nos ecossistemas costeiros, o Vale do Ribeira se destaca por conservar a maior área contínua remanescente do bioma da Mata Atlântica no Brasil. Ao lado de sua importante diversidade biológica a região concentra dezenas de comunidades caiçaras, quilombolas, indígenas, caboclas, de pescadores e de pequenos produtores rurais. Historicamente, o Vale do Ribeira teve como principais ciclos econômicos a exploração aurífera e de outros minérios e o cultivo de arroz, que corresponderam aos períodos de maior desenvolvimento da cidade de Iguape (nos séculos XVII e XIX, respectivamente), importante centro de escoamento dos produtos da região. Após o declínio da produção de arroz, o cultivo de chá e de banana passaram a representar a base da economia regional, que se tornou uma fornecedora de recursos naturais de baixo custo. Além da desvalorização econômica, a relativa proximidade aos centros industriais das capitais e às obras de infraestruturas tais como a Rodovia Regis Bittencourt (BR-116) e outros projetos de construção de usinas hidrelétricas no rio Ribeira de Iguape contribuíram para que o Vale do Ribeira se tornasse uma das regiões mais pobres dos dois estados, com municípios que apresentam os piores índices de desenvolvimento humano em relação às médias estaduais (Andrietta, 2002).

² Quando aprovada pela lei nº 5.649/87, a Estação Ecológica Jureia-Itatins (EEJI) possuía 79 mil hectares, área que abrange parte dos municípios de Iguape, Itariri, Miracatu, Pedro de Toledo e Peruíbe, no estado de São Paulo. Após a recategorização da região, transformada em um Mosaico de

ambiente não é apenas uma das *muitas histórias* que contam as paisagens da Jureia: esse evento funda uma temporalidade a partir da qual as experiências contemporâneas da vida caiçara se organizam. Jureia, esse termo polissêmico, conecta e sobrepõe diferentes lugares, tempos e acontecimentos.

Esta dissertação resulta de uma etnografia realizada entre comunidades tradicionais da Jureia³ e se dedica a um estudo sobre a territorialidade caiçara. As reflexões que guiam este trabalho, portanto, derivam da convivência e dos diálogos mantidos com interlocutores caiçaras, pessoas que, embora originárias de diferentes localidades, compartilham de uma mesma experiência de *expulsão*, que consistiu no deslocamento de seus *sítios* de origem em direção às bordas da EEJI. É sobre essa cartografia que se tece uma história em comum, datada do início da década de 1980, quando as ameaças em torno de um plano de energia nuclear para a Jureia envolveram, pela primeira vez, caiçaras e ambientalistas em torno do tema da conservação.

Naquele momento, a criação de um “santuário ecológico” na Jureia foi uma ideia apoiada por muitos moradores, ao apostarem em uma resolução definitiva para os conflitos decorrentes dos interesses imobiliários e energéticos que se acercavam de suas comunidades. Resultado da pressão do movimento ambientalista de São Paulo, a criação da EEJI não cumpriu, contudo, suas promessas de apaziguamento dos anseios locais. Ao contrário, a categoria da Unidade de Conservação e o modelo de gestão ambiental decretados por Franco Montoro, governador de São Paulo à época, desferiram uma *canetada* (Castro, 2017) decisiva na vida dos moradores da Jureia, enganados por muitos ambientalistas que haviam sido recebidos em suas próprias casas. Sob a justificativa de se cumprirem as leis

Unidades de Conservação com a aprovação da lei nº 14.982/13, a EEJI passou a somar 84 mil hectares, que integram o total de 97 mil hectares do Mosaico.

³ O emprego do termo “comunidades tradicionais” pelos caiçaras da Jureia adquire relevância no contexto de reconhecimento das famílias atingidas por projetos imobiliários e governamentais, com ênfase na atuação dos órgãos ambientais, que colocaram em xeque a sua permanência nos *sítios*. Como veremos neste trabalho, a busca das associações de moradores pela garantia de seus direitos territoriais coincide com a adoção de uma terminologia associada ao escopo jurídico dos povos e comunidades tradicionais, experimentada por moradores em contextos de enunciação específicos, nos quais se fazem presentes instituições e atores externos. O emprego do termo “comunidades” nesta dissertação se apoia, outrossim, em evidências ecológicas e documentais da presença caiçara na Jureia às quais se reporta uma extensa produção bibliográfica (cf. Mussolini, 1980; Caixeta de Queiroz, 1992; Monteiro, 2002; Panzutti, 2002; Nunes, 2003; Sanches, 2004; Silva, 2012; Rodrigues, 2013; Castro, 2017; Cali e Moreira, 2008).

conservacionistas, cujas restrições atingiram todas as atividades associadas à subsistência das comunidades caiçaras, gestores e agentes contratados pelos órgãos ambientais passaram a ameaçar e a criminalizar os moradores, histórico ao qual voltarei adiante.

No cenário de vigilância em que passaram a viver, agravado pela situação de emergência alimentar, a permanência das famílias caiçaras em suas comunidades se tornou dramática. Muitas foram obrigadas a procurar o sustento nas cidades do entorno da EEJI, sobretudo nas periferias de Iguape e Peruíbe (Gea, 2018), onde encontraram trabalho e estabeleceram moradia. A fixação nos bairros se acentuou com as dificuldades envolvidas no retorno aos *sítios*, forçosamente abandonados em razão do descaso com a manutenção das estradas, do fechamento de escolas e postos de saúde e do conseqüente esvaziamento que, aos poucos, atingiu as comunidades (Nunes, 2003). *Espalhadas*, separadas e reduzidas em variadas distâncias, essas famílias que lograram tecer novas vizinhanças e que, a muito custo, mantiveram vínculos com seus *sítios* não pararam de se movimentar pelo território⁴.

Esta dissertação se propõe a descrever qualidades de movimentos que compõem a Jureia e a refletir com os caiçaras acerca de suas transformações. A etnografia nasce, portanto, da tentativa de seguir alguns desses trânsitos e de se aproximar às concepções nativas que surgem com o movimento, tomado como uma importante categoria analítica (Carneiro e Dainese, 2015) para se apreender o processo de esvaziamento das comunidades. A criação da EEJI e seu agenciamento coercitivo sobre a vida cotidiana implicou, simultaneamente, em rupturas e em invenções nos modos com que os caiçaras elaboram sentidos associados à experiência de sua territorialidade. Com efeito, o deslocamento dessas famílias em direção aos bairros periféricos e às cidades correspondeu a uma mudança no

⁴ A categoria do *sítio* merece uma circunscrição inicial. Meus interlocutores empregam o termo (*rancho* às vezes aparece como sinônimo) para se referirem aos locais onde nasceram, se criaram e de onde, eventualmente, precisaram se afastar ao se estabelecerem nas cidades. O afastamento, como veremos, não implica em uma desestabilização do pertencimento ao *sítio*, que é cultivado em relações de parentesco, em práticas de plantio e de extrativismo e em referências espaciais e mnemônicas singulares. Os *sítios* compreendem as casas dos membros de uma parentela - geralmente a casa dos donos e as casas adjacentes de seus filhos ou filhas com suas respectivas famílias - o *terreiro*, onde encontram-se plantas frutíferas, ornamentais e de *remédio*, a horta, o galinheiro, a casa de farinha, um barraco onde se guardam ferramentas de trabalho e a extensão da área onde se desenvolvem outras práticas e encontros cotidianos, de onde saem e aportam as canoas usadas para o deslocamento nos rios.

registro da mobilidade dos habitantes na Jureia e nos ritmos que perpassam as práticas caiçaras, traduzidos em atividades coletivas como a abertura de uma roça, a fabricação da farinha ou os *bailes de viola*.

As mudanças no modo de vida caiçara encontram uma correspondência direta na maneira como meus interlocutores descrevem as transformações pelas quais as paisagens da Jureia atravessam desde a *chegada do meio ambiente*. Há uma descrição em particular que me foi oferecida, certa vez, a partir da imagem de um barco seguindo rio acima. Seu Érico, nascido e criado na Reversa, uma localidade pertencente ao Rio Comprido, me conduziu com suas palavras através daquelas beiras, as mesmas que ele observa toda vez que encara a viagem de retorno ao seu *sítio*, desde Peruíbe. No lugar de uma região povoada de gente como no passado, seus olhos distinguem uma sequência de *taperas*: as casas que seus vizinhos mantinham arrodadas por um *terreiro* sempre bem limpo hoje se encontram tomadas pelo *mato*, no meio do qual ainda é possível avistar alguns pés de planta deixados por esses antigos e estimados cultivadores.

Não estive na maioria das localidades de origem dos meus interlocutores, por motivos que ainda serão abordados - entre eles reside a dificuldade de acesso e a distância, não apenas geográfica, mas também afetiva, a que foram legados os *sítios* - embora essa condição não signifique que eu não as tenha conhecido durante a pesquisa de campo. Distribuídas entre as praias, morros e beiras de rio e arrodadas pela mata, Rio Comprido, Praia do Una, Rio Verde, Grajaúna, Aguapeú, Cachoeira do Guilherme, Barra do Una e Parnapoa⁵ são algumas das localidades que compõem esse território caiçara e que foram acessadas principalmente por meio das narrativas e da memória dos moradores.

Esses exercícios mnemônicos ativaram uma concepção nativa, entendida por *ritmo*, que já havia sido reportada por Allan Monteiro em sua pesquisa de campo realizada na Cachoeira do Guilherme (Monteiro, 2002). O *ritmo* é mobilizado para marcar as especificidades de uma localidade por meio das práticas, dos afetos e das temporalidades que compõem mutuamente as pessoas e o ambiente onde habitam. Ao lado de características sensíveis, como aquelas associadas à proximidade das

⁵ Ver Ilustrações 1 a 5 nos Anexos.

praias ou dos rios ou mesmo ao território de outras criaturas – como mutucas e pernilongos - que conferem traços singulares às *turmas* de moradores, algumas designações ajudam a identificar esses lugares de acordo com seus referenciais topográficos.

Enquanto as relacionalidades caiçaras ressoam em certas qualidades concretas de cada localidade, as avaliações quanto ao seu acentuado esvaziamento a partir da criação da EEJI também implicam, adequadamente, na observação de *ritmos* que se tornaram descoordenados. Desde as praias que se distribuem entre a Barra do Ribeira e o Guaraú, passando pelas *cachoeiras* e rios que bordejam as Serras do Itatins e, ainda, pelas cidades de Iguape e Peruíbe circulam histórias de abandonos de casas e de caminhos, entremeadas por outras, que especulam sobre as potências resilientes à ausência das pessoas, como a existência de bichos, plantas, *visagens* e *encantos* adormecidos debaixo da terra.

À constatação do avanço descoordenado do *mato* sobre antigos caminhos e povoamentos da Jureia se somam práticas criativas que dizem respeito ao cuidado e à produção dos domínios familiares. Essa observação enseja uma das ideias centrais desta dissertação, relativa às dinâmicas de deslocamento das famílias caiçaras. Em suas novas moradias, essas famílias encontram no cuidado com as áreas externas chamadas de *quintais* e, mais especificamente, na relação cotidiana travada com seus cultivos e criações um modo para se produzirem lugares habitáveis, nos quais as possibilidades de vida fluem em ressonância às práticas e às intenções das pessoas. A socialidade caiçara, emaranhada às presenças de outros seres e *ritmos* das terras e das águas, implica em uma condição de habitabilidade que adensa a modelagem de lugares por meio de relações vicinais e de parentesco em uma produção de paisagens multiespécies, estas que, como diria Anna Tsing (2019:91), são as protagonistas de histórias de colaboração.

Assim, enquanto algumas mudanças nas paisagens da Jureia se observam em *ritmos* descoordenados, é também mediante essas práticas de modelagem que os deslocamentos dos caiçaras e os acontecimentos que os atualizam podem ser registrados. Nesse sentido, não é menos esperado que os bairros e as cidades onde residem e circulam meus interlocutores confirmem densidade a uma territorialidade caiçara que se produz em movimentos contínuos, tomados como um modo

privilegiado de se tecer relações em diferentes escalas e intensidades (cf. Perutti, 2015). São nos bairros muito procurados pelo turismo veranista, como a Barra do Ribeira, em Iguape, e o Guaraú, em Peruíbe, onde os caiçaras também tecem suas vizinhanças, travam amizades e fazem política em uma rede de alianças que se expande em direção aos centros urbanos das proximidades e além, alcançando a capital, São Paulo, e outros municípios mais distantes.

Na cidade, ser *gente do mato* ou *da roça* é uma maneira pela qual meus interlocutores podem escolher marcar sua singularidade ao descreverem corpos e afecções caiçaras que são produzidos por meio da partilha de determinadas substâncias, por práticas e linguagens comuns e por relações de parentesco. Viver nos bairros é, portanto, uma condição que coloca uma série de desafios a esse modo de existência, que tem sido confrontado por experiências nocivas traduzidas na mudança de alimentação, no isolamento de parentes, na *desunião* das famílias, no adoecimento e na falta de acesso à saúde às quais os caiçaras foram submetidos. Essa expressão encontra sua correspondência na noção nativa de *ritmo* ao articular a subjetividade caiçara em um registro ecológico, por meio de práticas inscritas em uma relação espaço-temporal e em qualidades concretas do lugar onde vivem.

Talvez seja oportuno ressaltar que a descrição dessa singularidade não deve ser confundida com uma tentativa de sobrepor identidades sociais a unidades territoriais coesas. Contextualmente, porém, os modos relacionais e processuais de produção da territorialidade caiçara podem aproximar a autoidentificação dos moradores da Jureia a um território com limites definidos, quando tais categorias são parcialmente articuladas (Strathern, 2004) a suposições estatais ou científicas, de maneira a proliferar certas “equivocações” (Viveiros de Castro, 2004) sobre seus sentidos.

A categoria dos moradores tradicionais da Jureia, assim como a autoidentificação enquanto caiçaras, tem sido experimentada em situações de enfrentamentos políticos, implicando em adesões contextuais por seus enunciadores. Essas categorias, contudo, se inserem em um regime da alteridade caiçara que procura singularizar as experiências de vida das comunidades, no lugar de operarem um efeito homogeneizante sobre quem identificam, como tentam fazer os dispositivos de controle dos órgãos ambientais, ao criarem critérios de

identificação próprios. “Caiçaras” e “moradores da Jureia” se compõem, mas não se equivalem, uma vez que correspondem a posições dentro de assembleias políticas que ocorrem em espaços e escalas distintos (no plano local, estadual ou nacional), que congregam diferentes participantes e que enfrentam, em não poucas ocasiões, tentativas de hierarquização.

O primeiro termo reage a uma conotação depreciativa para se referir aos habitantes do litoral e encontra diferentes usos nas experimentações nativas. Como fora descrito por Manuela Carneiro da Cunha (2009) no âmbito da reativação da “cultura”, essa designação é acionada como um instrumento político na luta dos povos e comunidades tradicionais pelo território e também no reconhecimento de pessoas e grupos articulados em torno de políticas culturais para fomentar o fandango - uma manifestação músico-poética registrada como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2012⁶. A autorreferência como “morador da Jureia”, por seu turno, parece estar mais associada ao contexto de organização política das comunidades, concomitante aos processos de identificação iniciados pelo Estado, especialmente no âmbito do primeiro cadastro de moradores da Jureia realizado em 1991⁷.

A atuação das associações comunitárias e a necessidade de uma coesão nas estratégias adotadas em defesa da permanência dos moradores levou, na mesma época, à criação da União dos Moradores da Jureia (UMJ), uma organização intercomunitária que procurou se colocar como uma porta-voz das reivindicações alinhadas entre as comunidades. Pouco mais tarde, em 1993, foi a vez da Associação dos Jovens da Jureia (AJJ) se organizar em torno de iniciativas culturais que fortalecessem os vínculos territoriais dos jovens caiçaras, impedidos de conviverem com seus parentes e de permanecerem nos *sítios* de origem – dificuldade que se

⁶ Meus interlocutores apenas utilizam o termo “fandango” no contexto mencionado das iniciativas de fortalecimento cultural das comunidades caiçaras e de pescadores artesanais; localmente essa manifestação é conhecida por *baile de viola* ou simplesmente *baile*. Voltarei ao assunto no capítulo 3.

⁷ De acordo com Márcia Nunes (2003) o Cadastro Geral de Ocupantes (CGO) foi realizado cinco anos após a criação da EEJI pela Equipe Litoral Sul, vinculada à extinta Secretaria do Meio Ambiente (SMA) do Estado de São Paulo, com a finalidade de decidir sobre critérios de permanência das famílias dentro dos limites da EEJI. O CGO classificou os moradores entre “populações tradicionais” e “populações não tradicionais” segundo critérios definidos pelo próprio órgão ambiental e que, portanto, contrariaram o direito à autodeclaração de sua tradicionalidade, sustentado em conceituação antropológica e garantido por instrumentos normativos brasileiros como a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto n.º 6040/2007) e a ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

deve, em grande parte, ao fechamento das escolas nas comunidades da Praia do Una e da Cachoeira do Guilherme - e também em torno de projetos de geração de renda para as famílias caiçaras, através da confecção de artesanatos em caixeta (*Tabebuia cassinoides*).

Ao longo de três décadas de existência, as associações UMJ e AJJ compartilharam um modo de fazer política que culminou em importantes *parcerias* com instituições da sociedade civil, com o poder público e com universidades e centros de pesquisa. A sede da AJJ, construída na Barra do Ribeira, em Iguape, é fruto do esforço dessas *parcerias*. Seu *galpão* acolhe os eventos promovidos por caiçaras e membros das duas associações e é frequentemente um dos pontos de parada para aqueles que visitam o território caiçara da Jureia. A mobilidade proporcionada por essas relações político-científicas, alianças que são mantidas por relações de confiança entre caiçaras, acadêmicos, advogados e demais apoiadores, configura uma maneira singular de produzir e vivenciar essa territorialidade caiçara, a partir da qual esta etnografia se tornou um acontecimento possível.

Trajetória da pesquisa

Meus caminhos se cruzaram aos dos caiçaras da Jureia em dois momentos distintos. Há dez anos, quando eu havia acabado de ingressar na faculdade de Ciências Sociais da FFLCH/USP, minhas amigadas de curso me levaram à Barra do Ribeira, onde conheci jovens primos da família Prado que também viriam a ser, mais tarde, amigos de longa data. Essa primeira viagem ao território caiçara da Jureia se deu no contexto de um projeto da Associação dos Jovens da Jureia (AJJ), que buscava desenvolver um Turismo de Base Comunitária nas comunidades do Rio Verde e Grajaúna. O grupo com o qual eu viajei foi considerado o “piloto” do projeto: fomos conduzidos por Marcos, Heber e Gilson do Prado (esses últimos, irmãos), membros da AJJ e técnicos formados em Monitoria Ambiental, através de um roteiro minucioso, que envolveu a visita a pontos históricos do centro de Iguape, degustações da culinária caiçara na Barra do Ribeira e uma estadia na comunidade do Grajaúna, onde moram os avós Seu Onésio e Dona Nancy.

Poucos dias no Grajaúna ofereceram a nós, turistas, estudantes, gestores públicos, entre outros, uma gama de experiências sensoriais das quais ainda me recordo: nadamos nas águas geladas da Cachoeira do Salto; participamos de uma *farinhada*, seguindo as afetuosas orientações de Glória e Edenice, filha e nora de Seu Onésio, sobre a melhor maneira de descascar a mandioca e de revirar sua massa no forno durante a torra; cortamos lenhas para manter o forno aceso; comemos um peixe saboroso preparado por Dona Nancy; proseamos em sua cozinha, aquecidos pelo calor do fogão a lenha; ouvimos *causos* dos parentes mais velhos, também reunidos na casa; e, como não poderia faltar, sofremos os ataques impetuosos de pernilongos e mutucas, que provavelmente se deliciavam com tamanha oferta de sangue. Todos esses detalhes da viagem não escapavam aos planos dos jovens caiçaras, que dedicaram-se como condutores em suas próprias comunidades para nos introduzir aos problemas com os quais as diferentes gerações da família Prado lidavam, na época, há trinta anos.

A proposta do Turismo de Base Comunitária ia além de uma tentativa de geração de renda às comunidades sobrepostas pela Estação Ecológica; com o roteiro, buscava-se traduzir os conflitos vivenciados pelas famílias por meio de experiências que nos aproximavam a formas da socialidade caiçara, estas que seguiam, propriamente, ameaçadas. Durante as rodas de conversa daquela viagem, lembro-me de ouvir as preocupações dos parentes mais velhos a respeito das novas gerações caiçaras, pois muitos jovens já não haviam crescido nos *sítios*, não gostavam de comer peixe, não sabiam fazer farinha de mandioca e pouco conviviam com os *mais velhos*. Não era o caso dos nossos guias Marcos, Heber e Gilson, que, com exceção dos períodos escolares passados na Barra do Ribeira, foram criados no Grajaúna. Mas o envolvimento desses três jovens e de outros primos com a AJJ se justificava exatamente na percepção de que os vínculos com o *território tradicional* se enfraqueciam frente ao controle e às violências que os órgãos ambientais imprimiam na vida dos moradores.

Foi nessa ocasião que ouvi, pela primeira vez, o termo *expulsão*, usado para nomear o acentuado processo de saída de moradores dos *sítios*. A imagem da *expulsão* brotava das palavras dos jovens, mas sobretudo da experiência de Dauro do Prado, pai de Marcos e importante liderança comunitária da Jureia, cuja história,

conhecimentos e generosidade rapidamente nos envolveu durante a viagem. Dauro havia atuado desde cedo na mobilização das diferentes comunidades da Jureia para terem garantidos os seus direitos territoriais; ele ajudou a fundar, em 1992, a União dos Moradores da Jureia (UMJ) – que, na realidade, pautava uma aliança intercomunitária – e um ano mais tarde a AJJ, um braço da primeira associação. Naquele momento, portanto, a nova geração formada por seu filho e sobrinhos se somava ao corpo dos que conduziam há mais tempo os projetos e as estratégias de *luta* das comunidades.

Do ponto de vista da experiência de *expulsão*, as atividades desenvolvidas pela AJJ se mostravam fundamentais: com sede na Barra do Ribeira, bairro onde muitas famílias caiçaras então residiam, a Associação trabalhava para garantir a continuidade da *cultura caiçara* e a permanência no *território tradicional*, divulgando o conflito da Jureia através de seus projetos, que contavam com um grupo de fandango e com a produção de artesanatos⁸. Além dos jovens caiçaras, que aprendiam com os membros mais experientes, principalmente com Dauro e Adriana Lima (liderança de quem falarei adiante) a tecer parcerias para seus projetos, a presença das mulheres Glória, Zeli e Dalva (mães e tias dos nossos anfitriões) se mostrava determinante na AJJ. Elas movimentavam o galpão da marcenaria, onde a caixeta (*Tabebuia cassinoides*) era esculpida por suas mãos habilidosas em belos objetos. A visita ao galpão, que concluiu o roteiro da viagem, nos apresentou a diferentes frentes que compunham a associação e a uma característica própria da AJJ, organizada em torno das dinâmicas de parentesco da família Prado.

Nos anos seguintes continuei fazendo visitas aos meus amigos na Barra do Ribeira e no bairro do Prelado (próximo à Barra) e, mais raramente, viajei às comunidades do Rio Verde (na casa de Valdir e Edenice) e Grajaúna (na casa de Seu Onésio e Dona Nancy), onde era acolhida para *bailes*, almoços e *cafés* com uma hospitalidade que nunca encontrei em outro lugar. Também tive a sorte de receber a visita de meus amigos algumas vezes em minha casa, em São Paulo, quando precisaram de um pouso entre reuniões das quais participavam na cidade como membros da AJJ.

⁸ A AJJ mantém um blog onde é possível encontrar materiais, vídeos e notícias sobre seus projetos: <https://ajjureia.wordpress.com/>. Acessado em 07/12/2020.

Nesse período, acompanhei momentos emblemáticos para as comunidades, como a mobilização para pressionar a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo pela aprovação da proposta de recategorização da EEJI, elaborada pela União dos Moradores da Jureia (UMJ) e pela AJJ e, em seguida, a Audiência Pública, em meados de 2012, em que a proposta foi debatida com as autoridades. Infelizmente a recategorização tal como foi elaborada pela UMJ não passou, e a Lei do Mosaico foi aprovada em 2013 sem que a totalidade das comunidades da Jureia fosse englobada pelas categorias de Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS)⁹. Nos anos seguintes, ainda que de maneira mais distante, eu procurava meus amigos da Jureia para me atualizar com as notícias da *luta* e de seus familiares.

Paralelamente ao bom encontro com os caiçaras, minha formação em Ciências Sociais era, aos poucos, atraída pelos cursos de Etnologia. Foram as primeiras leituras etnográficas, o contato com a conceituação do perspectivismo ameríndio (cf. Stolze Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996) e o interesse no tema da subjetividade nas sociedades ameríndias – a partir do qual se observava a expansão da noção de “sujeito” a uma ampla variedade de seres - que me estimularam a tentar uma Iniciação Científica. Por sugestão de meu orientador Paride Bollettin, que trabalhava com os Mebêngôkre e Xikrin, povos indígenas habitantes do Brasil Central, formulei um projeto que procurava mapear, mais detidamente, as relações entre humanos e onças¹⁰. Com o tempo e orçamento de que dispunha não planejei ir à campo, mas aproveitei a oportunidade para mergulhar nas leituras. Dediquei-me às etnografias e, principalmente, às referências teóricas que formulavam uma crítica à dicotomia moderna natureza – cultura como um modelo ontológico inadequado para se pensar o modo como as cosmologias ameríndias se relacionam com suas formas de exterioridade.

Após a conclusão da Iniciação Científica, foi a vez do curso “*Antropologia e Biologia: conexões interdisciplinares*”, ministrado pelos Profs. Stelio Marras e Joana Cabral de Oliveira, no IEB/USP, ganhar a minha curiosidade. Desde as reflexões em

⁹ Rodrigo Castro (2017) recapitula detalhadamente esse processo no capítulo 1 “Territorialização por Produção de Normas Ambientais” de sua dissertação de mestrado intitulada *Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Jureia (SP)*.

¹⁰ A pesquisa de Iniciação Científica foi financiada pela FAPESP, nº do processo 2013/17918-0, e intitulada “*As relações entre onças e humanos nas etnografias sobre os Mebêngôkre*”, com orientação do Prof. Paride Bollettin, na época pesquisador de Pós-Doutorado associado ao CEstA/USP.

torno da “virada ontológica” proporcionadas pelos estudos ameríndios, fui apresentada a um campo filosófico e epistemológico no qual diferentes autores contribuía para desestabilizar divisões disciplinares, experimentando novas abordagens sobre fenômenos sem precisar submetê-los a pressupostos sociológicos ou naturalistas. As discussões em aula estimularam nossa aproximação a conceitos que povoavam as pesquisas antropológicas mais recentes, tais como “emaranhamento”, “simetria” e “cosmopolítica”, muitos dos quais reencontrei durante a VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia - ReACT, realizada pelo IEB/USP, em 2017¹¹.

Minhas ideias preliminares para o mestrado na Jureia surgiram nesse mesmo ano, quando soube que as associações UMJ e AJJ trabalhavam em um Plano de Uso do Tradicional (PUT), unindo esforços entre as comunidades, pesquisadores caiçaras e a academia¹². As experiências proporcionadas pelo curso no IEB e pela VI ReACT me animavam a olhar para um campo ainda pouco explorado na Antropologia, relativo aos conflitos socioambientais que se originaram com a sobreposição de Unidades de Conservação (UC) no sudeste do país, e a notícia do PUT me pareceu uma oportunidade interessante para entender melhor como operavam os “emaranhamentos” e as negociações entre os diferentes regimes de conhecimento mobilizados na elaboração do documento. Procurei as lideranças Dauro e Adriana Lima – educadora caiçara que se dedica à *luta* das comunidades tradicionais há mais de vinte anos - e marcamos uma reunião na sede da AJJ, na Barra do Ribeira. No dia esperado, cerca de quinze pessoas compareceram, entre homens, mulheres e crianças, membros da AJJ e meus amigos da família Prado, para uma reunião que se dedicou a muitas pautas, inclusive ao meu projeto de pesquisa. Ouviram atentamente as minhas intenções e me prometeram uma resposta nos dias seguintes.

¹¹ Participei do VI ReACT como monitora. A Comissão Organizadora foi formada pelos Profs. Stelio Marras (IEB/USP), Joana Cabral de Oliveira (Unicamp), Renzo Taddei (Unifesp), pelos doutorandos Marisol Marini e André Bailão (vinculados ao Departamento de Antropologia da USP) e pela doutora (Letras/USP) Jamille Pinheiro Dias.

¹² De maneira resumida, o PUT propõe uma solução ao conflito histórico da sobreposição da EEJI sobre as comunidades tradicionais da Jureia ao sugerir um modelo de governança participativa que envolva, além dos moradores tradicionais, a contribuição contínua de acadêmicos, juristas, de instâncias do Estado e outros atores da sociedade. Voltarei a tratar do PUT no capítulo 1.

A decisão de ingressar em um Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social estava, para mim, atrelada a uma perspectiva acadêmica e política que correspondesse aos interesses dos meus possíveis interlocutores. Foi assim que recebi, com entusiasmo, uma contraproposta das associações UMJ e AJJ, que me apresentavam como uma de suas demandas científicas a necessidade de se compreender, em maior profundidade, a situação das famílias caiçaras *expulsas* pela Estação Ecológica Jureia-Itatins. Hoje percebo com mais nitidez como o tema de minha pesquisa se inscreve dentro de um trabalho muito refinado de construção de parcerias científicas e de pressupostos ético-políticos das associações caiçaras UMJ e AJJ, como as lideranças comunitárias fazem questão de fazer aparecer em suas palavras por onde caminham.

Com a data do processo seletivo do mestrado se aproximando restava-me pouco tempo para elaborar o projeto, e assim recorri a valiosas conversas com Rodrigo Castro, antropólogo que atua há anos com as comunidades da Jureia e onde atualmente desenvolve sua pesquisa de doutorado no PPGAS/Unicamp. Com sua dissertação de mestrado em mãos, *“Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Jureia (SP)”* (Castro, 2017), reuni outros estudos dedicados ao conflito e às comunidades tradicionais da Jureia (Caixeta de Queiroz, 1992; Nunes, 2003; Silva, 2012) e formulei um esboço do projeto, que apresentei à minha orientadora, a Profa. Marta Amoroso.

O material de que dispunha me permitiu mapear adequadamente o histórico do conflito territorial, os agentes envolvidos e, principalmente, as disputas de sentido e equívocos em torno de noções como “ecologia”, “natureza”, “conservação” e “tradicionalidade”. No entanto, com exceção dos estudos de Caixeta de Queiroz, e principalmente de Castro, ambos concentrados na área da Antropologia, me faltavam referências etnográficas que abordassem as comunidades da Jureia segundo descrições nativas mais consistentes. Ao mesmo tempo, eu hesitava em recorrer como um ponto de partida para a minha problemática a produções acadêmicas em torno da categoria das “populações pesqueiras e caiçaras”, muitas das quais ancoradas em pressupostos culturalistas sobre os “usos sustentáveis dos recursos naturais”, uma vez que era exatamente da separação moderna entre

natureza e cultura que eu buscava me afastar para pensar a respeito das criatividades caiçaras e suas formas de resistência (Vieira, 2015).

A questão envolvendo a formulação de políticas ambientais brasileiras e a sobreposição de áreas protegidas sobre territórios de povos e comunidades tradicionais não era um tema desconhecido das Ciências Sociais e, em particular, da Etnologia Ameríndia (cf. Barreto Filho, 2001; Martins, 2012; Ricardo, 2004), e tampouco da experiência de minha orientadora, que reportou a criação de seis Unidades de Conservação estaduais nas bordas da Terra Indígena Cunhã-Sapucaia, habitada pelos Mura (Amoroso, 2011; 2016). Após conversar com a Marta, considerei que minha pesquisa seria dedicada à territorialidade das famílias caiçaras da Jureia, buscando aproximar meu estudo a temas sensíveis da Etnologia, tais como as dimensões relacionais que dizem respeito à produção de corpos, pessoas, parentes e lugares e às formas singulares de concepção do território.

Entrada em campo

Pouco após ingressar no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da USP, marquei uma nova reunião na sede da AJJ, da qual participaram Dauro, Adriana, Anderson do Prado (sobrinho de Dauro e membro da AJJ) e Rodrigo, para planejarmos o início da pesquisa. Como minha problemática se originava de um cenário no qual centenas de famílias caiçaras haviam deixado suas comunidades de origem para residirem nos bairros adjacentes à EEJI, me preocupei em ouvir de meus interlocutores sugestões para a entrada em campo – ou, em outras palavras, por quem e por onde começar. Anderson logo me preveniu que eu deveria *esquecer o Cadastro*, documento que *deixou de fora muita gente* – ele se referia ao Cadastro Geral de Ocupantes (CGO), o primeiro levantamento oficial realizado em 1991 pela Secretaria do Meio Ambiente (SMA) para identificar os moradores tradicionais existentes dentro dos limites da EEJI¹³.

¹³ Nas vinte e três comunidades que foram sobrepostas por Unidades de Conservação da Jureia nas últimas décadas, habitavam cerca de 383 famílias, segundo o CGO de 1991 (Nunes, 2003). Os últimos levantamentos apontam para uma redução de 137 famílias residentes (Carvalho & Schmitt, 2010), números, no entanto, que são contestados pelos moradores, uma vez que diversas pessoas teriam deixado de serem contabilizadas como “moradores tradicionais” nestes cadastros. Esses critérios e falhas aparentes evidenciam que o reconhecimento da tradicionalidade dos moradores da Jureia é alvo de disputa no conflito, como apontou Rodrigo Castro (2017).

Assim, uma lista de pessoas me foi sugerida para as potenciais *entrevistas*, e enquanto eu anotava os nomes, as histórias das saídas para a cidade me foram sendo pinceladas: histórias de adoecimento, mortes e conflitos familiares. Além dos casos em que as pessoas tinham sido *apagadas* dos cadastros, a mudança para as periferias das cidades de Iguape e Peruíbe era narrada como uma experiência que levou muitos a ir *direto para o cemitério*. Rodrigo, que também estava presente na reunião e, como mencionei acima, trabalhava com as comunidades da Jureia há mais tempo - tendo inclusive se debruçado em sua dissertação sobre aspectos do que identificou como um “sofrimento social” (Aleiro & Weston, 1998 apud Castro, 2017), um dos efeitos nos corpos dos moradores gerados pelas ações coercitivas dos órgãos ambientais - me adiantou que algumas visitas provavelmente seriam emblemáticas para se compreender a experiência de *expulsão*.

Nos dias seguintes à reunião aproveitei a viagem para conhecer algumas pessoas sugeridas por Dauro e, como percebi mais tarde, o que eu acreditava ser um planejamento de pesquisa já se configurava como uma participação em um regime de circulação nativa entre determinadas vizinhanças. Começamos no Prelado, uma comunidade situada entre a Barra do Ribeira e o Costão da Jureia, onde visitei Seu Carlos Maria, um senhor muito estimado por seus conhecimentos desde o tempo em que morava na comunidade da Cachoeira do Guilherme.

Seu Carlos sabe *benzer*, faz batizados, conduz as rezas durante a *reiada*, toca e fabrica violas e rabecas a partir da caixeta e constrói uma variedade de objetos, como remos, canoas, peneiras, balaies, covos, tipitis - apenas para citar alguns - sem contar as habilidades que fazem dele um bom *mateiro*. Seu Carlos estava sozinho em casa - era Festa de Agosto e sua família estava *para* Iguape. Neste período (entre fim de julho e início de agosto), romeiros de diversas regiões do Ribeira chegam à cidade em promessa ao Senhor Bom Jesus de Iguape. A movimentação se completa com as centenas de barracas espalhadas pelas ruas, que vendem toda a sorte de mercadorias e comidas. O convite às compras costuma se fazer com uma brincadeira: *já comprou suas meias novas esse ano?*

No dia seguinte, saí da Barra do Ribeira acompanhada de Adriana, minha anfitriã no bairro do Guaraú, em Peruíbe, para onde nos dirigimos. Adriana, além de ter sido uma pessoa extremamente carinhosa e atenta ao meu conforto em sua casa,

foi junto com Dauro uma grande professora em campo, com quem aprendia sobre os caiçaras e com quem trocava impressões que sempre surgiam após as visitas a outras famílias. Foi ela quem abriu a possibilidade para que os primeiros contatos fossem travados no bairro do Guaraú e na praia do Guarauzinho, fazendo questão de sublinhar a *importância* que a minha pesquisa representava para as comunidades.

Adriana mora sozinha, mas seus pais, originários de comunidades dos afluentes do Rio Comprido, moram no Guaraú e mantêm um restaurante de culinária caiçara. Lá, eu gostava de aparecer para o almoço, mas também para ouvir as histórias de sua mãe, Dona Neuza, uma cozinheira de mão cheia, e para conversar com uma de suas ajudantes, Elesina, uma filha de seu Carlos Maria que deixara a comunidade da Cachoeira do Guilherme ainda jovem para trabalhar no Guaraú. No seu bairro, ainda, Adriana me acompanhou às casas das famílias de Ciro Xavier Martins (mestre fandangueiro, originário da Cachoeira do Guilherme) e de Isabel (da Praia do Una), e também se mobilizou para localizar Benedito Rodrigues, filho de Dona Iolanda, que fez a gentileza de nos atravessar no rio Guaraú e de nos acompanhar à casa de sua mãe no Guarauzinho.

Dauro e Adriana me abriram os caminhos para as primeiras visitas, e assim, nas viagens subsequentes, ampliei meus contatos a outros parentes e a moradores de outras localidades. Não posso deixar de mencionar a minha convivência anterior à pesquisa de mestrado com algumas pessoas da família Prado, pais e tios dos meus jovens amigos caiçaras, uma condição fundamental para o desenvolvimento desta etnografia. Ainda que Dauro não tenha me direcionado a *entrevistar* seus irmãos que hoje residem na Barra do Ribeira e no Prelado, muito devo às visitas e às atividades realizadas na companhia dos familiares de meu amigo.

Considerando apenas as viagens de longa permanência, realizei três períodos de pesquisa: entre 16 de janeiro e 24 de fevereiro de 2019; entre 27 de julho e 8 de agosto de 2019; e finalmente entre 8 e 27 de janeiro de 2020, que totalizaram quase dois meses em campo. Embora eu tenha concentrado minha estadia a localidades dos municípios de Peruíbe e Iguape, me parece adequado assinalar que o recorte de minha pesquisa foi delineado por meio da etnografia. Os trajetos ao mercado; as visitas diárias a familiares; as viagens para os *bailes de viola*; assim como as marés,

ventos e outros fluxos ecológicos configuram modos singulares com os quais os caiçaras circulam e traçam os lugares onde habitam. Assim, mesmo as localidades conhecidas antes do mestrado, como a Barra do Ribeira, o Prelado ou as comunidades do Rio Verde e Grajaúna, casas dos meus amigos e de seus familiares, foram redimensionadas em novos feixes de relações, tempos e paisagens ao longo da pesquisa de campo.

Campo de pesquisa

Não parece exagerado dizer que a Jureia se apresenta como um caso emblemático da política ambiental brasileira. Embora a criação de áreas protegidas venha sendo empregada como um importante instrumento regulador das políticas territoriais do Estado, como salientou Henyo Barretto Filho (2001), a preocupação nacional com medidas de conservação da natureza acompanha historicamente uma mudança de paradigmas. Os caminhos jurídicos e administrativos sobre os quais o antropólogo debruçou sua pesquisa sobre unidades de conservação, com enfoque na Amazônia, sustentam a existência de redes sociotécnicas e de mecanismos de poder específicos que moveram, contextualmente, diferentes estratégias de proteção ambiental no Brasil.

O Programa de Estações Ecológicas, por exemplo, foi implementado em 1974 pela Secretaria Especial do Meio Ambiente (SEMA), subordinada ao também extinto Ministério do Interior, que até então priorizava em suas políticas ambientais medidas protetivas aos monumentos e aos recursos naturais, no âmbito dos projetos de desenvolvimento econômico e das ações integracionistas próprias à Ditadura Militar. Ainda de acordo com Barretto Filho, a ênfase dessa nova categoria recaiu sobre a caracterização de “áreas representativas de ecossistemas brasileiros, destinadas à realização de pesquisas básicas e aplicadas de ecologia, à proteção do ambiente natural e ao desenvolvimento da educação conservacionista” (ibid.: 188). Em suma, as Estações Ecológicas combinaram uma tendência em formular a conservação como um problema científico, delineado pela amostragem de um bioma

e de suas funções ecológicas, ao estabelecimento de mecanismos de controle e regulação do espaço próprios à gestão ambiental conduzida pelo Estado.

As especificidades que essa categoria de UC assumiu na Jureia devem-se às dinâmicas históricas e políticas envolvendo o ambientalismo de São Paulo, que foram esquadrihadas nos trabalhos de Caixeta de Queiroz (1992), Nunes (2003), Silva (2012) e Castro (2017)¹⁴. Cabe salientar que as análises dos processos que culminaram na criação da Estação Ecológica Jureia-Itatins (EEJI) e seus pressupostos subjacentes inscrevem-se em uma ampla discussão sobre os conflitos decorrentes da sobreposição entre áreas protegidas e territórios tradicionais. A urgência em sustentar a conservação da biodiversidade e a continuidade das florestas, por um lado, e em descrever as ameaças que as iniciativas de preservação ambiental podem acarretar às territorialidades e aos modos de vida de povos e comunidades tradicionais, por outro, têm fomentado um relevante campo de debates, tematizado em colaborações multidisciplinares (Ricardo, 2004), em instrumentos de uso jurídico (Grabner, 2014) e em um vasto repertório de etnografias (cf. Cardoso et al., 2020).

A história das unidades de conservação criadas na Jureia nos coloca diante de ações protagonizadas por um grupo heterogêneo, identificado sob a rubrica do ambientalismo, em torno de decisões políticas que recaíram sobre o litoral do Estado de São Paulo. As articulações de interesse público nessas regiões, contudo, remetem a eventos anteriores ao seu desfecho na preservação ambiental.

Em meados da década de 1970 a Jureia tornou-se alvo de conflitos fundiários, por meio da grilagem de terras e da extorsão de posseiros, histórico revisitado por Nilce Panzutti (2002) em sua pesquisa realizada no bairro do Itinguçu, em Iguape-SP¹⁵. Somada a esses primeiros eventos, a especulação imobiliária talvez tenha atingido sua maior relevância com um projeto ambicioso, creditado às empresas Gomes de Almeida Fernandes e Companhia Grajaúna de Empreendimentos

¹⁴ Márcia Nunes (2003) e Rodrigo Castro (2017) organizaram em suas respectivas dissertações de mestrado uma cronologia das principais leis e decretos ambientais incidentes na Jureia.

¹⁵ As pressões sofridas durante o período da Ditadura Militar pela grilagem de terra na Jureia estão registradas no Relatório Final da Comissão da Verdade do Estado de São Paulo Rubens Paiva (CNV, 2015), com base no depoimento de Dauro do Prado sobre a história de extorsão e violência à qual foi submetida a sua família (Castro, 2017:25).

Turísticos, que previa a construção de um condomínio de luxo para 70 mil pessoas no centro da Jureia (Castro, 2017: 30).

Àquela altura, como descreveu o antropólogo Rodrigo Castro, começou a ser esboçado um movimento em torno do pedido de tombamento do Maciço da Jureia pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), abrangido pela propriedade onde o condomínio seria erguido. A concessão do Maciço à preservação ambiental foi possivelmente usada como moeda de troca pelos interessados no empreendimento, que contaram com o apoio da SEMA e de “ambientalistas do governo” (Caixeta de Queiroz, 1992:75 apud Castro, 2017:31) para viabilizar a doação da área. A manutenção do projeto urbanístico, no entanto, ainda era vista com contrariedade, e sua suspensão, tomada como uma vitória do movimento ambientalista na Jureia (Castro, 2017:32), só se efetivou com a troca da propriedade da Gomes de Almeida Fernandes por um edifício no centro de São Paulo. O acordo foi intermediado pelo arquiteto do projeto, Jorge Wilhelm, que mais tarde viria a ser Secretário do Meio Ambiente do governo de Orestes Quércia (1987 a 1991).

A capacidade de aglutinação de movimentos ambientalistas em torno da preservação da Jureia, que aos poucos assumem a defesa da Mata Atlântica como sua bandeira, apenas se fortalece diante da eclosão de outro evento, dado em 1980: o projeto de instalação de duas usinas nucleares no morro do Grajaúna, executado pelas Empresas Nucleares Brasileiras (Nuclebrás) a partir de um acordo obtido entre o Brasil e a Alemanha. Coincidente ao período em que turistas de São Paulo se mobilizaram contra o avanço da especulação imobiliária na comunidade de Trindade, em Paraty-RJ, o plano nuclear na Jureia foi decisivo para que a atenção de ecologistas se voltasse àquela região, arregimentando o repúdio de entidades e movimentos paulistas. Com o fim da Ditadura Militar e a prescrição do acordo firmado pela Nuclebrás, que deveria se encarregar da desapropriação da área, a construção das usinas foi suspensa enquanto uma discussão em torno de uma primeira proposta de Estação Ecológica na Jureia era gestada no governo.

Ao detalhar esse processo Castro destaca de que maneira muitos ambientalistas que participaram dos movimentos de redemocratização e, mais especificamente, do conflito na comunidade de Trindade foram incorporados a

postos administrativos e diretivos em órgãos ambientais de diversas instâncias (ibid.:35). Na Jureia, contudo, diferentemente do caso fluminense, as negociações que implementaram a Estação Ecológica Jureia-Itatins com o decreto nº 24.646/1986 foram marcadas por um afastamento destas mesmas figuras políticas em relação às comunidades locais, que não foram ouvidas nas discussões anteriores ao decreto, tampouco mencionadas nos autos da lei. Essa postura se contrastou com as narrativas propagadas pessoalmente por ambientalistas entre as comunidades, que alarmaram os moradores com a possibilidade de instalação das usinas nucleares enquanto ofereciam a ideia do “santuário ecológico” como única solução para que pudessem permanecer na Jureia.

Assim, mesmo conscientes do teor restritivo em relação à ocupação humana, condizente à categoria da Estação Ecológica¹⁶, Castro acredita que os ambientalistas empregaram “um discurso conservacionista [...] com intenções preservacionistas” (ibid.:34) na presença das comunidades da Jureia¹⁷. Na prática, tais “intenções preservacionistas”, que guiaram a formulação da lei da EEJI - em vigor a partir de 1987- surtiram efeitos prolongados através de um modelo de atuação que combinou a regulação de atividades costumeiras das comunidades com a negligência do poder público. Para seus habitantes, a EEJI apenas se tornou visível através da instalação de postos de trabalho da Fundação Florestal, da contratação de guarda-parques para o serviço de fiscalização e da emissão de documentos necessários para viabilizar uma série de práticas (como abertura de roças, limpezas de terrenos, reformas de casas, usos de instrumentos de trabalho) e mobilidades intrínsecas à vida dos moradores.

Décadas de *luta* das associações e das lideranças comunitárias da Jureia, difíceis de serem resumidas nesta Introdução sem que se arrisque uma infidelidade à sua história, se acumulam desde a criação da EEJI e expõem intrincados processos

¹⁶ A categoria Estação Ecológica foi criada pela lei nº 6.902/81, e mais tarde, na lei nº 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), ela passou a ser classificada como uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. Essa categoria implica na conservação de ecossistemas livres de “alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais” para fins científicos e educacionais (SNUC, art. 2, parágrafo VI).

¹⁷ Com a distinção entre “preservacionistas” e “conservacionistas” o autor faz referência às duas correntes teórico-políticas que sustentam as políticas ambientais, concebidas nos Estados Unidos e na Europa, sendo o “conservacionismo” mais inclinado a reconhecer as territorialidades de povos tradicionais e seu papel como aliados nas medidas de proteção da natureza (Diegues, 2000 apud Castro, 2017:33).

no que diz respeito às mudanças que foram testadas sobre as normas administrativas aplicadas pelos órgãos ambientais. As autorizações para atividades agrícolas e de pesca, por exemplo, foram expedidas em caráter emergencial a partir de uma resolução publicada pela Secretaria do Meio Ambiente¹⁸ apenas em 1990 e, embora tenham permitido a continuidade de algumas poucas lavouras – em condições muitas vezes precárias, ao concederem as mesmas áreas de plantio à revalidação – não foram suficientes para impedir o declínio da agricultura caiçara na Jureia.

Os pedidos de autorizações somam-se a outros esforços das comunidades que consistiram na defesa de moradores multados e retidos injustamente por acusações de crimes ambientais e na denúncia dos abusos cometidos pela Fundação Florestal, órgão gestor da EEJI. Enquanto isso, arranjos intercomunitários travaram importantes parcerias com entidades externas, levando a projetos como a Escola Caiçara (Nunes, 2003; Franco, 2015), realizada com o apoio do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB/USP, que propôs uma educação diferenciada como resposta ao fechamento das escolas, um dos pontos nevrálgicos do esvaziamento das comunidades. Nesse mesmo período, em 2002, a pressão das associações comunitárias da Jureia e suas entidades parceiras fez com que se iniciassem as reuniões para a criação do Conselho Consultivo da EEJI, visando o que Márcia Nunes (2003:136) destacou como o objetivo principal das lideranças comunitárias naquele momento: pautar a mudança de categoria da UC.

Diante da consolidação de importantes canais de assessoria técnico-jurídica, bem como de afastamentos em relação a possíveis aliados - processo examinado por Castro (2017) - a proposta de recategorização da EEJI, encabeçada pelas comunidades da Jureia e, sobretudo, pela União dos Moradores da Jureia (UMJ), obteve uma conquista parcial. Em 2013 a EEJI transformou-se em um Mosaico de Unidades de Conservação, mudança que interferiu nos limites da Estação Ecológica e criou outras áreas protegidas vizinhas, classificadas sob as categorias de Parques Estaduais (PE) e Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS)¹⁹. A despeito dos

¹⁸ Resolução SMA-20, de 31 de agosto de 1990.

¹⁹ Os Parques Estaduais são áreas de proteção que têm por objetivo fomentar atividades científicas, educacionais e recreativas. As Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) são destinadas à

argumentos levantados pela UMJ e seus assessores, a categoria da Estação Ecológica foi mantida sobre o território de dezenas de comunidades. A ideia de estender as novas RDS a comunidades do interior da Jureia, como o Grajaúna, o Rio Comprido e a Cachoeira do Guilherme, foi recusada pela SMA, e apenas as comunidades da Barra do Una e do Despraiado acabaram sendo reclassificadas.

A proposta do Mosaico parece ter sido, até o momento, a última tentativa da UMJ para garantir a permanência das comunidades direcionada à alteração da lei (Andriolli et al., 2016). Nesses últimos anos, contudo, os caiçaras não adotaram essa estratégia isoladamente. É importante salientar que as *parcerias* com acadêmicos e com a Defensoria Pública de São Paulo, às quais voltaremos no capítulo 1, se mostraram uma via segura para buscar a garantia dos seus direitos territoriais. Os encontros com povos indígenas e outras comunidades tradicionais do Vale do Ribeira, por seu turno, também resultaram em um espaço para trocas de experiências e para fortalecer a organização política das associações comunitárias a nível regional, sobretudo quando o contexto vivido na Jureia se soma a outras potenciais dificuldades, como as mais recentes propostas de concessão de Unidades de Conservação à iniciativa privada pelos governos estadual e federal²⁰.

Não obstante as mudanças acomodadas no campo das normas ambientais, a questão fundamental que baliza a emergência da Jureia como um projeto de conservação permanece inalterada, e os acontecimentos enfrentados nos últimos anos por algumas comunidades puderam atualizar seus efeitos sobre a vida dos moradores. Em meados de 2019, um conflito envolvendo diretamente a atuação dos órgãos ambientais entre as comunidades do Rio Verde e Grajaúna tornou manifesta uma nova tentativa de criminalização dos moradores, baseada não apenas em um comando administrativo e no uso do aparato policial, mas em uma negação às evidências - científicas e documentais - que respaldam a presença das comunidades

conservação de áreas naturais habitadas por populações tradicionais. De acordo com a lei do SNUC, “seu objetivo básico é de preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento e as técnicas de manejo do ambiente, desenvolvido por estas populações” (SNUC, art. 20, parágrafo 1ºA).

²⁰ Conforme a lei estadual nº 16.260, de 29 de junho de 2016, e o decreto nº 10.147, publicado em 03 de dezembro de 2019, que inclui no Programa Nacional de Desestatização (PND) do governo federal uma série de Parques e Florestas Nacionais.

caíças naquele território. Esse evento em particular permitiu reativar, no debate público, os paradigmas sustentados por muitos dos mesmos ambientalistas envolvidos na criação da EEJI, há mais de trinta anos.

Nesse campo conflituoso proliferaram-se os equívocos (Viveiros de Castro, 2004) atinentes aos sentidos da conservação e da natureza, conceitos que, se velhos conhecidos de debates epistemológicos no campo da antropologia, continuam produzindo seus efeitos pragmáticos sobre os modos de existência caíças e, por conseguinte, sobre a existência de outros seres que habitam a Jureia. A expressão *meio ambiente com gente*, empregada de maneira recorrente entre os caíças como uma palavra de ordem contra a *expulsão*, conduz a Jureia à recusa de um projeto unívoco de paisagem, desestabilizando os dualismos que o sustentam, como as divisões erigidas entre natureza e sociedade, ou entre a ciência e a política (Latour, 1994, 1999; Stengers, 2005, 2009; Viveiros de Castro, 2011). Na tradução caíça, que busca escapar a um *entendimento* hegemônico de natureza, a conservação ambiental diz respeito antes a uma assembleia (Latour, 2004; Tsing, 2015) de coletivos com a qual suas práticas criativas podem e querem colaborar.

O esforço de minha pesquisa, nesse sentido, reside justamente no compromisso etnográfico de descrever as criatividades caíças, procurando se posicionar como uma ferramenta de composição com ideias e práticas nativas em amarração a outras existências, estas que não costumam ser habilitadas para participar das produções da ciência e da política convencionais (Stengers, 2009). O recorte analítico que abre esta dissertação, oferecido pelo lugar da *tapera*, cuja reativação surpreendeu o curso da etnografia, insiste em uma política caíça que excede (de la Cadena, 2010) as fissuras da política ambiental e da atuação do Estado na Jureia. Podemos falar na *tapera* como um “acontecimento cosmopolítico” caíça, a partir do que Isabelle Stengers desenvolveu em *La proposition cosmopolitique* (2007), colocando em xeque a ideia de uma Natureza imutável e transcendental ao engendrar discursos, práticas e afecções que consistem em uma arte de compor uma multiplicidade de mundos.

Nessa escala de descrição, as manifestações da *resistência caíça* nomeada como uma arma da *luta* contra recentes tentativas de *expulsão* de seus moradores assumem as formas das suas experiências cotidianas em vizinhança, das práticas de

seus ancestrais e de outras existências não humanas que também fazem morada na *tapera*. Essa escala, portanto, não consiste apenas em uma escolha metodológica, mas política. O modo como os caiçaras da Jureia produzem seus lugares vitais implica em uma condição de habitabilidade que não se opõe aos cercos (o *meio ambiente*), mas compõe com eles em histórias situadas e parciais que desafiam outros modos de fazer política. As relações caiçaras com a terra, as plantas, os animais e os antepassados das *taperas* há muito antecipam os necessários enlaces (Haraway, 2016) que precisamos tecer para enfrentar as crises ecológicas, em particular as ameaças às florestas e à biodiversidade – crises para as quais as categorias estatais não se dispõem a resolver.

Organização da dissertação

Os acontecimentos vividos em 2019 nas comunidades do Rio Verde e Grajaúna, que não haviam sido previstos na pesquisa e sobre os quais me detenho no primeiro capítulo, forneceram o recorte da rede de relações e a escala da descrição a partir das quais busco situar o campo de pesquisa, bem como a minha presença enquanto pesquisadora. Como veremos, um movimento cosmopolítico acionado pela *tapera* surpreendeu a etnografia com uma categoria nativa que se articula e desponta em diferentes composições ao longo da dissertação, à maneira como essas inscrições cartográficas se precipitam durante o deslocamento pelo território caiçara.

Assim, o primeiro capítulo, intitulado “*tapera viva*”, abre este percurso recuperando um evento que marcou as comunidades tradicionais do Rio Verde e Grajaúna. Me refiro às demolições de duas casas de jovens casais caiçaras efetuadas por agentes da Fundação Florestal e da Polícia Militar Ambiental, casas que haviam sido construídas pelas comunidades em *taperas* de antepassados e de parentes da geração mais antiga da família Prado. As formas de enfrentamento caiçaras, atinentes ao evento das demolições, permitiram visualizar a extensão de uma rede de relações que compreendeu o acionamento de moradores, parentes, amigos, *parceiros* acadêmicos e jurídicos, lideranças e representantes de outros povos e

comunidades tradicionais, antepassados, romeiros, potências divinas, cultivos, taperas e outras inscrições das paisagens caiçaras.

Ao atentar para os movimentos e os signos que produzem esse engajamento, procuro compreender, ainda no capítulo 1, de que maneira a retomada das *taperas* reivindica modos de reciprocidade e criatividades territoriais que “excedem”, nos termos de Marisol de la Cadena (2010), as convenções da política moderna. Para tanto, recorro à análise das *parcerias* e das formas de relacionalidade internas ao parentesco, apontando para as cautelas envolvidas na produção de acordos entre “verdades pragmáticas” (Almeida, 2012) que sustentam a defesa do território caiçara.

Uma reflexão estimulada pelas “paisagens arruinadas” de Anna Tsing (2018; 2019) oferece o mote do segundo capítulo, “como nascem e morrem as taperas”. Seguindo uma proposta narrativa na qual repousamos entre uma localidade e outra do território caiçara da Jureia, os leitores e leitoras acompanharão histórias e diferentes regimes de deslocamento caiçaras. A intenção contida neste capítulo é a de descrever formas de vida que se rearticulam nessas paisagens em transformação, surgindo nas brechas dos “cercos” colocados pela Estação Ecológica. Abordo experiências de desterritorialização (cf. Deleuze e Guattari, 1997) segundo as ideias nativas de uma *vida espremida e parada* e que produzem perigosas afecções nos corpos caiçaras, efeitos que também ameaçam as plantas, as criações e as casas mantidas em seus *sítios*. Por outro lado, um olhar mais demorado sobre as práticas caiçaras que se dedicam à composição dos *quintais* nos bairros, à circulação de plantas e à manutenção de uma reciprocidade multiespecífica permite apontar os modos com que esses moradores produzem lugares habitáveis, onde afetos como o cuidado viabilizaram a produção de vizinhanças e de uma rede de ajuda entre parentes.

Ainda no capítulo 2 o agenciamento da *tapera* reencontra a etnografia, seguindo uma reflexão nativa acerca dos entes e dos movimentos com os quais os caiçaras elaboram a transformação de suas paisagens e, assim, propõem uma ideia criativa de abandono que flexiona, de maneira estimulante, as “ruínas” de Tsing. Em suas variadas precipitações, as *taperas* informam a respeito das intenções humanas, mas traçam perspectivas outras, ao apontar para as relações entre plantas e animais

que se intensificam com o abandono humano das casas. Neste processo, o “ataperamento” em larga escala como um efeito das ações ambientais é identificado por meus interlocutores a partir do avanço descoordenado do *mato* sobre caminhos, roças e beiras de casas, um agenciamento que escapa, em muitos contextos, às possibilidades de composição consideradas adequadas pelos caiçaras para a manutenção da habitabilidade dos *sítios*.

No terceiro capítulo, “riquezas do mato”, seremos guiadas pelas *conversas e causos* que narram deslocamentos pelo espaço, evocam potências criativas e descrevem fluxos de vida. A partir do encontro entre o ato narrativo e a experiência etnográfica, somos levadas a transitar entre topografias e temporalidades singulares que delineiam as localidades às quais os moradores atribuem suas origens e as de seus antepassados. As narrativas que evocam o tempo dos *mutirões*, dos frequentes *bailes de viola* e dos agitados percursos fluviais descrevem práticas e regimes de conhecimento que podem ser atribuídas às formas de reciprocidade caiçara e a movimentos não-humanos, que se cruzam em diferentes fluxos ecológicos. Com este último capítulo, espero manter a leitora próxima às descrições caiçaras das paisagens, redimensionando, para tanto, a rigidez e a “escalabilidade” (Tsing, 2019) com que algumas localidades costumam ser conhecidas em certas produções acadêmicas, estatais e na perspectiva do turismo local.

Nas considerações finais sintetizo as reverberações contidas nesta etnografia, apontando para futuros e possíveis caminhos que estão sendo traçados pelos caiçaras da Jureia. Desse modo, busco ressaltar como os sentidos, as práticas e as políticas de território caiçaras configuram uma crítica potente às categorias e às ações mobilizadas pelo Estado para sustentar seu projeto ambientalista, sendo a etnografia uma ferramenta que deve se colocar como uma aliada das *lutas* pela dignidade e pela existência das comunidades caiçaras.

Participação caiçara

Antes de adentrarmos nos capítulos que se seguem, gostaria de comentar sobre a participação caiçara que se deu em todas as etapas deste trabalho, e em especial nos momentos subsequentes à entrega de sua primeira versão, depositada para a banca examinadora em julho de 2021.

Como relembrei acima, a pesquisa que deu origem a esta dissertação se inscreve em um encontro com uma *demand*a caiçara por uma compreensão antropológica sobre a situação de famílias expulsas de seu território. Desde sua concepção, portanto, esta pesquisa pretendeu se construir conjuntamente aos anseios, reflexões e acordos éticos de meus interlocutores caiçaras, que me acompanharam em nossas reuniões de planejamento e durante as viagens de campo, além de estarem por perto através das numerosas conversas que travamos por telefone. Essa participação, se esperada nas etapas de levantamento de dados etnográficos, também se deu em uma etapa posterior, aquela da leitura.

Menciono, nesse sentido, a necessidade de alteração da versão depositada do Capítulo 1, que foi comunicada à banca após uma solicitação das associações AJJ e UMJ e das comunidades do Rio Verde e Grajaúna. O pedido de alterações no texto se apoiou em uma percepção das associações de que algumas descrições nele contidas corriam o risco de acarretar prejuízos às pessoas e às entidades mencionadas, em um momento em que novas tentativas de criminalização de moradores tradicionais estão sendo empreendidas e em que seus direitos continuam sendo violados.

Em continuidade a essa intervenção direcionada à versão escrita do trabalho, tive a grata surpresa de receber, durante minha banca examinadora do mestrado, a presença de Adriana Lima, presidente da União dos Moradores da Jureia, que teceu suas considerações ao lado de uma das arguidoras titulares, a Profa. Carmen Andriolli. Esse momento de participação dos meus interlocutores durante a etapa que ritualiza a conclusão deste trabalho, bem como legitima institucionalmente meu título de mestrado, certamente implicou em uma sacudida nos cânones acadêmicos; uma condição de participação que, eu espero, continue produzindo suas necessárias transformações.

Embora eu não tenha me proposto a concentrar as minhas investigações etnográficas sobre as questões ético-políticas que se produzem entre pesquisadores da academia e caiçaras da Jureia, não posso desconsiderar o fato de que estive implicada nelas. Em minha avaliação, acredito que um dos desentendimentos que atravessaram a minha etnografia, e do qual até então não tinha me dado conta, talvez resida no fato de ter sido convocada a acompanhar o movimento político das comunidades do Rio Verde e Grajaúna não como pesquisadora, mas como apoiadora.

Ao trazer para o espaço desta Introdução esse recente acontecimento, meu objetivo consiste em observar que a crítica tecida pelas associações e comunidades a respeito dos métodos de produção e escrita acadêmica e das condutas éticas adotadas por pesquisadores e pesquisadoras afeta a minha pesquisa de modo que, eu arrisco a pensar, a etnografia dificilmente se encerra com a conclusão de uma dissertação como esta a que ela deu origem, e na melhor das hipóteses ganha continuidade e se transforma a partir dela.

Capítulo um_ tapera viva

Este capítulo se dedica aos modos com que os caiçaras da Jureia fazem política, tomando como chave analítica um acontecimento que permite descrever sentidos de territorialidade para as comunidades com as quais convivi durante o período que compreende esta pesquisa. Incide sobre estas palavras iniciais, portanto, uma condição de participação nas formas de organização da defesa territorial das comunidades que pode ser atribuída a uma forma exitosa de os caiçaras tecerem arranjos políticos com uma variedade de participantes.

Em junho de 2019 um evento que envolveu a demolição arbitrária de duas casas de moradores tradicionais²¹ pela Fundação Florestal - FF, órgão subordinado à Secretaria de Infraestrutura e Meio Ambiente do Estado de São Paulo - SIMA, acentuou a discussão na Jureia a respeito dos direitos ao *retorno* de moradores e à permanência das comunidades no território caiçara. Naquela ocasião, a Jureia capturou a atenção da mídia, onde se reuniram velhos e novos protagonistas em um debate que parecia estar adormecido. Esse acontecimento veio sacudir um campo de forças no qual permaneciam preservados os interesses do Estado paulista, de seus governantes e de um ambientalismo enrijecido: as vozes caiçaras da Jureia, pouco conhecidas da maioria dos veículos de informação, ocuparam espaços onde puderam discutir e expor suas reivindicações em uma intensidade que parecia correr para dizer, em tão pouco tempo, o que não se conseguiu durante anos²².

²¹ O adjetivo *tradicionais* corresponde a uma categoria que é ativada e enunciada em contextos específicos marcados pela experiência política das comunidades caiçaras na defesa de seu território e de seus conhecimentos, no enfrentamento aos mecanismos de controle dos órgãos ambientais e no acesso aos instrumentos institucionais (cadastros, laudos etc.) que incidem sobre a garantia de seus direitos. Tal como a definição extensiva proposta por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009), a categoria de “populações tradicionais” passou a ser povoada pelos caiçaras da Jureia, que a experimentam criativamente em uma rede de articulações políticas na qual a existência de suas comunidades tradicionais é reconhecida.

²² Parte das notícias e artigos publicados sobre a demolição das casas e o avivamento do conflito na Jureia encontra-se em uma compilação nos anexos, ver “Lista de Reportagens”. Vale citar os principais veículos jornalísticos que cobriram o caso: Folha de São Paulo, O Estado de São Paulo, Brasil de Fato, El País Brasil, Le Monde Diplomatique Brasil, Rede Brasil Atual, G1, The Intercept Brasil, Mídia Ninja, Jornalistas Livres, Yahoo Notícias; além das plataformas de comunicação das seguintes instituições: Comissão Pastoral da Terra, Conselho Indigenista Missionário, Instituto Socioambiental, Comissão Defesa dos Direitos Humanos Dom Paulo Evaristo Arns e Fundação SOS Mata Atlântica. Deste conjunto, é importante ressaltar que todas as publicações do jornal O Estado de São Paulo, bem como a nota emitida pela Fundação SOS Mata Atlântica, teceram narrativas contrárias aos direitos e às reivindicações históricas das comunidades caiçaras da Jureia.

Sobre essas vozes com as quais abro a dissertação encontrei no pensamento de Marisol de la Cadena (2010) uma inspiração. Refletindo acerca de situações que nós – ocidentais e acadêmicas – convencionamos de “políticas”, caracterizadas pela entrada de demandas de movimentos indígenas, camponeses, populares - e de todos os povos e comunidades que se aliam a esses, como me parece ser o caso dos caiçaras da Jureia – nos debates públicos, a antropóloga nos faz um alerta: existem, nessas demandas, elementos que as “excedem”, e que o são apenas parcialmente compreendidos.

Naquele momento em que as comunidades do Rio Verde e Grajaúna resistiam e se organizavam politicamente contra as investidas destrutivas do Estado, surgiu uma palavra de ordem que, até então, não me parecia associada diretamente ao “campo político”: a *tapera*, um termo comumente empregado para se referir aos locais habitados pelos antepassados dos moradores da Jureia - locais estes que eu também observava relativamente distantes de seu cotidiano - tornou-se um catalizador da resistência caiçara, embaralhando contextos entre os quais eu procurava circunscrever o seu sentido.

De uma menção a lugares aparentemente pouco visitados - ou mesmo evitados- as *taperas* passaram a pleitear uma relação intrínseca entre o futuro de moradores e o território da Jureia, potencializada nas suas retomadas por jovens casais caiçaras. Com a ativação da *tapera* frente às reivindicações políticas se delinearam novos desafios de entendimento que dizem respeito ao fazer antropológico dado pela etnografia. A compreensão da *tapera* “excedia” minhas traduções e ao mesmo tempo operava uma “intromissão” da política caiçara onde o Estado e os agentes ambientais queriam anular a sua presença.

A expansão e transformação semânticas de palavras na linguagem local, mobilizadas em novos contextos sem necessariamente perderem seus sentidos anteriores, dá acesso, assim como observou Marta Amoroso sobre o termo “caboclo” para os Mura (2013: 94-95), ao “plano da territorialidade e das cosmopolíticas” nativas. O uso da noção da *tapera* aborda elementos sensíveis da paisagem e reivindica os modos como os entes humanos e não humanos que nela se engajam relacionam-se à diplomacia caiçara e às estratégias de reconhecimento territorial. Nesse sentido, meu intuito ao refletir sobre a entrada da *tapera* nos assuntos

políticos é precisamente o de me aproximar à descrição da potência da *luta* caiçara, marcada pela multiplicidade de entes que povoam o cosmos, com suas práticas e histórias.

O evento de reocupação das *taperas* também permitirá nos acercar aos modos com que as políticas caiçaras tecem e testam as composições com aliados técnico-científicos. Este âmbito será perscrutado segundo as condutas adotadas pelas associações União dos Moradores da Jureia - UMJ e Associação dos Jovens da Jureia - AJJ e mediante avaliações sobre a extensão, a resistência e a potencialidade das redes de *parceiros* tecidas nos últimos anos de *luta*. Dessa maneira, veremos como o movimento da tapera costura e recorta uma rede de convocados e certos agenciamentos a partir dos quais serão desenvolvidas as análises deste capítulo. Espero refletir de que forma esses participantes são envolvidos, junto aos moradores da Jureia, em um fluxo de reciprocidade e de criatividade locais, relações que se verificam em importantes efeitos, com foco nas práticas caiçaras de defesa territorial.

Resistência

Eu estava em São Paulo quando recebi um telefonema de uma moradora da comunidade do Rio Verde dizendo-me que agentes da Polícia Ambiental e guarda-parques, acompanhados do gestor da EEJI, Aruã Fernandes, e do diretor regional da Fundação Florestal, Edson Montilla, haviam autuado Marcos do Prado ao surpreenderem a construção de sua casa naquela comunidade. Em um comunicado redigido pela própria comunidade e circulado em uma rede de apoiadores horas mais tarde, fomos informados de que no momento da autuação estavam reunidos no local o dono da casa, sua esposa Daiane Alves e numerosos familiares, que conseguiram barrar a operação dos guarda-parques. Estes pretendiam não apenas multar Marcos por crime ambiental – caracterizado verbalmente como “supressão de vegetação nativa” – mas realizar, por determinação da Fundação Florestal, a imediata demolição da casa.

Conscientes de seus direitos, os moradores pressionaram para que eles pudessem interpor um recurso à ordem administrativa, por meio da UMJ, e assim os guardas foram embora na condição de que voltariam em 72 horas para concluir a

ação. Nos dias que se seguiram a associação de moradores acionou a Defensoria Pública do Estado de São Paulo, o Ministério Público Federal e seus advogados e, a partir de então, deu-se início a uma tratativa com a Fundação Florestal em busca de uma resolução ao conflito, período em que a determinação de demolição da casa de Marcos e Daiane foi temporariamente suspensa.

Passei a acompanhar o desenrolar dos acontecimentos mantendo uma comunicação regular com moradores das comunidades do Rio Verde e Grajaúna por telefone²³. Além disso, a circulação de notícias nos espaços jornalísticos e midiáticos, fruto da mobilização das associações caiçaras, aos poucos se mostrou um importante meio de divulgação a um público mais amplo sobre os mais recentes episódios do longo histórico de violações aos direitos das comunidades tradicionais da Jureia, motivado pelas gestões dos órgãos ambientais. Nas publicações que se multiplicaram desde a autuação²⁴, moradores das comunidades do Rio Verde e Grajaúna enfatizavam em suas entrevistas as décadas de luta pela permanência na Jureia - direito que veio a ser reconhecido apenas parcialmente na Lei do Mosaico e nos seus Planos de Manejo, cuja elaboração fora paralisada em 2016. De maneira enfática, também eram denunciadas as negativas da Fundação Florestal em autorizar a construção de novas casas para jovens moradores, que chegavam à fase de constituição de suas próprias famílias, mesmo os caiçaras sendo respaldados por uma farta legislação, nacional e internacional, de proteção aos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais²⁵.

²³ Rio Verde e Grajaúna são comunidades que foram sobrepostas pela Estação Ecológica Jureia-Itatins em 1986. A reclassificação da EEJI, que derivou da criação do Mosaico de Unidades de Conservação, em 2013, manteve a área das comunidades alcançada por uma Unidade de Conservação de Proteção Integral (a mais restritiva da tipologia), embora o novo ordenamento da Lei do Mosaico garanta a permanência legal de moradores tradicionais no território, tal como definido em seus artigos 6º e 7º.

²⁴ Ver nos anexos a “Lista de Reportagens”.

²⁵ No âmbito internacional temos a Convenção nº 169/89 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais e a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), das quais o Brasil é signatário. No plano da legislação nacional, os direitos e o papel que as comunidades tradicionais desempenham na conservação e reprodução da biodiversidade encontram-se reconhecidos nas leis nº 9.985/2000 (Sistema Nacional de Unidades de Conservação - SNUC) e nº 11.428/2006 (Lei da Mata Atlântica), no Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), regulamentado pelo Decreto nº 5.758/2006 e na Política Nacional dos Povos e das Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040/2007). Apesar de a Lei Estadual de nº 14.821/2013, que criou o Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins (MUCJI), ter legalizado apenas parte das comunidades tradicionais da Jureia com a criação de duas Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Despraiado e Barra do Una, ela ainda reconhece condições de moradia às famílias tradicionais mesmo fora das RDS por meio de um “Termo de Permissão de Uso” e do preenchimento de condições de tradicionalidade.

Pouco mais de uma semana se passou desde aquele primeiro telefonema e a notícia da autuação quando, em uma *verdadeira operação de guerra*, como mais tarde caracterizaram os moradores do Rio Verde e Grajaúna, a Fundação Florestal determinou a demolição de três casas localizadas nas comunidades, amparada por um parecer da Procuradoria do Estado de São Paulo que legitimaria seu “exercício de autotutela administrativa” sobre a área da EEJI, dispensando uma autorização judicial para a remoção das famílias. No dia 4 de julho, os moradores foram pegos de surpresa com a operação, que mobilizou a Polícia Ambiental para fechar os dois principais acessos das comunidades – um, na Praia da Jureia, antes do Costão, e outro na Barra do Una – impedindo até mesmo a chegada de parentes às casas visadas.

Os poucos moradores que permaneciam no Rio Verde e no Grajaúna foram os únicos a testemunhar debaixo de chuva as demolições das casas de Marcos e Heber do Prado, executada com marretas, motosserras e pés de cabra pelas mãos de guarda-parques e gestores. A terceira casa, de Edmilson do Prado, só não fora demolida porque sua esposa Karina estava grávida e se negou a deixá-la, fato que ensejou a desautorização de despejo pela Polícia Ambiental. Aquele momento extremamente dolorido foi registrado por câmeras e celulares e em pouco tempo as imagens reverberaram entre as pessoas que, como eu, acompanhavam a sequência de eventos a distância. Em um dos vídeos, alguns moradores assistiam de mãos dadas à destruição da casa de Heber enquanto sua tia Mariazinha repudiava a ação dos guardas e orava contra o ato de injustiça²⁶. Vanessa, esposa de Heber, e Daiane, esposa de Marcos, não acompanharam a demolição de suas casas por estarem na universidade, em Matinhos-PR, onde cursam Licenciatura em Educação do Campo (UFPR).

O luto e o sentimento de apreensão que se manteve nos dias seguintes em torno da ameaça de demolição à casa de Karina e Edmilson apenas encontraram um respiro com a expedição de uma liminar histórica, assinada por um Juiz da Comarca de Iguape, em que se decidiu pela imediata proteção da casa ao reconhecer a condição de tradicionalidade da jovem família e seu direito à moradia no território

²⁶ Um desses registros pode ser acessado na seguinte publicação do portal Yahoo! Esportes: <<https://esportes.yahoo.com/video/casa-cai%C3%A7ara-%C3%A9-destru%C3%ADda-por-194852537.html>>. Acesso em 13/06/2020.

caçara. O documento resultou de uma ação movida pela Defensoria Pública do Estado de São Paulo e pelo advogado André Luiz Ferreira da Silva e significou um importante reconhecimento advindo da esfera judiciária sobre os direitos de permanência de uma família tradicional caçara no território da Jureia.

Durante esse período, as notícias da demolição de duas casas e das contínuas ameaças sofridas pelas comunidades continuavam a ganhar penetração nos veículos midiáticos. A articulação da comunidade científica sobre o caso também ganhava corpo, e em poucos dias uma “Carta aberta sobre os recentes eventos na E.E. Jureia-Itatins” foi lançada a público com assinaturas de mais de duzentos pesquisadores vinculados a universidades nacionais e internacionais²⁷. Mais do que uma nota de repúdio, esta Carta - redigida, entre outros importantes nomes, por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, antropólogos que atuam há anos ao lado de povos e comunidades tradicionais²⁸ e que enfatizam seu papel inequívoco na conservação ambiental²⁹ - defendeu com sólida argumentação a necessidade de um “modelo inovador de governança adaptativa”, alinhada com o “estado da arte na área da conservação” como um caminho à solução definitiva do conflito na Jureia.

²⁷ A Carta foi lançada em 25/07/2019 e está disponível para consulta em: https://www.oeco.org.br/wp-content/uploads/2019/07/Carta-de-apoio-pesquisadores-a-caicaras_26_7_2019.pdf.

²⁸ Entre as cooperações destacam-se a publicação do “Fascículo Comunidades tradicionais caçaras da Jureia, Iguape-Peruíbe” e de um “Boletim Informativo Conhecimentos Tradicionais e Mobilizações Políticas: A luta das comunidades tradicionais da Jureia pelo direito de permanência em seu território e manutenção da sua cultura, litoral Sul de São Paulo”, no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, realizado em parceria com o LATA, da Unicamp (Berno de Almeida et al., 2013a; 2013b); o projeto nacional “Bases para um programa brasileiro de pesquisa intercultural e de fortalecimento da produção local de conhecimentos”, coordenado pela Prof.^a Manuela Carneiro da Cunha a partir de convite do antigo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI) e o Parecer Antropológico realizado pelo LATA sob coordenação do Prof. Mauro Almeida (Almeida et al., 2012).

²⁹ No artigo intitulado “Populações tradicionais e conservação ambiental”, os Profs. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida (2009) recobram o contexto histórico em que se deu o nascimento da categoria de “populações tradicionais” de maneira concomitante ao reconhecimento de seu compromisso com a conservação ambiental. Como argumentam os autores, povos e comunidades souberam transformar suas mobilizações políticas locais em amplas bandeiras de luta ao colocá-las em conexão com as agendas ambientalistas, para as quais foram atraídos importantes aliados, como universidades e ONGs.

Uma missa na Tapera

Pude me deslocar ao Rio Verde apenas no fim de julho, quando, por coincidência, percorri o trecho da Praia do Una que leva às comunidades no mesmo dia em que centenas de peregrinos realizam sua travessia em cumprimento de promessas ao Senhor Bom Jesus de Iguape. Fui recebida na casa de Edmilson e Karina, onde outros parentes faziam visita ou também buscavam pouso em razão das festividades.

Ao fim do dia os moradores que estavam reunidos na casa decidiram se posicionar na estrada do Telégrafo com a intenção de colher assinaturas dos romeiros para um abaixo-assinado em defesa das comunidades caiçaras da Jureia. Ao longo da trilha foram estendidas faixas com os dizeres “*Resistência Caiçara*” e “*Participe da bênção do padre na Tapera Caiçara*” e, no centro, foi posicionada uma mesa com garrafas de café, água e uma tigela de bolachinhas para oferecer aos caminhantes enquanto estes escutavam as palavras de moradores, amigos e apoiadores presentes. Muitos pararam e ouviram com atenção, outros preferiram não diminuir o ritmo da caminhada. O pedido de assinaturas pode ter sido um ato extraordinário naquele ano de peregrinação, mas não se pode dizer o mesmo do tradicional cafezinho oferecido aos devotos do Senhor Bom Jesus de Iguape: ele apenas se deslocou e foi parar exatamente no meio do percurso, um gesto caiçara que atraiu a atenção dos peregrinos e permitiu novas aproximações.

Nos dias da romaria os moradores das comunidades da Jureia que residem próximos à Trilha do Telégrafo recebem os romeiros em suas casas para um descanso, um cafezinho e, se tiverem sorte, para saborear um peixe com farinha. Esses encontros ocorrem anualmente e selam amizades de longas distâncias. Para os avós Seu Onésio e Dona Nancy, que residem na ponta do morro do Grajaúna, ou para seu filho Valdir, que mora com a esposa Edenice em uma casa próxima ao Rio Verde, onde auxiliam na travessia do rio com suas embarcações, o período que inaugura a romaria do Senhor Bom Jesus de Iguape é marcado pelas visitas desses andarilhos. Naquele ano não seria diferente e muitas pessoas que assinavam o documento diziam-se familiarizadas com a hospitalidade desses moradores.

Mais tarde o Padre Arenildo, que havia me acompanhado até a altura do Cemitério da Praia do Una durante o trajeto ao Rio Verde, finalmente chegou à casa de Karina e Edmilson seguido de outro missionário, onde foram recepcionados e conduzidos à casa demolida de Marcos. Como indicava o convite do cartaz, os moradores haviam planejado para o dia da romaria uma Missa na Tapera Caiçara, sobre os escombros da casa de Marcos, onde fora erguido um pequeno santuário. Sua estrutura foi fabricada com as próprias paredes da casa demolida, onde se liam as frases “*Deus... olhe por nossas casas! Cuide dos nossos lares...*” e “*Senhor, reconstrua nossas vidas! Amém. Somos moradores*”. No altar, sobre uma delicada toalha branca e diante de três velas acesas repousavam as imagens de São Miguel Arcanjo, padroeiro da comunidade espírita da Cachoeira do Guilherme e de seus seguidores, e do Senhor Bom Jesus de Iguape, o santo encontrado na Praia do Una e que dera origem à romaria.

Em vestimenta comum, o padre pegou a bíblia e a posicionou sobre o púlpito que os moradores haviam construído com os mesmos materiais da demolição. Retirou de sua mochila a estola, um adereço litúrgico, e a repousou sobre os ombros. Antes de começar a cerimônia, pediu a todos que estavam ao redor dos escombros da casa que dessem as mãos e fechassem os olhos para escutarem as suas palavras.

Não posso dizer que o discurso do Padre Arenildo tenha adquirido um posicionamento mais contundente naquele momento, como pode ser depreendido da posição de outros sacerdotes católicos, principalmente entre as comunidades rurais onde se encontram formas consolidadas de atuação política das lideranças religiosas³⁰. Mas os elementos da cerimônia produziam entre si um agenciamento de potências divinas que estavam sendo chamadas a intervir em favor dos moradores tradicionais e dos seus direitos ao território, enquanto todos se

³⁰ Como observou Martins (2017), algumas lideranças religiosas assumiriam o papel da justiça na intermediação de questões fundiárias enfrentadas por comunidades quilombolas no Vale do Ribeira. A respeito da atuação da Igreja Católica na região, a reportagem da TV Aparecida “Desafios da Igreja - Missão: Vale do Ribeira”, lançada em 14/04/2020, apresenta uma posição assertiva de parte da instituição sobre as questões socioambientais envolvendo as comunidades tradicionais do Vale do Ribeira. Na reportagem os jovens casais caiçaras, donos das casas demolidas, são entrevistados. Nela, Marcos do Prado se refere à Igreja como *parceira* das comunidades. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IM5PkBowjQo&feature=youtu.be>>. Acesso em 07/05/2020.



Resistência caiçara

Cartazes da Tapera Caiçara e mesa com cafezinho e quitutes, posicionada na Trilha do Telégrafo. Ao fundo caminham os romeiros em promessa ao Senhor Bom Jesus de Iguape, 2019.

Fotografias da autora.





Santuário

O santuário para São Miguel Arcanjo e Bom Jesus de Iguape foi erguido sobre os escombros da casa de Marcos e Daiane e construído com fragmentos das paredes verdes. Abaixo, púlpito onde Padre Arenildo conduziu a missa, 2019.

Fotografias da autora.



encontravam reunidos em torno dos fragmentos das casas – os escombros pertenciam à casa de Marcos e Daiane, mas também simbolizavam a outra casa demolida. A articulação entre a oração coletiva (um pai nosso e uma ave maria), os santos iluminados e as palavras do padre não se esforçava por uma unidade de culto, mas se configurava como uma multiplicidade de forças agindo conjuntamente em busca de uma proteção e afago aos moradores. Uma composição que não deixava de ser política, ao pregar a reconstrução de suas vidas frente ao evento da demolição.

Afastando qualquer traço de hierarquização, as palavras do padre referiam-se a um agenciamento exterior que estaria interferindo na *paz* e na *vida* dos moradores da Jureia, os quais, segundo ele, sempre souberam viver em *harmonia* com as outras *criaturas de Deus*. Fora daquele contexto, entretanto, o conflito apontado em seu discurso pedia a tomada de uma posição mais incisiva no campo de forças assimétrico, de modo a nomear e a denunciar os adversários das comunidades da Jureia³¹: políticos alinhados ao Governo do Estado de São Paulo, funcionários públicos da SIMA e da Fundação Florestal e certos ambientalistas, que corroboravam a referência aos caiçaras como “invasores do Rio Verde” nas colunas dos jornais³².

Quando finalmente retornei à São Paulo após alguns dias em companhia de meus interlocutores das comunidades Rio Verde e Grajaúna um tempo de

³¹ A ênfase na nomeação dos agentes e suas atuações contrárias aos direitos das comunidades tradicionais da Jureia muda conforme o contexto evocado pelos moradores e suas estratégias em curso. Como analisou Castro (2017), há uma variedade de instâncias, de agentes e de comportamentos específicos com os quais os caiçaras têm negociado durante os anos de *luta* e que orientam ajustes de suas atuações, medição de forças e escolhas discursivas.

³² Este termo aparece nas matérias do jornal O Estado de São Paulo (ver no anexo a “Lista de Reportagens”) sobre o evento das casas. Em 29 de setembro de 2019, no artigo de opinião publicado pelo jornal Folha de São Paulo e intitulado “Jureia: um patrimônio ameaçado”, Rubens Ricupero, Carlos Joly, Eduardo Jorge, Fabio Feldmann e Gláucia Savin acusam os caiçaras, donos das casas demolidas, de serem “invasores” da Jureia. Além de caluniosa, a acusação ainda comete outros graves erros, procurando insinuar que as comunidades teriam obtido “apoio de pessoas e entidades de boa-fé que, imediatamente, manifestaram solidariedade contra a suposta violação aos direitos dos representantes da população tradicional”. O artigo foi rebatido pela publicação de uma resposta no mesmo jornal, intitulada “Os caiçaras da Jureia à frente da conservação”, assinada por Manuela Carneiro da Cunha, André Villas-Boas e Toshio Hayama (disponíveis em: <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/09/jureia-um-patrimonio-ameacado.shtml>> e <<https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/10/os-caicaras-da-jureia-a-frente-da-conservacao.shtml>>. Acesso em 15/06/2020). É importante salientar, ainda, que o termo *invasores* envolve-se em uma disputa de sentido, uma vez que tem sido utilizado pelos moradores da Jureia para denunciar aos órgãos ambientais a entrada de palmiteiros e de caçadores ilegais em seus territórios, acentuada após a saída das famílias e com a falta de fiscalização da EEJI (Castro, 2017: 61).

decantação foi necessário antes de revisitar os fragmentos daquela experiência. O movimento político de retomada das *taperas* que se apresentou a mim de maneira inesperada sobrepôs novas possibilidades de questões à etnografia, entre as quais condense as seguintes: quem estava sendo convocado a participar da *luta* caiçara e como ela se organizava? Estes questionamentos me sugeriram importantes caminhos analíticos para refletir acerca das territorialidades caiçaras.

Tudo o que sonhamos para o futuro passa pelas nossas casas

As casas dos jovens casais foram erguidas em *taperas* de antepassados, áreas que contam antigas histórias de ocupação. Edmilson chegou a uma *tapera* ocupada há mais de seis décadas por seus avós, Seu Onésio e Dona Nancy do Prado. Na época, tal como o neto, o jovem casal procurava um lugar apropriado para acomodar-se após a união e, com o consentimento da comunidade, mudou-se para uma casa desocupada que havia recebido por um curto período a família de uma professora da antiga Escola do Rio Verde. Naquela casa ainda nasceriam seus três primeiros filhos (incluindo Valdir, pai de Edmilson), antes de a família se mudar para outro *sítio*. Os primos de Edmilson, Marcos e Heber, também optaram pela retomada das *taperas* de parentes, como é o caso da *tapera* de Marcos, onde residiram seus bisavós Maria Bernarda e Rogério Estácio do Prado, e a de Heber, atribuída ao finado tio Juca Derfina³³.

Segundo o laudo antropológico (Carneiro da Cunha et al., 2019) que embasou a ação judicial em defesa da casa de Edmilson, naquela *tapera* foram encontradas frutíferas como abacateiro, limoeiro, laranja, jambo e outras espécies ornamentais, como o hibisco e o urucum, vestígios das antigas ocupações que atestam o caráter antropogênico da área³⁴. De acordo com os moradores, além de conservarem

³³ As comunidades do Rio Verde, Grajaúna e Praia do Una reúnem historicamente pessoas da família Prado, uma predominância que remonta, pelo menos, a meados do século XIX, segundo os registros de posseiros encontrados na paróquia do Bom Jesus de Iguape a partir de 1850, quando entrou em vigor a Lei de Terras (Carvalho & Schmitt, 2010).

³⁴ A presença destas espécies em florestas de vegetação secundária são reportadas em estudos nas áreas de ecologia humana e de etnobotânica como indicadores do sistema agrícola itinerante realizado pelas comunidades caiçaras (Adams, 1996, 2000a, 2000b) e das antigas técnicas de caça, que se utilizavam das espécies cultivadas em roças e quintais como iscas para atrair os animais (Sanches, 1997). Estas espécies também costumam ser reportadas em inventários etnobiológicos sobre os cultivos presentes nos quintais das casas caiçaras (Brito & Senna-Valle, 2011; Garrote, 2004; Rocha, 2017). A indicação dessas plantas e a sua relação com o debate acerca das florestas

plantas cultivadas pelas mãos de seus antepassados, ou então brotadas de antigos *ciscos* – locais onde se acumulam restos de alimentos - as taperas são bons lugares para se construir novas moradias porque se encontram próximas às beiras de rio, ao mar, às roças e às capoeiras – áreas onde há água e terra fértil, condições imprescindíveis à vida nos *sítios*. Para os jovens ainda era importante que as novas casas não se distanciassem muito de outros núcleos familiares, como dos *sítios* dos pais de Edmilson, no Rio Verde, e de seus avós, no Grajaúna, bem como da Trilha do Telégrafo, principal via de deslocamento entre as comunidades.

O processo de construção de novas moradias caiçaras em taperas de parentes sugere a preferência dos moradores a certas condições relacionais originadas da alternância entre períodos de ocupação e abandono desses locais. Para os habitantes da Jureia, parece ser interessante manejar a temporalidade do processo de formação das taperas na medida em que se estabeleça uma distância cautelosa em relação aos antepassados que nela habitaram e que se permita uma aproximação adequada aos vestígios por eles deixados, para que possam assim ser reacomodados criativamente nas dinâmicas atuais. Alessandra Regina Santos (2014: 37-42) reporta de maneira bastante ressonante à realidade caiçara como a construção de uma casa em Pedro Cubas - uma comunidade quilombola situada no Vale do Ribeira – consiste em uma perspectiva espaço-temporal que nunca se estabiliza por completo. Para a antropóloga, o modo quilombola de habitar o mundo é móvel e multilocal: assim, as casas são construídas com materiais que sugerem diferentes durabilidades e que incidem sobre sua possível transformação em taperas.

Na Jureia, o movimento de resistência caiçara das comunidades do Rio Verde e Grajaúna que tem sido recentemente anunciado como Tapera Viva não apenas porque busca fazer uma referência à ancestralidade da presença de famílias caiçaras na região – uma afirmação acertada uma vez que ela sustenta o direito de permanência e moradia às comunidades tradicionais amparado legalmente e reconhecida na liminar – mas precisamente porque o *retorno à tapera* também passou a reivindicar um projeto de futuro. A ideia de *retorno* canaliza uma perspectiva singular da *luta* por direitos territoriais que, tendo escolhido a *tapera*

antropogênicas e da domesticação de espécies podem ser conferidas adiante, no tópico “Rastros” deste capítulo.

como palavra de ordem, advoga por um *modo de vida*³⁵ que precisa ser plenamente vivido em um determinado território.

A localização das taperas próximas à Trilha do Telégrafo não é fortuita e o dia da romaria pode nos fornecer pistas nesse sentido. A importância da Trilha se deve à circulação e a trocas de ordens muitas distintas que extrapolam a sua condição de conectividade entre diferentes povoados: sua existência é mantida há quase quatro séculos pela peregrinação em devoção ao Senhor Bom Jesus de Iguape, somando experiências de determinados agenciamentos divinos que por ali circulam e deixam seus vestígios, desde a aparição da imagem santa na Praia do Una³⁶. As missas anuais no Cemitério do Una relembram aos romeiros a potência milagrosa do evento, e a repetição da peregrinação promete restabelecer nos corpos e nos espíritos a atuação protetora do santo. As gerações anteriores das comunidades do Rio Verde, Grajaúna e Praia do Una, descendentes dos primeiros habitantes e de famílias que são presenças centenárias nas localidades criaram-se nas beiradas da Trilha e há muito testemunharam os antigos périplos religiosos.

Naquela tarde, a missa sobre os escombros da casa de Marcos recobrou aos fiéis os vínculos sagrados motivados pela presença dos santos, mas evidenciou

³⁵ *Modo de vida* é uma noção que tem sido empregada pelos caiçaras da Jureia em suas articulações políticas e em contextos de produções acadêmicas que envolvem suas *parcerias* e coletivos variados. Como veremos ao longo desta dissertação, o que os caiçaras entendem por *modo de vida* não é passível de uma simples definição: esta ampla noção se conecta a dimensões e modos singulares de conhecer, criar, se deslocar, imaginar, habitar e cuidar de seu território, de fazer parentesco, de se alimentar, de festejar, de fazer política e, também, de resistir. Corresponde a valores e a aspectos morais, mas é ainda inseparável de certa materialidade, por meio da constituição mútua de corpos e territórios. Frequentemente, a expressão pode aparecer ao lado de pares conceituais como *território tradicional* e *comunidades tradicionais* em contextos de defesa territorial, procurando traduzir formas complexas de relacionamentos caiçaras e de comunicá-las às suas exterioridades. Nesse sentido, a noção se conecta a termos e sentidos análogos mobilizados em conceitos antropológicos como política, parentesco, organização social e território, e sofre modificações fundamentais a partir da criação das Unidades de Conservação na Jureia, quando a indissociabilidade entre *modo de vida* e o ambiente tornam-se visíveis frente ao conflito com as convenções da política ambiental. É interessante lembrar ainda que o estudo do “modo de vida caiçara” e de suas transformações históricas, em razão de contextos econômicos, políticos e sociais, constitui um tema amplamente reportado em pesquisas anteriores realizadas entre comunidades caiçaras e de pescadores do litoral (cf. Cunha; Rougeulle, 1989; Diegues, 1983; 2004; Mussolini, 1980).

³⁶ Uma imagem esculpida em madeira do Senhor Bom Jesus de Iguape aportou na Praia do Una no ano de 1647, quando foi encontrada por dois *índios* que viajavam de Iguape a Itanhaém (os municípios correspondem às antigas vilas de Nossa Senhora das Neves e Conceição de Itanhaém). Ao comunicarem a descoberta, habitantes das duas localidades se dirigiram ao local para negociarem o destino do santo. A mudança do peso da estátua foi interpretada como uma vontade do Senhor Bom Jesus em ser recebido pela cidade de Iguape, quando começam a circular notícias de outros feitos milagrosos que rapidamente dão origem à peregrinação. Este mito será retomado no capítulo 3.

outras potências relativas ao lugar onde o grupo de pessoas recebia a *bênção* do padre. Além dos agenciamentos divinos mobilizados pela passagem da romaria, na tapera se contava ainda com a presença dos antepassados da comunidade caiçara, reminiscências que se manifestam na própria configuração da paisagem. Como os moradores mesmo nomearam, na Tapera Viva e nas proximidades da Trilha do Telégrafo abundam fluxos de vida que foram propiciados desde a fixação de moradia dos parentes mais velhos e, mais remotamente, do tempo dos *antigos*. As taperas e suas composições com as plantas, os solos e os caminhos que as conectam às roças, aos capoeirões, às comunidades e além fazem proliferar existências que são convocadas, tal como os romeiros, os missionários e os santos presentes na missa, à reivindicação de um território onde os caiçaras querem permanecer.

Na mobilização que motivou a retomada das taperas a referência aos antepassados aparece no reconhecimento da presença imemorial de gerações de famílias na Jureia, recuperada remotamente nos registros de posses da Paróquia de Iguape (Carvalho & Schmitt, 2010), e de modo específico na genealogia que é elaborada no tecer das relações de parentesco e na recuperação das trajetórias de vida dos antigos donos de cada tapera. Durante a pesquisa não tive a oportunidade de aprofundar a descrição sobre a relação dos caiçaras com os mortos, mas assim como sugeriu a antropóloga Daniela Alarcon (2013) para os Tupinambá da Serra do Padeiro - BA, entendo que o patamar de relacionais com o mundo dos mortos prevaleça de modos distintos, entre os quais eu gostaria de destacar maneiras pelas quais a presença dos antepassados pode atuar como um catalisador da *luta* caiçara pelo território.

A investigação de Alarcon sobre as retomadas de terra pelos Tupinambá oferece pistas para apontar analogamente como as manifestações dos *antigos* atribuídas às suas inscrições na paisagem fundamentam as estratégias políticas das comunidades da Jureia para reaverem o território que lhes tem sido cerceado. Em sua etnografia, a atuação dos mortos e suas relações com o mundo dos vivos assumiu-se como um aspecto central dos movimentos de resistência tupinambá. Para os indígenas, os encantados e os mortos são duas classes de seres que performam não somente na construção cotidiana de um mundo compartilhado, mas sobretudo direcionam práticas de defesa territorial (id., 2018:4). De acordo com

Alarcon, a memória dos antepassados é enunciada pelos Tupinambá como um dos motivos de retorno aos territórios que lhes foram tomados, muitas vezes despertos pela própria aparição de parentes mortos diante dos vivos, um encontro nem sempre livre de perturbações ao corpo e envolto em sérios perigos ontológicos.

Durante a procissão de *Recomendação das Almas*, realizada na noite de Sexta-feira Santa pelos quilombolas de Pedro Cubas outrora mencionados, Alessandra Santos (2014) observou como o percurso entre as taperas da comunidade aponta caminhos nos quais “uma conexão singular entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos é estabelecida” (ibid.:31). Segundo a antropóloga, é durante a procissão que se abre para os moradores uma experiência de habitar dos antepassados que os conecta à paisagem do quilombo. Tratando-se de contextos favoráveis ao cruzamento com sinais do mundo dos mortos, não é por mera coincidência que as descrições de Alarcon (2014) para os Tupinambá convergem na mesma direção. Nas paisagens da Serra do Padeiro, as visagens de mortos dispõem de um “caminho habitual” e suas aparições aos vivos estariam relacionadas “ao calendário de dias santos observado na aldeia, sendo mais frequentes durante a Semana Santa” (ibid.:8).

Ao considerar as taperas como locais que propiciam o contato com o mundo dos mortos, onde estes habitam e circulam, é preciso destacar que também para os habitantes da Jureia a aproximação aos seus agenciamentos representa perigo e, quando ocorre, é mediada por atos cautelosos. As experiências de encontros inesperados com *visagens* de pessoas falecidas são reportadas em relatos de circulação próxima aos cemitérios do Prelado e da Praia do Una, e muito recorrentes em percursos que atravessam *sítios* abandonados e beiras de rio. Representam perigo sobretudo as situações de circulação noturna, solitária e *fora de hora*³⁷. Cotejadas com os apontamentos etnográficos trazidos acima pelas autoras, e ainda acrescentadas as potências que atravessam a Trilha do Telégrafo na época da peregrinação do Senhor Bom Jesus de Iguape, as narrativas das comunidades caiçaras indicam múltiplos contextos e temporalidades em que se delineiam, nas

³⁷ Normalmente os momentos *fora de hora* correspondem ao horário de meia-noite, mas há indícios em que os perigos também se projetam próximos aos horários de meio-dia, seis da manhã e seis da tarde.

paisagens da Jureia, cruzamentos entre o mundo dos vivos e o dos antepassados, aos quais retornarei no capítulo 2.

Interessa, neste momento, argumentar que as formas de relacionalidade que permeiam as taperas podem oferecer aos habitantes experiências potencialmente perigosas, mas que, sob a situação de afastamento forçado desses locais, assumem-se como uma peça fundamental para justificar e compreender, de modo amplo, seu processo de retomada. O contexto etnográfico caiçara difere, nesse sentido, das experiências com visagens descritas por Alarcon (2014) para os Tupinambá, uma vez que na Jureia pouco se reporta a uma atuação política singularizada nas manifestações de determinados mortos ou seres *encantados*, como se verifica no âmbito etnológico de outros povos ameríndios³⁸. Como procuro argumentar, a experiência de retomada caiçara aproxima-se mais à percepção de Santos (2014) de que uma conexão entre os mundos dos mortos e dos vivos está colocada politicamente em termos de vínculos que precisam ser restabelecidos entre os moradores e seu território (ibid.: 31)³⁹. Os vínculos se traduzem em projetos

³⁸ Durante a pesquisa etnográfica não ouvi relatos nem presenciei tentativas de comunicação dos mortos com os vivos exortando-os ao ato de retomada das taperas. Esse tema precisa ser aprofundado em futuras pesquisas uma vez que as descrições disponíveis acerca da relação dos caiçaras da Jureia com os *espíritos* e o mundo dos mortos são passagens raras e pouco elucidativas, geralmente vinculadas às menções sobre a religiosidade local e os mecanismos de cura nos quais os antepassados aparecem como *espíritos auxiliares* dos médiuns reunidos ao redor das *mesas* (ver Monteiro, 2002). Essa religiosidade tem sido caracterizada em pesquisas anteriores como um sincretismo que combina elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo popular, em que se destacam os conhecimentos dos curadores locais, baseados no uso medicinal de plantas e animais e na elaboração de remédios homeopáticos (Carvalho & Schmitt, 2010; Monteiro, 2002; Nunes, 2003). Os moradores da Jureia costumam dizer que nos contextos de festas comunitárias *misturam-se católicos e espíritas*, sendo que este último termo parece corresponder mais especificamente aos seguidores da doutrina de Henrique Tavares, líder religioso que fundou a comunidade da Cachoeira do Guilherme (ver capítulo 3). Nos altares de suas casas, é comum encontrar O Livro dos Espíritos e O Evangelho Segundo o Espiritismo, obras de Allan Kardec, próximos a imagens de São Miguel Arcanjo (o padroeiro do Centro Espírita da comunidade Cachoeira do Guilherme) e de São Gonçalo (o santo dos violeiros e das brincadeiras). A recorrência a curadores e a lideranças espíritas parece, contudo, se tratar de uma experiência social que atravessa todas as comunidades da Jureia, sem necessariamente se identificarem como *espíritas*. Não custa recordar que a doutrina espírita, que possui como fundador o educador francês Allan Kardec (1804-1869), chegou ao Brasil por meio de imigrantes europeus, entre os quais havia aqueles que atuavam com práticas terapêuticas e com a fabricação própria de homeopatias (Monteiro, 2002). Nesse sentido é que Emerson Giumbelli (1997), em “O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo”, argumenta que o espiritismo foi produzido histórica e contextualmente, a partir de um “campo de forças” em que a conjunção de estratégias discursivas de atores sociais diversos (entre os quais, aqueles que sofriam perseguições) o fizeram apenas tardiamente uma “religião”.

³⁹ É interessante notar que, para os quilombolas com quem Santos (2014) trabalhou, uma tapera pode ser habitada por outra família e continuar sendo a tapera da primeira, conservando algumas marcas de seus primeiros moradores, principalmente as plantas do quintal.

caíças de plantar, de caminhar, de construir casas e vizinhanças e de propiciar o seu *modo de vida* às futuras gerações.

As aproximações aos mortos são, nesse sentido, dosadas e mediadas pelos agenciamentos que os inscrevem na paisagem tal como as marcas de acontecimentos passados e recentes. Os antepassados são convocados à política por meio da reativação das taperas, recentemente inseridas em uma rede de relações que pleiteiam o avanço da *luta*. Dirige-se a eles a reconhecida perpetuação do lugar aos vivos, seja em menções genéricas à categoria dos *antigos*, seja em referência às manipulações singulares da paisagem. Destarte, o território de enfrentamento caíçara mostra-se cambiante na medida em que, valendo-se de uma aproximação cautelosa aos agenciamentos perigosos das taperas, os moradores enfatizam uma codificação da presença dos mortos que os relaciona à existência de um fluxo de *conhecimentos* ameaçado pelas políticas ambientalistas do Estado. A reivindicação caíçara do *direito do retorno*, que diz respeito à possibilidade de encadeamento desses fluxos, sustenta uma contiguidade entre pessoas, práticas e lugares-tempo. Como argumenta Santos (2014:19), “seguir na trilha deixada pelos antigos é compor caminhos, experiências que se desdobram no tempo e no espaço, processos em que caminhos e caminhante são gerados”.

Rastros

Quando as lideranças caíças argumentam sobre a decisão que levou as jovens famílias das comunidades do Rio Verde e Grajaúna a construir suas casas, elas o fazem respaldadas pela legislação existente e por pesquisas científicas realizadas em coprodução com seus *parceiros*. A cooperação entre a União dos Moradores da Jureia (UMJ), a Associação dos Jovens da Jureia (AJJ), centros de pesquisa de três universidades públicas de São Paulo e a Defensoria Pública resultou na formulação do Plano de Uso Tradicional - PUT, um documento que, em resumo, propõe uma solução ao conflito histórico ocasionado pela criação da EEJI ao sugerir um modelo de governança participativa que envolva as comunidades tradicionais, acadêmicos, juristas, o Estado e outros atores da sociedade. Antes de comentar mais detidamente sobre os efeitos desse “experimento” (Andriolli et al., 2016), há um aspecto que eu gostaria de destacar a respeito de sua metodologia que nos

reconduzirá à participação dos antepassados na legitimação das reivindicações territoriais.

A conservação da paisagem como consequência da antiga presença de moradores na Jureia e de seus conhecimentos tradicionais constitui um dos principais argumentos defendidos no PUT. O conteúdo se baseia em uma coleta de dados realizada pelos próprios moradores e sistematizada em suportes cartográficos e documentais, no âmbito do projeto nacional intitulado “Bases para um programa brasileiro de pesquisa intercultural e de fortalecimento da produção local de conhecimentos”, coordenado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha a partir de um convite do antigo Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI). O projeto foi desenvolvido em parceria com o Laboratório de Geoprocessamento da UFABC, sob supervisão da Prof.^a Helena França, e em cooperação com as equipes de pesquisa em Ecologia Humana coordenadas pela Prof.^a Cristina Adams, da EACH/USP⁴⁰.

De acordo com as lideranças, o projeto forneceu bolsas de estudo para pesquisadores da Jureia realizarem a investigação acerca dos *modos de uso* do território, que incluiu a coleta de pontos de GPS (sistema de posicionamento global) de localidades consideradas relevantes pelas comunidades com base em uma gama de critérios. Em diálogos com Dauro do Prado ele pôde me esclarecer alguns desses marcadores, tais como: a identificação de casas, taperas, roças, capoeirões e capuavas⁴¹ com as respectivas indicações dos donos das roças; a localização de pontos de coleta de vegetais como cipós, palmitais e caixetais, de pesca nos rios e ainda o traçado de importantes caminhos utilizados nas movimentações dos moradores pelo território.

⁴⁰ O projeto foi realizado entre 2013 e 2017 e visava “contribuir com elementos, estudos e experiências pilotos para [...] se estabelecer um programa permanente de editais anuais [do MCTI] em áreas diversas [e] para a constituição de redes de pesquisa intercultural envolvendo populações tradicionais e cientistas” (Carneiro da Cunha, 2012 apud Andriolli et al., 2016:9).

⁴¹ *Capuava é lugar longe, onde fazia a roça*, explicou-me certa vez Seu Vicente, da Cachoeira do Guilherme. Na *capuava*, costumava-se construir um barraco assoalhado e coberto de palha que servia de depósito para o arroz colhido ou mesmo de casa, quando era preciso permanecer mais tempo cuidando da roça. A descrição de outras categorias citadas neste capítulo, referentes às paisagens caiçaras da Jureia como *roças*, *capoeiras*, *capoeirões* e *mato* - onde se caça e se realiza a coleta de vegetais, entre outras práticas - será desenvolvida nos capítulos 2 (*mato*, *capoeira* e *capoeirão*) e 3 (*roças*).

Convencionalizados segundo o sistema de pontos do GPS, os dados que surgem do esforço de colaboração entre conhecimentos tradicionais e científicos oferecem fartos indícios de que a paisagem da Jureia consiste, em grande parte, em uma formação antropogênica⁴². Esta observação pode ser nutrida a partir de esforços anteriores à coleta de dados de campo da pesquisa coordenada pela Prof.^a Manuela Carneiro da Cunha, em outras oportunidades nas quais os moradores da Jureia participaram de mapeamentos sobre a ocupação do território, processos de apropriação de tecnologias cartográfica que levantaram importantes efeitos político-epistêmicos (Almeida, 2012). Como demonstram o Parecer Antropológico sobre as Comunidades Tradicionais da Jureia, conduzido pelo Prof. Mauro Almeida (Almeida et al., 2012), e o Diagnóstico do Patrimônio Cultural (Cali e Moreira, 2008) desenvolvido pelo arqueólogo Plácido Cali no âmbito da realização do Plano de Manejo do Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins (MUCJI), os moradores revelaram dispor de observações refinadas acerca da historicidade, da biodiversidade e da geografia dos ambientes por onde circulam.

As “cartopráticas” caiçaras – uma noção sugerida por Mauro Almeida (2012) para as práticas e saberes tradicionais que “localizam pessoas e atividades em ontologias espacializadas” (ibid.: 15), mas mobilizada de modo perspicaz por Karina

⁴² A referência às florestas antrópicas insere-se em um debate que se consolidou a partir da década de 1980 com um acúmulo de dados arqueológicos, botânicos, ecológicos e etnográficos que permitiram analisar dinâmicas de transformação das paisagens amazônicas (cf. Balée, 1989; Posey, 1985; Heckenberger et al., 2003). Estas pesquisas demonstram que a biodiversidade de grande parte das florestas amazônicas deriva dos manejos florestais praticados durante milênios pelos povos originários, através de sistemas agrícolas itinerantes, das dispersões de espécies domesticadas e semi-domesticadas (Clement et al., 2015; Levis et al., 2018) e de outras práticas que colaboraram para a formação de solos antropogênicos (como a terra preta de índio). Estudos em ecologia histórica também ajudam a pensar a formação antropogênica de outros biomas de florestas tropicais, como é o caso da Mata Atlântica. Pesquisas conduzidas entre comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, por exemplo, apontam a contribuição do sistema agrícola tradicional para a formação da paisagem florestal local (Munari, 2010). Recentemente, acrescenta-se a este debate perspectivas que reposicionam as ideias de domesticação e antropização das florestas. Manuela Carneiro da Cunha (2019), por exemplo, prefere pensar no curso de uma “contra-domesticação” na Amazônia, considerando a maneira como os agricultores indígenas encaram a relação com a floresta e com as práticas agrícolas – estas não seriam práticas exclusivas dos humanos, mas compartilhadas com outros entes e espíritos. A coprodução da floresta, pensada como parte inseparável do ciclo da agricultura de coivara, logo contraria os termos de uma domesticação humana das plantas. Propostas nesse sentido têm sido informadas por etnografias entre povos ameríndios (Morim de Lima, 2016; Oliveira, 2012; Shiratori, 2019) e entre comunidades quilombolas (Scaramuzzi, 2016), dados que ressoam nas relações dos agricultores caiçaras e na tarefa em curso de se compreender quais ações podem ser consideradas antrópicas no curso de transformação de suas paisagens.

Coelho (2019) na descrição de práticas caiçaras de navegação no Lagamar⁴³ - atribuem às topografias e às características da cobertura vegetal diferentes origens e eventos. Essas observações nos permitem explorar a maneira como a formação da Jureia é conhecida pelos habitantes ao tomarem esses índices como marcadores de relações e de temporalidades que lhes interessam (Strathern, 1998 apud Amoroso, 2013:102).

Dona Cleuza, uma moradora do bairro Despraiado entrevistada pela equipe que realizou o Parecer Antropológico, oferece um exemplo estimulante nesse sentido: certo dia, em uma localidade inesperada, dentro de uma *cachoeira*, a senhora encontrou um *cavaco* - um fragmento de madeira originado na derrubada, entalhe ou corte de árvores - prova de um uso muito antigo daquele entorno (Almeida et al., 2012: 8)⁴⁴. As elucubrações sobre a antiguidade da paisagem pela moradora se apoiam também na presença das *casqueiras*, nome dado a formações de conchas correspondentes aos sambaquis. Cleuza, assim como outros moradores, se orienta por meio das *casqueiras* encontradas na extensão do território caiçara (Cali e Moreira, 2008) em suas teorias para a origem (ou o fim) do (outro) mundo: segundo a narrativa que ouvi também por outros moradores, as *casqueiras* teriam surgido no *tempo do dilúvio, quando a água redemoinhou e deixou a casca ali. O mundo se acabou em água e as pessoas mortas pararam ali, formando enormes montes* (Almeida et al., 2012: 8).

O exemplo de Dona Cleuza elucidada como as percepções enunciadas pelos habitantes a respeito das paisagens da Jureia são acessadas de acordo com experiências de deslocamento que cruzam com índices temporais e “leem” os lugares como se eles estivessem narrando suas próprias “biografias” (Oliveira,

⁴³ A região do Lagamar é “um complexo estuarino-lagunar que se estende desde os municípios litorâneos paulistas de Iguape e Cananeia até os municípios de Guaraqueçaba e Paranaguá, no Paraná” (Coelho, 2019: 25).

⁴⁴ A importância do *cavaco* encontrado por Dona Cleuza não aciona uma materialidade qualquer: retomarei no capítulo 2 como os moradores da Jureia tecem uma observação bastante refinada acerca das características dos troncos das árvores associada a ações humanas e animais e a eventos climáticos.

2016)⁴⁵. Certa vez no bairro do Prelado em que adentrei no *mato*⁴⁶ acompanhada de Seu Geraldo, antigo morador do Rio Comprido, avistamos uma área onde se concentravam árvores de troncos finos, um pouco mais iluminada que a vegetação circundante. Pela localização e o tipo de solo úmido, Seu Geraldo me assegurou que se tratava de uma antiga roça de arroz, procurando compartilhar comigo um conhecimento refinado sobre aquele conjunto de indicadores que, embora não permitisse apontar com precisão a identidade do antigo agricultor, comunicava a Seu Geraldo qualidades de manejos anteriores que serviam a argumentar que aquela área era boa para o plantio de arroz, apesar de estar proibido de fazê-lo pela gestão da UC⁴⁷.

Outra correspondência se estabelece nas ocasiões em que moradores são pegos pelas *recordações* de seus antepassados ao cruzar com plantas específicas que trazem à tona a memória de um parente falecido. É o caso de quando Benedito topou com quatro castanheiras no caminho que nos levava à tapera de seu avô, na comunidade do Parnapoa. As castanheiras estavam posicionadas nos dois lados da entrada da antiga casa, e ao avistá-las meu guia rapidamente lembrou sua infância e o tempo em que dividiu o mesmo teto com a família de seu pai. O encontro com as taperas e plantas pode agir no sentido do que Marques (2015) entende como um “mapa mnemônico da socialidade”, operando como um “referencial genealógico [...] de acesso ao passado e de coletivização da memória” (ibid.:180), em que reacomodações de sentidos sobre experiências do passado servem “concomitantemente às localizações relativas e cambiantes dos sujeitos” (id., 2016:10). As inscrições das taperas e os seus cruzamentos operam não apenas como meios de documentar territorialmente essas genealogias, mas de experimentá-las no presente.

Embora sem ter acompanhado os processos acima mencionados de elaboração de mapas junto às comunidades, é possível inferir que os caiçaras

⁴⁵ Joana Cabral de Oliveira (2016), interessada em descrever os modos wajãpi (grupo Tupi-Guarani, localizado no Amapá) de conhecer e classificar as plantas, acompanhou os indígenas em seus percursos pela floresta e em suas plantações. Ao longo dessas caminhadas, a antropóloga observou que a identificação das espécies e sua nomeação poderia ora ser ativada em vista de um espaço-tempo mítico, ou ainda em referência ao tempo de vida de um parente (Oliveira, 2016).

⁴⁶ As elaborações nativas acerca das categorias aparentadas, embora não equivalentes, de *mata virgem*, *mata* e *mato* serão desenvolvidas no capítulo 2.

⁴⁷ O bairro do Prelado é sobreposto pelo Parque Estadual do Prelado, parte integrante do MUCJI.

possuem “sistemas espaço-temporais” entranhados em seus corpos (Almeida, 2012: 16) bastante sofisticados. Esses “sistemas” articulam às bases cartográficas os indicadores por meio dos quais os caiçaras são capazes de reconhecer, por exemplo, as roças de antepassados. As elaborações que surgem dos cruzamentos com as singularizações de eventos passados (o encontro com uma determinada árvore que remete ao cultivo de um parente falecido) justapostas a acontecimentos mitológicos (o *dilúvio*, por exemplo) podem se adequar a modos de estabilização dos mapas convencionais sem colocar em risco os conhecimentos que se produzem nas constantes experimentações desses habitantes, na medida em que se originam de práticas e deslocamentos costumeiros - como a caminhada por *picadões* no mato. De acordo com Mauro Almeida, esses habitantes sabem perfeitamente adequar as suas “verdades de chão” (ibid.: 17) aos suportes cartográficos⁴⁸.

Na contramão de uma cartografia que se quer abstrata, uniforme e dominante (Almeida, 2012; Coelho, 2019; Santos, 2014), os locais escolhidos para serem marcados pelo GPS manejam temporalidades e, assim, fazem proliferar histórias dos habitantes e das paisagens. Com base nas caracterizações de *taperas*, *casqueiras*, *caporões*, *capuavas*, rios e caminhos a relação dos caiçaras com os antepassados se organiza em uma variabilidade de referências a distâncias, graus de afetação, tempos e espaços. Assim, se as conchas e os ossos humanos encontrados nas *casqueiras* são atribuídos ao mito do *dilúvio* e à existência dos *índios* - categoria nativa mobilizada em referência a um dos povos originários da Jureia⁴⁹ - os *cavacos*

⁴⁸ De acordo com Mauro Almeida (2012), alguns aspectos que caracterizam as “guerras cartográficas” - modo como ele se refere às disputas ontológicas entre mapas do Estado (que invisibilizaram povos) e propostas cartográficas que têm se multiplicado entre povos tradicionais e seus coletivos técnicos aliados - são as escolhas de suas ferramentas gráficas. Segundo o autor, os recursos de “manchas”, “linhas” e “zonas” muitas vezes são propostas que melhor atendem aos múltiplos formatos dos territórios, que são por definição tanto materiais quanto imateriais (ibid.: 5), e à visibilização das ontologias que eles assumem. As referências estéticas escolhidas são importantes na apresentação gráfica que procure se opor à utilização de padrões rígidos e de categorias reificadas de mapeamento, como observou o historiador André Mesquita (2013:176) a respeito de ações políticas urbanas identificadas por ele como “contracartografias”. Essas experiências apoiam-se em recursos visuais (como diagramas, montagens verbo-visuais e mapas) no intuito de tornar aparentes as relações de poder contemporâneas.

⁴⁹ Não tive a oportunidade de aprofundar a pesquisa etnográfica neste ponto, mas vale mencionar que a categoria *índio* é descrita localmente como uma *raça* que, misturada a outras duas, o *povo africano* e o *português*, deu origem aos habitantes da Jureia. Um morador da Cachoeira do Guilherme, chamado Ciro Martins, disse-me que as três *raças* se *misturaram* ao ocuparem a sua região de nascença e, por extensão, o próprio Rio Comprido, onde *antes não tinha um pé de mandioca sequer*. Outra moradora, Dona Iolanda, habitante do Guarauzinho e que reaparecerá no próximo capítulo, aproxima a presença do *índio* à origem de sua família, condição verificada pelo *sangue*: a senhora conta que sua avó, por parte de mãe, era da *raça dos índios* - uma *índia enlaçada*, isto é, *roubada* pelo

podem indicar as presenças de antepassados imemoriais, aproximadas vagamente pelos vestígios que legaram aos viventes.

As leituras das inscrições na paisagem correspondem, assim, a diferentes agenciamentos de seus ancestrais. É interessante chamar a atenção para o fato de que as “cartopráticas” dos caiçaras da Jureia são atravessadas e compostas pelas práticas de seus antepassados. Entre elas destacam-se os *cultivos* deixados pelos *avós*. Para os jovens caiçaras que impulsionaram o movimento de retomada, os *avós* – termo de parentesco que abrange não apenas os parentes vivos, como Seu Onésio e Dona Nancy, mas os avós de outras gerações que são alcançados via memória genealógica da família – são os habitantes das antigas moradias e os responsáveis por transmitir às gerações seguintes seus *conhecimentos* – que se fazem presentes nas plantas cultivadas.

Nessa intenção criativa, as taperas podem ser pensadas como o resultado de um agenciamento dos avós que, se aproximado à ideia que Marilyn Strathern (2014a [1980]: 48-75; 2014b [1996]: 295-319) mobiliza por “nutrição/criação” [*nurture*], me parece corresponder a uma produção singular de parentesco. Em sua etnografia realizada entre os Hagen, habitantes das Terras Altas da Papua-Nova Guiné, Strathern identifica como os vínculos entre as pessoas encontram na terra sua fonte de nutrição [*nurture*], esta que garante o crescimento não apenas dos alimentos (cultivos), mas das pessoas e de uma identidade social comum (Strathern, 2014a:50).

Dessa maneira, lembrando uma formulação da etnografia melanesista oferecida pela antropóloga segundo a qual a produção do parentesco pode ser tomada como fluxos que se alimentam e se cortam mutuamente, interessa imaginar para o contexto caiçara se os cultivos deixados pelos avós também não poderiam ser tomados como fontes comuns de nutrição, responsáveis por criarem e sustentarem vínculos entre gerações. No território da tapera, as pessoas são cultivadas como relações através das plantas, relações que se fazem e se desfazem em cortes de

seu avô português para se casar e com quem teve o primeiro filho com apenas treze anos. A partir dessa *misturança de sangue*, define Dona Iolanda, é que teve origem a sua família.

fluxos ocasionados com as mortes dos cultivadores e com o abandono das taperas, mas reativados com suas posteriores reocupações.

Tempo dos cultivos

As diferentes espécies de plantas (como as frutíferas, os *remédios*, as plantas ornamentais e certos tubérculos) encontradas nas taperas e, de modo mais disperso, nas capoeiras, não são meras reminiscências de um ato passado, uma vez que as *recordações* que elas fazem emergir podem agir seguramente como afetos, interagindo com os ânimos de quem eventualmente cruza com essas plantas (cf. Vieira, 2015), como exemplifica o caso de Benedito citado atrás. Elas se compõem ativamente enquanto fluxos aos movimentos de outros seres, às variações climáticas e às formas alternadas de manejo humano, sustentando um encadeamento entre essas interações que configuram socialidades específicas.

Como explicam os moradores da Jureia, corroboram suas *parcerias* acadêmicas e apontam pesquisas anteriores voltadas ao sistema caiçara de roças de coivara (Adams, 2000a; 2000b; 2014)⁵⁰, as áreas como as capoeiras se caracterizam por estarem em constante mudança e, portanto, por se submeterem a uma “duração limitada” (Almeida et al., 2012: 5). Essa ideia de transitoriedade fica clara na diferença operada entre *capoiras* e *caporão*, termos que correspondem a diferentes estágios de regeneração da mata após o abandono da roça e o início da fase de pousio. O uso dessas áreas para cultivar alimentos, extrair vegetais em suas proximidades ou retirar lenha acompanharia a mudança gradual entre a *roça* e a *mata* de acordo com o interesse das comunidades. A temporalidade de uma *capoira* ou *caporão* estaria, nesse caso, relacionada aos diferentes agenciamentos que a área

⁵⁰ A centralidade do manejo exercido pelas comunidades caiçaras na formação e na conservação da Mata Atlântica, definido de modo genérico na academia pelas técnicas de agricultura itinerante, é um dos temas desenvolvidos pelas pesquisas em ecologia histórica da Profa. Cristina Adams, considerada uma das *parceiras* dos caiçaras da Jureia no projeto supracitado. Adams (2000a; 2000b) entende a necessidade de um refinamento da abordagem sobre as contribuições do sistema de agricultura caiçara, caracterizado pela literatura por uma forma de plantio autossustentável, de baixa produtividade e relacionado a uma baixa densidade demográfica. Para tanto, a autora se utiliza de uma metodologia desenvolvida na década de 1950 (França, 1954, apud Adams, 2000a) como matriz comparativa para traçar paralelos com trabalhos mais recentes e, assim, indicar variáveis presentes nas roças caiçaras que deverão ser perscrutadas conforme futuras pesquisas multidisciplinares, a fim de aprofundar as bases empíricas sobre a agricultura caiçara.

oferece ao conjunto de habitantes, humanos e não humanos, e ao seu encerramento ocasional, no caso de uma reabertura de roça.

É possível considerar que as taperas teriam também seu tempo de duração. A condição de tapera é distendida quando as plantas cultivadas começam a morrer, ou porque são intensamente comidas pelos animais, como antas e catetos, ou por não conseguirem sobreviver por muito tempo sem o cuidado de seus cultivadores, integrando-se ao *mato*. Mas o processo de “ataperamento” pode ser ainda revertido com a reocupação da área, dando origem a uma outra configuração relacional do ambiente, vinculada novamente à moradia, que modificaria a condição de tapera. De acordo com essa possibilidade, a reintrodução das plantas em um regime de cultivo intensivo poderia dar origem à extensão do *terreiro* de uma casa⁵¹.

Na perspectiva das lideranças e dos jovens caiçaras, essa situação é atravessada pelo impedimento de permanecerem nos *sítios*, em vista das restrições e proibições impostas pela Fundação Florestal, e assim de dar continuidade aos cuidados das plantas tal como fizeram os seus avós. A importância da tapera enquanto um repositório de saberes e relações, legados pelos avós na forma de cultivos e dos modos apropriados de manejá-los, é calculada na medida em que sua ocupação possa ser em algum momento retomada, se assim interessar aos moradores. Não se trata apenas de manter o respeito à memória dos antigos, mas de viabilizar que seus *conhecimentos* sejam transmitidos às próximas gerações.

A ideia da transmissão de conhecimentos enunciada pelos moradores da Jureia se volta ao espaço da casa como um catalisador que permite a continuidade de seu *modo de vida*. Como desabafou Karina, moradora das comunidades do Rio Verde e Grajaúna: *tudo o que sonhamos para o futuro passa pelas nossas casas*. Para a jovem mãe, reocupar as taperas e fincar sua residência no *sítio* envolve dar sequência a um fluxo de ensino-aprendizagem que se movimenta desde o tempo dos *antigos*, correspondente a modos adequados de fazer e conhecer as coisas do mundo, tal como criar os filhos, cultivar as plantas, reconhecer as propriedades dos *remédios*, abrir roça, pescar e andar no *mato* ou conhecer antigas modas de viola (Almeida et al., 2012). A construção das novas casas sobre as taperas de seus avós

⁵¹ Ver capítulo 2.

implica em dar continuidade a uma política e a uma temporalidade do habitar apreendida nas formas de criatividade e nos ensinamentos vividos pelos *mais velhos*.

Políticas

De um emaranhado de pessoas, entes, paisagens e temporalidades emerge a potência das alianças caiçaras que nos reconduz à inspiração inicial do capítulo, encontrada nas reflexões de Marisol de la Cadena. A antropóloga peruana convida ao reposicionamento da política, alargando-a na medida em que a proliferação de elementos cosmológicos explicitam as convenções modernas que sustentam-na como uma política usual. Na esteira do que argumenta a autora, uma análise que desconsiderasse os agenciamentos que descrevem a territorialidade caiçara correria o risco de manejar categorias exclusivistas como “política” ou “território”, que tendem a invisibilizar ontologias emergentes (cf. Sauma, 2016). Ao trazer à discussão a complexidade de relações que conectam a presença dos antepassados ao lugar político da tapera, focalizam-se as chamadas “excessive practices” (de la Cadena, 2010), práticas caiçaras que, de acordo com de la Cadena, são capazes de mobilizar seres outros que não são considerados na política moderna.

Nas últimas décadas, em sua trajetória de pesquisa, Marisol de la Cadena pôde acompanhar as dinâmicas de reconfiguração política em países latino-americanos (Bolívia, Equador e Peru), muitas das quais, marcadas pelo retorno de governos progressistas, integraram representantes indígenas em suas agendas. Algumas dessas “intromissões”, contudo, não encontraram receptividade nas plataformas dos governos. Às relações com aqueles que de la Cadena chama de “earth-beings” (id., 2010; 2015) – ou seres-terra, em tradução livre – que os povos ameríndios fizeram emergir em suas denúncias de violação de direitos territoriais, os líderes políticos referiram-se como partes “excessivas, residuais” (id., 2010: 336) de seus protestos. Esse contexto paradigmático de intrusão de “earth-beings” na política delineou, de acordo com Marisol de la Cadena, o contorno de um “mal-entendido fundamental”.

No entanto, nota a antropóloga que a indianidade sempre esteve em uma articulação complexa com instituições dos Estados-nação latino-americanos, marcando presença através de um idioma político hegemônico ainda que tenha,

simultaneamente, o excedido (ibid.: 348). Os indígenas, articulados como camponeses, sob a bandeira da etnicidade ou em posse de termos modernos, constituíram historicamente um agregado múltiplo e parcialmente conectado ao mundo dos brancos (Strathern, 2004 apud de la Cadena, 2010). Segundo de la Cadena, coube aos coletivos das terras altas a capacidade de subsistir a nível local e ao mesmo tempo de se engajar em uma “negociação entre mundos” (ibidem), observada na fricção entre a ontologia moderna da “Natureza única” e a proliferação ontológica do mundo andino. Estas “conexões parciais” são tais que as práticas dos mundos andino e neoliberal contêm e excedem umas às outras, resultando em uma condição imagética fractal: ambos constituem sempre mais que um e menos que dois mundos (id., 2017: 6)⁵².

Para Marisol de la Cadena, se o plano da política explícita e prolifera relações de “equivocação” (Viveiros de Castro, 2004) que surgem dos encontros entre mundos heterogêneos – quando “os conceitos e as coisas estão parcialmente conectados” (de la Cadena, 2018: 99) - estes mesmos “excessos” teriam surpreendido sua etnografia durante o período de convivência com as lideranças andinas Mariano e Nazário Turpo (de la Cadena, 2015). Em sua pesquisa, de la Cadena foi desafiada pelo “excesso de realidade” do mundo andino, que se recusava a ser completamente compreendido segundo suas próprias categorias. A equivocidade desse encontro exigiu que a antropóloga encarasse a etnografia enquanto uma prática onto-epistemológica, isto é, quando não há separação possível entre o mundo e o modo de conhecê-lo. Essa inseparabilidade deve-se ao pressuposto de que a tradução antropológica negocia termos que são performados

⁵² Ao pensar em conexões parciais, Marilyn Strathern (2004) inspirou-se na ideia de ciborgue de Donna Haraway, movida “to disrupt the analytical dualisms that had historically organized socio-natural hierarchies and become part of the leftist rhetoric (including feminism) and its proposals for emancipation via the subordination of difference to political and theoretical unification” (de la Cadena, 2015:31). A noção de conexões parciais, considerada por Marisol de la Cadena uma “ferramenta político-analítica” fundamental de seu trabalho, exige pensar alternativamente a chave da “relação” a partir de uma abordagem que rompa com a busca pela ideia de pluralidade. A provocação de Strathern procura conceitualizar coletivos e entidades não mais enquanto unidades interrelacionadas, mas como corpos fractais que se encaixam parcialmente uns aos outros, exatamente porque emergem a partir das relações com as quais estão implicados. Marisol de la Cadena entende ser interessante a “simultaneity of similarity and difference” (ibid.: 33) que essa noção oferece para o contexto andino, onde esses coletivos têm sido equivocadamente tomados enquanto unidades formadoras dos Estados-nações. Na realidade, diz a autora que “borders between indigenous things and nation-state things are complex; they historically exist as relations among the fields they separate, and therefore they also enact a connection from which both - things indigenous and nonindigenous - emerge, even as they maintain differences vis-à-vis each other” (ibidem).

além dos limites ontológicos, de modo que lidar com os equívocos implica em aumentar as possibilidades de conexões parciais que se estabelecem no contorno das experiências radicais (ibidem)⁵³, como a etnografia.

Assim, argumenta de la Cadena que o fato de a tradução das categorias não se confundir com uma mediação entre entendimentos na busca por um projeto político comum - uma vez que a plena transmissão de conhecimento não pode ser efetuada segundo os moldes de uma única ontologia - não supõe, como se poderia concluir, a existência de fronteiras ontológicas operando como rígidos contornos da experiência. Do novo patamar da política que defende Marisol de la Cadena, informada pela sua etnografia do mundo andino, parcialmente conectado ao mundo neoliberal - que a autora chamará, inspirada em Isabelle Stengers (2005), de uma “cosmopolítica indígena” - resulta a possibilidade de coletivos heterogêneos fazerem coexistir suas práticas e as entidades a elas correspondentes em um campo de disputa pelo reconhecimento de múltiplas existências⁵⁴.

Voltando aos eventos que abrem este capítulo, um dos exemplos caízaras mais relevantes nesse sentido reside na construção do Fórum de Povos e

⁵³ O sentido de tradução empregado por Marisol de la Cadena se apoia na proposição de Viveiros de Castro (2004), que procura encarar o fazer antropológico como uma prática de comparação em que se deseja conhecer e potencializar a diferença entre modos de entendimento. Esta acepção é derivada de um movimento, aqui mencionado através da expressão da “virada ontológica”, que buscou revisar os pressupostos epistemológicos de parte da produção acadêmica contemporânea, indicando a necessidade de uma nova reflexão sobre a dimensão ontológica dos modos de entendimento. A ideia de tradução então contida na formulação de Viveiros de Castro, também nomeada de “equivocidade controlada” (ibidem), refere-se a um modo de conectar múltiplos mundos que correspondem a diferentes critérios de conhecimento colocados em relação. A tradução, nesse caso, torna-se a consequência última da comparação entre incomensuráveis exercida pela antropologia.

⁵⁴ O termo “cosmopolítica” foi cunhado pela filósofa Isabelle Stengers e continuou sendo elaborado por outros estudiosos das ciências, como Bruno Latour (1999; 2007). Para Stengers, a cosmopolítica é menos um conceito do que uma proposta (cf. Sztutman, 2019), a partir da qual a autora busca pensar uma outra noção de política. O “cosmos” se refere a seres e mundos que não costumam ser considerados na política convencional. No entanto, a cosmopolítica não apenas inclui outros seres na política; antes, coloca em perspectiva mundos divergentes e procura manter essa abertura à multiplicidade. Essa política também é entendida por Stengers no sentido de uma resistência, ao insistir em uma postura criativa que articula pontes entre práticas humanas e não humanas e que, ao compor mundos heterogêneos, recusa qualquer forma de englobamento ou de unificação ontológica por um poder majoritário.

Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira⁵⁵, um espaço político onde pessoas e coletivos nele engajados emergem em suas diferenças de mundos, tornadas evidentes, articuladas e potencializadas em ações voltadas às várias realidades em pauta. No Fórum é possível ser quilombola, caiçara, indígena e caboclo em singularidades compósitas e divergentes de maneira simultânea, sem que esse projeto comum redunde em contradição para seus integrantes. Como certa vez desabafou Marcos do Prado: *o Estado não entende como estamos organizados*. Essa falta de entendimento se reflete, muitas vezes, na inoperância e na incapacidade da política usual do Estado em engajar-se nas colaborações criativas propostas pelos caiçaras, seus *parentes* – como se referem, às vezes, aos outros coletivos do Fórum – e *parceiros*.

Mas há valiosas contribuições a partir do equívoco registrado por Marcos, sobretudo se desencapsularmos a categoria do Estado em uma variedade de instâncias que entram em diferentes composições com os caiçaras da Jureia. Mauro Almeida fala em “encontros pragmáticos” (Almeida, 2013) quando busca se referir a experiências como essas nas quais múltiplas ontologias operam zonas de concordância entre seus conhecimentos locais (id., 2003). Para Almeida, a antropologia teria um papel importante a cumprir na propiciação desses “encontros”, uma vez que a disciplina se insere pragmaticamente em questões locais das realidades com as quais ela trabalha. Não raro, as etnografias levam a diversas possibilidades de acordos entre visões ontologicamente sobrepostas no que concerne, por exemplo, à defesa de direitos do corpo ou de direitos territoriais (ibid.: 21).

A *parceria* como uma condição de aliança explicitamente definida pelas associações caiçaras e a proposta de Mauro Almeida corroboram a formulação de

⁵⁵ O Fórum de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira foi criado em 2017 após a mobilização dos *segmentos* indígenas, quilombolas, caiçaras e caboclos em torno da votação da PL 249/2013, que pautava a privatização de 25 áreas protegidas no estado de São Paulo. Segundo Dauro do Prado, esses coletivos eram conhecidos de longa data dos caiçaras, atuantes em discussões da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais ou em reuniões das comunidades atingidas por UCs no Vale do Ribeira. Atualmente o Fórum consiste em um espaço de mobilização e fortalecimento desses *segmentos*, buscando “garantir a autonomia, os territórios e os modos de vida dos Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira e promover parcerias com entidades e instituições comprometidas com os interesses e direitos destas coletividades”. (Página do FPCTVR, disponível em: <https://www.facebook.com/F%C3%B3rum-dos-Povos-e-Comunidades-Tradicionalis-do-Vale-do-Ribeira-1935579730040312/>. Consultado em 15/06/2020).

Marisol de la Cadena acerca da possibilidade de alianças políticas que assumam os equívocos como modos de se produzirem acordos em mundos fractais (de la Cadena, 2018). A antropóloga entende a proposta de aliança como redes heterogêneas com interesses que se excedem mutuamente – isto é, “interesses em comum que não são os mesmos” (ibid.:113) – e que podem convergir, mantendo as suas divergências constitutivas, em um “bem comum” sobre “mundos ecologicamente relacionados” (ibid.:114)⁵⁶. Almeida, por sua vez, reflete sob a ótica das consequências pragmáticas dos encontros entre diferentes ontologias, que incidem diretamente sobre a existência de seres (Almeida, 2013: 22), em termos dos quais as “verdades parciais” seriam comensuráveis entre si (ibid.: 19). A seguir, gostaria de comentar as possibilidades de acordos oriundos do encontro entre mundos divergentes a partir da avaliação das lideranças da Jureia sobre os avanços e as transformações que a *luta* caiçara experimentou nos últimos anos.

Parcerias

Os caiçaras sabem que as diferenças ontológicas podem, muitas vezes, levar a contextos de exclusão, também denominados por Almeida (2013: 22) de “guerras ontológicas”, porque os vivem historicamente nos embates com ambientalistas, políticos e funcionários públicos, que continuam fomentando mecanismos de negação da existência de comunidades tradicionais na Jureia. Mas os mesmos perigos também permeiam, em diferentes intensidades, as possibilidades de cooperação propiciadas pelas alianças políticas. Tomando como inspiração a política quilombola da Malhada - BA, descrita por Suzane Vieira (2015), é necessário sublinhar a cautela com que as associações caiçaras UMJ e AJJ constituem alianças, na medida em que essa aproximação possa ser controlada e que ela não submeta os moradores à “Grande Divisão” (Favret-Saada, 2005 apud Vieira, 2015:100), isto é, a

⁵⁶ Segundo a formulação de Marisol de la Cadena, os contextos de “aliança política” supõem fricções e incluem em sua divergência constitutiva a hegemonia ontológica moderna da “Natureza única”, mas rejeitam a sua adesão como um requisito para seus participantes (de la Cadena, 2018:114). A antropóloga mobiliza a cooperação entre “ambientalistas e guardiões locais” para exemplificar a aliança entre os “incomuns”, fato que, se possivelmente observado em inúmeros contextos, não se verifica na história do conflito da Jureia, onde a categoria dos *ambientalistas* (e, aqui poderíamos enfatizar, parte de uma certa rede de *ambientalistas*, considerando que a mesma categoria é ampla e heterogênea) é reiteradamente denunciada por suas tentativas eliminação das práticas caiçaras e a imposição da homogeneidade naturalista sobre a proliferação ontológica do mundo caiçara.

padrões de diferença homogeneizantes que sejam proliferados pelas divisões modernas operadas por potenciais aliados.

As lideranças e membros da UMJ e AJJ trabalham no sentido de recusar esquemas assimétricos de cooperação que impliquem a moderação ou a invisibilização de suas atuações nos assuntos e espaços que lhes dizem respeito. O escrutínio de uma possível aliança passa, nesse sentido, não apenas por um alinhamento das “verdades parciais” que serão construídas no plano da *parceria* - através da construção de mapas, laudos antropológicos e de outras documentações que endossem os direitos das comunidades - mas também por uma recusa em aceitar falsos consensos, na medida em que os caiçaras sabem da impossibilidade de se considerarem parte segmentar dentro de uma causa única que os subjugaria, por exemplo, à narrativa ambientalista.

A noção de *parceria* é uma proposta de aliança que nasceu de um modelo de atuação das associações caiçaras UMJ e AJJ, operante desde as primeiras mobilizações em resposta à criação da EEJI em 1986 (Castro, 2017:42). As *caminhadas* de porta-vozes das comunidades da Jureia estabeleceram, ao longo desse período, importantes canais de troca e de fortalecimento. Adriana Lima ressalta que o acúmulo de experiências propiciado por essas *caminhadas* tem fomentado não somente a denúncia da *expulsão* de centenas de famílias caiçaras de seu território, mas a difusão de suas histórias de *luta*, que hoje se tornaram referências para movimentos de povos e comunidades em outros cantos do país. O protagonismo da *luta* na Jureia pode ser percebido no alcance e na composição de suas lideranças em espaços que extrapolam as questões locais e se alinham efetivamente a discussões regionais e nacionais. Nesses âmbitos temos a consolidação do Fórum de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira e de instâncias de representação nacionais, como a Coordenação Nacional de Comunidades Tradicionais Caiçaras (CNCTC)⁵⁷ e a Comissão Nacional de

⁵⁷A CNCTC foi criada em 2014 pela articulação de diferentes comunidades em torno da luta pela garantia de permanência e regulamentação do território caiçara, que abrange os estados do Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro. A Comissão tem por intuito ampliar o diálogo com comunidades que ainda não se fizeram representadas, aprofundar o conhecimento das demandas de cada localidade e ampliar o diálogo com outros movimentos, como o dos pescadores artesanais. (Disponível em: <<https://www.facebook.com/CoordenacaoNacionalCaicara/>>. Acesso em 16/06/2020).

Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT)⁵⁸, com as quais as associações caiçaras tecem vigorosas articulações e figuram entre os seus primeiros idealizadores.

A circulação dos porta-vozes caiçaras em uma complexidade de espaços ampliou as possibilidades relacionais e estendeu as redes de aliança de suas comunidades em direções onde elas puderam se conectar a uma variedade de coletivos, entre os quais figuram acadêmicos e pesquisadores. Embora predominem entre os moradores da Jureia avaliações negativas a respeito de práticas de *pesquisa*, em vista dos hábitos “predatórios” sobre os conhecimentos locais mantidos por diferentes *pesquisadores* desde a chegada da SEMA na região – no início da década de 1980 – e, mais recentemente, das más experiências com os Planos de Manejo e laudos antropológicos (Andriolli et al, 2016; Castro, 2017; Silva, 2012)⁵⁹, alguns momentos críticos da *luta* caiçara colocaram a aproximação a instituições acadêmicas em pauta.

O antropólogo Rodrigo Castro (2017) acompanhou parte desse movimento a partir de 2011, enquanto integrante do Laboratório de Antropologia, Territórios e Ambientes (LATA), vinculado ao Centro de Estudos Rurais (CERES) da UNICAMP. Na ocasião, as associações UMJ e AJJ pediram apoio ao LATA na elaboração de um laudo antropológico que pudesse embasar o reconhecimento de tradicionalidade de moradores na defesa dos direitos territoriais das comunidades (id.:47)⁶⁰. Após a conclusão do Parecer em 2012, sob coordenação do Prof. Mauro Almeida (Almeida

⁵⁸ A CNPCT tem como principal atribuição “coordenar e acompanhar a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto nº 6.040/07. A CNPCT também propõe princípios e diretrizes para políticas relevantes ao desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais no âmbito do Governo Federal”. (Disponível em: <<https://mma.gov.br/desenvolvimento-rural>>. Acesso em 16/06/2020).

⁵⁹ Os primeiros levantamentos para os Planos de Manejo do Mosaico de 2006 foram realizados por equipes do ISA e UNICAMP “sem a participação efetiva dos moradores” (Andriolli et al, 2016:5). Por sua vez, o Laudo Histórico e Antropológico (Carvalho & Schmitt, 2010) elaborado a pedido da Fundação Florestal atualizou os dados cadastrais da população da Jureia (o CGO de 1990 e sua atualização de 2004) e, embora tenha levado em consideração a autodeclaração como critério de cadastramento, dizem os moradores que muitas famílias foram excluídas do documento final e que, consequentemente, passaram a ser consideradas ilegais (Castro, 2017: 46).

⁶⁰ Como narra Castro (2017), a ameaça de uma medida de expulsão de moradores naquele ano vinha de uma Ação Civil Pública (ACP), movida pelo Grupo de Atuação Especial de Defesa do Meio Ambiente (GAEMA) do Ministério Público Estadual, que estabeleceu o prazo de 120 dias para a Secretaria do Meio Ambiente retirar as comunidades tradicionais, então consideradas ilegais, de dentro da EEJI (Castro, 2017:14). Com o pedido do parecer que pudesse atestar sua tradicionalidade, os moradores buscavam sustentar ações jurídicas de suspensão da ACP levadas adiante pela Defensoria Pública.

et al., 2012)⁶¹, os membros do LATA continuaram realizando atividades de *assessoria* às comunidades em torno das discussões sobre a Lei do Mosaico, que seria votada em 2013⁶².

Na percepção de Castro, que acompanhava na época as associações AJJ e UMJ em reuniões enquanto *assessor*, a relação de suporte científico às demandas das comunidades sofreu uma transformação após o início de sua pesquisa de mestrado, e com o seguimento de trabalhos na Jureia realizados pelo LATA⁶³. Como experimentou o antropólogo, uma *parceria* se consolidava à medida que a atuação do grupo de pesquisadores surtia efeitos positivos para a *luta* caiçara e o entrosamento com os moradores da Jureia propiciava um ambiente de confiança mútua. O grupo passou então a ser considerado *parceiro* das associações caiçaras, termo que se reportava, para o antropólogo, às *parcerias de trabalho*, maneira como os moradores se referem às atividades cooperativas ligadas ao universo da roça (ibid.:67).

A aproximação entre as formas de *parceria* caiçara visualizada por Castro exige que se opere uma distinção entre essas relacionalidades, ainda que ambas constituam exemplos de cooperação. Como pontuado pelo próprio autor (ibid.: 41) e em referências anteriores (cf. Comerford, 2003; Heredia, 1979; Woortmann, 1988), a roça sustenta e é sustentada pelo parentesco, que produz pessoas, corporalidades e signos. Essa instância, que não corresponde imediatamente ao regime das *parcerias* políticas, pode ser elucidada na entrevista concedida por um morador aos pesquisadores do LATA (Almeida et al., 2012: 27). Nélio, morador da comunidade Cachoeira do Guilherme, relembra como funcionavam os convites aos parceiros de trabalho:

⁶¹ Segundo Castro (2017:47), Dauro do Prado teria conhecido o Prof. Mauro Almeida por volta do ano de 2008, em uma reunião da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT).

⁶² A Lei do Mosaico 14.821/2013 reclassificou a Estação Ecológica Jureia-Itatins em um Mosaico de Unidades de Conservação, ampliando a área protegida, que passou a contar com mais de 97 mil hectares a partir da criação do Parque Estadual do Itinguçu e Parque Estadual do Prelado, do Refúgio da Vida Silvestre das ilhas do Abrigo e Guararitama e das Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) da Barra do Una e do Despraído.

⁶³ Entre os trabalhos apoiados pelo LATA destacam-se a elaboração do Parecer Antropológico sobre as Comunidades Tradicionais da Jureia (Almeida et al., 2012) e a participação no “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia”, coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (Berno de Almeida et al., 2013a; 2013b).

As pessoas se convidavam às vezes por um gesto. Isso se perdeu muito, eu falo pra ele [outro morador], ele se perde muito. Ele pode estar lá na praia, se eu sair aqui na área e fizer um gesto pra ele, e tal assim assim, ele volta, ele sabe o que eu estou falando. E às vezes eles ficam, igual lá na pedra hoje, chamando, falei, eles não entenderam o que que era. E as vezes não, um gesto que eu faço ele já sabe se é de urgência, o que que é. Então às vezes um machado que tá ali, uma foice que estava ali, eles se convidam através de pegar um objeto, é meio que um convite para alguma coisa, isso se perdeu. Às vezes não precisava só a fala, as vezes é até complicado de falar isso porque as próprias pessoas que se comunicam desta forma, é tão automático que ela não se dá conta disso. A gente só sabe isso porque a gente foi para a cidade e viu que aquilo está se perdendo, lá é totalmente diferente. Poxa. Lá eu faço isso e a pessoa não entende (Nélio Gomes, entrevistado em Almeida et al., 2012).

Em suas considerações acerca das dinâmicas dos *sítios*, Nélio evoca uma criatividade tecida no âmbito da vizinhança e que corresponde a modos específicos e a sentidos de comunicar, cooperar, observar e se antecipar às necessidades daqueles com quem se compartilham atividades costumeiras - como a pesca, a lida na roça, a produção de farinha, a construção ou o conserto de uma ferramenta de trabalho. Esses modos singulares de cooperação das parcerias de trabalho se fazem, muitas vezes, em gestos sutis e em brincadeiras que traduzem formas de reciprocidade encontradas na produção do parentesco e do compadrio (cf. Comerford, 2003; Vieira, 2015)⁶⁴.

O movimento político busca seus *parceiros* fora do parentesco e, nessa intenção, articula coletivos em um engajamento diferente daquele encontrado no âmbito da roça, marcado pelas trocas vicinais. A *luta* caiçara evoca analogamente as formas cooperativas das parcerias de trabalho, embora mobilize uma codificação distinta da troca, visto que as associações se posicionam em um plano de relações potencialmente assimétrico em composição com cientistas e funcionários públicos.

⁶⁴ Suzane Vieira (2015) em sua pesquisa sobre os modos de criatividade dos quilombolas da Malhada, na Bahia, desenvolve uma teoria etnográfica da pirraça, que consiste em abordar as brincadeiras como um modo de diferenciação adequada das relações de parentesco, afinidade e compadrio, além de constituir uma maneira de travar relações de amizade. A “arte da pirraça”, segundo Vieira, se coloca contra consensos e tentativas de hierarquização do plano das relações. Voltarei ao escopo da brincadeira e das práticas de trabalho coletivo no capítulo 3, no qual abordo o conceito nativo de *animação*, fundamental para se compreender as relações de reciprocidade que constituem os domínios das vizinhanças e roças.

No caso abordado por Castro, a convivência entre os moradores e o grupo de pesquisadores do LATA propiciou uma certa linguagem comum de trabalho, decorrida de um ambiente de *entendimento* em que as práticas dos pesquisadores respeitaram e se compuseram aos acordos morais que sustentam a socialidade caiçara. Temos, nesse sentido, que as *parcerias* tal como são anunciadas pelas associações UMJ e AJJ, antes de pressuporem uma categoria classificatória, se estabelecem mediante relações delineadas por trajetórias específicas através das quais os *parceiros* passam a *caminhar* junto aos porta-vozes caiçaras em espaços de articulação política.

Como indicado, a atuação do LATA, grupo no qual se situava o antropólogo, se costura a outras importantes relações de *parceria* que foram sendo tecidas em compromissos mais ou menos prolongados durante a trajetória das associações. Outra característica relevante dessas alianças parece residir, portanto, na avaliação permanente exercida sobre sua duração e tenacidade em momentos de agravamento do conflito na Jureia. As *parcerias* podem ser avaliadas pelas lideranças comunitárias através da continuidade dos projetos (como as pesquisas de campo junto aos moradores voltadas ao levantamento de dados e à construção de mapas) e de seus resultados. A consolidação de uma rede de *parceiros* e os respectivos acionamentos de “partes” dessa rede foram relações que possibilitaram, por exemplo, o “experimento” do PUT, a proposição de um modelo de governança que pode ser definido, entre outros modos, como um corolário da noção de *parceria*, atuando como um instrumento legitimador da política caiçara e de suas regras sobre futuras *parcerias* que venham a ser estabelecidas com entidades externas às comunidades.

Na reunião em que a proposta de elaboração do PUT foi apresentada às comunidades da Jureia, as lideranças Dauro do Prado e Adriana Lima realizavam um balanço dos últimos trinta anos de *luta*, momento no qual reconheceram que, apesar de importantes conquistas, eles ainda não haviam conseguido alcançar seu maior objetivo, que era “tirar a UC de cima dos territórios” (Andriolli et al, 2016:11). A

descrição oferecida pela Profa. Carmen Andriolli⁶⁵, que compareceu à primeira reunião de planejamento, estimula a refletir sobre como determinadas *parcerias* estavam sendo experimentadas durante a proposição do PUT. Naquela ocasião, delineava-se para as associações UMJ e AJJ um duplo desafio: a construção de um consenso entre as comunidades sobre as regras de uso do território, como principal requisito para a definição dos *acordos locais* que pautariam a efetivação de um novo instrumento de *luta* pela garantia do território; e a definição de como as comunidades estariam organizadas para negociarem, debaterem e receberem o *peçoal de fora* desde a elaboração do PUT e com o seu implemento (ibid.:13).

A proposta do PUT é apresentada nesse artigo, também escrito por Dauro do Prado e Adriana Lima, como um ponto nevrálgico da *luta* caiçara, em que recentes *parcerias* poderiam ser avaliadas com base na confiança dos conhecimentos acumulados e das redes estabelecidas durante os últimos anos⁶⁶. No processo de delineamento de uma nova estratégia, enquanto as *parcerias* multidisciplinares com diferentes pesquisadores de universidades públicas (USP, UNICAMP e UFABC) e com a Defensoria Pública Estadual podiam ser amplamente reconhecidas através dos projetos até então realizados com as comunidades, outros aliados invocavam alguma incerteza sobre o alcance e a efetividade de suas contribuições. De acordo com o relato de Andriolli, Dauro queria “entender até que ponto o MPF [apoiaria] a luta das comunidades” (ibid.:13).

A aposta na atuação do MPF tem se embasado nas boas experiências com o órgão nos últimos anos – como se verifica na solicitação de dois Pareceres Técnicos pela Procuradoria Geral da República, em 2017, a fim de esclarecer irregularidades na execução das leis ambientais sobre as comunidades da Jureia⁶⁷ – e em sua tendência em refutar a tese da incompatibilidade entre a presença de povos e comunidades tradicionais e o objetivo de preservação das UCs. Essa interpretação

⁶⁵ Carmen Andriolli é Professora Adjunta do Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da UFRRJ e professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ).

⁶⁶ Sua importância ainda estava sendo medida como uma possibilidade de *formação política* às futuras gerações das comunidades, visto que o ciclo de trinta anos de *luta* era marcado pelo protagonismo de um grupo de jovens da família Prado à frente das atividades das associações UMJ e AJJ e, como se veria mais tarde, pela retomada das taperas de seus avós.

⁶⁷ Pareceres Técnicos n. 361/2017-SEAP e 526/2017-SEAP.

se apoia em precedentes emblemáticos de reconhecimento de direitos pelo MPF a outras comunidades tradicionais, mediante a observância de políticas e leis que, de modo recorrente, têm sido ignoradas pelas gestões das UCs⁶⁸. A aproximação entre as comunidades da Jureia e o MPF representaria, nesse sentido, um momento histórico em que pressões judiciais sobre o caso da Jureia poderiam revigorar as estratégias das associações em detrimento das tentativas, então bastante desgastadas, de recategorização da Lei do Mosaico pela via legislativa.

Como relembra Mauro Almeida (2012), a história das “lutas cartográficas” travadas por seringueiros do Alto Juruá rendeu-lhes a importante conquista da criação da primeira Reserva Extrativista na Amazônia, em 1990 (cf. Carneiro da Cunha e Almeida, 2009). Vimos, com o antropólogo, que a experiência de cooperação técnica à elaboração de mapas por populações tradicionais afirma a potencialidade “epistêmica e política” dessas alianças e suas “competência[s] em estabelecer verdades pragmáticas” (Almeida, 2012:5-6), verificadas sobretudo na busca pela garantia de direitos. Retomando esse argumento, não é arriscado dizer que os caiçaras procuram se inspirar, em boa medida, nos exemplos criativos de outros povos e comunidades que, acompanhados por alguns desses mesmos antropólogos, conseguiram emplacar modelos de governança e gestão territorial inéditos. O arranjo que inaugurou as Reservas Extrativistas como uma saída para os problemas vividos pelos seringueiros encontra algumas analogias no conflito da Jureia, onde uma rede de cooperação contribui com a produção de composições entre as territorialidades caiçaras e as UCs⁶⁹.

⁶⁸ Como tem sido argumentado, o conflito da “sobreposição” de UCs sobre territórios tradicionais, recorrente em outras regiões brasileiras, encontra no litoral do sudeste uma configuração particular. Na esteira do que reflete Castro (2017) para o caso da Jureia, afora a invisibilização das comunidades tradicionais desde a criação da EEJI, observa-se uma reiterada negação, por parte das políticas ambientais estaduais - e suas sucessivas alterações - a incluir em seus espaços e instrumentos de gestão a observância de leis nacionais e supranacionais (Convenção 169 da OIT) de garantia de direitos das comunidades caiçaras. Para o autor, essa negligência e oposição se deve, entre outros fatores, ao papel influente de ambientalistas que estão à frente de decisões políticas de órgãos gestores das áreas de preservação da Jureia desde a década de 1980, e que possuem, ainda, uma projeção nacional mediante grandes veículos midiáticos sobre o tema da preservação da Mata Atlântica (ibid.:64). Desde então - e as últimas declarações públicas demonstram que seu posicionamento pouco mudou - esses atores vêm trabalhando para bloquear ferramentas de participação das comunidades tradicionais da Jureia, possuidoras de direitos à autoidentificação amplamente reconhecidos na legislação brasileira e pela comunidade científica.

⁶⁹ Com a pressão das associações UMJ e AJJ algumas dessas composições com modelos de UCs favoráveis à permanência de moradores tradicionais obtiveram sucessos parciais no território caiçara, com a criação de duas Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) na Jureia, no âmbito

O PUT foi então elaborado de modo a propor uma solução criativa ao conflito territorial que os caiçaras identificam como sendo a *oposição* entre os direitos ao *modo de vida tradicional* e a conservação da natureza em áreas protegidas (Andriolli et al, 2016; Carneiro da Cunha e Almeida, 2009), uma apreciação que inscreve explicitamente o problema vivido por essas comunidades na dicotomia entre sociedade e natureza (Strathern, 2014a; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 2011). Na formulação de uma resposta mantenedora da multiplicidade, com cálculos e apostas embasados em uma defesa qualificada, as associações convocam a Secretaria do Meio Ambiente do Estado ao diálogo, a quem endereçaram oficialmente o PUT, mas asseveram a anterioridade do território caiçara em relação às subseqüentes codificações territoriais do Estado que o assimilou finalmente ao Mosaico. Como ouvi de Dauro na reunião do Fórum em fevereiro de 2019, o *cansaço* acumulado – um afeto da *expulsão*, abordado por Castro (2017) – teria sido decisivo para a postura assertiva que se colocava com o PUT: *cansamos de tentar mudar a lei. Não lutaremos mais por isso. Escrevemos o documento da forma como queremos viver e organizar nosso território*⁷⁰.

A crítica caiçara aos dualismos da política ambiental, cujos efeitos os moradores da Jureia conhecem de perto - desde a *chegada do meio-ambiente* em suas vidas - assume no PUT uma formulação política que pode ser apreendida de maneira ressonante à perspectiva teórica de Marisol de la Cadena. Na ocasião em que as associações começaram a discutir com as comunidades da Jureia o *direito de retorno aos sítios*, buscando elaborar um protocolo comunitário, uma modulação discursiva se impôs. A partir de então, as lideranças argumentaram que não iriam mais *seguir e dialogar com a lei do SNUC* (Sistema Nacional de Unidades de Conservação) (Andriolli et al., 2016:12). Essa postura, coerente ao fato de que, “*pela lei, todos são considerados clandestinos dentro de suas próprias casas*” (ibid.: 11),

de sua recategorização em MUCJI. São as seguintes: RDS Despraiado e RDS Barra do Una. Porém, como enfatizam as lideranças Adriana Lima e Dauro do Prado (Andriolli et al, 2016), assim como Rodrigo Castro (2017), que acompanhou a proposição das associações à época da votação da Lei do Mosaico, essa conquista não atendeu inteiramente às demandas comunitárias, deixando de fora muitas comunidades que continuaram sobrepostas por unidades de conservação mais restritivas, como nos Parques do Itinguçu e Prelado e na EEJI.

⁷⁰ Comunicação oral de Dauro durante a apresentação do PUT ao Fórum, reunião que ocorreu em 23 de fevereiro de 2019 na aldeia guarani Pindo Ty, em Pariquera-Açu.

pautava a iminência de uma política caiçara diversa aos acordos da *lei*, porque excedente a eles (de la Cadena, 2010).

O PUT rebate o “litígio” da política estatal que nunca considerou a *existência* das comunidades caiçaras e seus coabitantes não humanos na “contagem das partes” (Rancière, 1996 apud de la Cadena, 2010), isto é, no entendimento comum de quem estaria apto a participar da gestão conservacionista da Jureia. Porém, divergindo um pouco da formulação de Rancière, filósofo mobilizado por de la Cadena, a proposição do PUT demonstra que a *luta* não busca se reivindicar como “parte da contagem”: sua outra política se posiciona além de uma divisão, sobre a qual não se vê como parte reclamante, mas como “parcialmente conectada” à política dos órgãos ambientais. A *luta* caiçara, negando compor-se à *lei* do SNUC, faz explicitar a *oposição* fundamental subjacente ao conflito da Jureia, respaldada no “*conhecimento* de que [a *lei*] não permite nada do que [os moradores] praticam em seu *modo de vida* (roça, pesca, moradia, escola, etc.)” e de que “[ela] não os representa” (Andriolli et al., 2016: 12, grifos meus).

É importante sublinhar que a insistência sobre esse *conhecimento*, com a qual as lideranças abriram a reunião que propunha a elaboração do PUT, demonstra que o estratégico questionamento ao SNUC não era compartilhado de modo uniforme pelos moradores das comunidades tradicionais da Jureia, embora o vivenciassem cotidianamente, muitas vezes na condição de suposta clandestinidade perante as gestões da Estação Ecológica, ao continuarem residindo, visitando seus parentes ou cuidando de suas casas nos *sítios* abrangidos pela EEJI. O planejamento do PUT dependia, nesse sentido, da construção de um consenso provisório das comunidades em torno dos efeitos criativos que poderiam se delinear com o problemático *diálogo com a lei*, que passariam a direcionar as ações comunitárias e a sustentar, principalmente, a possibilidade de reconhecimento do *direito de retorno*. Esse último, entretanto, demonstra ser um ponto de muita controvérsia entre os moradores da Jureia, devido aos múltiplos entendimentos assumidos, contextualmente, em relação às normas sustentadas pelas gestões da EEJI e às suas decorridas acomodações na vida das comunidades.

Composições

As diferentes avaliações de moradores quanto à condução de estratégias das associações AJJ e UMJ serão cotejadas ao longo desta etnografia com base nas relações familiares e de vicinalidade, as quais reaparecerão no próximo capítulo. No entanto, os aportes teóricos pautados até o momento nos permitem sugerir que a sobreposição das leis ambientais à Jureia, antes de ensejar um cenário de posições antagonistas, produziu composições locais que buscaram se manter resilientes às condições gerais de clandestinidade e às restrições impostas aos moradores. Sob as lentes das “conexões parciais” de Strathern (2004), uma das ferramentas analíticas incorporadas por de la Cadena (2015), é possível entrever que uma complexa articulação se sucedeu entre as socialidades das comunidades caiçaras e as instâncias de vigilância dos órgãos ambientais, relações que podem ser compreendidas enquanto um agregado de práticas singulares que se conectam e se diferenciam simultaneamente.

Desde a chegada da SEMA na Jureia, no início da década de 1980, o recrutamento de moradores para o suporte de atividades de pesquisa ou de fiscalização do órgão manteve-se como uma prática que foi posteriormente incorporada pela gestão das áreas protegidas (cf. Castro, 2017; Nunes, 2003; Caixeta de Queiroz, 1992). Com a EEJI os órgãos responsáveis decidiram admitir algumas dessas mesmas pessoas em seu corpo de funcionários, então incumbidos de fiscalizar possíveis “crimes ambientais” que ocorressem dentro da UC. Tais empregos, mantidos até os dias atuais, têm sido avaliados por moradores e membros das associações UMJ e AJJ como uma estratégia adotada pelos órgãos ambientais para *dividir* as comunidades, fazendo proliferar desacordos entre associações e hostilidades dentro das próprias famílias. Essa perspectiva apregoa que o controle ambiental se deu através de um agenciamento perverso, em que moradores passaram a ter suas intimidades vigiadas por seus próprios familiares e vizinhos.

Uma vez funcionários da SEMA, e posteriormente subordinados à SMA, esses moradores ocupariam uma posição privilegiada dentro das configurações comunitárias ao obterem a garantia de uma renda fixa e de suportes mínimos às

suas famílias, em um momento no qual as dificuldades impostas pelas proibições de plantio, da caça e da pesca pressionavam pela saída daqueles que não gozavam de alternativas. Os relatos sobre a atuação de guarda-parques mencionam práticas coercivas que se davam principalmente através de multas, apreensões e inspeções nas casas – inclusive nas panelas - de parentes e vizinhos (cf. Nunes, 2003; Caixeta de Queiroz, 1992). Por outro lado, os depoimentos também tendem a reforçar a falta de opção a que foram submetidas muitas dessas pessoas, ao se verem obrigadas a aceitar o emprego de guarda-parques enquanto suas famílias *passavam fome*, sem poderem caçar, plantar ou pescar.

Na avaliação geral que costura diferentes versões, a *chegada do meio ambiente* é um marco a partir do qual as relações de vizinhança são atravessadas pelo signo do *dinheiro* e passam a ser delineadas como conflituosas⁷¹. É um tempo em que predomina a ideia de *desunião*. A má distribuição de empregos, a adesão ao discurso dos *ecologistas* (Caixeta de Queiroz, 1992:179), as denúncias e o amedrontamento aparecem como alguns dos principais motivos de conflitos decorrentes da sobreposição da EEJI, que inaugurou um período de muitas incertezas entre familiares e vizinhos⁷². Allan Monteiro (2002:89) entende que esse efeito pode ser caracterizado como uma diferenciação social até então inexistente entre as comunidades da Jureia, baseada em um aspecto econômico, mas sobretudo em uma atribuição de poder. A categoria dos guarda-parques teria invertido um mecanismo de autoridade local, deixando de se apoiar na legitimidade conferida pela vizinhança para se estabelecer pela via do emprego (ibid.:149).

Contudo, se a contratação de moradores e, sobretudo, de lideranças locais trata de uma política desenhada pelos órgãos ambientais para fomentar tensões internas às comunidades, é certo que muitos guarda-parques também precisaram acomodar sua nova posição em meio aos acordos morais e aos modos apropriados

⁷¹ Voltarei às relações atravessadas pelo *dinheiro* no capítulo 3.

⁷² Essa caracterização assemelha-se às narrativas encontradas por Karina Coelho (2014) para os caixaras da vila de Barbados, na Ilha do Superagui, em Guaraqueçaba-PR. No contexto de sobreposição de leis ambientais ao território das comunidades, também introduzidas por uma Estação Ecológica, a antropóloga observa que as denúncias aos órgãos ambientais podem ser pensadas como novas formas de manejar as relações agonísticas das dinâmicas internas às comunidades, sustentadas por mecanismos de controle social como a moralidade e a fofoca (Comerford, 2003 apud Coelho, 2014).

de reciprocidade que organizavam as relações de parentesco e compadrio nas vizinhanças caiçaras. Nesse sentido, alguns depoimentos trazidos por Monteiro (ibidem) discorrem sobre interessantes mecanismos de codificação da atividade dos guarda-parques no tecido das interações cotidianas. Destaca-se o *respeito* a que se referem alguns entrevistados para com o serviço de um familiar ou vizinho guarda-parque: a noção pressupõe um acordo velado sobre o necessário encobrimento de ações que poderiam colocar em risco não apenas o trabalho do funcionário e a situação do morador, mas os modos de *respeito* que mantêm reciprocamente seus laços de parentesco, de compadrio ou de amizade. Segundo consta nos relatos, esse mecanismo era operado sob um regime de visualidade que envolvia práticas do *fazer escondido*, ou da “vista grossa” dos guarda-parques, diante de atos considerados irregulares de caçada, extrativismo, pesca ou plantio (Monteiro, 2002: 70-74).

Algumas dinâmicas familiares, contudo, podem demonstrar como o sucesso em manter uma pessoa da parentela com emprego fixo e na posição de fiscalização do órgão ambiental consiste em uma habilidade dos moradores em se fazerem resilientes às políticas ambientais, em alguma medida oferecendo cobertura à condição de clandestinidade de vizinhos e parentes. Excetuando os benefícios sociais como a aposentadoria, o emprego na Fundação Florestal se definiu como uma das poucas fontes de renda estáveis, condição “farmacológica”⁷³ que permitiu, ambigualmente, que os moradores pudessem enfrentar a saída dos *sítios* com alguma garantia de subsistência nos bairros das cidades. Embora não abertamente mencionada, a condição destes funcionários pode ser medida, ainda, na possibilidade em permanecerem próximos aos *sítios* durante o regime de trabalho e em obterem meios de transporte para circularem nas áreas protegidas.

Como é de se esperar, porém, essas composições têm levado a controversos entendimentos e a adesões desiguais às políticas entabuladas pelas associações UMJ e AJJ. As avaliações e alinhamentos quanto aos objetivos de seus membros e das lideranças são processuais e obedecem a diferentes contextos, embora exista uma

⁷³ No sentido mobilizado por Isabelle Stengers (2015) para se referir à “arte de ter cuidado”, isto é, às práticas que são capazes de envenenar ou de curar, assim como a instabilidade de um *pharmakôn*: sua dosagem pode fazê-lo agir como veneno ou remédio.

tendência a considerarem-nas como possíveis ameaças aos empregos de familiares que trabalham como funcionários da Fundação Florestal, quando estes são inseridos diretamente no jogo de embates por meio do parentesco.

Capítulo dois_ como nascem e morrem as taperas

Ruínas agora são os nossos jardins.

Anna Tsing

Dona Iolanda ajeita as lenhas no fogão enquanto espera a água ferver para passar um café. Sobe uma fumaça de lenha úmida, sinal dos últimos dias chuvosos, que logo invade o canto da cozinha e escapa por entre as frestas da parede. A casa de Dona Iolanda, na praia do Guarauzinho, em Peruíbe, onde vive há cerca de quarenta anos, é feita de madeira, mas outros materiais foram sendo somados à sua arquitetura ao longo de pequenos restauros. Hoje, seu *velho ranchinho*, como ela costuma chamá-lo, se mantém com alguns tijolos, madeirites, placas de metal e tocos que servem como escoras às paredes já envelhecidas.

Enquanto tomamos o café coado, ainda sentadas à beira do fogão, em prosa, escutamos o alvoroço de uma galinha. Dona Iolanda se levanta e, apressadamente, vai até o galinheiro conferir se finalmente encontra ovos. Preocupada com a aparição de um lagarto que, de tempos em tempos, invade o galinheiro atrás de alimento, a senhora acompanha cada sinal de uma poedeira na tentativa de escolher um cantinho seguro para botar. Estamos em agosto, *época de raposa magra*, e todo cuidado é pouco também quando cai o dia: as galinhas devem ser recolhidas em uma casinha para evitar o ataque de bichos famintos.

O cuidado diário com suas galinhas tem sido cansativo para Dona Iolanda, que pensa em vender as suas últimas criações enquanto observa uma galinha fujona que cisca do lado de fora do cercado. Sem chegar a uma decisão, retoma a caminhada em silêncio, ignorando o atrevimento da bichinha. Seu *terreiro*, uma área limpa, é recoberto pela sombra de um frondoso jamboloeiro⁷⁴, de onde é possível avistar a praia. *Aqui, quanto mais você tá andando, mais tá aparecendo vista*, comenta minha anfitriã. Sua casa se eleva sobre um pequeno morro, que garante uma mirada longínqua do mar e da foz do rio Guaraú, a norte. O momento de contemplação aviva histórias sobre a *pedra da moça*, uma formação rochosa na praia que pode ser

⁷⁴ Também conhecido por jamboleiro, jambolão ou azeitona (*Syzygium cumini* (L.) Skeels).

observada de nossa posição, atraindo curiosidade sobre a origem de seu nome. Dona Iolanda especula e remonta ao *tempo de Antonieta*, época em que as moças costumavam apoiar-se na pedra para conversar.

Retomamos nossa caminhada. Dona Iolanda vai à frente, como quem confere pacientemente cada canto de seu *terreiro*: olha para o alto, hesita, volta a andar de modo a bagunçar com o chinelo as folhas secas do jamboloeiro, e se aproxima de um canteiro. Peço para que ela me apresente suas plantas, ela atende com afeto: mostra-me a erva-cidreira (*Melissa officinalis*), a alfavaca (*Ocimum basilicum*), a taioba (*Xanthosoma sagittifolium*), a aniseta (*Pimpinella anisum*), o *tempero de carne* – ou hortelão-pimenta (*Plectranthus amboinicus*), o coentrinho (*Eryngium foetidum*), a *pimenta para peixe*⁷⁵ e o vacupari (*Garcinia gardneriana*), árvore ainda nova e que vai demorar a dar suas deliciosas frutinhas amarelas.

Continuamos andando em direção aos fundos do *terreiro*, onde uma vegetação arbustiva serve de cerca. Ultrapassando esse limite, paramos diante de outra construção – não uma casa de madeira, no estilo da de Dona Iolanda, mas de tijolos e telhas de cerâmica. Suas dimensões também divergem: as muitas janelas em toda a extensão das paredes e alto pé direito apontam para um amplo interior. Na espreita, meu olhar atesta a ausência de moradores e se depara com um espaço desocupado. Dona Iolanda logo me explica: não se trata de uma casa, mas de um dos alojamentos da *Florestal*⁷⁶. Pouco à frente avistamos os demais.

Em nosso percurso, movemo-nos nas imediações de um edifício a outro. A senhora tece comentários elogiosos sobre a qualidade dos materiais com que foram construídos os quartos e banheiros. Apesar de novos, reparamos que os cômodos apresentam marcas de um abandono antecipado pela falta de uso, servindo de abrigo a aranhas e formigas que circulam livremente entre as folhas secas no chão. Minha amiga então observa a estrutura da cozinha e relembra quando cozinhava *panelões* de comida para grupos de pesquisadores que vinham até o *rancho*, época

⁷⁵ A espécie da *pimenta para peixe* não foi identificada.

⁷⁶ Termo usado por moradores para se referirem aos funcionários e aos agenciamentos de controle dos órgãos ambientais. Desde o início da década de 1990, o *rancho* de Dona Iolanda foi sobreposto pelo Núcleo Arpoador, área integrante da Estação Ecológica Jureia-Itatins, criada poucos anos antes, em 1986. A partir desse período, sua vizinhança recebeu não apenas um, mas outros três edifícios da Fundação Florestal, construídos para abrigar a sede e os alojamentos do Parque Estadual do Itinguçu – PEIT.

em que seu marido os guiava em expedições pelo *mato* atrás de cobras, aranhas, sapos e toda sorte de espécie investigada que ele tivesse conhecimento - eram muitas.

Um pouco mais adiante alcançamos o quarto edifício de nossa caminhada – igualmente destoante em suas dimensões e porte, vazio de móveis e moradores. Vemos um refeitório, uma cozinha e um amplo salão. Mas nossa observação é interrompida por um guarda-parque, *primo distante* de Dona Iolanda, que sai de dentro do refeitório e vem ao nosso encontro, onde espiávamos pela porta lateral. O guarda demonstra curiosidade sobre a minha presença e, após Dona Iolanda me apresentar como uma amiga, ele passa a vasculhar o celular para me mostrar fotos de sua filha pequena. Alguns minutos de prosa são o suficiente para afastar o tédio e o incômodo com o calor, raro para a época do ano.

Após nos despedirmos do guarda-parque, que permanece em seu trabalho de vigilância até o cair do dia, retomamos a direção da casa de Dona Iolanda. Seus *bichinhos*, como ela carinhosamente se refere aos cachorros Tobias, Negão e Lobo e ao gatinho Romeu, aguardam-na ansiosos na porta da cozinha. Tobias está amarrado a uma corrente e não consegue ganhar muitos passos para longe da casa, diferente de seus outros companheiros caninos, que se jogam na grama carpida a tomar um pouco de sol. Enquanto acaricia um a um, pergunto a Dona Iolanda qual o motivo que a faz manter apenas Tobias preso. *O pessoal reclama quando eles vão pro mato, desabafa. E esse aqui é muito atentado!*, diz, voltando a atenção para Tobias. *Queria que alguém fizesse uma reza neles pra parar de caçar...*

Quando livres, os cachorros de Dona Iolanda saem em grupo para caçar⁷⁷. *Um convence o outro*, ela me explica. Após a escapada, eles só voltam a aparecer depois de três ou quatro dias de andanças, às vezes machucados e com muitos carrapatos. Mas os perigos que uma fuga ao *mato* oferece preocupam menos Dona Iolanda do que uma possível represália por parte dos funcionários da *Florestal*, órgão que administra o Parque Nacional do Itinguçu, sobreposto à extensão de seu *ranchinho*. Sem me precisar os detalhes da ameaça, a senhora administra a restrição imposta à criação de seus bichos como pode, alternando a retenção dos cachorros com o uso

⁷⁷ A prática da *caça com cachorro*, citada por moradores mais velhos, será comentada adiante.

da coleira. E, emendando o assunto, comenta da pouca tolerância nutrida pela *Florestal* também em relação ao galinheiro - a livre circulação das galinhas que ciscam pelo *terreiro* costuma ser repreendida com recados indiretos, que procuram relembrar à criadora sua instável condição enquanto moradora dentro de um Parque. É, assim, que os ataques de raposa reaparecem sob outro ângulo, fazendo a diminuição das galinhas ser favorável a uma situação que desagrada a Dona Iolanda, mas que parece inevitável: a de encerrar a existência do galinheiro.

Por volta das seis da tarde ouvimos a saudação do guarda-parque, que caminha em direção à praia após finalizar seu dia de trabalho e, nesse percurso, passa em frente à casa de Dona Iolanda. Prevendo uma carona na travessia do rio Guaraú, a fim de retornar ao bairro de mesmo nome, onde eu estava hospedada, me apresso na despedida da minha anfitriã e corro ao encontro do guarda. A partir desse momento Dona Iolanda permanece sozinha em seu *rancho*, apenas em companhia de seus *bichinhos*, como ela gosta de frisar. Enquanto me distancio durante a caminhada em direção ao porto, na barra do rio, a vista para a casa de Dona Iolanda no alto de seu morrinho se transfigura. Ao longe, a paisagem é tomada pela mata, que parece engolir não somente a pequena casinha de madeira, mas os edifícios desabitados que a rodeiam em uma espécie de vizinhança estranhamente perturbadora.

As imagens da praia do Guaraúzinho na ocasião de minha entrada em campo estimularam importantes reflexões que atravessam este capítulo. As construções do Parque Estadual do Itinguçu – PEIT⁷⁸ e a discrepância que assumem em relação ao *ranchinho* de Dona Iolanda agem como uma materialização dos cercos que a política ambiental paulista introduziu na vida de moradores em seus *sítios*. Multas, perseguições e outros dispositivos tanto citados nas narrativas que denunciam as

⁷⁸ A área do PEIT integrava a EEJI até 2013, ano em que foi aprovada a recategorização da Estação Ecológica e a criação do Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins - MUCJI (Lei estadual 16.982/2013). A partir de então, a legislação do Parque, regulamentado pelo Decreto nº 25.341/86 e pela Lei do SNUC, destina a área para a realização de atividades de interesse público, como pesquisas científicas, atividades educacionais e recreativas. O PEIT é dividido entre os Núcleos Itinguçu e Arpoador e, segundo a Fundação Florestal, a infraestrutura deste último serve à recepção de grupos de pesquisadores e gestores em visita científica. (Ver: <https://www.infraestruturameioambiente.sp.gov.br/fundacaoflorestal/pagina-inicial/parques-estaduais/> consultado em 25/04/2020).

ações de *expulsão* das comunidades são, muitas vezes, expressos pelos moradores por meio de afecções, como doenças e *cansaços* (Castro, 2017) que acometem as disposições vitais de seus corpos e dos corpos dos seres com os quais interagem, traduzindo investidas cotidianas de controle sobre práticas, afetos e temporalidades que constituem as paisagens e a vida de moradores caiçaras.

Como signo da controvérsia que sustenta o projeto de preservação da Jureia sem a presença humana, os edifícios do Parque Estadual do Itinguçu permanecem vazios e evocam uma aparência abandonada – um Parque que, afinal, parece construir suas próprias ruínas. Essa percepção me levou à leitura de Anna Tsing (2018; 2019), para quem as paisagens exprimem complexas histórias de transformação em escalas variadas, marcadas pela destruição e pela rearticulação dos emaranhados de vida que as formam. Afastando-as de uma semântica da ausência, as “ruínas” no Guarauzinho me pareceram, nesse sentido, interessantes para voltar a atenção a formas de criatividade que se produzem nas brechas dessa “paisagem perturbada”⁷⁹. Nesta tarefa, estimulada por Anna Tsing, decidi me dedicar a uma “arte da descrição”, atenta aos caminhos entrelaçados entre espécies que compartilham um mundo em comum e aos novos modos de existir face à destruição destes mesmos emaranhados (Tsing, 2019: 66).

Após me desfazer das potências estagnantes daquelas imagens e me propor a conviver com a questão (cf. Haraway, 2016), como o faz a dona dessa história, cheguei ao seguinte intento que dá corpo a este capítulo: o de descrever formas de vida que são rearticuladas em paisagens abandonadas, ocupadas e em transformação, onde hoje vivem e circulam os moradores das comunidades caiçaras da Jureia, por meio de composições que surgem nas brechas dos “cercados”, contradizem os limites da Estação Ecológica e subsistem nas vizinhanças e nos quintais. Na medida em que uma memória é narrada, um caminho é percorrido ou um quintal é cuidado, meus interlocutores tecem o próprio habitar dessas “ruínas”, desfazendo-se de uma posição assimétrica perante o Estado e suas instituições, para

⁷⁹ Gostaria de agradecer à Profa. Joana Cabral de Oliveira, uma das integrantes de minha Banca de Qualificação, pela sugestão da leitura de Anna Tsing e dos rendimentos que a ideia da “ruína” poderia trazer ao meu trabalho.

insistirem na criatividade de suas práticas, em meio a uma intrincada convivência entre humanos e outros seres.

É importante salientar que as perturbações pensadas por Tsing não se reduzem a efeitos destrutivos, ou que tenham sido provocados exclusivamente por ações humanas: elas são os meios pelos quais as paisagens adentram em suas próprias histórias, propiciadas por emaranhados multiespécies (Tsing, 2015). Nesse sentido, espero esclarecer a tempo, meu intuito ao mobilizar o protagonismo das paisagens não é o de fazer uma etnografia das relações multiespecíficas tecidas na Jureia, mas o de recuperar a potência desse pensamento para estimular uma compreensão ecológica dos lugares por onde circulam e onde habitam meus interlocutores caiçaras⁸⁰. Olhar para as paisagens, como propõe Tsing, permite descrever a criação de “mundos possíveis” pelos caiçaras e outros seres com os quais eles convivem.

Para seguir com a autora neste capítulo, procuro abordar de que maneira as “paisagens arruinadas” são constitutivas das experiências de deslocamento forçado das famílias da Jureia, apreendidas nos modos caiçaras de modular territórios e relações (cf. Perutti, 2015). Nesse quadro, reflito sobre os sentidos de cuidado e perigo envoltos em muitas qualidades de movimentos vivenciados e traçados pelos caiçaras, que se delineiam em diferentes intensidades e se alternam com momentos de estabilização. Práticas como o cultivo de plantas, a criação de animais e a manutenção de casas e quintais; processos como a mudança de famílias e a composição de novas vizinhanças; agenciamentos de controle e arranjos multiespécies não-intencionais tecem, na Jureia, histórias e ecologias singulares. Certos afetos (cf. Vieira, 2015) que descrevo modulam sensivelmente os corpos e as relações que os caiçaras mantêm entre parentes, vizinhos, seres não-humanos, bem

⁸⁰ O termo “multiespécie” ou “multiespecífico” tem sido empregado em meio aos esforços da Antropologia em rever e criticar a divisão ontológica entre natureza e cultura a partir da qual foi edificada, implodindo suas fronteiras disciplinares por meio dos estudos de mundos sociais que englobem processos, práticas e socialidades entre humanos e os seres não-humanos, bem como destes entre si. Propostas nesse sentido podem ser encontradas em autores como Tim Ingold (2015), Donna Haraway (2016), Anna Tsing (2015) e Eduardo Kohn (2013), bem como nas produções da etnologia ameríndia brasileira (Cardoso, 2016; Garcia, 2018; Morim de Lima, 2016; Oliveira, 2012; Shiratori, 2018) e em outros campos etnográficos, com destaque para o trabalho de Lucas Lima dos Santos (2017), intitulado “Entre ritmos: As habilidades perceptuais de pescadores em paisagens multiespecíficas (vila do Pontal do Leste, Cananeia - SP)”, cuja proximidade e ressonância ao contexto caiçara da Jureia será explorada ao longo deste trabalho.

como em composição aos diferentes ritmos (Santos, 2017) que atravessam essas paisagens.

O mote das “ruínas” de Tsing não me deixa ignorar uma categoria fundamental para a mobilização política caiçara e que mereceu destaque no capítulo 1. Na ocasião do Acampamento Tapera Viva, a *tapera* emergiu como um acontecimento cosmopolítico, acionado pelas associações União dos Moradores da Jureia - UMJ e Associação dos Jovens da Jureia - AJJ e que conduziu importantes atualizações na *luta* caiçara. Neste capítulo, a *tapera* reaparece enquanto movimentos que organizam as narrativas e as experiências de rearticulação das comunidades caiçaras com seu território a partir da chegada da EEJI. A dinâmica de formação das *taperas* opera como uma chave para compreendermos de que modo os deslocamentos caiçaras estão sendo formulados em termos próprios, que refletem sobre determinados movimentos, durações e temporalidades, tema que se desdobrará também no capítulo 3. Embora nem sempre enunciadas, as histórias das *taperas* – assim como exige Anna Tsing para as suas “paisagens” – se costumam a diversas ecologias e a movimentos heterogêneos, aqui traçados pelos caiçaras entre os *sítios*, os bairros e as cidades.

As *taperas* se formam a partir do abandono do *sítio* por escolha ou precisão; e com elas seus donos podem manter práticas singulares de cuidado, que tivemos a oportunidade de comentar no capítulo 1. Procuro chamar a atenção para os movimentos pendulares que as *taperas* invocam em conexão a outros espaços, temporalidades e relações: as *taperas* refletem o abandono e a criação; a estabilidade e a impermanência; os encontros e os distanciamentos; as *recordações* e os esquecimentos; movimentos sobre os quais incidem noções de cuidado e degradação, afetos benéficos e perigosos e fluxos de conhecimento que conectam os moradores a outros seres da cosmologia caiçara. Vimos que nas *taperas* se encontram uma gama de registros, como rastros, pegadas e *visões*, que nela se emaranham (Ingold, 2015) de forma inesperada.

Embora motivadas por constantes perturbações, que fogem ao controle e à intenção de seus antigos donos, as *taperas* da Jureia parecem ressoar mais às “ruínas” de Tsing quando respondem a agenciamentos provenientes de outras escalas e direções. Os prédios da cena de abertura permitem entrever essa

“descoordenação”: as atuações do Estado foram decisivas para as *expulsões* dos moradores, restringindo suas possibilidades de decisão sobre os processos de “ataperamento” – isto é, sobre o abandono dos *sítios*, levando mesmo à formação de *vilas fantasmas*, como é comum se dizer das beiras do rio Comprido e, em especial, da comunidade da Cachoeira do Guilherme, e ao aumento desordenado do *mato* nos canais e trilhas de uso antigo.

Este capítulo seguirá, assim, as formas criativas com que os caiçaras *lidam* com as exiguidades de fluxos que lhes foram colocadas, ao terem negados os meios com que se adequam a intensidade e a qualidade desses *abandonos*. Em suas práticas diárias nos bairros e quintais, as famílias tecem novas possibilidades de composição com as paisagens em traços de vida que se insurgem contra as ameaças de controle da *Florestal*.

Vivendo espremido

A morada em uma das áreas do Mosaico tem demandado uma grande habilidade de resiliência de Dona Iolanda. Os meses que precederam minha primeira visita ao Guarauzinho foram considerados agitados. Não bastassem as obras da Fundação Florestal que levantaram os quatro edifícios nos anos anteriores, em 2018 outro projeto era incorporado ao Núcleo Arpoador: um calçamento de paralelepípedos que subia desde a praia e conectava a sede do Parque a cada uma das construções anexas. Com as obras passaram a circular no Guarauzinho muita *gente de fora* e uma grande quantidade de materiais, que eram transportados em tratores pela praia ou trazidos por barcos, produzindo uma enorme *barulhada*. O calçamento, que atravessaria rente à fachada da casa, no pequeno espaço que a separa do barranco do morro, aos poucos tapou um caminho de terra usado diariamente nos deslocamentos de Dona Iolanda e sua família.

Essa movimentação foi nociva a ponto de começar a *atacar os nervos* de Seu Avelino, marido de Dona Iolanda. Ele, que sempre fora um homem ativo e *mateiro* – diz-se da vida de andanças, conhecimento e gosto pelos mistérios do *mato* – andava entristecido e padecia de *fraqueza* após o início das obras. Atormentado com o avanço do calçamento, Seu Avelino ficou com as *pernas fracas* e diminuiu o ritmo da caminhada inclusive dentro de casa, quando passou a se escorar nos móveis para

conseguir se deslocar de um cômodo a outro, como Dona Iolanda fez questão de me demonstrar com seus gestos. A medida em que as obras avançavam e apesar dos esforços da esposa, que diz quase ter *arrancado* o calçamento com suas próprias mãos e enxada, Avelino piorou. Algumas tentativas foram feitas para levá-lo a um atendimento médico em Peruíbe, mas nenhuma surtiu efeito. Pouco tempo depois conheci Dona Iolanda em seu *ranchinho* cercado pelo novo calçamento, quando ela, ainda de luto, me foi categórica: *quem matou meu marido foi essa obra*.

A história da violência cometida à Seu Avelino e à sua família reverbera em muitas outras que ouvi durante o campo, com a diferença de que ela ocorreu próxima ao tempo de minha pesquisa. Referidos sobretudo aos *mais velhos*, contam os relatos que o processo de adoecimento em meio ao confronto com os dispositivos de controle dos órgãos ambientais – como multas, ameaças e cerceamentos acumulados que provocaram a saída dos *sítios* – levou os moradores das comunidades caiçaras muitas vezes à morte. Mas não é qualquer morte. Dizem meus interlocutores: *morreu de tristeza, de desgosto*.

Esses afetos danosos foram abordados por Castro (2017) em sua pesquisa realizada entre as mesmas comunidades da Jureia que serão trazidas a compor estas narrativas. O antropólogo descreveu como a tristeza é, para muitos moradores, uma manifestação do “enfraquecimento das disposições pessoais, corpóreas e emocionais, de forma disseminada no cotidiano ou [...] agudizada em momentos que demandariam resistência coletiva contra ações de expulsão” (ibid.: 96). Enquanto um efeito social das políticas ambientais, a noção de sofrimento nem sempre era assim imediatamente formulada ao pesquisador em campo. Em conversas mais reservadas ela aparecia na forma da agoniação - às vezes enquanto uma dor localizada em alguma parte do corpo, como no peito (ibid.: 92) - dando entendimento às situações de profunda densidade em que se entrecruzam percepções subjetivas e arranjos coletivos - e, eu adicionaria, mudanças em articulações ecológicas - da experiência de *expulsão*.



Caminho de concreto

Fachada da casa de Dona Iolanda Serra,
calçamento de paralelepípedos e sede do
Parque Estadual do Itinguçu – Núcleo
Arpoador ao fundo, 2019.

Fotografia da autora.

No caso da família de Dona Iolanda, o esmorecimento de seu marido remete a um estado subjetivo radicalmente afetado pelos *nervos*. Uma mudança de ânimo que diminuiu as potências do corpo (cf. Vieira, 2015: 61), tornando-o *fraco*, mas que se originou fora dele, em um ambiente amplamente perturbado por uma sonoridade incomum e ruidosa. Naquela ocasião, a ação dos *barulhos* de britadeira e de pessoas *de fora* foi percebida por seu efeito paralisante: Avelino já não conseguia mais andar de tão *nervoso*, e nem refrear o avanço das obras. Um agenciamento nocivo dos ruídos e dos ritmos desordenados dos novos transeuntes em seu *terreiro* penetrou no corpo de Avelino, mal que nenhum médico da cidade soube reverter.

Outras mudanças no ambiente circundante à casa parecem ter intensificado o adoecimento. Além da insistência da britadeira, Dona Iolanda chamou a atenção para a colocação de arandelas nos caminhos asfaltados. As luzes artificiais, deixadas acesas durante a noite, causaram desconforto não apenas à família, que foi impedida de permanecer na escuridão e de *descansar a vista*, mas também aos bichos - principalmente aos pássaros, que, segundo a moradora, perderam-se em relação às horas, cantando mais cedo que de costume.

As idas e vindas de *gente de fora* e dos materiais de construção igualmente interferiram na disposição do espaço do *terreiro* e no ritmo da família em suas atividades habituais. A presença de trabalhadores levados ao Guarauzinho para as obras causou estranhamento e até mesmo hostilidade entre os conviventes, pela falta de respeito com que essas pessoas forçavam seus *modos* à família de Dona Iolanda: o tipo de *conversa*, a altura das *vozes* e a proximidade à casa ressoavam como manifestações inadequadas à lógica da boa convivência no *ranchinho*.

Como bem notou Castro (2017) para outros contextos, o evento do calçamento pode ter sido um momento de “agudização” entre um conjunto de acontecimentos que estão encadeados, por isso convém situá-lo entre outros efeitos do processo de construção dos alojamentos do PEIT. O *velho ranchinho* de Dona Iolanda, como apresentado na cena de abertura deste capítulo, tem sido paulatinamente modificado desde a chegada dos dispositivos da Estação Ecológica, evento que influenciou articuladamente em mudanças subjetivas, no *socius* e na ecologia do Guarauzinho (cf. Guattari, 1990).

A percepção de cerceamento e vigilância enunciada pelos moradores da Jureia enquanto uma manifestação de afetos como o *cansaço* e a *tristeza*, indicada na etnografia de Castro, nos coloca diante de um agenciamento que interfere, a longo prazo, em disposições corporais, mas ainda em um certo fluxo de engajamentos sensíveis entre os corpos e o ambiente, mediante os múltiplos entes que os perfazem. As composições de vida na Jureia, e, mais especificamente, no caso aqui abordado, são atravessadas por fricções (Tsing, 2005) entre diferentes “projetos de paisagem” (Cardoso, 2016) que podem ser apreendidas por meio de algumas das situações ilustradas na abertura deste capítulo, como nas mencionadas relações de criação de animais. A família de Dona Iolanda traça com esses companheiros modos singulares de circulação e de produção de sua morada que apenas se tornam possíveis em paisagens multiespécies (Tsing, 2019) nas quais a interação entre pessoas e animais, por exemplo, se define não exclusivamente por regimes de controle humano, mas por meio de engajamentos afetivos entre possibilidades não intencionais de encontros (ibid.: 66).

Assim como seus cachorros, o marido de Dona Iolanda, Seu Avelino, também gostava de sair para o *mato* e era um exímio conhecedor de métodos de caça. Na realidade, ouvi dos moradores que os cachorros costumavam ser parceiros nas andanças dos *mateiros* e não é por acaso que existia, entre as comunidades da Jureia, a chamada *caça de cachorro*. Seu Zezé, um senhor da comunidade do Rio Comprido, conta que os cachorros eram acostumados a acompanhar seus donos nas andanças pelo *mato*, como quando saíam para cortar palmito. *Cachorro bom*, relembra, era aquele que entrava no *mato* e achava a caça com facilidade, uma aptidão que se assemelha à aprendizagem humana: *a criação é que nem a gente mesmo*⁸¹.

Na *caça de cachorro* o faro e a espingarda eram elementos de uma elaborada combinação para a saída ao mato. Segundo depoimento de seu Irácio Tavares (Almeida et al., 2013a: 5), outro antigo morador da Cachoeira do Guilherme, a

⁸¹ Nesse sentido, para a cosmologia caiçara a arte da caça dependia do engajamento entre a criação dos humanos e dos animais e de uma analogia entre esses respectivos modos de crescimento e ação no mundo. Sobre o aprendizado da prática de caça, Allan Monteiro (2002:65) apresenta o trecho de uma entrevista com um morador do Rio das Pedras bastante elucidativo: “lá não é bem aprendido com ninguém, já tinha aquele dom. A gente é que nem uma caça, que nem a caça mesmo, já sabe o que vai fazer. As crianças já vão ficando com um certo tamanhinho... já sabem se virar. Já vai pra roça, já vai fazer mundéu pra matar uma caça, desse tamanho, pequenininho assim, já vai se criando desde pequenininho”.

espingarda e o fardo do cachorro podiam ficar avariados e prejudicar o sucesso da caça. Por esse motivo, alguns cuidados precisavam ser respeitados, como não jogar o osso da caça já aproveitada pela janela e nem deixar a mulher em tempo de regras se aproximar do cachorro - contato que prejudicaria tanto o fardo, quanto a espingarda. Os tratamentos incluíam passar a espingarda três vezes entre as pernas, e alimentar o cachorro com farinha de mandioca ou *miolo de gralha* como modo de *limpar-lhe o fardo* (ibid.: 9) ⁸².

O fardo do cachorro e a arma de fogo agiam como dois dispositivos com agências combinadas para um encontro bem-sucedido com seus alvos. Enquanto um priorizava a sensibilidade do olfato, outro apostava em uma pontaria aguçada. Dona Iolanda, que costumava acompanhar seu marido na caça, me descreveu que o sucesso da perseguição não dependia nem apenas da destreza do caçador (e do bom funcionamento de sua espingarda), e nem apenas da habilidade do cachorro, mas de uma *ajuda* mútua. A arte da *caça de cachorro* combinava uma multiplicidade de disposições que eram continuamente readequadas entre caçador, espingarda e cão, uma interação análoga àquela descrita por Eduardo Kohn (2016) no artigo “Como sonham os cães?”, para quem a partilha de capacidades perceptuais entre humanos e cães é descrita como uma condição necessária ao conhecimento do mundo⁸³.

Se no Guarauzinho antes de os cães correrem para o *mato* sua prática de convencimento pode ser percebida, assim como uma certa postura de desobediência às vontades de sua dona, é porque, apesar de tomarem decisões independentes às ações humanas – que incorporam uma prática de “fazer-se” cachorro, em que hábitos e corporalidades são reforçados durante essas fugas – o convívio com Iolanda permite que as motivações caninas possam ser, pelo menos em parte,

⁸² O depoimento de seu Irácio Tavares está registrado no dossiê do Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil – São Paulo, comunidades tradicionais caiçaras da Jureia, Iguape-Peruíbe (Almeida et al., 2013a).

⁸³ Em sua etnografia entre os Runa, habitantes da Alta Amazônia equatoriana, Eduardo Kohn se debruça sobre a interpretação dos sonhos de cães para examinar as relações que seus interlocutores estabelecem com outras formas de vida não humanas. De uma análise voltada às preocupações amazônicas sobre a instabilidade de pontos de vista, o autor defende que a partilha de sentidos entre humanos e cães se sustenta a partir da “crença de que podemos conhecer as intenções, os objetivos e os desejos de outros selves” permitindo a ambos “agir no mundo” (Kohn, 2016: 8). Assim, as “estratégias de comunicação interespecíficas” (ibid.: 7) pressupõem uma ecologia em que a interação entre os seres, antes de ser espontânea, se dá a partir do engajamento contínuo sobre o conhecimento de disposições perceptuais alheias.

conhecidas. Na delicada intimidade da sua casa, a senhora sabe identificar os ânimos e as preferências de cada um dos cachorros que cuida e dá de comer. Ao chamar por seus *filhinhos*, um gracejo para se referir a Negão, Tobias e Lobo, Dona Iolanda faz questão de traçar-me o parentesco e a derivada combinação de personalidades encontrada entre cada um deles. E para tentarem as fugas, é também certo que esses seres caninos conhecem os traços da dona e se compõem, quando não reagem, às suas expectativas.

Já em sentido oposto, as interdições oriundas da gestão do PEIT demonstram serem incapazes de se comunicar com os desejos dos cachorros e de interagir com seus comportamentos. As tentativas de Dona Iolanda, a quem recai a responsabilidade de administrar o problema das fugas caninas, concentram-se em experimentações de ordens distintas. Como vimos, uma das opções encontradas por minha interlocutora consiste em prender os cães com o uso da coleira, manejando assim a suspensão do movimento como forma de manter os cães por perto sem precisar interferir no domínio de uma comunicação ontológica com eles estabelecida. De outro modo, o *benzimento* por ela aventado provavelmente teria a capacidade de apaziguar ou suspender a agência predadora canina, readequando o campo de identificações entre os cachorros e outros bichos do *mato*.

Essa reflexão poderia render sobre muitas outras interações entre os habitantes do Guarauzinho. A criação de galinhas de Dona Iolanda, por exemplo, corresponde a relacionamentos semelhantes. Se retornamos à cena inicial veremos que o cacarejo de uma galinha não prenuncia somente o ato de botar um ovo, como é costume saber. Uma criadora experiente consegue identificar, a partir dos sons e dos movimentos, os ânimos de suas galinhas, como quando a poedeira comunica sua irritação por não conseguir encontrar um lugar seguro e adequado para botar seus ovos. Dona Iolanda sabe, como acompanhei certa vez, quando as galinhas reagem alvoroçadas à aproximação de macacos pregos no quintal em busca de jacas maduras. As galinhas são, assim como os cachorros, “boas para ‘viver com’” (Haraway, 2003 apud Kohn, 2016), porque experimentam o mundo na medida em que interagem e se comunicam com os modos singulares de seus criadores e com outros seres que vez ou outra circulam pelo *terreiro*.

O cuidado com as galinhas implica, nesse sentido, em uma complexa ecologia do lugar, modelada por ritmos, temporalidades e sonoridades singulares. A passagem do tempo é marcada por uma série de interações com as aves em momentos distintos do dia. Pela manhã, uma das primeiras atividades realizadas por Dona Iolanda consiste em soltar as galinhas de dentro da casinha para ciscarem pelo galinheiro; ao cair do dia, o movimento é inverso, e as aves são recolhidas para se protegerem durante a madrugada. De tempos em tempos, recorre-se ao galinheiro à procura de ovos, ou para distribuir o alimento, que inclui ração, folhas verdes e restos de refeições da própria Dona Iolanda. As zoadas são constantes: cacarejos, *conversas entre as galinhas* e canto dos galos se alternam e se sobrepõem ao longo do dia. Mesmo que aparentemente corriqueira, a atenção aos sons e ao comportamento das galinhas é importante para identificar movimentos inesperados pelo *terreiro* ou, ainda, para se antecipar às mudanças no tempo e à aproximação das chuvas.

No Guarauzinho, essas formas de existência são cultivadas em uma intrincada convivência com a família de Dona Iolanda. Para minha anfitriã, acompanhar os comportamentos de seus *bichinhos*, ou ainda, o desenvolvimento das plantas que crescem na horta, tais como me foram apresentadas uma a uma na ocasião de minha primeira visita ao seu *ranchinho*, implica em saber orientar-se em suas atividades diárias. Perceber os desejos e os ânimos desses companheiros permite à Dona Iolanda modular as próprias motivações em relação à vida e à sua permanência no *ranchinho*. Também lhe permite fazer conjecturas em diferentes escalas. A partir dos entrelaçamentos sensíveis com esses seres não-humanos e com os acontecimentos de seu *terreiro*, a senhora organiza as provisões do dia, prenuncia variações no clima e reflete sobre sua eventual mudança para a casa da filha no centro de Peruíbe, caso não consiga sustentar, por muito tempo, esses cuidados sozinha - uma possibilidade nunca descartada completamente.

Atenta aos sons e às intensidades dos movimentos ao seu redor, Dona Iolanda observa de que modo os elementos que interpenetram a paisagem do Guarauzinho podem evocar alterações em diferentes escalas espaço-temporais - ou nas escalas elas mesmas. Em seu *terreiro*, essa paisagem marcadamente sonora, que

comunica através de ventos, *trovoadas*⁸⁴, marés e de toda a sorte de seres, uma mudança em particular tem chamado a atenção da moradora. Certa vez perguntei à minha anfitriã onde se situava uma *cachoeira* à qual ela tanto se referia. *Antes a gente tava aqui e escutava o barulho d'água. Agora não tem barulho*: ela me apontou a direção e segui o caminho. A cachoeira estava logo ali, apenas a alguns metros da casa. Na volta, ao compartilhar minhas impressões sobre as poucas águas que corriam sobre uma pequena queda, Dona Iolanda aventou:

Pra mim é como todo mundo fala, eu acho que é o fim do século mesmo, né? Que diz que vai secar as águas. Porque essa cachoeira tinha cada poço, menina ali embaixo então, aqui, fizeram até piscina aqui ó. Foram obrigado a quebrar a piscina, porque a água estourou a piscina, porque não aguentou a força da água. Era muita água. A água passava assim por cima da piscina, era bonito de ver. Mas agora você vai lá e a cachoeira é seca, não tem água.

A diminuição da água e a perda de sua força são mudanças sobre as quais Dona Iolanda especula, evitando precipitar à minha curiosidade uma prova sobre o *fim do século*, assunto apenas vagamente introduzido na nossa prosa. Uma observação semelhante ocorre para os quilombolas da comunidade da Malhada, situada no Alto Sertão do Caetité-BA, onde Suzane Vieira (2015) desenvolveu sua etnografia. Na Malhada os sinais do “fim do mundo” se revelam em alterações graduais no tempo, entre as quais despontam o desaparecimento de fontes d'água e outras experiências que afetam as pessoas, o clima, as plantas e os animais. Essas profundas crises ecológicas, que têm seus sentidos elaborados em adivinhações, antecipam aquilo que Vieira chama de uma perda progressiva das capacidades dos

⁸⁴ *Trovoadas* são eventos climáticos que prenunciam uma “virada do tempo” a partir de uma semiótica que combina fortes chuvas, um céu de nuvens carregadas e escuras, raios, relâmpagos e que é protagonizada por certas luas e tipos de vento, principalmente o *vento sul*. Os regimes eólicos são igualmente enfatizados pelos habitantes do Pontal do Leste, comunidade da Ilha do Cardoso – SP, como fatores determinantes para a formação das *trovoadas*. Lucas Lima dos Santos (2017: 203) descreve de que maneira essa meteorologia pontalista soube elaborar uma complementaridade entre a “*noção*” e a “*previsão de tempo*”: a primeira, uma maneira perceptual e cognitiva de se acercar das dinâmicas climáticas futuras com base na experiência das articulações ecológicas; a segunda, uma “*aparelhagem*” (rádio, televisão) que permite aos habitantes alargarem esse entendimento sobre as mudanças do tempo, aumentando as possibilidades de planejamento e de proteção em suas atividades cotidianas. Comparativamente, o autor chama a atenção para o fato de que, na ciência meteorológica ocidental, a atmosfera enquanto “conceito-chave” passou a ser concebida em laboratório, através de cálculos e modelagens (ibid.: 204) que implicaram em uma tentativa de controle tecnológico e semiótico desses eventos futuros e incertos (Szerszynski, 2010: 20 apud Santos, 2017:204).

fluxos de criação (ibid.:372). Na elaboração quilombola, elas são remetidas a uma intrincada articulação entre sinais misteriosos, percebidos através de mudanças nos corpos e nos meios da vida, como o são os agenciamentos das empresas capitalistas presentes nas proximidades da Malhada, em suas formas de controle sobre os territórios das comunidades.

Na dinâmica do Guarauzinho, alguns sinais elaborados por Dona Iolanda no curso de seu dia a dia têm sido atravessados pela estrutura do PEIT, dos seus dispositivos de vigilância e pela presença intermitente de seus funcionários. A diminuição da água na cachoeira pode estar vinculada à aproximação do *fim do século*, mas não me parece produtivo ignorar o fato de que a extensão do *terreiro* de Dona Iolanda entre sua casa e o leito da *cachoeira* tenha sido praticamente cercada pela Sede do Parque (o duplo sentido é uma boa coincidência), pela obra dos paralelepípedos e pelas construções adjacentes. Mesmo ainda transitável, o caminho que leva à *cachoeira* e a sua percepção visual e auditiva desde a casa de Dona Iolanda foram comprometidos pelas dimensões dos prédios e pelos modos de apropriação do lugar dados no contexto do trabalho dos guarda-parques.

As contribuições da teoria etnográfica dos quilombolas da Malhada, descrita por Vieira, me estimulam a considerar também que mesmo as reflexões dos habitantes da Jureia acerca do *fim do século*, como na observação trazida por Dona Iolanda, se cruzam a complexas percepções sobre a vida, o fluxo das relações com os seres não-humanos e com a paisagem, assumidas de modo ou outro como articulações ameaçadas. Ainda durante a minha primeira visita ao Guarauzinho, durante a qual ouvi a triste história de falecimento de Seu Avelino, Dona Iolanda sintetizou um efeito dessas ameaças na seguinte formulação: *nós estamos sendo espremidos!*

O impacto daquelas palavras reverberou, a partir de então, na tentativa etnográfica de seguir a potência desses agenciamentos. *Ser espremidido* evoca ao mesmo tempo uma repercussão metafórica e literal aos afetos do Parque. Se, por um lado, a afirmação corresponde a um recurso enunciativo de Dona Iolanda para nomear o processo de expulsão pela via do cerceamento de espaços e caminhos, tomando como expressão máxima a história de interferências sobre a extensão seu

ranchinho, por outro lado temos a sensação do aprisionamento atravessando corpos, reduzindo ritmos de suas práticas e afetando negativamente as suas capacidades criativas e moventes sobre o mundo, como foi o caso experimentado fatalmente por Seu Avelino⁸⁵.

Gostaria de sublinhar uma articulação entre corpos e paisagens propiciada pelos afetos que vez ou outra ganhará contornos durante este capítulo. Recorro novamente à tese de Suzane Vieira, a quem a leitura deleuziana da filosofia de Spinoza inspirou. A antropóloga explica como os afetos podem ser tanto paixões quanto ações: paixões, se sentidos enquanto afecções nos corpos; se posicionados enquanto causas dessas afecções, apresentam-se como pontos de ação fora dos sujeitos (ibid.: 61, nota de rodapé). De forma sucinta, entende a autora que os afetos fazem “variar a potência de agir de um corpo, de modo a aumentá-la ou a diminuí-la” (ibidem). Assim, como expressão dos afetos, os sentimentos ou percepções de “inveja” e da “lembrança” que aparecem no curso de sua etnografia, por exemplo, são apenas percebidos por seus efeitos nos corpos e objetos alheios.

A expressão *estamos sendo espremidos*, enunciada por Dona Iolanda, mas ressonante em outras narrativas, como veremos ao longo do capítulo, talvez mantenha algum paralelo com essa formulação. Se é através de afecções como a *fraqueza* e a *aguniação* que os agenciamentos do Parque podem ser percebidos nos corpos de seus habitantes, o mesmo parece valer para a sensação de confinamento. *Ser espremido* evoca uma origem de ação anterior e exterior às subjetividades dos habitantes do Guarauzinho. Ao atingir os diferentes corpos, humanos e não-humanos, esse afeto intervém sobre ordens da experiência: obstrui caminhos, transfigura a imbricação entre o *terreiro*, a praia e o mato e restringe as possibilidades de interação e movimentação entre os entes que os compõem. Agindo sob uma perspectiva ecológica, esses afetos fazem variar os ânimos de diferentes seres que por ali se fazem presentes e sobre os modos com que esses habitantes

⁸⁵ Não pretendo sugerir que a redução ou suspensão de movimentos são as únicas maneiras pelas quais os modos de vida caiçaras são afetados, tampouco valorá-las somente em termos negativos. Trata-se, antes, de marcar o ponto de origem dessas ações e de procurar caracterizar seus ritmos e efeitos.

compartilham seus ritmos em um espaço que se torna cada vez mais exíguo, na perspectiva dos moradores.

Enquanto a política de paisagem da Fundação Florestal age por meio de sua expressão de cerceamento e da proliferação de “ruínas”, procurando extinguir e controlar presenças e seus respectivos movimentos emaranhados, Dona Iolanda dela diverge e se esforça em ajustar, a todo o momento, a reciprocidade com seus *bichinhos* e plantas em um lugar incansavelmente produzido. Ao sustentar essa capacidade de comunicação e criação, sempre atenta aos desejos e às atitudes de seus companheiros e às possibilidades em desempenhar o cuidado dessas relações, Dona Iolanda segue agindo no mundo (Kohn, 2016), mantendo vivas e dinâmicas as composições com seu *velho ranchinho*.

No próximo tópico lanço mão de uma mudança de rota em direção a outra região geográfica do território caiçara – desta vez, vamos nos deslocar para a costa mais ao sul, uma paisagem delineada por outras histórias, embora nem por isso distantes das impressões até agora adensadas com base em minha chegada no Guarauzinho. Com essas histórias, gostaria de mobilizar aquilo que Tsing (2019: 92) chamou de “algo a mais” presente nas etnografias: contextos em que as capacidades criativas são potencializadas e testadas em configurações imprevisíveis entre meus interlocutores caiçaras e seus coabitantes não humanos, quando as paisagens assumem o protagonismo pelas próprias histórias de possibilidade que carregam (ibid.: 94).

Uma ocupação inesperada

Estávamos eu e João voltando de um passeio na praia, na altura da Barra do Ribeira, quando meu amigo decidiu mudar a direção da caminhada. *Quero te mostrar uma coisa*, exclamou. Saímos da faixa de areia por outra trilha, mais distante daquela que costumávamos utilizar para chegar à sua casa. Atravessamos uma vegetação rasteira até acessarmos uma das ruas de terra da Barra⁸⁶.

⁸⁶ Essa faixa de restinga que cobre os dezenove quilômetros de extensão da Praia da Jureia é intercalada por algumas entradas para carro e outras tantas trilhas que dão acesso à Barra do Ribeira

Uma vez na rua, andamos alguns metros e paramos em frente a uma casa abandonada. Neste trecho da Barra do Ribeira - diferente da *vila*, onde concentram-se os comércios - as casas são mais espaçadas e ocupam amplos terrenos, cercados por muros baixos. Nas proximidades há também lotes sem cercas nem casas, tomados por um denso matagal - às vezes contínuos à vegetação que cresce sobre a areia da praia. João abriu a porteira e indicou que eu o seguisse. *Estou ocupando essa casa*, disse ele, enquanto rodeávamos o quintal. Sem muito compreender o sentido da sua *ocupação*, eu avancei, tomada por certa curiosidade.

João contou-me que a casa pertenceu a uma família de São Paulo, construída provavelmente entre as décadas de 1970 e 1980, período em que muitos turistas adquiriram lotes na Barra do Ribeira para instalarem seus “refúgios” de veraneio. Como é costume ouvir na região, tal foi a explosão dos loteamentos que, aquela que era considerada uma vila de pescadores tornou-se, em poucos anos, um bairro tomado por veranistas, movimentado pelo acentuado vai-e-vem de moradores entre as temporadas⁸⁷. Com o gradual declínio do turismo na Barra e o envelhecimento dos primeiros veranistas - sem contar os imbróglis fundiários causados pelas vendas irregulares de lotes - muitas dessas casas caíram em desuso, esquecidas pelas gerações mais jovens das famílias proprietárias. Ao andar pelas ruas dos bairros não é incomum avistar casas fechadas e com aspecto abandonado, principalmente durante os meses de inverno. A ferrugem, o reboco descascado e o matagal são alguns sinais dessa ausência prolongada.

Mas a casa que João me apresentava me tomou por uma sensação diferente. Pude ver de perto e notar, dessa vez com mais detalhes, a ação do tempo e dos roubos. Sem portas nem janelas, com exceção dos madeirites levados por João para tapar algumas entradas, a casa estava completamente exposta à incursão de qualquer pessoa. Era possível apoiar-se no vão da janela da sala para observá-la por

e às vilas do Suamirim e Prelado, até encontrar, a norte, o Costão da Jureia. O nome do primeiro bairro remonta à sua localização na margem esquerda da foz do rio Ribeira de Iguape. Para acessar essas localidades desde o centro de Iguape, percorre-se uma estrada de 26km de extensão que leva à travessia do rio por uma balsa. Da Barra do Ribeira até o Suamirim e o Prelado geralmente se escolhe ir de carro pela praia, uma vez que a estrada nem sempre se encontra em boas condições.

⁸⁷ Outro fluxo conhecido e certamente mais antigo que a onda turística é aquele constituído pela romaria do Senhor Bom Jesus de Iguape, que movimenta a região de Iguape uma vez por ano (ver capítulo 3).

dentro e, sem dificuldades, adentrá-la. Observei as centenas de pixos nas paredes internas, entre nomes e recados indecentes, enquanto João me contava que, por muito tempo, a casa fora usada *pra fazer coisa errada, desse pessoal que vem pra usar drogas*. Arrodeamos pelo quintal algumas vezes. Notei a estrutura de madeira do telhado comprometida; o forro e os batentes roubados e as louças dos banheiros quebradas ou desaparecidas. Mesmo os madeirites, instalados por João há meses, já perdiam sua coloração e se deformavam devido às intempéries do clima costeiro.

Foi então que João me contou sua história com a casa. No início a família proprietária contratou-o como *caseiro*, mas, após algum tempo sem aparecer, deixou de pagá-lo pelo serviço. Quando os roubos das janelas e portas começaram a ocorrer, João tentou alertar os donos por telefone, sem sucesso. Decidiu ele mesmo continuar a cuidar da casa, pensando em opções futuras. Não foram poucas as tentativas de invasão do terreno, mas João agiu para que ninguém permanecesse e foi insistente nos enfrentamentos. Hoje, ainda sob ameaças de um desses invasores, ele diz que continua vigilante e cuida para que a casa não pareça abandonada.

Reparei em algumas roupas estendidas sobre um varal improvisado no quintal. Eram roupas de João: *deixei aí para saberem que tem gente*. Enquanto narrava a história da *ocupação*, fornecendo detalhes sobre o que fizera para conter os roubos e os estragos – a instalação dos madeirites e de uma porta na entrada da cozinha – João agachava-se para arrancar os matinhos que nasciam entre as frestas das paredes e o piso de concreto da área externa. Alguns, que eu chamaria genericamente de “erva daninha”, ele reconhecia como potenciais remédios, como é o caso da raiz da *pimenta de galinha*⁸⁸, ali presente em abundância, boa para amenizar problemas do ventre. Observamos um formigueiro que se movimentava, enérgico, dentro uma antiga tubulação de ferro corroído. Formigas, aranhas, mofos, matos... a casa parecia agregar muitas vidas em ebulição.

Em certo momento, enquanto me entretinha observando os antigos azulejos da cozinha, escutei João me chamar do outro lado do quintal. Não havia reparado em um espaço muito estreito entre a parede dos fundos da casa e o muro, onde ele cultivava uma diversidade de plantas. Sobre algumas leiras, meu amigo havia

⁸⁸ Provavelmente trata-se de *Solanum americanum* Mill.

plantado mandioca-doce (*Manihot esculenta* Crantz), taioba (*Xanthosoma sagittifolium*), pés de maracujá (*Passiflora edulis*), amoreiras (*Morus nigra* L.) e batata-doce (*Ipomoea batatas*). Seus cultivos na realidade se estendiam a todo o quintal, como reparei melhor. Havia bananeiras, canas e plantas ornamentais depositadas próximas ao portão para dar beleza à entrada da casa. Contente em me apresentar sua pequena plantação, João vasculhava a terra: *prefiro roçar com a mão; adoro roçar assim: a gente vai de uma em uma. Se fosse com a enxada, eu já ia cortar fora esse pé de maracujá aqui, porque a gente não vê.* Agachei-me para me juntar a esse delicado aprendizado das escolhas e da observação: daquilo se retira do solo e daquilo que se deixa viver. Após um último exame no quintal, retornamos à sua casa.

João vive há quase trinta anos na Barra do Ribeira. Ele e sua esposa Adélia trabalham como caseiros para uma família de São Paulo desde sua chegada ao bairro, quando deixaram o *sítio* no Grajaúna. A família mora em uma casa contígua à da *patroa*, de modo que seu quintal dianteiro corresponde aos fundos da casa de veraneio, que possui uma entrada independente voltada para o lado oposto. Pela entrada de João, desde a rua lateral, suas visitas atravessam um terreno sempre bem roçado até a varanda da casa; no quintal, João e Adélia cultivam uma horta, cuidam de um galinheiro e realizam as mais diversas atividades do dia a dia.

O acesso à casa da patroa não se vincula apenas ao regime de trabalho. Com a presença da família turista reduzida a menos de uma viagem por ano à Barra do Ribeira, João, Adélia, seus filhos e parentes mantêm relações singulares com a casa e quintal adjacentes. Utilizam-na para descansar, quando procuram um local silencioso durante a sesta, para assistir programas na televisão ou para guardar mantimentos no congelador. Mas me chamou a atenção um modo particular de uso, que recorre ao cultivo de algumas plantas, como a mandioca-doce, o maracujá e o cará (*Dioscorea* spp.), acomodadas em um pequeno espaço na área externa da cozinha. Desde que um antigo canil ali fora desativado, e com o aval da *patroa*, João tem explorado o canteiro para experimentar o cultivo de algumas espécies que ele traz das suas visitas ao *sítio* no Grajaúna.

A dedicação da família em fazer multiplicar suas plantas em pequenos espaços de terra disponíveis, mesmo externos aos limites de seu próprio quintal, levou-me a especular qual seria o sentido daquela *ocupação* realizada por João na casa abandonada, e se ela estaria vinculada a um agenciamento mais abrangente. Não se trata aqui de mobilizar a prática do plantio a fim de equacionar as interações que sua família tem mantido com lugares tão heterogêneos. Gostaria, contudo, de seguir alguns rastros que merecem ser tratados com atenção: ao manter essas miúdas plantações, aqui e acolá, que se espreitam em locais remotos e de pouca circulação, João e sua família parecem fomentar aquilo que Tsing (2019) chamou de “produção de espaços de habitabilidade”. À medida em que certas plantas prosperam entre quintais e outros espaços pelas mãos de meus interlocutores, criações no solo são negociadas e paisagens são modificadas. Uma casa com canteiro de plantas e terreno roçado deixa de ser desabitada e torna-se uma casa mantida por determinadas composições que interessam a esses cultivadores.

Para avançar nesta narrativa talvez eu precise dar alguns passos para trás e relembrar que João e Adélia nem sempre moraram na Barra do Ribeira. As suas vidas se fizeram nos *sítios* do Rio das Pedras e do Grajaúna, mas precisaram se lançar em uma realidade bastante diferente quando não sobraram muitas alternativas à criação do primeiro filho. Seu nascimento coincidiu com os anos iniciais de implantação da Estação Ecológica, que rapidamente minou o sustento para quem vivia do extrativismo de palmito e da caixeta, da roça, da caça e da pesca, como era o caso do casal, que costumava se deslocar à cidade apenas para comprar o necessário. Para alimentar o filho e colocá-lo na escola, eles tomaram a decisão de se estabelecerem na Barra do Ribeira, após um breve período de idas e vindas de João entre o *sítio* e a cidade para alguns bicos. Na Barra do Ribeira, novas relações de trabalho os inseriram na construção civil e no serviço doméstico. Muitos parentes dos *sítios* seguiram o mesmo caminho.

Nos meandros da trajetória – familiar e também coletiva - que culminou na instalação de João e sua família na Barra, quando precisaram se acomodar às novas condições de moradia, há um movimento que gostaria de perscrutar e que diz respeito aos investimentos na criação e na manutenção das casas e vizinhanças como lugares habitáveis. Ao percorrer noções de territorialidade contidas no âmbito

de teorias etnográficas (Amoroso; Viegas; Vieira, 2015; Marques e Leal, 2018), temos acesso a descrições que refletem como um projeto de uma nova ocupação se efetua em atos contínuos de modelagem do território e na produção de determinadas relações. Assim, embora a transferência da família de João para a Barra do Ribeira tenha se dado no passado, os esforços em manter sua morada extrapolam a circunscrição espaço-temporal do momento da mudança e se conectam, como veremos, a dinâmicas de vicinalidade e parentesco.

Daniela Perutti (2015; 2018), em sua etnografia no quilombo da Família Magalhães, no cerrado goiano, fornece exemplos estimulantes nesse sentido. Seus interlocutores quilombolas falam em criar porcos, “criar monturo” (restos de alimentos acumulados próximos à casa), criar filhos, fazer roçados e manter relações amistosas com os vizinhos, como alguns dos modos apropriados de se constituir e manter um domínio familiar. Essas insistências sobre o território, traduzidas nos cultivos e na criação de animais dos quintais, exprimem efeitos análogos à produção de lugares habitáveis pelos caiçaras. Assim, se a etnografia realizada por Daniela Perutti aponta para uma gama de práticas e diferentes formas de relacionalidade que estabelecem vínculos com um lugar, aqui nos debruçaremos naquelas manifestas por meio dos cultivos e do transporte de vegetais pelo território - com atenção para a tecitura de percursos que se conectam nessas novas vizinhanças rizomáticas, uma vez que os locais das casas não puderam, muitas vezes, serem escolhidos pelas famílias em mudança.

Quintais

Quase trinta anos se somam hoje desde que a família de João chegou para se instalar na casa adjacente a uma casa de veraneio na Barra do Ribeira. Diferente do percurso itinerante que alguns parentes enfrentaram após terem que deixar os *sítios*, o vínculo de trabalho duradouro e a boa relação com a família da *patroa* possibilitaram que João, Adélia e o filho permanecessem em uma mesma moradia desde sua mudança. Durante esse período eles puderam acumular experiências de cultivo em seu quintal e aproveitar o crescimento das primeiras mudas trazidas dos *sítios* anos atrás.

Uma área ampla e bem roçada, que forma grandes poças d'água na época das chuvas: a frente da casa de João e Adélia, fundos da casa da *patroa*, se abre para essa vista, onde boa parte dos afazeres domésticos se desenrola. Nas manhãs ensolaradas, se Adélia não planeja sair de casa tão cedo, as roupas, normalmente secas ao vento sob o telhado da varanda, passam a ocupar o centro do terreno e, esticadas em varais móveis, aproveitam os bons momentos contra a umidade litorânea. Alguns panos de prato são costumeiramente colocados a quilar sobre a grama, assim como sapatos, tapetes e outros objetos que necessitam tomar um pouco de sol.

Na lateral oposta à casa da *patroa*, onde o terreno encontra seu limite, há mais sombra, assim como nos fundos, onde João plantara anos atrás três pés de jamboloeiro para melhor proteger a parede de casa do calor, durante o verão. Em um espaço protegido por duas árvores, um guanandi (*Calophyllum brasiliense*) e uma goiabeira branca (*Psidium guajava*), crescem em um canteiro suspenso algumas variedades de horta: cebolinha (*Allium schoenoprasum*), pepininho (presente do irmão de Adélia), orégano (*Origanum vulgare*), hortelão-pimenta, além de um pé de mamão (*Carica papaya* L.), alguns abacaxis (*Ananas comosus*; mudas do Suamirim, onde possuem um *sítio*) e uma fava (trazida de viagem por João)⁸⁹. Ao lado, pendem delicadas orquídeas amarradas a uma goiabeira vermelha, e mais rentes ao mato que faz fronteira com o terreno, duas bananeiras (*Musa spp.*, uma banana branca, e outra catarinense) e um pé de acerola (*Malpighia puniceifolia* L.) podem ser conferidos. Vasinhas de flores de Adélia não raro estão dispostos pelo chão, assim como pés de abóbora, rama, mandioca-doce, cará-espinho (*Dioscorea altissima* Lam.) e batata-doce, que quase somem no chão sob o olhar desatento da pesquisadora.

Todas essas variedades de plantas, assim como outros pés de fruta mais esparsos pelo quintal, como a mexerica, a pitanga e a amora, foram sendo trazidas pelo casal ao longo dos anos, a partir de visitas às casas de familiares nos *sítios* ou em outros bairros, em seus deslocamentos cotidianos e, em circunstâncias menos frequentes, em viagens para outras cidades. Oferecidas enquanto pequenos agrados

⁸⁹ As espécies do pepininho e da fava não foram identificadas.

ou tomadas por pedidos curiosos, as plantas e suas partes circulam pela extensão de Iguape em um constante fluxo de experimentações de cultivo entre os diferentes arranjos ecológicos que cada quintal ou *terreiro*⁹⁰ oferece. João, por exemplo, parece se interessar especialmente por variedades de frutas trazidas de outros estados por parentes e amigos, que são cultivadas em sua casa na Barra do Ribeira, no *sítio* comprado há poucos anos no Suamirim e nas roças de seus pais. Adélia, por sua vez, cultiva com afeto uma grande variedade de flores e se aborrece quando seu marido acaba esbarrando por descuido em algumas das suas delicadas plantinhas quando ele roça o quintal.

O interesse nas plantas parece sempre acompanhar meus interlocutores da Jureia em suas várias andanças pelo território. Certo dia, quando eu dirigia do Suamirim à Barra do Ribeira, João me pediu para que eu me detivesse ao lado de um denso capinzal. Em poucos minutos, vi meu amigo retornando ao carro com um maço de cordões-de-frade (*Leonotis nepetifolia*) nas mãos, colhidos para serem oferecidos a uma conhecida de Iguape que estaria sofrendo com problemas de saúde. A administração de *remédios* é frequente no cotidiano das famílias caiçaras: em outra situação, acompanhei Glória do Prado, irmã de Dauro, à procura de boldo, com o qual ela pudesse preparar um pouco de chá à Adriana, acometida por uma leve indisposição. Passamos de uma colheita no seu quintal de folhas de *boldo peludinho*, para o quintal da casa vizinha, que Glória cuidava como caseira, onde ela se lembrava de ter visto outra qualidade de boldo⁹¹.

O conhecimento desenvolvido sobre propriedades e usos de variedades de plantas, a partir de experimentações e observações refinadas sobre o cultivo,

⁹⁰ As conversas com moradores travadas durante a pesquisa me indicaram os *terreiros* como espaços *limpos* (sem *mato*) que arroteiam o limite das casas, geralmente com pés de fruta, hortas e com uma pequena área chamada de *cisco* ou *ciscada*, destinada aos restos de alimento, como sobras de feijão, ossos, borra de café e sementes de frutas que podiam originar novas mudas. O termo quintal, por sua vez, é mobilizado sobretudo para se referir à presença de plantas cultivadas em espaços menores e murados. Conta Seu Vicente, casado com Dona Martina e hoje fixado na Barra do Ribeira, que antigamente tudo era chamado de *terreiro*: *fora da casa pra lá* [na Cachoeira do Guilherme], *não chama de quintal, nós chama de terreiro, tudo é diferente lá no mato né. Terreiro é a frente da casa da gente. Tudo é terreiro. Aqui que é quintal, vocês chamam de quintal né? Então, tudo chama aqui, eu vejo. Mas pra nós era terreiro*. Ainda na mesma direção, Dauro do Prado entende que a palavra *quintal* é *importada*, mas acabou sendo incorporada ao vocabulário dos moradores quando eles passaram a morar nos bairros e nas cidades.

⁹¹ Apesar de não terem sido identificadas as espécies correspondentes, vale a pena enfatizar que meus interlocutores nomeiam como boldo plantas de morfologias variadas.

constitui um importante meio de se produzirem relações vicinais. A competência em encontrar as espécimes chamadas por meus interlocutores de *remédio* aparece como um bom exemplo para ilustrar essa dinâmica de relações, pois sustenta uma importante rede de *ajuda* entre parentes e vizinhos. Trata-se de um conhecimento mantido por pessoas a quem se recorre em caso de precisão, que é elaborado mediante observações tecidas pelos caiçaras em seus constantes deslocamentos. Como uma via de mão dupla, o interesse nos *remédios* e nos *pés de planta* de forma geral também impulsiona meus interlocutores em suas andanças por diferentes pontos de uma rede avizinhada de plantas, que se atualiza a cada visita e a cada novo plantio.

Na categoria dos *remédios*, compreende-se uma variedade de vegetais que podem ser encontrados em hortas e quintais, como formas de cultivo, no *mato*, ou ainda em espaços inesperados, como descrito na casa *ocupada* por João. São pés de fruta, como a laranja (*Citrus X sinensis*) e a pitanga (*Eugenia uniflora*); arbustos, como o sabugueiro (*Sambucus spp.*); ervas que nascem nos vãos das calçadas de concreto, em frente às casas, e que são trazidas para compor a horta, como a salva-vidas; e na horta, plantas bastante conhecidas na região por boldo, alfavaca (*Ocimum gratissimum* L.), arnica, capim-cidreira (*Cymbopogon citratus*), benzetacil e dipirona, apenas para citar alguns exemplos⁹². As plantas de *remédio* não se restringem a um conjunto de propriedades vegetais específicas e nem a locais determinados de cultivo, mas a potenciais combinações e usos adequados de seus ativos, que são encontrados nas partes das raízes, caules e folhas, e administrados segundo

⁹² Não foi possível confirmar as espécies referentes às mencionadas salva-vidas, arnica, dipirona e benzetacil. Desconfio que o fato de estas duas últimas ervas receberem o nome de fármacos atualmente produzidos pela indústria farmacêutica não sugere a identificação de potências terapêuticas similares nas plantas, mas o caminho inverso, aquele em que sua origem poderia ser atribuída a saberes tradicionais - ou, para colocar em outros termos: não se trataria de uma transposição de unidades conceituais às categorias das plantas, mas da prevalência de suas qualidades sensíveis (Lévi-Strauss, 1962). Manuela Carneiro da Cunha (2009) chama a atenção sobre este ponto controverso na farmacologia, em que muitas vezes as operações práticas oriundas dos saberes tradicionais e que levaram a importantes avanços nessa área são reiteradamente subtraídas ou invalidadas pela ciência ocidental, com exceção de etnofarmacólogos que veem “na ciência tradicional um potencial de renovação dos próprios paradigmas de ação das substâncias ativas” (ibid.:306).

conhecimentos muito refinados sobre o sintoma apresentado, conjugados ou não a complexidades climáticas de cada caso⁹³.

A disposição de *remédios* em casa sugere um comentário sobre a procedência dessas plantas, muitas das quais são encontradas nas localidades de origem dos moradores, onde ainda vigoram próximas às casas, em *taperas* ou em capoeirões. A condição indissociável existente entre as casas e suas áreas circundantes, assim como reflete Alessandra Santos (2018:290) para os quilombolas de Pedro Cubas - SP, pode ajudar a compreender a insistência com a qual os quintais são constantemente manejados por seus donos. A recomposição de uma ecologia que compreende uma continuidade entre a cozinha e o *terreiro* parece ser uma preocupação que acompanha os caiçaras em suas novas moradias.

Propiciar espaços onde se possa cultivar certas qualidades de plantas configura um importante investimento na viabilização de boas condições do habitar, de modo que os quintais possam remeter às disposições oferecidas nos *sítios* e que dificilmente são encontradas de antemão nos bairros das cidades. Mas para além das práticas circunscritas aos espaços domésticos de cultivo, a dedicação a esse manejo pode ainda ser encontrada nos deslocamentos cotidianos que os moradores realizam entre os bairros e os *sítios*. Não é difícil escutar relatos animados de experiências passadas em que mulheres como Glória costumavam andar com bananas e batatas achadas pelo caminho debaixo dos braços, ou como sua comadre, que parava a canoa a cada galhinho de flor avistado às margens dos rios.

Uma multilocalidade caiçara pode ser então traçada diante dos efeitos de uma modelagem complementar entre os espaços da casa, quintais e roças que o cultivo e o transporte de certas plantas propiciam. Nesse sentido, é preciso observar também que essa mobilidade vegetal se vincula às próprias mutualidades assumidas entre as composições dos bairros e *sítios*, no sentido próximo ao observado por Thiago Mota Cardoso (2018) em relação às roças e aos quintais potiguaras, no litoral norte da Paraíba⁹⁴. O vínculo entre essas paisagens múltiplas se estabelece no

⁹³ Como exemplo, há uma dor de cabeça específica que pode acometer as pessoas em dias nos quais bate o *noroeste*, vento que *vem da terra*.

⁹⁴ A coletânea “Práticas e Saberes Sobre Agrobiodiversidade. A Contribuição de Povos Tradicionais” (Morim de Lima et al, 2018), que reúne artigos dos pesquisadores Ana Gabriela Morim de Lima, Igor Scaramuzzi, Joana Cabral de Oliveira, Laura Santonieri, Marilena Arruda Campos e Thiago Mota

compartilhamento de partes de plantas em variadas possibilidades de “divisão” e distribuição (em mudas, galhos, ramos, batatas, sementes, frutos) dos vegetais, sobretudo em relação às plantas *remédio*, às ervas de tempero, aos pés de fruta e aos tubérculos, muitos dos quais costumava-se encontrar mais nas roças do que em quintais, a exemplo dos carás e aipins.

Uma vez trazidos aos quintais, esses vegetais são inseridos em um novo arranjo ecológico, combinação que incorre em distintos resultados de cultivo. Dona Martina, da Cachoeira do Guilherme, me explicou como o benzetacil, por exemplo, muda a coloração de suas folhas conforme a terra onde é plantado. Em frente ao portão de sua casa na *vila*, centro da Barra, ele se desenvolveu na coloração roxa, onde a terra não é muito boa, embora no espaço dos fundos tenha adquirido uma coloração esverdeada, mais comum. Algumas plantas crescem bem, outras duram um tempo e morrem. Dona Martina entende que parte dessa dificuldade em fazer vingar seus pés consiste na falta de espaço e, principalmente, em uma desfavorável proximidade ao mar. Diferentemente do *sítio* de sua mãe, no Guilherme, os cultivos na Barra do Ribeira sofrem com a influência de uma *fumacinha do mar* que bate nas plantas e as queima⁹⁵. A construção de um muro alto, que separa a casa de Dona Martina da de seu vizinho, posicionado paralelamente à praia, ajuda em parte a barrar essa emissão nociva aos cultivos. Nesse campo de experimentações, outras características locais também influenciam diretamente no desenvolvimento das plantas, como a água disponível para a rega, que na Barra assume uma coloração amarelada devido à qualidade ferrosa, também prejudicial a muitas plantas.

Cardoso oferece uma contribuição fundamental a respeito dos conhecimentos agrícolas de povos indígenas e comunidades tradicionais e dos desafios colocados pelas políticas ambientais e mercadológicas hegemônicas. Para aqueles com quem os autores realizaram suas pesquisas, as plantas e os humanos compartilham as dinâmicas da vida social e, nesse contexto cosmopolítico, associam-se em produções que resultam em configurações multiespecíficas das paisagens, reconhecidas por sua agrobiodiversidade. Esses trabalhos adensam o entendimento de que tanto as florestas quanto os sistemas agrícolas tradicionais são ambos efeitos de uma política de vida acionada por humanos junto às plantas - embora em diferentes intensidades e direções - e, nesse sentido, dependem da continuidade de sua produção compartilhada. É por esse motivo que, para os potiguaras com quem Thiago Cardoso esteve, os quintais são atualmente percebidos como “um dos poucos espaços ‘florestados’ de [seu] território” (Cardoso, 2018:83).

⁹⁵ Dona Martina não chegou a especificar a qualidade dessa *fumacinha*, além de sua característica invisível e do seu efeito cumulativo e prejudicial às plantas que não são acostumadas com o clima costeiro. Efeitos semelhantes a esses podem ser observados em objetos de ferro, como bicicletas, ferramentas e cercas, que nos bairros costeiros sofrem com o desgaste salino da água do mar, efeito conhecido por ação da maresia.

Apesar de muitas vezes adversas, as condições dos quintais não se mostram, de antemão, como um impeditivo para se testar os plantios. Adélia, por exemplo, conta que desde sua mudança para a Barra aproveitou uma área desocupada atrás de sua casa para diferentes tipos de hortaliças. Ela logo observou que o solo, muito baixo, não serviria a uma pequena roça, porque às vezes *afundava* (com as chuvas e o tempo úmido, enchia d'água), mas ali ela e João por muito tempo cultivaram pés de alface, couve, cebolinha, até que começaram a ter problemas com o vizinho, que reivindicava a propriedade do terreno onde se mantinha a horta. E embora improdutiva para roça de mandioca, essa qualidade de solo não condenou a existência de algumas ramas que, como vimos, compõem o quintal em meio ao crescimento de outros tubérculos.

As condições encontradas pelos moradores, além de manifesta falta de espaço e, muitas vezes, da pouca qualidade dos solos, são também influenciadas por diferenças no clima, que conformarão para cada localidade onde as famílias construíram sua nova morada uma ecologia específica. Em face dos limites colocados à agricultura caiçara nos quintais, vê-se que a permuta das plantas não serve apenas ao interesse de uma modelagem nos bairros de modo a se aproximar às configurações ecológicas dos *sítios* e roças. A distribuição e a circulação de plantas trazidas das casas de parentes ou de seus próprios *sítios* abandonados parece corresponder, outrossim, à manutenção do cuidado das relações que suplantam o rompimento das antigas formas de vizinhança.

As plantas escolhidas para serem trazidas e multiplicadas entre os quintais, além dos evidentes usos medicinais e culinários, fundamentais na composição ativa de substâncias corporais, agem também enquanto fluxos afetivos na produção de vínculos que podem ficar estremecidos com as saídas dos *sítios* e as mudanças para os bairros, diante da falta de convívio ou mesmo no caso de falecimento de parentes mais velhos. O cuidado com uma planta que invoca a memória de um ente querido e seus traquejos expressa meios através dos quais esses laços podem ser continuamente reelaborados, fazendo com que as novas formas de permanência nos bairros, enunciadas como um jeito de se viver *espalhado por aí*, sejam assim encaradas. Pois como dizem seus cuidadores, algumas plantas deixadas sozinhas nos *sítios* não sobrevivem à própria sorte por muito tempo.

Os afetos que acometem as pessoas na composição dos quintais certamente são propiciados por outros objetos vindos dos *sítios*, e não somente pelas plantas, ensejando aqui uma breve digressão. Na casa de Dona Fátima, mãe de Adélia e sogra de João - onde tive o prazer de tomar deliciosos cafés da tarde após nossas idas à feira - uma interessante configuração se delineia a esse respeito. Foi apenas em minha terceira visita à sua casa, no centro de Iguape, que fui chamada à área dos fundos, onde conheci a criação de algumas umas galinhas e o canteiro onde Dona Fátima cultivava uma horta, que se destacava pela presença de uma couve alta e vistosa.

Nesse espaço encontrei também um antigo *pilão*⁹⁶, trazido do *sítio* de sua mãe, no Rio das Pedras, e um fogão à lenha, presente do filho para que a senhora cozinhasse o feijão com um sabor que lhe fazia falta na vida da cidade. De modo semelhante ao que observou Suzane Vieira (2015: 227) entre os quilombolas da Malhada, na Jureia o afastamento do *sítio* não raro é narrado por meus interlocutores a partir de experiências de estranhamento vividas em relação aos alimentos e sabores da cidade, formulados enquanto afecções como a *falta de apetite* ou então como uma desconfiança sobre seus poderes nutricionais.

Minhas andanças por outros quintais e as histórias que, muitas vezes, a oportunidade da minha visita motivava, fizeram-me ser apresentada a muitos desses objetos, que à primeira vista pareciam se amalgamar aos espaços como num cenário, talvez por estarem um pouco escondidos e empoeirados. Vi pilões, ferramentas de trabalho e inclusive canoas, invertidas para serem usadas como bancos em varandas de piso frio. O uso da madeira, que aparece de modo recorrente na fabricação desses diferentes objetos - como, por exemplo, nas plainas e enxó-goivas usados por três gerações da família de Seu Érico, nativo do Rio Comprido - não me parece à toa. A madeira se conecta ao fluxo de vegetais aqui discutido, embora por meio de uma transformação que suas próprias qualidades propiciam, como a resistência e a maleabilidade⁹⁷. Pilões, canoas ou ferramentas de trabalho feitas de madeira guardam em seus relevos as marcas de quem os fabricou e utilizou;

⁹⁶ Os pilões eram utilizados principalmente para socar o arroz - uma das qualidades de cultivo das roças caiçaras - no preparo de receitas como o cuscuz.

⁹⁷ A circulação das madeiras entre as comunidades caiçaras da Jureia será comentada no capítulo 3 e relaciona-se ao fluxo das marés, que depositam nas praias troncos e cortes de diversas procedências.

os afetos motivados e percebidos em cada objeto se mostram imanentes ao clima, texturas, cheiros, cores e sons dos *sítios*; em suma, a articulações ecológicas e a histórias singulares.

Uma vez atenta à composição desses lugares de intimidade que são os quintais, volto à Barra do Ribeira e ao período em que estive hospedada na casa de João e Adélia, quando acompanhei seu quintal passar por intensas mudanças. Em função de uma nova cobertura que construía para seu carro, João optou por transplantar sozinho uma amoreira, além de roçar uma área onde o mato já alcançava certa altura. A árvore foi parar a alguns metros de distância do lugar original, e João, um pouco preocupado sobre o resultado do transplante, a manteve bem aguada. Atento ao pequeno espaço de criação de suas galinhas, que ocupa parte da antiga horta, ele aproveitou a nova área roçada no terreno para que elas pudessem ciscar à vontade, sem prejudicar suas outras plantas.

Somavam-se às atividades que mantinham João ocupado a distribuição habitual dos restos de alimentos às galinhas e aos lagartos - visitas constantes - a colheita de frutas maduras e uma constante inspeção do quintal, além, é claro, da soltura e do recolhimento das galinhas, respectivamente pela manhã e ao cair da tarde. Essa vigorosa movimentação de meu anfitrião (eu pensava, “João não sossega”) se adequa à realidade dinâmica da vida multiespécie no quintal, mas também incide na constituição de um ânimo enérgico e de um corpo resistente, avesso ao comportamento preguiçoso, e muito apreciado pelos caiçaras.

Como argumentei em relação ao *ranchinho* de Dona Iolanda, a morada de João e Adélia evoca formas de relacionalidade com hortas, pés de fruta, matos, galinhas, lagartos e outros tantos bichos a partir das quais a família adequa seus ritmos diários e finca sua permanência na Barra do Ribeira. Já certas plantas, quando *espalhadas* em pequenos espaços pelo bairro, às vezes mais escondidas, demandam movimentos em outras intensidades e direções. Oscilando entre o crescer e o minguar, entre a colheita e o esquecimento, esses vegetais pedem observação e cuidado de seus cultivadores em graus variados e a relação permanece aberta a configurações inesperadas, como o início de um vínculo ou mesmo o abandono.



Sítio no Suamirim

Ângulos do *terreiro* de um sítio no Suamirim, onde é possível avistar algumas espécies cultivadas tais como: abacaxis (das qualidades com e sem espinho na folha), bananas (nanica, branca e ouro); pés de goiaba, mexerica, abacate, lichia, cambuci, limão, mamão; batata, abóbora, mandioca-doce (das qualidades aipim e saracura) e também mandioca-brava (das qualidades jurema e três galhos). Abaixo, canteiros com hortaliças e plantas de *remédio*, tais como cebolinha, manjerona, cominho, hortelã-preto e menta.

Fotografias cedidas por Dauro do Prado.



Os caiçaras, por seu turno, correspondem a esses movimentos em uma variação de afetabilidade, colocando-se mais ou menos dispostos a se dedicar a determinados cultivos, como o faz João na casa *ocupada*. Na perspectiva de um projeto singular de vizinhança que meus interlocutores inauguram e tecem junto às plantas, os quintais das casas são importantes locais de cuidado mais intensivos, em um bairro onde muitas casas se arriscam em estados de abandono.

Um último e não menos importante comentário recai sobre as vilas do Suamirim e do Prelado, localizadas a meio caminho entre a Barra do Ribeira e o Costão da Jureia, onde moram parte das famílias oriundas das comunidades do Rio Verde, Grajaúna, Cachoeira do Guilherme e Rio Comprido⁹⁸. As casas situadas no Suamirim e no Prelado possuem *terreiros* maiores - diferente dos quintais disponíveis na Barra do Ribeira e em bairros centrais em Iguape - onde as possibilidades de cultivos e criações se intensificam. Embora mais espaçosos, a incidência das leis ambientais proíbe a abertura de pequenos roçados nesses terrenos, como comentam alguns moradores sobre suas tentativas de cultivar um pouco de mandioca-brava para a produção de farinha, após se instalarem nessas localidades.

Um movimento interessante que se verifica no Suamirim e no Prelado concerne à compra de *sítios* contíguos por parentes que moram ou moraram, durante algum período, na condição de *caseiros* na Barra do Ribeira. É o caso, por exemplo, de Dauro e sua irmã Glória, que adquiriram lotes próximos no Suamirim; das primas Elísia e Dinei, que compartilham os fundos de seus *sítios*; bem como das famílias do irmão de Dauro, Pedro, e de seu sobrinho Cleiton, filho de Glória, que construíram suas respectivas casas uma ao lado da outra no bairro do Prelado. Em uma paisagem bastante distinta daquela observada na Barra, os *sítios* dessas famílias parecem corresponder em parte às descrições que me foram narradas sobre a composição das moradas de seus pais. Com *terreiros* amplos, bem roçados e repletos de uma diversidade de cultivos, essas casas não se espremiam entre muros

⁹⁸ A vila do Prelado foi sobreposta pelo Parque Estadual do Prelado em 2013 com a criação do Mosaico, que reclassificou e ampliou a antiga área da Estação Ecológica Jureia-Itatins.

de concreto, mas se separam por uma vegetação ou pinguelas e mantêm entre si uma distância adequada, favorável à circulação quase que diária entre seus vizinhos.

As ocupações dos *sítios* variam conforme os modos de cada família de se relacionar e circular. Há casas em diferentes fases de construção e mesmo entre aquelas concluídas e habitadas alguns moradores alternam sua permanência com períodos na Barra, como é o caso das famílias de Dauro e Zeli e de Cleiton e Adriana, que ainda *cuidam* de casas de veraneio e trabalham em outros serviços temporários na *vila*. Como é de se esperar, essas formas de habitação multilocais ensejam constantes deslocamentos entre localidades geográficas distantes. Os trânsitos se intensificam sobretudo nos dias dos *bailes de viola*, tradicionalmente oferecidos pela família do irmão de Dauro, Pedro e sua esposa Maridalva, em sua casa no Prelado, ou pelos vizinhos, a família de Seu Carlos Maria. Nessas datas festivas, como no *baile de reis*⁹⁹, os parentes *espalhados* por outros bairros e cidades (inclusive os que residem em Peruíbe) organizam-se em caronas e percorrem longas distâncias para se reunirem por uma noite nos *sítios* do Prelado.

Impermanências

As narrativas que ambientam este tópico nos transportam de volta à região norte da Jureia, município de Peruíbe, e mais especificamente à vida de Isabel, que hoje reside no bairro do Guaraú. Sua trajetória, imiscuída em outras tantas experiências de dispersão das famílias caiçaras, nos conduz à maneira pela qual a impermanência se coloca como condição de vida não desejada, embora encarada por muitos caiçaras em efeito aos traçados de seus constantes deslocamentos para longe dos *sítios*. Esse modo itinerante das famílias se estabelece entre paradas em trabalhos temporários, assumidos em bairros circundantes à Jureia, e o breve

⁹⁹ O *baile de reis* ocorre como encerramento anual do ciclo da *reiada* ou *rei*, uma das festas do calendário religioso da Jureia que percorre as casas das comunidades desde o Grajaúna, Rio Verde, Prelado, Capuava, Suamirim, Costeira, até chegar na Barra do Ribeira, ou então entre o Guaraú e outros bairros de Peruíbe. A cada ano a *coroa do rei* é pega por um novo casal, bem como a *segunda* e a *terceira* coroas, escolhidas pelo *rei* aos novos conde e condessa e príncipe e princesa, respectivamente. Um pouco antes do *giro*, noites em que a *reiada* cumpre seu itinerário, os donos das casas que desejam receber a visita do *rei* e de seus *foliões* fazem chegar a eles seu pedido. Assim, o *rei* tem início no dia de Natal e é passado adiante no *baile de reis*, realizado após o dia 6 de janeiro, dia dos Santos Reis.

retorno aos *sítios* para visitar parentes ou realizar a manutenção de suas casas. Um agenciamento específico, reportado ao momento em que o *meio ambiente* se instala na região, será aqui focalizado enquanto um movimento propulsor de certa provisoriedade do modo de habitar e das condições que dificultam, ou mesmo impedem o retorno aos *sítios*.

A escolha desse prisma procura refletir sobre modos inadequados de vida na cidade - sentidos na falta de cuidado com o corpo, com a casa e com os parentes - onde importantes fluxos de reciprocidade são cortados ou reduzidos por uma experiência desterritorializante, tal qual formulou Suzane Vieira (2015) em relação aos deslocamentos quilombolas em busca de trabalho, informada por Deleuze e Guattari (1997). O sentido da desterritorialização implica em uma compreensão existencial do território, em que experiências espaciais, afetivas ou narrativas são seguidas por movimentos que desorganizam e rearticulam processos de subjetivação (Vieira, 2015: 217), isto é, de produções singulares de pessoas, corpos e relações.

Embora concomitante a outros movimentos, como procuramos comentar no tópico anterior, em que condições de habitabilidade são fundadas e mantidas por uma série de práticas contínuas, que evocam a vida nos *sítios*, esta mudança para a cidade - que costuma ser formulada pelas associações UMJ e AJJ, bem como por alguns moradores como uma *expulsão* promovida pelo Estado - parece se dar entre forças desagregadoras e heterogêneas com e contra as quais os caiçaras *lidam* cotidianamente. Essa “potência de instabilidade” é ressaltada em uma publicação organizada pelas antropólogas Ana Carneiro e Gabriela Dainese (2015), que chamam a atenção para que o movimento disruptivo, conquanto produtor de novas relações, seja sempre qualificado com cautela. Os diferentes universos etnográficos que orientam as autoras demonstram que “movimentar-se não é algo que se faz sem precaução” (ibid.:161), com risco de o movimento derivar em rupturas definitivas.

Em passagem por inúmeros bairros, diferente da época em que vivera no *sítio* de seus pais no Grajaúna, localidade onde crescera e se casara, Isabel relembra que não conseguia *sossegar a cabeça*. A compra de uma casa em Peruíbe, a venda e a posterior construção de um *barraquinho* em um terreno no bairro do Guaraú, hoje com suas dimensões ampliadas, longe de serem considerados nas narrativas de

Isabel lugares de permanência, são antes pontos de parada, entre andanças que se movem em direção à cidade, mas ainda assim atravessadas pelo fluxo, cada vez menos intenso, das idas e vindas ao Grajaúna¹⁰⁰. Como veremos, se por um lado as formas de trabalho e de moradia fizeram da vida nos bairros da cidade uma experiência de grande *sofrimento* para Isabel, por outro lado sua casa no *sítio* tem sido evocada como um lugar de difícil acesso, em risco de abandono devido à insurgência de conflitos familiares, embora não por isso desencantada de futuras e possíveis reocupações.

Isabel hesita em contar-me uma história linear a respeito de suas inúmeras andanças desde seu casamento. É através de uma narrativa sinuosa que ela traça, sem recursos conclusivos, uma série de provas pessoais pelas quais atravessou até se instalar em sua casa no Guaraú, onde a visito. Essa casa, de paredes e assoalho de madeira, erguida a um metro de altura do chão, se situa em uma parte do bairro com poucos vizinhos e próxima a grandes lotes tomados por um mato denso. Na entrada do terreno desponta uma construção em alvenaria, aparentemente interrompida, e atrás, outra casa menor, também feita em madeira, hoje ocupada pela família de um de seus filhos.

Ao lembrar como era difícil a vida no *sítio* de seus pais, quando, além de contar com a *lavoura*, era preciso vender algum excedente de farinha, conchinhas da praia ou até carne de caça pra ajudar a família, Isabel avança ao período em que esteve na Barra do Ribeira, em Iguape, para acompanhar o marido na pesca da manjuba. Na ocasião, após uma intensa temporada de trabalho em que a mulher se alternava entre o serviço de carpir roça e o preparo das refeições familiares, *o tempo da manjuba fracassou outra vez*, e a decisão do marido os levou não de volta ao *sítio*, mas diretamente à cidade de Peruíbe. E de Peruíbe para o bairro do Guaraú, entre muitas idas e vindas:

- Por que de Peruíbe pra cá?

¹⁰⁰ Grajaúna é uma comunidade sobreposta pela Estação Ecológica Jureia-Itatins desde 1986, localizada entre a Praia do Una e a Praia do Rio Verde, no entorno do Morro do Grajaúna.

- Hum, a *cabeça*. Ele queria vender a casa que nós tinha em Peruíbe, vendia porque não queria ficar em Peruíbe, porque ele não se acostumava, não queria ficar lá mais, aí *lidemo, lidemo, lidemo*, pra ir embora pra lá pro Una outra vez, mas não conseguimos mais. Aí ele falou “eu aqui em Peruíbe não fico”. Aí tinha o primo dele, que tem essa casinha aqui, aí começaram, ele ia lá sempre em casa, “ah, vamo pra Peruíbe, vamo morar lá no Guaraú”. Aí outro primo dele [...]: “Ah, Zeca”, meu marido se chamava Zeca, “ah, você vai embora lá pro Guaraú porque lá tem bastante serviço, precisa de pedreiro, tem pedreiro, não sei o que”. Aí ele ansiou e vendeu a casa em Peruíbe. Aí viemos morar de caseiro, ali, até foi José que arrumou uma casa de caseiro pra nós, ficamos um ano ali. No primeiro tempo, ele bebia, bebia que era um condenado. Bebia de fim de semana e vinha, depois ele começou a se implicar já. Se implicar porque... teve um tempo que saiu uns furúnculo n’eu, sabe, aqui, e aqui, por aqui no meu dedo tudo, eu tenho até sinal. Aí ela chegou [a patroa]: “ah Isabel, venha fazer comida pra nós”. “Ah, eu não posso! Meu marido tá fazendo aqui, eu não posso”. “Ah, mas Isabel, isso aí, furúnculo”, ela dizia, “furúnculo deixa de cama a pessoa?”. Eu disse “tá bom, tá bom, pra cima de nós tem outro que tá olhando né”, falei pra ela. E ficou me atentando. Eu disse “não vou fazer comida, não posso nem fazer pra mim”. Era aqui pelos dedos, aqui por cima da mão, por aqui, tem o sinal. Aqui pela junta dos dedos, o sinal. Não vou. Aí fui embora. Começou a se implicar. Ela [a patroa] disse que viria morar pra cá, pro Guaraú. Eu disse: “pois venha, é a sua casa, venha morar”. Eu tinha a minha casa em Peruíbe ainda. Ainda tenho né. Eu vou pro que é meu. Saímos daqui. Aí quando foi um dia a mulher foi embora. Lá ela ligou pra mim: “ah, dona Isabel, agora eu sei como o furúnculo dói. Saiu um aqui no meu braço, não tô podendo fazer nada”. Eu disse, “ah, tá bom! Como Deus é bom!” Eu digo, na gente, quando a gente tá com a coisa, ninguém sabe a dor do outro, né, mas a pessoa sofrendo é que sabe o problema. Mas assim mesmo ficamos um ano ali ainda, aí arrumamos outro lugar e saímos de lá. Viemos embora, pra perto de Margarida, ali, conhece? [...] Aí fomos morar ali perto dela. Aí a mulher também queria a casa, uma mulher ali também, aí fomos morar perto da casa de Adriana, de aluguel, aí de lá eu falei ah... e nós tinha aqui o terreno, porque desde que nós morava de caseiro ali ele [Zeca] comprou o terreno aqui. Eu digo: “olhe, sabe de uma coisa: faça um barraco lá nem que seja pra nós morar...”. Aí não, nós fomos morar lá na, fomos pra Peruíbe outra vez, voltamos pra lá, e de lá viemos morar aqui na prainha. Não tem uma casa, assim, feito uma pousada? Ali nós ficamos um ano morando. Não deu certo também. Ali que foi *sofrimento*.

Isabel mobiliza certas afecções para descrever o desassossego vivido em companhia de Zeca nas buscas por trabalho e por uma morada, sem obterem êxito em voltar à casa no *sítio* na Praia do Una. As doenças de pele que acometem Isabel chamam a atenção pela limitação que imputam a seus movimentos, que não se restringem ao trabalho desempenhado na cozinha da patroa. Esse adoecimento remete a estados nos quais as disposições corporais são afetadas ou diminuídas, tal como descrevemos neste capítulo para a família de Dona Iolanda, no Guarauzinho. O trecho acima é entrecortado por repetidas alusões a formas de *sofrimento*, que, como Castro (2017) notou em sua pesquisa, traduzem complexos efeitos das alterações nas possibilidades de vida dos moradores caiçaras. A *cabeça* – reflexo não do pensamento, mas de uma subjetividade descoordenada - os furúnculos no corpo e os hábitos alcóolicos do marido são manifestações costuradas a contextos de difícil enfrentamento por Isabel.

Apesar de não o remeter a uma causa definida, o aparecimento dos problemas de pele e a impossibilidade em obter a compreensão de sua patroa em um momento de necessidade e reclusão adianta a ideia, frequentemente evocada por outros interlocutores, de que apenas a justiça divina é vitoriosa e a única com a qual se pode contar. Assim é interpretado o retorno dos mesmos furúnculos, outra vez na pele da patroa, que tomou a casa de volta no período em que Isabel não conseguia trabalhar, nem mesmo para preparar seu próprio alimento. A postura dos donos das pousadas e das casas de veraneio onde o casal encontrou trabalho de *caseiro* adquire na sequência da narrativa maiores contornos. Vemos de que modo a assimetria do trabalho para os *patrões* é percebida por Isabel como uma ameaça de desumanização:

Ali? Foi *sofrimento*, ah. Eu não trabalhava. Quem trabalhava era ele [Zeca], pra cuidar só de cachorro. Tinha dezoito cachorros e cinco gatos. Cachorro, era pra fazer comida pros cachorros. [...] Fiquemo um ano ali. Aí já começaram dizer pra mim trabalhar. Olha: você não dá vencimento. Só ali tinha doze, treze banheiro.

Aí fiquemo ali um ano. E deram férias pra ele no mês de junho. Dia 30 de junho tava pra voltar. Quando foi pra voltar não quiseram mais. Mandaram nós sair pra viajar, pra deixar a chave com eles. Você vê? Nós morava separado, e como nós ia deixar a casa com eles? Aí nós fomos. Aí

nós ia pra onde? Fomos lá pra casa de meu pai [no Grajaúna]. Quando nós chegemo, eles já tinham tirado uma janela pra entrar pra dentro. Da casa que nós morava. Aí ele [Zeca] foi lá e fechou e nós saímo pra vir aqui [onde mora hoje], limpar o quintal, andar né, eles pediram pra sair, nós saímos. Teve um dia que nós fomos lá e dormimos. E quando nós saímos, eles foram lá e tiraram bacia de banheiro, a pia, mexeram nas nossas coisas, pegaram as nossas coisas, e deixaram a casa pros cachorros dormirem. Eu falo pra você, não tive nem coragem de ir lá. Só fui lá no dia que foi pra pegar minhas coisas pra vir embora.

Após esse episódio vexatório Isabel levou algumas trouxas de roupa suja para suas filhas lavarem na máquina, em Peruíbe, embora o que tivesse sido usado pelos cachorros ela pediu para ser descartado, pois nem para *olhar* as roupas serviam. Essa aversão ao que, disse Isabel, não mais lhe pertencia, demonstra sua absoluta recusa em compartilhar do mesmo tratamento – e, inclusive, das mesmas substâncias – que os patrões dispensavam aos cachorros. A situação limitante à qual minha interlocutora se viu submetida foi decisiva para que um *barraquinho* fosse rapidamente levantado no terreno adquirido por ela e o marido. Durante um mês, Isabel e Zeca foram acolhidos por uma conhecida no Guaraú, e após esse período eles finalmente se mudaram para a casa recém construída.

Isabel compreendia bem a ansiedade do marido em deixar Peruíbe. Ainda que pertencente ao mesmo município, o bairro do Guaraú se separa do centro por uma estrada sinuosa de cerca de nove quilômetros, que atravessa um trecho de serra, e se caracteriza como uma localidade pouco urbanizada, sem muito comércio, com largas ruas de terra e ocupação mais esparsa, embora essa tranquilidade se subverta a cada temporada de verão¹⁰¹. O fato de Isabel e Zeca não se *acostumarem* à Peruíbe, entretanto, parece corresponder não apenas a uma ecologia específica da cidade com a qual não conseguiram ou quiseram compor - como tivemos a oportunidade de discutir no tópico anterior, ainda que focalizado nos quintais da Barra do Ribeira, em Iguape. Refletindo sobre outras qualidades de relações, após a saída do *sítio* Isabel relata ter enfrentado a exiguidade de espaços e a consequente

¹⁰¹ Durante o verão o Guaraú recebe um grande número de veranistas e os estabelecimentos comerciais, muitos dos quais não funcionam durante o resto do ano, ficam sobrecarregados. É comum ouvir queixas dos moradores a respeito do agito que toma conta do bairro durante a temporada, do barulho, da sujeira nas praias e da falta de respeito generalizada dos turistas com a vizinhança.

diminuição das possibilidades em continuar cuidando de seus parentes nas novas moradias que encontrou.

Logo após o matrimônio o casal se mudou para Peruíbe, onde Zeca mantinha serviço. Naquele momento, era Isabel quem se opunha a permanecer na cidade, alegando que não iria se habituar a morar em casa de *caseiro*, onde ela não teria permissão para receber visita ou espaço para hospedar sua família:

É porque naquele tempo ele até queria arrumar casa de caseiro pra morar, mas eu não quis... porque muitos aceitam com visita, outros não aceitam... eu falei: *eu tenho gente*. Tenho meus pais, tenho gente que vem ficar comigo. E por causa dos meus pais não vou querer, né, não vou abandonar por causa de morar de caseiro. Aí depois ele arrumou um quartinho do tamanho dessa sala aqui, aí eu pnhava minha cama aqui, fogão lá... já pensou? Tudo junto assim.

Embora mais tarde tenha cedido à condição de morar de *caseira*, decisão que coincidiu, segundo Isabel, com a *chegada do meio ambiente* e o fim dos trabalhos para os *proprietários* no Una, para quem Zeca prestava serviço esporadicamente - períodos nos quais eles podiam permanecer no *sítio* do Grajaúna - naquele momento minha interlocutora se negou a *abandonar* a família. A sua retirada de uma rotina de visitas e da expectativa de acolhimento de parentes colocaria um sério impasse ao fluxo de cuidados mantidos entre ela, a família e principalmente os pais idosos, a quem dispensava grande atenção. Para Isabel, abandonar os pais significava também arriscar a sua condição de filha, eventualmente interrompendo uma série de expressões de afeto, conversas, favores, agrados, preparos de alimentos e cuidados com a saúde por meio dos quais os mantinha por perto durante as visitas. Como nos lembra Daniela Perutti (2018:80) para os quilombolas do cerrado goiano, a visita é um bom indicativo das dinâmicas de familiarizações e desfamiliarizações das quais participam seus interlocutores.

Além da distância colocada entre o centro de Peruíbe - para onde Isabel se mudara com Zeca após o casamento - e o *sítio* dos pais, e as eventuais regras impostas pelos patrões como a interdição em receber *gente*, é possível vislumbrar que mesmo o pequeno espaço alugado pelo casal colocava outras sérias dificuldades para o bom funcionamento de um regime de visitas. Se a circulação de pessoas pelo

centro de Peruíbe não se fazia tão rara, sobretudo nas ocasiões em que se dirigia à cidade para compras de mercado, consultas médicas ou para resolver alguma questão na Prefeitura, seria então esperado receber em casa, vez ou outra, os cumprimentos de conhecidos, quando não alguém da família para o pernoite ou para uma breve temporada que arrefecesse o prolongado afastamento entre as partes.

A disposição do *quartinho*, tal como a falta de divisões internas e nenhum espaço para a cozinha certamente implicava na impossibilidade de se oferecerem recepções agradáveis: seja pelo excesso de intimidade que o cômodo único exigiria das famílias (entre Isabel e seus pais, mas também entre Zeca e os sogros); seja ainda pela quase inexistência de uma cozinha, onde se pudesse dispor de uma cerimônia mais adequada a visitas não tão frequentes. Morar *tudo junto assim*, como desaprovou Isabel, pode ser pensado não apenas na chave da exiguidade de espaços e seus fluxos, como bem nos alertou Dona Iolanda quando sentiu *ser espremida* – a qual minaria as chances de se criar algum cultivo ou *remédio*, para o caso de precisão de vizinhos e parentes em visita - mas enquanto uma mistura prejudicial entre diferentes cômodos, em relação à qual as boas distâncias, o tempo e o modo de acomodação das visitas seriam solapados. Ana Carneiro (2010) e seus amigos “parentes” dos Buracos, no cerrado mineiro, nos ensinam como pequenos gestos receptivos avivam importantes diferenças espaciais. Uma “mexida feminina” na cozinha, por exemplo, é capaz de prolongar a prosa com uma visita e trazê-la com sucesso da varanda para o interior da casa (ibid.: 73).

A etnografia de Carneiro inspira a considerar ainda que, se casa movimentada “puxa gente” (ibid.: 76), o inverso também é verdadeiro: quando más condições impedem a anfitriã de inserir-se satisfatoriamente em um circuito de visitas, ronda sua moradia uma perigosa estagnação de relações – e refletindo por outro ângulo, o lugar demora ou nunca chega a tornar-se de fato uma *casa*, no sentido de um lugar que acolhe, mas que também gera a família (Marques e Leal, 2018:43). Assim sendo, Isabel não poderia *abandonar* os pais, e acredito que, do mesmo modo, também não gostaria de ser *abandonada* por eles, uma vez que essa negativa poderia ter um efeito “em cadeia”, motivando cálculos de visitas de outros parentes. O modo de os caiçaras da Jureia lidarem com a situação da moradia parece então derivar em mudanças frequentes atrás de melhora, para um lugar que seja *da*

gente, como quis Isabel após passar por tanto *sofrimento*. A sensação é corroborada por outro residente no Guaraú, chamado Rubens: quando o morador precisou deixar o Rio Verde e trabalhar *de caseiro* na Barra do Ribeira, a sua maior aflição era *viver fechado* dentro de um sobrado, vendo a filha proibida de brincar com os meninos da patroa.

Para muitos a experiência do *aperto*, em suas variadas articulações (afetiva, espacial, e inclusive econômica), pode vir acompanhada de outra condição ainda não devidamente comentada neste capítulo. Trata-se do isolamento ou da *solidão*, com a qual meus interlocutores qualificam algum momento da própria vida ou da história de um conhecido que precisou afastar-se do *sítio*, ou então, que nele vive precariamente como numa *prisão*. *Viver sozinho* aparece como uma experiência desestruturante pela qual a situação de uma família ou uma pessoa é avaliada mediante uma sequência de acontecimentos passados que envolvem o próprio ato de morar.

Isabel, por exemplo, pondera de que modo a condição solitária se aproximou de sua vida em diferentes nuances após a mudança para o *barraquinho* no Guaraú. Uma vez assentada com Zeca na moradia própria, avizinhada a um primo do marido, os infortúnios não a deixaram sossegar. Pouco depois o falecimento de Zeca fez com que Isabel saísse da casa durante um período, dando lugar aos filhos. O vai-e-vem na casa tornou a se repetir, e mais tarde foi a vez de os filhos se tocarem para Peruíbe e Isabel voltar a morar no Guaraú. Não demorou para que seu pai, adoentado, viesse do *sítio* para se manter sob seus cuidados, em uma casinha construída no fundo no terreno, e foi também no Guaraú que ele, já debilitado, acabou falecendo. Se durante a permanência de seu pai Isabel conta que recebia, dia sim dia não, a visita de algum de seus filhos, após sua morte minha interlocutora delineia ter vivido seu período de maior *solidão*.

Hoje Isabel está *ajuntada* com Inácio, seu novo companheiro, também criado para os lados do Una, e entende que, apesar de no início não querer ter vindo para o Guaraú fazer a vontade do marido, ela se nega a deixar a casa, onde não paga aluguel, e assim a define como um lugar *que é da gente*. No amplo salão que se abre para a frente do terreno, Isabel costuma oferecer afamados *bailes de viola*, durante os quais

a dona da casa joga areia no assoalho de madeira para *fazer chiar mais alto o sapato do valsado*, como é de tradição no sítio. Afora os momentos de animação, a mulher me revela que às vezes esse mesmo salão se transforma em um bom espaço para estender as roupas. Quando chove ou faz tempo frio, a própria casa oferece uma alternativa à execução da tarefa doméstica que normalmente acontece do lado de fora. Isabel acentua: *quando o dia tá assim, chuvoso, ela não sai de casa nem para ir ao quintal*. E arremata, dizendo que está acostumada a *não ver ninguém* e a ficar no seu canto; Isabel não faz muita questão de sair e só vai à cidade se realmente precisa.

Minha vida é toda aqui. Fiquei sozinha aqui, amanhecia, anoitecia, não saía pra canto nenhum. Não gosto de sair assim, não gosto, prefiro ficar aqui, assim...

A reputação festeira na realidade vem de muito antes, da *época do sítio*, gosto do falecido Zeca pelas modas de viola. Semelhante ao que experimentei certa vez no Prelado em um *baile de reis*, ouvi dizer que na casa de Isabel ao intervalo de cada moda cabe uma fuga para fora do salão, tempo de tomar ar fresco e secar o suor da camisa, tão grande é o calor acumulado no ritmo do *valsado*. É também com os bailes que minha anfitriã exemplifica o ritmo de encontros proporcionado pela vizinhança do *sítio*, na tentativa de comparar a mim a vida que leva hoje no Guaraú. Quando morava no *sítio*, explicou-me Isabel, só se via gente em noite de baile, quando depois de passar o dia no *ajutório*¹⁰² a turma se reunia na casa do anfitrião para a comida e a festa. Mas se não fosse o caso, Isabel passava dias sem ver ninguém, como continua a fazer no Guaraú. Só quando se vai à cidade, ao mercado, ou aparece gente buscando assunto. E me tomou como exemplo: *é que nem hoje, você tá aqui porque a gente tá conversando, agora. Mas a gente só via fulano vindo aí porque era alguma coisa*¹⁰³.

¹⁰² *Ajutório* foi usado por Isabel e Inácio em sentido próximo àquele do *mutirão*, outro termo empregado pelos moradores da Jureia para se referirem a dinâmicas de trabalho coletivo, geralmente nas *lavouras*, os quais serão retomados no capítulo 3. Existe, entretanto, uma tendência em caracterizar o *ajutório* como uma *troca de dia de trabalho* entre compadres, vizinhos e parentes, enquanto o *mutirão* consiste em convites estendidos a um maior número de pessoas e a outro modo de manejar o fluxo dessa prestação de ajuda.

¹⁰³ Para Isabel essa *conversa* significava a *entrevista* que ela me concedia naquela tarde. Apesar de tê-la visitado algumas vezes, eu não era considerada pela minha interlocutora uma pessoa de intimidade, que poderia aparecer em sua casa rotineiramente, sem grandes ou manifestas intenções – como eram as nossas conversas e meus pedidos esporádicos de gravações. Nesse sentido, assim como Ana Carneiro (2010:76) identificou grosso modo duas formas de visitação entre o povo buraqueiro, como a “passagem” e a “visita”, essa última uma presença não usual na casa do anfitrião, entendo que entre os caiçaras, e principalmente nesta declaração de Isabel, uma tal diferenciação

Morar no Guaraú pode guardar suas semelhanças com a época do *sítio*, como sugere Isabel ao diferenciar qualidades de visitas. Entretanto, dizendo estar acostumada a *viver sozinha*, minha anfitriã parece marcar também uma diferença importante entre os dois modos de se *viver*. Se no Grajaúna, dada a boa distância entre as casas das famílias, era comum passar um dia ou mais sem cruzar com alguém, a ausência de pessoas de outras localidades, parentes ou amigos, podia ser compensada por uma boa troca, assim que se procedesse a visitação. Isabel e outros com quem conversei, como Gerson, que mora hoje no bairro do Rocio, em Iguape, se ressentem de não poderem contar com seus atuais vizinhos de rua para pequenas precisões, como na falta de algum produto de casa, uma ferramenta, um punhado de farinha. No *sítio*, mesmo as distâncias entre as casas, que podiam somar mais de quilômetros, não eram motivo para que ninguém passasse por necessidade sozinho, de qualquer natureza que fosse.

A sensação de certo isolamento, que se intensifica ou se atenua em meio às avaliações de Isabel, parece ainda se relacionar ao contexto de tensões vividas no âmbito familiar. O assunto delicado não me foi assim prontamente formulado, mas suspeito que as distensões familiares correspondam a certas variações na assiduidade de visitas realizadas à Isabel, principalmente por filhos e irmãos, bem como às motivações que a fazem circular pela casa de parentes em Peruíbe. Quando minha interlocutora expressa seu desânimo com a cidade e o bairro onde mora, dizendo que não lhe resta outro lugar para ir, devolvo a queixa com uma pergunta, procurando saber para onde ela gostaria, então, de se mudar, caso fosse possível:

Vou falar a verdade, se eu não fosse daqui pra lá pro *sítio*, pra ir pra outro lugar não tenho vontade de ir não... eu, pra Peruíbe, eu morei em Peruíbe, mas não tenho aquela vontade de morar não.

Quando fala do *sítio*, Isabel se refere à casa dos pais, no Grajaúna, ou então à casa de seu atual companheiro, no Areião, situada a cerca de vinte minutos a pé da primeira. Isabel calcula que, nos últimos tempos, ela tem conseguido se deslocar ao Grajaúna apenas uma vez por ano, quiçá duas, normalmente durante os feriados prolongados, quando há mais possibilidades de carona e convites para *baile* na casa

entre modos de visita seja pertinente, embora não caiba aqui estendê-la de imediato ao contexto de minha pesquisa.

dos compadres Seu Onésio e Dona Nancy. Nessas ocasiões, a permanência na casa que permaneceu por muito tempo fechada não se cumpre em poucos dias: para Isabel o ideal é que ela se prolongue por cerca de um mês, tempo suficiente para *cuidar direito*, como carpir a beira da casa, roçar o quintal e deixá-lo limpo, lavar as roupas guardadas e consertar o que for preciso. É sobretudo no cuidado com as plantas do pai onde repousa sua maior dedicação, uma vez que as árvores de fruta se ressentem se são *esquecidas* por seus donos e ameaçam morrer de *tristeza*. Aprendi com Isabel que as plantas, assim como as pessoas, também experimentam afetos de solidão.

As viagens ao Grajaúna ocorrem cada vez com menos frequência e alguns episódios familiares me foram narrados como um dos motivos para essa dificuldade. Os conflitos com irmãos e cunhados enredam-se em outras ordens de relações, como abordei no capítulo 1: suas ações aparecem subsumidas umas às outras em uma cadeia de acontecimentos que têm sido agenciados pelas instâncias de controle da Fundação Florestal, na qual esses homens estão empregados. Para Isabel, a ameaça ao emprego tem incentivado as famílias de seus irmãos a tolherem as formas de cuidado com a casa de seus pais. Uma situação emblemática de tal controle consistiu na quebra de uma mangueira d'água, que com muito esforço tinha sido puxada até a casa de seus pais para refazer o encanamento envelhecido. O retorno de Isabel ao Grajaúna tornou-se então marcado pela ansiedade em averiguar se as coisas se encontram no seu devido lugar, e o prejuízo com a manutenção da casa tem se apresentado como um assunto bastante incômodo para a moradora.

O acesso à casa também foi alvo de recente controvérsia na família. Em outra formulação caiçara que permite uma interessante analogia à ideia stratherniana de “corte” - concernente às relações de propriedade por meio das quais se controlam fluxos de pessoas e coisas (Strathern, 2014 [1996]) - Isabel relata ter tido as chaves da casa *seguradas* por uma de suas irmãs, com base na acusação de que ela agia como sua única dona. Não fossem os motivos que, segundo a narradora, sustentaram a interdição pela irmã, talvez o entendimento sobre esse fato pudesse se restringir apenas às dinâmicas das relações familiares. Mas a pretensa garantia do cunhado na *Florestal* foi costurada por Isabel a outro impedimento por ela vivido sob o jugo do mesmo órgão ambiental. Anos atrás, uma denúncia fez com que a moradora

precisasse comparecer a um dos postos da FF para *prestar esclarecimento* e obter, a partir de então, uma autorização permanente para chegar à casa dos pais. Na narrativa de Isabel, a atitude da irmã ensejou um encontro problemático entre os dissensos familiares e o agenciamento do *meio ambiente*, que distinguiu pessoas *autorizadas* a circular pelos *sítios*, entre as quais se destacam os guarda-parques – exatamente seus irmãos e cunhados.

Se me proibirem de chegar até a casa do meu pai, mas entrar *gente estranha* lá, eles não me viram brava ainda.

Ser tratada como potencial *estranha* em seu próprio lugar de criação consiste em uma tentativa da *Florestal*, contra a qual se coloca Isabel, de invalidar a sua existência e permanência no *sítio*, ameaçando confundi-la aos responsáveis por práticas há muito prevenidas entre os moradores, como roubos ou avarias nas casas. Mas situações como a de encontrar suas galinhas soltas ou o *covo*¹⁰⁴ quebrado ao chegar no *sítio* fizeram Isabel suspeitar não de possíveis ladrões, mas de uma ação muito particular, atribuída aos guarda-parques.

Nas últimas décadas os moradores puderam refinar suas avaliações sobre essas práticas, voltadas não exatamente para utensílios de algum valor ou produtos da roça, mas para os meios com que se mantêm a continuidade de suas relações, e sobretudo para as casas, enquanto referências existenciais. Elas podem ser desencadeadas por conflitos familiares, mas assumem a forma de uma agressão que acaba por obliterar as socialidades caiçaras: além das já citadas multas e denúncias contra parentes e familiares, ouvi relatos de incêndios criminosos de casas e também de caçadas massivas acobertadas por guarda-parques. Desse modo, as diferenças de Isabel com irmãos e cunhados ameaçam serem codificadas pelo signo das *autorizações*, e não apenas pelas relações de parentesco que conduziam ou retinham o fluxo de práticas relativas aos cuidados com as casas.

Mesmo diante de todos os percalços narrados em nossas conversas, Isabel não deixou de imaginar seu retorno ao *sítio*. Mas para tornar seu desejo possível

¹⁰⁴ O *covo* é um apetrecho usado para captura de peixes em rios, fabricado com bambus e cipós, como o cipó timbopeva. Com uma isca em seu interior e seu formato cônico, o covo atrai os peixes e impede sua saída.

algumas condições mínimas precisariam ser respeitadas: Isabel diz que só voltaria em *três, quatro famílias juntas*, para assim fazer crescer no Una novamente uma *vizinhança*. Desse modo, ela diz, *se precisasse de um acudir o outro, sempre teria gente*. A presença de *conhecidos* também afastaria as perambulações de pessoas consideradas *estranhas*, alheias ao *respeito* e aos fluxos de reciprocidade que sustentam as vizinhanças, e que hoje rondam mais intensamente os *sítios*, aproveitando-se do abandono de muitas casas¹⁰⁵. Se a volta se efetivará ou não, Isabel não sabe, mas conjectura, condizente às constantes mudanças de sua vida. O jeito é continuar *lidando*, como fez ao lado do falecido Zeca desde a chegada em Peruíbe.

Taperinhas

Benê é uma dessas pessoas que também experimentou mudanças frequentes desde que deixou seu *sítio*. Filha de Dona Fátima e, portanto, *nascida e criada* no Rio das Pedras, uma comunidade que se estende nas beiras deste rio, no sopé da Serra do Itatins, ela veio para Iguape na mesma época de João e de tantas outras famílias procurar por emprego. Seus serviços a fizeram transitar por muitas localidades, alternando entre períodos longos e curtos de residência¹⁰⁶. Essa mobilidade me chamou a atenção no dia em que fui visitá-la pela primeira vez em Iguape, quando ninguém de sua família soube me precisar seu endereço. Perdidos entre as ruas do centro da cidade, eu e João, seu cunhado, rodamos em círculos até encontrar seu paradeiro. No quarteirão ninguém a conhecia. Quando finalmente encontramos a casa, Benê abriu o portão e brincou: *é aqui que eu me escondo!*

Naquele mesmo dia ela queixou-se da casa recém alugada, onde morava com Zé Alves, seu marido: reiterou que estava lá de passagem, pois o espaço era pequeno

¹⁰⁵ Nem sempre os *estranhos* são pessoas cuja existência é desconhecida pelos moradores dos *sítios*. No entanto, o comportamento dessas pessoas parece prevalecer como um atributo moral avaliado negativamente, que se conecta a histórias de suas reputações, como suspeições por roubos, fraudes, agressões familiares e envolvimento com o uso de entorpecentes.

¹⁰⁶ Aqui refiro-me tanto a bairros afastados quanto àqueles situados na zona urbana de Iguape. Benê e seu marido Zé Alves moraram por um período na Barra do Ribeira, depois instalaram-se no centro de Iguape (onde a visitei pela primeira vez). Finalmente foram para o Rocio, também um bairro urbano, porém separado do centro pelo Valo Grande (um braço do rio Ribeira), e até o momento residem na Chácara Patrícia, que se localiza em área rural, antes da entrada da cidade.

demais para comportar seus dois cachorros e ela temia em aborrecer os vizinhos. A pequena área externa da frente servia de garagem e era dividida entre três casas geminadas. Proseávamos próximas à porta quando elogiei os vasinhos de flor que enfeitavam a entrada da casa, provavelmente suas únicas plantas ali. Benê achou graça: *são as taperinhas que deixo quando me mudo*.

Não custa retomar as descrições mobilizadas até o momento sobre a tapera, um termo largamente empregado em contextos rurais para nomear lugares de antiga ocupação, reconhecidos principalmente através de pés de fruta e de uma vegetação fina que se destaca em uma área do mato; vestígios de casas ou construções ainda em pé também podem ser chamados de *taperas*, sempre em referência a um morador ou moradora que por ali tenha se fixado. Como foi argumentado ao longo do capítulo 1 para as taperas reocupadas pelos jovens caiçaras, na Jureia e em relação a outras comunidades tradicionais do Vale do Ribeira, como descreveu Alessandra Santos para o quilombo de Pedro Cubas, muitas vezes as taperas são observadas durante os deslocamentos dos habitantes por seus territórios (Santos, 2014:19). Seu Érico, antigo morador do *sítio* Reversa, no Rio Comprido, certa vez me disse que um observador experiente como ele consegue avistar muitas taperas em um simples percurso de barco rio acima¹⁰⁷.

Não raro, as referências às taperas podem dar origem a toponímias - como sugere a etnografia de Morim de Lima (2016:45) realizada entre os krahô, para quem um local antes designado “tapera velha” veio a se chamar “Pé de Coco”, nome do único pé de fruta ali encontrado em sua retomada pelos indígenas - e até a nomes pessoais - como é o caso do cacique Tapera, um dos principais interlocutores de Cardoso (2016) em suas andanças pelos lugares-mundo pataxó¹⁰⁸. Já no contexto caiçara o comentário de Benê brinca com um sentido curioso, sugerindo seus próprios vasinhos de flores como devires-*taperas*. Essa forma de enunciação outra vez define a *tapera* não como um lugar marcado pela ausência, como tenho

¹⁰⁷ Como indiquei no capítulo 1, os caiçaras reconhecem suas *taperas* principalmente através das frutíferas e de vestígios dos *sítios*, como os antigos *ciscos* (acúmulo de restos de alimento), a fornalha da casa de farinha e os esteios, estrutura reforçada de maneira, geralmente nobre.

¹⁰⁸ Não é por coincidência que a etimologia de tapera remete à origem tupi da palavra, de acordo com a definição do Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa Michaelis online (Editora Melhoramentos, 2015. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/tapera/>>. Acesso em: 10 de junho de 2021).

argumentado, mas enquanto inscrições de seus habitantes em paisagens vívidas e abertas a configurações inesperadas; ela sugere também que a *tapera* está relacionada a uma certa temporalidade, caracterizada pela duração da passagem de Benê e Zé Alves naquele local.

As referências às *taperas* por meio de toponímias, plantas singulares e inclusive apelidos agem a seu modo como orientações cosmográficas aos sujeitos que se deslocam e interagem em diferentes perspectivas espaço-temporais. A *tapera* articula memórias, socialidades e afetos como registros e agências em uma paisagem relacional. No sentido lançado por Benê, as *taperinhas* contradizem a condição estabilizada de abandono: elas interagem com o presente registrando na paisagem movimentos e intenções de sua cultivadora. *Taperinhas* são traços de vida, pois, como diria Tsing (2019: 121), “o porvir é parte do modo como as coisas vivas reagem”.

Vilas fantasmas

Como sugeri, as *taperas* caiçaras aparecem como um bom exemplo das “paisagens multiespécies” elaboradas por Anna Tsing. Lugares que concentram muitas variedades vegetais como pés de fruta, carás, batatas, abóboras e mandiocas-doces, as *taperas*, além de servirem como lugares bons para serem reocupados por novos moradores, são também bastante procuradas como fonte de alimento pelos animais da floresta. Antas e catetos circulam frequentemente nesses locais, uma observação que pode ser retida pelas pegadas, *carreiros*¹⁰⁹ e buracos que os animais deixam quando *cavucam* a terra em busca de raízes e troncos de bananeira, ou ainda quando *moem* o solo lamacento com seu peso e insistência. Como notaram Seu Vicente, marido de Dona Martina, e seu compadre Joaquim em uma visita às suas casas na Cachoeira do Guilherme, de tanto rodear uma goiabeira para comer seus frutos caídos a anta criou um *carreiro* tão fundo ao redor da árvore que acabou por comprometer suas raízes.

¹⁰⁹ *Carreiros* são os territórios percorridos pelas caças e reconhecidos principalmente através de rastros, pegadas no chão, restos de alimento e cheiros, sinais indispensáveis à prática da caça.

Quando essas visitas se intensificam, é certo que algumas plantas não vão conseguir sobreviver à voracidade dos bichos. O cará-espinho, por exemplo, um cultivo que pode ser facilmente encontrado na tapera ou no capoeirão pela sua capacidade de resiliência mesmo após muitas colheitas, talvez não resista às investidas de um porco do mato ou de um cateto famintos. Na formação do capoeirão, a vida de pés como mexerica, limão, abacate, bananeira, goiaba ou café também acaba comprometida pelo crescimento mais acelerado de plantas com grandes copas que impedem a entrada de luz solar adequada às necessidades de suas vizinhas. E como soubemos por Isabel, os moradores ainda reconhecem que muitas dessas plantas se ressentem quando são *esquecidas* por eles e, por isso, tendem a minguar.

Longe de permanecerem estáticos, os *terreiros* das casas se surpreendem continuamente com a visita dos animais que povoam a mata ao redor e que interagem à sua maneira no fluxo de sua transformação em taperas. Já outros visitantes, presenças comuns nas narrativas dos moradores, são reportados a partir das marcas de suas passagens clandestinas que vão contribuir de um modo específico para o processo generalizado de “ataperamento” dos *sítios*: eles são os responsáveis pelos *roubos* às casas, surpreendidas em seus momentos de desocupação. Os roubos fazem desaparecer utensílios, ferramentas e móveis, mas podem se intensificar a ponto de desfazerem por completo a estrutura de uma casa. Nessa etapa, telhas, assoalhos e esteios são levados embora. Até onde pude acompanhar, raramente os roubos recaem em acusações abertas, não porque se desconheça a identidade desses invasores, mas porque, provavelmente, não se deseja divulgá-la. A história de Isabel e outras que ouvi permitem suspeitar de uma prática hostil que, embora considerada antiga ameaça, tem se beneficiado e contribuído com o esvaziamento acentuado das vizinhanças.

A constatação do roubo é um momento doloroso para uma família que eventualmente tenha retornado a seu *sítio* após permanecer um período sem visitá-lo. Se o mato crescido no *terreiro* e as plantas *cavucadas* são motivos para certa chateação e, seguramente, para animar alguns dias de trabalho, os roubos remexem em outras qualidades de relações. É comum, por exemplo, que durante essas visitas as pessoas separem objetos de valor afetivo para levarem consigo às suas casas nas

idades. Dona Fátima lamenta ter perdido todo o enxoval de suas filhas, que deixara guardado em sua casa no Rio das Pedras. Após o episódio de pilhagem, ela criou desgosto e nunca mais quis voltar ao *sítio*. Já Benedito, filho de Dona Iolanda, em uma visita que fizemos à tapera de seu tio no Juquiazinho¹¹⁰, mostrou-se emocionado ao reencontrar no local apenas um botijão enferrujado, onde muito antes vigorava uma das casas mais movimentadas daquela vizinhança.

As visitas aos *sítios* e a guarda de alguns de seus objetos proporcionam nesse sentido o contato dos moradores com *recordações* que produzem uma variedade de afetos, que podem ou não serem benfazejos a quem os recebem. Como notou Suzane Vieira em sua etnografia, as “lembranças” não são meras imagens do passado – elas agem como afetos sobre as pessoas a quem elas ocorrem (Vieira, 2015:196). Acredito que na Jureia elas também não podem ser consideradas um evento mnemônico no sentido estrito: as lembranças dos antepassados, que se despertam pelo cruzamento com algum pé de fruta ou pelo uso de um objeto recolhido em casa, produzem efeitos em pessoas e estados de relações do presente, como já havia observado Alessandra Santos (2014) em suas caminhadas pelas taperas de Pedro Cubas, no Vale do Ribeira.

Há, portanto, *recordações* que procuram ser tratadas com cautela pelas pessoas acometidas, como ressalta Vieira (ibid.: 51). Na Jureia, o desinteresse de Dona Fátima em voltar ao Rio das Pedras não se deve apenas às perdas materiais que ela relata ter sofrido, mas muito provavelmente à evitação dos agenciamentos negativos da lembrança do roubo que a privou, por seu turno, de manter um repertório afetivo oriundo daqueles objetos e da paisagem do *sítio*¹¹¹. Essa evitação parece estar ainda relacionada aos agenciamentos perigosos que o eventual cruzamento com *visagens* de parentes mortos durante essas visitas pode suscitar.

¹¹⁰ A praia do Juquiazinho situa-se, atualmente, dentro dos limites do PEIT, município de Peruíbe. Eu e Benedito acessamos a localidade a partir de uma trilha desde o Parnapoa, para onde fomos levados de barco desde o porto do rio Guaraú.

¹¹¹ Um depoimento de um morador do Rio Verde em Monteiro (2002: 80) oferece outra perspectiva desses mesmos agenciamentos: “Quando eu volto para o Rio Verde, eu fico ou na casa do Marcelino ou na casa de seu Belizário, porque essa casa, ela tá fechada, a casa que a gente morava ela está fechada, é da firma, está lá se destruindo, mas eu não posso entrar. Traz recordação. Eu quase nem passo por lá, passo mais pela praia [entrevistado por Anaisa de Oliveira Pinto]”.

Dona Martina, por exemplo, diz evitar a visita solitária à sua comunidade de origem: em tom de brincadeira, a mulher afirmou que *ninguém [a] obriga a voltar lá sozinha*, porque *o pessoal de lá era muito apegado*, apesar de *rezarem muito*. Sem recorrer a muita explicação, Dona Martina faz referência ao traço fortemente religioso da comunidade espírita que parece não ter sido suficiente para garantir o desapego de falecidos moradores ao local¹¹². Os comentários desenvolvidos no capítulo 1 nos relembram que uma visita aos *sítios* pode resultar em um encontro inesperado com as *visagens* de pessoas falecidas. Nas taperas, capuavas e nos caminhos que as conectam pela mata convivem não apenas plantas cultivadas, bichos e invasores, mas também espectros de seus falecidos donos, que podem afetar a vida de quem ali cruza desavisadamente.

Isabel foi outra pessoa que reforçou essa possibilidade, com uma resposta contundente à minha tentativa de abordar o assunto. *Você não sabe o que está acontecendo?* disse-me, surpresa. Ela então comentou de uma situação vivida por Nerci, casada com Ciro Martins, que hoje também mora no Guaraú, na ocasião em que passava um período na Cachoeira do Guilherme. De acordo com Isabel, Nerci teve toda a refeição de suas panelas desaparecida quando se afastou do fogão a lenha por alguns instantes. Apesar de não o fazer abertamente, o comentário de Isabel reforça a impressão assinalada por Dona Martina de que certas presenças rondariam intensivamente as casas da antiga *vila*. Nesse caso, a comida humana age como um interessante conector de mundos, na mesma medida em que Daniela Perutti (2015) encontra, entre os quilombolas da Família Magalhães, a relação mantida entre seus interlocutores e os “índios”, seres mágicos que interagem com os humanos roubando-lhe comidas e remexendo em suas coisas, e que são por eles amigavelmente chamados de “compadres” (ibid.:38).

¹¹² De acordo com Carvalho e Schmitt (2010) o espiritismo na Jureia combina elementos do kardecismo com o catolicismo popular, como a realização de festas de São Gonçalo (o santo protetor dos músicos e violeiros), São Sebastião, Anunciação de Nossa Senhora, São João, São Miguel Arcanjo (padroeiro da Cachoeira do Guilherme) e Senhor Bom Jesus de Iguape (Nunes, 2003), os ritos como as novenas, o *reiado* e a folia do divino e a administração de práticas consideradas “profanas” pelo catolicismo ortodoxo, como benzimentos, garrafadas e remédios à base de ervas medicinais. Monteiro (2002:130) observa, inclusive, que a associação entre os conhecimentos homeopáticos e a prática do espiritismo encontrada na Jureia remete a um evento bastante difundido na introdução do espiritismo no Brasil, no início do século XX, descrito pelo autor Donald Warren (1986 apud Giombelli, 1997) como uma “medicina espiritualizada”.

A possibilidade de ser acometido por uma *visagem* é então reportada pelas pessoas como uma das razões que as fazem, atualmente, temerem as viagens aos *sítios*. Mas como me explicou Seu Carlos Maria, não é qualquer pessoa que consegue ver *visagem*, e não há uma única maneira de a *visagem* aparecer a alguém: um vulto ou mesmo uma imagem nítida da pessoa falecida podem amedrontar por alguns instantes os parentes e conhecidos de um morto¹¹³. Nesse sentido é interessante observar que a *visagem* mobiliza os mesmos afetos que os moradores ao circularem pelos *sítios*: são, muitas vezes, os apegos às recordações que esses lugares guardam que as mantêm por perto.

Não se pode deixar de sublinhar que a presença das *visagens* na Jureia em nenhum momento é remetida apenas à circunstância do presente, embora essas e outras manifestações extra-humanas pareçam ter se intensificado, como me sugeriu a indagação de Isabel e a curiosa referência de alguns moradores ao lugar como uma *vila fantasma*. Os relatos dão conta dos perigos que envolviam as andanças pelas trilhas ao redor das casas habitadas e, principalmente, em locais formados por encruzilhadas. Elesina, filha de Seu Carlos Maria e, portanto, também crescida na Cachoeira do Guilherme, relembra que durante a infância seu pai a proibia de sair de casa à meia noite, além de reprovar *barulho* nos horários de meio dia e seis da tarde, quando aumentavam as chances de encontros com perambulações potencialmente perigosas, que podiam se manifestar por meio de sons e *visões*. Entre os Tupinambá, Daniela Alarcon (2014:218) chama a atenção para os caminhos habituais dos quais as visagens dispõem, bem como para um calendário de dias santos durante os quais esses cruzamentos incidem com maior frequência.

As experiências passadas dão margem para sugerir que as precauções envolvidas nos deslocamentos associam-se aos cuidados evocados na limpeza dos *terreiros*, de trilhas e de passagens, uma prática exaustivamente reforçada pelos relatos que discorrem sobre a estética dos *sítios*. Como ocorre hoje nos bairros, a produção de habitabilidade desses lugares afastava em parte essas composições

¹¹³ Os comentários sobre as *visagens* corroboram a percepção de Mauro Almeida, expressa em sua comunicação de abertura da VII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (2019), de que entre as comunidades da Jureia que seguem uma corrente particular do espiritismo cada pessoa é acompanhada de um “duplo”, que pode “desencarnar” do corpo e continuar sua existência sem a necessidade de um corpo.

indesejadas, fossem elas a intensa circulação de *visagens* ou o crescimento desenfreado do mato.

Mato

Lá não tem o que fazer. Já é tudo feito. Lá em São Paulo. É limpo, é rua, é lugar de andar. E no mato não, no mato tem o que fazer, porque não tem nada feito (Dona Martina, da Cachoeira do Guilherme).

Ainda que uma continuação dos vínculos com os *sítios* seja observada, sobretudo para as práticas de pesca, para a *farinhada*, a ajuda nas roças de parentes e para os bailes do calendário de festas (Almeida et al., 2012:32; Castro, 2017; Monteiro, 2002; Nunes, 2003), as poucas oportunidades que tive de visitar os locais de origem de meus interlocutores durante o período de campo corroboram uma percepção importante desta etnografia. Destaco a modulação dos deslocamentos nativos em novas direções, distâncias e intensidades, e sobretudo a força de um determinado movimento (de afastamento dos *sítios*) que os moradores diretamente envolvidos com a *luta* por direitos vão identificar como um processo deliberado de *expulsão* movido pelo Estado e como um impedimento do retorno ao território (Castro, 2017; Castro; Rezende; Almeida, 2015).

A dificuldade de acesso aos *sítios* desde os centros urbanos reflete as condições atuais de circulação e as motivações relativas a essas visitas. Além dos obstáculos inerentes ao planejamento da viagem - como obter e custear meios de transporte, desfrutar de tempo livre, ter disposição para percorrer longas distâncias e contar com a ajuda de parentes para *olhar a casa* que se deixa fechada, dessa vez nos bairros - o afastamento de moradores dos *sítios* também se prolonga na falta de manutenção de seus acessos. Os moradores insistem no fato de que a maioria das trilhas e estradas hoje encontra-se invadida pelo avanço do *mato*, as pontes da Trilha do Telégrafo estão quebradas e o Rio das Pedras, uma das principais vias de acesso à parte interiorana da Jureia, possui trechos inacessíveis onde um capim de água,

conhecido como aguapé¹¹⁴, cresceu à vontade e acabou fechando a passagem para pequenas embarcações.

Por esse motivo é comum ouvir dos moradores o seguinte enunciado: *hoje tudo virou mato! Não sobrou mais nada!*. A imagem do *mato* costuma ser evocada em oposição à existência vigorosa de uma vizinhança ou de uma casa. Nessas avaliações também despontam outros modos de afetação de que trata a *expulsão*. Eles não se equivalem, mas certamente correspondem a experiências análogas, como a de *viver espremida*, manifesta por Dona Iolanda no contexto de seus embates cotidianos diante da presença da Fundação Florestal no Guarauzinho. São afetos que levam a modulações descoordenadas de certos fluxos.

Hoje, ao visitarem seus *sítios*, os caiçaras da Jureia entendem o processo de abandono como uma perda gradual de determinadas correspondências sensíveis com esses lugares. Como elabora seu Irácio Tavares a um pesquisador, enquanto visitam sua casa na Cachoeira do Guilherme: “aqui era tudo limpo, beira de cachoeira, enxergava as casas, a criação. Aqui era uma vila. Tinha muita gente por isso aqui tudo” (Almeida et al., 2012:11). O fato de não mais poder *enxergar* as casas e as criações que circulavam pelo *terreiro* combina-se a um regime de percepções igualmente comprometido, como os ritmos e os rumores oriundos das movimentações costumeiras desses habitantes.

Como tem sido argumentado, a baixa permanência de moradores nos *sítios* criou condições para composições de maior intensidade entre certas presenças não

¹¹⁴ Um breve comentário sobre o aguapé (*Eichhornia crassipes*) demonstra como seu comportamento oferece uma chave interessante para pensar as paisagens multiespécies da Jureia: por ser uma planta que se desenvolve em ambiente aquático, muitos casos de proliferação excessiva do aguapé são reportados como um problema para a manutenção de reservatórios, os quais perdem em qualidade da água, mudança que também prejudica a presença de outros seres aquáticos, como peixes. Curiosamente, pesquisas em biociência (ver, por exemplo, a reportagem na Agência Fapesp sobre o assunto em: <<http://agencia.fapesp.br/pesquisa-define-estrategia-para-a-gestao-de-plantas-aquaticas-nos-reservatorios/25345/>>. Acesso em 10/04/2020) demonstram que o aguapé se multiplica quando os reservatórios passam a receber esgotos, que alteram significativamente a composição química da água favorecendo sua proliferação. Segundo os estudos, não se deve, portanto, condenar a presença das macrófitas nos reservatórios, uma vez que elas ajudam a informar a qualidade da água em relação às intervenções humanas adversas. De forma análoga, a presença dos aguapés no Rio das Pedras nem sempre redundou em problema. Os antigos moradores da região insistem no fato de que a falta de manutenção (a retirada periódica do aguapé) deu margem para a proliferação, mas não para seu aparecimento. Na época em que a região era povoada a relação com o capim já existia, o que talvez explique o fato de os remos das canoas que circulavam nessa região serem adaptados com forquilhas nas pontas para facilitar a travessia por entre a vegetação aquática.

humanas, como o os bichos, as *visagens* e os *encantos* - manifestações mágicas apreendidas por poucas pessoas e em raras circunstâncias¹¹⁵ - mas também o capim aguapé e o *mato*, que ganhou espaço nas paisagens e nas narrativas. Uma escuta atenta aos relatos das visitas esporádicas aos *sítios* leva a uma boa descrição dessas imagens que suscitam uma composição mais heterogênea e processual do que a simples referência ao *mato* pode sugerir à primeira vista.

O *mato* é uma ampla categoria que não pode ser contornada ao se refletir sobre as mudanças que acometeram a vida dos moradores dos *sítios*. Os relatos não chegam precisamente a defini-lo, mas recorrem a feixes de relações através dos quais o termo é mobilizado. O *mato* pode se distinguir por um lugar – como diz Seu Vicente, *lá no mato*, quando se refere aos lados do Guilherme – em oposição ao bairro onde se mora atualmente. O *mato* se apresenta ainda enquanto uma conjunção de movimentos de bichos, matas, rios, *visagens* e eventos climáticos com os quais os caiçaras mantêm relações que podem ser apreendidas a partir de práticas e afetos singulares. O *mato* carrega nesse sentido uma ambiguidade: representa perigo para quem o adentra, mas oferece ao mesmo tempo elementos valorizados pelos caiçaras, sobretudo pelos mais afinados aos encontros, os *mateiros*, como cultivos esquecidos nos capoeirões, ervas de *remédio* – muitas vezes levadas para serem cultivadas nos quintais - cipós, palmitos, caixetas, lenhas, caças e outros vegetais. O avanço do *mato* reportado nos relatos indica que seus fluxos se desenvolvem sem se engajarem com uma intenção humana, e podem engendrar uma composição nem sempre desejada se atinge caminhos, rios, *terreiros* e até mesmo as estruturas das casas.

Percorrer uma trilha no *mato* com os caiçaras consiste em uma boa oportunidade para apreender sua lógica do sensível (Lévi-Strauss, 1962). Na ocasião de uma visita que fiz às roças de mandioca e de arroz de Seu Onésio do Prado, no Grajaúna, acompanhada de Dauro, elaborei as seguintes sensações:

Dauro caminhava o tempo todo com o facão na mão, limpando a trilha. Na verdade, a trilha estava aberta e pelas marcas do chão batido e de muitos galhos e folhas caídas era claro que havia uma circulação por ali. Mas ainda assim Dauro cortava e arrancava todos os matos e galhos que

¹¹⁵ Ver capítulo 3.

atrapalhavam a caminhada ou que avançavam em direção ao espaço da trilha, garantindo que o caminho se mantivesse sempre limpo e acessível. Com os cortes, deixava marcas bastante visíveis de sua passagem por ali. Também observei, por minha experiência, mas imagino que para a dele também, que a cada corte ou arranque nós aprendemos um pouco sobre cada planta. Se há seiva, se a casca é dura ou mole, como é sua cor por dentro, se tem cheiro (igual ao pedacinho de madeira que ele me deu para cheirar), qual sua textura. Imagino que fazer isso repetidas vezes deve proporcionar um grande aprendizado sobre as plantas, e também manter uma espécie de “tratado” de convivência com o mato – para que não avance por onde precisamos passar. Fomos assim andando e ultrapassando obstáculos (troncos grandes caídos na perpendicular, raízes, atoleiros), em ritmo acelerado, até chegar à primeira roça de mandioca (Trecho extraído do caderno de campo, 19 de julho de 2019).

É, sobretudo, durante esse caminhar que se podem distinguir os lugares onde antigas roças se misturam à floresta. Os caiçaras diferenciam pelo menos cinco estágios de sucessão da roça: o primeiro, chamado de *tiguera* ou *covajo*, identifica um período de 3 a 5 anos desde a abertura da roça, que viu rebrotar árvores e outras espécies do mato após algumas carpinas seletivas terem realizado sua manutenção nos dois primeiros anos; esse primeiro estágio é seguido pela *capoeirinha*, *capoira*, *caporão* (20 a 30 anos de pousio) até finalmente a área se tornar uma *coivara*, uma floresta de 60 a 70 anos que reúne novamente todas as espécies que estavam presentes no ato de abertura da roça.

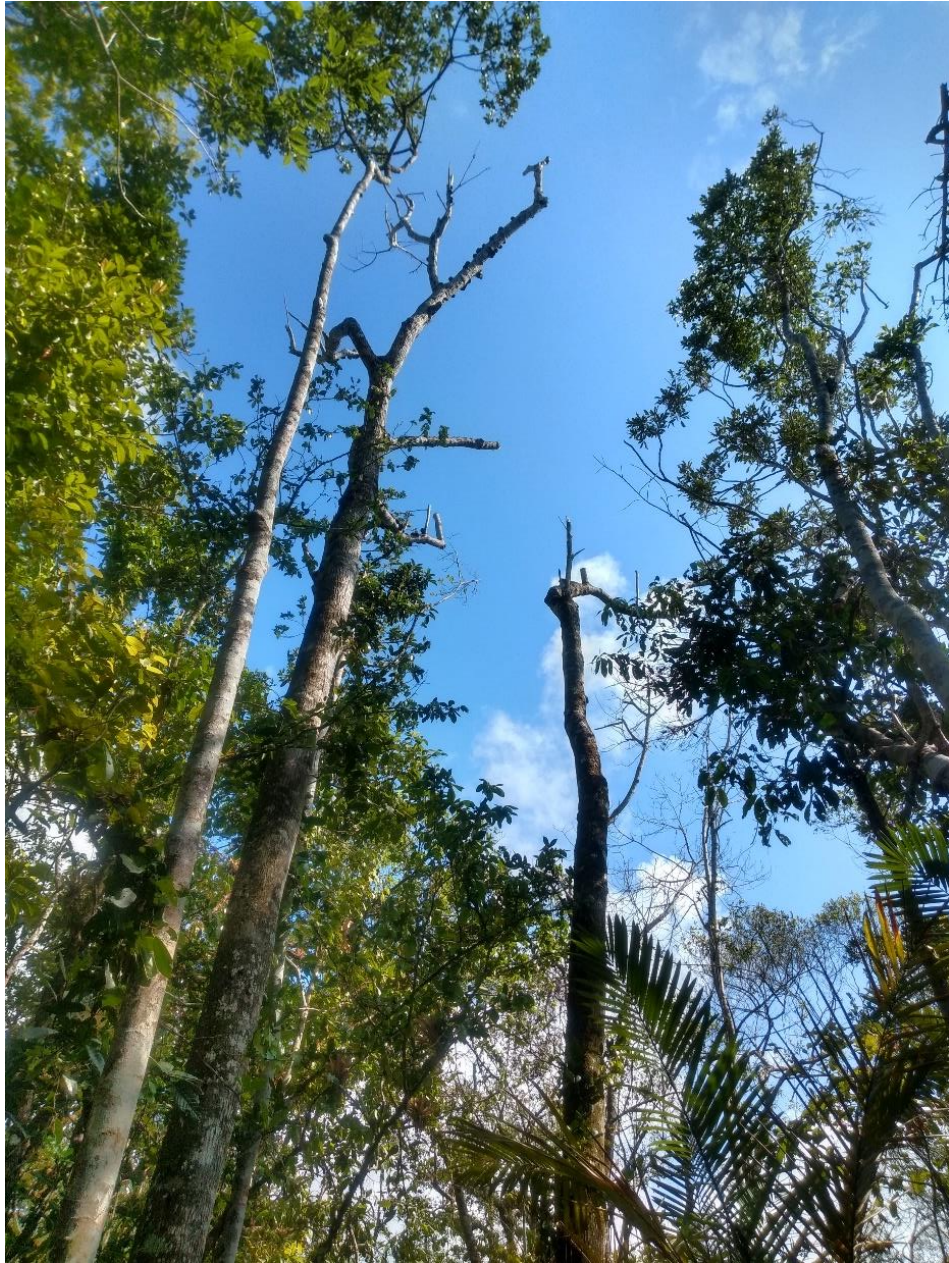
As capoeiras guiam leituras sobre diversas temporalidades que se justapõem: a largura, a altura e o formato de troncos são sinais que permitem aos moradores identificarem antigas roças e taperas e a adivinharem suas idades, ao combinar esses aspectos às trajetórias de vida de seus antepassados. Os troncos também contam suas biografias (Tsing, 2019:127), como se pode apreender das bifurcações específicas em suas bases que indicam certamente um manejo pelo corte, como me apontou seu Valdir, irmão de Dauro e morador do Rio Verde, ainda

que os técnicos florestais teimem em identificá-los como “mata virgem”¹¹⁶. As notícias dos troncos também se contam pelas clareiras onde um raio de *trovoada* os tenha deformado após queimar as copas das árvores, ou onde algum bicho tenha abocanhado a casca para extrair suas potências curativas.

Diz Seu Vicente que *o mato faz visão na gente*. A construção de uma correspondência entre corpo e ambiente por meio da experiência sensorial como a visão e a audição adquire contornos singulares para as atividades caiçaras que envolvem as saídas ao *mato*. Meu interlocutor assevera que nossa capacidade visual pode ser confundida pelas fotografias deformadas e perturbadoras que o mato forma, oferecendo-nos uma experiência afetiva da *visão* do mato bastante ressonante aos acometimentos das *visagens* mencionados anteriormente. Embora potencialmente assustadora para quem não está acostumado ou se deixa tomar pelo medo das *visões*, a experiência de permanecer sozinho no *mato* pode ser também prazerosa, sabendo compor-se com ele:

Ah, eu fazia tudo no mato, tudo tudo tudo: qualquer armadilha, um mundéu, um laço, um covão, tudo nós fazia. O cara que tá acostumado no meio daquele mato, não sei o que tem... É tão bom, você tem o caminho daqui ali. Vai pra um lado, vai pra outro, fica lá no mato sentado, volta. É uma coisa assim, é bonito, mas a pessoa fica ciscada, não tá acostumada (Seu Vicente).

¹¹⁶ Entendo que a “mata virgem” dos técnicos incorre em uma interessante situação de equívocidade, uma vez que o mesmo termo costuma ser mobilizado pelos caiçaras, embora em outra chave de entendimento. Enquanto para os moradores a *mata virgem* pode corresponder a capoeirões bastante antigos, no jargão ambientalista as chamadas “matas virgens” ou “matas primárias” tendem a identificar as áreas de florestas que não exibem traços de perturbações humanas, diretas ou indiretas, e que conservam coberturas vegetais em diferentes camadas. Essa comparação não pretende ignorar a condução de importantes pesquisas em ecologia histórica que apontam para a formação de florestas antropizadas (Adams, 2000a; Balée, 1993;1994; Clement, 2006) e que têm sido embasadas por estudos ecológicos, botânicos e arqueológicos.



Trovoada

Clareira formada por árvores chamuscadas
após terem sido atingidas por um raio,
2020.

Fotografia da autora.

Podemos voltar ao exemplo dos mateiros e caçadores abordado no início do capítulo. A interação entre a pessoa e o bicho caçado depende de um complexo engajamento que antecede e mesmo propicia o encontro e é atravessado por percepções acústicas e visuais que acometem o caçador e também os animais (com os quais se caça e os que são caçados). Na caça noturna sobre o *trepeiro*¹¹⁷, como me descreve Seu Vicente, a falta de luz não é tida como obstáculo e ela se compensa com o mais rigoroso controle dos sons, evitando assim que os bichos sejam espantados. Estes, ao se aproximarem, são então tomados de sobressalto com o feixe das lanternas e então rapidamente abatidos.

Embora as composições do *mato* frequentemente não constituam junto às práticas caiçaras uma associação direta, dadas as muitas dinâmicas mantidas independentes dos investimentos humanos, a evidência dos capoeirões e taperas demonstra que abordar as suas histórias separadamente seria um raciocínio contraprodutivo. A continuidade e renovação da floresta dependem da alternância de pousio em áreas onde o manejo caiçara tenha se intensificado durante algum período (Adams, 2000a). Mas essa relação vai além das roças e se estende às práticas de extrativismo. Os caixetais, por exemplo, que não equivalem a “plantações” no sentido estrito das práticas de plantio, dependem do corte humano em um momento específico de desenvolvimento da madeira para poderem brotar com mais vigor e se multiplicarem. Por esse motivo, com a proibição da retirada da caixeta (*Tabebuia cassinoides*) e o entrave de um agenciamento entre humanos e as árvores¹¹⁸, o cenário que se verifica é exatamente o oposto daquele esperado pela legislação. Ao

¹¹⁷ O *trepeiro* ou *tripeiro* é uma estrutura construída geralmente com bambu ou outra madeira à disposição para o caçador se posicionar sentado e esperar a caça aparecer. Dona Iolanda me fez a demonstração de como era esperar a caça no *trepeiro*: coloca-se um punhado de frutinhas embaixo e espera pacientemente o bicho chegar. Quando ele começa a comer, *bota a luz de lanterna, vê seus olhinhos* e atira com a espingarda.

¹¹⁸ A proibição de retirada da caixeta ocorre em 2013 com a anulação da antiga Resolução SMA n.11, de 1992, que definia normas para seu manejo embasadas em um Inventário Florestal realizado pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz – ESAQL/USP. Durante o período em que o manejo esteve autorizado transcorreram os trabalhos de artesanato realizados pela Associação dos Jovens da Jureia - AJJ, em seu galpão-sede, na Barra do Ribeira, Iguape. Em parceria com o Instituto Elos, as mulheres caiçaras desenvolveram uma marca de artesanatos em caixeta chamada Crique Caixeta. A iniciativa de geração de renda, no entanto, ficou seriamente comprometida após a proibição do manejo e venda da caixeta. As artesãs Zeli, Glória, Vica e Maridalva, com quem conversei, precisaram aproveitar as sobras de madeira do galpão para continuar o trabalho, mas hoje entendem que *tudo está parado* e pensam, inclusive, em vender o maquinário ocioso da marcenaria.

andarem pela mata, os moradores constataam a diminuição dos caixetais, que estão perdendo sua capacidade de renovação ao apresentarem troncos mais finos¹¹⁹.

As mudanças na composição do mato apontam ainda para a diminuição expressiva de outras espécies com as quais os caiçaras da Jureia mantêm um antigo relacionamento. Os palmitos e outras madeiras de lei sofrem não exatamente pela falta de manejo, mas sobretudo com as invasões predatórias daqueles que não respeitam o tempo certo de corte da palmeira e do desenvolvimento das árvores. Do ponto de vista das comunidades, a intensificação dos cortes de palmito ocorreu porque não há mais moradores suficientes circulando pela floresta que possam conter e denunciar a ação dos invasores (Almeida et al., 2012: 9). Essa observação pragmática, mesmo sendo negada pelo corpo técnico da EEJI¹²⁰, corrobora a ideia nativa de que são os caiçaras os verdadeiros zeladores da natureza (Monteiro, 2002: 73). Por conhecerem seus movimentos, os habitantes sabem adequar as interferências na mata na medida em que as relações com as plantas demandem ou dispensem esse manejo.

Olhemos, por exemplo, para descoordenação dos ritmos e do número de caças que aparecem para os humanos, percepção que consta nas entrevistas de moradores da Jureia concedidas à ecóloga Rosely Sanches (2004:133). A proibição das caças, que nesse contexto se antecipou à proibição das roças, é sinalizada a partir da intensificação dos ataques às lavouras de rama e de arroz pelo porco-do-mato (*Tayassu pecari*), pela anta (*Tapirus terrestris*) e pelo cateto (*Pecari tacaju*). Essa é uma constatação relatada pouco após a *chegada do meio ambiente*, período em que

¹¹⁹ A relação dos habitantes caiçaras com a árvore reverbera uma passagem de Anna Tsing em que a autora reflete a respeito das formas de engajamento em florestas multiespécies: “os camponeses estavam preocupados em manter as florestas e os campos em um relacionamento. Mas parece-me menos preciso dizer que os camponeses produziam matas sustentáveis do que dizer que as matas produziam camponeses sustentáveis” (2019: 99). Uma percepção análoga à diminuição dos caixetais recai sobre a presença de mariscos nas pedras da costeira onde mora seu Valdir, próximo à foz do Rio Verde. Contrariamente ao que defendem os pesquisadores, Valdir argumenta que as pedras precisam ser mantidas limpas, retirando-lhe as cracas, a alga e o piçarro, para que o marisco cresça. A falta da limpeza impede a renovação dos mariscos de um ano para o outro, mas é defendida por uma determinação da EEJI (Almeida et al., 2012).

¹²⁰ A postura dos técnicos prefere romper com os estimulantes “encontros pragmáticos” (Almeida, 2013) que poderiam surgir entre sua ontologia mononaturalista e a ontologia relacional caiçara.

a *ecologia* aparece como um agenciamento negativo sobre um estado das relações – a natureza - propiciado por uma ação divina e codificada na figura de Deus:

Nós não tiramos nada aqui da natureza. Porque se a natureza foi Deus que nos deixou no mundo, não é para se aproveitar? Os pássaro foi Deus que deixou para alimento da população. A caça do mato é a mesma coisa. O peixe do mar a mesma coisa. Agora quando tinha aquele negócio de fazer o que queria aqui, a senhora saía por aí, tinha passarinho que podia matar à vontade. Tinha caça, podia matar o que queria. Nunca fazia falta. Agora que entrou essa ecologia, procura pra ver? Procura pra ver se tem... [morador não identificado entrevistado por Anaisa de Oliveira Pinto] (Monteiro, *ibidem*).

A fala do falecido Sátiro Tavares, líder espiritual e curador da Cachoeira do Guilherme, resume de modo brilhante como a ontologia caiçara explica o consequente desaparecimento dos animais:

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

Se a ausência dos moradores interfere em uma série de relações mantidas criativamente na composição cotidiana das paisagens, que são inclusive reportadas como uma postura “preservacionista” dos caiçaras sobre a mata (Monteiro, 2002: 75), é através de uma decisão divina que o desaparecimento da caça pode ser compreendido. No depoimento de Sátiro, a ofensa de Deus se explica pela incompatibilidade existente entre o projeto da SMA, instituição ambiental que precedeu a Fundação Florestal na gestão territorial da Jureia, e o fluxo dos seres na *natureza*. Segundo esse entendimento, não seriam apenas os caiçaras os prejudicados com as proibições, mas todos os entes deixados no mundo por Deus com o propósito de mantê-los em uma articulação benéfica¹²¹.

¹²¹ Lucas Lima dos Santos (2017) em sua pesquisa na comunidade caiçara do Pontal do Leste, em Cananeia (SP), reflete sobre como o Criador age intencionalmente em determinados encontros, como na captura do peixe ou da caça (*ibid.*: 15) e como rege com suas potências os regimes das águas e dos ventos. Mas os engajamentos entre os seres da natureza, por ele criados, deve se dar de modo respeitoso; em caso de uma relação desmedida, os habitantes agirão contra a vontade do Criador.

Os relatos em que os moradores discorrem sobre o mato e os *sítios* abandonados fazem emergir descrições de “paisagens perturbadas” em que seus fluxos são modulados de acordo com atenuações e intensificações de afetos e da capacidade de comunicação ontológica entre caiçaras e seres não humanos e estes entre si. Curiosamente, esse raciocínio pragmático não sugere, como querem acreditar os gestores da EEJI, que a ausência de moradores incorre prontamente no incremento e manutenção de “espécies” da floresta que estariam sendo ameaçadas pela “ação humana”. Ao contrário, como a compreensão ecológica caiçara demonstra, o desaparecimento dos moradores e de suas práticas leva à modificação de uma série de composições que sustentam a floresta, a existência de outros seres e a criação de “mundos para si” (Tsing, 2019). A manutenção de agenciamentos que interessam aos moradores não se sobrepõe às existências alheias, mas se compõe com elas.

As casas de veraneio abandonadas em um território esparsa na Barra do Ribeira ou no Guaraú, ou ainda aquelas espremidas entre muros de concreto no centro de Iguape que são eventualmente deixadas a cada mudança certamente diferem das imagens das *taperas* tomadas pelo *mato*, tal como são trazidas nas narrativas caiçaras em referência à situação de afastamento dos *sítios* e ao risco que correm após permanecerem anos despovoados. Mas essas paisagens convergem de um modo específico no que diz respeito aos movimentos produzidos pelas formas de relacionalidade caiçaras, atravessadas pela experiência desestruturante que foi a *chegada do meio ambiente*. Os caminhos percorridos pelos meus interlocutores por entre as ruas de terra, as trilhas nas florestas, os prédios do PEIT e as voltas angulares entre as ruas das cidades conduzem a cruzamentos entre diferentes projetos de paisagem que são reiteradamente negociados.

Nesse contexto, o cultivo e a circulação de plantas aparecem como um esforço de modelagem de um território, intervindo em um fluxo de relações que não parece ser desejado pelas famílias caiçaras, relativo à paisagem encontrada em suas novas vizinhanças, à situação dos *sítios* de parentes, ou aos lugares por elas considerados abandonados que por acaso se interponham em seus percursos cotidianos. A

ocupação de João, por exemplo, se cruza a outros movimentos em curso na casa arruinada, conduzidos por presenças não humanas como ervas-daninhas, formigas, aranhas, mofos e pelo agenciamento do tempo – através dos ritmos dos ventos e das marés, da intensidade do sol e das *trovoadas* - mas age nessa composição de acordo com as relações que lhe interessam. O delicado “design” do plantio¹²² e da capinagem mantidos com meticulosidade pelas suas mãos expressa a maneira prazerosa com que assume esse esforço. A prática de João não espera trazer “vida” aos locais abandonados, mas propiciar outro fluxo de presenças que entram em ressonância com determinadas relacionais das famílias de cultivadores caiçaras.

O surgimento de *taperas* como o registro desses movimentos e temporalidades implica, nesse sentido, em um devir conhecido, mas nem sempre desejado. Casas e plantas podem tornar-se *taperas*, mas essa transformação dependerá dos movimentos que engendram com a presença de outros seres e de agenciamentos com os quais os caiçaras não querem ou não são capazes de compor em certa conjuntura da vida. Na medida em que lugares abandonados podem ser modificados criativamente para propiciar a presença de certas plantas em detrimento de outras, as *taperas* vigoram também como espaços interessantes para a reocupação, quando a circunstância pede a procura de uma nova morada. Como vimos no capítulo anterior, os locais onde os antepassados deixaram seus vestígios são aqueles geralmente preferidos pelas famílias dos *sítios* para serem reabitados, justamente por concentrarem em suas áreas pés de fruta maduros entre outros aspectos atraentes, como a proximidade a núcleos familiares aparentados e a boa distância em relação aos braços de rios, capoeiras e áreas de extrativismo.

¹²² Uso o termo “design” para fazer alusão à ideia de “design multiespécie” sugerida por Anna Tsing (2019), que defende a construção da paisagem como um processo em que se cruzam múltiplas histórias. Para a autora, as perturbações humanas podem contribuir para um determinado design como ações intencionais, mas ele será resultado de um conjunto de trajetórias independentes de outras espécies que criam mundos para si e para os outros (ibid.: 133). Desse modo, os investimentos humanos não são suficientes para que se criem paisagens multiespécies.

Capítulo três_ riquezas do mato

Menina, nem fale. Tem coisa que eu vou te falar, a gente vê. Não pode dizer o que é, o que não é, então deixa quieto... Tem muita coisa lá, e tem muita riqueza também lá. Naquela cachoeira tem riqueza. Tem muita coisa, de pedra, se você souber procurar você acha. A turma vai lá, pega e vai embora. Quando você acha, tem muita coisa... Não foi Amado? Foi quem, que contou que vinha da serra, lá no lugar que ele mora, tem uma grota também, uma serra de cachoeira, vinha de noite né, umas dez da noite, e olhou na cachoeira, aquele negócio que brilhava, cortava tudo a coisa que ficava, tudo a cor ele ficava, toda a cor. "Meu senhor do céu, eu vou lá ver". Trancou-se na cachoeira e foi indo, e foi indo, indo, debaixo de uma pedra, o negócio tava aqui, brilhando e brilhando de mais lindo. E começou a mexer, "ah, eu vou pegar essa pedra". Conforme ele começou a mexer, a pedra soltou-se de lá. Quando ele foi olhar, não viu mais. Era diamante, pedrinha assim, brilhava, coisa mais linda do mundo. Mas ele foi mexer, né. Ela tava presa, na cachoeira, nas pedras, dentro da cachoeira, na água corrente, mas ele disse que caiu ali no meio d'água, correu com a água corrente, pegou, catou aquelas pedras, mas não acertou de pegar ela. Ela sumiu. É, tudo fora de hora. Ele disse que isso era uma meia noite e pouco. Perigoso andar de noite. Aqui você não presta atenção em nada né, que tem. Porque você é um movimento né? Você vai ali, encontra comigo, com ela, eu encontro com você, e com outra... Nem teve uma pessoa, uma, qualquer coisa, a pessoa não presta atenção naquilo, nem dá confiança. Mas no sítio não, é uma coisa que é sozinho, quieto né, qualquer movimento você escuta, fica prestando atenção. Qualquer movimento. A turma vê muita coisa sabe, meu senhor. Rio Comprido é uma história. É por isso que eles fizeram essa proibição do pessoal. Não era pra estar do jeito que está, era pra nós estar tudo lá, você iria passear, nós ia estar lá, na Cachoeira [do Guilherme] lá, nós saímos de lá por causa disso, porque eles começaram a aborrecer a gente. A gente não podia fazer mais nada... um sai, o outro sai, aí todos os camaradas, amigos né, um ajuda o outro lá. Aí foi saindo, e o Guilherme lá era lindo né, você chegou a ver. Tudo limpinho, tudo uma porção de casas, aquilo ali era uma vizinhança grande, uma vilazinha. Ali nós fazia carnaval, de dançar três quatro noite. Era uma moçalhada que ia, uma rapaziada... onde foi parar... cabou. Eu gostava daquilo, eu gostava. E até hoje a gente acha falta, sabia? Porque é uma coisa que a pessoa... anoitece, fica acostumado, anoitece aqui, a gente

pensa: “vou dar uma volta”. Você vai ali, quatro cinco seis pessoa naquele bar, você vai lá, você senta, menina, no bar, o que você escuta, olha menina, não sei. Não sei se eu tô certo, tudo aquilo que eles tão falando pra você, não cabe de nada, nada. Não cabe nada, não. Um tá falando em uma bobagem, outro tá falando em outra bobagem, outro bebendo, outro fazendo uma coisa, tem um xingando o outro. Não entra na cabeça da gente nada, porque nós não fazia aquilo. Se você chegava tarde, vinha do serviço, do servicinho que tava fazendo, “ah, vou preparar minha espingarda aqui, vou pegar minha lanterna e vou ver se mato uma paca hoje”. O outro a mesma coisa, o outro a mesma coisa. Agora, que aquilo lá era outra coisa né, não tinha que escutar bobagem. A gente ia escutar o barulhinho de uma caça... às vezes matava, às vezes não matava... Mas era o costume da gente né. E aqui, o que nós fica fazendo ali? A pessoa não é daquela bagunça, fica um bocadinho e já sai. Gente boa, tudo, só que eles falam outra coisa que a gente não fala. Né? Nossa, quando nos encontramos, com essa turma de Miguelzinho, Irácio, meu primo que mora em Pariquera, essa turma. A gente conversa essas conversa de, no tempo que a gente fazia lá. Então aquilo pra gente, aquilo é bom né, agora eu vou conversar com eles... a gente começa a conversar eles não dão importância pra você, de nada do que você tá falando. Eles querem que você dê importância pr’aquilo que eles tão falando. Então... a gente fica fora né. Fica fora, pra gente que é acostumado naquele ritmo, naquele lugar. Acha falta. Lá tem tudo o que você queira. Você quer matar uma caça, um peixe, você mata, quer cortar um palmito, plantar uma banana, aqueles cacho de banana. Um lugar desse aqui você acha falta, porque a grana que a gente ganha é pouquinho, às vezes quer comprar alguma coisa e não pode. Você gasta dinheiro com outra coisa demais né, que não precisa mais... então lá não, lá tinha tudo. Chegava na cidade, que nem aqui em Iguape, pra fazer uma compra, ia pra lá. Onde que você ia andar comprando carne, peixe? Não comprava nada, porque lá tinha. (Seu Vicente, janeiro de 2020).

Numa manhã em que começava a *bater um vento sul* na Barra do Ribeira, daqueles que *dá vontade de dormir de dia*¹²³, fui até a *vila*, onde moram Seu Vicente

¹²³ Assim Dauro brincou comigo quando o abordei a respeito das diferentes qualidades de vento. Segundo ele, o *vento sul* traz chuva, frio e *engrossa* o mar. Se o *vento sul* pegar uma *conjunção de lua*, então a chuva pode durar de três a cinco dias. Para os pontalistas da Ilha do Cardoso, com os quais Lucas Lima dos Santos (2017) realizou sua pesquisa, a percepção do vento sul se assemelha àquela de Dauro e à *virada de tempo* que experimentei naquela manhã: “um vento forte, frio, prolongado (podendo durar semanas) e, muitas vezes, acompanhado por tempestade” (ibid.:138).

e Dona Martina, para ouvir algumas *histórias dos sítios*. O chuvisco e a queda na temperatura fizeram o casal estranhar a ocasião da minha visita. A casa estava silenciosa, recolhida pelo mau tempo, e reverberava o retorno do filho e dos netos à cidade de São Paulo. Tanto Dona Martina quanto Seu Vicente sentiam uma *tontura* na cabeça, dada a *barulhada* que as crianças fizeram na véspera e da qual já *sentiam falta*. Mesmo em uma atmosfera que parecia pouco animadora para uma prosa, Seu Vicente e Dona Martina me receberam de bom grado e engataram em referências aos tempos no Guilherme, que vez ou outra eram entremeadas pelas inconformidades da vida levada na Barra do Ribeira.

A narração de uma história do *sítio* transpõe um primeiro enunciado geral - *hoje, tudo virou mato!* - para logo adentrar em ricas descrições. As *conversas* e os *causos* foram, durante a pesquisa de campo, os meios pelos quais meus interlocutores me levaram a transitar entre espacialidades e temporalidades singulares. Com as chances de viagens aos *sítios* reduzidas, as paisagens da Jureia foram sendo delineadas no encontro com a experiência etnográfica através de um agenciamento caçara que articula movimentos intensivos e um plano discursivo (cf. Vieira, 2015)¹²⁴. Com “intensidade” refiro-me aos estados presentes para os quais “os deslocamentos passados são mobilizados de modo a reforçar ou promover estados de relações, que ganham assim certa mobilidade das conexões” (Carneiro e Dainese, 2015: 153). A contação de histórias, nesse sentido, é um modo através do qual os moradores percorrem certos acontecimentos passados e os acomodam no campo de relações atuais.

Temos observado ao longo desta dissertação que as experiências de vida dos moradores da Jureia são constituídas por diferentes movimentos – que também se encerram em interrupções ou se mantêm em estados de repouso, para depois se propagarem em outros formatos novamente - e com as *histórias* essa reverberação assume um lugar fundamental. Como veremos adiante, a vida nos *sítios* muitas vezes se anuncia em narrativas formuladas enquanto um deslocamento pelo tempo e pelo

¹²⁴ Suzane Vieira (2015) em sua etnografia entre os quilombolas da Malhada, no sertão baiano, discute a “arte do romper”: experiências de desterritorialização e reterritorialização dos habitantes que, segundo a autora, são traduzidas em criações narrativas e pensadas enquanto deslocamentos. O estranhamento que acompanha esses deslocamentos fornece uma cartografia da alteridade aos habitantes que o experimentam (ibid.: 218). A “arte de romper” caracteriza, segundo Vieira, a capacidade de agenciar esse movimento.

espaço, acompanhando e descrevendo suas topografias. Esses movimentos, que ora se apresentam como fluxos originários, ora como os traços de potências ambivalentes, ou, ainda, como práticas cartográficas, singularizam os lugares e dão corpo a formas de relacionalidade a partir das quais os moradores tecem as paisagens por onde transitam, seja nos *sítios*, seja nos bairros das cidades.

Ao dedicar este capítulo às narrativas que percorrem – e, por esse motivo, também produzem – as paisagens da Jureia, tentaremos nos mover por entre as zonas de *entendimento* caracterizadas pelas *conversas* como as que Seu Vicente desenrola nos encontros da *turma* de primos do Guilherme. Insistir no âmbito das *conversas* significa posicionar a etnografia à serviço dos modos com os quais os caiçaras elaboram os sentidos de habitar as beiras de rio, as praias e as serras, e como essas diferentes localidades oferecem aberturas para outros patamares da cosmologia caiçara (cf. Amoroso, 2013). Assim, para se percorrer as topografias dos *sítios*, seguir os mistérios que se rastreiam nos sonhos ou em momentos *fora de hora* assume-se tão fundamental quanto apreender os mapeamentos caiçaras através de um programa de computador. No regime de discursividade das *conversas*, com o qual a etnografia compõe, o compartilhamento de histórias pode ser tomado como uma prática de conhecimento em que os afetos passados constituem e atualizam as percepções dos moradores acerca dos lugares onde habitam.

Paisagens caiçaras

As *histórias* sobre os *sítios*, narradas sob perspectivas pessoais e familiares, versam sobre formas de relacionalidade que atravessam lugares, pessoas, plantas, bichos e roças e, nesse sentido, tornam trajetórias de vida e acontecimentos vividos pelas comunidades partes inseparáveis da criação (e recriação) das paisagens da Jureia (cf. Cardoso, 2016; Santos, 2017). Essas narrativas dão acesso a uma temporalidade organizada em torno da prosperidade de certos processos, como o povoamento do Guilherme, as roças, as festas, as consultas terapêuticas, a produção alimentar e a intensa movimentação entre localidades propiciada pelos rios e trilhas. Ao mesmo tempo, tais *ritmos*, não somente criadores dos lugares, também desembocam em histórias de decomposições e, eventualmente, refletem sobre o fim de certos fluxos: a *chegada do meio ambiente* se sobrepõe à temporalidade que a

precede, o *tempo dos antigos*, mobilizando potências ambivalentes para inaugurar o esfacelamento das vizinhanças e suas gradativas conversões em *mato*.

Antes de adentrar neste capítulo vale ressaltar, como fez o antropólogo Thiago Cardoso (2016) para as paisagens habitadas pelos Pataxó no Monte Pascoal, sul da Bahia, que os lugares nascem dos encontros entre diferentes trajetórias, humanas e não humanas, que performam suas materialidades no mundo. Um conceito chave para se refletir acerca das territorialidades indígenas, como entende Cardoso, “o lugar é o *locus* [...] do desenvolvimento da vida, e sua ocorrência se dá pelo contínuo engajamento dos diversos modos de vida que o constituem” (ibid.:501). Para os seus interlocutores pataxó, esse sentido de lugar apenas prevalece quando são criadas as condições para que as relações entre seus “respectivos donos ou habitantes” sejam “fundadas na morada, no cuidado e na posse” (ibidem). Assim, longe de corresponderem exclusivamente aos constructos humanos, as práticas criativas e coordenadas de diferentes seres são responsáveis por fazer (e desfazer) continuamente os lugares (Tsing, 2011 apud Cardoso, 2016:502).

Essas “topofilias” indígenas (Amoroso, 2013), em que os sentidos do habitar buscam assentar trajetórias de vida e eventos históricos em determinadas localidades, qualificam as paisagens mediante as memórias que nela permanecem retidas. Enquanto Cardoso entende que o cuidado de um lugar implica em uma continuidade temporal com as práticas de ancestrais, humanos e não humanos (Cardoso, 2016:502), é a partir de uma “cartografia das reminiscências”, por exemplo, que Marta Amoroso (2013:96) procurou descrever as classificações dos lugares e seus marcadores temporais pelos Mura do Baixo Rio Madeira, “caboclos” que habitam as beiras de rio¹²⁵.

¹²⁵ Na enunciação de uma “linguagem própria”, o termo “caboclo” e outros sentidos associados aos modos mura de habitar se atêm a relações travadas com outros patamares cosmológicos, em especial com o mundo subaquático e seus habitantes, lugares nos quais se inscrevem eventos míticos, deslocamentos por sonhos e viagens xamânicas. Para Amoroso (2013), que acompanha a historicidade mura na região do Baixo Madeira, a produção de um modo de residência baseado nas aldeias, em diferença às antigas “casas particulares” mura, remete às habilidades cosmopolíticas das lideranças locais em evitar a dispersão de moradores. Ao se deslocarem a localidades do fundo do rio, os pajés mura mantêm com seus habitantes uma comunicação xamânica através da qual estabelecem uma importante diplomacia, que pode ser avaliada, por exemplo, na eficácia de sistemas de cura e na produção de parentes.

As reflexões extraídas do campo da etnologia ameríndia se costuram ao esforço, pretendido neste capítulo, de mobilizar os conceitos de paisagem e de lugar como importantes ferramentas antropológicas nas tarefas de descrição de territorialidades específicas, que não apenas se contrapõem, mas também convivem com projetos de paisagem pretensamente universais. A ênfase na constituição dos lugares é, portanto, uma reivindicação oriunda dos próprios indígenas, assim como dos povos tradicionais, como tem sido reportado em publicações recentes (Vieira et al., 2015; Iubel e Soares-Pinto, 2017; Entreterras, 2017). Ao emergirem de seus discursos ora como um agente, ora como um evento (Entreterras, 2017:12), os lugares, imbuídos de um investimento na tradução de concepções nativas e em seus aspectos concretos, correspondem a um apelo às dimensões biográficas e vivenciais dessas territorialidades.

Jureia

Quando se chega a Peruíbe ou a Iguape é comum encontrar em letreiros de pequenos comércios a palavra Jureia. Dada a distância que separa os dois centros urbanos (cerca de 70 km em linha reta) e a abrangência de suas áreas municipais, a vasta região chamada de Jureia só ganhou a alcunha após o início do processo de territorialização ambiental¹²⁶. Seu Onésio do Prado e Dona Nancy Prado, os mais velhos moradores da comunidade do Grajaúna, onde moram desde 1973, remetem à *chegada do pessoal da ecologia* o tempo a partir do qual o nome “Jureia” passou a indicar *tudo o que vai de Peruíbe até a Barra [do Ribeira]*. Para os *antigos* esse uso seria bastante impreciso: *Jureia mesmo*, explicou-me o casal, *pega desde a beira do morro, onde deságua o Rio Verde, até mais pra dentro, onde encontra o Rio Ipiranga*.

No início do tempo da *ecologia*, uma descrição mais circunscrita do que hoje se convencionou “Jureia”, e talvez, nesse sentido, mais próxima aos referenciais caiçaras, fora empregada por pessoas que nunca chegaram a *pisar* na região (Castro, 2017:37). Em 1979, momento em que já se negociava a criação da reserva no interior dos gabinetes estaduais, o Maciço da Jureia e o próprio Rio Verde foram

¹²⁶ Uso a noção “processos de territorialização” sugerida por Little (2002) para me referir, neste contexto, à categorização da área pela política ambiental, sem precisar circunscrevê-la ao evento de criação da EEJI, já que se trata de uma cadeia de acontecimentos anterior à promulgação da lei.

tombados pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT) como um “bem cultural de interesse paisagístico e científico” (Castro, 2017 apud Caixeta de Queiroz, 1992). A escolha do Maciço como “bem paisagístico” corroborava a visão contemplativa que Paulo Nogueira-Neto - um dos principais porta-vozes do ambientalismo paulista à época do tombamento - nutria sobre a região, após tê-la sobrevoado a bordo de um helicóptero¹²⁷ (Castro, 2017: 31).

Com a criação da Estação Ecológica apenas alguns anos mais tarde o termo “Jureia” foi finalmente anexado àquele de “Itatins”, nome da serra englobada pelos limites da área protegida que corta o município de Iguape até alcançar o litoral de Peruíbe. A partir de então, o projeto de conservação do estado paulista abriu espaço para que o nome “Jureia” fosse replicado indefinidamente, inserindo-o em assembleias e organizações de ambientalistas¹²⁸, em políticas da Secretaria do Meio Ambiente, em planos-diretores municipais e em serviços voltados ao turismo. Desprendido de seu lugar de origem, o nome-conceito foi aglutinado à ideia da “preservação ambiental” regional e expandiu-se de forma padronizada, operando à maneira do que Anna Tsing chamou de um “projeto de escalabilidade” (2019: 175).

Como argumenta a antropóloga, a “escalabilidade” é uma fórmula moderna que produz entes “escaláveis” ou passíveis de expansão ao serem descolados de suas conjunturas históricas e de suas estruturas de conhecimento (ibid.: 178-187). A “escala” criada pelo movimento ambientalista permitiu conceitualizar, replicar e controlar elementos da paisagem “Jureia” como unidades autônomas e adequadas ao objetivo da “preservação”, em troca de que permanecessem ofuscadas nesse projeto práticas singulares que compõem com a paisagem local e que correspondem

¹²⁷ Como disse seu Oliveira, um morador do Despraiado, outro bairro alcançado pelos limites da área protegida: “passaram aí em cima e nem viram a gente, nem uma fumacinha?” (Caixeta de Queiroz, 1992: 135). Sobre a perspectiva do ambientalista Paulo Nogueira-Neto em relação à Jureia, a descrição de Castro é elucidativa: “Paulo Nogueira-Neto, segundo entrevista concedida a Nunes em 2003, sobrevoou a região da Jureia e afirmou ter ficado ‘encantado’ ao constatar a imensidão de áreas ainda preservadas, quando teria decidido lutar por uma Unidade de Conservação que as protegesse de qualquer projeto urbanístico. Interessante notar a forma que tomou contato com a Jureia: por uma visão de sobrevoo na região. Esta perspectiva, distante do território habitado pelas comunidades, permanece até hoje como forma de apresentação imagética da Jureia nos sites dos órgãos ambientais. Como em um cartão postal, a Jureia oferecida oficialmente é aquela vista de longe, do alto, sem gente, tal como a vislumbrou Nogueira-Neto” (Castro, 2017: 31).

¹²⁸ Como a ONG Associação em Defesa da Jureia, criada em 1986 (Silva, 2012:73).

à territorialidade caiçara. O processo de tombamento do Maciço da Jureia é ilustrativo do “projeto de escalabilidade” identificado por Tsing, ao elencar características do Maciço que seriam representativas de conjuntos similares presentes em outros pontos da Mata Atlântica no sudeste brasileiro, como sua “biomassa vegetal” e os traços marcantes de sua “formação geológica”¹²⁹.

Durante minhas incursões etnográficas fui pega algumas vezes pelas armadilhas dessa fórmula escalar. Em diálogos com os moradores, “Jureia” era um termo que, quando introduzido por mim, expunha seus limites descritivos. Notei que meus interlocutores nunca o usavam para referenciar deslocamentos e vivências pelo território que não englobassem precisamente o morro ou costão da Jureia, e nesse sentido seu uso admite a inconveniência em pressupor um mesmo referente para “Jureia”: para seus habitantes, as práticas e conhecimentos singulares levam à constituição de paisagens também singulares¹³⁰.

À medida que a descrição dos deslocamentos entre os *sítios* conduzia as nossas conversas, a “Jureia” aparecia então redimensionada em distâncias, contornos e temporalidades relativas. A denominação “Estação Ecológica” tampouco mobilizava um sentido de referência geográfica e, se empregada, era na procura por nomear outra ordem de relações, operada pelos moradores como uma tradução para os agenciamentos dos órgãos ambientais e seus dispositivos de controle. Assim, embora eu continue recorrendo ao nome “Jureia” nesta etnografia, é precisamente no esforço de sua decomposição que tento fazê-lo produtivo, buscando aos poucos situá-lo em um domínio de experiências dificilmente “escalável”.

A descrição mostrou-se sensível a essas questões certa vez em que pedi a Dauro do Prado para que ele desenhasse, sobre uma cartolina branca, uma região específica próxima à Serra do Itatins. Eu estava particularmente interessada em me

¹²⁹ Consultado na página eletrônica do Condephaat: <<http://condephaat.sp.gov.br/benstombados/copia-copia-copia-modelo-nome-do-bem-tombado-copia-copia-copia/>>. Acesso em 16/04/2020.

¹³⁰ Uma importante ressalva deve ser feita em relação ao uso político da referência à Jureia pelas comunidades caiçaras, quando estas buscam situar suas especificidades em relação ao território caiçara que se estende do Paraná ao Rio de Janeiro. Nesse caso, seguindo Anna Tsing, poderíamos sugerir que os caiçaras, longe de expandirem a fórmula da “escala”, estariam na realidade contaminando-a com elementos não escaláveis.

situar em relação ao Porto do Aguapeú e ao Aguapeuzinho e em estimar suas distâncias até o Rio Comprido, três localidades muito citadas pelas pessoas com quem eu costumava conversar em campo. *Mas aí vai ter que desenhar tudo né?* respondeu meu amigo, olhando para aquele pedaço de papel sem muito entusiasmo. Sem querer deixar de me ajudar, Dauro então me ofereceu uma alternativa ao entendimento geográfico que eu buscava, mas que não sabia como poderia obter. Demorei para compreender porque meu pedido de desenho tinha sido “equivocado” (Viveiros de Castro, 2004), ao mobilizar suposições que não são as mesmas de meu interlocutor, mas aceitei com curiosidade a sua sugestão de me fazer indicações usando a plataforma online do Google Earth.

No capítulo 1 comentei a respeito dos projetos cartográficos das associações AJJ e UMJ supervisionados pela bióloga Helena França, da UFABC, dentro dos quais a análise de imagens aéreas tem sido usada de modo bastante criterioso. Com o apoio da professora e do seu grupo de pesquisa, alunos e pesquisadores caiçaras, acompanhados por Dauro, realizaram uma formação em geotecnologias que os permitiu levantar e sistematizar um importante corpo de dados de campo georreferenciados e de fotografias aéreas da Jureia que remontam até a década de 1950¹³¹. Essa familiarização de meu amigo com mapas, no entanto, parece existir há mais tempo do que cobre essa parceria científica. Como certa vez me revelou sua cunhada, Vanda, Dauro foi pioneiro em acompanhar os primeiros mapeamentos da Jureia, época em que ele viajava de uma comunidade a outra organizando *reuniões*.

Sentamo-nos lado a lado em frente ao meu computador, e, diante do programa aberto, ele me perguntou afinal por onde eu gostaria de começar o nosso percurso. Escolhi o Rio Comprido, certamente pela minha facilidade em identificá-lo nas imagens. Enquanto subíamos o rio em direção ao Aguapeú, uma primeira indicação de um *sítio* conhecido por Dauro foi suficiente para eu me apressar em fixar um marcador - um dos recursos da plataforma - na tentativa de não perder nenhuma informação valiosa. Mas outra vez Dauro interveio nos meus métodos e calmamente pediu para que eu não marcasse nada sobre o mapa à primeira vista, e

¹³¹ Ver a apresentação da Profa. Helena França no debate “Diálogos caiçaras. Mesa 2: Territórios, Ambientes e Modo de Vida Caiçara”, organizado pelo Fórum de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=c1dNr1YXz1c&t=2156s>>. Acesso em 11/08/2020.

que esperasse para saber exatamente do que precisaria me lembrar. Então, ele nos guiou por diferentes localidades apontando-me casas, caminhos e antigas roças, como se nos deslocássemos do Rio Comprido até o Rio das Pedras, estimulando-me a arriscar a visão, quando pairávamos o cursor sobre um relevo inusitado ou sobre uma coloração verde mais clara, perguntando-me o que eu via naquele recorte.

Essa atividade me lembrou uma experiência que vivi, anos atrás, junto a Heber e Marcos do Prado, quando voltávamos de uma viagem ao Uruguai, onde eles haviam apresentado um trabalho na XI Reunião de Antropologia do Mercosul¹³². No avião que nos levava de volta ao Brasil viajávamos sentados à esquerda e assim pudemos avistar a costa sul brasileira durante boa parte do trajeto. Quando sobrevoamos a Jureia, os dois primos foram tomados por grande euforia ao conseguirem identificar, em poucos minutos, numerosas localidades como o morro do Grajaúna, onde moram os avós; o Rio Verde, onde moram os tios; o Costão; a Praia do Una; a Barra do Una; a Serra do Itatins e outros lugares dos quais não me recordo. Tal oportunidade coincidentemente dialogava com a pesquisa apresentada no evento científico, versada sobre o trabalho de gestão territorial empreendido pela equipe caiçara e sua assessoria acadêmica, na ocasião representada pelos antropólogos Rodrigo Castro e Carmen Andriolli.

Assim como Dauro esquadrihava as imagens de satélite à minha frente com muita propriedade, atento às diferentes texturas das imagens, durante o voo Marcos e Heber demonstraram o profundo envolvimento de que dispunham “às alturas” com a geografia de seus lugares de origem. Ambas as experiências me inspiraram a pensar qual seria, afinal, essa cartografia caiçara e como ela exprimiria um conhecimento sofisticado das paisagens a partir de diferentes ângulos e tecnologias. Como foi abordado anteriormente (capítulo 1), a apropriação de práticas de mapeamento pelos caiçaras não pode ser de nenhum modo ignorada, uma vez que, se o domínio da cartografia moderna se fez uma necessidade em vista dos métodos utilizados pelos órgãos ambientais para a fixação de fronteiras e controle de atividades locais, as alianças científicas certamente demonstraram o interesse dos caiçaras em descrever modos próprios de experienciar o território, enfocando nos

¹³² O trabalho apresentado foi: “Etnografia e sistemas de gestão de território tradicional entre os caiçaras da Jureia/SP” (Andriolli et al, 2015).

mapas suas práticas em movimento, suas histórias e as mudanças por eles observadas ao longo do tempo.

Parece-me necessário retomar a ideia exposta no primeiro capítulo de que, se os mapeamentos interessam aos caiçaras, é devido a sua indissociabilidade a experiências locais de observação e de movimentação, ou, como diria Karina Coelho (2019), às “cartopráticas caiçaras”, que indicam formas espacializadas de referenciar pessoas, atividades e lugares, com base em uma “ciência do espaço” introjetada nos corpos desses habitantes (Almeida, 2012 apud Coelho, 2019: 34). Se para os pescadores da região do Lagamar, com os quais Coelho trabalha, o GPS convencional “perde de longe” (ibidem) para as suas habilidades bastante precisas na arte da navegação, aqui também o aparelho serve mais como uma tecnologia complementar e posterior aos conhecimentos tecidos e performados nos trajetos que percorrem vilas, *sítios*, morros e rios. O mapeamento da Jureia se constitui antes sob uma perspectiva do que é vivido, por meio das constantes andanças de seus habitantes entre as mais variadas topografias, como é o caso ilustrado por Marcos e Heber.

Andanças, aliás, foi a maneira pela qual Dauro me definiu seu método de conhecimento sobre o território, em uma conversa posterior ao exercício que fizemos com o uso do Google Earth. Meu amigo afirma que sua intimidade com a leitura de mapas vem antes das imagens de satélite ou de fotografias e foi sendo adquirida em suas *andanças* entre várias comunidades, na época em que tinham *liberdade de ir e vir*, circulando entre um *mutirão* e outro, entre uma festa e outra, situações nas quais muito se trocava sobre técnicas de plantio e sobre diferentes nomes dados às mesmas plantas. A curiosidade caiçara, sempre bastante aguçada, era muitas vezes o motivo que fazia os moradores subirem um morro para observar sob novos ângulos lugares ainda pouco conhecidos. Seguindo uma formulação teórica que encontraremos em Ingold (2000; 2015), para Dauro *é preciso andar muito para aprender*.

Em uma pesquisa que se propôs a realizar descrições na linha daquelas desenvolvidas no artigo de Karina Coelho, Lucas dos Santos (2017) é enfático ao argumentar que as paisagens litorâneas onde convivem os caiçaras e outros

habitantes não-humanos – no caso, aquelas de Pontal do Leste, na Ilha do Cardoso (SP) - são constituídas por um emaranhado de movimentos e histórias multiespécies. As atividades e as técnicas de pescadores são então elaboradas em processos caracterizados por suas correspondências sensíveis, de modo que todo aprendizado seja produzido em um envolvimento com os ritmos, comportamentos e fenômenos específicos dos lugares, tempos e seres que os acompanham – em outras palavras, os fluxos que o antropólogo Tim Ingold (2015) chamou de linhas de vida.

Essa percepção, por demais situada, emerge de correlações e observações muito precisas – com locais de pesca, ritmos de ventos e marés, aproximação das chuvas, o crescimento das plantas, a noção do tempo, as direções – que, não escapando a certa imprevisibilidade, se conduzem como um ato nunca finito e tampouco total de composições. A perspectiva de Ingold (2000:229) pode servir para endossar a ideia de que a habilidade implicada em “saber onde se está” não se deve a um conhecimento prévio sobre as coordenadas de uma localização, nem ao simples manuseio de um mapa (quando se está em um lugar desconhecido), mas à maneira como essa posição pode ser experimentada dentro de uma malha de movimentos e depreendida de um itinerário que leva de um lugar ao outro.

Nesse sentido, um mapeamento construído com o apoio de tecnologias de maior amplitude como, por exemplo, os pontos georreferenciados ou a análise de fotos aéreas¹³³, apenas reverbera em possibilidades de conhecimento se essas ferramentas forem capazes de tornar visíveis e compor com as “verdades do chão” (Almeida, 2012: 17) e também “das águas” caiçaras. A cartografia em recortes “verticais” de maior ou menor aproximação, como ao menos é o caso das imagens fornecidas pela plataforma Google Earth, não serve necessariamente a uma noção geográfica que se orienta por escalas e padrões aptos a mensurar e classificar “serras”, “morros”, “praias” ou “costões rochosos”.

¹³³ Segundo a Profa. Helena França (comunicação oral no debate supracitado “Diálogos caiçaras. Mesa 2: Territórios, Ambientes e Modo de Vida Caiçara) a maioria das fotos aéreas obtidas para o projeto de georreferenciamento da área abrangida pelo Mosaico precisou passar por um trabalhoso processo chamado de ortoretificação, que corrige as distorções de perspectiva das imagens e confere maior precisão geométrica.

Nessas múltiplas ontologias cartografadas, o *costão* é o *costão* porque sua existência no mapa é intrínseca às práticas centenárias de seus habitantes e às histórias por eles vividas. No uso caiçara, a cartografia potencializada por meio de tecnologias como a análise de imagens aéreas corresponde a um adensamento de uma malha de relações. Da mesma maneira como Ingold (2000: 233) diferencia a ideia de “*mapping*” (mapeamento) daquela de “*mapmaking*” (produção de mapas) como um gesto que inscreve um movimento no mundo, as conexões entre lugares distantes, tornadas visíveis pelas imagens, o são porque antes se fizeram como caminhos percorridos e histórias narradas.

As “cartopráticas caiçaras” (Coelho, 2019) não se propõem uniformes, uma vez que elas se constituem, no sentido estrito, a partir da experiência de cada pessoa. Entendo que Dauro tenha se preocupado em me conduzir por meio dessa proposta quando evitou que eu fixasse pontos nas imagens sem ao menos percorrê-la junto a ele durante um exercício de observação mais demorado. Assim como os pescadores da Ilha do Superagui (PR) dispensam o uso do GPS ao recorrerem à sua “memória rápida”, muito mais eficiente e segura do que um aparelho de localização externo oferece (ibid.: 27), talvez Dauro estivesse me estimulando a não depender tanto dos recursos da máquina, mas a ler as texturas das imagens e assim aprender-a-conhecer as especificidades da região, mirando-a do alto. Esses lugares não se revelam como uma coleção de coordenadas prontas para serem cruzadas, e que poderiam ser replicadas sem contexto: eles emergem de um adensamento de práticas. Na política de mapeamento caiçara, pontos precisam ser feitos e negociados, evitando-se, assim, uma perigosa condição de “escalabilidade” (Tsing, 2019) dessas informações.

Primeiro a recusa e em seguida a sugestão de Dauro me levaram a refletir por que, afinal, ele teria optado pela plataforma do Google Earth, em detrimento de um desenho livre no qual ele pudesse apresentar as localidades de um modo devidamente atrelado às suas experiências de vida. A equivocidade dessa minha projeção, que acabou por vincular a experiência pessoal à autonomia e legitimidade na fabricação de um mapa da Jureia esbarrou em uma política de relações que me sugeriu, novamente, que Dauro agia com muita cautela em nosso exercício cartográfico.

Ao ler uma semelhante recusa narrada por Suzane Vieira (2015: 349) em sua etnografia entre os quilombolas da Malhada, na ocasião de uma tentativa de desenho coletivo, imagino poder aproximar minha equivocidade àquela da autora. Vendo sua proposta de uma “cartografia social” frustrada, Vieira percebeu que nenhum dos participantes se sentia à vontade para ocupar uma “posição totalizante” sobre a “terra de tanta gente” (ibidem), uma vez que essa posição incorria em riscos não prontamente calculados pela antropóloga, mas com os quais as pessoas da Malhada lidavam há tempos, em meio às inúmeras tentativas de espoliação de seus territórios. A precaução de seus interlocutores parece, a meu ver, ressoar na escolha de Dauro por uma plataforma que permitisse uma diversidade de usos sem forçá-lo a definir, por conta própria, lugares dos outros como as marcações das localidades que pedi – e que ele se recusou – para fixar no início de nossa atividade.

Minha equivocidade a respeito do desenho de um mapa como uma atividade pessoal unicamente ilustrativa se desdobrou, entretanto, em uma segunda incursão igualmente difícil, e sobre a qual eu não havia calculado os efeitos. Com a plataforma do Google Earth aberta Dauro demonstrou que nós não manejávamos as mesmas implicações, tampouco o mesmo *entendimento*, sobre uma atividade de mapeamento. Se o que parecia, para mim, se apresentar como imagens prontas para serem sobrepostas pelas nossas caracterizações peculiares, que estariam previamente alinhadas entre nós, era exatamente o problema da *sobreposição* que Dauro evitava – uma ação nociva com a qual as comunidades *lidam* há décadas no curso das interferências ambientais sobre suas formas de vida. A imposição de coordenadas remete a um controle muito perigoso e por demais evitado pelos caiçaras, que assim como os quilombolas da Malhada também lidam com *canetadas* (Castro, 2017) e mapeamentos que implicaram (e ainda implicam) em *expulsões* de seus territórios.

Percursos criativos

Tal como a descrição da Jureia oferecida por seu Onésio e dona Nancy priorizou o entroncamento de morros e rios em detrimento dos recortes escalares, o sentido caiçara de lugar busca se assentar nos múltiplos “entroncamentos” relacionais que compõem, mutuamente, as pessoas e as localidades. Mas há uma

forma de produção desses lugares para a qual se costuma remontar a certos movimentos originários. Essas narrativas, que refletem sobre um passado mítico e sobre eventos sobrenaturais, conduzem a certos traços da cosmologia caiçara que nos permitem apreender importantes formas de singularização dos habitantes e das localidades mais conhecidas. Três histórias nos conduzirão, respectivamente, entre as potências criativas do mar, da terra e das águas doces.

Santo encontro

A primeira história remonta ao mito de origem do Senhor Bom Jesus de Iguape. Conta-se que no ano de 1647 a estátua do santo boiava nas águas do mar quando foi encontrada na altura da Praia do Una por dois *índios* que rumavam de Iguape à Itanhaém, enviados por um senhor português chamado Francisco de Mesquita. Eles posicionaram a estátua na areia, virada para o nascente, e retomaram o percurso em direção à antiga Vila da Conceição. Pouco depois, ao regressarem ao local, se depararam com a imagem virada na direção oposta, ao poente, sem nenhum sinal de que alguém a tivesse movido. Chegando à Praia da Jureia noticiaram o fato aos moradores.

No dia seguinte, um morador da comunidade conhecido como Jorge Serrano voltou ao local acompanhado de sua esposa, Anna de Goés, decidido a trazer o santo para Iguape, mas fora surpreendido por vizinhos de Itanhaém que vinham negociar seu destino¹³⁴. Foi quando outro fato curioso se sucedeu: se a imagem era carregada no sentido de Itanhém, ela pesava exageradamente; mas se, ao contrário, era direcionada para Iguape, ela se tornava leve como pluma. Decidiu-se, então, pela sua guarda em Iguape, em respeito à vontade do santo. Acomodada em uma rede de pesca, a estátua foi carregada pelo casal e outros ajudantes através do morro da Jureia, passou pela vila onde hoje é a Barra do Ribeira e foi banhada em um riacho para retirar-lhe o sal antes de ingressar na Igreja Nossa Senhora das Neves, que séculos mais tarde se elevaria à categoria de Basílica em homenagem a ambos os santos.

¹³⁴ A referência ao casal Jorge Serrano e Anna de Goés e ao encontro com a imagem do Senhor Bom Jesus consta na *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, Typographia do Diario Official, volume X, 1905, p. 14.

Notícias miraculosas envolvendo o Senhor Bom Jesus de Iguape logo transformaram a cidade em um centro de peregrinação, hoje um dos mais prestigiados do estado de São Paulo, e deram origem a uma extensa rede de fiéis que cobre desde o litoral até os cantos mais distantes do Vale do Ribeira. Todo ano, como vimos no capítulo 1, os peregrinos refazem o percurso do santo na última semana de julho, trajeto que contempla uma missa no cemitério da Praia do Una, construído próximo ao local onde a imagem teria sido encontrada¹³⁵, e a passagem na Fonte do Senhor, onde ela foi banhada antes de chegar à Matriz. A história santa dá existência à região a partir do advento e da circulação de potências divinas e situa, além da Praia do Una, a Jureia como uma localidade relevante nessa passagem, de onde teriam saído os dois *índios*, responsáveis por achar a imagem do santo, e os *portugueses*, que a trouxeram até Iguape.

O encontro não é mera casualidade. Os *índios* e *portugueses* são dois povos ou raças referidos pelos caiçaras como seus antepassados míticos – *Jureia*, por exemplo, é o nome de uma *índia* que por ali viveu em tempos remotos. Aos *índios* se atribuem os primeiros assentamentos daquelas beiras de praia e de rio e, em algumas especificidades territoriais e familiares, *índios* e *portugueses* aparecem *misturados* a uma terceira raça, aquela do povo *africano*. Benedito, por exemplo, entende que no passado, a depender da época do ano, diferentes indígenas *migravam* de um lugar a outro do litoral, desde o Rio de Janeiro até o sul do país, construindo *acampamentos* para depois se mudarem novamente. A ocupação do Rio Comprido e de outras regiões do interior da Jureia também está atrelada a distintas movimentações de herdeiros portugueses e de pessoas identificadas como *negros* ou *quilombolas*.

Entre os dois primeiros povos, a *mistura* originária no plano mítico se mantém atualizada e singularizada em genealogias locais que se reportam a casamentos entre *portugueses* e *índias enlaçadas* ou *perdidas*, como nos relata a mãe de Benedito, Dona Iolanda: segundo ela, sua família teria se originado por uma violenta *mistura de sangue* devido ao gênio *brabo* e *ruim* desses ancestrais indígenas, em uniões e brigas que envolveram seus antepassados paternos e

¹³⁵ O cemitério da Praia do Una era zelado por um morador conhecido como Benedito Galdino. Ele possuía em sua casa um pequeno altar onde as pessoas costumavam se reunir para rezar o terço durante as festas de finados e ainda para receber benzimentos (Branco e Caseiro, 2005: 58). Hoje, as missas ocorrem sobre um altar montado na área do cemitério, próximo à praia.

maternos. Enquanto seu avô materno, chamado de João Batista, era descendente dos *índios que andavam sem roupa no mato e tocavam suas flautas de bambu*, pelo lado paterno Dona Iolanda percorre a história de casamento dos avós que teria ocorrido entre um *português* da Ilha da Madeira e uma *índia guarani*, por ela conhecida como Maria Verde.

Antes de se reduzir a uma construção identitária, a mitologia nativa em sua referência ao encontro entre *índios* e *portugueses* serve a uma descrição de práticas caiçaras singularizadas em regimes de diferenciação, que são agenciados pelos moradores quando se comparam a outros povos e lugares, sobretudo aos da cidade. Seu Vicente, da Cachoeira do Guilherme, faz graça descrevendo a si e a seus conterrâneos como *gente que é até mais índio que o próprio índio*, visto os hábitos sobre o que se come, como se caça e, principalmente, sobre *saber se virar no mato sem precisar de mais nada*. Outras afirmações correm no mesmo sentido diferenciante, como as de Ciro Martins, *nós somos meio índios*, e aquela do líder espírita Sátiro Tavares, ao afirmar que “o povo do lugar é um tipo de índio”, que conhece “as ervas, as caças, vive da natureza criada por Deus” e que “se dela precisar sair, acaba morrendo” (Caixeta de Queiroz, 1992: 178 apud Monteiro, 2002: 72)¹³⁶.

Essa origem então é pensada pelos caiçaras não enquanto a busca por uma identificação genérica, mas enquanto a invocação de traços comuns aos *índios* que são ativados e performados em suas práticas e corpos. Benedito brinca sobre seus cabelos lisos e escuros, bem como sobre os olhos levemente puxados serem uma manifestação do *sangue de índio* ao qual ele não *foge*, mas sublinha outros agenciamentos corporais como melhores indicadores para essa disposição indígena: os cabelos *com cheiro de fumaça*, os ouvidos *aguçados*, um certo tipo de *pressentimento* diante da aproximação do *perigo* no mato (a presença de uma cobra ou de uma onça) e outras práticas cautelosas que o fazem um bom *homem mateiro*. Mais adiante, veremos como as demais histórias se dobram e se costuram a esse primeiro ato narrativo.

¹³⁶ A comparação tecida por Sátiro Tavares é muito potente: não por acaso, a liderança da Cachoeira do Guilherme evoca o etnocídio indígena para conferir inteligibilidade à situação vivida pelas comunidades caiçaras - a perseguição ambiental e a saída forçada dos *sítios* - quando concedeu a entrevista a Caixeta de Queiroz. Para Sátiro, a eventual separação entre o *povo do lugar* e a *natureza* implicaria em uma morte não apenas física, mas existencial.

Estrada

À rota da peregrinação soma-se outra importante passagem histórica que agencia determinados movimentos enquanto eixos de abertura e de conexão entre as localidades da Jureia. Consta que em meados do século XIX Dom Pedro I encomendou a instalação de uma linha telegráfica que deveria servir para melhorar a comunicação desde a capital, no Rio de Janeiro, em direção ao sul do Império, provavelmente um esforço capitaneado no contexto da Guerra do Paraguai. O caminho que receberia os telégrafos em 1871, até então chamado de *Estrada da Marinha* ou *Caminho do Imperador* (Cali e Moreira, 2008), tornou-se posteriormente conhecido como a *Trilha ou Estrada do Telégrafo*.

Embora a *Trilha* tenha adquirido certa popularidade, sobretudo a nível regional, com a chegada de uma nova tecnologia de comunicação a distância, nota-se que os esforços do Imperador se beneficiaram de antigas rotas que perfaziam povoados e vilas litorâneas e sobre as quais incidiam variadas designações - como o *caminho do Prelado*, ou o *caminho que levava a Santos* - a depender do local onde se encontravam os viajantes. Ao longo desses caminhos percorriam os mensageiros do Imperador em suas missões oficiais; vendedores transportavam suas mercadorias e cruzavam com pessoas que, por alguma necessidade, precisavam partir em viagem. Estes mesmos caminhos também protagonizavam as famosas romarias em direção ao Senhor Bom Jesus de Iguape.

Em decorrência da sua importância religiosa, hoje parte da *Trilha do Telégrafo* continua a ser percorrida durante a Festa de Agosto, motivo pelo qual ela consta como uma atração turística do Mosaico de UCs. A estrada também é mantida como a principal via de circulação entre algumas comunidades, como entre o Rio Verde e o morro do Grajaúna, e entre outras vilas que aqui temos abordado, como a Barra do Ribeira, o Suamirim e o Prelado¹³⁷. Seu Valdir do Prado, do Rio Verde, relata

¹³⁷ Segundo o arqueólogo Plácido Cali o trecho da Trilha do Telégrafo abrangido pelo Mosaico (anterior à lei 14.982/2013) “atravessa o rio Guaraú e a ilha do mesmo nome, voltando a atravessar o rio e seguindo pelo Paraíso, Barro Branco, Barra do Una, atravessando o rio Una do Prelado e cruzando a Ilha do Ameixal e novamente o rio Una para continuar paralelo a praia do Una, Grajaúna e Rio Verde. A partir daí segue pela Serra da Juréia, em seu trecho mais preservado, com calçamento de pedra. Depois segue paralelo a praia da Juréia, saindo das áreas das UCs do Mosaico e prosseguindo por Iguape em direção ao Sul” (Cali e Moreira, 2008:64).

que ainda é possível encontrar vestígios dos postes telegráficos em alguns pontos¹³⁸ e Seu Érico relembra como funcionavam as trocas de mensagens pelo aparelho:

Era assim, igual telefone hoje, celular. Cada trecho tinha um aparelho daquele sabe, aqui em Peruíbe tinha um, no Porto do Una tinha outro, lá na Jureia tinha outro. Era posto de comunicação. Aí tinha o cara que era empregado do estado, o telegrafista.

Além de fazer circular notícias, pessoas, mercadorias ou potências milagrosas, o caminho também abria a possibilidade de cruzamentos perigosos com onças, cobras e, mais raramente, com o ataque de *índios bravos*. A *Trilha do Telégrafo* pode ser pensada, nesse sentido, enquanto um patamar cosmológico no qual experiências de alteridade são mapeadas. Nas narrativas dos moradores, a *Trilha* permite ainda cruzar a percepção de diferentes temporalidades - o tempo das *migrações dos índios*; o *tempo do imperador*; o *caminho dos antigos* - com acontecimentos de uma trajetória pessoal. Sobre esses últimos Dona Iolanda forneceu um bom exemplo:

O caminho do Imperador passava por toda essa terra, é a estrada do telégrafo, é o mesmo caminho - atravessa de Santos até Iguape, cruzando a serra, as praias, por uma trilha sempre a mesma. Passa por Parnapoa, lá a praia onde nós moramos, vai bordejando até vila Barra do Una, faz a Praia do Una até o Rio Verde e o costão até a Praia da Juréia. De lá para Iguape é um pulinho. Esse é o caminho mais importante daqui - por ele a gente vai na procissão do Bom Jesus de Iguape. Nós já não vamo que o Avelino não aguenta tanta caminhada, mas quem gosta vai ainda. Antes esse caminho se mantinha sempre bem limpo, dava pra ir de a pé ou de cavalo, quem tinha, é claro. Bem rapidinho se chegava até Santos. Tanta vez que nós fazia esse caminho; quando alguém adoecia era pior, mas ia também pras festa, pra Folia de Reis. Quando ia algum doente, a gente tinha que carregar, era difícil - andando bem não dá problema, carregando alguém é pesado demais. (Depoimento de Dona Iolanda Serra in Branco e Caseiro, 2005: 54).

¹³⁸ Um fato curioso registrado no Diagnóstico de Patrimônio Cultural (uma das exigências à realização do Plano de Manejo da EEJI, que fora suspenso) realizado por Plácido Cali consiste na reutilização dos postes de madeira pelos moradores para a sustentação de caixas d'água ou ainda enquanto suportes para fornos de torrar farinha (Cali e Moreira, 2008: 140).

Efeito de uma composição de movimentos heterogêneos, o *caminho* de Dona Iolanda é traçado por pontos e distâncias que são modulados em correspondência a diferentes estados atravessados pela narradora – a doença, a disposição e o peso corporal, a posse de um cavalo – e a eventos coletivos, como as festas de *reis* e a afamada peregrinação do Bom Jesus. A menção de Dona Iolanda à sequência de vilas remete a uma descrição do *caminho* inseparável do ato de caminhar. Ele mantinha seu agenciamento como conector entre as pequenas localidades e outros importantes polos regionais, como as cidades de Iguape e de Santos. Algumas transformações, como a abertura de outras vias litorâneas e a dispersão de moradores, podem ser imaginadas no relato da moradora como uma das razões para o *caminho* não se manter mais *limpo*.

Com base nestas formulações podemos sugerir que o uso da *estrada* enquanto um importante eixo regional não se sustentou por um ou mais empreendimentos estatais, senão por ações continuadas que a mantiveram *limpa* e disposta à acomodação de fluxos durante diferentes períodos. *A Trilha do Telégrafo* é, nesse sentido, uma peça fundamental para o entendimento de que as localidades da região surgem (e desaparecem) umas em relação às outras por meio do próprio trânsito, e este, ainda que motivado por razões diversas ou mantido de modo inconstante, configura uma disposição que afasta dos povoamentos caiçaras uma pretensa condição de isolamento¹³⁹. Esta, levada às últimas consequências, talvez signifique não a continuidade da vida comunitária, mas o seu desaparecimento.

Cachoeira do Guilherme

O deslocamento enquanto uma potência criativa que dá origem a determinados povoados marca o surgimento da comunidade da Cachoeira do Guilherme, situada entre as rebarbas do Maciço da Jureia e o encontro desse afluente com o Rio Comprido. Antes, porém, de a localidade vir a ser conhecida pelo evento

¹³⁹ Os primeiros estudos que buscaram descrever aspectos da organização social e econômica de comunidades costeiras do sudeste procuraram enfatizar as características geográficas como um dos fatores condicionantes do desenvolvimento econômico local (cf. Almeida, 1945, 1946; Mussolini, 1980; França, 1954; Willems, 1946). Apoiado em Cristina Adams (2000), Santos (2017) problematizou essa abordagem, argumentando que “o isolamento não pode ser medido em termos meramente geográficos, mas depende da relação entre as práticas locais e o sistema regional e nacional” (ibid.: 103), que, acrescento, é bastante variada a depender do período analisado.

que descreverei em seguida, cabe um breve comentário acerca da geografia que a nomeia.

O nome da Cachoeira do Guilherme, se bem pode aludir à queda d'água encontrada no Maciço da Jureia, na realidade corresponde ao curso do rio, o qual, como notou Allan Monteiro (2002:126), se originou de uma iniciativa humana¹⁴⁰. Especula-se que no final do século XIX um canal tenha sido aberto por mão-de-obra escrava a partir de um desvio de afluentes do rio Descalvado, construído com uma barragem, no intuito de facilitar o escoamento da produção de arroz. A identidade do proprietário desse engenho, a quem acredita chamar-se Guilherme, não pôde ser confirmada. De acordo com Monteiro, os moradores mais antigos da comunidade relatam terem acompanhado o alargamento do canal ao longo dos anos, devido a uma crescente erosão após períodos de chuva, e para a qual a tentativa de contenção que desfez a antiga barragem não surtiu efeito (ibid.: 127).

As narrativas que aludem ao povoamento do Guilherme não alcançam a sobrevivência do engenho e nem a memória de seu proprietário. Elas se posicionam em uma cronologia posterior, que data do final da década de 1920, quando Henrique Tavares, uma importante liderança religiosa de uma comunidade kardecista de Pariquera-Açu, decidiu procurar um lugar para viver com mais liberdade. Ele e seus seguidores sofriam inúmeras perseguições pelas autoridades e grupos católicos da cidade devido à doutrina espírita, às suas experiências mediúnicas e aos trabalhos de curas milagrosas que realizavam, caracterizados pela combinação de tratamentos espirituais, homeopantias, ervas e animais com propriedades medicinais¹⁴¹.

¹⁴⁰ Para os habitantes da Jureia, *cachoeira* não se refere a um desnível fluvial acentuado, mas à qualidade da água, caracterizada por ser uma *água branca*, em contraposição ao *rio*, que possui *água preta*, e aos aspectos dos leitos: os *rios* possuem leitos de areia, enquanto as *cachoeiras* possuem leitos de pedras. O encontro dos dois dá origem a uma água *cor de café*. Deram-me o exemplo do encontro da cachoeira do Guilherme com o rio Comprido, onde é possível visualizar as águas correndo paralelamente.

¹⁴¹ Certamente as perseguições não se restringiam apenas a Henrique Tavares, e sim a um amplo contexto de difusão do espiritismo no Brasil (Monteiro, 2002: 132). Além de uma provável condenação das doutrinas espíritas e de suas instituições pela Igreja Católica, fortemente aliada ao poder público, os líderes espirituais eram constantemente acusados de exercer a medicina por meio do espiritismo, um ato condenado como charlatanismo. Não é por coincidência, portanto, que os seguidores do espiritismo *tavarano* são enfáticos ao argumentar que, em suas *épocas de sítio*, não havia médicos e todos eram tratados através dos remédios, ervas e benzimentos dos curadores e médiuns das comunidades. Esse sistema de cura se enfraqueceu com as recentes saídas para as

Tendo ouvido rumores sobre a região do Guilherme, um lugar desabitado e longe de centros urbanos (Monteiro, 2002: 134), Henrique Tavares, acompanhado de outros seguidores espíritas (entre eles seu filho Sátiro), seguiu de canoa pelo Ribeira até alcançar a localidade, onde se deu por satisfeito com a escolha. O curador, no entanto, quando voltava para Pariquera-Açu, então com um estado de saúde fragilizado, por descuido acabou caindo dentro do rio. Mesmo a salvo do acidente, a friagem da água não lhe saiu do corpo e, quando finalmente chegou em casa, ele faleceu (Carvalho e Schmitt, 2010: 34).

Para honrar a escolha de Henrique Tavares, seus parceiros da doutrina espírita seguiram adiante com a mudança da irmandade para a Cachoeira do Guilherme. Manoel Plácido Tavares e Job Francisco Alves foram responsáveis por conduzir algumas famílias de agricultores da região de Pariquera-Açu e de Iguape ao Guilherme e arredores, onde a irmandade que ficou conhecida como *os Tavaranos* encontrou um ambiente acolhedor para as suas práticas e convicções religiosas. Além do Guilherme, essas famílias se instalaram ao longo das planícies do rio Comprido, em localidades como o Pogoçá, o Morrote e o Descalvado (Carvalho e Schmitt, 2010: 36), e ainda nas margens dos rios Palhal e Aguapeú (Monteiro, 2002:135).

Eu soube lá em Iguape que aqui era bonito. Eu e meu pai subimos o morro do Pogoçá, procuramos um lugar e viemos pra cá. Quando viemos era tudo bruto, não tinha cultivo, era tudo mato virgem. A gente tinha medo porque a onça vinha aí, rodeava a casa, o galo cantava e ela arremedava. Tinha muita onça aqui, depois foi chegando mais gente, nossos conhecidos, dávamos notícias de que aqui a terra era boa. (Depoimento de seu Sátiro Tavares in Caixeta de Queiroz, 1992:189).

Seu Sátiro Tavares tinha apenas doze anos quando a família decidiu se mudar para o Guilherme e sua descrição recorre a certos signos interessantes para se compreender o surgimento do povoado. O *mato virgem* encontrado por Sátiro e seu pai corresponde à experiência relatada pelos antepassados de Ciro Martins, pais e avós, que não localizaram *um pé de mandioca sequer* no Guilherme quando o

idades, onde a medicina moderna se tornou mais acessível. A adesão de alguns moradores às religiões neopentecostais, cada vez mais presentes entre os antigos membros da comunidade espírita da Cachoeira do Guilherme, também pode ter contribuído para seu enfraquecimento.

visitaram pela primeira vez e, durante alguns meses após a abertura das primeiras roças, ainda precisaram trazer farinha e arroz de Pariquera-Mirim e do Momuna, de onde haviam saído para se juntar à irmandade espírita. Aquele lugar *bruto* e repleto de *onças* foi aos poucos cedendo espaço para as famílias que chegavam em busca de uma *terra boa* para o plantio. Segundo Sátiro, a transformação do Guilherme foi motivada pela permanência desses *conhecidos*, que começaram a construir suas casas, a cuidar de suas criações e assim garantiram o afastamento e uma melhor convivência com as *onças* e outras presenças hostis.

Curiosamente, antes da chegada da irmandade de *Tavaranos* ao Guilherme outras *turmas* que residiam nas proximidades da Serra do Itatins, como no Despraiado, e nas regiões litorâneas, como no Rio Verde, no Grajaúna, na Praia da Jureia e na Praia do Una também seguiam o espiritismo e possuíam suas próprias referências de curadores (Nunes, 2003: 105 apud Carvalho e Schmitt, 2010: 36). Essa característica certamente facilitou a afinidade religiosa e, mais tarde, a afinidade do parentesco. O sobrenome Tavares é um bom exemplo: em um primeiro momento usado pelos parentes consanguíneos e afins de Henrique Tavares, a expressão *Tavarano* passou a identificar também as pessoas ligadas à família no contexto dos regimes de compadrio e vizinhança e que, decerto, aderiam às doutrinas do curador. Assim, a irmandade de *Tavaranos* passou de uma certa tendência à endogamia para aos poucos incorporar, por meio dos casamentos e do compadrio, pessoas oriundas de uma vasta região (ibid.:37).

Para Ciro, a presença de *curadores* nas planícies do Rio Comprido, mesmo entre aqueles que se mantinham fiéis aos ensinamentos espirituais de Henrique Tavares, ensejou a dispersão de seus seguidores em diferentes grupos formados por famílias que, segundo ele, *viviam andando de um lado para outro*. Manoel Plácido e Job, mencionados acima, seguiam a doutrina *tavarana*, embora cada um tenha se deslocado para uma localidade diferente – Manoel Plácido teria se estabelecido no rio Palhal - e Job apareça no relato de Ciro como um espírita menos dedicado aos preceitos mais rigorosos.

Em minha primeira visita à sua casa no Prelado, o senhor Carlos Maria fez questão de me apresentar para um retrato posicionado na parede da sala, em frente

à porta da entrada, onde aparece Manoel Plácido, avô de sua esposa Lirina Pereira. Para a geração de Seu Carlos (hoje com oitenta e um anos) e para sua família, conhecida no Rio Comprido como os *Marias*, Manoel Plácido parece ter sido a principal referência espiritual e religiosa, seguido de Sátiro. Essa adesão a um curador parece ter variado entre as famílias, conforme os regimes de parentesco, de vizinhança e as afinidades pessoais. Antônio Batista do Prado, Antônio Prado de Lima (Carvalho e Schimtt, 2010:36), Benedito Rosa, Germano, Mariano Batista e Benedito Galdino são alguns dos muitos nomes lembrados pelos moradores como médiuns e curadores, não necessariamente *Tavaranos*, que atendiam e moravam em diferentes localidades da Jureia. De acordo com Ciro, os *quilombolas* também possuíam seu curador espírita e teriam ido com ele viver em um lugar chamado de Canela.

A relação entre curadores e seguidores trata de uma dinâmica crucial para se compreender a formação dos povoamentos na Jureia, consolidada décadas mais tarde com a quase santificação de Seu Sátiro. O *médium* recebeu as instruções de seu mentor, Manoel Plácido, então incumbido de continuar a ensiná-lo após o falecimento de Henrique Tavares. O domínio espiritual de Sátiro em torno das *curas* e sua disposição em acolher qualquer pessoa que batesse à sua porta em caso de precisão ilustra a capacidade aglutinadora de *médiuns* e *curadores*, que mantinham em torno de si um grupo de adeptos aos seus preceitos, considerando-se assim mais *protegidos* contra diversos *males*. Entre curadores e seguidores se teciam socialidades singulares por meio de intrincadas relações de vizinhança, de parentesco e também de amizade, que se estendiam dos *sítios* aos centros urbanos¹⁴².

¹⁴² A diferença entre *médiuns*, *curadores* e pessoas que sabem fazer diferentes tipos de *benzimento* não me foi especificada durante a pesquisa etnográfica, mas creio que seja improdutivo reduzi-los a um mesmo dispositivo de cura e de diagnóstico. Próximo ao que Queiroz (1978) descreveu sobre as relações de cura e doença em Icapara, um bairro de pescadores de Iguape, durante a pesquisa de campo compreendi que muitas pessoas comuns sabem *benzer* e *rezar* para males específicos, de baixa complexidade, a partir de orações aprendidas por seus antepassados, mas não por isso são consideradas *curadoras*. Já os *curadores* parecem ser guiados por *espíritos auxiliares* ou simplesmente chamados de *guias*, normalmente *espíritos* de parentes falecidos. Mas afastando-se do que Queiroz descreveu para Icapara, na Jureia essa atuação parece ter servido mais à legitimação de lideranças religiosas, e não tanto ao lugar ambíguo do *curador*, que poderia resolver *maus-olhados* e *quebrantos*, mas também promovê-los (ibid.:112). Finalmente a potência curativa, segundo a doutrina kardecista à qual a comunidade *Tavarana* e outros grupos estavam ligados, parece ocorrer dentro de uma experiência mediúnica. Para Vanda, do Rio das Pedras, *curador é aquele que vê além*,

Sátiro talvez tenha sido o líder espírita mais conhecido fora da Jureia. Quando precisava se afastar do *sítio* por alguns dias para ir à cidade, ele nunca conseguia retornar na data prevista (Monteiro, 2002: 148). Por onde passava, sua presença era requisitada para uma consulta ou um tratamento terapêutico. Sátiro era um exímio conhecedor das potências curativas de plantas e animais, além da homeopatia, ciência herdada de seu pai e para a qual dispunha de inúmeros vidrinhos de *remédio* na sua casa, *como numa UPA*, descreveu-me Dona Glória, esposa de Seu Érico. De fato, as pessoas sempre preferiam visitá-lo a ingressar no precário sistema de saúde da cidade, mesmo que precisassem percorrer longas distâncias para chegarem ao Guilherme. Muitas doenças não podiam ser curadas pela medicina convencional, vista com muita desconfiança. Sátiro, por sua vez, era preciso no diagnóstico, conseguindo prever a possibilidade de cura ou a condição irremediável do doente.

Para muitos moradores, a morte de Sátiro em 1996 e o posterior enfraquecimento das rezas conduzidas no Centro Espírita São Miguel Arcanjo, casa onde a liderança morava com sua esposa Alice, explicam a decisão de terem deixado definitivamente a Cachoeira do Guilherme, *quando a coisa começou a apertar*. Desse modo, embora muitas pessoas conservem em suas casas *remédios* adquiridos nos Centros Espíritas das cidades, onde passaram a frequentar após deixarem os *sítios*, ou mesmo fabriquem os seus próprios fármacos a partir dos saberes e das plantas que possuem à disposição, é comum a percepção de que apenas Sátiro podia cuidar de uma série de enfermidades. Sua morte, para a qual não houve liderança substituta, fez com que muitos se sentissem com a saúde desamparada.

Um rio que, com sua *água fria*, fez adoecer Henrique Tavares, mas cujo curso o levou a encontrar um lugar seguro para abrigar seus *irmãos*. Um *mato bruto* transformado em uma comunidade prestigiada pelas *rezas* e *curas* de seus mentores espirituais. O *mar*, ente temido e misterioso, que com suas ondas trouxe à praia o Senhor Bom Jesus de Iguape, santo que arregimentou a peregrinação religiosa mais importante da região do Ribeira. *Caminhos* no *mato* por onde circulam potências

uma definição que possibilita apreender a mediunidade por meio de uma certa visualidade ampliada pelo campo espiritual, embora eu não disponha de mais elementos para aprofundar essa reflexão.

milagrosas, muito embora ofereçam perigos para quem os utiliza desavisadamente; *caminhos* que ainda conectam lugares distantes e que agenciam a composição mútua entre povoados, propiciando ou atenuando fluxos variados entre pontos de parada.

Apresentados por meio de qualidades sensíveis encontradas entre o plano das águas (do mar e do rio) e o da terra (*o mato bruto* e as trilhas), os fluxos de deslocamentos humanos, não-humanos e sobre-humanos propiciam a formação das localidades tais como os caixaras as conhecem. As fórmulas míticas acionam as potências criativas desses fluxos combinando-as em atributos ambivalentes, relativos às precipitações divinas e aos encontros com alteridades - as *onças*, os *índios* e os algozes do espiritismo *Tavarano* - com que os antepassados dos moradores se depararam. Tais potências ambivalentes materializam-se em uma formulação específica que será perscrutada na sequência.

Riquezas

Elesina conta que só passou a respeitar as restrições paternas sobre sair *fora de hora* quando ela mesma, ainda criança, ouviu estranhas vozes no quintal, num horário em que não havia ninguém por perto. Sua irmã, no mesmo período, sonhou com pessoas que ela não conhecia, mas que procuravam incansavelmente um *tesouro* guardado sob as *casqueiras* próximas à casa onde moravam, em uma localidade próxima ao Rio Comprido. Como alertara o pai, Seu Carlos, e então Elesina mesmo percebera, tratava-se de gente que por ali, no Morrote, viveu há muito tempo, mas que continuava perambulando à procura de *riquezas* enterradas.

Em estado de sonho o falecido Mansueto, pai de Ciro Martins, também foi acometido pela aparição de pessoas que lhe indicavam o paradeiro de *tesouros* escondidos sob a terra: potes e baús com *moedas de ouro* descansavam em algum canto do Pogoçá. Ao contar-me sobre o ocorrido, Ciro observou que o pai não exatamente dormia quando sonhou: a *visão* veio enquanto ele descansava, sonolento, após o almoço. No limiar do sono e da vigília, e em momento *fora de hora*, foi também como o próprio Seu Carlos me descreveu uma de suas experiências com *visagens*, época em que ainda era solteiro e trabalhava no Guaraú. Numa das noites em que se recolhia para dormir na cozinha de um amigo, próximo ao fogão, ele ouviu o barulho de alguém martelando uma rocha fora de casa, acompanhado por algumas

vozes que imitavam uma conversa entre várias pessoas. Intrigado, Seu Carlos acendeu o fogo e os barulhos cessaram, mas assim que voltou a dormir e o fogo minguiu, os barulhos logo recomeçaram. Ele então tornou a acender o fogo, averiguou fora de casa, mas não encontrou ninguém.

Com as revelações recebidas em sonhos, faltava apenas aos mais aventureiros se colocarem à procura do *tesouro*. A busca pelo *ouro* e outras *riquezas* enterradas, como *pedras preciosas* e *diamantes*, subsiste na memória de muitos moradores das várzeas dos rios Comprido, Ribeira (cf. Paes, 2014) e nas bordas da Serra do Itatins. Como especula Seu Vicente, há quem tenha localizado os potes enterrados e se aproveitado de toda a fortuna que a venda do *ouro* proporcionou. O achado de um *tesouro* normalmente explica histórias misteriosas de gente que enricou mesmo continuando a viver da *lavoura*. Mas nenhum caso até hoje pôde ser confirmado: *aquilo que acham, não contam*, pontuou-me Dona Martina. E, ademais, a procura não é bem vista, sobretudo se encorajada pelas *visões*, barulhos ou visitas de estranhos em sonhos. Por se encontrar sob *casqueiras* e em locais de difícil acesso, comumente envoltos em segredos, a subsistência do *ouro* enterrado é mediada por perigosos agenciamentos que os encontros com as *visagens* oferecem.

Mas não só por objetos enterrados se caracteriza a *riqueza* da Jureia. Na superfície do solo, as *pedras* adquirem maior mobilidade e facilitam seu avistamento, fazendo abundar relatos em torno de suas manifestações misteriosas. Essas conhecidas rochas cintilantes, porém, são sensíveis a qualquer aproximação e correm rapidamente para o lado oposto do seu seguidor diante da menor ameaça de captura. *É uma pedra muito brilhante, muito linda... Ela acende e corre. Você pode ver que quando você vai pro lado dela, ela vai indo assim*. O sogro de Seu Vicente, como relatado na passagem que abre este capítulo, se viu fracassado ao tentar agarrar uma destas pedrinhas, após avistá-la no fundo de uma *cachoeira*, em meio à água corrente. O *resplendor* e a beleza das *pedras* são sempre enfatizados e remetem ao efeito de sedução produzida sobre as pessoas que as localizam. Não é à toa que essas *pedras preciosas* também são conhecidas como *encantos*. *O encanto é uma pedra muito poderosa; é viva e anda. Se você tem um jeito de desencantar ela, tá rico!*, explicou-me Seu Vicente.

Se meu amigo assim a nomeou, foi também com encantamento que ele me descreveu sua experiência pessoal diante da aparição de uma *bola* reluzente próxima a um *trepeiro*, onde estava sentado à espera da caça, época em que ainda morava no *sítio* do Guilherme. Diferente do sogro, que avistou uma *pedra* no fundo da *cachoeira*, Seu Vicente identificou o *encanto* saindo de uma *grota*¹⁴³ e levitando a cerca de meio metro do chão:

Numa noite dessa escuro, clareando tudo os cacho de banana, olhei por detrás, claro também, aí olhei pro morro abaixo, pra queda d'água lá embaixo, o céu tava claro que era um dia, tava uma bola desse tamanho assim sabe, bem lá, mais ou menos meio metro de altura do chão, em cima da água, fazia assim, subia e descia. Uma bola, mas assim, a coisa mais linda do mundo sabe? Brilhoso, aceso aquilo, aí eu falei, 'meu senhor, que coisa mais linda do mundo, eu vou descer'. Aí fui descendo, aí desci o primeiro degrau, porque a gente faz degrau pra subir, né. A gente faz uma escada. Primeiro degrau, o negócio mexeu. Desci o segundo degrau, mexeu-se outra vez. Foi eu pisei em três degrau, o negócio começou a subir assim, sabe. Não tava na altura que eu vi primeiro, começou a subir assim. Subiu subiu subiu. Aí eu desci no chão, tentei ir do lado dele pra ver o que era, pra me aproximar... Eu segui aquele, fui descendo na grota assim pra ver, pra chegar perto, aquela coisa mais linda do mundo, e começou a levantar. Levantou, levantou, levantou. Aí saiu assim, sabe, no meio da galhada do pau, foi saindo, saiu do morro, pegou o estirão. E eu vendo, de lá você enxerga tudo, do trepeiro, pegou o estirão do rio, por cima, foi lá onde o pai dela [Dona Martina] mora, na outra grota e enfiou-se lá. Meu senhor, aí eu disse, 'esse negócio é bonito, me ouriçou aqui o braço', aí eu desci, menina, lá de cima, e vim-me embora. Sabe o que é, o que pode ser isso? O que você acha que pode ser?

O encontro com a *bola* luminosa – de luz tão forte comparável ao clarão da lua ou à potência do fogo - que sobrevoa os estirões dos rios é um dos *causos* mais comuns de se ouvir dos moradores da Jureia, pois muitos, como Seu Vicente e também Seu Carlos, tiveram a oportunidade de ver com seus próprios olhos o fenômeno cintilante. Até mesmo seu trajeto é conhecido: diz-se que a *bola* costuma se mover de uma *grota* à outra, sobrevoando a várzea do Rio Comprido¹⁴⁴. Seu

¹⁴³ Cavidade rochosa formada nas bordas de um rio ou *cachoeira*.

¹⁴⁴ Percurso que se assemelha àquele descrito para o voo do *tucano de ouro* em sua famosa lenda: diz-se que de sete em sete anos o *tucano* encantado voa da ponta do Morro do Pogoçá, onde é protegido por ferozes mamangavas (espécie de vespa do gênero *Bombus*), e cruza a várzea do Rio Comprido até

Carlos, por exemplo, pôde avistar o brilho no céu a bordo de uma canoa, quando voltava da casa de Sátiro para a sua, no Morrote, durante uma noite em que outros também relatam terem visto a mesma luz sobre o rio em movimento.

O relato de Seu Vicente, no entanto, destaca que o compartilhamento de histórias sobre o fenômeno entre os moradores não o isenta de mistério, e assim cada encontro com o *encanto* fomenta elucubrações acerca de sua origem, suas características e movimentações mais comuns. Aquilo que faz identificar a *bola* resplandecente resulta do acometimento de uma *visão*, afeto que pode confundir a capacidade de discernimento visual da pessoa. Na ocasião de nossa conversa, meu anfitrião devolveu-me a dúvida que também rondava a minha cabeça enquanto eu ouvia sua descrição: o que seria afinal essa *bola*? Seria a *vista da gente*? Suas perguntas acabam por inserir o fenômeno sobrenatural em um campo de especulação dentro do qual apenas se pode conhecer as *riquezas* do mundo parcialmente, caso contrário o *encanto* seria prontamente desfeito. Esse limiar acaba por caracterizar ambigualmente seus efeitos, de modo que o fenômeno sedutor e perigoso também é esquivo da captura humana.

Podemos dizer que os *encantos* e outros objetos minerais que despertam o deslumbramento dos moradores dos *sítios* manifestam-se em três patamares distintos - o subterrâneo, a superfície e a dimensão aérea - aos quais correspondem potências variadas de mobilidade. Enquanto os *potes de ouro* enterrados sob os montes de *casqueira* ou rochas dificilmente penetráveis mantêm-se inertes, as *pedras preciosas* podem ser avistadas agitando-se com as águas dos rios, embora desapareçam com facilidade. No caso das *bolas* cintilantes, sua capacidade de sobrevoos promove o alcance de alturas surpreendentes, fazendo-as comparáveis aos *astros* do firmamento. Seu Carlos relata ter visto atravessar no céu uma *bola de fogo* de tamanho semelhante ao do sol, seguida de um rastro luminoso - *um rabo*, precisou. Para o antigo morador do Rio Comprido, essa *visão* aumentou a suspeita de que a presença de *diamantes* corresponderia a certos sinais astronômicos, plano

atingir o Dedo de Deus, na Serra do Itatins. Em outras versões, o *tucano* deixa o Morro do Pogoçá para se instalar no Maciço da Jureia, onde se esconde por outros sete anos para então realizar o percurso contrário. Quem consegue avistá-lo é agraciado com sete anos de felicidade e uma vida próspera.

de onde proveriam as indicações dos locais onde as pedras preciosas encontram-se enterradas.

As diferentes qualidades do *encanto* (pedra, luz ou fogo) e os modos com que ele se manifesta (em sonhos ou em *visões*) conferem ainda à sua potência de afetabilidade um caráter ambivalente. Se a aparição do *encanto* sinaliza a existência de *riquezas* no solo a quem, *fora de hora*, caminha desavisadamente, o encontro intencional parece fomentar consequências funestas. Em estado luminoso ou incandescente, o *encanto* consegue se mover, aparecer e desaparecer a alguém por obra própria, sem causar-lhe danos; mas enquanto mineral fixado sob a terra (como *pedras preciosas, ouro* ou *diamante*), ele depende da ação humana para ser descoberto, e assim pode ser *desencantado*. De acordo com os moradores, a *visão* dos *encantos* não apresenta perigo, mas a busca obstinada pela *riqueza* pode redundar em um vício moral. Contrariamente ao movimento do *encanto*, que percorre seu curso entre *grotas* sobre a várzea dos rios, a imobilidade subterrânea das *pedras* remete a uma composição ecológica de origem divina, em relação à qual o *respeito* é mantido abdicando-se da extração mineral, considerada uma interferência nociva sobre as coisas de Deus¹⁴⁵.

O solo da Jureia é assim tomado como uma fonte de *riquezas* (Caixeta de Queiroz, 1992:172), cujas histórias de *encantos* e suas aparições sedutoras anteciparam a chegada de interesses estrangeiros. Neste ponto os dados etnográficos convergem naqueles trazidos por Suzane Vieira (2015) em sua pesquisa entre os quilombolas da Malhada, para quem “o *ouro* é um tipo de *encanto* ambivalente” (ibid.:202). Na versão quilombola, as pessoas diferenciam o “*ouro*” avistado no céu, um “*encanto* benfazejo deixado por Deus” e que sinaliza a aparição da “mãe d’água” (ibid.:203), daquele enterrado em potes, que despertariam a “*vição*”

¹⁴⁵ Não se pode deixar de apontar a coincidência - que será adensada no próximo tópico - entre os afetos implicados na presença mineral da cosmologia caiçara e o discurso profético do xamã Davi Kopenawa, contido na obra “A Queda do Céu” (Albert e Kopenawa, 2015), sobre as consequências da exploração do ouro e outros metais. Davi Kopenawa elabora sua crítica a partir de suas visões de xamã e dos seus conhecimentos adquiridos com os espíritos *xapiri*, e entende que a ação predatória dos brancos (especialmente os garimpeiros) sobre o ouro, então chamados de “comedores de terra”, corre o risco de levar a um cataclismo caso não seja refreada, uma vez que o metal possui uma potência patogênica acentuada, reportada na mitologia yanomami.

das pessoas e ofereceria muitos perigos à entidade (e aos fluxos criativos associados ao elemento da água) caso fossem capturados.

Enquanto os quilombolas do sertão baiano entendem que a instalação em seu território da “*Uraná*”, uma empresa que se beneficia da extração de urânio, se deu em atração pelo “*ouro*” enterrado, também entre os habitantes da Jureia a chegada da Nuclebrás (Empresas Nucleares Brasileiras) teria sido motivada pela presença de *ouro, urânio, diamantes e minério* (Caixeta de Queiroz, 1992:172) presentes em abundância no solo da região, sobretudo embaixo das *casqueiras*. Nesse sentido, a troca da empresa nuclear pela Estação Ecológica, na década de 1980, perseguiria o mesmo objetivo de controlar o acesso e a exploração sobre a *riqueza* do lugar, como corrobora o entendimento de Seu Vicente, seguido de outros moradores: *é por isso que fizeram essa proibição do pessoal...* A seguir veremos como esse evento e suas consequências foram antecipadas.

A chegada do amarelinho

Conta Seu Carlos Maria que certa vez o *médium* Henrique Tavares declarou a seus seguidores que *um dia o amarelinho com tudo acabaria*. Posteriormente Manoel Plácido, um de seus braços-direitos na irmandade espírita, disse *deitado sobre a mesa*¹⁴⁶ da Cachoeira do Guilherme que chegaria o dia em que todos deixariam a vizinhança, onde não sobraria mais nenhum morador. Seu Carlos, como outros que o ouviram à época, demorou a absorver o sentido daquela estranha profecia, diante do ritmo dinâmico que o povoado possuía. Foi apenas anos mais tarde que o narrador, vendo a forçada saída de sua família e de outras famílias vizinhas do Rio Comprido, declara ter compreendido aquelas palavras como uma antevisão que os *médiuns* receberam a respeito do efeito desastroso da chegada do *dinheiro* na vida das comunidades.

Aquilo que *vem de fora*, de países longínquos: assim Seu Carlos me definiu a rota do *dinheiro*. O senhor não se referia exatamente às cédulas em papel, que já circulavam entre os habitantes dos *sítios*, mesmo em pouca intensidade, época em que os alimentos vinham da *lavoura* e apenas alguns itens necessários eram comprados, após a venda dos excedentes, nos mercados das cidades. Com *dinheiro*

¹⁴⁶ A *mesa* faz referência ao objeto cerimonial em torno do qual transcorrem as práticas mediúnicas.

Seu Carlos se referia a um agenciamento nocivo que desenhou um longo e intricado percurso entre *empresas estrangeiras* até atingir, por meio das políticas do *governo*, os recantos da Jureia, atraído pelas *riquezas* que abundam na região. O traçado percorrido pelo *dinheiro* fez emergir uma rede de interessados em financiar o *meio ambiente*; uma *gente rica*, de objetivos escusos, que demonstrou, ao contrário do que pregava, *apenas entender de destruir a natureza*.

O *dinheiro* então guiou as ações do *Ibama*¹⁴⁷ e os efeitos de sua aproximação se fizeram sentir nas *proibições* e na aplicação de *multas* sobre as principais atividades de manejo exercidas pelas comunidades da Jureia, como a abertura de roça e o corte da caixeta e do palmito. As punições sobre essas práticas consideradas ilegais pelos órgãos ambientais foram, desta forma, codificadas pelo signo do *dinheiro*, em valores impagáveis pelos moradores. Um episódio emblemático nesse sentido retrata a aplicação de uma multa sobre a roça de Sátiro Tavares, na Cachoeira do Guilherme. Caixeta de Queiroz (1992: 179) registrou o depoimento em que a liderança espírita descreve como agiu diante da situação abusiva:

Outro dia eu fiz um mutirão e eles vieram e me multaram. Agora, como é que eu vou pagar isso? Fomos em Iguape e falamos com um homem que a gente compra as coisas dele e ele nos compra arroz. Este homem foi na polícia conosco e falou para eles rasgarem aquela multa, nós não íamos dar conta de pagar o que devíamos se tivesse a multa.

Para que a inadequação das *multas* me ficasse evidente, Lourdes, uma das filhas de Seu Carlos que acompanhava nossa conversa, insistiu em distinguir dois modos de *entendimento*, diferença que, segundo ela, estaria por trás da perseguição do *Ibama* voltada aos habitantes locais: o *entendimento da gente que preserva* e o outro, da *gente que não preserva a natureza*. Para a moradora, enquanto os *ricos* desmatam à vontade e o agem incentivados (e protegidos) pelo *dinheiro* que possuem, e com o qual financiam essas práticas perversas, *o caixara é aquele que vive da natureza* e que sabe *preservá-la*, embora seja também aquele que sofre com as *proibições* e *multas* sobre tais atividades protetoras.

¹⁴⁷ *Ibama* é outra denominação empregada por moradores para identificar os órgãos de fiscalização ambiental que atuam localmente, embora a autarquia federal (IBAMA) não tenha poder de gestão sobre a área coberta pelo Mosaico.

A gente que tá dentro da riqueza. A gente que tá protegendo isso. O governo está atacando a gente, impedindo o trânsito nas bocas da estrada. Agora é tudo do governo, ninguém é dono de nada, não tem mais respeito, um entra na terra do outro. Porque o governo diz que é dono de tudo. Antes você olhava esse morro aí, era cheio de palmito. Agora que o governo tomou tudo, não tem mais nada. Quanto dinheiro tem nessa mata? Eles não deixam pegar nada. Eles não deixam serviço nenhum para a gente, e aqui é tanta madeira de lei que dá para levar uma vida inteira só pegando madeira morta que não vai dar mais nada. (Dona Cleuza da Silva, do Rio das Pedras, atualmente moradora do Despraiado, entrevistada em Almeida et al., 2013a:5).

A reflexão de Lourdes sobre os efeitos do *dinheiro* aponta para uma incompatibilidade ontológica entre dois tipos de *gente* e entre dois modos de se relacionar com (e contra) a *natureza*, diferença que também está colocada no depoimento acima, de Dona Cleuza. Corroborando a conclusão de Seu Carlos, o *governo* em seu comportamento predatório estaria interessado na *riqueza* da mata que, mesmo sendo protegida pelos moradores, correria o risco de transformar-se em mais *dinheiro*. Por esse motivo, os mecanismos de controle e as perseguições do *Ibama* não estariam apenas ameaçando os habitantes humanos, mas a própria perenidade da *riqueza* onde vivem. Vimos no capítulo 2 que as percepções dos moradores apontam para uma diminuição visível das caças, dos caixetais e dos mariscos, e ainda para a intensificação da extração ilegal dos palmitos, crise instalada desde as primeiras *proibições*, embora acentuada com a saída das famílias para as cidades. Como Nélio Gomes, da Cachoeira do Guilherme, constata: *sem morador a Jureia está sendo destruída* (Almeida et al., 2012:9).

A maneira como a entrada do *dinheiro* transformou o *modo de vida* do *sítio* também se sobressai nas avaliações dos moradores. Lourdes, por exemplo, pondera que

antes o pobre não tinha televisão, quase não tinha o que vestir. Depois nos últimos anos deu uma melhorada, mas pra quê? Agora tem televisão, mas precisa pagar pra assistir os canais. Parece que dão de um lado para tirar de outro.

A introdução de artigos da cidade na vida das famílias caiçaras se intensificou com o maior tempo de permanência longe dos *sítios* e, mais tarde, se manteve com

seu consequente esvaziamento. Roupas de confecção fabril, produtos eletrônicos e alimentos industrializados levaram a uma recombinação de hábitos das famílias em suas novas moradias. A instalação nos bairros de Iguape e Peruíbe, como lembra Dauro, fez com que *tudo* se tornasse monetizado de uma só vez. Na cidade foi preciso pagar para morar e para comer, e sob esta condição muitas famílias precisaram *gastar tudo o que tinham em comida*, prolongando difíceis períodos de fome até que pudessem encontrar uma renda para cobrir os gastos e novos modos de gerenciá-los dentro de casa¹⁴⁸. A escassez de alimentos da roça que acompanhou a mudança às cidades inverteu a *fartura* que marcou a vida nos *sítios*, época em que sobrava cará e aipim debaixo da mesa.

A vontade das crianças costuma servir como exemplo para se contrastar as relações alimentares entre o *sítio* e a cidade: Cleiton do Prado, hoje morador do Prelado, observa que “aqui não dá para sair sem dinheiro no bolso que nossos filhos vão pedir alguma coisa. E lá [no Grajaúna], não. O máximo que ele vai pedir é uma fruta, um peixe” (Almeida et al., 2013b:11). Elesina, quando começou a acompanhar Seu Carlos em viagens à Iguape, ainda muito pequena, relembra que não conseguia se acostumar à comida da cidade, principalmente ao arroz, que apresentava um gosto muito diferente daquele que era cultivado na *lavoura*. Essa mudança de hábito, diz ela, nunca se completou efetivamente, mesmo quando precisou permanecer longe do *sítio* durante períodos mais longos para frequentar a escola, até se estabelecer no bairro do Guaraú, em Peruíbe, onde atualmente trabalha na cozinha de um restaurante. Apesar da difícil adaptação pela qual passou durante a infância, Elesina se orgulha do paladar de seus dois filhos pequenos, que preferem, assim como ela, o arroz e a farinha ao pão com manteiga pela manhã, tendo sido criados segundo os costumes do *pessoal do mato*.

Comer lanche é um hábito da cidade que, mesmo atribuído ao gosto dos mais jovens, também acabou incorporado pelos adultos em algumas ocasiões, por ser

¹⁴⁸Assunto que envolve grande constrangimento, meus interlocutores fazem poucas menções explícitas à crise alimentar. A fome desponta vez ou outra nas narrativas versadas sobre o período de agudização dos efeitos das *proibições* sobre as roças. Em muitos casos, a mudança para as cidades se deu como um recurso emergencial à subsistência alimentar. Um morador relembra quando ainda criança sua família precisou se manter, no *sítio*, com arroz torrado e garapa durante um mês, até que seus pais conseguissem arrumar um trabalho na Barra do Ribeira (Almeida et al., 2013b:11).

uma alternativa ao tradicional *café*¹⁴⁹, facilmente encontrada nos mercados. Os *lanches* com pão e alimentos processados costumam ser servidos aos jovens e às visitas que chegam fora do horário das refeições principais. Dona Martina, porém, diz que *não vê graça nenhuma em lanche, pois comida boa mesmo é arroz, feijão, peixe frito e farinha de mandioca*. Desde que ela se mudou para a Barra do Ribeira, todos esses itens normalmente obtidos no *sítio* precisaram ser substituídos por aqueles do mercado ou, ainda, viram sua qualidade cair. De maneira análoga ao processo vivido pelos moradores da Jureia, Lucas dos Santos (2017) também observou que para os pontalistas da Ilha do Cardoso (SP) a entrada de produtos externos à comunidade equivaleu a uma perda da qualidade e da “pureza” dos alimentos, diferença que influenciou negativamente na disposição e na robustez dos corpos desses habitantes em comparação aos efeitos antes obtidos com as produções da roça (ibid.: 195).

Quando a alternativa é a substituição de alimentos do *sítio* por aqueles comprados na cidade, o caso da farinha de mandioca se mostra elucidativo: a opção seria comprá-la na feira, embora a maioria dos moradores desaprove o sabor e a textura, mostrando-se desanimados com o preço mal compensado¹⁵⁰. A qualidade da farinha da feira faz com que muitas famílias abduquem da compra (e, conseqüentemente, de sua regularidade nas refeições, mesmo considerada um dos principais alimentos que compõem a culinária caiçara), ao passo que o recebimento de um pouco de farinha torrada por algum parente em seu próprio *tráfico*¹⁵¹ é sempre assunto comentado¹⁵². Por se tornarem cada vez mais raros nos pratos das

¹⁴⁹ O *café* servido nos *sítios* inclui alimentos variados como a *farinha branca*, a *farinha manema* (uma farinha mais grossa, elaborada com parte da mandioca fermentada sob a água do rio, também consumida nas refeições principais) no café preto adoçado, frutas da época, bolachas de água e sal e outros quitutes como o *biju*, elaborado com a goma da mandioca; cuscuz de arroz, bolo de milho ou tapioca de indaiá.

¹⁵⁰ Diz-se que a *farinha* da feira perde seu aspecto crocante por ficar estocada durante muito tempo, diferente do que costumava ocorrer com o ritmo de produção familiar, que fazia circular cada *farinhada* (resultado do processamento de uma leva de mandiocas colhidas de uma só vez) em casas de parentes de maneira mais dinâmica.

¹⁵¹ *Tráfico de farinha* se refere à casa onde se fabrica a farinha e ao conjunto de instrumentos utilizados no processo, como a bolandeira (que *rela* a farinha), a prensa, o *tipiti* (cesto onde a massa *relada* é prensada), o cocho (onde descansa a massa prensada e peneirada) e o forno.

¹⁵² Em seu estudo sobre hábitos e escolhas alimentares entre comunidades ribeirinhas amazônicas, Rui Murrieta sugere que “o papel da mandioca e derivados, principalmente a farinha, na dieta local, vá mais além do que o ‘alimento de emergência’ ou a ‘fonte segura de calorias’. É primariamente um gosto adquirido, intimamente conectado às rotinas da vida cotidiana, às regularidades dos ciclos sociais e ecológicos, e a um certo sentido de lugar” (Murrieta, 2001: 54). Podemos traçar um paralelo com o contexto das famílias caiçaras para observar que, também na Jureia, a farinha de mandioca,

famílias mediante a necessidade de compra e a baixa qualidade, a farinha, assim como os peixes frescos e outros tipos de *mistura*, como a carne de *fumeiro*, são alimentos que circulam entre as casas aparentadas por meio de um fluxo de agrados, tal como se constata nas referências às antigas vizinhanças dos *sítios* conforme a *farinhada* de cada família era produzida e distribuída.

Os efeitos da chegada do *dinheiro* na socialidade das comunidades caiçaras da Jureia podem ainda ser ilustrados com o surgimento dos *bailes de viola* comerciais, em espaços situados nas cidades, como figura o *Sandália de Prata*, em Iguape. Mesmo bastante afamado por seus bailes que correm madrugada adentro, frequentados por uma clientela fiel da faixa dos sessenta anos, o *Sandália* gera controvérsias entre os moradores da Jureia. É comum que tocadores da região e de cidades vizinhas sejam contratados para animarem o salão com suas *modas de viola*, mas nem todas as pessoas aprovam o formato comercial, que envolve o pagamento da entrada e de todo o consumo no bar, vulgo o *lucro* do dono. Algumas dizem estranhar a quebra na *tradição* em comparação aos *bailes* nos *sítios*, durante os quais os anfitriões da casa, além de não cobrarem nada de seus convidados, ainda oferecem o jantar e o *café* da madrugada.

Vale lembrar o modo de reciprocidade ao qual essas pessoas se referem. Os *bailes de viola* dos *sítios* costumavam ser oferecidos como o *pagamento* aos convidados de um dia de *mutirão*, tema sobre o qual nos deteremos adiante. Na Jureia e em outras comunidades caiçaras as trocas de trabalho raramente recorrem ao pagamento em dinheiro - salvo algumas exceções (cf. Dumora, 2006:325) em que o dono ou a dona da roça não dispõe de meios pessoais ou familiares para oferecer uma retribuição e prefere remunerar o ajudante nas tarefas que exigem maior esforço.

De volta aos bailes da cidade, parece-me que o estranhamento de alguns moradores ocorre não tanto por sua monetização, que poderia ainda configurar um fluxo de trocas recíprocas entre o dono do bar e seus clientes, mas pela desconfiança

bem como outros alimentos da *lavouira*, evoca um “gosto do lugar”, e dependendo da combinação na qual é consumida, também remete a um “gosto do passado”. O sabor e a textura da farinha estão, nesse sentido, inseridos numa experiência afetiva múltipla, singularizada pelo contexto, lugar e pessoas envolvidas em sua fabricação.

de alguns frequentadores sobre o destino e a distribuição do *dinheiro* envolvido. Não raro, o dono do bar e os organizadores da festa são acusados de fazerem *tudo girar em torno de dinheiro* e de procurarem *ganhar em cima da reiada* – festa religiosa do calendário natalino concluída em janeiro, no *baile de reis* – quando esse *dinheiro*, arrecadado durante o *giro*, deveria ser revertido para o povo em forma de *baile e café*, e não em um evento para o qual são cobrados a entrada e o consumo.

A desconfiança faz parte das relações dotadas de caráter agonístico relativas às socialidades caiçaras, que são também marcadas pela moralidade e pela fofoca (Coelho, 2014). No entanto, a desconfiança sugere poder operar como um termômetro para a ameaça de uma potência assimétrica agenciada pelo lastro do *dinheiro* e seus efeitos sedutores. Os termos das relações de reciprocidade observadas nos últimos dois contextos, que enfocaram as mudanças na alimentação e no formato dos *bailes de viola*, parecem ter sido em parte obliterados pelas novas transações, então codificadas pelo signo do *dinheiro*, que acompanharam uma importante mudança nas relações de parentesco e de vicinalidade caiçaras¹⁵³.

Colada à visão antecipatória do espírita Henrique Tavares, a *chegada do dinheiro* na vida das comunidades produziu uma desagregação social, mas também

¹⁵³ Gabriel Bertolo (2020) descreve a entrada do dinheiro como uma das principais questões que atravessam os bailes de fandango modernos e a formação de grupos de fandangeiros em Cananea - SP. Sua etnografia demonstra que não é apenas a ruptura com os formatos tradicionais que o dinheiro pode ocasionar aos bailes de fandango. Como o autor procura argumentar, o fandango sofre os efeitos das mudanças de formato musical, poético e coreográfico, mas também se apropria delas, considerando que seu contexto de produção nunca esteve alheio a movimentos de origem “exterior” às comunidades caiçaras. No entanto, todo cuidado com o dinheiro é pouco, visto seu caráter ambíguo: nesse sentido, o curso das transformações dos fandangos e quem as promove pode contribuir tanto para seu fortalecimento quanto para seu declínio. Como Bertolo descreve, os termos empregados pelos fandangeiros como “dinheiro” e “recurso” demonstram o agenciamento dessa diferença entre suas potências malélicas e benéficas. Os “recursos” têm sido fundamentais para viabilizar o pagamento de cachês, viagens, fabricação de instrumentos e outras atividades que se tornaram prejudicadas com o afastamento das famílias caiçaras do contexto rural, garantindo em muitos casos a própria sobrevivência do fandango.

Sobre esse último ponto, cabe complementar que o fandango caiçara foi registrado em novembro de 2012 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN como um bem imaterial do Patrimônio Cultural do Brasil. O registro foi subsidiado por uma pesquisa que envolveu comunidades caiçaras do sul e sudeste e que deu origem a uma iniciativa de salvaguarda do fandango conhecida como Museu Vivo do Fandango. Com a promoção de oficinas, apresentações, visitas e registros audiovisuais das manifestações de diversas comunidades caiçaras, organizadas em associações e pontos de cultura, esse museu a céu aberto significou um importante esforço de valorização cultural do fandango, que passou a ser agenciado como uma peça-chave para as lutas caiçaras pelo território. Desse modo, à diferença dos sentidos nativos conferidos ao fandango, como sinônimo de festa, baile (caso da Jureia, por exemplo) ou mesmo de briga, a emergência do fandango como “gênero musical” e fenômeno da cultura caiçara inscreve-se nos contextos interculturais e políticos (Carneiro da Cunha, 2009) que excedem os territórios caiçaras.

ecológica. Como asseveram os moradores, o *desencanto* das *riquezas* protegidas sob o solo da Jureia ameaça não exatamente uma condição pessoal de quem por elas procura, mas um delicado equilíbrio de forças ambivalentes, que sofre com as assimetrias em curso, então experimentadas na convivência com o *dinheiro*. Podemos sugerir, desse modo, que a ambivalência das *riquezas* da Jureia corresponde mais aos efeitos dos diferentes *entendimentos* com os quais, seguindo as palavras de Lourdes, dois tipos de *gente* se relacionam com a *natureza*, do que a uma condição intrínseca do *desencanto* como *dinheiro*.

Animação

Era bonito de ver quando se juntava aquela *gentarada, homem, mulher, tudo na roça*. Foi-se o tempo em que os moradores da Jureia participavam de *mutirões* nos quais se reuniam dezenas de famílias para fazer um grande *roçado*, este que, com facilidade, alcançava áreas de 1,5 ha (Andriolli et al., 2013)¹⁵⁴. Para roças desses portes, onde seriam cultivados o arroz ou a mandioca, a depender do chão escolhido (em *morro* plantava-se a mandioca, assim como no *desmonte*, e em algumas ocasiões o arroz, preferido para a *várzea*), o trabalho coletivo garantia realização de uma das

¹⁵⁴ Em comparação com as roças atuais, que medem em torno de 0,2 ha e que são abertas sob autorização da EEJI (Andriolli et al., 2013: 278). Muitas são as evidências de que a proibição das roças, e posteriormente seu controle mediante as autorizações foram as principais medidas responsáveis por impedir a permanência das comunidades caiçaras na região e das práticas que as sustentam, como é o caso do *mutirão*. As autorizações prejudicam não apenas o plantio, que passou a depender das temporalidades administrativas, mas o próprio sistema do *pousio*, quando a rotatividade dos *roçados* não é respeitada pelos gestores e a reincidência da área autorizada ameaça esgotar os solos, no lugar de estes transformarem-se em *caporão* (ibid.: 289). Os autores do artigo supracitado ressaltam ainda que, com a legislação ambiental, as roças, além de menores, foram trazidas cada vez mais para perto das residências (ibidem), observação que incide em uma redução nos deslocamentos dos moradores que permanecem em seus *sítios*. Estes apontamentos se cruzam aos resultados obtidos dentro de um projeto de georreferenciamento (Costa, 2018) coordenado pela Prof.^a Helena França, da UFABC, em parceria com a AJJ: a análise das fotografias aéreas do Prelado mostrou que a ocorrência das roças na região diminuiu de maneira acentuada desde a criação da EEJI em 1986 (ver apresentação da Prof.^a Helena França no debate “Diálogos caiçaras. Mesa 2: Territórios, Ambientes e Modo de Vida Caiçara”, organizado pelo Fórum de Povos e Comunidades Tradicionais do Vale do Ribeira, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=c1dNr1YXz1c&t=2156s>>. Acesso em 11/08/2020). Enquanto os *mutirões*, que serão abordados neste tópico, estão intimamente relacionados a práticas de plantio em áreas de maior extensão, suspensas há pelo menos três décadas, atualmente os trabalhos familiares também podem ser chamados, ocasionalmente, de *mutirões* - como ocorre para as roças de arroz e de mandioca de membros da família Prado, respectivamente de seu Onésio do Prado e de seu filho Valdir do Prado, das comunidades do Grajaúna e Rio Verde - embora para os moradores mais velhos estejamos nos referindo a experiências distintas. Uma investigação mais aprofundada nesse sentido pode apontar como operam essas diferenças. Alguns moradores adultos relatam, por exemplo, nunca terem visto um *mutirão* seguido de um *baile*, como nos moldes dos *antigos*.

etapas do plantio - a derrubada, a coivara, a semeadura ou a colheita - em menos tempo e com maior cuidado na execução das tarefas arriscadas, por exemplo, a derrubada das árvores. Como relembra seu Irácio Tavares, antigo morador da Cachoeira do Guilherme:

Fazia aquele bosque e depois deixava seca ali aquela brusca. Chamavam de brusca aqueles mato baixo. Todas aquelas plantas pequenas, rasteiras, roçava, cortava tudo. Daí deixava uns dias e daí derrubava a madeira maior, derrubava, deixava secar, queimava e fazia a plantação (Almeida et al., 2013b: 6).

O esforço dos participantes era despendido em movimentos combinados: seu Nélio Gomes, do Grajaúna, calcula que durante a abertura da roça os homens executavam *mais de sessenta foiçadas por minuto*, que podiam se estender por aproximadamente seis horas de trabalho (Almeida et al., 2013b:7). Esse ritmo, que exigia uma organização em grupos e uma precisão no manuseio das ferramentas para se evitarem acidentes, também acabava por animar os companheiros de *mutirão*:

A turma vai cortando, você tem que ir junto. Se fica para trás você corta o outro. [...] vai assim um paredão e vai levando, antigamente vem um pessoal atrás que já vinha derrubando as árvores, daí o que vai na frente roçando corta as menores, as mais finas, e vinha um pessoal derrubando as árvores, e daí vinha um pessoal desganhando, aquelas árvores que cai fica a copa tudo levantada, aí já vinha um grupo atrás desganhando isso, para acabar, então quando chegava a primeira turma lá esperava a segunda, a terceira chegar, e dali já formava mais uma brincadeira que chamava rabo de galo, fazia mais uma brincadeira, o dono da roça falava vamos fazer até aqui, todo mundo chegou até aqui, acabou cedo, fazia mais uma brincadeira, fazia mais uma roçada para a frente para aumentar a roça dele, nessa brincadeira ia mais uns trinta metros às vezes, mais uns trinta metros pra frente (ibidem).

Apesar da *canseira* que um dia de *mutirão* proporcionava, os relatos dos moradores são unânimes em expressar seu contentamento com um trabalho completo e bem-feito. Esses encontros se mostravam boas oportunidades para se trocar conhecimentos sobre o solo, as variedades cultivadas - alguns dos convidados inclusive levavam suas próprias sementes ou *ramas* para plantá-las durante o

mutirão (Nunes, 2003: 118) – e sobre as técnicas de cada roça. Seu Vicente mostrou-me em gestos como era habilidoso com o canivete no corte dos *maços* de arroz. Ele e sua família, conta, faziam bonitos *mações* de arroz entre os dedos, à medida que os cortavam com agilidade durante a colheita. Dona Cleuza, criada no Rio das Pedras, também observa que as atividades da *lavoura* requisitavam das pessoas uma prática refinada. Para a moradora, por exemplo, *não é todo mundo que sabe plantar arroz de semeada*: é preciso saber abrir a mão de modo que os grãos caíam bem *espalhadinhos* sobre o chão do *brejo*, um dos solos indicados para se plantar o arroz (Almeida et al., 2013b: 6).

No dia do *mutirão* o dono da roça orientava os presentes que tinham sido convidados nos dias anteriores sobre a área do *roçado*, mesmo que ao final do trabalho este somasse um tamanho maior que o planejado, como relata Seu Nélio. No estímulo da brincadeira, o agrado do esforço coletivo (às vezes avançar *trinta metros a mais*) se sobrepunha à oferta do anfitrião, que retribuía toda aquela *ajuda* com as refeições que eram preparadas por sua família. Assim, era costume que as mulheres e as crianças maiores da casa, acompanhadas de comadres e parentes, passassem o dia na beira do fogão dedicadas ao preparo das comidas, que incluíam o almoço, um café de tarde e o jantar¹⁵⁵. Servidas em grandes *panelões*, as refeições alimentavam todos os presentes em uma forma de comensalidade estendida que apenas se verificava nos dias de *mutirão* e durante as festas das vizinhanças, eventos que, na realidade, muitas vezes coincidiam e se complementavam. Nessas ocasiões, famílias oriundas de diferentes localidades, envolvidas em extensos laços de parentesco e de compadrio, se juntavam em torno do preparo e do consumo dos mesmos alimentos.

Talvez o motivo de maior espera por um convite de *mutirão* fosse mesmo o *baile de viola*, organizado na sala da casa do anfitrião após o jantar. Embora com o *corpo moído*, ainda sobrava nos convidados a disposição para uma noite de *baile*,

¹⁵⁵ A divisão do trabalho entre homens e mulheres nos dias de *mutirão* não corresponde a uma dicotomia entre o espaço doméstico e a roça. Mesmo o preparo das refeições ficando a cargo das mulheres, sua presença nos *mutirões* não é exclusiva à cozinha: as mulheres participam sobretudo das atividades de semeadura e colheita. No plantio da mandioca, por exemplo, enquanto os homens avançam cavando os buracos com as enxadas, as mulheres vão atrás, percorrendo o mesmo caminho com um balaio cheio de ramas que aos poucos vão sendo depositadas em número adequado para cada buraco para, em seguida, serem fincadas corretamente na terra, em uma posição de cerca de 45º em relação ao nível do chão.

que contava com mais um *café*, servido na madrugada, e só terminava ao amanhecer do dia seguinte¹⁵⁶. A presença de violeiros e rabequeiros era muito valorizada e sempre dava-se um jeito de convidá-los para *animarem* as noites após os *mutirões*. As moças e rapazes também logo se adiantavam em arrumar companhia para comparecerem ao evento, oportunidade que encontravam para rever amizades, conhecer pessoas de outras vizinhanças e engatar em namoros. Muitos foram os casamentos que se originaram dos primeiros encontros nos *bailes de viola*, quando não sucedidos de um *roubo da moça*¹⁵⁷.

Como apontado anteriormente, costuma-se dizer que o *baile* era o modo comum de *pagamento* do dono da roça aos participantes do *mutirão*, além, é claro, de serem ofertadas as refeições do dia como parte do agradecimento. Por ser uma modalidade de cooperação que envolvia mais gente e que, para cada roça, ocorria em períodos mais espaçados, o *mutirão* diferia-se do *ajutório*, quando um convite a meia dúzia de pessoas esperava ser devolvido por outro. Nesse caso, a *troca de dia* se efetivava como uma retribuição da *ajuda no roçado* ou em outro serviço, prestada a um vizinho ou parente. Por esse motivo seu Irácio Tavares entende que, no caso do *mutirão*, *ninguém cobra nada de ninguém* (Almeida et al., 2013b: 5): o envolvimento de um maior número de pessoas e, nesse sentido, de uma rede ampliada de prestações acabaria por modificar os termos dessa troca.

O *mutirão*, assim como notou Catherine Dumora (2006:319) para os caiçaras da comunidade de Batuva, em Guaraqueçaba-PR, pode ser apreendido analiticamente como um “fato social total”, no sentido que cunhou Marcel Mauss (1924) ao debruçar-se sobre determinados fenômenos que materializam as variadas dimensões da vida social. Como procuro sugerir, mais do que um contexto

¹⁵⁶ Por esse motivo muitos *mutirões* costumavam acontecer aos finais de semana, preferencialmente às sextas-feiras. O sábado era considerado um dia santo para os *Tavaranos*, quando não se podia trabalhar.

¹⁵⁷ Nos *tempos dos antigos*, os *roubos da moça* eram frequentes. Muitas vezes o casal combinava a fuga, para a qual utilizavam uma canoa a remo de modo que pudessem sair pelo rio *quietinhos*, sem fazer muito barulho. Dizem Seu Érico e Dona Glória que os locais preferidos para onde os rapazes levavam as moças *roubadas* eram *barracos* construídos próximos às roças de arroz, normalmente utilizados durante o período da colheita, para cozinhar, descansar e para guardar os grãos. Após as primeiras noites de *fuga* o casal retornava para pegar as suas coisas e comunicar as famílias. Os pais não costumavam se opor à união, uma vez que depois da primeira noite *não adiantava fazer mais nada*, mas a partir de então o casal deveria seguir morando na mesma casa. Nesse sentido, a virilocalidade aparece nos relatos mais como uma tendência do que como um padrão de moradia após o casamento.

de ajuda coletiva à abertura de grandes roças, o *mutirão* engendra um fluxo de prestações e contraprestações de serviços, de produção e distribuição de alimentos, de alianças (matrimoniais, religiosas, de compadrio) e de circulação de pessoas, objetos, plantas e afetos que extrapola uma dimensão circunscrita ao plantio, constituindo uma experiência de reciprocidade medular das relações intercomunitárias na Jureia. Tanto o *mutirão* quanto o *baile de viola*, dois momentos emblemáticos (e indissociáveis) do cotidiano dos *sítios*, propiciam movimentos criativos que são estimulantes para se pensar a produção da socialidade caiçara.

Nesse sentido, uma tal separação entre as ideias de trabalho e festa não seria de todo pertinente para se refletir sobre o contexto da vida nos *sítios*¹⁵⁸. Entre os moradores da Jureia, o termo *trabalho* costuma ser evocado quando se procura enfatizar os efeitos de modelagem sobre os corpos resultantes dos cuidados diários com o *roçado*, considerado uma prática que exige um grande esforço físico (cf. Santos, 2017: 72). No entanto, a motivação associada à realização coletiva das atividades na roça se exprime em um afeto singular, mencionado como uma *animação*, que responde pelo estímulo de um conjunto de engajamentos vitais para as vizinhanças caiçaras. Como um afeto que faz mover e criar, a *animação* parece ressoar melhor o sentido que conecta analogamente as experiências do *mutirão* e do *baile de viola*.

Lucas dos Santos (2017) observou, entre os habitantes da vila do Pontal do Leste, na Ilha do Cardoso, uma interessante mistura entre trabalho e lazer, “de modo que a festa no final do dia [de *mutirão*] era uma consequência do crescimento das plantas e da reunião dos parentes e vizinhos, que trabalharam no *roçado*” (ibid.: 97). Aproveitando as pistas deixadas pelo autor, é importante ressaltar que, ao abordarmos a abertura e o cuidado com os *roçados* no contexto dos *mutirões*, estamos nos debruçando sobre um processo específico que corresponde à transformação da floresta em roça e ao cruzamento de movimentos variados que envolvem os humanos, as plantas, os animais e também outras entidades, como o

¹⁵⁸ Há contextos em que as próprias danças de roda faziam parte do trabalho, como abordou Patrícia Martins em sua dissertação de mestrado que, não por acaso, intitula-se “Um divertimento trabalhado” (2006), fruto de uma etnografia realizada na Ilha dos Valadares, no Paranaguá-PR. Os interlocutores de Martins chamam a atenção para o fato de que as batidas de tamanca sobre os assoalhos de madeira das casas, próprias às danças do fandango, também auxiliavam na tarefa de descascar o arroz.

São Gonçalo. Ao padroeiro das brincadeiras são endereçadas rezas para que traga tempo bom e para que tudo corra bem no dia de *mutirão*, abençoando a roça e a festa (Rodrigues, 2013: 112).

A descrição oferecida por Santos vai ao encontro da percepção dos moradores da Jureia, trazida acima, segundo a qual o término de um dia de trabalho na roça se define por uma sensação prazerosa. Assim como para os pescadores pontalistas, que rezam para afastarem a *desanimação* no encontro com o peixe (ibid.: 16), o fim de um *mutirão* é celebrado como o bom resultado de uma atividade de plantio. Desse modo, a energia despendida nos movimentos repetidos durante a manhã na roça é então capturada pela expectativa da festa, e se transforma nas inúmeras modas de *valsado* ou *passadinho*, dançadas ao som das violas até o amanhecer.

A *animação* como impulso criativo aos participantes do *mutirão* também encontra expressão no ritmo de crescimento das plantas da roça e nas novas possibilidades de relação que elas oferecem. Em correlação com o clima (o regime de chuvas, a temperatura, a luminosidade, os ventos), com ciclos (luas, estações do ano) e com o solo, o desenvolvimento das plantas sugere aos humanos os tempos de plantar, de cuidar, de colher e de deixá-las em *pousio*, aos quais se corresponde, para cada momento, com *mutirões* ou *ajutórios* e com as visitas diárias à roça para os pequenos manejos¹⁵⁹. Esse ritmo pode ser observado na seguinte descrição, oferecida a mim por Dauro, sobre as etapas e as plantas envolvidas na transformação de um *caporão* em roça:

Para fazer a roça é preciso derrubar uma floresta de caporão. As árvores derrubadas rebrotam na roça: após um ano, se faz uma primeira carpina seletiva, retira-se algumas espécies e deixa crescer as que não atrapalham. Depois de dois anos se faz uma segunda carpina. Na roça de mandioca é comum plantar junto o feijão, batata, abóbora, melancia, cará-indaiá, cará-pipá, fava, cana, banana, milho, vassourinha (algumas dessas espécies vão depender do tipo de solo – a banana, por exemplo, não gosta de solo

¹⁵⁹ Como mencionado no capítulo 1, a roça caiçara corresponde a um sistema agrícola amplamente reconhecido entre outros povos e comunidades tradicionais como coivara ou corte-e-queima (Adams, 2000a; 2000b; 2014). Essa forma de agricultura consiste na abertura de uma pequena clareira na floresta para o cultivo, etapa em que utiliza-se o manejo do fogo, e na itinerância dos locais de roça para que o solo possa se regenerar, um período de descanso chamado de *pousio*.

alagado). Se é uma plantação só de feijão, não precisa capinar – é só esperar ele dar e depois arrancar tudo, porque é muito difícil roçar com o feijão, você acaba arrancando ele. Com o arroz é a mesma coisa, não se carpina, apenas espera a colheita para depois abandonar a roça. Às vezes o que pode ser feito é roçar em volta da bananeira, mas normalmente não se faz nada em roça de arroz.

O movimento das plantas, por sua vez, é acompanhado por outro, aquele do cruzamento entre caças e caçadores (cf. Santos, 2017: 93). Animais como antas (*Tapirus terrestris*), pacas (*Agouti paca*), cotias (*Dasyprocta azarae*), catetos (*Pecari tajacu*) e porcos-do-mato (*Tayassu pecari*), atraídos pelos alimentos que crescem nas roças começam a formar os conhecidos *carreiros*, onde os caçadores costumavam posicionar o *mundéu*¹⁶⁰. Como observou a ecóloga Rosely Sanches (2004:133), além das *fruteiras* - uma combinação de frutas que respeitava a preferência de cada animal, usada para atrair a caça ao local da armadilha - a existência da própria roça seria pensada como uma isca para as caças (os catetos, por exemplo, são considerados verdadeiros “devoradores de rama” (ibidem)).

No entanto, ressalta Sanches, esses animais podiam ser considerados “daninhos” às roças (ibid.: 148) caso nenhum cuidado fosse tomado e, nesse sentido, a “caça de camaradagem” realizada nas vésperas de um *mutirão* poderia ajudar a conter a ação dos animais logo que as roças comesçassem a crescer – e também, é claro, poderia proporcionar alimento aos numerosos convidados¹⁶¹. Esse potencial de desequilíbrio se verificou, por exemplo, quando as caças foram proibidas a partir da década de 1980 com a instalação da Nuclebrás, medida que logo fez intensificar o ataque de animais às roças de rama e arroz (ibid.: 133).

¹⁶⁰ O *mundéu* é uma armadilha construída de taquaras e galhos reforçados que repousa no solo e desarma sobre o animal, quando por ele ativada.

¹⁶¹ A procura dos animais pelos cultivos da roça implica em algumas medidas de contenção que podem ser realizadas com o cercamento da roça, embora nem sempre o dono da roça disponha de tempo e recursos para cercá-la quando os cultivos começam a crescer.



Roça de mandioca

Roça de mandioca da família de Seu Valdir do Prado, morador da comunidade do Rio Verde. Na fotografia acima, de março de 2018, podemos observar a cerca que protege a roça da intrusão de animais feita com troncos que começaram a rebrotar (espécie não identificada). Fora do cercado, as marcas dos troncos que foram cortados e queimados superficialmente para a abertura da roça, uma das etapas da agricultura de coivara realizada pelos caiçaras. Abaixo, a mesma roça, de outra perspectiva, com o *caporão* ao fundo.

Fotografias da autora.



A transformação da floresta em roça e, mais especificamente, o manejo da intensidade do plantio por meio dos *mutirões* criavam relações entre humanos, plantas e animais que conformavam um importante modo de produção das vizinhanças, através das dinâmicas de reciprocidade atinentes às contraprestações que envolvem as atividades coletivas de plantio, mas também às correspondências ecológicas, estimuladas pelos ritmos de crescimento das plantas e de circulação dos animais. Nesse sentido, podemos sugerir que os afetos da *animação*, reportados aos bons ritmos de realização dos *mutirões* e dos *bailes de viola*, indicam uma interessante dinâmica de mão dupla entre o fazer das roças e o fazer das comunidades na Jureia. As narrativas sobre os *mutirões* ainda nos remetem aos *quintais*, abordados no capítulo anterior, os quais demandam práticas e cuidados específicos com as plantas a medida em que propiciam a constituição das novas vizinhanças nos bairros das cidades.

Ritmos

Os relatos sobre as vizinhanças que se originaram nas praias, dispersas nas planícies de rio e incrustadas nas encostas de morros no interior da Jureia refletem sobre traços que as singularizam. Uma interessante categoria nativa fora apontada por Allan Monteiro (2002) como um operador de diferenciação entre comunidades e, inclusive, entre famílias. Segundo o autor, o *ritmo* fazia referência às diferentes modalidades de dança com que eram realizados os *bailes de viola* em cada localidade: os principais eram o *valsado* (ou o *bailado*), a dança a dois; e o *passado* (também chamado de *passadinho*), uma roda na qual giram, em direções contrárias, mulheres e homens. Por evitar o contato entre casais, o *passado* era considerado um *ritmo* menos propenso a brigas e a ciúmes e, por isso, apropriado às casas onde os preceitos de seu Sático eram seguidos mais à risca, sobretudo na Cachoeira do Guilherme. Nesse sentido Monteiro vai identificar o *ritmo* como um “modo de conduta social geograficamente referenciado” (ibid.: 149), que exigia *respeito* por parte das pessoas de outras localidades e que podia, inclusive, servir como objeto de disputa entre elas, em contextos de interação como nas festas (ibid.: 151).

Ainda de acordo com Monteiro, o *ritmo* também incide na maneira como os moradores constituem sua memória ligada a um “espaço físico” (ibid.: 99). Em

alinhamento à discussão das “cartopráticas caiçaras” (Coelho, 2019), o modo como a paisagem é conhecida e como nela os habitantes se situam enquanto famílias ou *turmas* de cada localidade relaciona-se às experiências vividas em fluxos ecológicos variados. Esse conhecimento se constitui a partir de uma cartografia das qualidades sensíveis das águas, relevos, ventos e marés que se costumam aos modos de vida locais e os orientam uns em relação aos outros. Não é por acaso, portanto, que a noção de “ritmo” também é mobilizada por Lucas dos Santos (2017) em sua pesquisa entre os pescadores pontalistas para se referir aos engajamentos sensíveis com a paisagem, através dos quais os habitantes organizam, compreendem e realizam suas atividades, bem como se diferenciam de outros povoados e das pessoas da cidade.

Como me explicou certa vez o jovem caiçara Gilson do Prado, sobrinho de Dauro e crescido no Grajaúna, as pessoas do *mato* e da *praia* exibiam traços singulares, embora não suficientes para diferenciá-las em termos de seus *costumes*, uma vez que todas elas viviam da *lavoura*. Para Gilson, a distinção seria antes operada por meio de uma certa corporalidade – observada, por exemplo, na tonalidade de pele - que se constituía no curso dos engajamentos dos moradores com ecologia de cada lugar, um aspecto que era assunto de boas observações e comentários por vezes jocosos:

O pessoal perto da serra, mais pra dentro, chamava a gente de praiano, pessoal do pé da serra. Mas não tinha muita diferença, os costumes eram iguais, todo mundo plantava, pescava com covo, a diferença é que a gente fazia pesca no mar, de tarrafa. E o pessoal praiano era mais moreno, porque ia pescar de short. Na Cachoeira do Guilherme ou no Rio das Pedras o pessoal era mais amarelo, porque usava mais roupa pra se proteger dos mosquitos¹⁶².

¹⁶² É notável como a percepção de cada localidade pode ser atribuída aos envolvimento que se dão entre os moradores e diferentes mosquitos hematófagos, como pernilongos, mutucas e *porvinhas*. Em 2011, quando eu nem imaginava realizar uma pesquisa na região, tive a oportunidade de conhecer a Cachoeira do Guilherme, onde fui recebida na casa de um dos filhos de seu Sátiro, Joaquim Tavares. Posso dizer que a impressão mais marcante da viagem ficou a cargo da *pernilongada*, que não me dava sossego. Lembro-me um dos comentários de meus anfitriões sobre o meu incômodo consistia em justificar o aumento e a avidez dos mosquitos à ausência dos moradores no Guilherme, fazendo com que os pernilongos se tornassem mais alvoroçados diante de novas visitas humanas.

O vestuário é um traço importante e nunca obliterado nas descrições para os antigos habitantes da Cachoeira do Guilherme. No *tempo de Sátiro*, cobrir o corpo não significava apenas uma melhor proteção aos mosquitos vorazes, mas um sinal de *respeito às leis* do Centro Espírita São Miguel Arcanjo. Os adeptos costuravam suas próprias roupas e deveriam seguir as seguintes instruções: calças sem bolsos e camisas compridas com poucos botões para os homens, e vestidos até o meio da canela, com mangas três quartos, para mulheres. Ainda hoje alguns *mais velhos*, como Seu Carlos Maria, continuam com seus hábitos de vestimenta, que não passam despercebidos pelos comentários de seus conterrâneos. Podemos considerar que essa estética, portanto, não apenas marcava uma distinção para aqueles que se adequavam aos preceitos de seu Sátiro, mas uma identificação associada à própria Cachoeira do Guilherme e a outras localidades onde se concentravam os seguidores da doutrina *Tavarana*.

Nesse sentido Allan Monteiro argumenta que, apesar de os coletivos serem comumente identificados segundo sua localização geográfica (ibid.: 91) enquanto *turmas* de vários *cantos* como os da Praia do Una, do Rio Comprido ou do Rio Verde, é sobretudo em relação à Cachoeira do Guilherme que uma caracterização local ganha contornos mais propagados. O autor entende que esse adensamento de aspectos ocorre devido ao conhecimento espiritual de seu Sátiro, bem como de seus predecessores, que acabou por aglutinar histórias, festas e referências terapêuticas no lugar, onde seu pai, Henrique Tavares, havia escolhido para se mudar com a irmandade. Entretanto, embora mantivesse seu reconhecimento em torno da reputação de Sátiro e do Centro Espírita, a Cachoeira do Guilherme nunca chegou a desempenhar uma identidade unificadora para os moradores da vasta região em relação aos *de fora*, o que só veio a acontecer, sob o signo da “Jureia” e de modo circunstancial (Andriolli et al., 2016:4), com a articulação política decorrente da chegada da Estação Ecológica em 1986 (Monteiro, 2002:91).

Assim, se a localização dos povoados seguia o curso de águas, serras e praias, o nome que os identificava também acompanhava essa rica geografia. Ao se referirem a um povoado os moradores também tecem comentários a respeito da história de um rio ou de um relevo: Cachoeira do Guilherme, Praia do Una, Praia da Jureia, Rio das Pedras, Rio Comprido, Barra do Una e Barra do Ribeira são alguns dos

exemplos mais conhecidos, que pegam carona nas narrativas e se transportam a outras paragens. Mas para os moradores essas mesmas referências se desdobram ainda em outras, mais precisas, que lhes são peculiares. Braços de rios, *cabeças* de morros, entroncamentos, planícies, lombadas ou brejos possuem suas toponímias, que amalgamam na paisagem processos de memória, relações de parentesco e afetos mobilizados pelos habitantes em suas vivências. Por esse motivo as denominações não formam um corpus compartilhado por todos: o conhecimento depende da trajetória de interações que costura redes de relações aos corpos topográficos, como em um emaranhamento ao qual Tim Ingold (2015) chamou de linhas de vida.

As referências de toponímias mais peculiares me foram difíceis de acessar, visto que não tive muitas oportunidades de ingressar por rios e trilhas com meus companheiros de pesquisa¹⁶³. Mas em conversa com Isabel obtive uma relação muito interessante a respeito dos nomes que “subdividem” a denominação mais generalista da localidade Praia do Una. Segundo Isabel esses são nomes que *só o pessoal mais velho conhece e muitos novos são sabem*. Partindo do Grajaúna, como se caminhássemos pela praia, Isabel e Inácio arrolaram uma sequência de localidades: Areião, Praia do Una, Barco, Barra Velha, Portinho e finalmente Barra do Una. Curiosamente a “Praia do Una” apareceu redimensionada em relação aos outros trechos. Mesmo sem conhecer a origem de todos os nomes, Isabel me indicou que muitos serviam como indicação à altura da praia por onde saíam os acessos às casas, tomando como referência algum aspecto daquele local (por exemplo, o Areião era um trecho marcado por uma areia mais grossa).

Para além da antiguidade das toponímias, o fato de alguns desses nomes terem desaparecido de um uso corrente - embora não esquecidos pelos *mais velhos* - pode estar relacionado à ausência de moradores naqueles trechos. Hoje, na zona praieira, apenas o Grajaúna e o Rio Verde se mantêm com moradores permanentes, que se deslocam com frequência para as cidades de Peruíbe e de Iguape quando precisam ir ao mercado, ao banco, para receberem atendimento médico ou para

¹⁶³ Como experimentou por conta própria o antropólogo Allan Monteiro durante sua pesquisa de campo na Cachoeira do Guilherme (Monteiro, 2002), é principalmente durante as viagens com seus interlocutores que essas denominações vêm à tona, à medida que se caminha ou se navega junto.

visitarem parentes. Até a Barra do Una, por exemplo, o caminho atualmente percorrido pelas pessoas dessas comunidades ocorre pela praia e não mais pela estrada do Telégrafo, que está sem manutenção e com pontes quebradas. Não há paradas e as visitas a outras casas não fazem mais parte deste trajeto. Nesse cenário, Isabel tem razão quando entende que muitos jovens já não conhecem os nomes antigos: para eles, que visitam esporadicamente os *sítios* ainda mantidos por seus parentes, os caminhos mobilizam outras distâncias, referências e velocidades – hoje, são percorridos com motos e uma caminhonete - que se distinguem daquelas de seus antepassados.

Outras toponímias das beiras do Rio Comprido correm o risco de serem esquecidas pelas novas gerações. Essa é, pelo menos, a preocupação de Seu Érico, um dos moradores mais antigos de uma localidade conhecida como *sítio* Reversa. O senhor, muito engenhoso, usou sua criatividade e as competências na arte das reciclagens para desenhar uma cartografia do Rio Comprido, criação que ele espera doar a algum museu. Esta peça genial, que Seu Érico fez questão de me apresentar logo em minha primeira visita à sua oficina no centro de Peruíbe, se caracteriza por uma pintura das curvas do rio e de seus afluentes sobre a superfície côncava de um tronco de madeira, de modo que, posicionada na altura do olhar, o observador consegue dimensionar as localidades - indicadas por pequenas plaquinhas de metal - nas duas margens do rio, bem como sua posição geográfica em relação ao mar aberto, onde se vê o desenho divertido de um cardume dizendo: “estamos arrastando sentido Jureia”.

Para apreender o mapa, pedi que Seu Érico me descrevesse o percurso a partir da indicação das plaquinhas enquanto o filmava. Subimos o Rio Comprido desde sua foz, também conhecido como Rio Una do Prelado¹⁶⁴. Da barra é possível observar, à direita de quem sobe, a Ilha do Ameixal, que só se tornou uma ilha após os antigos proprietários que escoavam produções de seus *sítios* decidirem encurtar o caminho do rio. Depois de costearmos a Ilha atravessamos o “Furado do Esbarreiro”, a passagem que ganhou a alcunha em referência à intervenção do “furo”

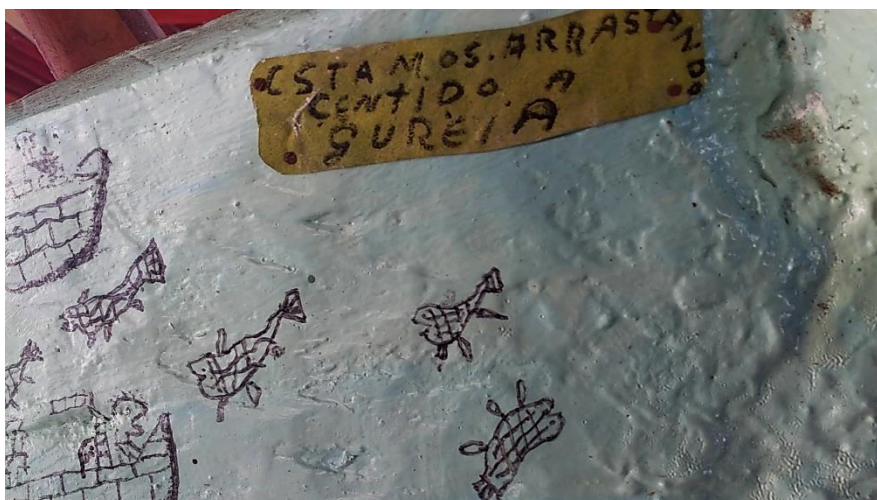
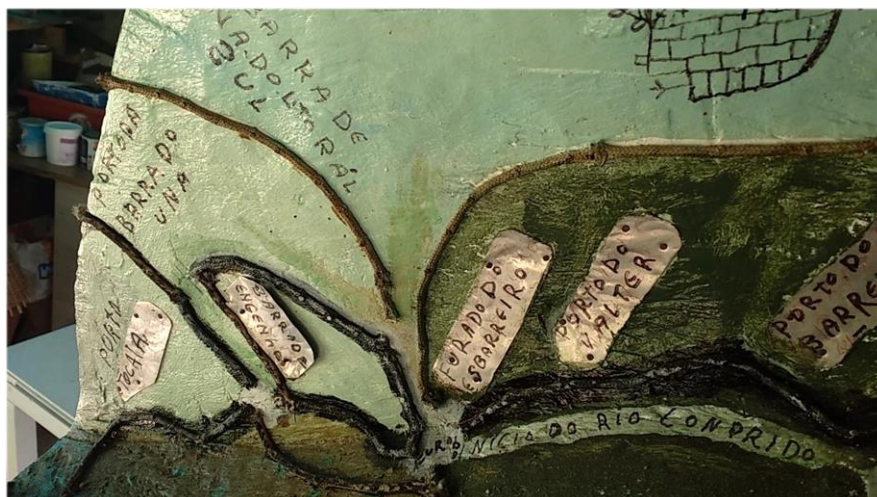
¹⁶⁴ Dauro do Prado comenta que, em geral, os pesquisadores, técnicos e ecologistas do Estado tendem a adotar o nome de Rio Una do Prelado. Os moradores preferem chamá-lo de Rio Comprido, em referência à sua lonjura.

na curva acentuada. Como seu próprio nome anuncia, o rio de fato é longo - o maior de águas escuras do estado de São Paulo - e muitas foram as localidades inseridas no mapa segundo as motivações de Seu Érico. Após o Furado do Esbarreiro, alcançamos o Porto do Walter – *sítio* de outro antigo morador que hoje vive na Barra do Una - e em seguida o Porto Barreirinho, onde por muito tempo funcionou a balsa do *Ibama*, hoje apenas uma carcaça (Monteiro, 2002: 112)¹⁶⁵.

No percurso, as toponímias seguem referências à sinuosidade do rio e aos afluentes de ambas as margens: Cachoeira do Itinguinha, Volta Grande, Cachoeira do Itinga Grande - onde deságua a Cachoeira do Paraíso, um destino turístico muito procurado - Volta dos Nazares, Volta dos Piri. Nesta volta, havia uma grande plantação de piri (*Cyperus giganteus*), um capim largamente usado na fabricação de esteiras, segundo Seu Érico. Em seguida alcançamos a Pimenteira, outra fazenda que no passado tentou fazer negócio, desta vez com a pimenta-do-reino. Continuamos pelo Pogoçá Mirim e Pogoçá Grande, de onde é possível avistar ao longe a ponta – o *cabeção* - do morro de mesmo nome, uma rebarba do Maciço da Jureia. Volta do Ingá, Porto do Morrinho, Porto do Laje, Rio Escalvado à esquerda; Coveirinho e Coveiro Grande à direita. Mais à frente passamos pelo Felício, um conhecido de Seu Érico, e finalmente chegamos ao *sítio* da Reversa, herdado de seus pais, onde Seu Érico ainda *toma conta* de sua casa.

Nessa altura do Rio Comprido estamos próximos à Cachoeira do Guilherme e ao Porto da Empresa, localidade que chegou a reunir muitos trabalhadores no processamento da farinha de ostra e da caixeta e no envase de palmito. Adiante situa-se o Porto do Aguapeú, um entroncamento importante por sua proximidade ao Rio das Pedras, que dava acesso à Iguape. Seguindo o curso do rio, passamos pela Cachoeira do Ribeirão, pela Cachoeira do Engenho e finalmente caímos no Porto do Prelado. A partir desse ponto o rio Comprido se transforma no rio Pirassununga - na realidade, essa é uma de suas águas formadoras, já que o rio não possui uma nascente - e um pouco adiante, em um grande alagado, que por poucos metros não desemboca no mar, à altura da Praia da Jureia.

¹⁶⁵ Trata-se da balsa que servia à Nuclebrás (Empresas Nucleares Brasileiras), estatal que deteve a jurisdição da área do início da década de 1980 até sua transformação em Estação Ecológica.



Detalhes da cartografia de Seu Érico

Na primeira imagem vemos a desembocadura do Rio Comprido; na segunda, atenção para o cardume que “arrasta sentido Jureia”; na terceira imagem, vemos o detalhe das plaquinhas indicando o *sítio* Reversa, onde mora Seu Érico, e o Porto do Aguapeú, 2019.

Fotografias da autora.

O trajeto realizado a partir do relato de Seu Érico apresenta a riqueza de um vocabulário descritivo das beiras do rio Comprido e, por conseguinte, das localidades que o fizeram povoado. Com as referências aos portos dos sítios que despontam na sequência das plaquinhas de metal, o inventor vai mapeando suas próprias relações, embarcado em processos mnemônicos que são trazidos pela superfície em madeira. A descrição adquire um agenciamento movente através da cartografia em relevo, que permite traçar percursos e reavivar histórias a cada audiência. Logo os ritmos das incessantes subidas e descidas de rio vêm à tona: para Seu Érico, que vivenciou épocas movimentadas nos sítios, esses lugares evocam os tempos dos trabalhos, dos *mutirões* e dos transportes fluviais, bancados pelos proprietários para o escoamento de produtos oriundos das *casqueiras* e dos cultivos de arroz e banana, e também o tempo das festas, que reuniam canoas de todos os cantos em *sítios* onde o *baile de viola* poderia durar até quatro dias. Era um tempo movido e contado pelas longas horas de remadas através dos estirões do Rio Comprido.

A proposta cartográfica de Seu Érico interessa ainda por sua lógica do sensível (Lévi-Strauss, 1970), que apreende diferenças entre as peculiaridades dos cursos fluviais, como o porte (o grande, o pequeno, o estreito ou o largo), as tonalidades da água (branca e preta), os leitos (cachoeira ou rio), os relevos (voltas, morros e *cabeças* de morro), as beiradas (a laje e o escalvado) e suas plantações (pimenteira, piri e ingá) enquanto indicativos que permitiam aos habitantes locais traçarem direções e distâncias entre os *sítios* e as cidades. Como visto, esse repertório sensível constitui um conjunto de conhecimentos mobilizado nas descrições – muitas vezes recorrendo a uma terminologia corpórea, como *braços* e *cabeças* - dos variados *ritmos* de pessoas e povoados, bem como dos seus deslocamentos por aquelas que eram consideradas as principais “estradas” da Jureia. Como certa vez disse um morador da região, registrado em Monteiro (2002: 92): “o rio era meu caminho e a canoa meu veículo”.

Percursos sinuosos

As descidas de rio em direção às cidades são frequentemente acessadas nas narrativas que tematizam o passado movimentado desses importantes canais.

Isabel, da Praia do Una, recorda como era difícil aguentar as longas viagens a canoa, por muitos anos movidas a remo, época em que ela e seu marido ainda não tinham condições de adquirir um motor. As distâncias medidas pelo tempo de *remada* tornavam o caminho mais penoso caso a direção da correnteza – que dependia da qualidade e horário da maré - e outras intempéries não favorecessem o percurso. Para as famílias que habitavam o Rio Comprido acima, o Rio das Pedras ou os seus afluentes, as distâncias podiam *durar* até dois dias de *remada* para se atingir os portos que dariam acesso às *estradas de chão*, e estas, por sua vez, aos centros urbanos de Peruíbe ou Iguape.

O regime de navegação nos rios exprime uma complexa estimativa que articula noções geográficas e meteorológicas em distâncias e tempos. A esse respeito Lucas dos Santos (2017) sugere como uma abordagem das atividades de seus interlocutores pontalistas deve levar em conta não somente os saberes pragmáticos, constituídos no engajamento perceptual, mas também as contingências que qualquer atividade envolve. Santos recorre ao termo ingoldiano de “taskscape” (Ingold, 1993: 158 apud Santos, 2017: 23) para corroborar sua ideia, no sentido de que todo engajamento com as paisagens é, para o autor britânico, uma composição com potências que possuem suas próprias atuações. Movimentar-se pelos rios é, para os habitantes, se engajar em relações práticas que organizam suas vidas ao mesmo tempo em que precisam se manter abertos às configurações imprevisíveis (e nem sempre favoráveis) desses fluxos.

Aos poucos torna-se manifesto o modo como os contornos fluviais da Jureia permitem vislumbrar uma formação rizomática da paisagem, em que a mobilidade e a conectividade entre pessoas, seres não-humanos e objetos podem ser apreendidas sobretudo através de seus deslocamentos contínuos pelos rios. Comunicações a longas distâncias podiam ser traçadas a partir das águas moventes: os rios conduziam as pessoas às cidades, mas também atraíam fluxos na direção contrária, permitindo constantes circulações de produtos, pessoas e informações entre a região interiorana e suas rebarbas, acercando-se das fronteiras com os bairros mais populosos. Contra um suposto isolamento geográfico de seus habitantes, a ideia do rizoma confere aos canais da Jureia uma condição de abertura

às múltiplas possibilidades de conectividade com as quais as socialidades caiçaras estão engajadas.

Ainda sob essa mesma perspectiva os rios propiciavam para os moradores de suas beiras uma importante malha de cruzamentos com a movimentação de entes não-humanos, como o encontro com os peixes em seus percursos habituais pelas águas doces, onde podiam ser capturados com *covos* ou redes de pesca, bem como com outros rastros vegetais, a exemplo de troncos, folhas e outros substratos que serviam de indicação para acontecimentos em localidades mais afastadas, a exemplo das chuvas, enchentes ou derrubadas intencionais do mato nas beiras de rio.

Afora os deslocamentos cotidianos desses transeuntes fluviais, uma percepção marcante do movimento dos rios é recuperada nos períodos que antecediam as datas religiosas e seus respectivos *bailes de viola*. Uma das imagens mais emblemáticas desse rebuliço é fornecida pela memória das festas na Cachoeira do Guilherme: durante os preparos até o dia da festa, intervalo que poderia durar vários dias, canoas e mais canoas saíam dos portos de cada *sítio* e aportavam no Guilherme, trazendo em seu interior dezenas de famílias e uma boa quantidade de mantimentos. O comprimento de algumas dessas embarcações é por vezes relembrado em tons jocosos – como exemplifica o caso da canoa de Seu Carlos Maria, grande o suficiente para caber seus oito filhos e esposa: eu soube que *enquanto a proa aportava no Guilherme, a popa da canoa ainda não havia ultrapassado a primeira curva do Rio Comprido*.

Mas os rios são mais do que caminhos a conectar lugares longínquos. Eles são inseparáveis de uma prática de conhecimento que se desenvolve na própria convivência dos moradores com as águas, especificamente a bordo de suas canoas – tomadas como uma extensão de seus corpos e dos corpos, por assim dizer, familiares (cf. Santos, 2017; Sautchuk, 2007). Há uma correspondência que se tece na experiência entre pessoas, canoas e rios que me parece oportuna para descrever os modos caiçaras de conhecer e de se movimentar em um território concebido segundo uma ontologia relacional (Escobar, 2015). A maneira como os percursos vão se construindo em *remadas* e *estirões* – medida de uma *reta* de rio – preenchidos pela monotonia barulhenta do motor, *pópópópó*, pela força da correnteza sentida

nos braços de quem rema, ou pelas *fotografias* que se sucedem à visão sugerem uma concepção do sentir centrada no corpo (Surrallés, 2003), a partir do qual as configurações e intencionalidades do ambiente são apreendidas.

Os movimentos vivenciados a bordo das canoas e remetidos a uma postura ereta, aos pés largos e bem arraigados e ao vigor necessário para encarar as longas horas de *remada* correspondem, como reportou Santos (2017: 72), a transformações corporais através das quais esses habitantes não apenas experimentam, mas se identificam à existência dos lugares por onde se movem. Mas outras interações podem ainda ser traçadas entre uma certa corporeidade e os efeitos sensíveis propiciados pelos cursos fluviais. Como me chamou a atenção em alguns relatos, era comum os moradores dos *sítios* se adiantarem à chegada de um parente identificando o ronco do motor de barco à pessoa que se aproximava. Aqui o movimento das águas produz-se também em sonoridades peculiares e ecoa a presença de um conhecido. O encontro com esse visitante, entretanto, servia a confirmar a precipitação de sua chegada.

A validação demonstra que o conhecimento associado aos deslocamentos nos rios não estava fechado ao imprevisível: se, por vezes, faltava o referente (há o barulho, porém ninguém aparece) geravam-se muitas especulações, podendo inclusive o equívoco ser justificado pela manifestação de fenômenos misteriosos tais como narram os *causos*. Não faltam alusões, portanto, à relação com as águas que remetem a outra dimensão sensível presente na urdidura das correntezas. A água, para as pessoas da região, é carregada de ambiguidade e o contato com este elemento é tratado com cautela nas *histórias dos antigos*, como abordamos em tópico anterior. Em não poucos *causos* um fato curioso se transmite da perspectiva de uma pessoa a bordo de uma canoa, quando ela avista, de dentro do rio, o fenômeno outrora chamado de *encanto*.

Em outra situação narrada por Ciro Martins, da Cachoeira do Guilherme, um parente de seu pai viu toda a produção de *farinha branca* afundada no rio por *desrespeitar* a quaresma, tentando voltar para casa na madrugada de uma Quinta-feira Santa. Um misterioso revolto de águas fez a embarcação virar e todo o trabalho que garantiria meses de alimento para sua família perdeu-se para o fundo do rio. A

ambivalência da água dos rios, aqui dimensionada pelo agenciamento perigoso do período da quaresma¹⁶⁶, ora apresenta suas potências curativas nos relatos de moradores em referência às terapêuticas das lideranças espíritas, como seu Sátiro Tavares e Manoel Plácido (Monteiro, 2002:137); ora podem ocupar a centralidade no preparo e na dissolução de feitiços, como nos informam as práticas recuperadas por Gabriela Segarra Paes (2014) entre os povos do médio e baixo Ribeira.

A contribuição de Paes sob a perspectiva histórica dos povos habitantes das beiras do rio Ribeira permite adensar a ideia de que esse mundo aquático está fortemente associado à presença de seres mágicos, como os “negros d’água” - também reportados na etnografia de Alessandra Santos (ibid.:35) entre os quilombolas de Pedro Cubas, do Vale do Ribeira - e sobretudo ao mundo dos mortos. Com base em uma análise de documentos paroquiais de meados do século XVIII, Paes observou que os moradores da Praia da Jureia, do Rio Una, da Ribeira e do Rio das Pedras (Santos, 2014:183) mantinham uma forte preferência ao sepultamento de seus mortos na antiga capela de Nossa Senhora de Guadalupe, então localizada na praia da Jureia, em detrimento da Matriz, como exigia a doutrina católica da época. A autora entende a predileção daquele e de outros cemitérios dos povos do médio Ribeira pela proximidade às águas correntes (do mar ou dos rios) como um modo de os habitantes situarem os mortos em sua nova morada, embora ao mesmo tempo facilitando o contato entre os dois mundos (ibid.:188).

Nessa mesma direção vimos que à água fria e à imersão se atribuem o adoecimento e morte do líder espírita Henrique Tavares, que teria caído no rio Ribeira enquanto remava de volta da Cachoeira do Guilherme. As qualidades e as misturas com a água são objeto de extremo cuidado observado pelos moradores em relação a seus corpos, como quando se trabalha o dia inteiro à beira do tacho que torra a farinha. O corpo aquecido pelo forno assim demora em desaquecer e não

¹⁶⁶ A quaresma é considerada um período perigoso pelo qual os habitantes da Jureia atravessam e que exige a observação redobrada sobre uma série de condutas morais. A respeito de períodos como a quaresma Suzane Vieira (2015: 155) fornece uma boa definição: “as situações perigosas são estados intensivos que as pessoas atravessam e pressentem através de variações de graus de afetabilidade”.

pode receber *friagem* de vento e muito menos da água fria do banho, sob pena de a *friagem* entrar no corpo e causar males graves e até irreversíveis¹⁶⁷.

Os saberes constituídos junto aos rios demonstram haver ainda uma íntima conexão entre os movimentos das águas doces e o das águas salgadas, o que nos sugere uma dimensão compósita de seus ritmos, estendidos entre o interior e a região costeira. Na Jureia a percepção das marés se desprende de uma experiência intensiva junto à costa, uma vez que mesmo os moradores das localidades ao pé da serra são capazes de reconhecer a influência das marés nas águas doces, percepção que determina, como comentei anteriormente, o tempo de duração de seus percursos fluviais. Como observou Monteiro (2002: 111), o efeito das marés pode ser sentido no Rio Comprido devido às baixas correntezas e aos poucos acidentes de sua calha. Por isso, enquanto a maré sobe, o curso do rio é invertido, movimento que se percebe pelo olhar e pela condução da navegação.

Neste momento, transpondo a tessitura entre rio e mar, gostaria de comentar a respeito da relação entre a *gente praieira* e os movimentos das águas salgadas, que me parecem remeter a outra ordem de engajamentos.

Com exceção de Seu Érico, que viveu parte considerável de sua vida embarcado a trabalho entre Santos, Guarujá e Rio Comprido, onde visitava sua família no *sítio* Reversa, poucos moradores com quem conversei disseram ter mantido uma relação navegável com o mar no passado. Em nenhuma hipótese essa observação indica a ausência de uma composição com o ambiente marítimo: como me explicou Benedito, que nunca deixou de morar próximo à praia, no Parnapoa ou no Guarauzinho, para além das importantes atividades de pesca com o manuseio da *tarrafa* e do *picaré*¹⁶⁸, e a retirada de marisco, as movimentações das marés ora

¹⁶⁷ A lógica do quente-frio aqui operada conecta práticas de alimentação, cura espiritual, feitiçaria e doença e já foi descrita por Queiroz (1978) em sua pesquisa sobre medicina popular em Icapara, uma antiga vila caiçara, hoje bairro de Iguape. Para além de uma lógica de classificação dos alimentos e ervas medicinais, as qualidades do “quente e frio” permitem acessar uma noção de corpo caiçara. A constituição do corpo e a saúde estão relacionadas à manutenção das boas combinações de temperatura não apenas durante a ingestão de alimentos, mas em outros procedimentos, como banhos, ingestão de chás, benzimentos e preceitos espirituais.

¹⁶⁸ A *tarrafa* é um tipo de rede de pesca usado individualmente, em águas rasas ou de dentro de uma canoa. Já o *picaré* envolve em sua atividade de manuseio no mínimo duas pessoas, cada uma posicionada em uma extremidade da rede, que se prende a dois bastões. Enquanto uma pessoa se fixa com um dos bastões na parte mais rasa da praia, a outra percorre em semicírculo – o movimento

fazem emergir trechos de areia e pontas de pedra, criando áreas propícias à pesca e às andanças cotidianas, e ora submergem esses locais em suas contínuas transformações.

Uma história curiosa a respeito das construções de casas nos *sítios* da Jureia ronda as memórias dos *mais antigos* sobre o mar. Além da forma retilínea, um aspecto marcante das praias da região, mesmo para quem pouco as conhece, é o fato de elas receberem muitos objetos depositados pelo mar, que alternam quase que diariamente os seus desenhos. Entre uma gama heterogênea de objetos – sempre muito valorizados pelos transeuntes das praias, e não raro levados às casas para receberem destinos criativos – há uma maioria de troncos de árvores que encalha na areia, após traçarem um longo percurso desde suas derrubadas nas beiras de rio até atingirem as águas salgadas.

Ouvi pela primeira vez de Isabel que, durante um findo período, na Praia da Jureia e na Praia do Una vinham atracar muitas madeiras nobres. Esse trecho fazia parte do trajeto de uma transportadora, que se dirigia de Pelotas em direção ao porto de Santos. Às vezes, quando o mar *engrossava* ou quando se corria o risco de passar por uma fiscalização (as versões da história variam a esse respeito), a carga era despejada e parte do material vinha atracar justamente próximo às casas dos habitantes *praieiros*. As madeiras, de grande valor, eram secas ao sol e usadas para a construção de assoalhos e esteios das casas, quando não vendidas para moradores de outras comunidades mais distantes. Segundo contou-me Ciro, um comprador habitual, o movimento constante de ofertar madeiras às pessoas (entre outras *novidades* de objetos) e de fazer muita gente satisfeita deu ao mar a alcunha de *Compadre Rico*, designação que me parece estimulante para pensar os desdobramentos que essa brincadeira produz sobre a relação desses habitantes com o mar.

De volta à prosa com Benedito, outra faceta deste ente poderoso não passa despercebida:

se adequa à correnteza e à maré – as águas do mar, até reencontrar o parceiro, cuidando para que a “bolsa” da rede se feche adequadamente.

O mar gosta é de respeito. Ele é traidor, é muito traiçoeiro. Meus avós contavam uma história que, quando Deus fez todas as coisas, ele falou assim para o mar: 'Diga o que você quer'. Ele disse assim: 'Olha, eu quero comer um metro de areia todos os dias'. Então Deus parou e ficou olhando pra ele, e pensou com ele mesmo, 'se ele comer um metro de areia, ele está sendo egoísta; daqui a pouco só tem ele, não tem mais terra'. Aí Ele disse: 'De jeito nenhum. Peça outra coisa'. O mar falou: 'Então um ser humano todo dia'. Aí Deus respondeu: 'Tá bom'. Então todo dia ele come um, quer dizer, ele mata, afoga um no mar. Tem vezes mais do que isso. Por abuso do ser humano, imprudências. É uma coisa que faz sentido. Quem somos nós?

Com a nomeação do *Compadre Rico*, é razoável imaginar que um regime de compadrio colocado entre as pessoas e o mar diz respeito a uma abordagem cautelosa, que negocia com esse ente-território por meio do amansamento de uma relação de troca assimétrica: o mar, embora temido, pode ofertar bens valiosos a seus *compadres*, que os tomam de bom grado – quando não os aproveitam, como no passado, para levantar pequenas quantias de dinheiro. O compadrio, se é comumente abordado na descrição das socialidades rurais enquanto movimentos em que se amortecem relações assimétricas, ou que se criam distâncias entre parentes próximos, interditando possibilidades de casamento, pode ser mais bem compreendido enquanto um modo de modular as distâncias entre relações. Segundo formula Suzane Vieira (2015), o compadrio é uma composição de diferenças adequadas, reiteradas em ações cotidianas como nas brincadeiras e provocações.

Como destacamos no capítulo anterior, na acepção quilombola trazida por Daniela Perutti (2015) o “compadre” é o nome dado a seres não-humanos, identificados como “índios”, e que por serem considerados “bravos e com saberes mágicos” (ibid.: 38) foram adotados pelos antigos pelo cumprimento de “compadre”, a fim de “apaziguar a brabeza” de suas presenças (ibidem). Essa operação pode sugerir uma interessante aproximação ao cálculo caiçara, uma vez que o mar se apresenta como um ente temido, muitas vezes imprevisível e que jamais deve ser subestimado por aqueles que com ele convivem. No entanto, assim como os “índios” do Lavado, o mar também pode ser generoso na relação com os habitantes *praieiros* se assim for reconhecida sua oferta de bons presentes. A alcunha de *Compadre Rico*

pode ser tomada como essa tentativa de “amansamento” que tenha se estabelecido entre os moradores das praias e a presença vultosa das águas salgadas.



Praia do Una

Praia do Una em dia nublado, com a marca de pneu dos automóveis que hoje fazem a travessia entre o Grajaúna e a Barra do Una pela areia da praia. Ao fundo, o pico do Itacolomi e, mais atrás, o Maciço da Jureia, 2020.

Fotografia da autora.

Considerações finais

Caiçara é aquele que vai reinventando a vida.

Dauro do Prado

Esta etnografia me aproximou muito mais do *mato* do que eu poderia imaginar, quando eu ainda procurava entender (e pensar) o (com) meu objeto de pesquisa. Karina Coelho, uma amiga antropóloga que trabalha com pescadores do Paranaguá, compartilhou comigo certa vez um desafio lançado por um de seus interlocutores: *vocês vivem estudando o mar, quero ver vocês entenderem o que é o mato!* Ao fim, embora minha pesquisa não tenha perseguido esse propósito, acredito no estímulo de concluí-la com uma provocação para futuras etnografias. Penso, ainda, que o desafio caiçara não me parece algo tão distante dos temas abordados ao longo desta dissertação.

A relação com o mar consiste em um âmbito de reconhecida importância para a vida dos caiçaras e dos pescadores artesanais - eu poderia dizer a relação com *os mares*, se quiser me ater às composições de águas do complexo estuarino-lagunar conhecido como Lagamar, território de dezenas de comunidades caiçaras que se estende de Iguape, em São Paulo, a Guaraqueçaba, no Paraná. Os rendimentos que essa relação proporciona à compreensão da vida social, econômica e política dos habitantes do litoral sul e sudeste - e que estiveram fora do alcance da minha etnografia na Jureia - têm motivado uma atenção acadêmica especial aos conhecimentos que envolvem a vida marítima, como as técnicas de pesca e de navegação¹⁶⁹. Contudo, se esses interesses não fogem a um esforço de se pensar junto às formulações nativas, me parece que também não procuram se descolar dos “nossos” constructos e preocupações teóricas sobre os caiçaras - “nossos”, no sentido que a antropologia de Marilyn Strathern (2014) e Roy Wagner (2012) poderia conferir a essa marcação.

¹⁶⁹ Para uma visão geral sobre populações pesqueiras no sudeste, ver Mourão (1971), Mussolini (1980), Diegues (1983; 1999; 2004) e o acervo de publicações do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras - NUPAUB/USP. Sobre a pesca na região de Iguape (SP), ver Carneiro (2005) e Souza (2004).

Trabalhos recentes como o de Santos (2017) e artigos como os de Bazzo (2010) e Coelho (2019) têm refletido com os caiçaras e pescadores sobre territórios em movimento. Os processos erosivos e outros ritmos de avanço do mar que originam, por sua vez, novas formações de terra em outros cantos, são particularmente marcantes para os habitantes insulares da região do litoral sul. Na Jureia, o mar também avança em direção à terra, corroendo as estruturas de casas de veraneio na Barra do Ribeira, construídas atrevidamente sobre as praias. Esses movimentos me fizeram pensar que talvez o mar esteja descumprindo sua promessa, tal como me narrou meu amigo Benedito: se o mar se contentou com a oferta de Deus de “comer um homem”, ao invés de “comer um metro de areia” todos os dias, mas, ao que parece, esse último movimento acontece em vários lugares, o que estaria o mar fazendo, afinal?

Não me apresso a formular uma resposta, mas gostaria de continuar pensando com os meus amigos. Como espero refletir a partir deste trabalho, a ecologia caiçara não opera com as mesmas categorias às quais a Ciência moderna está acostumada (Latour, 1994; 2004) e, nesse sentido, certas divisões analíticas entre ecossistemas costeiros podem não ser suficientes para descrever os ritmos que compõem, simbioticamente (Haraway, 2016), terra e mar. As vidas vividas por seus habitantes, humanos e não humanos, se tecem nas paisagens em histórias de movimentos e em práticas indissociáveis de seus meios. Por serem articulados aos fluxos criativos das plantas e dos animais e às periodicidades dos ventos, *trovoadas*, luas e marés, esses conhecimentos caiçaras também lidam com certa imprevisibilidade. Dessa forma, a erosão e outros movimentos com os quais os caiçaras convivem em seu território me parecem remeter à maneira como esses habitantes lidam com as próprias incertezas do curso da vida: o fluxo e a intenção das águas, obedecendo ou não a uma determinação divina, podem apenas ser parcialmente compreendidos.

Viver no *mato* é também viver próximo ao mar e, como vimos para os habitantes das beiras do Rio Comprido, mesmo a longas distâncias da costa a influência da maré, por exemplo, é um ritmo presente em seu cotidiano. Quando acionadas criativamente para descrever corpos e hábitos dos seus moradores, as diferenças entre as *turmas* da praia e dos *sítios* interioranos refletem sobre as

disposições familiares voltadas à escolha de *um bom lugar* para se viver. Essas singularidades convergem, no entanto, em modos regulares de convivência com outros habitantes, em que os *sítios* não são apenas as moradias caiçaras, mas os lugares das mutucas, dos catetos, dos monos, dos tatus... Alguns dos meus interlocutores finalmente concordariam com a ideia de que a vida caiçara pode ser comparada à experiência de um *mateiro*: aquele que *sabe se virar no mato* e que mantém com esses lugares, onde encontrarão o necessário para uma *vida boa*, uma ética de respeito e de cuidado.

A lida com os múltiplos sentidos do *mato* no cotidiano dos *sítios* e as relacionais engendradas pelos *mutirões*, que transformam os *caporões* em roça – e que mais tarde ressurgirão em floresta novamente – tratam de práticas criativas sem as quais a vida caiçara se torna ameaçada. A *chegada do meio ambiente* e o agenciamento de mecanismos de controle, como as proibições, as multas, a elaboração de mapas, relatórios e cadastros que fazem desaparecer as existências caiçaras na Jureia produzem intencionalmente o desencontro com o *mato*. Na esteira de um projeto que atravessa, em menor ou em maior grau, quase todo o território caiçara, meu amigo Dauro do Prado observa que a vida desses moradores se adaptou criativamente a cada situação limitante: o investimento de muitos na pesca artesanal é uma das maneiras de enfrentar – e *reinventar* – a vida e a luta nesse território.

Ao inaugurarem uma distância controlada e proibitiva não apenas em relação às áreas de floresta, mas também aos *terreiros* das casas, às *taperas* e às possibilidades de novas casas, os órgãos ambientais fomentaram ainda uma mudança no registro da intensidade com que os *sítios*, roças, rios e estradas se transformariam em *mato*. Em seu sentido descoordenado, como emerge nesta etnografia, o avanço do *mato* corresponde a uma das pontas da *expulsão* dos moradores da Jureia em nome de um projeto unívoco de conservação ambiental. Os efeitos nocivos através dos quais os caiçaras traduzem suas mudanças para os bairros do entorno da EEJI, como os afetos da *tristeza*, da má alimentação e dos problemas de saúde, a falta de trabalho, a monetização e o isolamento alcançam também os *sítios* onde famílias caiçaras seguem vivendo. Mesmo em seus lugares de origem, suas práticas criativas convivem com uma sensação de confinamento ou de

viver espremido, correspondente à exiguidade das relações que produzem, mutuamente, as comunidades caiçaras e a floresta.

Essa destruição deixa ruínas (Tsing, 2015; 2019); não apenas aquelas das casas de jovens famílias nas comunidades do Rio Verde e Grajaúna, demolidas em julho de 2019, mas também as instalações ociosas da Fundação Florestal; as estradas e pontes sem manutenção; os caixetais cada vez menores e enfraquecidos; os rios fechados pelo aguapé; as vilas abandonadas nas beiras do Rio Comprido; as *taperas* multiplicadas por todos os cantos da Jureia. Contra essa proliferação de ruínas, os vínculos mantidos com os *sítios* possibilitam uma *luta* contínua por meio de práticas de ressurgência caiçaras, que apostam no cuidado com os corpos e com a terra, com as plantas deixadas pelos antepassados, com a abertura de novas roças, com a *animação* dos *bailes de viola* em dias de festa. A retomada das *taperas* não é uma tentativa de salvamento daquilo que, supostamente, teria restado dos seus antigos habitantes. A retomada das *taperas* é um movimento criativo que continua e que se entrelaça às existências e às *riquezas* ali presentes, um projeto de vida caiçara que nunca fora abandonado.

Na realidade, a potência da *tapera* contém em si o abandono, um movimento que nos aparece de maneira inesperada nesta etnografia. Em seu sentido criativo, o abandono da *tapera* permite o cruzamento entre diferentes temporalidades, que propiciam sua reocupação em práticas criativas de cuidado com as plantas, de construção de uma casa e de produção de parentes. Recentemente as *taperas* caiçaras passaram a articular novas alianças, ressurgindo em “conexões parciais” (Strathern, 2004) com entidades até então estranhas a essa malha de relações. A escala da criatividade caiçara assumiu sua centralidade na enunciação política da *luta* pelo território, sobretudo após o Acampamento Tapera Viva, acontecimento abordado na abertura desta etnografia. Naquela ocasião, as *parcerias* das associações comunitárias AJJ e UMJ ganharam novos contornos, que demonstraram a urgência em se levar a sério a cosmopolítica caiçara na Jureia (cf. Marisol de la Cadena, 2010).

Levar a sério implica em descrever a escala da *tapera* e em produzir “zonas de concordância” com efeitos pragmáticos (Almeida, 2003; 2013) sobre a continuidade dos modos de existência caiçaras. Essa tarefa tem sido encarada pelas

parcerias caiçaras em suas atuações nos meios acadêmico, jurídico e midiático e em uma amarração político-científica bastante atenta aos mecanismos discursivos que sustentam o paradigma de um ambiente *sem gente* (cf. Latour, 2004) na Jureia. Merece atenção, nesse sentido, um movimento que se caracteriza pela recente penetração, em espaços acadêmicos, de ambientalistas envolvidos com o projeto de *expulsão* das comunidades tradicionais, muitos dos quais presidiram cargos executivos na Fundação Florestal ou na Secretaria do Meio Ambiente em momentos estratégicos para a efetivação da EEJI.

Em instâncias sem a participação de moradores tradicionais, operam-se tentativas de monopolização do discurso científico sobre a conservação da biodiversidade na Mata Atlântica e de autoridade sobre o caráter tradicional de seus habitantes. Fato mais grave é a imputação da qualidade de autores de um “desmatamento” e de “invasores” às famílias caiçaras que tiveram suas casas demolidas em julho de 2019, a exemplo do evento virtual intitulado “Roteiros da Biodiversidade: Estação Ecológica Jureia-Itatins”, organizado por José Pedro Costa no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, em 19 de maio de 2021¹⁷⁰. A comparação desonesta entre caiçaras e os responsáveis pelo avanço do desmatamento na Amazônia - que temos acompanhado de olhos arregalados - requer, mais uma vez, que continuemos a diferenciar os modelos de plantações extensivas e monocultoras da agricultura e do modo de vida caiçara.

Como se pode apreender desta etnografia, a ideia de uma expansão da escala da roça não encontra respaldo nas relacionalidades que se constituem entre os caiçaras, seus cultivos e a floresta. A agricultura caiçara em nada se assemelha às “plantations” – um termo mobilizado por Anna Tsing (2019: 182-189) para se referir a esses modelos que se pretendem uniformes e sem (ou com poucos e controlados) emaranhados multiespécies¹⁷¹. Contra uma “Natureza” transcendental e produtiva, com seus entes escaláveis que são, também, criados e sustentados pelo

¹⁷⁰ O evento pode ser conferido no seguinte endereço eletrônico:

<<https://www.youtube.com/watch?v=NagBpu0tRoo&t=792s>>. Acesso em: 28/06/2021.

¹⁷¹ Anna Tsing faz referência às “plantations” que foram implantadas nas colônias europeias entre os séculos XV e XVII e toma como exemplo a história das plantações de cana-de-açúcar no Caribe, na Ilha da Madeira e no Brasil. A tecnologia da “plantation” busca disciplinar uma paisagem e produzir unidades autônomas que facilitem a escalabilidade (e, portanto, da expansão sem alteração) não apenas dos vegetais, transformados em mercadoria, mas também dos trabalhadores escravizados.

ambientalismo, a roça caiçara se faz com parentes, com a *ajuda* de outras vizinhanças e exige uma série de cuidados que perpassam a especificidade de outros seres habitantes dos *caporões*. Enquanto os *roçados* incrementam as formas de vida no *mato* - uma contribuição que tem sido adequadamente traduzida e reinventada nos termos da biodiversidade - as “plantations” diminuem, quando não extinguem, essas possibilidades.

É urgente que esse modelo ambientalista seja revisto e que as políticas de vida caiçaras assumam prioridade em medidas que tenham por objetivo a conservação da Jureia como um trecho singular que compõe o bioma da Mata Atlântica, singularidade que certamente é reconhecida por suas comunidades tradicionais. As potências criativas tecidas de maneira resiliente entre as famílias caiçaras *expulsas* apenas ganham sentido em relação ao movimento das *taperas*, isto é, quando a possibilidade de reocupação está colocada. O *direito de retorno* a essas famílias deve entrar em pauta não apenas como uma ação indenizatória às violações cometidas contra as comunidades caiçaras em seu território, mas como a única política capaz de assegurar a continuidade dessa floresta. Afinal, as ressurgências que produzem a *tapera* também compõem corpos que *lutam*, como certa vez definiu Seu Walter do Prado, originário do Rio Verde: *caiçara é aquele que cai, e sara!*

Referências Bibliográficas

ADAMS, Cristina. As florestas virgens manejadas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém-PA, v.10, n.1, p. 3-20, 1994.

_____. *Caiçaras na Mata Atlântica: pesquisa científica versus planejamento e gestão ambiental*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Instituto de Energia e Ambiente, Universidade de São Paulo, 1996.

_____. As Roças e o Manejo da Mata Atlântica pelos Caiçaras: uma revisão. **Interciência**, Caracas, Venezuela, v. 25, n. 3, 2000a.

_____. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, v.43, n.1, p. 145-182, 2000b.

ALARCON, Daniela Fernandes. *O Retorno da Terra. As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2013.

_____. 'A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram': participação de seres não humanos nas retomadas de terras da aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. **Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais**, v. 13, p. 212-246, 2014.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMEIDA, A.P. Usos e costumes praianos. **Revista do Arquivo Municipal**, n. 104, p.67-80, 1945.

_____. Da decadência do litoral paulista, **Revista do Arquivo Municipal**, v. 12, n.107, p. 35-57, 1946.

ALMEIDA, Mauro W. B. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Revista Campos**, v.3, p.9-29, 2003.

_____. Outros mapas. Conferência de encerramento no "Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social", Fundação Joaquim Nabuco, 2012.

_____. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, vol.5, n.1. p. 7-28, 2013.

ALMEIDA, Mauro W. B. et al. *Parecer Antropológico sobre as Comunidades Tradicionais da Jureia*. 2012.

AMOROSO, M; VIEIRA, J. G; VIEGAS, S. M. Dossiê Transformações das territorialidades ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). **Revista de Antropologia**, v. 58, n.1, 2015.

AMOROSO, Marta. "O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira". In: AMOROSO, M.; SANTOS, G. M. (org.) *Paisagens ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

ANDRIOLLI, C.; LIMA, A.; PRADO, D. "A produção de um plano de uso tradicional pelos caiçaras da Jureia: um estudo etnográfico de um experimento de cooperação entre conhecimento tradicional e pesquisa acadêmica". Comunicação apresentada na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa, 2016.

ANDRIOLLI, Carmen et al. Ações, discursos e conflitos no território: o caso dos caiçaras da Jureia. **OLAM – Ciência e Tecnologia**, ano XIII, v.1, n.2, jul-dez, 2013.

BALÉE, William. "The culture of Amazonian forests." In: POSEY, D. e BALÉE, W. (eds.) *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York: New York Botanical Garden Press, 1989.

BARRETTO FILHO, Henyo T. *Da Nação ao Planeta através da Natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

BAZZO, Juliana. *Mato que vira mar, mar que vira mato: o território em movimento na vila de pescadores da barra de Ararapira (ilha do Superagüi, Guaraqueçaba, Paraná)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo W. et al. *Conhecimentos tradicionais e Mobilizações Políticas*. Boletim Informativo: Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas Edições, 2013a.

_____. *Comunidades tradicionais caiçaras da Jureia, Iguape-Peruíbe. União dos Moradores da Jureia*. Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Manaus: Universidade do Estado do Amazonas Edições, 2013b.

BERTOLO, Gabriel. *1000 Fandangos. Amanhecer*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2020.

BRANCO, Alice; CASEIRO, Fernando. *Cultura caiçara. Resgate de um povo*. Ministério da Cultura: Oficina do Livro e Cultura. Perúibe, 2005.

CADENA, Marisol de la. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'. **Cultural Anthropology**, v. 25, n.2, 2010.

_____. *Earth-beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham and London, Duke University Press, 2015.

_____. Entrevista concedida a Yoko Taguchi. Revista eletrônica *NatureCulture*, *Hitotsubashi University*, 2017. Disponível em: <https://www.natcult.net/>. Acesso em: 16 mar.2018.

_____. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 95-117, 2018.

CAIXETA DE QUEIROZ, R. *Atores e Reatores na Jureia: Ideias e Práticas do Ecologismo*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1992.

CALI, Plácido; MOREIRA, Maria L. *Plano de manejo das unidades de conservação componentes do Mosaico da Jureia – Itatins*. Gestão Arqueológica Consultoria, São José dos Campos, 2008.

CARDOSO et al. Apresentação do Dossiê: Antropologia das Áreas Protegidas e da Sustentabilidade. **Anuário Antropológico**, v.45, n.1, 2020.

CARDOSO, Thiago M. *Paisagens em transe. Uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

CARDOSO, Thiago Mota. “Entre diversos tons de verde: cosmopolítica nos sistemas agrícolas Potiguara”. In: MORIM DE LIMA, Ana Gabriela et al. *Práticas e Saberes Sobre Agrobiodiversidade. A Contribuição de Povos Tradicionais*. Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *“Cultura” com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.

_____. “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *“Cultura” com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.

_____. Antidomestication in the Amazon. Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, University of Chicago Press, v.9, n.1, p. 126–136, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *“Cultura” com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. W. B; CASTRO, R. *Lauda Antropológico: reconhecimento da Tradicionalidade de Edmilson de Lima Prado, Morador da Comunidade Tradicional do Rio Verde e Praia do Una (Iguape-SP)*. Defensoria Pública do Estado de São Paulo, São Paulo, 2019. No prelo.

CARNEIRO, A.; DAINESE, G. Notas sobre diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. **Revista Juris**, v.9, n.1, 2015.

CARNEIRO, Ana. 2010. *O “povo” parente dos buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

CARNEIRO, Rafaelle R. S. *A Pesca da manjuba (Anchoviella lepidentostole) e o canal do Valo Grande: uma relação de (des)continuidades em Iguape-SP*. Dissertação de

Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, M. C. F; SCHIMITT, A. *Laudo Histórico e Antropológico. Relatório Técnico-Científico para identificação de famílias tradicionais presentes na Estação Ecológica da Jureia- Itatins*. São Paulo: Secretaria Estadual do Meio Ambiente, 2010.

CASTRO, Rodrigo Ribeiro de. *Expulsão por cansaço e resistências: etnografia das relações de poder no conflito territorial da Jureia (SP)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2017.

CASTRO, R.; REZENDE, R.; ALMEIDA, M. W. B. “Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia”. In: *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflitos Socioambientais*. Brasília: IPDMS, 2015.

CLEMENT, Charles et al. *The domestication of Amazonia before European conquest*. **The Royal Society Publishing**, 2015.

COELHO, Karina. *Entre ilhas e comunidades: articulações políticas e conflitos socioambientais no Parque Nacional do Superagui*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Setor de Ciências Humanas. Universidade Federal do Paraná, 2014.

_____. “O GPS perde pra mim longe! Cartopráticas e políticas caiçaras em navegação no mar de dentro”. In: FILADELFO, C; LEAL, N. S. *Antropologia e Política: alianças, conflitos e regimes de conhecimento*. **Revista EntreRios**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, v.2, n.1, 2019.

COMERFORD, John. *Como uma Família: Sociabilidade, Territórios de Parentesco e Sindicalismo Rural*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

COSTA, Celiane de Oliveira. *Análise espacial da agricultura tradicional caiçara no Parque Estadual do Prelado, SP: 1962 - 2011*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciência e Tecnologia Ambiental, Universidade Federal do ABC, Santo André - SP, 2018.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. Conclusão: regras concretas e máquinas abstratas”. In: *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Vol. 5. São Paulo: Editora 34, [1980] 1997.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana (org). *Enciclopédia Caiçara*. V. 1. São Paulo: Hucitec. Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras - CEC/USP, 2004.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. A Sócio-Antropologia das comunidades de pescadores marítimos no Brasil. **Revista Etnográfica**, v.III, n.2, p. 361-375, 1999.

_____. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2000.

DUMORA, Catherine. *Vivre et survivre dans une Aire d'Environnement Protégé: le cas d'une petite paysannerie del'APA (Área de Proteção Ambiental) de Guaraqueçaba, Paraná, Brésil*. Thèse. Doctorat en Anthropologie Sociale et Ethnologie. Université Victor Segalen - Bordeaux II, 2006.

ENTRETERRAS. Brasília: Laboratório de Antropologia da T/terra, PPGAS/Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, v.1, n.1, 2017.

ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferença: a ontologia política dos 'direitos ao território'. Tradução de Natália M. Montebello. **Revista Climacom Cultura Científica**, Ano 2, v. 2, 2015.

FRANÇA, A. *A Ilha de São Sebastião. Estudo de Geografia Humana*. São Paulo: Boletim 178 - Geografia, FFCL - USP, n. 10, 1954.

FRANCO, Paulo Cesar. *Oficinas de fandango caiçara como vivência de educação popular na Associação dos Jovens da Jureia - AJJ/Barra do Ribeira - Iguape - SP: reafirmando o potencial das comunidades tradicionais caiçaras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2015.

GARCIA, Uirá. Macacos também choram, ou esboço para um conceito ameríndio de espécie. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 179-204, 2018.

GARROTE, Valquíria. *Os quintais caiçaras, suas características sócio-ambientais e perspectivas para a comunidade do Saco do Mamanguá, Paraty-RJ*. Dissertação de Mestrado. Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, 2004.

GEA, Natália. *Deslocamentos populacionais ocasionados pela criação da Estação Ecológica Jureia-Itatins, SP*. Trabalho de Graduação apresentado ao Curso de Engenharia Ambiental e Urbana da Universidade Federal do ABC, Santo André-SP, 2018.

GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40 n. 2, 1997.

GRABNER, Maria Luiza (coord.). *Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais*. Série Manual de Atuação 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Brasília: MPF, 2014.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durhan and London: Duke University Press, 2016.

HECKENBERGER, M.J. et al. Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? **Science**, v. 301, p. 1710-1714, 2003.

HEREDIA, Beatriz M. A. de. *A Morada da Vida: Trabalho Familiar de Pequenos Produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

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

_____. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

IUBEL, Aline F.; SOARES-PINTO, Nicole (eds.). *Dossiê Antropologias da T/terras. Revista de Antropologia da UFSCar*, v.9, n.1, 2017.

KOHN, E. *How forest think: toward and anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

KOHN, Eduardo. Como os cães sonham. Naturezas amazônicas e as políticas do engajamento transespécies. Tradução de Pedro Crepaldi Carlessi, Lucas Lima dos Santos e Felipe Policisse. **Revista Ponto Urbe**, n.19, 2016.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 1999.

_____. *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

LEVIS et al. How People Domesticated Amazonian Forest. **Frontiers in Ecology and Evolution**, v.5, n.171, p. 1-21, 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, [1962]1970.

LITTLE, Paul. *Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. **Cadernos de Antropologia**, Universidade de Brasília, 2002.

MARQUES, A. C.; LEAL, N.S. (orgs). *Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

MARQUES, Ana Cláudia. "Fundadores, Ancestrais e inimigos". In: _____. *Percurso e Destino. Parentesco e família no sertão de Pernambuco e Médio-Norte do Mato Grosso*. Tese de Livre-Docência, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. "Histórias em disputa". Comunicação apresentada no ST32 Sociologia e antropologia da moral durante o 40º Encontro Anual da Anpocs, 2016.

MARTINS, Andreza. Conflitos ambientais em unidades de conservação: dilemas da gestão territorial no Brasil. **Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales**. Barcelona: Universidad de Barcelona, v. XVII, n. 988, 2012.

MARTINS, Homero M. *Nós temos nosso direito que é o certo: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo*. Tese de Doutorado

em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

MARTINS, Patrícia. *Um Divertimento Trabalhado: Prestígios e Rivalidades no Fazer Fandango da Ilha dos Valadares*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, 2006.

MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. **Anné Sociologique**, 2^a série, v. I, 1923-1924.

MESQUITA, André L. *Mapas dissidentes: proposições sobre um mundo em crise (1960-2010)*. Tese de Doutorado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

MONTEIRO, Allan R. A. *Depois do Meio Ambiente. Mudança Social em uma Unidade de Conservação Ambiental*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. *'Brotou batata para mim'. Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

MOURÃO, Fernando A. A. *Os pescadores do litoral sul do estado de São Paulo descrições complementares: levantamento e dados sobre a área pesquisada de Santos e Paranaguá*. Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras, Universidade de São Paulo, Anexo I, 1971.

MUNARI, L. *Memória social e ecologia histórica: A agricultura de coivara das populações quilombolas do Vale do Ribeira e sua relação com a formação da mata atlântica local*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MURRIETA, Rui. Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 44, n.2, 2001.

MUSSOLINI, Gioconda. *Ensaio de antropologia indígena e caiçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

NUNES, Márcia. *Do passado ao futuro dos moradores tradicionais da Estação Ecológica Jureia-Itatins/SP*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição dos saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém-PA, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan.- abr., 2016.

PAES, Gabriela S.M. *Ventura e Desventura no Rio Ribeira de Iguape*. Tese de Doutorado em História Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

PERUTTI, Daniela Carolina. *Tecer amizade, habitar o deserto. Uma etnografia do quilombo Família Guimarães (GO)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

_____. "Políticas do Território e Territórios da Política em uma família quilombola de Goiás". In: MARQUES, A. C; LEAL, N.S. (orgs). *Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

POSEY, D. A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo Indians of the Brazilian Amazon. **Agroforestry Systems**, v. 3, n. 2, p. 139-158, 1985.

QUEIROZ, M. S. A lógica do quente e frio: uma manifestação da medicina popular numa aldeia de pescadores do litoral sul do Estado de São Paulo. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, v.21, p. 123-136, 1979.

RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

ROCHA, Jhulielli da. *Modos de vida, sistemas alimentares e transformações: os caiçaras de Barbados, Paraná, Brasil*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2017.

RODRIGUES, Carmen L. *O Lugar do Fandango Caiçara: natureza e cultura de "povos tradicionais", direitos comunais e travessia ritual no Vale do Ribeira (SP)*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2013.

SANCHES, Rosely A. *Caiçaras e a Estação Ecológica de Juréia-Itatins: litoral sul de São Paulo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2004.

SANTOS, Alessandra Regina. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer: uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas, um remanescente de Quilombo do Vale do Ribeira – SP*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

_____. "Movimentos que tecem o mundo: experiências de deslocamentos e práticas de conhecimento entre os habitantes de Pedro Cubas". In.: MARQUES, A. C; LEAL, N.S. (orgs). *Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

SANTOS, Lucas Lima dos. *Entre ritmos: As habilidades perceptuais de pescadores em paisagens multiespecíficas (vila do Pontal do Leste, Cananeia - SP)*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP. São Paulo, 2017.

SAUMA, Julia F. Palavras carnavais: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. **Revista de Antropologia**, v. 59 n. 3, p. 150-173, 2016.

SAUTCHUK, C.E. *O Arpão e o Anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá)*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2007.

SCARAMUZZI, Igor Alexandre. *Extratativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/PA*. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2016.

SHIRATORI, Karen. *O olhar envenenado: da metafísica vegetal jamamadi (médio Purus, AM)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRRJ, 2018.

_____. O Olhar Envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (Médio Purus, Am). **Revista Mana**, v.25, n.1, p.159-188, 2019.

SILVA, André Luiz Ferreira. *Onde os direitos ambientais sobrepõem direitos humanos na mata Atlântica brasileira: Estudo a respeito da diversidade cultural em comunidades tradicionais sobrepostas por Unidades de Conservação no Vale do Ribeira, SP*. Dissertação de Mestrado, Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2012.

SOUZA, M.R. *Etnoconhecimento caiçara e uso de recursos pesqueiros por pescadores artesanais e esportivos no Vale do Ribeira*. Dissertação de Mestrado, Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, 2004.

STENGERS, Isabelle. “The Cosmopolitical Proposal”. In: LATOUR, B. & WEIBEL, P. (eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

_____. “La proposition cosmopolitique”. In: LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

_____. “Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?” In: LOLIVE, J. & SOUBEYRAN, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

_____. *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. New York: AltaMira, 2004.

_____. “Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2014a.

_____. “Cortando a rede”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2014b.

SURRALLÉS, Alexandre. *Au coeur du sens - Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Éditions du CNRS-Centre National de Recherche Scientifique, 2003.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, v. 10, n.1, p. 83-105, 2019.

TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton University Press, 2005.

_____. *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

_____. Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). Traduzido por Filipi Pompeu e Mariana Canazaro Coutinho. **Cadernos do Lepaarq**, v. XV, n.30, p. 366-382, jul-dez, 2018.

_____. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Tradução de Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti**, n. 2, v. 1, 2004.

_____. "Imagens da natureza e da sociedade". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac-Naify, [2002] 2011.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac-Naify, 2012.

WILLEMS, E. Notas sobre as habitações temporárias de caiçaras. **Revista Sociologia**, v., n.3, 1946.

WOORTMANN, Klaas. Com Parente não se Negoceia. **Anuário Antropológico**, v.12, n.1, p.11-73, 1988.

Anexos

1) Lista de Reportagens

1. **Jornalistas Livres:** “Tentativa de demolição ameaça famílias caiçaras remanescentes na Jureia”, 21 de junho de 2019. Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/tentativa-de-demolicao-ameaca-familias-caicaras-remanescentes-na-jureia-sp/>.
2. **Brasil de Fato:** “Caiçaras lutam contra ‘expulsão por cansaço’ de estação ecológica da Jureia (SP)”, 24 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/06/24/caicaras-lutam-contr-expulsao-por-cansaco-de-estacao-ecologica-da-jureia-sp>.
3. **Comissão Arns:** “Apoio às comunidades do Rio Verde e Grajaúna”, 2 de julho de 2019. Disponível em: <https://comissaoarns.org/blog/2019-07-02-apoio-%C3%A0s-comunidades-tradicionais-do-rio-verde-e-graja%C3%BAna/>.
4. **Comissão Pastoral da Terra:** “Comunidade tradicional caiçara denuncia ameaça de demolição de suas casas por policiais no Vale do Ribeira (SP)”, 4 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/4803-comunidade-tradicional-caicara-denuncia-ameaca-de-demolicao-de-suas-casas-por-policiais-no-vale-do-ribeira-sp>.
5. **Brasil de Fato:** “Polícia derruba casas de caiçaras na Estação Ecológica Juréia-Itatins”, 4 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/07/04/policia-derruba-casas-de-caicaras-na-estacao-ecologica-jureia-itatins/>.
6. **Yahoo Notícias:** “Casa de Caiçaras é destruída pelo Estado no litoral de São Paulo”, 4 de julho de 2019. Disponível em: https://br.financas.yahoo.com/noticias/casa-de-caicaras-e-destruida-pelo-estado-no-litoral-de-sao-paulo-195840788.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAALpbTGvtGXNDwibSgAXf08f8LRaB43_rEja-oQ6pQMloefcdd9Y2tp-0DND_35irQVVmtca0Xk6aCnLz2OGzvi7-wv1cQpvWXpVmocZjgT3g7lh0dffbXPT0DRjpdhQ5G2VLY1aN9GEjUU9ZmFglidsqHS6uwf7gLIUs3Wh5yz23.
7. **G1 - TV Tribuna - Santos e Região:** “Moradias caiçaras são demolidas em área de preservação no litoral de SP”, 4 de julho de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2019/07/04/moradias-caicaras-sao-demolidas-em-area-de-preservacao-no-litoral-de-sp.ghml>.

8. **Rede Brasil Atual:** “Conflito na Jureia expõe desamparo e criminalização dos povos caiçaras”, 5 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/07/conflito-na-jureia-expoe-desamparo-e-criminalizacao-dos-povos-caicaras/>.
9. **Folha de São Paulo:** “Sob protesto de caiçaras e especialistas, governo de SP derruba casas na Jureia”, 5 de julho de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/07/fundacao-florestal-de-sp-destroi-casas-em-unidade-de-conservacao-na-jureia.shtml>.
10. **Rádio Brasil Atual:** “Após demolição de casas, caiçaras seguirão resistindo pelo direito à moradia no litoral de SP”, 8 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OIVIOFRPINM>.
11. **Instituto Socioambiental:** “Por que a demolição de casas na Jureia fere os direitos dos povos tradicionais”, 10 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-vale-do-ribeira/por-que-a-demolicao-de-casas-na-jureia-fere-os-direitos-dos-povos-tradicionais>.
12. **Rede Brasil Atual:** “Mesmo com medo, povos caiçaras reivindicam direitos sob Estação Ecológica da Jureia”, 11 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/07/mesmo-com-medo-povos-caicaras-reivindicam-direitos-sob-estacao-ecologica-da-jureia/>.
13. **Fundação SOS Mata Atlântica:** “Em defesa da Mata Atlântica e do Mosaico de Unidades de Conservação Juréia-Itatins”, 24 de julho de 2019. Disponível em: <https://www.sosma.org.br/noticias/jureia/>.
14. **El País Brasil:** “Na Jureia, a última família do rincão mais preservado da Mata Atlântica”, 10 de agosto de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/01/politica/1564669094_311137.html.
15. **Folha de São Paulo – Tendências e Debates:** “Jureia: um patrimônio ameaçado”, 29 de setembro de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/09/jureia-um-patrimonio-ameacado.shtml>.
16. **Folha de São Paulo – Tendências e Debates:** “Os caiçaras da Jureia à frente da conservação”, 10 de outubro de 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2019/10/os-caicaras-da-jureia-a-frente-da-conservacao.shtml>.

2) Mapas

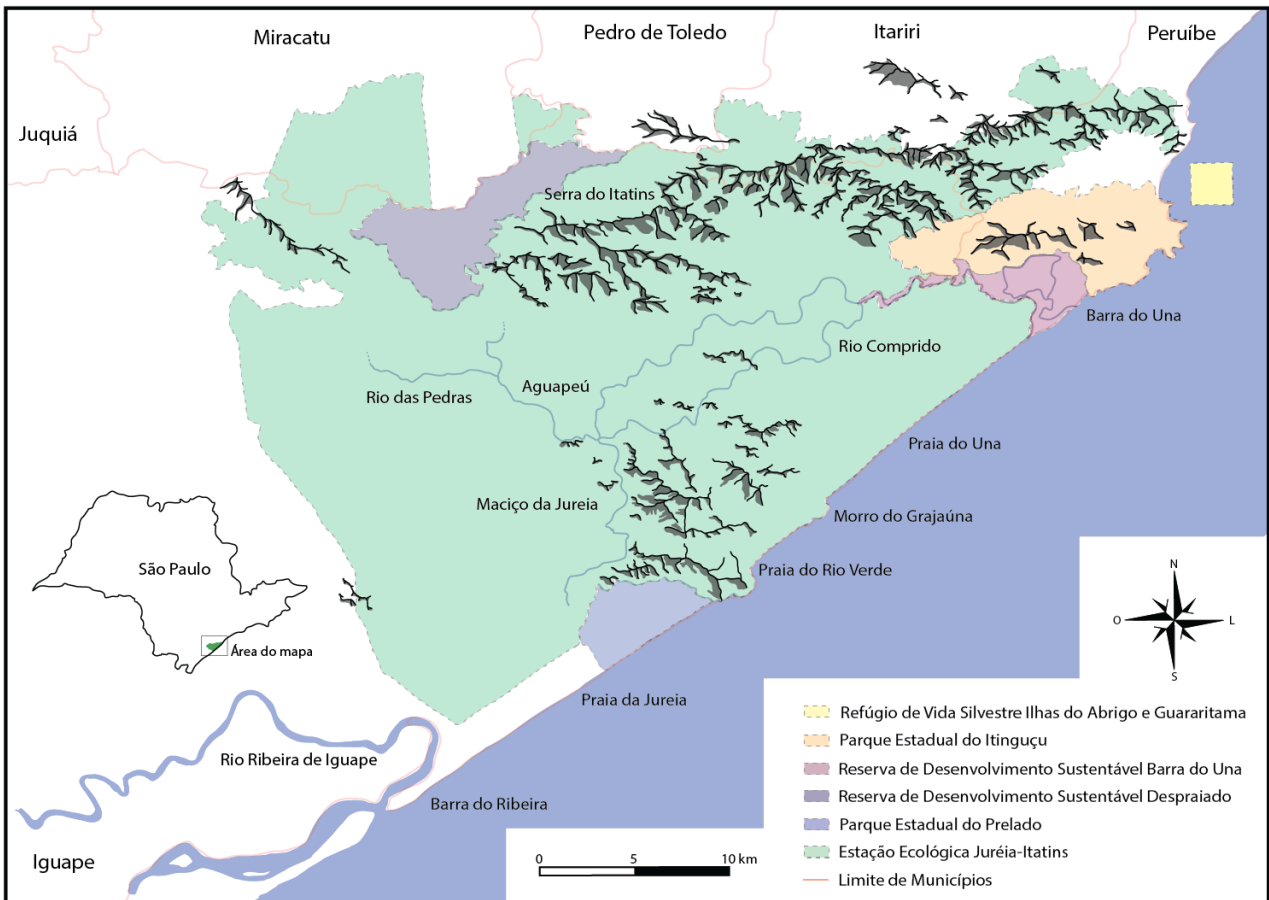


Ilustração 1. *Mosaico de Unidades de Conservação Jureia-Itatins*. Ilustração de Naia Rozzino sobre mapa encontrado em Natalia Gea, 2018: 22.

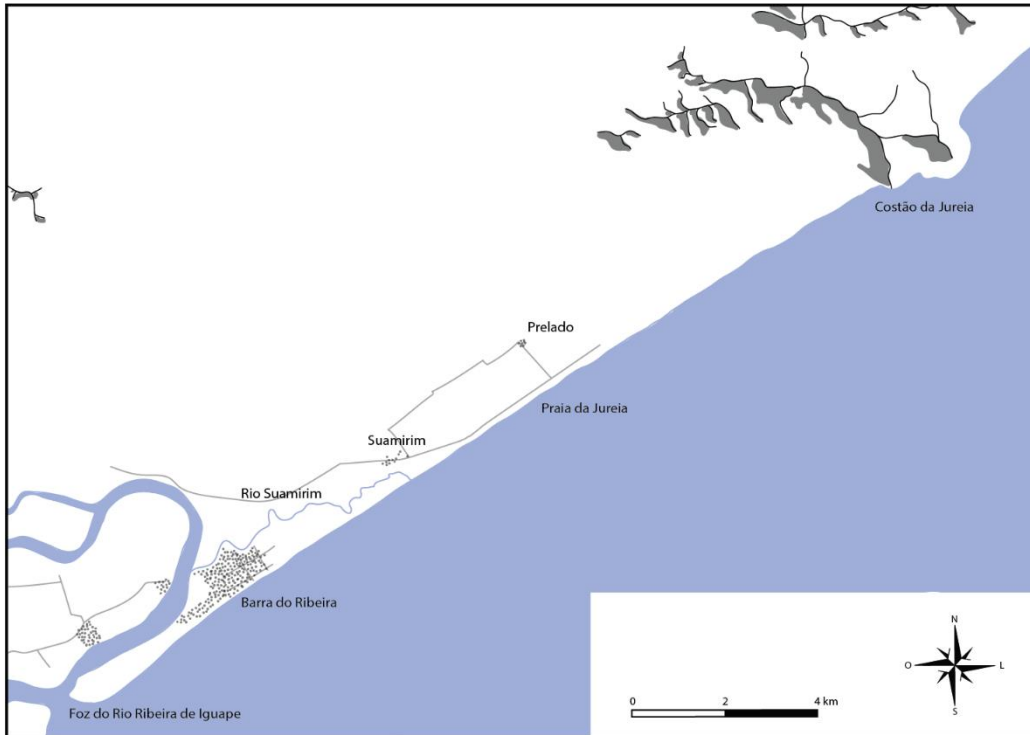


Ilustração 2. *Localidades entre Barra do Ribeira e Costão da Jureia.* Ilustração de Naia Rozzino sobre imagem de satélite do Google Earth.

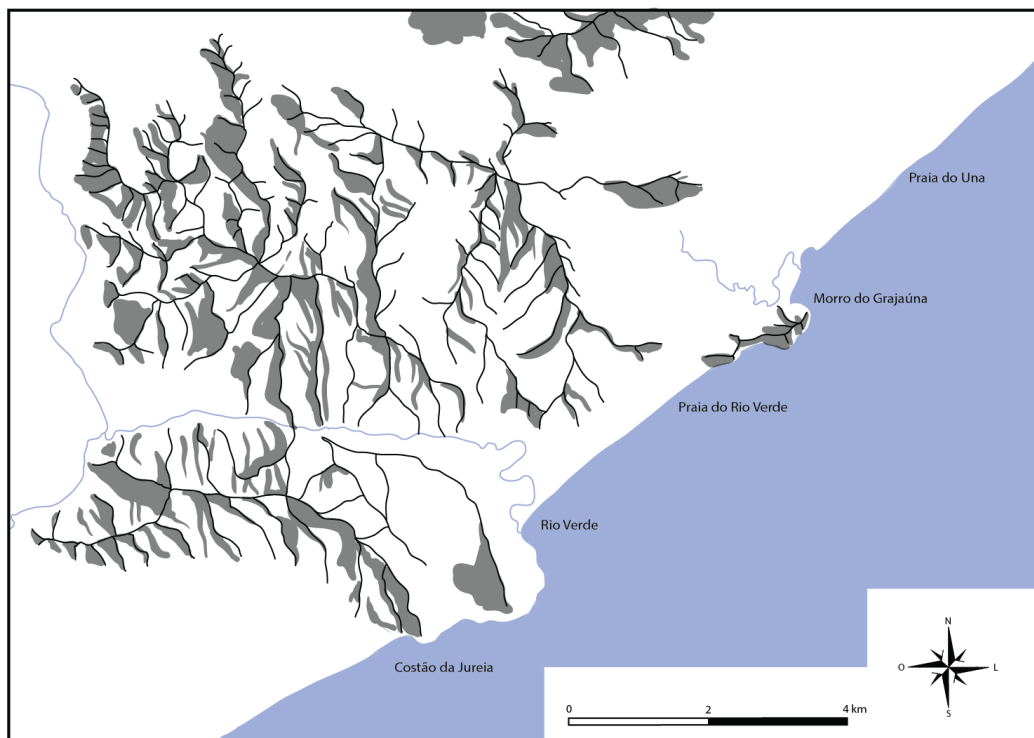


Ilustração 3. *Costão da Jureia, Rio Verde, Praia do Rio Verde, Morro do Grajaúna e parte da Praia do Una.* Ilustração de Naia Rozzino sobre imagem de satélite do Google Earth.

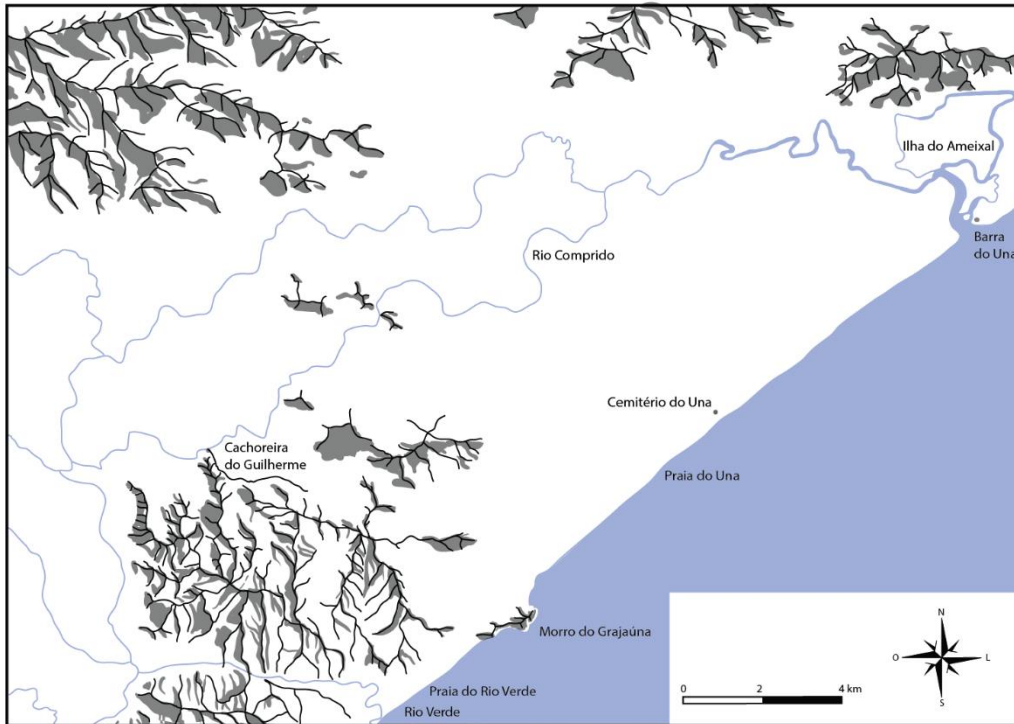


Ilustração 4. Praia do Rio Verde, Praia do Una e Rio Comprido. Ilustração de Naia Rozzino sobre imagem de satélite do Google Earth.

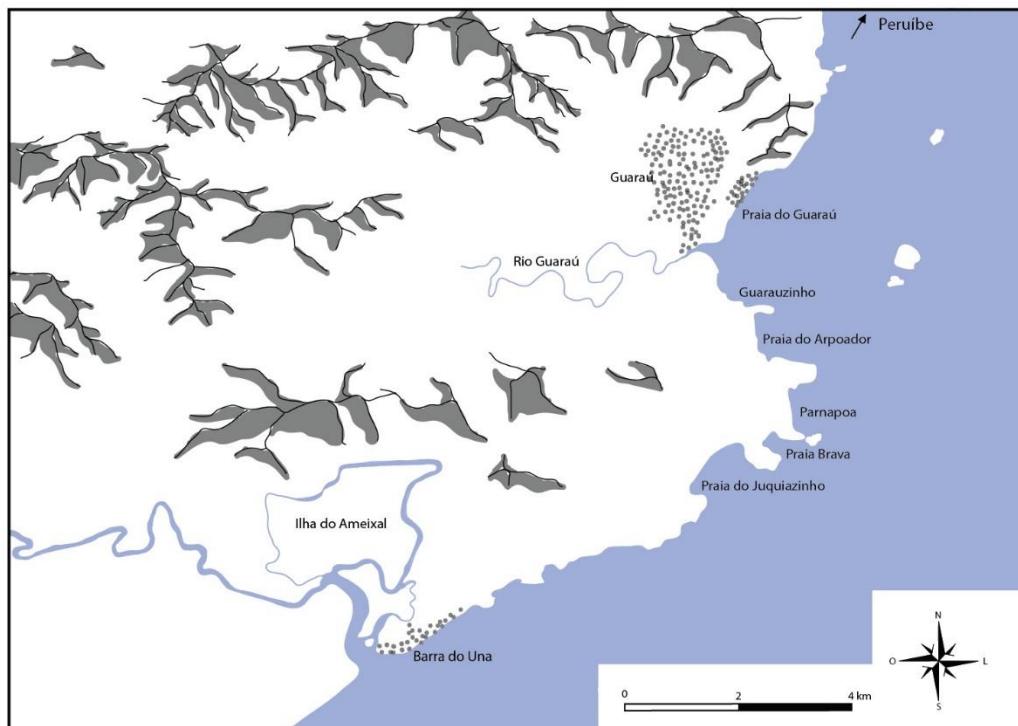


Ilustração 5. Localidades entre Barra do Una e Guarau. Ilustração de Naia Rozzino sobre imagem de satélite do Google Earth.