

MARÍLIA DE AZEVEDO PEREIRA

PRESERVAR E RESISTIR:
Natureza e Cultura em Comunidades Tradicionais situadas em
Ubatuba-SP



MARÍLIA DE AZEVEDO PEREIRA

PRESERVAR E RESISTIR:
Natureza e Cultura em Comunidades Tradicionais situadas em
Ubatuba-SP



Dissertação de Mestrado, apresentado ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidades e direitos

Orientador: Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha

Bolsa: CNPq

ARARAQUARA – S.P.
2021

P436p

Pereira, Marília de Azevedo

Preservar e Resistir : Natureza e Cultura em Comunidades Tradicionais situadas em Ubatuba-SP / Marília de Azevedo Pereira. -- Araraquara, 2021

114 p. : tabs., fotos, mapas

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientador: Edgar Teodoro da Cunha

1. Ubatuba. 2. Natureza. 3. Cultura. 4. Identidade. 5. Território. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MARÍLIA DE AZEVEDO PEREIRA

PRESERVAR E RESISTIR: Natureza e Cultura em Comunidades Tradicionais situadas em Ubatuba-SP

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, identidades e direitos

Orientador: Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha

Bolsa: CNPq

Data da defesa: 09 / 06 / 2021

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Professor Doutor Edgar Teodoro da Cunha
Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Membro Titular: Professor Doutor Paulo José Brando Santilli
Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Membro Titular: Professora Doutora Magda dos Santos Ribeiro
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Aos remanescentes de quilombo, caiçaras e indígenas de Ubatuba-SP, cuja resistência ancestral na luta por seus territórios e autonomia inspiram este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Fernanda e Carlos, que sempre apoiaram meu progresso na Ciência,

Ao meu orientador, Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha, que acompanha este progresso desde 2018,

Aos colegas, pelas trocas intelectuais e apoio durante todo o processo de ingresso, pesquisa e escrita acadêmica.

E, finalmente, à Instituição que possibilitou o desenvolvimento do presente trabalho, realizado com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

“A riqueza pra gente é ter a floresta viva, é uma noção de riqueza muito diferente da cidade, da modernidade.”

Uýra Sodoma (2020, 2:37)

RESUMO

Conjecturamos inicialmente que a permanência de comunidades tradicionais no território que habitam pode colaborar para a preservação ambiental, apesar do avanço da lógica capitalista globalizada sobre estes territórios. Para fundamentar esta hipótese, partimos de uma perspectiva crítica as dicotomias fundadas paradoxalmente no pensamento moderno, separando o conhecimento entre o que é considerado "natural" e o que é considerado "cultural". Observamos comunidades tradicionais situadas no município de Ubatuba-SP, cujo desenvolvimento histórico-espacial contribuiu para a formação de comunidades caiçaras, quilombolas e indígenas. Estas comunidades se situam em áreas costeiras de Mata Atlântica preservada, dependendo tanto da floresta quanto do mar para o desenvolvimento de seus modos de vida e produção. Na década de 1960, processos ligados a legalização das terras e a construção de um trecho da rodovia BR-101, modifica a situação fundiária na região, impulsionando a especulação e grilagem de terras devido ao seu alto potencial turístico. Estes processos levam a instalação de Parques de Proteção e Conservação Ambiental que atuam na proteção do território, mas restringem os modos seculares de vida e produção dos moradores tradicionais de Ubatuba-SP.

Palavras – chave: Ubatuba. Natureza. Cultura. Identidade. Território. História.

ABSTRACT

Initially conjectured that the permanence of traditional communities in the territory they inhabit may contribute to environmental preservation, despite the advance of the globalized capitalist logic over these territories. To support this hypothesis, we start from a critical perspective the dichotomies paradoxically founded in modern thought, separating knowledge between what is considered "natural" and what is considered "cultural". We observe traditional communities located in the municipality of Ubatuba-SP, whose historical-spatial development contributed to the formation of caiçaras, quilombolas and indigenous communities. These communities are located in coastal areas of preserved Atlantic Forest, depending on both the forest and the sea for the development of their ways of life and production. In the 1960s, processes related to the legalization of land and the construction of a stretch of the BR-101 highway, changed the land situation in the region, boosting speculation and land grabbing due to its high tourist potential. These processes lead to the installation of Environmental Protection and Conservation Parks that act to protect the territory, but restrict the secular ways of life and production of the traditional inhabitants of Ubatuba-SP.

Keywords: Ubatuba. Nature. Culture. Identity. Territory. Story.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	Trecho da Rodovia Rio-Santos (BR 101) que atravessa Ubatuba-SP	39
---------------	--	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	População livre e escrava de Ubatuba, conforme os Mapas de População (1790-1872)	35
Tabela 2	Terras de Quilombo situadas no estado de São Paulo que estão Reconhecidas, Tituladas ou no aguardo de definições	68
Tabela 3	Terras Indígenas situadas na unidade territorial do município de Ubatuba-SP	69

LISTA DE FOTOS

Foto 1	Placa do acesso ao bairro do Camburi na BR-101	76
Foto 2	Rua de terra com detalhe para o poste	77
Fotos 3 e 4	Detalhes da casa onde encontramos Santiago	78
Foto 5	Detalhe do “Juçaral” próximo a entrada do bairro Camburi	79
Foto 6	“Ponte que balança” no Camburi	81
Foto 7	Detalhe do rio que corre delimitando o quintal e camping de Dona Catarina	83
Foto 8	Assembleia de Deus próxima da praia do Camburi	82
Fotos 9-12	Santiago	91-92
Fotos 13-21	Catarina	93-95
Fotos 22-27	Joel	96-97
Fotos 28-30	Queli	98-99
Fotos 31-37	Alcides	100-101
Fotos 38-48	Paisagens do Camburi	103-104
Fotos 49-51	Colheita da Juçara	105

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCTs	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
APESP	Arquivo Público do Estado de São Paulo
ARQC	Associação de Remanescentes do Quilombo de Camburi
CONDEPHAAT	Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo
CRQ	Comunidade de Remanescentes de Quilombo
FCP	Fundação Cultural Palmares
FCT	Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba
FioCruz	Fundação Oswaldo Cruz
FundArt	Fundação Arte e Cultura de Ubatuba-SP
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBRA	Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
IPEMA	Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica
IPESP	Instituto de Terras de São Paulo
OTSS	Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina
PESM	Parque Estadual da Serra do Mar
PNSB	Parque Nacional da Serra da Bocaina
RTC	Relatório Técnico-Científico

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, ESPACIAL E ÉTNICA	23
1.1 Tamoios – “os primeiros donos da terra”	24
1.2 História fundiária de Ubatuba-SP	29
1.3 Composição étnica de Ubatuba	34
1.4 Caçandoca	40
1.5 Camburi	44
2 NATUREZA E CULTURA	50
2.1 Dos “primeiros invasores” da Mata Atlântica	50
2.2 Dos “segundos invasores” da Mata Atlântica	53
2.3 Do “mito da natureza intocada” à crítica aos abismos modernos	56
2.3.1 Das variações entre o global e o local	59
2.4 Das populações tradicionais e a preservação ambiental	63
2.4.1 Espaço público e espaço comunitário	66
2.4.2 Organização político-social de comunidades tradicionais em questão	70
3 NATUREZA DA CULTURA OU CULTURA DA NATUREZA	73
3.1 Do campo no bairro tradicional do Camburi	74
3.2 Das reflexões pós-campo	84
3.3 Natureza da cultura em imagens	89
3.3.1 Moradores tradicionais do Camburi	90
3.3.2 Cultura da Natureza – Paisagens do Camburi	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
Poema – Mãos do Camburi	111
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

*“Preservar é Resistir,
Resistir é Conservar,
Conservar é saber usar,
Saber usar é a arte das comunidades tradicionais”
(FCT, 2014)¹*

A forma final deste trabalho não é mesma pensada em nosso projeto. É importante deixarmos isto explícito porque, para além dos caminhos distintos que nossas pesquisas podem tomar em seu decorrer por inúmeros percalços e mesmo com a evolução que uma pesquisadora pode passar durante este processo, esta é uma pesquisa que foi pensada em um momento em que não havia o vislumbre de uma pandemia no horizonte, mas que foi tomada pelo contexto pandêmico no meio do caminho. Então, se gerações futuras esbarrarem nesta dissertação, seja pelo seu tema ou pelo momento histórico em que ela foi escrita, é importante que isto esteja claro. Portanto, esta é uma pesquisa desenvolvida em tempos de pandemia da SARS-CoV-2, popularmente conhecida como coronavírus ou covid-19. Isso não significa que nossa temática esteja diretamente relacionada à pandemia em si, mas que as implicações do momento em que se escreve não podem deixar de transparecer no texto e na conjuntura de uma pesquisa, mesmo porque a compreensão de nosso próprio tempo é boa parte do que almeja o saber científico, o que também implica na compreensão de um passado.

Quando entrei para o mestrado, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FCL/Ar (UNESP), o contexto era outro, possibilitava quase um ano todo de imersão em campo. Tivemos que nos adaptar, nossas vidas e nossos trabalhos, à conjuntura culminada no momento de pandemia da covid-19 a partir de março de 2020. Com isso quero dizer que esta pesquisa também passou por adaptações, não necessariamente positivas ou negativas, afinal acreditamos que o resultado não tenha sido de todo prejudicado. Conjecturamos inicialmente que os modos de vida e produção de moradores de comunidades tradicionais, no caso as que estão situadas em Ubatuba-SP, tendem a valorizar a preservação do bioma local terrestre e marítimo, isto é, Mata Atlântica e oceano Atlântico, na medida em que a reprodução de sua cultura, apesar do avanço da lógica capitalista e globalizada em seus territórios, se mantém interdepende ao meio e, portanto, é de seu interesse que o meio permaneça preservado, ao mesmo passo em que se faz necessário o desenvolvimento de alternativas de diálogo

¹ Lema da campanha “*Preservar é Resistir – em defesa dos territórios tradicionais*” do Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba. Disponível em: <<https://www.preservareresistir.org/>>. Acesso em: mar. 2021.

condizentes com seus interesses e seus modos de vida com a lógica não-tradicional, para que esta não os suprima e os dissolva.

Nossa argumentação vem a ser fundada na perspectiva já amplamente debatida por grandes pesquisadoras e pesquisadores antes de mim, de que a dicotomia *natureza-cultura* é uma separação artificial criada no âmago do pensamento moderno ocidental que, na prática, não se aplica do mesmo modo em sociedades diversas. Pretendíamos, ainda, realizar um trabalho de campo estendido, planejado para ser efetivado a partir de março de 2020 na comunidade tradicional do Camburi² e na comunidade de remanescentes de quilombo da Caçandoca, ambas situadas dentro da unidade territorial de Ubatuba-SP, a primeira no extremo norte e a segunda no extremo sul do município que, por sua vez, é localizado no litoral norte do estado de São Paulo, na divisa com o estado do Rio de Janeiro. Com a inviabilidade do campo em decorrência do avanço da pandemia sobre o país, adaptamos nossos planos, de modo a trabalhar com o que já havíamos coletado em nossa primeira visita ao campo na comunidade do Camburi, em abril de 2019, contando com um vasto acervo fotográfico e depoimentos coletados por colegas que estiveram comigo nesta primeira visita e retornaram consecutivamente no mesmo ano. Infelizmente não pude acompanhá-las nas visitas subsequentes em 2019, pois a distância implicada em longas horas de viagem não cabiam no quadro de créditos que havia planejado cumprir neste primeiro momento do mestrado, justamente para ter tempo de me dedicar ao campo posteriormente.

Com isso, estruturamos esta dissertação em três capítulos, além desta introdução e das considerações finais. O primeiro capítulo se refere a uma contextualização histórica, espacial e étnica da cidade onde estão localizadas as comunidades referidas, Ubatuba-SP, assim como das próprias comunidades, da Caçandoca e do Camburi. A fundamentação vem sobretudo por duas frentes: a partir do trabalho de demografia histórica e da história social de Ubatuba-SP desenvolvido por Maria Luiza Marcílio na década de 1980, a primeira edição publicada em 1986 e a segunda em 2006, sob o título “*Caiçara – Terra e população*”; a segunda frente vem a ser um livro de memórias e acervos compilados por Washington de Oliveira, ilustre cidadão ubatubano, chamado “*Ubatuba – documentário*” (1977). Quanto as comunidades, nos baseamos, principalmente, nos Relatórios Técnico-Científicos desenvolvidos por

² Conforme desenvolveremos adiante, optamos por chamar a comunidade tradicional do Camburi apenas como “*tradicional*” e não como *remanescente de quilombo* ou *quilombola* em respeito a pluralidade na autoidentificação dos moradores tradicionais do Camburi, que assumem ou a identidade quilombola, ou a identidade caiçara e/ou indígena.

antropólogas(os)³ nos primeiros anos da década de 2000, assim como em contatos realizados através de redes sociais das Associações e de moradores das comunidades.

Neste sentido, procuramos fundamentar a ocupação espacial e étnica de Ubatuba-SP desde os primeiros contatos dos indígenas que habitavam a região – os “*Tamoios*” como ficaram conhecidos pelo evento de sua “*pacificação*” que significou seu extermínio, se não pela morte de grande parte de sua população, pela supressão de sua cultura – com os europeus, principalmente portugueses e franceses que colonizaram a região. A perspectiva histórica em que nos baseamos mescla a visão cristã de um cidadão nascido e criado na cidade que se debruçou a sistematizar uma história quase cronológica do município com uma perspectiva mais crítica de alguém de fora que se dedicou a estudar a história demográfica e social da cidade através do preenchimento de “*fichas de famílias*” que cruzam dados de censos e documentos episcopais. Quanto as comunidades, os Relatórios Técnico-Científicos de SCHIMITT (2000) e DE PAULA (2002) são construídos com base em documentos oficiais (listas nominais, títulos de terra, etc), investigação do território (ruínas, marcas de embarcações, etc) e na memória coletiva do grupo que é passada oralmente através das gerações.

No segundo capítulo procuramos refletir a partir de um debate teórico interdisciplinar as questões que perpassam a questão da relação de moradores tradicionais com o meio que habitam, observando o histórico da ocupação do território por diferentes perspectivas e rompendo com a noção moderna que separa o que é conceituado como “natural” e o que é conceituado como “cultural”. Com Warren Dean levantamos a perspectiva da história florestal da Mata Atlântica com sua obra “*A ferro e fogo – a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*” (1995) e com Alfred Crosby refletimos sobre sua obra “*Imperialismo Ecológico – a expansão biológica da Europa: 900-1900*” (1986). Encaramos a incidência do sistema capitalista global sobre a lógica local retomando novamente Marcílio (1986), e refletindo sobre as perspectivas do grande pensador contemporâneo Ailton Krenak (2010) e do renomado geógrafo Milton Santos com “*Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal*” (2000). Sobre a perspectiva crítica às dicotomias modernas expressas aqui pela oposição entre *natureza* e *cultura*, mobilizamos novamente a obra de Santos (2000) e de Bruno Latour com “*Jamais fomos modernos*” (1994), bem como com a obra de Antonio Carlos Diguês, “*O mito da natureza intocada*”, de 1994 com edição revisada e ampliada em 2001, na qual também nos baseamos para discutir os modelos de parques de proteção e conservação ambiental e as implicações para comunidades tradicionais no Brasil.

³ SCHIMITT, A. (2000); DE PAULA, L. R. (2002).

Tratamos, ainda com base em Diegues (2001), de visões conflitantes sobre o “*espaço público*” e o “*espaço comunitário*” que muitas vezes vem expressas por poderes e interesses divergentes na construção do espaço, seja esta construção simbólica ou material, o que por sua vez está implicada na complexa legislação que define o território tradicional através da identidade étnica do grupo envolvido. Finalizamos este capítulo apresentando o principal expoente da luta unificada de comunidades tradicionais da região pela defesa de seus territórios e de seus modos de vida e produção, que é o Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba (FCT), apontando para uma aproximação empírica dos temas discutidos que vem a ser desdobrada no próximo capítulo.

No terceiro capítulo, portanto, procuramos refletir sobre o trabalho de campo a partir de nossa experiência no Camburi em abril de 2019 e, para tanto, recorreremos as teorias metodológicas de Marilyn Strathern (1999) sobre o “*Efeito etnográfico*” e Jeanne Favret-saada (1990) o sobre o “*ser afetado*”. Ainda, buscando uma compreensão que seja o mais simétrica possível da realidade do “*outro*” estranhando nossa própria realidade, recorreremos novamente a obra de Latour (1994) para tratar dos “*híbridos*” que se constituem no paradoxo moderno e de Tim Ingold (2008) para tratar das percepções através de uma perspectiva crítica à antropologia dos sentidos. Não obstante, objetivamos explicitar as perspectivas discutidas nos capítulos anteriores dentro do contexto da comunidade através do trabalho fotográfico de Bruna Melauro em parceria com Tayla Sanchez, que estiveram comigo na visita a comunidade tradicional do Camburi em 2019 e retornaram consecutivamente no mesmo ano.

Sobre o título, “*Preservar e Resistir*” é inspirado na campanha “*Preservar é Resistir – em defesa dos territórios tradicionais*”, lançada em 2014 pelo Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba (FCT) que, como dito anteriormente, é o maior expoente da luta unificada das comunidades tradicionais da região que corresponde ao Mosaico Bocaina, um conjunto de áreas de proteção e conservação ambiental que abrange Vale do Paraíba, litoral norte do estado de São Paulo e litoral sul do estado de Rio de Janeiro. Também a citação que colocamos no início desta introdução vem desta campanha: “*Preservar é Resistir/ Resistir é Conservar/ Conservar é saber usar/ Saber usar é a arte das comunidades tradicionais*”, refletindo e reforçando a perspectiva de moradores tradicionais em relação ao meio que habitam.

No mais, antes de adentrarmos aos capítulos, se fazem necessárias algumas observações sobre nosso ponto de partida, isto é, o local de onde fala a pesquisadora, enquanto “*ser estranho*” à realidade “*nativa*” que observamos. Para tanto, trago breves reflexões sobre minha própria relação com a cidade em questão, construídas através de visitas esporádicas realizadas a cidade

de Ubatuba-SP por um período temporal que totaliza cerca de duas décadas, a princípio como turista e posteriormente como pesquisadora, relações que podem ser consideradas até opostas e que, contudo, partem de uma só perspectiva, sendo a curiosidade emergente da turista essencial para o desenvolvimento potencial da pesquisadora. Neste sentido, a primeira experiência com a cidade de Ubatuba-SP aconteceu nos primeiros anos da década de 2000. Na ocasião, uma reação alérgica me levou a um hospital na cidade vizinha, Caraguatatuba-SP, um percurso que demoraria cerca de 40 minutos e levou mais de quatro horas, em decorrência de um feriado.

Aqui vale uma observação sobre a localização do município de Ubatuba-SP, que está situado no litoral norte paulistano, com divisa ao sul com a cidade de Caraguatatuba-SP e ao norte com a cidade de Paraty-RJ. O trajeto que atravessa a cidade do norte ao sul se dá pela Rodovia Rio-Santos, trecho da BR-101, cuja construção dá origem a disputas territoriais que se iniciam na década de 1960, conforme desenvolveremos nos capítulos adiante. Apesar de ser uma Rodovia, o tráfego costuma ser lento em alguns trechos, sobretudo na região Central da cidade, onde além de um alto fluxo de veículos, há também alto fluxo de transeuntes que precisam atravessar a Rodovia para chegar às praias – isso ocorre principalmente na Praia Grande, no Itaguá e no Centro, durante a alta temporada –, também há lentidão em trechos de serra, onde as curvas são sinuosas e a velocidade precisa ser reduzida. Esta observação se baseia em nossa própria experiência na cidade no decorrer dos anos, em especial nas viagens de ônibus realizadas dentro da própria cidade.

Na ocasião da primeira visita, estávamos hospedados na região sul de Ubatuba-SP, mais próximos de Caraguatatuba-SP do que da região central da primeira cidade. Pouco soube sobre Ubatuba, além da lentidão do trânsito e do alto fluxo de turistas durante a alta temporada, especialmente nos feriados. Não soube que bem próximo ao bairro de Maranduba, onde estávamos hospedados, subindo o morro que divide Ubatuba e Caraguatatuba, há uma comunidade quilombola que, naqueles primeiros anos de 2000, após décadas de lutas e resistência, teve sua identificação atestada por um Relatório Técnico-Científico desenvolvido por uma antropóloga⁴ e estava prestes a se tornar a primeira do Brasil a conseguir um mandato de desapropriação em seu favor após o Decreto 4.887 da Presidência da República, de 20 de novembro de 2003, que garante o reconhecimento da condição de remanescente de quilombo através do sistema de auto atribuição étnica quilombola com o Documento de Certificação emitido pela Fundação Cultural Palmares. Esta é a Comunidade de Remanescentes de

⁴ SCHIMITT, A. Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade de Quilombo da Caçandoca, Município de Ubatuba/ São Paulo. São Paulo: 2000.

Quilombo da Caçandoca e voltaremos a ela adiante. Também não tive conhecimento de que, ainda nos primeiros anos de 2000, estava em andamento o processo de identificação da outra comunidade de remanescentes de quilombo de Ubatuba que discutiremos adiante, a do Camburi, no outro extremo da cidade, isto é, ao norte, na divisa com a cidade de Paraty-RJ. Na época, ainda nos primeiros anos do Ensino Fundamental, infelizmente não tinha muito conhecimento sobre o que é identidade ou mesmo um quilombo, se muito saberia daquela velha definição que restringe a existência de quilombos ao período colonial.

Somente retornei à Ubatuba muitos anos mais tarde, já no Ensino Médio, ainda como turista. Dessa vez, tivemos oportunidade de conhecer um pouco mais da cidade, a região central com seus monumentos e prédios históricos, parques de diversão e feiras de artesanato, além de praias mais visitadas por turistas e até algumas praias de difícil acesso, ao norte, rodeadas de densa Mata Atlântica. Fiquei completamente encantada, nunca havia visto nada parecido com como a fluidez com que a cultura e a natureza se reproduziam nestes lugares, ainda que viesse de uma cidade no interior do estado de São Paulo cuja vida e a cultura – a “caipira” – se reproduzem a partir de um grandioso rio que corta sua região central, em Piracicaba-SP, cidade que, no entanto, teve um crescimento populacional e econômico que estão espelhados em um alto grau de urbanização e industrialização, com uma grande área rural que produz sobretudo cana-de-açúcar. Retornamos a Ubatuba-SP nos anos seguintes e, à medida que ia ficando mais velha e independente, passei a andar mais sozinha, pegar ônibus para as praias mais afastadas, conversar com moradores locais. O auge dessas viagens se tornou o momento de pegar os ônibus, conversar com as pessoas e ouvir histórias. A impressão que tive neste contexto é de que a população ubatubana costuma ser muito aberta a estes diálogos, sendo temas como política, educação e especulação imobiliária dos mais recorrentes nessas conversas, também sendo muito fácil conseguir dicas das praias, cachoeiras e outros pontos turísticos.

Isto fez com que houvesse um desenho mais ou menos claro do que gostaria de estudar quando entrei para o curso de Graduação em Ciências Sociais da UNESP-FCLAr: a interação de comunidades tradicionais com o meio ambiente, uma vez que parecia evidente, mesmo para uma pessoa até então leiga sobre o tema, a relação entre espaços de preservação ambiental e a população ocupante desses espaços, em contraponto a problemas que emergem de outros interesses e formas de ocupação, pelo menos no que vinha observando no caso da cidade de Ubatuba-SP. A relação com a cidade e, portanto, meu ponto de partida nesta pesquisa, são anteriores ao ingresso na universidade. Ao refletir sobre isso, acredito que possa ter sido proveitoso, na medida em que gerou facilidades no acesso, também criando dificuldades, principalmente no que tange o recorte e o distanciamento requerido na empreitada de uma

pesquisa científica. Fui acusada, inclusive, de “romantizar o objeto” em certo ponto dessa trajetória acadêmica.

Não acredito, contudo, que houve romantização. Admito os afetos e, justamente por conta disso, busquei me apoiar em teorias metodológicas que dão conta e incentivam que sejamos sim afetados pelo ponto de vista dos que chamamos de “nativos” (STRATHERN, 1999; FAVRET-SAADA, 1990). O recorte dado inicialmente também aconteceu de maneira sensível, quando no final da graduação realizei o que optamos por chamar de “pré-campo”, no intuito de definir este recorte, no início de 2018. Foram duas semanas, com intervalo de um mês entre uma e outra, em que me aventurei pelas praias e pelo centro da cidade fazendo o que gostava de fazer desde a adolescência: ouvir histórias da população, desta vez com um olhar um tanto mais treinado cientificamente.

Na ocasião, a narrativa de um indivíduo que trabalhava como garçom em um quiosque da praia da Lagoinha, na região sul do município, me chamou atenção para as comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba. Ele se identificou como Leandro, me contou que nascera e passara a maior parte de sua vida na Comunidade de Remanescentes de Quilombo da Caçandoca, onde sua mãe ainda residia e trabalhava como doméstica em casas de veraneio nos condomínios situados nas imediações da comunidade. Me contou, ainda, que optou por sair da comunidade e morar em um bairro mais central para poder dar “*melhores condições*”, em suas palavras, a sua esposa e filhas, no que diz respeito ao acesso à educação, saúde e oportunidades de emprego. Foi este depoimento que nos impeliu a aprofundar a leitura tangente a discussão teórica e legal do tema dos remanescentes de quilombo e, claro, sobre as quatro comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba – da Caçandoca, do Sertão do Itamambuca, da Fazenda (Picinguaba) e do Camburi, retomando os Relatórios Técnico-Científicos dessas comunidades⁵, assim como teses, dissertações e artigos relacionados ao tema, o que culminou na monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais da UNESP-FCLAr, sob o título “*Da Caçandoca ao Camburi: memória e resistência das comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba-SP*” e no projeto de mestrado de mesmo nome que nos trouxe até aqui.

O último ponto que gostaríamos de refletir antes de adentrarmos os capítulos é sobre a questão da identidade, mais especificamente da autoidentificação, uma reflexão que surge alinhada não necessariamente às perspectivas teóricas sobre o tema, mas sobre como essa questão se desenrola na prática, para as pessoas reais que refletimos e sobre como isto reflete

⁵ Apenas o RTC da comunidade de remanescentes de quilombo da Fazenda (Picinguaba) não foi disponibilizado pelo site do ITESP, por divergências nos limites da área requerida, tema que levantaremos adiante.

em nós mesmos, afinal, como pretendemos explicitar através das teorias metodológicas que nos referimos (STRATHERN, 1999; FAVRET-SAADA, 1990; INGOLD, 2008; LATOUR, 1994), o conhecimento do *outro* implica necessariamente numa reflexão crítica sobre nós mesmos. Em um país tão diverso e com feridas tão abertas do ponto de vista da etnicidade de sua população, essa reflexão se faz necessária, afinal nossa autoidentificação está diretamente implicada por construções sociais que, por sua vez, estão carregadas de estereótipos e de um racismo nem tão velado assim apoiado sobre o mito de uma “*democracia racial*” que na prática não tem nada de democrática.

Ao tratar de moradores considerados “*tradicionais*” em Ubatuba, estamos falando de comunidades não-urbanas negras, indígenas e caiçaras, que estão em profundo contato material e simbólico entre si, inclusive do ponto de vista de parentesco e, portanto, de ancestralidade. Isto reflete na memória e na forma como essa memória é passada geração a geração, geralmente através da oralidade. Gostaria de propor, então, um exercício para quem porventura estiver lendo esta dissertação, reflita sobre as histórias de seus antepassados e na forma como foram contadas, se é que lhe foram contadas, quem eram e/ou de onde vieram esses antepassados? Em minha família, por exemplo, posso citar relatos de europeus – portugueses, italianos e espanhóis – que vieram para o Brasil em navios fugidos de guerras, perseguidos por sua religião e/ou buscando alternativas para a extrema pobreza vivenciada em seus países de origem, assim como posso citar relatos de “*caboclos*”, “*mestiços da terra*” e até mesmo uma figura que sempre me intrigou muito e que pouco consegui saber sobre, uma “*índia negra*” que gerou meu finado avô por parte de mãe. Quais são as origens que constroem sua própria identidade? Quais são as narrativas que foram construídas por você e/ou por seus antepassados para a construção desta identidade? Em que lugar social essa identidade te coloca? Citando novamente minha própria experiência como exemplo, na infância, fase da construção de “*eu*” e de nosso lugar social, não era reconhecida como branca por brancos, mas como “*exótica*” – muitas vezes como “*indiazinha*” – por ter cabelos e olhos muito pretos e a pele “*morena*”, apesar de clara. Retomaremos estas reflexões em nas considerações finais.

Não ousamos ter a ambição de resolver o problema da identidade, ou da autoidentidade, no Brasil neste trabalho. Entretanto, gostaríamos de frisar a necessidade urgente desta reflexão. O que pretendemos é contar, com todas as conjecturas e discussões que faremos, uma pequena parte da história desse país por uma perspectiva não hegemônica, que privilegie os modos de vida e produção de populações historicamente e institucionalmente marginalizadas. Tudo isso refletindo, é claro, sobre nosso próprio papel na invenção e reinvenção desta história enquanto cientistas sociais brasileiras(os) inseridas(os) em um momento histórico específico (e crítico).

Por fim, ou melhor, por começo, espero que a leitura gere reflexões e um olhar crítico sobre as diversas realidades que encaramos, inclusive a nossa própria.

1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA, ESPACIAL E ÉTNICA

Neste primeiro capítulo, sistematizamos a história fundiária e étnica de Ubatuba-SP a partir do século XVI, com o fim de contextualizar o cenário e os atores históricos envolvidos na caracterização desta região que foi palco de importantes eventos ainda no primeiro século da invasão portuguesa/europeia, como a *Confederação dos Tamoios*, seguida da “*Paz de Iperong*”, também da conhecida história do aventureiro mercenário alemão Hans Staden, que foi prisioneiro dos tupinambás que habitavam esta mesma região e presenciou rituais antropofágicos narrados em seu livro “*Duas viagens ao Brasil*”⁶. No segundo tópico, passamos para história fundiária que se desenvolve após a fundação da Vila Nova da Exaltação da Cruz do Salvador de Ubatuba, em 1637, introduzindo novos atores – colonizadores europeus, trabalhadores escravizados originários da África e descendentes dos indígenas “pacificados”, cuja miscigenação característica do litoral sudeste e sul faz emergir a identidade caiçara.

Concluindo esta caracterização, portanto, tratamos no terceiro tópico da composição étnica de Ubatuba-SP, levantando questões que serão desdobradas nos capítulos posteriores, como a identidade caiçara, quilombola e indígena e os conflitos territoriais enfrentados por estes habitantes considerados tradicionais. Finalmente, no tópico quatro e cinco, adentramos nos pormenores da história fundiária e étnica das comunidades de remanescentes de quilombo da Caçandoca e do Camburi, respectivamente, a primeira localizada no extremo sul da unidade territorial ubatubana, área fortemente visada pelo turismo e pela especulação imobiliária, e a segunda localizada no extremo norte, na divisa com o estado do Rio de Janeiro, e cujo território coincide integralmente dentro dos limites do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e parcialmente do Parque Nacional da Serra da Bocaina (PNSB), norteando nossa argumentação sobre a relevância da permanência em seu território histórico com autonomia econômica dos moradores de comunidades tradicionais.

Pretendemos contar a história deste lugar e desta população por uma perspectiva crítica a história oficial, que muitas vezes enaltece os colonizadores europeus em detrimento das populações tradicionais de nosso país, sejam elas originárias, isto é, indígenas, ou fundadas com o tráfico e a escravização de populações negras de origens africanas. Uma retomada histórica

⁶ STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Marburgo, 1557.

nestes termos é fundamental para a compreensão das estruturas sociais por trás dos modos de vida e produção destas populações, que por sua vez refletem uma perspectiva da natureza e da cultura que gostaríamos de fazer emergir, conforme nossas conjecturações iniciais.

1.1 Tamoios – “os primeiros donos da terra”

“A história de Ubatuba, se quisermos, começa quase com a História de nossa Pátria.”
(OLIVEIRA, W. 1977, p. 17)

O trecho destacado foi retirado do livro *“Ubatuba – Documentário”* (1977), autoria de um ilustre cidadão ubatubano, Washington de Oliveira, farmacêutico e político falecido em 2001. Em sua ambição de registrar a história de Ubatuba, neste primeiro de uma série de três livros escritos pelo mesmo autor, Oliveira retoma esparsos documentos históricos e, apesar de deixar explícita sua perspectiva histórica fundada no catolicismo, muitas vezes enaltecendo os colonizadores portugueses e em especial os missionários jesuítas, se tornou uma importante obra na compreensão do contexto histórico e cronológico em que se funda a cidade de Ubatuba. Para que possamos melhor compreender a atual composição étnica e cultural de Ubatuba, se faz necessário que passemos, também, por esse período histórico.

Os portugueses chegaram oficialmente ao litoral paulistano em janeiro de 1532, quando uma expedição comandada por Martim Afonso de Souza funda a povoação de São Vicente, primeiro núcleo colonial brasileiro. Em 1535, o território da nova colônia portuguesa, chamada então de Terra de Santa Cruz, é dividida em capitânicas, sendo a de São Vicente – que corresponde, aproximadamente, ao território atual do estado de São Paulo – uma das que mais obteve sucesso no processo de ocupação e exploração da terra, o que Oliveira atribui a amizade desenvolvida entre Martim e João Ramalho, português que a essa altura já estava bem estabelecido na região, tendo se casado com a filha de um cacique – Bartira, filha de Tibiriça (OLIVEIRA, 1977, p. 18). Sucesso este, vale frisar, obtido através da mão de obra escravizada indígena. Neste período ainda não era financeiramente viável traficar para esta região trabalhadores escravizados da África, como já acontecia em outros territórios, na Europa e em Ilhas do Atlântico, Açores e Madeira.

Vale ressaltar neste ponto que os indígenas que ocupavam as terras anteriormente a invasão portuguesa não foram pacíficos aos ataques e a escravização. Ailton Krenak,

contemporâneo jornalista, produtor gráfico e líder indígena⁷, levanta a perspectiva de que os povos indígenas acolheram os primeiros portugueses que chegaram à costa do território brasileiro, famintos e doentes, como irmãos que a muito haviam se afastado, conforme a cosmologia destes povos. Uma guerra religiosa toma forma ao passo em que os colonizadores pretendem converter os chamados de “selvagens”, impondo sua fé cristã sob o pretexto de salvar almas através do árduo trabalho escravo, ainda que muito se discutisse sobre a existência da alma ou não nos próprios indígenas. Em uma guerra neste contexto, o fator biológico se fez uma potente arma, esta é a perspectiva que encontramos em “*Imperialismo biológico*” (1993), do historiador Alfred Crosby, falecido em 2018. Nos aprofundaremos nestas perspectivas mais adiante, nos próximos capítulos, no momento basta que tenhamos em mente que as doenças trazidas pelos europeus dizimaram povos indígenas tanto quanto – se não mais que – as armas de fogo. Dessa forma, mesmo os povos mais pacíficos, ao se verem em situações de extermínio e escravidão em seus próprios territórios, se viram obrigados a reagir com violência. Para além disso, outras nações passaram a ambicionar colonizar seu próprio pedaço da Terra de Santa Cruz. Crosby (1993) afirma não serem raros os casos em que colonizadores de diferentes países europeus colocaram nações indígenas contra outras nações indígenas na luta pelo domínio do território, instigando rancores e se valendo de conflitos muitas vezes pré-existentes, como aconteceu no território que observamos.

Em se tratar do litoral paulistano, conforme descreve Washington de Oliveira (1977), onde se funda a povoação de São Vicente, tribos Tupiniquins possuíam amplos domínios que se estendiam para o sul, enquanto tribos Tupinambás possuíam domínios que iam desde as proximidades onde se localiza hoje o município de São Sebastião até as proximidades da então Capitania do Espírito Santo, ao norte. Nos domínios tupinambás, portanto, se situa o território de nosso maior interesse, da cidade de Ubatuba-SP, então conhecida como *Aldeia de Iperong*, palco de marcantes eventos, como a Confederação dos Tamoios.

“Tamoio – que na interpretação de vários tupinólogos, entre eles Vanhargen, quer dizer o avô, o primitivo, o antepassado – foi a palavra que definiu perfeitamente a aliança que se formou: eram os mais antigos (os verdadeiros donos) reagindo contra a intromissão dos novos. Eram os radicados, os nativos (tamoios), contra os invasores portugueses (perós)”. (OLIVEIRA, W. 1977, p. 20)

Enquanto tupiniquins, ao sul do litoral paulistano, se valem de favores e firmam aliança com os portugueses, tupinambás, ao norte, se ressentem pela invasão portuguesa que lhes trouxe

⁷ Ao se tratar da obra de Ailton Krenak, tomamos por base a narrativa publicada em 1999 sob o título “*O eterno retorno do encontro*”, sua participação no primeiro episódio do documentário “*Guerras do Brasil.doc*” (2019), produzido por Luiz Bolognesi e uma entrevista realizada por Sérgio Cohn em 2010 publicada no Livro V do Projeto “*Produção Cultural no Brasil*”.

moléstias e escravidão, ao mesmo passo em que franceses aportam na região de Guanabara, litoral carioca, oferecendo aos tupinambás aliança e armamento para investidas contra os portugueses, afinal, os próprios franceses tinham interesse em dominar a região. Oliveira (1977) retrata o povo Tupinambá que seria até então conhecido por seu pacifismo e isolamento, geralmente mais preocupados com a manutenção do próprio meio que habitavam, cultivando lavouras e pomares, bem como algodão e outras plantas fibrosas que serviam para confecção de redes e outros artefatos que ainda hoje são usados por moradores tradicionais como instrumentos de pesca. Em questão de conflitos, desenvolviam técnicas mais voltadas para a defesa de seus territórios do que para ataques, embora tenham ficado conhecidos historicamente como um povo guerreiro, feroz e antropofágico⁸.

“Viviam assim, pacificamente, despreocupados e felizes os silvícolas desta região, até que surpreendentemente se viram atormentados e feridos nos seus direitos, sobretudo em sua liberdade, pelo branco colonizador dos núcleos vicentinos. Surpreendidos com as sortidas portuguesas, inconformados com a invasão dos seus domínios, revoltados com a impiedosa captura dos seus – homens e mulheres – para o trabalho forçado nas hostes colonizadoras, além do mais, feridos em seus brios, reúnem suas tribos numa grande nação guerreira, submetem-se ao comando único e heroico de Cunhambebe, formam a Confederação dos Tamoios e desencadeiam tremenda guerra de defesa e de vingança”. (Ib. 1977, p. 22)

Em 1563, após pelo menos uma década de conflito, missionários jesuítas decidem intervir, alegando que mais eficaz que proteger o reduto português e treinar guerreiros para contra-ataques, seria “*chamar os tamoios ao seu convívio*” (Ib., p. 33). Embarcam, assim, os missionários jesuítas Nóbrega e Anchieta com uma pequena comitiva rumo a Aldeia de Iperong, onde são hostilmente recebidos por tamoios em canoas impedindo o avanço e desembarque da comitiva. Oliveira relata que foram três dias de negociações com Anchieta, que falava o idioma tupi, para que conseguissem desembarcar, declarando-se como amigos que vinham “*doutriná-los na fé cristã*”, trazendo presentes do português José Adorno para amainarem a “*fúria tamoia*” e iniciar as negociações de paz que eram recebidas com certo descaso pelos tamoios com seus desejos de vingança e rancores contra seus irmãos tupiniquins de Itanhaém, que os “*atraiçoaram aliando-se ao opressivo colonizador*” (Ib. p. 34).

Inclinados a manter as negociações com as propostas trazidas pelos *abaráes* – como eram chamados os padres pelos indígenas – mantiveram Nóbrega e Anchieta em Iperong e enviaram dez jovens tamoios com o português José Adorno para Itanhaém, a fim de verificar a veracidade das proposições apresentadas, ao mesmo passo em que enviaram cinco tamoios no sentido contrário, para Guanabara, com a missão de expor as negociações de paz que vinham sendo

⁸ Fama atribuída, principalmente, pela história narrada pelo mercenário alemão Hans Staden que, confundido com um português, foi refém de tupinambás na região da aldeia de Iperong e sentiu sua vida também ser ameaçada por seus algozes ao assistir um ritual antropofágico em que os tupinambás consomem a carne de seus inimigos.

realizadas através dos padres jesuítas. No desenrolar das negociações, aparados e protegidos por caciques da região⁹, os padres aproveitavam para doutrinar os indígenas em sua fé cristã, ao que muitos aderiam por temor as moléstias lançadas por *Tupanguaçu*, o deus dos brancos. A cada nova comitiva indígena que aporta em Iperong em suas canoas, entretanto, novos riscos se apresentam para os padres quando seus protetores estão fora, em caçadas ou outros tipos de missões¹⁰. As ameaças parecem findar quando Cunhambebe, chefe supremo das tribos Tupinambás confederadas na grande nação guerreira Tamoia, chega a Iperong e lhes oferece abrigo e segurança em sua própria aldeia.

Ainda conforme Oliveira (1977), o retorno em segurança dos jovens tamoios que haviam acompanhado José Adorno em Itanhaém aponta para a “*paz de Iperong*”. Entretanto, apenas a Nóbrega foi permitido o retorno a São Vicente, junto de Cunhambebe, enquanto Anchieta permaneceu mantido como refém em Iperong, para assegurar a paz da nação Tamoia, até que o próprio Cunhambebe retornasse assegurado da paz entre tamoios e portugueses. Anchieta foi enfim levado a São Vicente pelo próprio Cunhambebe, tendo completado sua missão de “*pacificação da nação tamoia*”, ao passo que a pacificação dos franceses radicados no Rio de Janeiro ficou por conta do avanço de tropas portuguesas armadas, entre 1565 e 1567.

Maria Luiza Marcílio, historiadora especializada em Demografia Histórica¹¹, traz na introdução de sua magnífica obra “*Caiçara – Terra e População*” (1986; 1996) uma perspectiva menos católica e colonialista destes primeiros contatos dos indígenas que habitavam a região com os invasores portugueses, assim como uma descrição mais detalhada das aldeias ali situadas, obtida através dos cronistas e missionários que estiveram na região¹². A aldeia de Iperong se situava aproximadamente onde hoje está o centro da cidade de Ubatuba, possuindo sete choças de cerca de “*quatorze pés de largura e até cinquenta de comprimento*” cada uma, formando uma área de cerca de 195m², onde calcula-se que habitavam de 130 a 140 pessoas, totalizando quase mil habitantes entre as setes choças (MARCÍLIO, 1996, p. 30).

⁹ Oliveira relata que o cacique Coaquira foi um dos primeiros a acolher e proteger os padres jesuítas, contrariando seu irmão Pindobuçu, também chefe de tribo, que ao final também acabou se convertendo ao temor a *Tupanguaçu*, como era chamado o “*deus dos brancos*” pelos indígenas (OLIVEIRA, 1997, p. 34-36).

¹⁰ Foi o que aconteceu quando aportou em Iperong Aimberé, “*um dos mais valentes e rancorosos inimigos dos portugueses*”, que só foi apaziguado por seu genro, um francês que se encontrava em viagem com o português José Adorno. Também com Paranabuçu, filho de Pindobuçu que, ao desembarcar em Iperong na ausência de seu pai, perseguiu e ameaçou os padres até que estivesse entendida sua inocência (OLIVEIRA, p. 36-38).

¹¹ Em seu doutorado na França, sob orientação do também historiador Fernand Braudel, Maria Luiza Marcílio teve contato com a metodologia da Demografia Histórica e seu criador, Louis Henry, que a incentivou a adaptar seu método de “*reconstituição de famílias*” ao caso brasileiro (MARCÍLIO, p. 18).

¹² Entre eles os padres jesuítas, Nóbrega e Anchieta, o padre cronista Simão de Vasconcelos e outros viajantes, como Jean de Léry, André Thévet e Hans Staden.

Pelos depoimentos levantados pela autora, estima-se, ainda, que haviam muitas outras aldeias espalhadas pelo litoral e o sertão da atual Ubatuba-SP, o que leva a indícios de uma possível pressão populacional sobre o território que gerava investidas dos Tupinambás sobre os territórios Tupiniquins, em busca principalmente de alimentos através de assaltos às roças de milho, o que leva Marcílio (1996) a crer que “*o equilíbrio do binômio ‘população-recursos’, provavelmente, estava ameaçado seriamente, no momento da conquista*” (Ib., p. 31). Mesmo com as avançadas técnicas de pesca e conservação dos alimentos que os Tupinambás desenvolveram, ainda segundo a historiadora, a agricultura não era tão avançada, cultivavam principalmente a mandioca, lançando mão de técnicas consideradas rudimentares dentro da mata (derrubada e queimada)¹³ e complementando sua alimentação com a coleta e a caça.

O que interessa à historiadora, entretanto, é frisar “*a existência de populações numerosas, num espaço limitado para suas formas de vida e produção*” (MARCÍLIO, p. 31), bem como sua organização na resistência aos conquistadores. Baseando-se no trabalho de Florestan Fernandes¹⁴, Marcílio também destaca a imponência física dos Tupinambás, provável resultado de seus modos de produção e de vida que, por outro lado, de nada adiantaram contra as moléstias trazidas pelos brancos:

“(…) no contato com o europeu, terá, pela ausência de defesas orgânicas contra moléstias dos brancos e suas epidemias, sua primeira forma de morte coletiva. O contágio eliminará forte contingente dos moradores primitivos, desorganizando suas formas de vida, (...). As doenças e epidemias serão a primeira e mais eficaz arma de vitória dos conquistadores”. (MARCÍLIO, 1986, p. 32)

Assim, somada a violência das doenças a violência da “*desculturação*” que o colono provoca ao impor sua religião e seus modos de vida e produção aos donos da terra, os submetendo a escravidão, completa-se o ciclo que a autora chama de “*trilogia apocalíptica: Peste, Fome e Guerra*”, isto é, “*peste, fome e guerra*” (Ib., p. 32). As opções dos indígenas que sobreviveram a esta primeira morte coletiva eram a fuga ou a submissão, que levaram ao desaparecimento quase total desta população. Os poucos remanescentes dos primeiros Tupinambás que conseguiram se refugiar na densa Mata Atlântica, “*sobreviveram livres, mas pobres e amedrontados*” (Ib. p. 33) e sua perseguição continuou sempre, como coloca Marcílio (1996), perspectiva reforçada por Krenak, que considera que as nações indígenas ainda nos dias atuais estão em guerra com o branco conquistador.

¹³ Essa técnica considera rudimentar pode estar relacionada a técnica de manejo até hoje utilizada pelas comunidades tradicionais de Ubatuba-SP, preocupadas com o manejo sustentável de suas culturas, de modo que a mata possa sempre ser reconstituída entre os ciclos de plantações, conforme discutiremos mais adiante.

¹⁴ FERNANDES, F. Antecedentes indígenas. In: HOLANDA, S. B. (org.), *História Geral da Civilização Brasileira*. (citação em MARCÍLIO, 1996, p. 32).

A obra de Marcílio também se alinha ao pensamento de Krenak ao afirmar que “*o índio tentou sempre demonstrar que queria paz, com a garantia da manutenção de sua terra, de sua liberdade e de sua vida*” (MARCÍLIO, p. 29), o sentido desta mensagem, entretanto, teria se perdido por duas razões: primeiro porque “*o sistema a ser implantado só deixava espaço para a dominação e a exploração*”, como afirma José Oscar Beozzo (1980)¹⁵, citado pela autora e, em segundo lugar, a forma como essa mensagem foi transmitida aos conquistadores nem sempre foi bem recebida ou bem interpretada pelos mesmos em sua fé cristã, uma vez que a oferta de mulheres aos brancos recém chegados seria a principal forma dos indígenas os receberem e os incorporarem a sua própria cultura, através de alianças por casamento. Assim se deu a longa operação que consistiu em

“retirar o índio como dono da terra, como plantador de roçado para si e sua tribo, e reintroduzi-lo de volta a mesma terra, já agora como plantador de cana, não mais para si, mas para o colonizador, não mais como livre, mas como escravo. (BEOZZO, 1980, p. 55)”¹⁶.

Marcílio aponta, ainda, que pouco se tem documentado sobre as sete décadas entre a “*paz de Iperong*” (1563) e a fundação oficial da “*Vila Nova da Exaltação da Cruz do Salvador de Ubatuba*” (1637), período em que Oliveira (1977) aponta que portugueses passaram a frequentar e se instalar sem grandes atritos com os “*tamoios pacificados*” nas terras outrora conhecidas como aldeia de Iperong.

1.2 História fundiária de Ubatuba-SP

“*Vila Nova da Exaltação da Cruz do Salvador de Ubatuba*” foi oficialmente fundada em 28 de outubro de 1637, sendo destacado nas páginas da história oficial como seu fundador o nobre português Jordão Albernaz Homem da Costa¹⁷. Washington de Oliveira realiza o resgate de documentos históricos do período, reproduzindo cartas e petições em seu livro “*Ubatuba – Documentário*” (1977), onde aponta que:

“(…) era fácil obter-se uma área terrena de três léguas em quadra. Bastava alegar serviços prestados a Sua Majestade, sem qualquer comprovação documentada e lá vinha o despacho: «Concedo».” (OLIVEIRA, 1977, p. 43).

¹⁵ BEOZZO, José Oscar. A Comunicação das Classes Subalternas na História do Brasil. In: C. Neotti (org.), *Comunicação e Ideologia*. São Paulo: Loyola, 1980. p. 55 (citação em MARCÍLIO, 1996, p. 29).

¹⁶ Citação de J. O. Beozzo, reproduzida por Marcílio, p. 33.

¹⁷ Essa informação consta no site institucional do governo do município de Ubatuba, disponível em: <<https://www.ubatuba.sp.gov.br/a-cidade/>>, acesso em mai. 2020, como também é apontado por Oliveira (1977, p. 44).

Afirma, ainda, que “*como agora, sempre que possível, as medidas eram esticadas*”, questionando se esta atitude seria considerada erro ou grilagem. Sobre a fundação da Vila, Oliveira (1977) destaca outros personagens que aparecem nos registros documentais da época:

“Sendo donatária da Capitania de São Vicente a Condessa de Vimieiro, D. Mariana de Sousa Guerra, entre outros beneficiários, doou vasta extensão de terras que compõem hoje o território do Município de Ubatuba, a D. Maria Alves que, por sua vez, doou o necessário patrimônio territorial (uma légua em quadra) a Jordão Homem da Costa, para que fundasse a Vila de Ubatuba, o que foi feito no mesmo local onde outrora existiu a lendária aldeia de Iperong”. (OLIVEIRA, 1977, p. 43)

Com a doação, feita sob palavra, já que ainda não havia representantes de justiça na localidade, foram tomadas as medidas necessárias para a instituição de uma vila, como a construção dos prédios da Câmara, da Cadeia e da Igreja e a realização de um recenseamento para confirmar que o território contava com o mínimo populacional para tanto. Isto feito, é oficializada a fundação da vila na data citada (28 de outubro de 1637) por Provisão do então Governador Geral do Rio de Janeiro, Salvador Corrêa de Sá e Benevides. Oliveira reproduz a escritura¹⁸ que oficializa a doação de D. Maria Alves a Jordão Homem da Costa, que considera “*certidão de nascimento de Ubatuba*” (Ib. p. 44-46), datada de 2 de agosto de 1640, quando a vila já contava com a atuação de um Juiz Ordinário, Diogo Couqueiro, e de um Tabelião, Manoel da Guarda Muniz.

A população da então Vila Nova da Exaltação da Cruz do Salvador de Ubatuba cresce pouco a pouco, conforme Oliveira (1977), se instalando principalmente na costa e fazendo-se valer das vias naturais aquáticas, ou hidrovias, para o transporte dos produtos derivados da produção agrícola, sobretudo de açúcar e aguardente, em um primeiro momento, posteriormente de café também em larga escala e de outros produtos em menor escala, como o tabaco, cuja produção foi amplamente incentivada pelas autoridades, porém não tanto acatado pelos colonos da região. As hidrovias se constituíam do mar como via litorânea e de grandes rios como via de contato com o Vale Paraíba, através do Rio Paraíba, e o sertão, através do Rio Tietê. A esta altura, os colonos não eram mais exclusivamente portugueses, havendo também ingleses, holandeses, germânicos e principalmente franceses, utilizando mão-de-obra escravizada traficada do continente africano.

A primeira decadência observada por esta até então próspera vila se dá a partir de 1787, quando o Presidente da Província de São Paulo, Capitão-General Bernardo José de Lorena, “*determinou aos Capitães-Mores das vilas do litoral que todas as embarcações que zarpassem*

¹⁸ “*cujo original se encontra no Livro nº 1 de Ubatuba, recolhido ao Departamento do Arquivo do Estado*”. (OLIVEIRA, 1977, p. 44)

de seus portos eram obrigadas a se dirigirem a Santos” (OLIVEIRA, 1977, p. 48), em razão de que a Vila de Santos parecia por nada produzir a época, enquanto as outras vilas do litoral paulistano “*produziam e progrediam vendendo e levando os seus produtos aos outros portos do País, principalmente ao do Rio de Janeiro, onde os preços obtidos lhes eram bastante compensadores*” (Ib., p. 48), e o porto de Santos era evitado por conta do baixo preço oferecido pelos compradores, mancomunados entre si. A determinação não foi acatada com passividade e os comerciantes resistiram o quanto puderam, com protestos e abaixo-assinados dirigidos a Câmara e encaminhados ao Governo da Província. Os protestos, entretanto, de nada adiantaram:

“Ubatuba entrou em franca decadência, dedicando-se seus habitantes ao cultivo de apenas o necessário à sobrevivência, desfazendo-se de suas embarcações, vendendo seus escravos, abandonando as fazendas, trancando os engenhos, reduzindo ao mínimo as suas produções”. (OLIVEIRA, 1977, p. 62)

Quando a família real portuguesa se instalou no Rio de Janeiro, em 1808, fugindo das tropas napoleônicas e estabelecendo o “*Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves*”, houve uma virada na sorte dos colonos da região, que se deu a partir da abertura os portos brasileiros ao comércio estrangeiro.

“(…) voltaram a velejar em nossa baía, novas e maiores embarcações (...). O comércio reacendia suas atividades; os escravos voltaram aos eitos das fazendas onde ressurgiam os canaviais, milharais, campos de fumo, e já se iniciava o plantio do ouro verde – o café, que mais tarde daqui seria transferido para o planalto”. (OLIVEIRA, 1977, p. 63)

Este trecho em particular muito nos revela sobre o maior apogeu vivenciado nas terras de Ubatuba-SP e também sobre sua segunda decadência, ambas envolvidas no cultivo do “*ouro verde*” que, quando transferido para o referido “*planalto*”, ou Oeste Paulista, por volta da década de 1860, deixou um rastro de terras abandonadas e ruínas de antigas fazendas e engenhos. Baseado sobretudo nos historiadores Caio Prado Junior e Marcelino Pereira Cleto, Oliveira (1977) afirma que Ubatuba foi um dos primeiros municípios paulistas a se dedicar ao cultivo de café, estimando por estas fontes que seu plantio tenha começado por volta da segunda metade da década de 1770. O sucesso do cultivo deste período está também expresso na obra “*História do Café no Brasil*” (1939), de Afonso de E. Taunay, cujos dados reproduzidos por Oliveira apontam que Ubatuba encontra-se em primeiro ou segundo lugar nas estatísticas referentes à exportação da Província e quanto as rendas municipais paulistas entre os anos de 1835 e 1857, superando até mesmo a renda de São Paulo em 1846 e 1856.

Faltou estrutura que acompanhasse o acelerado crescimento de Ubatuba neste período, abarrotando os caminhos que ligavam a Vila ao porto, também sobrecarregado de embarcações, assim como a única estrada que a ligava com o interior, através da precária passagem pela serra de São Luiz do Paraitinga e Taubaté, por onde “*sessenta mil animais fazem anualmente a sua*

passagem por essa via de comunicação”, segundo relatório reproduzido em parte por Oliveira (1977, p. 66) de Conselheiro João da Silva Carrão, Presidente da Província, em 1865. O problema estrutural era agravado pela falta de recursos públicos, uma vez que dificilmente os fazendeiros pagavam em dia seus tributos no valor de um quarto de sua arrecadação trimestral. Uma solução encontrada para o melhoramento da estrada, ao menos em parte, foi a criação de uma Casa da Barreira, que funcionava como uma Alfândega, comandada por Capitães arrecadadores, localizada à margem da estrada de acesso a Ubatuba pela serra.

Tendo passado pelo apogeu que viveram os mais abastados moradores da cidade Ubatuba, os que “*mandavam seus filhos estudar na Corte*” (OLIVEIRA, 1977, p. 75) e que “*nos solares, pianos modulavam sonatas de (...) clássicos da Música Universal*” (Ib., p. 75), ressaltamos, como o fazem Oliveira (1977) e principalmente Marcílio (1996), que a maioria da população não vivia nos mesmos termos. Em sua obra, com bases históricas empíricas fundamentada em toda a Província paulista até o ano de 1850, Marcílio descreve, em tom de denúncia, a forma como se deu a ocupação da terra e o desenvolvimento da economia caiçara em Ubatuba, em oposição ao que chama de “*economia primitiva das tribos selvagens*” e à “*economia industrial*” (MARCÍLIO, 1996, p. 35), a economia caiçara sendo equiparada por sua vez à economia camponesa, entendendo o *caiçara* como sinônimo “*de camponês, de caboclo e de caipira*” (Ib., p. 40).

“nas economias camponesas a terra, de uma forma ou de outra, não é considerada como um bem comercial. Ela é, sobretudo, a terra de trabalho, de produção e não de especulação. A terra pertence a coletividade”. (MARCÍLIO, 1996, p. 37)

O sistema de produção que se baseia nesta ocupação da terra está circunscrito a grupos domésticos e a agricultura de subsistência, garantindo o sustento do núcleo familiar, “*incluindo agregados e por vezes um ou poucos escravos*” (Ib., p. 37). O excedente desta produção é que vai entrar em contato com a economia global, através da troca ou da venda que possibilita a compra de produtos manufaturados essenciais como sal, pólvora, tecidos, etc. Não obstante, a ocupação da terra em si se dava “*em pequenas comunidades ou, até mesmo, em células familiares em meio a clareiras na mata*” (Ib., p. 38), instrumentalizando o manejo tradicional, semelhante ao sistema de derrubada e queimada a que nos referimos no tópico anterior, utilizado pelos indígenas de outrora e até os dias atuais pelos comunitários tradicionais da região.

“Ubatuba é um exemplo acabado desse modelo de povoamento e de organização econômica e social. Roças pequenas, abertas nas clareiras da mata, produtoras de alimentos básicos para a família, e com algum excedente para o mercado local, combinadas por umas poucas fazendas voltadas primordialmente para produtos de exportação, e secundariamente para o cultivo de alimentos destinados a seus grupos domésticos. Sítios de alimentos e fazendas justapõem-se na paisagem agrícola, de maneira desorganizada e bastante dispersa”. (MARCÍLIO, 1996, p. 40)

Deste período próspero ainda é possível encontrar ruínas de antigas fazendas e engenhos, onde se produzia principalmente açúcar e água-ardente, subprodutos da cana-de-açúcar, e o café para exportação. Algumas se tornaram pontos turísticos, como as Ruínas da Lagoinha¹⁹, da antiga “*Fazenda Bom Retiro*”, na região sul de Ubatuba, onde se encontram grandiosas estruturas da antiga sede da fazenda, tomadas pela mata e, do outro lado da BR-101, dentro de um condomínio fechado na praia Lagoinha, estão preservados os pilares da obra inconcluída de seu último dono conhecido, Capitão Romualdo, do que deveria ter sido uma fábrica de vidros para suprir a produção local de aguardente.

Oliveira (1977) cita outras grandes fazendas que deixaram vestígios, algumas importantes para as discussões que desenvolveremos nos tópicos adiante, entre elas a “*Fazenda Lagoa*”, nas proximidades do bairro da Caçandoca, também na região sul de Ubatuba-SP, cujos donos citados como os Antunes de Sá, deixaram parte da fazenda legada aos trabalhadores ali escravizados e seus descendentes ainda residem e lutam pelo direito ao território histórico da comunidade de remanescentes do Quilombo da Caçandoca. Processos parecidos se deram com a “*Fazenda Cazanga*”, no Sertão do Itamambuca, região norte de Ubatuba, onde se encontram ruínas dos grandes paredões do Solar da Fazenda, e os comunitários remanescentes do Quilombo do Sertão do Itamambuca ainda lutam pela desapropriação de parte de seu território histórico reconhecido. Também há os vestígios da antiga “*Fazenda Picinguaba*”, cuja história é ainda mais peculiar, tendo sido levada à praça em 1893, razão pela qual ficou conhecida também como “*Fazenda da Caixa*”, por ter pertencido à Caixa Econômica Federal e depois foi doada à Marinha nacional, seu território ainda hoje é alvo de disputas entre a comunidade de remanescentes do Quilombo da Fazenda e a sede do Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM).

Tendo revisado os principais pontos da história das ocupações iniciais que remetem a antepassados de atuais habitantes de Ubatuba-SP, tradicionais ou não, entraremos a seguir em por menores das identidades éticas que emergem neste contexto, que se reconhecem e são reconhecidas pela sociedade ao redor como culturalmente distintas, expressão de seus modos de vida e produção tradicionais em comparação aos modos de vida e produção urbanos e capitalista. Esta caracterização – da ocupação em relação a identidade ética – servirá de base para discussões que desdobraremos nos capítulos seguintes, visando fundamentar nossa perspectiva crítica as dicotomias modernas expressas pela oposição entre *natureza* e *cultura*.

¹⁹ Tombada em 1985 pelo Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT) e mantidas pela FundArt Ubatuba. Informações disponíveis em: <https://fundart.com.br/dt_portfolio/ruinas-da-lagoinha/>. Acesso em mai. 2020.

1.3 Composição étnica de Ubatuba-SP

Como vimos nos tópicos anteriores, a escravidão dos indígenas se deu desde o início da ocupação do território paulistano, sobretudo após a “*Paz de Iperong*” na região da atual Ubatuba-SP. Vimos também que a violência sofrida por estes primeiros habitantes de que se tem registros, os povos Tupinambás, foi devastadora não somente para a continuidade de sua cultura e de seus modos de vida, como exterminou boa parte desta população através da disseminação de doenças e de guerras. Sabemos, entretanto, que os indígenas não foram os únicos povos escravizados no período colonial brasileiro. Assim que se torna viável o tráfico de pessoas da costa africana para o Brasil, ainda no primeiro século de colonização portuguesa, este novo contingente de trabalhadores e trabalhadoras escravizados acelera o crescimento econômico que leva ao apogeu desta região como descrevemos anteriormente. Oliveira (1977) aponta que Ubatuba foi um importante porto de recepção deste tráfico de pessoas, até mesmo após a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, que proibia este tipo de tráfico, tornando este comércio clandestino ainda mais obscuro.

“Os negros desembarcavam nas enseadas afastadas da Vila, ao que consta na Fortaleza e Caçandoca, no Sul, e Ubatumirim, ao Norte e, por veredas dissimuladas, através da mata, eram conduzidos às fazendas do Vale do Paraíba e ali comercializados a altos preços.” (OLIVEIRA, 1977, p. 89)

Marcílio (1996) aponta que Ubatuba-SP se destaca como porto clandestino de recepção de trabalhadores escravizados africanos a partir da década de 1820, “*em função dos grandes proprietários de terras e plantadores de café*” (MARCÍLIO, 1996, p. 121), o que é demonstrado numericamente através da tabela (Ib., p. 251) que sistematiza os “*Mapas de População de Ubatuba e Recenseamento Geral do Império de 1872*”, indicando a população de Ubatuba-SP entre os anos de 1790 e 1872, separados por livres, escravos, total e percentual de escravos, que reproduzimos a seguir:

ANEXO I

POPULAÇÃO LIVRE E ESCRAVA DE UBATUBA, CONFORME OS MAPAS DE POPULAÇÃO

<i>Ano</i>	<i>Livres</i>	<i>Escravos</i>	<i>Total</i>	<i>% de Escravos</i>
1790	1.452	446	1.898	23,5
1791	1.459	456	1.915	23,8
1792	1.609	473	2.082	22,7
1793	1.689	477	2.166	22,0
1794	1.765	510	2.275	22,4
1795	1.776	519	2.295	22,6
1796	1.781	510	2.291	22,3
1797	1.615	525	2.140	24,5
1798	1.698	466	2.164	21,5
1799	2.078	574	2.652	21,6
1801	1.898	544	2.442	22,3
1802	1.966	554	2.520	22,0
1803	1.935	518	2.453	21,1
1804	2.023	533	2.556	20,8
1805	2.004	538	2.542	21,2
1806	1.839	518	2.357	22,0
1808	1.957	518	2.475	20,9
1809	2.000	510	2.510	20,3
1810	2.079	530	2.609	20,3
1811	2.113	535	2.648	20,2
1812	2.137	556	2.683	20,6
1813	2.177	556	2.733	20,3
1814	2.285	561	2.846	19,7
1815	2.315	604	2.919	20,7
1816	2.409	688	3.097	22,2
1817	2.261	645	2.906	22,2
1818	2.402	722	3.124	23,1
1820	2.474	887	3.361	26,4
1822	2.631	1.149	3.780	30,4
1824	2.848	1.261	4.109	30,7
1825	2.913	1.362	4.275	31,8
1826	3.132	1.745	4.877	35,8
1827	3.132	1.645	4.777	34,3
1828	3.150	1.727	4.877	35,4
1929	3.340	1.903	5.243	36,3
1830	3.561	2.028	5.589	36,3
1836	3.703	2.329	6.032	38,6
1872	6.436	1.129	7.565	14,9

Fonte: APESP, Mapas de População de Ubatuba e Recenseamento Geral do Império de 1872.

Tabela 1 – População livre e escrava de Ubatuba, conforme os Mapas de População (1790-1872).

Fonte: MARCÍLIO, 1996, Anexo I, p. 251.

As trabalhadoras e trabalhadores de origens africanas escravizados, assim como os indígenas, não foram pacíficos as inúmeras violências sofridas. A negação ao trabalho, as fugas das fazendas e a constituição de quilombos são reflexos diretos da resistência dos sujeitos traficados como mercadorias para as terras brasileiras, são também expressão de como estes sujeitos dinamizam o sistema colonial que integram e se afirmam enquanto sujeitos históricos. São atores sociais que desenvolveram suas próprias relações dentro da sociedade colonial, entre si e com outros povos oprimidos, assim como com os próprios colonizadores que usufruíam de sua força de trabalho. Foram mais de três séculos de escravidão no país, pela longevidade deste período é possível deduzir quão complexas e contraditórias essas relações se desenvolveram.

Na lógica colonial, quilombos eram definidos como “*toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilão neles*”²⁰. Essa definição congela os quilombos no tempo referido e na lógica de produção da época, colonial e escravocrata, fazendo valer a perspectiva da elite branca colonizadora e escravagista. O reconhecimento das relações desenvolvidas neste contexto pressupõe uma mudança no conceito de quilombo e do próprio quilombola, que começa a emergir a partir da década de 1950 com Florestan Fernandes e Roger Bastide (1953; 1959), patrocinados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), desenvolvendo uma série de estudos com o objetivo de verificar o caráter da suposta democracia racial no Brasil, inaugurando assim um debate que seria aprofundado nas próximas décadas por muitos intelectuais, como o próprio Florestan (1965; 1972; 1978) e Clóvis Moura (1959; 1977; 1981), que por sua vez serviram de base para pensadores contemporâneos sobre o tema.

A partir da obra destes autores, se faz necessária uma reflexão sobre a forma como se deu o fim da escravidão no Brasil, jamais privilegiando a inserção do trabalhador até então escravizado no mercado de trabalho e na sociedade como um todo, pelo contrário, marginaliza-se o negro, o excluindo das mais diversas esferas da vida social. Se retiramos, então, o conceito de quilombo da referida perspectiva colonizadora, compreendendo que nem sempre quilombos se constituíam em comunidades isoladas do resto da sociedade e levando em conta a marginalização que sofreram estes sujeitos, para além de tantas outras violências, podemos chegar a um outro conceito de quilombos enquanto comunidades que, quando não se instituíram durante o período escravocrata a partir da fuga de trabalhadores escravizados, isto é, a partir da

²⁰ Resposta do Rei de Portugal a consulta do Conselho Ultramarino datada de 2 de dezembro de 1740, reproduzida por Clóvis Moura, sociólogo e historiador brasileiro que foi um dos grandes estudiosos sobre o tema, em sua obra “*Os quilombos e a rebelião negra*” (1981), base para a discussão iniciada no parágrafo anterior.

negação ao sistema em que estavam inseridos enquanto trabalhadores e trabalhadoras escravizados, se desenvolveram após a proibição da escravidão como um reflexo da marginalização sofrida por essas populações. De uma forma ou de outra, muitas destas comunidades persistiram com o tempo, desenvolvendo relações intrínsecas com a terra em que se instalaram e um profundo conhecimento de seus fenômenos naturais, bem como para com a sociedade ao redor.

Em Ubatuba-SP, são quatro as comunidades de remanescentes de quilombo reconhecidas²¹, onde essas relações se deram forma complexa e não padronizada em toda sua unidade territorial. De maneira geral, a origem histórica destas quatro comunidades²² – da Caçandoca, do Sertão do Itamambuca, da Fazenda e do Camburi – remete ao período da segunda metade do século XIX, quando houve o declínio da produção de café na região, que “*subiu o planalto*”, nas palavras de Oliveira (1977), passando a ser produzido em maior escala no Oeste Paulista e no estado de Minas Gerais, causando evasão dos colonos que detinham grandes lotes de terra e de trabalhadoras e trabalhadores escravizados. Estas terras foram loteadas e vendidas, porém, parte delas foram ocupadas por ou doadas à famílias de escravos libertos ou fugidos de outras regiões. Estes sujeitos, por sua vez, se estabeleceram nestes territórios desenvolvendo a agricultura familiar e de subsistência, resguardando valores, tradições e modos de vida e produção que remetem aos desenvolvidos pelos primeiros habitantes da região.

Não obstante, se deu o desenvolvimento de laços familiares com descendentes dos indígenas “*pacificados*” na primeira fase da ocupação colonial do território, muitas vezes já miscigenados aos brancos, emergindo com isso a identidade do *caiçara*, cujos modos de vida e produção, conforme vimos com a discussão de Marcílio (1996) no tópico anterior, pode ser equiparada a economia camponesa, que a leva a compreender o caiçara como sinônimo “*de camponês, de caboclo e de caipira*” (MARCÍLIO, 1996, p. 40), sendo uma diferenciação agora necessária, já que a identidade caiçara é peculiar a regiões costeiras, sobretudo dos estados do Sudeste e do Paraná, uma vez que a dependência do mar como fonte de renda e de alimento é

²¹ O reconhecimento das comunidades de remanescentes de quilombo no estado de São Paulo se dá nos termos do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCTs), assegurado pela Constituição Federal de 1988, através de relatórios técnico-científicos (RTC) elaborados por antropólogas(os) em parceria com o Instituto de Terras de São Paulo (ITESP), bem como pelo documento de autodeclaração emitido pela Fundação Cultural Palmares (FCP).

²² Baseada sobretudo nos RTC destas comunidades, desenvolvidos entre os anos 2000 e 2008, dos quais tivemos acesso apenas aos das comunidades de remanescentes de quilombo da Caçandoca, do Sertão do Itamambuca e do Camburi, uma vez que o RTC da comunidade da Fazenda não foi publicado pelo ITESP, devido a divergências territoriais ainda não resolvidas entre os moradores da comunidade e o Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM).

seu diferencial neste aspecto. Por essa razão, os sujeitos que hoje se identificam como *quilombolas*, anteriormente aos processos de reconhecimento das comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba, se identificavam e eram identificados pela sociedade ao redor como *caiçaras*. Mesmo após esse reconhecimento, descendentes dos primeiros quilombolas da região ainda preferem se identificar como *caiçaras*, questão que aprofundaremos no tópico referente a comunidade do Camburi.

Para concluir a síntese da composição étnica da cidade de Ubatuba-SP, outros processos merecem atenção. Na unidade territorial do município ubatubano se situam duas aldeias indígenas Tupi Guarani e Guarani com território reconhecido. A mais antiga é a Aldeia Boa Vista *Tekoa Ñasdeva'e Yuy Marãeyre*, formada na década de 1960 por três famílias Guarani vindas da Aldeia Rio Silveira, localizada na cidade de Bertioga, litoral sul do estado de São Paulo, que ocuparam uma área de Mata Atlântica preservada no Sertão do Promirim, na região norte de Ubatuba-SP, território atualmente reconhecido em 5.420 hectares onde residem 43 famílias, conforme aponta o Cacique Altino²³. Posteriormente foi formada a Aldeia Renascer *Ywyty Guaçu*, fundada em 1999 por cinco famílias Tupi Guarani e Guarani aos pés do Pico do Corcovado, local onde foram convidadas a encenar um filme sobre a história de Hans Staden e permaneceram, com o objetivo de reconquistar o território tradicional de seus ancestrais, comandadas pelo Cacique Antonio da Silva, conhecido como Awá, atualmente são aproximadamente 15 famílias que ocupam 2.500 hectares.

As aldeias indígenas e as comunidades de remanescentes de quilombo, assim como as comunidades tradicionais *caiçaras*, no contexto ubatubano, têm em comum para além dos modos tradicionais de produção, sobretudo da agricultura de subsistência, a dependência do turismo como uma das principais fontes de rendas, uma vez que não estão totalmente isoladas do sistema global capitalista de produção. Iniciativas de turismo comunitário de valor histórico-educacional, cultural e ecológico são organizadas pelas Associações destas comunidades, visando que o desenvolvimento do turismo nestas áreas esteja de acordo com os modos de vida peculiares a cada uma delas, bem como com a preservação ambiental que se faz necessária para a continuidade de sua reprodução.

Em contrapartida, a questão territorial das comunidades tradicionais de Ubatuba vem gerando conflitos em vista da especulação imobiliária que explode na região a partir da década

²³ As informações sobre as Aldeias indígenas situadas na Ubatuba contemporânea estão no site institucional da FundArt Ubatuba, disponível em <<https://fundart.com.br/tradicao/comunidades/indigenas/>>. Acesso em mai. 2020 e foram conferidas no site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em mar. 2021.

de 1960, quando é iniciada a construção da Rodovia Rio-Santos, trecho da BR 101 (destacado no mapa abaixo), modificando completamente a situação fundiária da região que havia permanecido praticamente isolada até então.

Mapa 1 - Trecho da Rodovia Rio-Santos (BR 101) que atravessa Ubatuba-SP.



Fonte: Google Maps. Marcações da autora referentes ao acesso às Comunidades de Remanescentes de Quilombo de Ubatuba-SP a partir da BR 101.

A grilagem de terras que resulta do processo de abertura e construção da Rodovia Rio-Santos (BR 101) fez com que muitas famílias tradicionais perdessem espaço territorial e autonomia econômica na nova dinâmica instaurada. A instalação de Parques de Proteção e Conservação Ambiental se inicia na região na década de 1970, com intuito de minimizar os efeitos devastadores da especulação imobiliária e do turismo predatório para o meio ambiente e, entretanto, passa a proibir que as comunidades tradicionais instaladas em seus domínios antes mesmo do início destes processos mantenham suas formas de produção agrícola, restringindo também a pesca, a coleta e a caça, diminuindo ainda mais a autonomia econômica destas populações tradicionais. Apenas em 2006 é aplicado o Plano de Manejo do Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), que permite o desenvolvimento de atividades

agrícolas, pesca, caça e coleta em áreas previstas, determinando quatro Zonas Histórico Culturais em Ubatuba-SP.

Nos tópicos que se seguem, entraremos mais em detalhes quanto a história, a construção da identidade e as disputas territoriais em que estão envolvidas duas das quatro comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba-SP, cada uma em um extremo da unidade territorial do município, a comunidade da Caçandoca ao sul e a do Camburi ao norte, afim de dar início a reflexão que tange as formas de ocupação e produção que se distinguem do sistema capitalista globalizado do qual, entretanto, não estão isoladas, conjecturando que os modos de vida e produção de moradores de comunidades tradicionais tendem a valorizar a preservação e dinamização do bioma local onde habitam, na medida em que a reprodução de sua cultura, apesar do avanço da lógica capitalista e globalizada sobre seus territórios, se mantém interdepende ao meio e, portanto, é de seu interesse que o meio permaneça preservado, ao mesmo passo em que se faz necessário o desenvolvimento de alternativas de diálogo condizentes com seus interesses e seus modos de vida e produção com a lógica não-tradicional, para que esta não os suprima e os dissolva.

1.4 – Caçandoca

Tomaremos por base para retomada da história fundiária e étnica da Caçandoca o “*Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade de Quilombo da Caçandoca, Município de Ubatuba / São Paulo*” (junho/2000), desenvolvido pela antropóloga Alessandra Schmitt nos termos categóricos estabelecidos por um Grupo de Trabalho criado pelo Governo do Estado de São Paulo por meio do Decreto nº 40.723, de 21 de março de 1996²⁴. Não obstante, a antropóloga e sua equipe sistematizaram a discussão sob a forma de uma etnografia através do trabalho de campo na comunidade e de dados secundários relacionados a pesquisa acadêmica e de documentos históricos e jurídicos (SCHMITT, 2000, p. 5).

²⁴ “O Grupo foi composto por representantes da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania, Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”, Secretaria do Meio Ambiente, Procuradoria Geral do Estado, Secretaria de Governo e Gestão Estratégica, Secretaria de Cultura, Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico, Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Estado de São Paulo, Subcomissão do Negro da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil Seção São Paulo e Fórum Estadual de Entidades Negras. Os trabalhos deste Grupo levaram à criação: a) do Programa de Cooperação Técnica e de Ação Conjunta para identificação, discriminação e legitimação de terras devolutas do Estado ocupadas por remanescentes de comunidades de quilombos e de sua regularização fundiária, implantando medidas socio-econômicas, ambientais e culturais e b) de um Grupo Gestor para implementação do Programa. O Programa e o Grupo Gestor foram criados por meio do decreto nº 41.774 de 13 de maio de 1997.” (SCHMITT, 2000, p. 3)

Os depoimentos coletados por Schmitt (2000) indicam a ocupação da Fazenda “Cassandoca”²⁵ primeiro por Granadeiro²⁶ e posteriormente por José Antunes de Sá, comprador da fazenda em 1858, ambos envolvidos com a produção de café e cana-de-açúcar destinados ao comércio (de água ardente no caso da cana-de-açúcar) e de alimentos que garantissem a subsistência da fazenda, sob o regime de mão de obra escravizada. Ruínas apontam para ocupação de núcleos administrativos da Fazenda referida, como restos de paredes e de pedra de moer que indicam um antigo engenho²⁷ e na costeira há marcas que indicam um ancoradouro, assim como um gancho e um trilho fincados na pedra indicam trânsito de pessoas e mercadorias. Ainda conforme Schmitt, as ruínas da casa-grande da Fazenda Caçandoca permaneceram em pé até no início da década de 1970, quando foi demolida pela Urbanizadora Continental, que eliminou seus vestígios estabelecendo a gleba 1 de um dos condomínios de casas de veraneio das imediações.

A ocupação da área da Fazenda Caçandoca, inclusive do Pulso, que não estava contida nos registros da fazenda, se deu em menor escala pelos poucos filhos e netos legítimos do fazendeiro José Antunes de Sá que permaneceram nas terras, mas sobretudo pelos muitos descendentes ilegítimos destes com mulheres que foram escravizadas na fazenda e ainda por filhos de outros escravizados da localidade. No decorrer das primeiras décadas dessa forma de ocupação, ainda colhiam o café e a cana-de-açúcar, que foram sendo substituídos pela banana e pela mandioca, principais produtos comercializados (em pequena escala) pela comunidade até meados da década de 1970, quando a situação fundiária da região mais uma vez se modifica e se intensificam os processos de expulsão de boa parte das famílias ali radicadas.

²⁵ O termo “Cassandoca” com dois “s” aparece em nota que se refere ao inventário de Feliciano Maria da Conceição, esposa de José Antunes de Sá, de 1879, entretanto, no restante do texto utiliza-se o termo “Caçandoca”, com “ç”.

²⁶ Apontado em nota como dono de escravos, um deles sendo João Benedito, bisavô de Antônio dos Santos, entendido como informante direto de Schmitt (2000, p. 16).

²⁷ Schmitt afirma que o processo de tombamento das ruínas deste antigo engenho de cana-de-açúcar da Fazenda Caçandoca foi solicitado em 1998 ao Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo (CONDEPHAAT), entretanto, em consulta ao site do Conselho, não há referência de que esta área em específico tenha sido tombada por seu valor Arqueológico, embora o município de Ubatuba apareça em processos de tombamento de “Área Natural ou Sítio Paisagístico”, especificamente de “Ilhas, Ilhotas e Lajes” e “Serra do Mar e de Paranapiacaba”, os únicos prédios e/ou ruínas tombados da cidade são o “Edifício Paço da Nóbrega”, a “Residência dos Irmãos Gomes”, as “Ruínas do Engenho da Lagoinha”, o “Sobrado do Porto” e as “Unidades Habitacionais de Picinguaba”. Disponível em: <<http://condephaat.sp.gov.br/?unonce=8c3dc1472e&ufid=176&s=uwpsfsearchtrg&taxo%5B0%5D%5Bname%5D=cidades&taxo%5B0%5D%5Bopt%5D=&taxo%5B0%5D%5Bterm%5D=ubatuba&taxo%5B1%5D%5Bname%5D=classificacao&taxo%5B1%5D%5Bopt%5D=&taxo%5B1%5D%5Bterm%5D=uwpsftaxoall&taxo%5B2%5D%5Bname%5D=livrostombo&taxo%5B2%5D%5Bopt%5D=&taxo%5B2%5D%5Bterm%5D=uwpsftaxoall&skword=>>>. Acesso em jun. 2020.

O território histórico ocupado pela comunidade quilombola da Caçandoca, anteriormente a estes processos, é identificado por pequenos núcleos de habitações que mantinham laços estreitos de relacionamento entre si por compor uma unidade populacional maior, identificada por compartilhar uma origem e tradições comuns. Estes núcleos são: Praia do Pulso, Caçandoca, Caçandoquinha, Bairro Alto, Saco da Raposa, São Lourenço, Saco do Morcego, Saco da Banana, Praia do Simão (SCHMITT, 2000, p. 17).

Os processos de expulsão e evasão das terras dos comunitários da Caçandoca tem início na década de 1960, quando a abertura da Rodovia Rio-Santos – trecho da BR 101 que liga a cidade portuária de Santos, litoral sul do estado de São Paulo, à Rio de Janeiro capital – facilita o acesso ao litoral norte paulista, impulsionando a grilagem de terras e a especulação imobiliária devido ao potencial turístico da região. Schmitt aponta que parentes articulados a estes processos facilitaram a grilagem das terras das famílias que viviam no Pulso, afirmando que estavam registrando as terras quando na realidade estavam colhendo assinaturas de venda das terras, onde em 1976 foi lançado um condomínio fechado. Apesar disso, os comunitários optaram por não incluir a área do condomínio do Pulso em seu território histórico requerido, uma vez que muitas famílias dependem da renda vinda dos trabalhos efetuados nestes condomínios, como trabalhos domésticos, construção civil, jardinagem, etc.

Os moradores da comunidade quilombola da Caçandoca foram dos primeiros no Brasil a se organizar em Associação pela reivindicação e proteção de seu território histórico, em 1998. No mesmo ano, em dezembro, o Instituto de Terras de São Paulo (ITESP) efetuou a primeira identificação do território e, em agosto de 1999, a Associação deliberou que futuramente incluiriam no território requisitado as porções do alto Pulso e a metade da Ponta do Pulso (bordas do condomínio citado). Com isso, “*O mapa não foi retificado na época pois já havia sido proposta a ação discriminatória e o grupo não desejava causar nenhum tipo de demora a este processo*” (SCHMITT, 2000. p. 18), uma vez que os conflitos territoriais já arrastavam por cerca de três décadas em que famílias vinham sendo expulsas de suas terras. Estima-se, pelo depoimento dos moradores mais antigos entrevistados por Schmitt que, anteriormente aos processos de expulsão, haviam em torno de 70 famílias, totalizando cerca de 800 pessoas, estabelecidas no território.

O impacto do processo de expulsão dessas famílias, que começa na década de 1960, ainda pode ser observado, sendo que atualmente residem na comunidade cerca de 35 famílias²⁸.

²⁸ Número apontado em live com Asili Coletiva (disponível no IGTV do IG @asilicoletiva), em abril de 2020, por um dos líderes da Associação do Quilombo da Caçandoca, Mário Gabriel, com quem mantemos contato nas redes sociais e que nos receberia para o campo, planos interrompidos pela pandemia do covid-19.

Isto é, apenas metade das famílias conseguiram se manter ou retornar para o território de seus ancestrais, mesmo essa sendo uma das primeiras comunidades de remanescentes de quilombo do Brasil a conseguir um decreto de desapropriação do governo federal por interesse social, em 2006²⁹. Não obstante, a posse da terra está em nome da Associação, que é responsável pela administração do território, uma luta constante que persiste ao longo dos anos, já que também persiste o avanço de outros interesses de ocupação sobre o território, expressos pela especulação imobiliária – para construção de novos hotéis, pousadas e condomínios de casas de veraneio – e pelo turismo predatório que, além de ser invasivo e destrutivo quando não monitorado, vai na contramão do turismo educativo e socioambiental desenvolvidos pelos comunitários atualmente³⁰, sua principal fonte de renda, seguida da pesca.

A composição étnica observada através da genealogia dos comunitários do quilombo da Caçandoca, apresentada por Schmitt (2000, p. 19), aponta que, das famílias que ocuparam originalmente o território e deram origem a comunidade quilombola, apenas um eixo descende da união entre trabalhadores escravizados, outros sete eixos descendem de relações entre homens brancos com mulheres negras escravizadas, sendo que cinco destes são ligados aos filhos dos proprietários da antiga fazenda Caçandoca, que não reconheceram formalmente seus descendentes, identificados geralmente pelo nome das respectivas mães³¹. Schmitt observa, ainda, que a partir da terceira geração dos quilombolas que ocupam esta área, aparecem personagens indígenas, duas mulheres, que integram a comunidade por laços matrimoniais. Atualmente, articulação de quem pode ou não morar na comunidade se dá por processos de análise da árvore genealógica dos comunitários, consulta aos mais antigos comunitários e obrigatoriedade de participar das atividades da Associação por ao menos cinco anos³².

A luta pela legalização total do território, pela desapropriação de partes ocupadas por não-tradicionais, ainda continua e parece estar diretamente ligada a identidade do remanescente

²⁹ Conquista alcançada como reflexo do Decreto Federal 4.887, de 20 de novembro de 2003, que “*Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*”, disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em jun. 2020.

³⁰ Fonte: Ibidem nota 28. Ainda conforme aponta Mário, apenas 10% da população tradicional da Caçandoca possui renda fixa não ligada ao turismo ou a pesca.

³¹ Schmitt aponta, baseando-se na memória coletiva do grupo e no inventário de Feliciano Maria da Conceição, esposa de José Antunes de Sá, que dos três filhos do casal, Isídio, Marcolino e Simphônio, apenas o primeiro se casou com uma mulher branca, os outros dois tiveram filhos apenas com as mulheres negras escravizadas e, pela falta de histórias ou documentação que prove o contrário, estes filhos provavelmente se mantiveram trabalhando na fazenda e não foram registrados como escravos, ao contrário de filhos descendentes apenas de trabalhadores escravizados, como Gertrudes Maria da Conceição e Manoel dos Santos, que tiveram três filhos vendidos – Feliciano, João da Matta e Tolino.

³² Fonte: Ibidem nota 28.

de quilombo, conforme a fala de lideranças da comunidade vem expondo em redes sociais. A exemplo disso, apenas uma das cinco praias do território foram desapropriadas em favor da comunidade. O racismo institucional também ganha a fala dos moradores tradicionais da Caçandoca, se expressando por medidas de impedimento da agricultura ou da ocupação do espaço sobre duras penas de um licenciamento ambiental que não se expressa nos mesmos termos para outros modos de ocupação do território ubatubano, ligados ao sistema capitalista globalizado, como é o caso dos condomínios de casas de veraneio e do Castelo dos Arautos, construído nos anos 2000 com autorização do CONDEPHAAT por uma vertente ultraconservadora da igreja católica, próximo a praia do Pulso.

1.5 Camburi

Tivemos a oportunidade de realizar uma visita em abril de 2019 a comunidade tradicional do Camburi, localizada no extremo norte da cidade de Ubatuba e do litoral paulistano, na divisa com o município de Paraty-RJ, cujo território está integralmente incorporado ao Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e parcialmente aos limites do Parque Nacional da Serra da Bocaina. Esta visita elucidou e atualizou algumas informações constantes no “*Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Camburi Ubatuba-SP*” (abril/2002), assinado pelo antropólogo Luiz Roberto de Paula³³. Nosso principal contato³⁴ nos recebeu em uma casa de pau-a-pique de difícil acesso por uma íngreme trilha, no alto de um morro, entre densa Mata Atlântica e casas esporádicas. Pudemos observar de imediato que raros terrenos possuem cercas e, quando possuem, não são completamente fechadas, sendo possível atravessar de um terreno para outro sem problemas. A energia elétrica chega a maior parte das residências, que são de alvenaria e pau-a-pique, entretanto não há iluminação pública e as passagens ou ruas, por onde dificilmente é possível transitar de carro, são de terra e pedregulhos.

A história da comunidade que nos foi contada oralmente é bem próxima a do Relatório Técnico-Científico, que tomaremos por base para sistematizar a história fundiária e étnica do Camburi, salvo por mudanças que ocorreram ao longo dos dezessete anos que separam nossa

³³ Tomamos por base as informações contidas no Relatório Técnico-Científico desenvolvido por De Paula, que por sua vez lança mão, para além de todo o trabalho de campo junto à comunidade, de uma base teórica assinalada por pesquisadores que já haviam pesquisado a região, tais como Cerqueira (1966), Marcílio (1996) e Mansano (1999).

³⁴ Santiago Bernardes, uma das lideranças na Associação de Remanescentes do Quilombo do Camburi (ARQC) e no Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba (FCT), ligado ao Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS) e a Fundação Oswaldo Cruz (FioCruz), também é biólogo e poeta publicado.

visita do desenvolvimento do relatório³⁵. De Paula aponta que 50 famílias compunham a comunidade, cerca de 230 indivíduos identificados “*de maneira consensual tanto pelos seus membros, como pelos membros da sociedade regional, enquanto uma comunidade de caiçaras que possui limites territoriais bem definidos*” (DE PAULA, 2002, p. 3), chamando a atenção para esta questão da identificação – ou da autoidentificação no caso – em que parte dos indivíduos da comunidade optaram por permanecer com a identidade caiçara e/ou descendente de indígenas³⁶.

“(…) todos os moradores tradicionais do Camburi poderiam, se assim o quisesse, se identificar como afrodescendentes, portanto, quilombolas, pois tanto a árvore genealógica da comunidade, os documentos levantados sobre a ocupação local e os relatos orais recolhidos entre os mais velhos, assim o permitiam.

Infelizmente, apesar da grande maioria dos moradores tradicionais contrários à proposta de território quilombola reconhecerem os seus vínculos de parentesco com antigos escravos, não foi possível avançar para o passo posterior e decisivo, qual seja, a aceitação da proposta de um território quilombola integral no Camburi.

Dentre as inúmeras explicações para essa recusa, existem as mais óbvias como a desconfiança histórica de comunidades em relação a qualquer proposta de mudança que venha do poder público, até algumas mais complexas, como por exemplo, o da emergência de um movimento por parte da comunidade, que mesmo sendo descendente dos antigos escravos, prefere se identificar como remanescentes de famílias indígenas (“karapevas”) e não de famílias de escravos.” (DE PAULA, 2002, p. 33; grifo do autor)

As origens comuns destes indivíduos, autoidentificados ou não enquanto remanescentes de quilombo, ainda conforme De Paula, estão relacionadas a duas versões da história que não necessariamente se anulam. A primeira delas emerge da história oral contada pelos moradores da comunidade, em que a ocupação inicial do bairro Camburi se deu exclusivamente “*através de núcleos de escravos fugidos de fazendas da região de Paraty, no estado do Rio de Janeiro*” (Ib. p. 13), ignorando a existência da “Fazenda Cambory”³⁷, cujo cruzamento de histórias orais e documentos históricos remontam sua existência e sua decadência. A segunda versão, portanto, assume a ocupação inicial por parte de trabalhadores escravizados da própria fazenda após sua decadência, assim como a chegada de outros núcleos de trabalhadores escravizados de outras regiões em busca de refúgio, facilitado pela formação geográfica do território que dificulta o

³⁵ O avanço da religião evangélica como predominante foi apontado por Santiago como exemplo de modificação no sistema religioso da comunidade nos últimos anos, já que anteriormente a predominância era o catolicismo. Além disso, a dinâmica dos conflitos com os Parques de Proteção e Conservação Ambiental, apesar de constantemente presente, também varia ao longo do período, já que em 2006 é estabelecido o Plano de Manejo que inclui partes do território da comunidade do Camburi.

³⁶ Dentre os depoimentos coletados por De Paula, a etnia indígena “*karapeva*” aparece como ascendente de tais moradores do Camburi.

³⁷ Segundo documentação levantada por De Paula junto ao Arquivo Histórico de São Paulo, que indica a existência da Fazenda Cambory entre os anos 1788-1855, apontando como dono Domingos dos Santos e posteriormente seus filhos, Manuel de Oliveira dos Santos e Francisco dos Santos, possuidores de trabalhadores escravizados encarregados de plantações de cana-de-açúcar e posteriormente de café (Ib.: p. 17).

acesso pelos morros e matas. De qualquer forma, “*a presença de núcleos de escravos na ocupação inicial do território do atual bairro do Camburi é incontestável*” (Ib., p. 13).

Podemos assumir, então, que essa ocupação inicial se deu de forma mista – com trabalhadores escravizados fugidos ou ex-escravizados de regiões próximas, sobretudo do sul do estado do Rio de Janeiro, o que se refere a uma noção “clássica” de quilombo e que, por outro lado, criaram laços familiares através do casamento com trabalhadores escravizados da própria Fazenda “*Cambory*” decadente, assim como com remanescentes de indígenas “*karapeva*” e caiçaras da região. A memória oral do grupo, conforme depoimentos coletados ao longo de anos por diferentes pesquisadores – Cerqueira (1966), Marcílio (1996) e Monsano (1999), além do próprio De Paula (2002) – apontam para um ramo familiar iniciado por uma trabalhadora escravizada chamada Josefa, que teria fugido de uma fazenda no litoral de Paraty-RJ, o município que faz fronteira com o bairro Camburi no município de Ubatuba-SP. A “*Toca da Josefa*”³⁸, que teria sido seu refúgio, hoje é um ponto de turismo ecológico. A genealogia esboçada por De Paula não alcança essa personagem, entretanto, outros núcleos familiares remetem a trabalhadores escravizados fugidos de regiões próximas, como os Conceição e os Basílio.

O fato de a memória oral do grupo não contemplar a existência da Fazenda Cambory, conforme aponta Monsano (1999) reproduzido por De Paula (2002), tem a ver com a construção da memória coletiva que se baseia na liberdade, na resistência e na negação à opressão e a escravização:

“(…) pois em alguns momentos até falam serem descendentes de escravos, mas referem-se a eles como ‘ex-escravos, escravos fugidos, negros valentes e fortes que moravam logo ali no morro’. Falar da Fazenda Cambory seria falar de um tempo de sofrimento, no qual trabalhavam forçados, oprimidos, tratados como inferiores.” (Mansano, 1999, p. 59)³⁹

De Paula aponta que a ocupação do território do Camburi por estes primeiros núcleos, não obstante, se deu de forma consensual, uma vez que a apropriação de frações desse território se deu através de laços de casamento e não pela mercantilização da terra, que possui para os comunitários valor de uso. Os modos tradicionais de vida e produção das famílias do Camburi, dos primeiros núcleos e seus descendentes, se deu através da agricultora de subsistência aliada

³⁸ Uma publicação de 2012 do blog “*Estação Memória Cambory*”, dispositivo infoeducativo desenvolvido por Edson Luiz dos Santos como componente de sua dissertação de mestrado em Cultura e Informação, traz o depoimento de Sr. Genésio dos Santos, líder comunitário e quilombola do Camburi, então com 85 anos, sobre a história e os modos de vida de Josefa em seu refúgio. Disponível em: <<https://estacaomemoriacamburi.wordpress.com/2012/10/07/uma-historia-que-merece-ser-recontada-a-toca-da-josefa/>>. Acesso em jun. 2020.

³⁹ Citação de DE PAULA, 2002, p. 19.

a caça, a pesca e a coleta e se expressa, também, pelo conhecimento transmitido através de gerações sobre plantas medicinais.

O “progresso” que avança na região a partir da década de 1960 com a abertura da Rodovia Rio-Santos, trecho da BR-101, aliado a uma campanha de legalização das terras nos bairros litorâneos dessa região, promovida pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), modifica drasticamente a situação fundiária do Camburi. Outro processo anterior já apontava a chegada desse “progresso” na região na década de 1920, quando houve uma intensificação da pesca industrial da sardinha no litoral brasileiro, levando pescadores tradicionais⁴⁰ a grandes embarcações em busca de recursos financeiros. Contudo, mesmo a introdução da pesca industrial entre os pescadores tradicionais do Camburi não se compara com os processos fundiários iniciados na década de 1960 que impulsiona o turismo predatório, a especulação imobiliária e a grilagem de terras em comunidades tradicionais de Ubatuba-SP.

Acontece que, com a legalização das terras promovida pelo IBRA, os moradores passaram a pagar impostos sobre a terra e a necessidade de dinheiro tornou-se cada vez mais essencial para os comunitários, que até então viviam conforme seus modos tradicionais, baseados na agricultura de subsistência, na pesca e troca ou venda dos produtos sobressalentes de suas roças e pescados. Este processo, por sua vez, levou parte das famílias a vender vastas parcelas de suas terras para “*grandes compradores*” (DE PAULA, 2002, p.25), resultando em um processo de fragmentação interna da comunidade. Famílias que não chegaram a vender suas terras também acabaram por serem ludibriadas por “*gente de fora*”⁴¹ que chegavam se apresentando como autoridades que trariam melhorias, como estradas que facilitariam o acesso ao bairro, e “carimbavam” suas digitais em documentos que não sabiam ler, passando as escrituras de seus lotes.

“O cenário fundiário do Camburi no início da década de 70 era o seguinte: 80% do seu território tradicional, ou seja, o chamado “coração do Camburi” (a praia), estava sob domínio e posse de dois grandes compradores de terra, enquanto que a grande maioria de seus moradores tradicionais passava a morar nas áreas mais íngremes do território”. (DE PAULA, 2002, p. 26)

⁴⁰ A diferença entre a pesca tradicional e “não-tradicional” nesse contexto é expresso pelas embarcações, na pesca tradicional eram utilizadas as “*canoas de um pau só*” enquanto na pesca industrial se utilizam grandes embarcações a motor. O Instituto Costa Brasilis realizou um projeto de catalogação das “*canoas de um pau só*” de Ubatuba-SP entre os anos de 2007 e 2008, realizando entrevistas com canoeiros e construtores de canoas que resultou no livro “*Com quantas memórias se faz uma canoa*” e no vídeo-documentário “*Canoa Caiçara*”, ambos disponíveis em: <<http://costabrasilis.org.br/projetos/com-quantas-memorias-se-faz-uma-canoa/>>. Acesso em jun. 2020.

⁴¹ O termo “*gente de fora*” é bastante usado por De Paula para se referir aos novos ocupantes (não-tradicionais) do Camburi que começam a surgir na década de 1960 e, conforme observamos em nossa visita a comunidade em abril de 2019, o termo continua sendo muito usado pelos comunitários para se referir aos proprietários e moradores não-tradicionais do bairro.

Este processo levou muitas das famílias tradicionais a deixar o Camburi enquanto chegavam novas famílias, sobretudo de caseiros, para ocupar as glebas compradas pelos referidos “*grandes compradores de terra*”. As consequências ambientais resultantes desta nova situação fundiária não tardaram a aparecer e na década de 1970 o poder público a nível federal e estadual intervêm incorporando o território do Camburi ao Parque Nacional da Serra da Bocaina (PNSB), em 1972 e ao Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), em 1977, sobrepondo, inclusive, um Parque a outro, complicando ainda mais a situação fundiária do Camburi.

Não somente a comunidade do Camburi sofre os impactos da instalação dos Parques neste modelo que, embora tenha freado até certo ponto o avanço imobiliário e a expropriação de terras dos moradores tradicionais de Ubatuba-SP, proíbe que os mesmos continuem a usufruir da pesca, da caça e da coleta em áreas não estipuladas em um Plano de Manejo, além de promover a derrubada de casas, roças e quiosques⁴², o que inviabiliza ainda mais a autonomia econômica destas populações. Talvez o embate mais significativo neste sentido se dê na comunidade de remanescentes do Quilombo da Fazenda (Picinguaba), cujo acesso está a cerca de apenas cinco quilômetros do acesso ao Camburi pela Rodovia Rio-Santos (BR-101), sendo que seu território ainda não foi reconhecido devido a divergências na definição dos limites da área, uma vez que a sede do Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) está dentro dos limites do território histórico reivindicado.

Visando minimizar estes embates, em 2006 foi aprovado o Plano de Manejo do Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), que reconhece quatro Zonas Histórico Culturais Antropológicas em Ubatuba – Vila de Picinguaba, Cambury, Sertão da Fazenda e Sertão do Ubatumirim - onde é permitido que as comunidades tradicionais tenham acesso aos recursos naturais com atividades extrativistas, mesmo estando dentro da Unidade de Conservação de Proteção Integral (UC) do Parque, que restringe a presença humana e proíbe o manejo de espécies, extrativismo e atividades de cultivo em áreas não previstas no Plano de Manejo. Atualmente, este núcleo que foi oficialmente fundado através do Decreto Estadual 13.313 de 06 de março de 1979, corresponde a uma área de mais de 47 mil hectares, cerca de 80% do território da cidade de Ubatuba, e faz parte do Mosaico Bocaina, um conjunto de áreas

⁴² Processos que continuam a se reproduzir até os dias atuais, a exemplo da derrubada de parte da casa e do quiosque de uma comunitária identificada como caiçara na praia do Camburi, em 12 de fevereiro de 2020, com uma violenta ação policial no bairro, conforme acompanhamos pelas redes sociais de nossos contatos e do Fórum de Comunidades Tradicionais (FTC), cuja nota de repúdio está disponível em: <<https://www.facebook.com/140440869499765/posts/1312802922263548/>>, acesso em jun. 2020. A Ação, conforme apuramos com nosso informante Santiago, foi resultado de um processo do Ministério Público de 2014.

protegidas Estaduais e Federais englobando Vale do Paraíba, litoral norte do estado de São Paulo e litoral sul do Rio de Janeiro.

2 NATUREZA E CULTURA

No capítulo anterior, retomamos a história da ocupação socioespacial do município de Ubatuba-SP desde o período colonial, interpondo o território à etnicidade da ocupação ao longo do tempo com base em literatura histórica, demográfica e técnica, com Washington de Oliveira (1977), Maria Luíza Marcílio (1986), Alessandra Schmitt (2000) e Luiz Roberto de Paula (2002). Doravante, se faz necessário o desdobramento de conceitos que permeiam esta discussão e apontam para a argumentação de que comunidades tradicionais necessitam de autonomia territorial para seguirem desenvolvendo seus modos de vida e produção tradicionais que, conforme conjecturamos inicialmente, podem funcionar como mecanismos de proteção e dinamização do bioma em que estão inseridas, fazendo frente de resistência ao avanço imobiliário e turístico predatório, através do desenvolvimento do turismo histórico, educacional e ecoturismo de base comunitária, entre outros projetos de cunho socioambiental que transcendem os limites do que é considerado “*natural*” e do que é considerado “*cultural*” por uma visão hegemônica que vem a ser reforçada pela lógica capitalista globalizada.

O que pretendemos aqui é estabelecer um diálogo interdisciplinar através de uma reflexão histórica que se inicia com os “*primeiros invasores*” da Mata Atlântica, conforme discute o historiador Warren Dean (1995), passando pela chegada dos “*segundos invasores*”, os colonizadores europeus, levantando a discussão de um “*imperialismo ecológico*” proposta por Alfred Crosby (1986) e, finalmente, chegamos ao período moderno com a discussão de Antonio Carlos Diegues (1994; 2001) sobre as bases ideológicas do “*mito da natureza intocada*” que está por trás dos modelos criados de Parques de Conservação e Proteção Ambiental. Com esta discussão, emerge uma crítica às dicotomias paradoxais fundamentadas pelo pensamento moderno, uma postura metodológica adotada Bruno Latour (1994). Ainda no viés desta crítica, introduzimos o pensamento do renomado geógrafo Milton Santos (2000) somado a reflexões de Marcílio (1986) e Ailton Krenak (2010) sobre como o sistema global capitalista incide sobre e interfere na lógica local no caso de comunidades tradicionais.

2.1 Dos “primeiros invasores” da Mata Atlântica

O mito de uma “*natureza selvagem e intocada*”, discutido amplamente por Diegues (1994; 2001), é desconstruído pelo historiador Warren Dean em sua obra “*A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*” (1995). Dean inicia seu segundo capítulo, intitulado “*A primeira leva de invasores humanos*”, com uma citação de Ailton Krenak:

“Nosso povo viveu durante alguns milhares de anos aqui...
 Não tínhamos nenhuma escola de engenharia florestal aqui não,
 Não tínhamos manejo de floresta.”⁴³.

Houve, por certo, interação e exploração da Mata Atlântica por parte dessa primeira leva de invasores humanos que ocuparam o sul do continente Americano, conforme aponta Dean (1995) estima-se que foram 400 (quatrocentas) gerações de caçadores-coletores que posteriormente desenvolveram a agricultura itinerante, número considerado baixo em comparação a ocupação do *Homo sapiens* em outros continentes, 1600 (mil e seiscentas) e 4 (quatro) mil gerações nos continentes da Oceania e da África, respectivamente, e que, portanto:

“Mesmo que a Mata Atlântica fosse até certo grau modificada pela invasão de caçadores-coletores, não poderia ter sido transformada tão extensamente como o foram as florestas dos continentes ocupados há muito mais tempo pelo *Homo sapiens*.” (DEAN, 1995, p. 41)

As primeiras gerações de caçadores-invasores se estabeleceram nas planícies sul-americanas através da caça dos grandes animais que as habitavam. Dean levanta a hipótese de que o desaparecimento destes animais esteja relacionado, juntamente às mudanças climáticas culminadas pelo fim da era glacial, com a interação com os humanos, uma vez que eram animais de grande porte que apesar disso não ofereciam resistência ao serem caçados por se moverem lentamente e não reconhecerem os humanos como ameaça. De qualquer forma, ainda conforme aponta o historiador, com a extinção destes “*gigantes*”, animais menores se tornaram mais ariscos a presença humana, além de não oferecerem quantidades suficientes de alimento para o desenvolvimento de comunidades humanas, que passaram a migrar para as baixadas do continente, se estabelecendo ao longo da costa, sobretudo na faixa entre o que corresponde aos estados do Espírito Santo e Rio Grande do Sul – incluindo, com isso, o litoral paulistano – conforme evidenciam *sambaquis*⁴⁴, o mais antigo datado tendo sido iniciado há cerca de 8 (oito) mil anos. “*É evidente, no entanto, que esses povos tinham pouca necessidade de explorar a floresta.*” (DEAN, 1995, p. 43). Por outro lado, populações que permaneceram serra acima possivelmente intensificaram a extração de recursos da floresta:

“Durante a maior parte da era dos sambaquis, as populações montanhesas na região da Mata Atlântica persistiam na caça e na coleta. Apesar disso, é possível que seus usos do recurso florestal estivessem se intensificando. Investigações antropológicas recentes têm mostrado o quanto é considerável o conhecimento de plantas pelos povos pré-agrícolas e como é gradual sua passagem da coleta de produtos vegetais para o seu plantio e cultivo. (...) Pode ter havido, portanto, algum período mais ou menos longo durante o qual plantas de ocorrência natural fossem protegidas ou disseminadas por iniciativa humana.” (DEAN, 1995, p. 43)

⁴³ Citação de Ailton Krenak por Warren Dean (1995; p. 38).

⁴⁴ Sambaquis podem ser definidos como formações que podiam alcançar “*até trezentos metros de comprimento e até vinte e cinco metros de altura*”, resultado do empilhamento de “*conchas de amêijoas, mariscos e ostras*” colhidas de árvores e da lama, fontes de proteínas de fácil acesso e que demandam pouca energia ou técnica, o que Dean considera “*uma economia maravilhosamente conveniente*” para estas populações que se estabeleceram em áreas próximas ao litoral, se aprofundando em pântanos e mangues (DEAN, 1995, p. 42).

Isto porque, ainda conforme Dean, comunidades humanas de caçadores-coletores, podem ter interferido na paisagem natural de forma a tornar conveniente a coleta em áreas protegidas enquanto se efetuava a abertura através da queimada de outras áreas, criando campos abertos que facilitassem a caçada. Quanto ao desenvolvimento da agricultura, o historiador acredita que “*tenha resultado de um incremento na população humana*”, transformando “*radicalmente a relação dos homens com a floresta*”:

“O que havia sido um recurso residual, produto inferior para os caçadores-coletores, queimado por descuido ou acidente quando se tocava ou atraía a caça, agora se tornava seu principal hábitat. (...) A agricultura era muito mais viável nos solos da floresta. Desde o começo, a agricultura na região da Mata Atlântica – de fato, em todas as áreas de baixada do continente – exigiu o sacrifício da floresta.” (DEAN, 1995, p. 44)

A técnica, chamada de “*itinerante ou de derrubada e queimada*”, era semelhante a que ainda é utilizada por moradores de comunidades tradicionais na rotação de suas roças, consistindo no corte de uma área da floresta que é deixada para secar e, antes da chegada da estação das chuvas, a mesma área é queimada, gerando uma grande quantidade de nutrientes da biomassa da floresta que cai sobre a terra em forma de cinzas, neutralizando e fertilizando a terra a ser plantada e, após duas ou três temporadas, permite-se que a faixa “*volte a ser mato*”, momento em que emerge a “*floresta secundária ou sucessória*” (Ib., p. 45), que corrige o solo elevando mais uma vez a quantidade de nutrientes no subsolo, dispersados através da queda das folhas das árvores que também protegem o solo dos processos de insolação e chuvas diretas. Estima-se que o intervalo da derrubada de uma mesma área, por estas gerações de “*primeiros invasores*”, seria entre 20 (vinte) e 40 (quarenta) anos.

Não obstante, Dean baseia seu argumento da continuidade temporal da cultura dos sambaquis e aquelas que a substituíram, com a agricultura itinerante nas baixadas do litoral, através de vestígios de cerâmicas encontrados nos sambaquis mais recentes que podem indicar ou 1) a troca comercial ou 2) captura de mulheres (já que eram as mulheres as produtoras de cerâmica) das comunidades humanas de montanha acima ou, ainda, 3) a supressão por parte das comunidades de montanha acima sobre as comunidades que ocupavam as baixadas litorâneas. De qualquer forma, estes primeiros lavradores itinerantes do litoral teriam sido “*varridos*” com a chegada dos tupis por volta do ano 400, se instalando em mais de 1000 (mil) sítios encontrados “*ao longo do litoral florestado, até quinhentos quilômetros do litoral marítimo*” (DEAN, 1995, p. 47), sucesso obtido aparentemente pelo seu profundo conhecimento sobre a navegação das hidrovias interiores e do litoral, bem como por sua ferocidade, sendo a “*guerra ritual*” considerada por Dean “*o drama obsessivo da existência tupi*” (Ib. p. 48).

A pressão exercida pelos povos tupis na Mata Atlântica foi consideravelmente maior que a das culturas dos sambaquis. O crescimento populacional dos povos tupis após os anos em que se estabeleceram na costa foi tamanho que passaram a guerrear também entre si e, “*por volta do ano 1000 (...) a competição pelo habitat da baixada parece ter se intensificado*” (DEAN, 1995, p. 48). O historiador aponta, assim como o faz Marcílio (1986; p. 30), que no momento da chegada da “*segunda leva de invasores*”, os europeus, já havia uma grande densidade populacional sobre o território que nos interessa, isto é, a faixa de Mata Atlântica mais próxima ao litoral, acarretando em uma intensificação da pressão humana sobre a floresta, o que, contudo, não significa que os primeiros habitantes teriam exaurido todo o potencial produtivo de seu habitat até o ano de 1500 (DEAN, 1995, p. 57), quando chegam as primeiras levas dos “*segundos invasores humanos*”.

2.2 Dos “segundos invasores” da Mata Atlântica

Vimos, no capítulo anterior, como a invasão europeia influencia e intensifica as inimizades e guerras entre os povos que habitavam as faixas litorâneas do atual território paulistano em favor de sua própria colonização do território, para além das doenças trazidas pelos europeus, constituindo o que Marcílio chama de “*trilogia apocalíptica*” – “*Peste, Famine et Bello*”, ou seja, “*peste, fome e guerra*” – (MARCÍLIO, 1986, p. 32). Dean, em sua perspectiva da história da devastação florestal da Mata Atlântica, inicia seu capítulo sobre “*A segunda leva de invasores humanos*” tratando da simbologia destes segundos invasores, os europeus, em sua relação com a floresta:

“Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que, a 22 de abril de 1500, alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano nos 17 graus de latitude sul, foi derrubar uma árvore” (DEAN, 1995, p. 59).

A árvore, derrubada a machadadas de aço, foi transformada em uma cruz, símbolo da “*salvação humana*”, que carregava as insígnias representativas da autoridade do Estado e da Igreja, cujos objetivos desde o início não foram outros se não a exploração meramente utilitarista dos recursos naturais e humanos até a exaustão de ambos, como demonstra a vasta literatura que vai desde as cartas coloniais aos mais renomados pesquisadores do tema e da época.

Atacaram as fronteiras⁴⁵ deste bioma, no entanto, não somente através exploração desmedida de seus recursos humanos e naturais, mas como Marcílio (1986) já destaca ao falar da “*peste*” como uma das principais formas de morte coletiva experimentada pelos indígenas desde o momento da chegada dos europeus ao território brasileiro. É o que discute e argumenta o historiador Alfred Crosby em sua obra “*Imperialismo ecológico*” (1986; traduzido em 1993):

“Devemos examinar a história colonial dos patógenos do Velho Mundo, pois o seu sucesso constitui um dos exemplos mais espetaculares do poder das realidades biogeográficas subjacentes ao êxito dos imperialistas europeus do além-mar. Foram seus germes – e não os imperialistas em si, a despeito de toda a sua ferocidade e desumanidade – os principais responsáveis pela devastação dos indígenas (...).” (CROSBY, 1993, p. 175)

O conhecimento dos germes, entretanto, conforme aponta Crosby, é recente e, na altura da invasão europeia sobre as Américas, as doenças epidemiológicas eram compreendidas como causas de origem sobrenatural, “*algo a ser suportado piamente mas quase nunca descrito em detalhe*” (Ib., p. 176), o que dificulta que se tenha uma real dimensão de suas características e origens. Para fundamentar a ideia das dimensões devastadoras de um primeiro contato com patógenos para populações até então isoladas, já que não se tem descrição exata do que houve no período da colonização, Crosby traz dados entre os anos de 1954 e 1968, quando o sarampo dizimou entre 8% e 27% de infectados no Parque Nacional do Xingu e em ianomâmis na fronteira Brasil-Venezuela, com acesso a medicina moderna e sem acesso, respectivamente, e também dos paraná (*krenakarore*) da bacia amazônica, contactados pela primeira vez alguns anos mais tarde, tendo sido dizimados em 15% de sua população total por um vírus comum da gripe.

Crosby aponta que ameríndios tinham conhecimento de diversas doenças, mesmo antes da invasão europeia – como purupuru, boubá, sífilis venérea, hepatite, encefalite, pólio, variedades de tuberculose não associadas a doenças pulmonares e parasitas intestinais – entretanto, nunca haviam tido contato com “*enfermidades do Velho Mundo*” – como varíola, sarampo, difteria, tracoma, coqueluche, catapora, peste bubônica, malária, febre tifoide, cólera, escarlatina, disenteria amébrica, gripe e uma série manifestações helmínticas – muitas das quais até os dias atuais ainda trazem problemas epidêmicos com consequências mortais e cuja suscetibilidade entre as primeiras populações a terem contato com os europeus foi instantânea ao momento da “descoberta” das américas.

⁴⁵ Usamos fronteira aqui conforme indica Warren Dean: “*O termo fronteira, que os historiadores nos Estados Unidos acharam tão inevitável, embora ideologicamente desagradável, refere-se a uma realidade física. A fronteira é concebida da forma mais concreta, materialista e parcimoniosa como um ecossistema relativamente inalterado, um ecossistema que demonstra alto potencial para exploração pelo grupo invasor*”. (DEAN, 1995, p. 58)

Seguindo o rastro de apenas uma destas doenças, o vírus da varíola, uma das mais transmissíveis e mais mortais do Velho Mundo, transmitido geralmente através da respiração de vítima para vítima, Crosby argumenta que durante quatro séculos após 1500, esta doença “desempenhou um papel tão essencial quanto a pólvora no avanço do imperialismo branco do ultramar” (Ib., p. 179), se não mais essencial, uma vez que o mosquete e depois o rifle puderam ser usados pelos indígenas contra os próprios europeus, em sua maioria já imunizados contra esta e outras doenças de alta mortalidade. No Brasil, Crosby aponta que há relatos de que a varíola tenha dizimado “*multidões de indígenas*” já entre os anos de 1562 e 1565, possivelmente chegando através de tribos que vagavam pelos pampas, sendo que muitas vezes a doença chegava antes mesmos de que estas tribos tivessem contato efetivo com o homem branco que, por sua vez, possuíam uma “*visão mais auspiciosa*” das doenças importadas para as américas, acreditando que as mortes coletivas que lhes eram consequentes eram “*obras do Senhor*”, facilitando o domínio “*que lhes era de direito*” sobre os primeiros habitantes das Américas e suas terras (Ib., p. 185).

Não obstante, Crosby chama atenção para o fato de que o intercâmbio de doenças infecciosas, isto é, de germes, entre o “*Velho Mundo*” e o “*Novo Mundo*”, foi “*tão unilateral e unidirecional quanto o intercâmbio de pessoas, ervas e animais*” (Ib., p. 191), argumentando que mesmo doenças de origens americanas, como o mal de Chagas por exemplo, não “*viajam*” bem o bastante para se estabelecer no sentido contrário de navegação – das Américas para a Europa. Tendo visto, então, a relevância devastadora das doenças importadas pelos europeus para firmar seu domínio sobre os primeiros habitantes do território brasileiro, nos voltemos, novamente, para a perspectiva desenvolvida por Dean sobre a “*segunda leva de invasores humanos*” que:

“Incapazes de compreender intelectualmente a magnitude de sua descoberta, os portugueses tropeçaram em um meio continente, movidos por cobiça e virtude, sem se deixarem levar por paixão ou mesmo por curiosidade. A Mata Atlântica os deixava impassíveis ou atônitos. Por diversas vezes penetraram-na, e traziam apenas relatos delirantes sobre esmeraldas e ouro. Produziram tamanha devastação entre seus irmãos que, no prazo de um século, quase todos aqueles com quem haviam se deparado estavam mortos e suas sociedades em ruínas. Esse foi o começo, a fundação do povoamento, da colonização e do império, de uma civilização transferida de imposta.” (DEAN, p. 59-60)

Se, portanto, assumirmos que no momento da invasão europeia ainda haviam faixas de “*floresta virgem*”, isto é, que não haviam passado pelo processo que descrevemos anteriormente, de derrubada e queimada para o desenvolvimento da agricultura itinerante com a posterior emersão da floresta secundária ou sucessória, podemos presumir que esta faixa rapidamente se extinguiu com a exploração desmedida de seus recursos, além da instalação de grandes fazendas destinadas a monocultura que empobrece o solo, conforme discutimos no capítulo anterior

sobre o caso da cidade de Ubatuba-SP que já no início do segundo século da invasão europeia, após a “*pacificação dos Tamoios*”, passa pelo processo de estabelecimento de vastas fazendas destinadas a produção essencialmente de cana-de-açúcar inicialmente e café posteriormente.

2.3 Do “mito da natureza intocada” à crítica aos abismos modernos

Retomaremos agora a perspectiva crítica apresentada por Diegues (1994; 2001) no que tange a institucionalização de modelos de Unidades de Conservação e Proteção Ambiental e os ideais que estruturam essa construção. Em sua obra “*O mito da natureza intocada*”, de 1994 com edição revisada e ampliada em 2001, o sociólogo Antonio Carlos Diegues propõe

“avaliar a importância fundamental (...) da presença das populações tradicionais nas unidades de conservação em que vivem, por meio da criação de novos modelos de áreas protegidas”. (DIEGUES, 2001, p. 16)

Diegues (2001) aponta que o modelo de Unidades de Conservação e Proteção Ambiental surge nos Estados Unidos em meados do século XIX, em um contexto de rápida urbanização e expansão industrial que opõe o homem à natureza, criando “*ilhas*” de conservação ambiental onde “*o homem da cidade*” pudesse apreciar a “*natureza selvagem*”, constituindo grandes áreas públicas de espaços vazios, desprovidos de ocupação humana. A problemática de instalar Parques neste modelo em território brasileiro fica óbvia ao conhecermos o histórico de ocupação étnico-espacial no país, como vimos no capítulo anterior no caso de Ubatuba-SP, especialmente no tópico que se refere a população tradicional do Camburi, cujo território histórico reivindicado coincide com os limites do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e do Parque Nacional da Serra da Bocaina (PNSB).

Retomando Keith Thomas (1983) e Corbin (1989), Diegues expõe que até o século XVIII o homem europeu se considerava “*rei da criação*” e a domesticação da natureza expressa pelo domínio dos animais e da agricultura era considerado o mais alto grau de humanização e civilidade, encarando com desaprovação as notícias de que no oriente haviam povos que veneravam a natureza e não maltratavam seus animais. Esta concepção começa a se modificar no século XIX, de um lado com o avanço da História Natural valorizando ambientes não modificados pela humanidade enquanto habitat de “*espécies selvagens*” e, por outro lado, com o avanço da industrialização que modifica a percepção que valoriza a vida na cidade em detrimento da vida no campo, esta última antes considera “*menos civilizada*”, agora passa a ser idealizada como refúgio à poluição das cidades altamente industrializadas.

Vale frisar, como o faz Corbin (1989) e ressalta Diegues (2001), que não somente se modifica a relação das populações urbanas com o campo propriamente dito, também se modifica a relação com as praias e a vida marítima e, não obstante, esta idealização de uma “*natureza selvagem e intocada*” repleta de belezas naturais opostas aos modos de vida e produção industriais é representada incansavelmente por escritores românticos já no século XVIII e principalmente no século XIX, alcançando o imaginário geral da população ocidental influenciada, não obstante, pelo cristianismo medieval que vislumbra um “*paraíso terrestre*” – o Jardim do Éden – enquanto um espaço natural e desprovido de ocupação humana. A partir destes pressupostos chegamos aos ideais que estruturam a instalação dos primeiros Parques de Proteção Ambiental nos EUA – onde o capitalismo e a acelerada urbanização já haviam se consolidado em finais do século XIX – enquanto “*grandes áreas não habitadas, principalmente após o extermínio dos índios*”⁴⁶ (DIEGUES, 2001, p. 26), servindo para fins de recreação às populações urbanas.

“O movimento de criação de “áreas naturais” nos EUA foi influenciado por teóricos como Thoreau e Marsh. O primeiro estudou administração florestal e criticou a destruição das florestas para fins comerciais. Em meados do século XIX, havia o avanço dos colonos para o oeste, com grande destruição florestal, e a ação das companhias mineradoras e madeireiras contra as áreas naturais. (...) Marsh, em 1864, havia publicado um livro chamado *Man and Nature*, (...) em que demonstrava que a onda de destruição do mundo natural ameaçava a própria existência do homem sobre a terra. (...) Marsh afirmava que a preservação das áreas virgens tinha justificativas tanto econômicas quanto poéticas.” (Ib., p. 28)

A crítica a este modelo emerge tanto dentro quanto fora dos Estados Unidos e parte até de adeptos ao preservacionismo puro, pois

“a criação dos parques obedeceu a uma visão antropogênica, uma vez que beneficiava as populações urbanas e valorizava, principalmente, as motivações estéticas, religiosas e culturais dos humanos” (Ib. p. 37)

O que demonstra que não havia um apreço pela proteção da “*natureza selvagem*” em si, mas por seu ideal romantizado e religioso/cristão, privilegiando áreas por seu apelo estético em detrimento da essencialidade para funcionamento dos ecossistemas⁴⁷. Outro problema retomado por Diegues está no fato de que estas “*ilhas*” de proteção ignoram as áreas que estão as suas margens, apresentando riscos de superpopulação e poluição para as áreas protegidas⁴⁸. Da mesma forma, o conceito de “*wilderness*” (“*região selvagem*”) que fundamenta o modelo destes parques, aprofunda a dicotomia entre o homem e a natureza:

“Baird Callicot (1991) criticou o conceito de *wilderness*, uma vez que marca uma separação entre a humanidade e a natureza, considerando-o etnocêntrico, não levando também em

⁴⁶ O que não significa que os Parques nos EUA tenham sido instalados em áreas desabitadas e sem a resistência de povos que foram expulsos à força de terras que ocupavam há milhares de anos (Ib. p. 29-30).

⁴⁷ Argumento de Rodman (1973) retomado por Diegues (2001, p. 37).

⁴⁸ Argumento de Ekersley (1992) retomado por Diegues (2001, p. 37).

consideração o manejo tradicional das áreas naturais do Novo Mundo. Segundo esse filósofo, tal dicotomia entre o homem e a natureza é preocupante, devendo desenvolver-se, sempre que possível, um enfoque mais dinâmico e simbiótico da conservação, sem desprezar os humanos que vivem em certa harmonia com a natureza”. (DIEGUES, p. 37-38)

A crítica a tal separação está embutida ao pensamento de importantes expoentes contemporâneos, como o sociólogo e filósofo da ciência Bruno Latour bem discute em sua renomada obra “*Jamais fomos modernos*” (1994). Esta convicção exposta já no título da obra surge como uma compreensão crítica ao mundo moderno que se constitui a partir de seus próprios paradoxos. Ao passo em que o secularismo suprime o mundo tradicional baseado em leis divinas, emerge a separação, considerada artificial nesta perspectiva, entre o que é natural e o que é social ou cultural. Assim se assume que tudo que é dado é natural e universal, enquanto tudo que vem a ser construído, por oposição, é social e particular. O paradoxo moderno se trata de híbridos constituídos no âmago dessa separação artificial, isto é, “*objetos técnicos*” que não podem ser considerados nem apenas natureza, nem apenas cultura.

Para Latour, o conhecimento de nosso mundo está carregado destes híbridos, o que se verifica constantemente em artigos que misturam “*reações químicas e reações políticas*” (LATOURE, 1994), a despeito do gosto moderno pela purificação que insiste na separação total entre as “*ciências das coisas*” e a “*política dos homens*”. Por essa razão, uma compreensão mais abrangente (e simétrica) de nosso mundo demandaria uma abordagem que compreenda os próprios híbridos enquanto objetos técnicos que funcionam como mediadores das relações humanas e não humanas, globais e locais, naturais e sociais, operando na construção de redes sociotécnicas que transpassam a purificação, ou separação artificial, a que nos referimos, sendo ao mesmo tempo reais, discursivas e coletivas – reais como a natureza, narradas como o discurso e coletivas como a sociedade.

Ao caracterizar os processos de produção da globalização, o renomado geógrafo Milton Santos (2000), também considera que dois elementos fundamentais precisam ser levados em conta, nomeando-os de “*estado das técnicas*” e “*estado das políticas*”, assumindo que, apesar da tendência em separá-los e tomá-los como categorias analíticas diferentes na interpretação da história, “*nunca houve na história humana separação entre as duas coisas*” (SANTOS, 2000, p. 23). Nesta perspectiva, a cognoscibilidade do planeta só é eficaz se interpretada através de ambos estados, uma vez que:

“O sentido que têm as coisas, isto é, seu verdadeiro valor, é o fundamento da correta interpretação de tudo que existe. Sem isso, corremos o risco de não ultrapassar uma interpretação coisicista de algo que é muito mais que uma simples coisa, como os objetos da história. Estes estão sempre mudando de significado, com o movimento das sociedades e por intermédio das ações humanas sempre renovadas”. (SANTOS, 2000, p. 32)

A crítica a essa separação de duas zonas ontológicas – natureza *versus* sociedade, humanos *versus* não humanos, técnica *versus* política – se concretiza, também, pelo fato de que essa separação não existe da mesma maneira em todas as sociedades. No caso de comunidades tradicionais podemos observar que operam em outra lógica de produção, economia e propriedade, ainda que necessitem se relacionar e dialogar com a lógica capitalista global, seja pela proximidade de centros urbanos e industriais, ou mesmo por conta do desenvolvimento e dependência do turismo enquanto fonte de renda em seus territórios, ou ainda pela luta por sua autonomia e seu território em situações que envolvem um ou mais desses fatores, entre outros, bem como por interesses e valores diversos envolvidos nas disputas territoriais – podemos nomear, no caso das comunidades tradicionais que observamos, os interesses dos moradores tradicionais em contraste aos interesses imobiliários especulativos ou não, em contraste, ainda, aos interesses dos Parques de Proteção Ambiental, sem entrar no mérito dos poderes envolvidos na prática destes interesses de acordo com como a lógica capitalista global incide sobre a lógica local.

2.3.1 Das variações entre o global e o local

Mas afinal do que se trata esta lógica capitalista global a que nos referimos? Para Milton Santos, os processos de construção da globalização seriam “*o ápice do processo de internacionalização do mundo capitalista*” (SANTOS, 2000, p. 23). Neste sentido, uma reflexão histórica do conceito aplicado empiricamente se faz necessária para que alcancemos uma compreensão efetiva do que é a globalização e o que ela implica em uma comunidade tradicional, mantendo em mente nossa preocupação inicial no que concerne a relação destas comunidades com o meio em que estão inseridas, frisando a importância de que se mantenham com autonomia territorial, enquanto possíveis guardiãs de um ideal social menos nocivo ao meio que habitam.

As variações entre o global e o tradicional não são novidade. Maria Luiza Marcílio (1986; 2006) em sua obra⁴⁹, como vimos anteriormente, já trazia essa noção ao expor as relações entre o caiçara ubatubano e a economia mundial no final do século XVIII. Dadas as devidas proporções entre os três séculos que nos separam desta análise, a relação em si, ou o ideal dessa relação, não parece ter se modificado tanto. Marcílio denuncia, na década de 1980, quando a primeira edição de seu livro é lançada, a grilagem e a expropriação das terras de um vasto

⁴⁹ “Caiçara – terra e população: estudo de demografia histórica e da história social de Ubatuba” (1986; 2006).

contingente de famílias caiçaras. Nos primeiros anos da década de 2000, o mesmo o fazem as(os) antropólogas(os) responsáveis pelo desenvolvimento dos Relatórios Técnico-Científicos das comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba-SP⁵⁰.

As denúncias, assim como a exposição dos modos de vida e produção destes sujeitos, têm em comum a resistência de costumes herdados de outrora, sobretudo a relação com a terra que vem desde os primeiros habitantes deste território, como discorremos através da perspectiva trazida por Warren Dean (1995) dos “primeiros invasores humanos” da Mata Atlântica. O diálogo com o sistema mundial, como bem discute Marcílio (1986; 2006), fica em segundo plano, a prioridade está em cuidar dos núcleos familiares destas comunidades, o sobressalente é o que pode ser compartilhado com o mundo a fora, sejam produtos de suas roças, de sua pesca ou de sua cultura imaterial, o que se materializa, também, no turismo ecológico, educativo e histórico de base comunitária desenvolvido atualmente pelos moradores de comunidades tradicionais ubatubanas.

Como expõe Ailton Krenak em entrevista para Sergio Cohn⁵¹:

“me parece que é o essencial na cultura mesmo nunca vai para a galeria. O que é essencial mesmo fica em casa, na cozinha, para comer, para compartilhar e para viver. O que vai para a galeria é o excedente, inclusive do ponto de vista do tempo. É o tempo que sobrou e que você transforma em economia”. (KRENAK, 2010)

Esta perspectiva gera uma reflexão não somente quanto a relação de populações tradicionais com o território que habitam, como também suas relações quanto ao tempo, que muito difere de uma expressão característica do sistema capitalista e embutido no pensamento de populações urbanas: “*tempo é dinheiro*”. Por essa lógica, o pensamento ocidental primazia a economia, isto é, a produção e a acumulação antes mesmo do básico, pois necessita-se do dinheiro para se ter o básico. Há muito rompemos com essa ideia expressa no pensamento tradicional nos centros urbanos, precisamos do dinheiro para ter o básico, o alimento, a moradia e por essa razão prioriza-se a economia antes mesmo da vida, como muito do contexto histórico que vivemos tem nos mostrado, afinal quantas vidas têm sido sacrificadas pelo pretexto de que “*a economia não pode parar*”.

Essa mesma inversão de valores que observamos na comparação entre o pensamento que chamamos de tradicional e o que chamamos de ocidental, ou capitalista globalizado, não deixa de ser um reflexo do distanciamento abismal moderno entre o que é “*natureza*” e “*cultura*”. O afastamento da “*natureza*” nos centros urbanos, que historicamente é considerado

⁵⁰ Ver Capítulo 1, tópicos 1.4 e 1.5.

⁵¹ Entrevista realizada por Sergio Cohn no dia 24 de junho de 2010, em São Paulo, compõe o “Produção Cultural no Brasil – Livro V”.

sinal de “*civilização e humanização*”, como discutimos no tópico anterior, implica em uma inversão paradoxal, quando comparada a lógica tradicional, porque nos afasta da produção de alimentos e não há nada mais essencial para a sobrevivência e reprodução humana do que o alimento. Então nos rendemos a lógica do “*tempo é dinheiro*” e dedicamos a maior parte de nossas vidas a esse propósito.

Na perspectiva apresentada por Krenak nesta entrevista, as variações entre o global e o local tem se transformado a medida em que indivíduos passaram a sair do “*contexto de uma comunidade tribal e indígena*”, em suas palavras, “*e começaram a interagir com a cultura e com a política no Brasil como um todo*”, passando a ter autonomia e liberdade para transitar e interagir com a sociedade ocidentalizada “*sem medo de se perder*”, rompendo com o paradigma amplamente difundido no pensamento brasileiro, pelo menos até a década de 1980 e principalmente no período autoritário, mas que ainda é muito presente no imaginário coletivo de populações urbanas, de que “*os índios que não tinham acabado deveriam ficar nas reservas*”, isolados e catalogados, ou seja, indígenas em contato com a cultura ocidental e a lógica capitalista globalizada não eram mais identificados enquanto índios. Quanto a reprodução cultural, no entanto, as trocas são processos delicados, envolvendo a autonomia de povos tradicionais no sentido de que a invenção e a reinvenção também fazem parte da autenticidade de uma cultura:

“E isso pode conflitar com outros movimentos que acontecem – como a acomodação dos povos tradicionais nos lugares, um quilombo, uma vila, um patrimônio, uma cidade, uma praça, uma terra indígena. Isso passa a se relacionar com a economia, com a ocupação territorial. Alguns destes lugares (...) não foram disputados por outra ação da cultura, mas foram tomados pela especulação imobiliária. (...) É uma coisa política, existe uma dinâmica, uma realidade potente de políticas acontecendo ao mesmo tempo.” (KRENAK, 2010)

É necessário que voltemos a frisar, portanto, que os moradores de comunidades tradicionais de Ubatuba-SP não estão isolados da lógica não-tradicional, capitalista e globalizada, o que implica, portanto, que estão envoltos às contradições impostas por esta lógica, bem como estão expostos às consequências de uma crise de proporções globais, como é o caso da pandemia do covid-19, necessitando desenvolver mecanismos de diálogo com esta lógica que deem conta do enfrentamento a tais contradições, o que é expresso muitas vezes pela marginalização institucional que dificulta o acesso a bens e serviços públicos, como também pelos interesses do poder privado que avança com a especulação imobiliária e o turismo sobre seus territórios. Conforme aponta Milton Santos:

“A associação entre a tirania do dinheiro e a tirania da informação conduz, desse modo, à aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo “pensamento único”, enquanto os demais processos acabam por ser deglutidos ou se adaptam passiva ou ativamente, tornando-se hegemônicos. Em outras palavras, os processos não hegemônicos tendem seja a desaparecer fisicamente, seja a permanecer, mas de forma subordinada, exceto em algumas

áreas da vida social e em certas frações do território onde podem manter-se relativamente autônomos, isto é, capazes de uma reprodução própria. Mas tal situação é sempre precária, seja porque os resultados localmente obtidos são menores, seja porque os respectivos agentes são permanentemente ameaçados pela concorrência das atividades mais poderosas.” (SANTOS, 2000, p. 35)

Em sua obra *“Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal”* (2000), Milton Santos considera a existência de *“três mundos em um só”*, implicando em três diferentes concepções de globalização convergindo em um mesmo momento histórico, a primeira como fábula, isto é, *“como nos fazem ver”*, a segunda como ela realmente é: perversa, e a terceira diz respeito ao ideal de como ela poderia ser (SANTOS, 2000, p. 18). Não pretendemos nos aprofundar na diferenciação de cada uma delas, o que queremos é tomar por base suas concepções *“do mundo como é”*, fundamentas na história concreta que, para Santos, é o que nos permitirá escrever uma nova história, não perdendo de vista que a *“fábula”* a que se refere está relacionada ao discurso hegemônico que, unilateralmente, constrói narrativas que estruturam nossa sociedade de maneira desigual, aprofundando diferenças locais ao passo que se diz capaz de *“homogeneizar o planeta”* (Ib., p. 19).

Em sua análise da história do capitalismo, esta pode ser dividida em períodos antecidos e sucedidos por crises, isto é, *“momentos em que a ordem estabelecida entre as variáveis, mediante uma organização, é comprometida”* (Ib., p. 33). Santos concebe, entretanto, que vivemos uma sobreposição de ambos – período e crise – tendo a tirania do dinheiro e a tirania da informação como *“pilares da produção da história atual do capitalismo globalizado”* (Ib., p. 35), de modo que as crises se tornam estruturais, enfatizando em âmbito local consequências de fenômenos globais. Podemos deduzir, com isso, que o avanço cada vez mais acelerado das técnicas da informática observado nas décadas que nos separam desta análise, aceleram, também, a geração de novas crises provenientes da tirania do dinheiro e da informação mobilizados pelos atores hegemônicos de acordo com seus próprios interesses. Aqui está a *“perversidade”* da globalização como concebida por Santos:

“Consideramos, em primeiro lugar, a emergência de uma dupla tirania, a do dinheiro e a da informação, intimamente relacionadas. Ambas, juntas, fornecem as bases do sistema ideológico que legitima as ações mais características da época e, ao mesmo tempo, buscam confortar segundo um novo ethos das relações sociais e interpessoais, influenciando o caráter das pessoas.” (Ib., p. 37)

As consequências dessa dupla tirania para populações historicamente marginalizadas, sobretudo as não-urbanas no caso, vêm expressa, também, na verticalidade com que interesses públicos e privados impõem novas regras e usos dos territórios em que estão inseridas, sem levar em consideração as divergências presentes no sistema capitalista global, que por si só já é baseado em contradições, em relação aos modos de vida e produção tradicionais. É o que

acontece no caso de Parques de Proteção e Conservação Ambiental, implementados no Brasil durante o período autoritário se utilizando de modelos estadunidenses que, como vimos, já vinham sendo criticados dentro do próprio meio em que foram implementados por seus ideais utilitaristas, estéticos, antropocêntricos e mesmo religiosos/cristãos.

A implementação dos Parques no caso brasileiro dá de encontro com populações tradicionais diversas – indígenas, caiçaras, quilombolas, ribeirinhas, etc – que se mantêm nestes territórios centenariamente contribuindo para a manutenção biodiversa desses territórios, ainda que de maneira antropogênica, mas em um grau de comunhão com o meio que não pode ser compreendido sem que haja uma reflexão crítica sobre os próprios modos de vida de produção do sistema capitalista globalizado e urbano. Neste sentido, um diálogo precisa ser construído horizontalmente entre as políticas dos Parques e as práticas dos habitantes tradicionais e esta é justamente a crítica à implementação de políticas construídas verticalmente, ditando modelos importados em que as regras vem de cima, priorizando interesses elitistas e românticos acima de pessoas e vivências reais.

2.4 Das populações tradicionais e a preservação ambiental

Conjecturamos inicialmente que os modos de vida e produção de moradores de comunidades tradicionais, como no caso observado em Ubatuba-SP, tendem a valorizar a preservação do bioma local terrestre e marítimo, isto é, Mata Atlântica e oceano Atlântico, na medida em que a reprodução de sua cultura, apesar do avanço da lógica capitalista e globalizada em seus territórios, se mantêm interdependente ao meio e, portanto, é de seu interesse que o meio permaneça preservado, ao mesmo passo em que se faz necessário o desenvolvimento de alternativas de diálogo condizentes com seus interesses e sua identidade com a lógica não-tradicional, para que esta não os suprima e os dissolva. Doravante, examinaremos essa questão a partir da preservação ambiental institucionalizada em relação com as populações tradicionais no caso brasileiro e, para tanto, voltamos à obra “*O mito da natureza intocada*” (1994; 2001) de Antonio Carlos Diegues:

“(…) ainda que existam representações simbólicas e, sobretudo, místicas que perpassam as distintas culturas e formas de organização social, cada uma dessas últimas tem sua maneira própria de representar, interpretar e agir sobre o meio natural. (...) Torna-se, assim, necessário analisar o sistema de representações que indivíduos e grupos fazem de seu ambiente, pois é com base nelas que eles agem sobre ele.” (DIEGUES, 2001, p. 65)

Neste sentido, Diegues retoma o trabalho de Godelier (1984) para afirmar que:

“a percepção social do ambiente não é feita somente de representações mais ou menos exatas das limitações materiais ao funcionamento da economia, mas igualmente de juízos de valor e crenças” (Ib., p. 65)

Para ilustrar as diferentes representações implicadas em diferentes tipos de organização social e econômica que convergem em relações diversas e conflitantes na percepção da natureza e sua vivência prática, Diegues compara a percepção da floresta amazônica para tribos indígenas que a consideram “*seu habitat conhecido e acolhedor, morada de seus antepassados*” em oposição a visão do colono originário da região sul brasileira, que entende a mesma floresta enquanto “*um obstáculo a ser vencido*” para implementação da agricultura e da pecuária modernas. São “*sistemas econômicos diferentes e cada um desses sistemas determina um modo específico de exploração dos recursos naturais e do uso do trabalho humano*” e, não obstante, determinam também o que é considerado “*como o “bom” e o “mau uso” dos recursos naturais*” dentro de um conjunto racional intencional específico (DIEGUES, 2001, p. 66).

A construção do território brasileiro passa por contradições como essa desde ao menos o período colonial, como vimos em tópicos anteriores em que trouxemos a perspectiva de Warren Dean (1995) sobre o avanço da “segunda leva de invasores” na Mata Atlântica, isto é, da relação utilitarista dos primeiros contatos de exploradores europeus com o bioma brasileiro. Construção esta que vem sendo fundamentada através dos séculos por diferentes interesses e bases ideológicas e simbólicas. Ao se tratar de populações tradicionais,

“O simbolismo e as representações que os povos primitivos ou pré-industriais fazem da natureza constituem, segundo Lévi-Strauss (1989), uma verdadeira ciência do concreto, um verdadeiro tesouro de conhecimentos da botânica, da ictiologia, da farmacologia.” (Ib., p. 67)

Saberes que são passados geração a geração através da oralidade e da prática e, por essa razão,

“A criação de áreas naturais protegidas em territórios ocupados por sociedades pré-industriais ou tradicionais é vista por essas populações locais como uma usurpação de seus direitos sagrados à terra onde viveram seus antepassados, o espaço coletivo no qual se realiza seu modo de vida distinto do urbano-industrial.” (Ib., p. 67)

Usurpação essa que se agrava ao passo que reproduz o neomito da “*natureza intocada*”, de espaços públicos protegidos sem ocupação humana, em benefício de ideais de populações urbano-industriais. Ainda, para populações tradicionais, essa usurpação, ou a expulsão de suas terras, implica na perda de “*uma porção da natureza sobre qual eles reivindicam direitos estáveis de acesso*”, que por sua vez implica na “*impossibilidade de continuar existindo como grupo portador de determinada cultura*” (Ib., p. 67), uma vez que:

“Essas comunidades tradicionais têm também uma representação simbólica desse espaço que lhes fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade (relações de parentesco, etc).” (Ib., p. 67)

Não obstante, Diegues (Ib., p. 89) caracteriza culturas, sociedades ou populações tradicionais pela dependência e/ou simbiose com a natureza e os ciclos naturais e o profundo conhecimento que é passado através das gerações sobre este meio que reflete estratégias de uso e manejo, assim como pela “*noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente*”, território este que é habitado por gerações, ainda que parte dos indivíduos possa ter saído para habitar áreas urbanas e voltado para o território de seus ancestrais. A unidade familiar é de grande relevância, não somente na ocupação do território, mas relações de parentesco ou de compadrio também inferem no exercício de atividades culturais, sociais e econômicas. Do ponto de vista material, são populações com reduzida acumulação do capital, reduzida divisão técnica e social do trabalho e cujas tecnologias costumam ser relativamente simples, com mínimo impacto ambiental (Ib., p. 90). Destaca-se nessa caracterização, ainda, a questão da auto-identificação e/ou identificação pela sociedade ao redor como pertencentes a uma outra cultura.

“Este *auto-reconhecimento* é frequente, (...) fruto de uma *identidade construída* ou *reconstruída*, como resultado, em parte, de processos de contatos cada vez mais conflituosos com a sociedade urbano-industrial, e com os neomitos criados por esta. Parece paradoxal, mas os neomitos conservacionistas explícitos na noção de áreas naturais protegidas sem população têm contribuído para o fortalecimento dessa identidade sócio-cultural em populações como os quilombos (...), os caiçaras do litoral paulista, etc. Para esse processo tem contribuído também a organização de movimentos sociais, apoiados por entidades não-governamentais, influenciadas pela ecologia social, por cientistas sociais, etc.” (Ib. p. 90)

Estas “*identidades construídas ou reconstruídas*” estão refletidas nos processos de autoidentificação das comunidades tradicionais que observamos ao passo que, no caso das comunidades de remanescentes de quilombo, os moradores se consideravam e eram considerados pela sociedade ao redor como caiçaras antes dos processos de reconhecimento e dos estudos genealógicos que levaram a distinguir a ocupação inicial por antepassados das atuais famílias como trabalhadores que haviam sido escravizados e ao se instalar na localidade em questão, formaram laços familiares com indígenas e caiçaras⁵². Ainda, como vimos no caso do Camburi, mesmo após este reconhecimento, ainda há moradores que preferem se identificar como caiçaras ou indígenas e não como quilombolas.

A descrição dos modos de vida de culturas litorâneas, ou caiçaras, por Mussolini (1980), referência tanto para Marcílio (1986; 2006) quanto para Diegues (1994; 2001) e também para os antropólogos e antropólogas que desenvolveram Relatórios Técnico-Científicos nas comunidades de remanescentes de quilombo em Ubatuba-SP, afirma haver uma profunda

⁵² Ver Capítulo 1 – Contextualização história, espacial e étnica.

intimidade entre o ser humano e seu habitat – entre a cultura e a natureza – expresso pelo conhecimento das propriedades e usos das plantas (para remédios, construções, canoas, etc) e dos fenômenos naturais (ventos, movimentos das águas, hábitos dos peixes, épocas da lua propícias para determinadas atividades, momento de plantar e de colher, etc) tanto em terra como em mar, considerando essa uma “*vida anfíbia*” (MUSSOLINI, 1980, p. 226).

2.4.1 Espaço público e espaço comunitário

Perpassa por esta discussão, seja sobre a construção simbólica ou material de um espaço, visões conflitantes não somente no que concernem as ideologias, interesses e poderes envolvidos nessa construção, mas está implícita, ao menos no caso brasileiro, visões conflitantes entre o espaço público e o espaço comunitário, assim como visões divergentes na construção do próprio espaço comunitário. Vimos no capítulo anterior o caso do bairro tradicional do Camburi, em Ubatuba-SP, em que a divergência na autoidentificação dos moradores considerados tradicionais não permite a instituição de uma unidade territorial nos termos previstos pela legislação. Isso porque na prática legal e burocrática a definição de um território tradicional é diferente para diferentes identidades. Por exemplo:

“O estabelecimento de “reservas indígenas” no Brasil reconhece o direito dos povos indígenas a uma área onde, em princípio, elas estariam protegidas da intervenção do homem branco. Desse modo, há uma distinção mais clara entre as populações indígenas e não-indígenas baseadas no conceito de etnia, apesar de haver debate sobre a noção de índios aculturados.” (DIEGUES, 2001, p. 82)

Neste sentido, a discussão aponta para uma diferenciação conceitual que se desprende entre as culturas tradicionais indígenas e não-indígenas, as segundas sendo entendidas enquanto sociedades camponesas que, para Redfield (1971) e Foster (1971), retomados por Diegues (1994; 2001), não seriam autônomas no sentido em que uma sociedade camponesa “*requer contínua comunicação com outra cultura (a nacional, urbano-industrial)*” (Ib., p. 82) para a reprodução de sua cultura, o que implica também em uma dependência econômica e política das sociedades camponesas em relação aos centros urbanos-industriais. Essa distinção se faz paradoxal ao analisarmos como se dá de fato a territorialização para estas diferentes instancias do que são consideradas populações tradicionais no contexto brasileiro e, ainda, temos que tomar o cuidado para não exotizar culturas tradicionais indígenas e cair no velho conto de que

indígenas necessitam se manter isolados para serem considerados indígenas, como discutimos anteriormente sob a perspectiva de Ailton Krenak⁵³.

Conforme documento elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), intitulado “*Regularização de Território Quilombola*” (2017):

“Na regularização fundiária de quilombo, o título expedido pelo INCRA é coletivo, pró indiviso e **em nome das associações que legalmente representem as comunidades quilombolas**. Não há ônus financeiro para as comunidades e obriga-se a inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade no título, o qual deverá ser registrado no Serviço Registral da Comarca de localização do território.” (INCRA, 2017, p. 16, destaque nosso)

O processo de titulação do território quilombola passa por etapas de reconhecimento que se iniciam com a questão da autoidentificação de moradores de uma comunidade através do Certificado de Autorreconhecimento que é emitido pela Fundação Cultural Palmares e prevê uma série de estudos interdisciplinares e técnicos a serem aplicados na referida comunidade, incluindo a genealogia, o território histórico ocupado pelos ancestrais dos atuais moradores, em resumo, uma vasta análise do espaço simbólico e material que a comunidade ocupa. O resultado esperado, que pode levar anos e enfrentar forças conflitantes como interesses privados de especulação e ocupação do território, ou ainda interesses públicos como no caso dos Parques de Proteção e Conservação, é que a comunidade de remanescentes de quilombo tenha o título de seu território histórico em nome de sua Associação representante.

O processo de titulação de uma terra indígena, no entanto, é completamente diferente. Segundo a legislação vigente⁵⁴, terras indígenas podem se enquadrar em quatro modalidades: Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas, Reservas Indígenas, Terras Dominais e Interditadas. Não pretendemos aprofundar uma análise conceitual sobre os tantos termos em que se dá a instituição do espaço comunitário, ou mesmo sobre a complexa legislação que envolve estes mesmos termos, o que nos interessa é como essa territorialização se desenvolve no âmbito da reprodução cultural que está implicada na relação de populações tradicionais com o meio em que estão inseridas. Então, a fim de ilustrar a complexidade em que se dão estes processos de ocupação e regularização de espaços comunitários, sejam eles tradicionais indígenas ou não-indígenas, buscamos dados sobre a unidade territorial que discutimos, isto é, o território correspondente ao município de Ubatuba-SP, onde se tem o reconhecimento de quatro comunidades de remanescentes de quilombo e duas aldeias indígenas, para além das convergências e divergências na autoidentificação dos sujeitos envolvidos. As tabelas que se

⁵³ Ver tópico 2.3.1 Das variações entre o global e o local.

⁵⁴ CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96. Informações coletadas no site da FUNAI, disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso: mar. 2021.

seguem foram compiladas dos sites do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), respectivamente:

COMUNIDADES DE QUILOMBOS NO ESTADO DE SÃO PAULO				
Comunidades Reconhecidas (36); Tituladas (6)				
Comunidade	Município	Área total (ha)	Famílias (Nº)	Ano do reconhecimento
1.Ivaporunduva	Eldorado	2.754,36	98	1998 **
2.Maria Rosa	Iporanga	3.375,66	25	1998 *
3.Pedro Cubas	Eldorado	3.806,23	40	1998 ***
4.Pilões	Iporanga	6.222,30	63	1998 *
5.São Pedro	Eldorado/Iporanga	4.688,26	39	1998 *
6.Cafundó	Salto de Pirapora	209,64	24	1999
7.Caçandoca	Ubatuba	890,00	50	2000
8.Jaó	Itapeva	165,77	53	2000
9.André Lopes	Eldorado	3.200,16	76	2001
10.Nhunguara	Eldorado/Iporanga	8.100,98	91	2001
11.Sapatu	Eldorado	3.711,62	82	2001
12.Galvão	Eldorado/Iporanga	2.234,34	34	2001 ****
13.Mandira	Cananéia	2.054,65	16	2002
14.Praia Grande	Iporanga	1.584,83	34	2002
15.Porto Velho	Iporanga	941,00	19	2003
16.Pedro Cubas de Cima	Eldorado	6.875,22	22	2003
17.Capivari	Capivari	6,93	17	2004
18.Brotas	Itatiba	12,48	32	2004
19.Cangume	Itaóca	724,60	37	2004
20.Camburi	Ubatuba	972,36	39	2005
21. Morro Seco	Iguape	164,69	47	2006
22. Poça	Eldorado/Jacupiranga	1.126,14	41	2008
23. Ribeirão Grande/Terra Seca	Barra do Turvo	3.471,04	77	2008
24. Cedro	Barra do Turvo	1.066,11	23	2009
25. Reginaldo	Barra do Turvo	1.279,68	94	2009
26. Pedra Preta/Paraiso	Barra do Turvo	3.280,26	80	2009
27. Sertão de Itamambuca	Ubatuba	509,94	31	2010
28. Peropava	Registro	395,98	25	2011
29. Bombas	Iporanga	2.512,73	16	2014
30. Aldeia	Iguape	7.350,63	17	2014
31. Abobral Margem Esquerda	Eldorado	3.459,23	38	2014
32. Engenho	Eldorado	534,11	15	2014
33.Retiro Ex Colônia Velha	Cananéia	2.399,02	10	2015
34. Biguazinho	Miracatu	792,47	09	2018
35. Piririca	Iporanga	1.081,50	14	2018
36. Ostra	Eldorado	238,63	17	2018

(* Terras devolutas tituladas em 15/01/01) (**Terras devolutas tituladas em 12/09/03)(***Terras tituladas em 20/03/03}
****Terras tituladas em 18/01/2007

Comunidade com estudos finalizados, no aguardo de definições (1):			
Comunidade	Município	Área total ha	Famílias
1. Fazenda Pinguaba (definição dos limites da área)	Ubatuba	795,23	40

Tabela 2 – Terras de Quilombo situadas no estado de São Paulo que estão Reconhecidas, Tituladas – nº 7, 20 e 27 situadas na unidade territorial do município de Ubatuba-SP – ou no aguardo de definições – nº 1 também situada em Ubatuba-SP. Fonte: Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP)

Mostrar 50 ▾						
TERRA INDÍGENA	ETNIA	UF	MUNICÍPIO	SUPERFÍCIE(ha)	FASE DO PROCEDIMENTO	MODALIDADE
Aldeia Renascer (Ywyty Guasu)	Guarani, Guarani Mbya	SP	Ubatuba	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
Mostrando 1 à 1 de 1 registro(s)					◀ PRIMEIRO ◀ ANTERIOR 1 PRÓXIMO ▶ ÚLTIMO	

Mostrar 50 ▾						
TERRA INDÍGENA	ETNIA	UF	MUNICÍPIO	SUPERFÍCIE(ha)	FASE DO PROCEDIMENTO	MODALIDADE
Boa Vista Sertão do Promirim	Guarani	SP	Ubatuba	906,3886	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Boa Vista Sertão do Promirim	Guarani	SP	Ubatuba	5.420,0000	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Mostrando 1 à 2 de 2 registro(s)					◀ PRIMEIRO ◀ ANTERIOR 1 PRÓXIMO ▶ ÚLTIMO	

Tabela 3 – Terras Indígenas situadas na unidade territorial do município de Ubatuba-SP. Fonte: Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

As visões conflitantes entre o espaço público e o espaço comunitário, ao menos no caso de Ubatuba-SP, estão diretamente implicadas na territorialização destas comunidades pelo fato do mesmo território estar dentro dos limites de parques públicos de proteção e conservação ambiental que foram institucionalizados com base nos modelos de parques estadunidenses que, conforme vimos anteriormente, são restritivos quanto a presença de populações humanas, uma vez que foram pensados para satisfazer ideais fundados em contexto urbano-industrial. O espaço onde estas tensões se expressam de maneira mais crítica é na comunidade de remanescentes do Quilombo da Fazenda (Picinguaba), como podemos observar na tabela referente as comunidades de remanescentes de quilombo do estado de São Paulo, cujo território ainda não foi reconhecido por divergências na “*definição dos limites de área*”, justamente porque o território histórico requerido pelos comunitários coincide com a sede o Núcleo Picinguaba do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), que por sua vez faz parte do Mosaico Bocaina⁵⁵. Entretanto, esta não é a única comunidade envolvida em tensões com o PESM, as comunidades de remanescentes do Quilombo Sertão do Itamambuca e do Quilombo Camburi, ambas na região norte de Ubatuba-SP, como a do Quilombo da Fazenda (Picinguaba), também estão dentro dos limites do mesmo Parque e, no caso do Camburi, também dentro do limite do Parque Nacional da Serra da Bocaina (PNSB).

Quanto as Terras Indígenas, como a tabela anterior demonstra, ambas as aldeias situadas na unidade territorial ubatubana se enquadram na modalidade “*tradicionalmente ocupada*”, o

⁵⁵ “conjunto de áreas protegidas Estaduais e Federais do Vale do Paraíba, Litoral Norte e região da Baía da Ilha Grande, no litoral sul do Rio de Janeiro, que objetiva a integração de ações para a conservação ambiental e fortalecimento institucional e cultural, deste que é um dos mais belos cenários do planeta.”. Fonte: < infraestruturameioambiente.sp.gov.br/pesm/nucleos/picinguaba/sobre/>. Acesso em mar. 2021.

que quer dizer que são terras onde houve ocupação tradicional da etnia em questão, entretanto, nesta modalidade, o título do território demarcado não é registrado em nome da comunidade indígena, mas sim como Patrimônio da União, conforme aponta a legislação vigente. Ainda conforme a tabela apresentada, a Aldeia Renascer (*Ywyty Guasu*) se encontra em fases de estudos e, portanto, não está publicada a área de ocupação desta comunidade e, por outro lado, sobre a Aldeia Boa Vista Sertão do Promirim (*Tekoa Ñasdeva'e Yuy Marãeyre*) aparecem dois resultados: de uma área que foi regularizada e de uma área muito maior que havia sido delimitada, ou seja, há uma grande divergência entre a área delimitada pelos estudos realizados pela FUNAI e a área que está registrada em nome da União. Aqui observamos mais uma vez implicações das visões conflitantes entre o espaço público e o espaço comunitário, já que a Aldeia Boa Vista do Promirim (*Tekoa Ñasdeva'e Yuy Marãeyre*) também está localizada na região norte da área territorial de Ubatuba-SP, onde as tensões com o PESM são maiores.

2.4.2 Organização político-social de comunidades tradicionais em questão

A partir de uma separação conceitual, vimos como se dá a territorialização de comunidades tradicionais consideradas indígenas e não-indígenas, no caso das quilombolas, do ponto de vista institucional-legal e burocrático. Usamos aqui “separação conceitual” como uma provocação, já que viemos ao longo de toda nossa dissertação questionando as separações artificiais fundadas no pensamento moderno. Falar de como essa separação conceitual se dá na prática, entre tradicionais indígenas e não-indígenas, no contexto sócio-espacial que observamos, chega a ser ainda mais complexo que discutir os termos e suas implicações legais. Isto porque são comunidades que não estão isoladas, sejam as “*indígenas*” ou as “*não-indígenas*”, estão em profundo contato entre si, inclusive com o compartilhamento de saberes e práticas culturais e materiais, também estão em forte contato com a sociedade ao redor, urbana e capitalista, da qual são dependentes, sobretudo economicamente – já suas principais fontes de renda vem do turismo de base comunitária e do artesanato – e, claro, politicamente.

Não estamos querendo equipará-las culturalmente, realmente cada comunidade tradicional possui suas próprias particularidades que vão além inclusive de uma questão étnica. Mas é importante que tenhamos em mente que não são comunidades isoladas e que trocas culturais são comuns, assim como a reinvenção faz parte de uma cultura, como afirma Krenak e já discutimos em tópico anterior. Mesmo porque, no caso de Ubatuba-SP, são comunidades muito próximas territorialmente e que enfrentam problemáticas semelhantes em relação às

forças públicas e privadas que operam sobre estes territórios. Com isso, são comunidades que estão alinhadas em suas demandas e suas lutas.

O Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba (FCT) vem a ser o maior expoente dessa luta unificada em defesa dos territórios tradicionais, sobretudo aos que estão compreendidos dentro do Mosaico Bocaina, um conjunto de áreas protegidas estaduais e federais que engloba Vale do Paraíba, litoral norte do estado de São Paulo e litoral sul do Rio de Janeiro. Os ideais e motivações da criação deste Fórum, fundado em 2007, estão explícitos no site⁵⁶ da campanha “*PRESEVAR É RESISTIR – Em Defesa dos Territórios Tradicionais*”, lançada em 2014:

“Luta pelo território, direito à saúde, à educação diferenciada, valorização da cultura e respeito por suas tradições e modos de vida. Todos esses desafios fizeram com que, há dez anos, na região da Bocaina, nós nos uníssemos em busca de fortalecer lutas e enfrentamentos comuns. Somos caiçaras, indígenas e quilombolas de Angra dos Reis, Paraty e Ubatuba e o Fórum de Comunidades Tradicionais é um espaço comum e nosso, de luta e de resistência. Dez anos se passaram desde a criação e das primeiras reuniões, muitas histórias foram compartilhadas, conquistas de diversas comunidades, reconhecimento, enfrentamento e muita luta. Hoje, por meio das bandeiras da Agroecologia, Educação Diferenciada, Cultura, Turismo de Base Comunitária (TBC), Saneamento Ecológico e Defesa do Território, seguimos em busca de ampliar nossas redes e permanecer em nossos territórios como forma de preservar, resistir e garantir nossos modos de vida tradicionais.” (FCT, 2017)

Em uma parceria do FCT com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), surge em 2009 o Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS), um espaço tecnopolítico de compartilhamento de saberes tradicionais e científicos, objetivando “*ampliar e qualificar o desenvolvimento sustentável nos territórios tradicionais da região da Bocaina junto aos povos caiçaras, indígenas e quilombolas*”⁵⁷. Esta iniciativa territorializa a Agenda 2030 das Nações Unidas (ONU), avaliando e monitorando os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável desta agenda dentro dos territórios tradicionais da Bocaina, promovendo justiça socioambiental “*com foco no fortalecimento e qualificação do FCT e na defesa do território a partir de assessoria jurídica*”⁵⁸.

Faz parte do trabalho desempenhado pelo FCT, ainda, reconhecer as demandas destas populações tradicionais e mobilizar campanhas que gerem visibilidade para as comunidades e auxílio para atender suas necessidades. A exemplo disso, foi lançada a campanha “*Cuidar é Resistir*” que, entre outras ações, visa atender as necessidades geradas pela pandemia do Covid-19, uma vez que, como frisamos anteriormente, são comunidades que não estão isoladas e

⁵⁶ Disponível em: <<http://www.preservareresistir.org/>>. Acesso em mar. 2021.

⁵⁷ Fonte: material impresso de divulgação das ações do OTSS que recebemos de lideranças no quilombo do Camburi. Informações estão disponíveis em: <<https://www.otss.org.br/observatorio>>. Acesso em mar. 2021.

⁵⁸ Ib. nota anterior.

dependem do turismo e do artesanato como principais fontes de renda e, entretanto, por serem populações marginalizadas, possuem maior dificuldade em ter acesso a informações e a serviços públicos, inclusive de saúde. Além da arrecadação de recursos para adquirir e distribuir alimentos e outros artigos de primeira necessidade (como produtos de higiene e limpeza) para estas comunidades, a campanha também busca promover e ampliar as trocas solidárias entre as mesmas, principalmente de pescados e produtos agroecológicos produzidos pelos próprios comunitários.

Tomamos conhecimento dos trabalhos desenvolvidos pelo FCT em nossa visita à comunidade do Quilombo Camburi, em abril de 2019, quando pudemos conhecer um pouco do território em questão e de seus modos de vida e produção. Na ocasião, além de receber materiais referentes a esta organização política, ouvimos depoimentos e fizemos fotografias da localidade com a pretensão de registrar e gerar uma reflexão sobre o sistema de representações que este coletivo de indivíduos faz sobre seu ambiente e em que se baseiam para a reprodução de sua cultura. Esta análise está desenvolvida no capítulo que se segue, assim como os pressupostos teóricos e metodológicos que nos guiaram na construção desta análise, aliados a imagens e aproximações com as teorias que discutimos anteriormente.

3 NATUREZA DA CULTURA OU CULTURA DA NATUREZA

Antes mesmo se nos aprofundarmos na análise que nos propomos desenvolver, no que tange o sistema de representações que estes coletivos de indivíduos fazem sobre o ambiente em que estão inseridos e em que se baseiam para a reprodução de sua cultura, neste ponto se faz importante expor nossos processos de trabalho, pesquisa e construção do texto, primeiramente porque a reflexão sobre a prática é parte importante de qualquer trabalho antropológico – assim como de outras tantas áreas das humanidades, vale lembrar que este mesmo trabalho se apresenta de forma interdisciplinar ao dialogar com áreas da sociologia, da geografia e da história, tendo sido constituído dentro de um Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Em segundo lugar, o momento histórico em que desenvolvemos esta dissertação pede uma reflexão e uma exposição da prática ainda mais delicada. Vamos então começar pelo início do desenvolvimento de qualquer pesquisa científica: o projeto. Em um projeto procuramos expor nosso tema, objetivos, hipótese, metodologias, embasamento teórico e, claro, um cronograma que planeja as etapas e os momentos de desenvolvimento de cada etapa.

Sabemos que muitas coisas podem mudar e dificilmente tudo sairá de acordo com o planejamento, principalmente quando a metodologia envolve pesquisa de campo, o que por sua vez implica uma série de outras problemáticas, como deslocamentos, planejamento financeiro e depende muitas vezes da recepção de nossos interlocutores dentro do contexto que estamos estudando. Tudo isso havia sido pensado, o que não pudemos prever em nosso planejamento foi a emergência de uma doença pandêmica que inviabilizou completamente pesquisas de campo pela necessidade de isolamento social como única forma mais efetiva de combater a rápida disseminação da Covid-19. Dessa forma, precisamos repensar nossos métodos e de certa forma até mesmo nossos objetivos para alcançar os esperados resultados.

Neste capítulo, portanto, para além da análise propriamente dita, vamos expor os processos e manobras metodológicas que foram pensadas para contornar os percalços e dar seguimento a pesquisa em um momento histórico conturbado como este que estamos vivendo. Realizamos um curto campo, em parceria com as colegas Bruna Melauro e Tayla Sanchez, em abril de 2019, na comunidade de Camburi, onde conhecemos parte do território, registramos fotografias e ouvimos depoimentos e que, entretanto, deveria ser apenas um primeiro contato e se tronou o único presencial de minha parte. Apesar deste curto campo ter gerado bons materiais, não sabíamos se seriam suficientes para descrever com a riqueza de detalhes que gostaríamos a relação natureza-cultura presente no bairro tradicional do Camburi e com isso desenvolver uma análise crítica à separação ontológica moderna deste binômio com base nos

termos teóricos que discutimos nos capítulos anteriores, mesmo porque ainda nos propúnhamos realizar um campo em ao menos mais uma das comunidades de remanescentes de quilombo reconhecidas em Ubatuba – a da Caçandoca, que está situada no extremo oposto da unidade territorial da cidade.

Outras bases surgem, então, no meio do processo para auxiliar no desenvolvimento de nossa análise, que tomamos como material bruto de pesquisa produzido pelas colegas estiveram comigo neste campo: um belíssimo trabalho fotográfico na mesma comunidade, realizado em grande parte por Bruna Melauro, que compõe o foto-documentário “*Livre: as questões socioambientais da Comunidade Tradicional de Cambury*”, idealizado por Tayla Sanchez e seu colega Victor Sguario, sob orientação do Professor Osvaldo Hernandez da Universidade Metodista de São Paulo. No mais, explicitaremos todos esses processos, metodologias e análises, nos tópicos que se seguem.

3.1 Do campo no bairro tradicional do Camburi

Os primeiros contatos com moradores tradicionais do Camburi foram realizados através da página do Facebook da Associação de Remanescentes do Quilombo de Camburi (ARQC). É importante ressaltar a questão da autoidentificação dos comunitários do bairro tradicional do Camburi, já que este foi um dos primeiros temas que surgiram quando chegamos a comunidade. Isto porque nem todos os moradores tradicionais do Camburi se identificam como quilombolas ou remanescentes de quilombo, apesar de serem todos aparentados e/ou descendentes de trabalhadores escravizados que desenvolveram laços com caiçaras e indígenas na região, de acordo com o reconhecimento e a genealogia investigada pelo antropólogo Luiz Roberto de Paula (2002) para o desenvolvimento do “*Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Camburi Ubatuba-SP*”. Essa divergência na autoidentificação implica que parte destes moradores tradicionais se identificam como caiçaras e/ou descendentes de indígenas.

Por mais que nos preparemos teórica e metodologicamente para o campo, acredito que dificilmente não seremos tomados de surpresas ao pisar nas terras e conhecer as pessoas reais de que lemos a respeito nas revisões bibliográficas prévias. Marilyn Strathern (1999) trata metodologicamente do trabalho de campo através do que chama de “*Efeito etnográfico*”, em dois diferentes momentos: o primeiro, do campo em si, e o segundo, do gabinete, tendo o tempo como principal eixo de separação entre ambos, já que os dois momentos exigem uma imersão parcial ou total. Para a antropóloga, no momento etnográfico, em campo, realizamos uma

imersão total ou parcial envolvendo dois campos relacionalmente – o nosso e o do “*outro*”, isto é, nosso olhar que incide sobre o outro ao mesmo tempo em que o olhar do outro incide sobre nós, causando estranhamento de duas ordens e que, portanto, imergir na realidade do outro requer que estranhemos nossa própria realidade, a partir do ponto de vista do outro.

Há certa imprevisibilidade nessa imersão, uma tendência a encontrar o que não foi procurado, uma flexibilidade consequente do controle sobre a informação que os informantes nos oferecem. E é importante que estejamos abertos a estes fatores, ou corremos o risco de voltar do campo de mãos vazias, como discute Jeanne Favret-saada (1990), antropóloga que trata da importância metodológica dessa abertura, ao que chama de “*ser afetado*”, isto é, ser tocado por outra ordem de sensibilidades, através do ponto de vista dos “*nativos*” observados. Sua metodologia também propõe uma imersão em dois momentos distintos, em campo e fora dele.

Com base nessas metodologias, não me surpreendi ao ser tomada por surpresas neste primeiro contato efetivo com o campo, porém, o estranhamento de minha realidade começa antes, já que para chegar ao litoral paulistano tive que me deslocar até a capital do estado e dentro de sua região metropolitana, entre estações de metrô, trens e tróibus. Sendo do interior do estado, a passagem pela capital foi muito significativa e destoante tanto de minha realidade quanto da realidade do campo, como se tivéssemos que passar pelo “máximo” da urbanização para chegar ao “mínimo”. Em outras palavras, a experiência de passagem pela região metropolitana da capital São Paulo, a partir de minha própria perspectiva baseada em cidades médias-grandes do interior, evidencia a separação moderna das duas zonas ontológicas que discutimos nos capítulos anteriores, opondo a sociedade ao que é natural e reproduzindo, dessa forma, os mesmos ideais de valorização de uma “*natureza intocada*” em oposição a um alto nível de urbanização, industrialização e, conseqüentemente, poluição.

Nesse contexto, carregando comigo uma pequena mochila, uma bolsa lateral e um saco de dormir, percebi que não era única e nem a mais carregada de bolsas e sacolas naquela grande aglomeração de gente correndo para todas as direções. Ali, na Grande São Paulo, eu era totalmente anônima e praticamente invisível. Ao chegar em Ubatuba, pelo contrário, à primeira vista éramos claramente turistas, estranhas aos moradores locais, e assim fomos recebidas calorosamente em muitos estabelecimentos no centro da cidade e também no próprio bairro tradicional do Camburi quando chegamos. Chegar até a comunidade foi mais difícil do que esperávamos por conta de um feriado que interferia nas linhas e horários de ônibus disponíveis. O acesso ao Camburi é por uma íngreme estrada de terra de cerca de três quilômetros, que começa no quilômetro dois da Rodovia Rio-Santos (trecho da BR-101) e termina na praia do

Camburi. Em dias úteis, há linhas de ônibus que realizam este trajeto, entretanto, por conta de um feriado, a única linha que chegava ao Camburi parava no ponto de acesso ao bairro, na BR-101. Neste trajeto da rodovia à praia, assim como na própria praia, há diversas propriedades particulares de “*gente de fora*”⁵⁹, incluindo casas de veraneio e campings para receber turistas.

Foto 1 – Placa de acesso ao bairro do Camburi, na BR-101, sentido Paraty-RJ - Centro de Ubatuba-SP. Fonte:



acervo pessoal de Bruna Melauro, 2019.

O acesso para a comunidade em si não é muito evidente, sendo demarcada por uma estreita rua de terra junto a uma nascente em uma área de floresta praticamente fechada. Não há pavimentação e iluminação pública na comunidade, mas há energia elétrica nas casas, construídas em alvenaria tradicional e pau-a-pique. Os terrenos das casas não são claramente demarcados, e uma das primeiras impressões registradas é quanto a noção de propriedade dos comunitários, que se dá pelo valor de uso, não ligado diretamente ao valor imobiliário. Isto implica que não há muros altos de concreto, como estamos acostumadas a observar nas áreas urbanas, quando muito, existem baixas cercas demarcando a propriedade ao redor das casas, facilitando o acesso e a passagem pelos terrenos dos moradores tradicionais.

⁵⁹ O termo “*gente de fora*” é constantemente utilizado pelos moradores tradicionais do Camburi para se referir aos moradores que não possuem vínculos familiares com os tradicionais e também é mobilizado por De Paula (2002) no RTC da comunidade.



Foto 2 – Rua de terra com detalhe para o poste, a esquerda, que não possui lâmpada para iluminação da via pública. Fonte: acervo pessoal, 2019.

Encontramos com Santiago, com quem havíamos dialogado através da página da Associação, em uma pequena casa de alvenaria e pau-a-pique no alto de um morro, onde chegamos por uma íngreme trilha após atravessar terrenos não murados de moradores tradicionais e espaços comunitários. Ouvimos dele a história da comunidade, que já havíamos lido sobre, inclusive carregava comigo uma cópia impressa do Relatório Técnico-Científico, desenvolvido dezesseis anos antes pelo antropólogo L. R. de Paula (2002). A história era a mesma, mas ali, na comunidade, contada por um morador, ganhava contornos diferentes. Ganhava cores e sons. Um tucano chamou por sua parceira do alto de uma palmeira e nosso interlocutor interrompeu a história para nos mostrar. Ouvimos o tucano, mas não o vimos ou entendemos seu chamado, tiveram que nos explicar, com os olhos brilhando com um tipo de orgulho e fascínio contagiante. "*O tucano está chamando por sua companheira do alto da Juçara*", disse Santiago, apontando para o ponto quase imperceptível a olhos não acostumados com a densa vegetação, onde se delineava a palmeira Juçara e o tucano, entre tantas palmeiras e outras árvores e aves.



Fotos 3 e 4 – Detalhes da casa onde encontramos Santiago. Fonte: acervo próprio, 2019.

Assim, a história da palmeira Juçara se interpôs a história da comunidade. Era a mesma história de certa maneira, mas estava acontecendo naquele momento. A relação da comunidade com o meio, com a natureza, minha preocupação inicial, se revelou e pudemos vê-la, assim como pudemos ouvi-la. Não era como ler, apesar da leitura mobilizar o mesmo sentido, da visão, a percepção não era a mesma. Não era só a palmeira, o tucano, seus sons e sua história, era também o morador, a casa de alvenaria e pau-a-pique, o longo caminho para chegarmos até ali, as pessoas no caminho. A companheira do tucano que víamos respondeu de outra árvore, fora de nosso campo de visão e, depois de uma conversa entre ambos, o tucano levantou voo e foi se juntar a sua companheira. Não vimos o encontro, porém visualizamos que isto ocorreu conforme os sons que ouvimos. Santiago nos contou, então, que o fruto da Juçara serve de alimento para os pássaros nativos da região de Mata Atlântica. Essa foi a primeira de uma série de vezes que ouvimos falar da Juçara e seu fruto.

No dia seguinte, veio a oportunidade de experimentar o fruto, em forma de suco, e conhecer um pouco mais sobre a história da Juçara em relação as comunidades tradicionais que vivem em contexto de Mata Atlântica. O sabor, a cor e o formato do fruto da Juçara é bem semelhante ao do açaí, considerado por nossos interlocutores como seu “primo”, sendo o açaí originário da região de Floresta Amazônica e a Juçara da Mata Atlântica. Santiago nos contou

que a palmeira Juçara estava ameaçada de extinção devido a extração ilegal de palmito, até que com um projeto em parceria com o Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica (IPEMA), foi desenvolvido o manejo ecológico da Juçara em que a colheita é realizada de maneira que parte dos cachos de frutos permaneça na palmeira para que ainda sirva de alimento aos pássaros, a parte colhida passa em seguida por um processo de higienização e é separado da semente através de lavagens em água quente e cloro seguida de apenas água quente. Por sua vez, a semente servirá para a produção de mudas de novas palmeiras e, enfim, os frutos são processados, sendo vendidos na forma de poupa congelada, podendo ser usada para fazer sucos, geralmente batidos com frutas como banana ou laranja, ou na forma pastosa, como o açaí, gerando renda para comunitários empenhados nesta produção sustentável. Com essa explicação, ele nos disse para reparar quando estvéssemos voltando para a entrada do bairro, onde há um vasto “Juçaral”.



Foto 5 - Detalhe do “Juçaral” próximo a entrada do bairro Camburi. Fonte: acervo próprio, 2019.

As informações sobre a Juçara saltavam a nossa frente a todo momento enquanto estivemos no Camburi, mas nossa viagem não se resumiu apenas ao conhecimento sobre estas

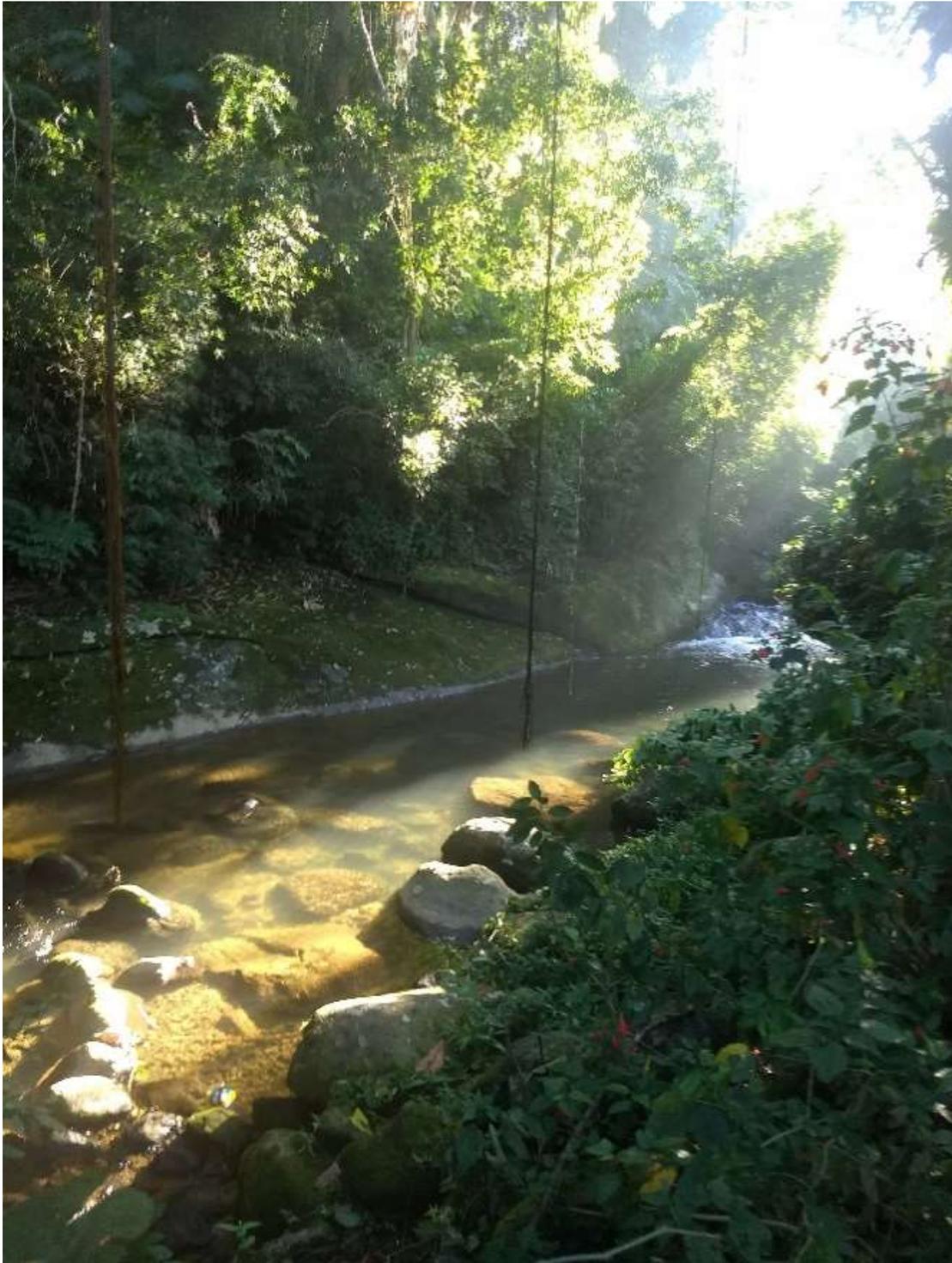
práticas agroecológicas. A respeito dos embates com os Parques de Proteção Ambiental – lembrando que o território tradicional do Camburi coincide não somente por um, mas dois Parques de conservação e proteção integral: Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) e Parque Nacional da Serra da Bocaina (PNSB) – Santiago resumiu em uma analogia muito vívida: imagine uma mesa, um livro e um copo. O livro está colocado sobre a mesa e o copo foi colocado em cima do livro. A mesa é o território, o livro são as comunidades tradicionais, que de modo geral se estabeleceram nestes territórios há centenas de anos, o copo são os Parques, que nas últimas décadas surgiram problematizando a permanência dos moradores dessas comunidades. Podemos entender com essa analogia a forma verticalizada em que foram instituídos os Parques, como “cúpulas” (representadas pelo copo), ou “ilhas” nos termos discutidos por Diegues (1998), sem dialogar com ou se quer levar em consideração as populações tradicionais que já residiam nestes territórios centenariamente, ainda que explorando recursos naturais, mas não interessadas em exaurir estes recursos dos quais dependem para se reproduzir social, cultural e economicamente.

Voltando ao primeiro dia, após nossa conversa com Santiago, pedimos indicação de camping dentro da comunidade de remanescentes de quilombo que pudesse nos receber e obtivemos as instruções para chegar até o camping de Dona Catarina, que depois soubemos que se chama “Camping Beira Rio”. Descemos pela íngreme trilha que dava para casa onde nos encontramos com Santiago, atravessando novamente alguns terrenos mais ou menos delimitados, seguindo as instruções que nos foram dadas até chegarmos a Casa do Artesão, uma casa de madeira que fica próxima a entrada da comunidade, de frente para uma casa pintada de laranja, onde encontramos a “ponte que balança”, uma estreita e precária ponte de madeira construída pelos moradores da comunidade por onde se passa uma pessoa por vez, sobre um rio que desagua no mar.



Foto 6 – Imagem feita enquanto atravessava a “ponte que balança”, um dos pontos de referência para chegar ao Camping Beira Rio. Fonte: acervo pessoal de Bruna Melauro, 2019.

O camping era um espaço no próprio quintal de Dona Catarina, onde também havia uma barraca em que ela produz e vende pasteis e bebidas, além de um banheiro com um vaso sanitário e uma ducha fria, e uma pia com água potável, conforme ela nos apontou, que vinha das nascentes do mesmo rio sob a “ponte que balança”, que delimita seu terreno de um lado e dá o nome ao camping de “Beira Rio”. Sobre o sistema de água da comunidade, Santiago havia nos mostrado uma tecnologia desenvolvida pelos próprios moradores da comunidade com canos PVC e redes artesanais, que possibilitava o uso da água de nascentes dos pontos mais altos do território, utilizando o próprio curso da água através dos morros para canalizá-las até as casas. Naquela noite, acordei com o barulho da água corrente do riacho que delimitava o terreno pensando que fosse uma forte chuva e decidi sair da barraca, me deparando com uma imponente lua no céu, vista pela pequena clareira do quintal de Dona Catarina, que surgiu ao meu lado em silêncio e contemplou aquele momento comigo.



Fotos 7 – Detalhe do rio que corre delimitando o quintal e camping de Dona Catarina. Fonte: acervo próprio, 2019.

Uma das coisas que me chamou a atenção observando o cotidiano da comunidade foi a ascensão da religião evangélica em detrimento da religião católica, que era seguida pela maior parte dos moradores tradicionais, conforme consta no RTC da comunidade (DE PAULA, 2002) e também nos apontou Santiago, indicando que deveríamos reparar na Assembleia de Deus construída bem próxima da praia do Camburi. Observamos que Dona Catarina foi para o culto todas as noites em que estivemos acampadas em seu camping, provavelmente pelo feriado de Páscoa, com uma pequena lanterna que a auxiliava pelas vias não iluminadas da comunidade.



Foto 8 – Assembleia de Deus próxima da praia do Camburi, na placa se lê “Assembleia de Deus” acima de “Ministério de Santos” e nas letras menores “Cultos: quartas, sextas e domingos – as 19:30h”. Fonte: acervo próprio, 2019.

Em nosso penúltimo dia, entrei no mar ao fim de tarde, com o sol se pondo no mar e tive duas surpresas surpreendentes. A Primeira foi me ver rodeada de peixes prateados que saltavam da água límpida, a segunda foi ao sair água, quando uma criança me abordou questionando se os peixes que saltavam eram grandes, fiz um gesto com as mãos tentando demonstrar o tamanho e a garota deu um salto e saiu correndo dizendo que iria pegar a rede com o padrinho dela, logo a perdi de vista. Me sentei na areia naquele ponto em que a menina havia me abordado, na esperança de vê-la voltar com a rede, o que não aconteceu, porém logo em seguida vieram dois homens com uma rede e entraram no mar até suas cinturas, com prática e desenvoltura para utilizar a rede na pescaria. No dia seguinte, acordamos quando o sol ainda

estava nascendo e nos encaminhamos para nossa volta, subindo a estrada que dá acesso a BR-101 para pegar o ônibus que nos levaria de volta ao centro de Ubatuba.

3.2 Das reflexões pós-campo no bairro do Camburi

No tópico anterior introduzimos algumas reflexões sobre a etnografia que desponta a partir do estranhamento de nossa própria realidade, conforme o olhar do “Outro” incide sobre nós mesmas e nosso olhar. Cabe agora uma observação sobre a construção do diário de campo, que nos auxilia no desenvolvimento posterior do texto. Favret-Saada (1990) expõe suas preocupações metodológicas, refletindo sobre a construção de seu diário de campo, onde escrevia as experiências vividas no campo ao chegar em casa com uma “precisão maníaca”, para que mais tarde pudesse “realucinar os eventos” (FAVRET-SAADA, 1990, p. 158) na tentativa de compreendê-los com uma perspectiva que dificilmente seria alcançada durante o processo etnográfico em si, onde a antropóloga se encontrava imersa, “ocupando o lugar do outro”, em suas palavras. Não considero que tenhamos alcançado uma imersão tão profunda quanto a que Favret-Saada reflete sobre seu próprio trabalho, principalmente porque estivemos em campo por período muito curto, mas tentamos aproveitar e absorver cada momento desses preciosos dias.

Em nossos processos de construção do diário, optava por escrever o que havia visto, ouvido e vivido a cada dia antes de dormir. Quando possível, registrava fotos com meu celular – algumas das quais estão inseridas no tópico anterior – e fazia notas de informações importantes para evitar perdê-las, carregava comigo sempre o caderninho e uma caneta, entretanto houveram situações em que a umidade complicava um pouco este processo, considerando que estávamos entre uma densa floresta e a praia, além do fato de nossas mãos nem sempre darem conta de reproduzir o fluxo de informações conforme elas iam aparecendo, por isso a construção do diário noturno foi a melhor solução encontrada. Obviamente a construção do texto narrativo do campo passa por releituras deste diário, que narra desde minha passagem pela Grande São Paulo até o retorno para mesma, refletindo sobre as diferentes realidades visitadas neste caminho.

No momento do gabinete estamos sempre retornando aos mesmos materiais, dotada do material sobretudo descritivo do diário, da bibliografia referente ao Camburi e aos temas que circunscrevem nossas preocupações e hipóteses, isto é, a relação da natureza-cultura e a questão da importância de que comunidades tradicionais/quilombolas permaneçam em seu território histórico com autonomia e dignidade, desenvolvendo seus modos de vida e produção que

podem funcionar como mecanismos de proteção e dinamização do bioma em que estão inseridas, fazendo frente de resistência, também, ao avanço imobiliário e capital, bem como ao turismo desenfreado, através do desenvolvimento do turismo histórico, educacional e ecoturismo de base comunitária, uma vez que a separação ontológica entre a Natureza e a Cultura não se dá nos mesmos termos pensados pelas sociedades ocidentalizadas urbanas e industrializadas.

No entanto, havíamos planejado outras visitas ao campo, mais extensas e recorrentes, em que buscaríamos aprofundar os laços com os moradores da comunidade e seus modos de vida e produção, na tentativa posterior de fazer emergir, dentro da realidade científico-acadêmica, estas realidades, nos fazendo refletir e rever nossos próprios modos de vida e produção. Este campo extenso estava planejado para o primeiro semestre de 2020, após o cumprimento de outros créditos necessários para nossa formação no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FCLAr-UNESP, porém se tornou inviável por coincidir com o momento em que a pandemia do covid-19 avança rapidamente sobre o estado de São Paulo, se espalhando por todo Brasil. Recorremos, então, ao trabalho já realizado pelas colegas mencionadas no início do capítulo, Bruna Melauro e Tayla Sanchez, que prontamente compartilharam conosco os materiais brutos produzidos por ambas em visitas realizadas na comunidade do Camburi em 2019 após nossa primeira ida, em que estivemos juntas. Trataremos, doravante, de uma construção imagética feita com imagens e depoimentos dos moradores, retratando o que opto chamar por “continuum” entre o que é considerado “natural” e o que é considerado “cultural”.

Tim Ingold (2008), tece uma delicada crítica à antropologia dos sentidos que vem a ser relevante nesta discussão, partindo do pressuposto consideravelmente aceito de que a sociedade ocidental privilegia a visão em detrimento dos outros sentidos. Não pretendemos nos aprofundar aqui às causas que levam a esse pressuposto, amplamente discutidas por Ingold, mas às suas implicações no campo etnográfico. Neste âmbito, Ingold retoma McLuhan, Ong e Carpenter (1962; 1982; 1973), para discutir a antropologia dos sentidos, considerando que é possível, nesta perspectiva, identificar variações culturais não por visões de mundo alternativas, mas pelos seus diferentes modos de organizar informações perceptivas em representações, isto é, a primazia dada a um ou outro sentido no âmago de uma cultura, em suas palavras: “*não é tanto no que elas percebem, mas como elas percebem, que as culturas diferem*” (INGOLD, 2008, p. 9).

Contudo, o contraste radical entre audição e visão nessa perspectiva se dá em linhas intrinsecamente inseridas na tradição Ocidental. Ainda conforme Ingold, a suspeita levantada

por Seremetakis (1999) de que a atribuição aos “Outros” não-ocidentais de sensibilidades auditivas, táteis e olfativas mais aguçadas está ligada a atribuição de hegemonia da visão em detrimento das outras estruturas sensoriais na modernidade Ocidental que, por sua vez, está ligada ao abismo moderno entre o individual e o social, opondo a visão e a audição, a primeira considerada individualista e a segunda social pela forma como compreendemos ambas as estruturas de percepção. Ao que tudo indica, esse abismo entre as percepções sensoriais desaparece em sociedades não-ocidentais, no entanto, ao comparar os perfis sensórios dessas sociedades ao perfil sensório ocidental hegemônico, torna-se evidente que o que está colocado em jogo não é predominância da visão sobre a audição, mas o entendimento ocidental da própria visão.

Uma segunda crítica a antropologia dos sentidos tecida por Ingold vem da naturalização das propriedades do ver, do ouvir e de outras modalidades sensoriais que leva a uma crença considerada errônea por conceber as diferenças culturais através do modo como as pessoas percebem o mundo, de acordo com a preponderância de um ou de outro sentido em detrimento dos outros. Assim, a centralidade dada pelo ocidente à visão somente se deve à falta de atenção que ela mesma dá aos outros sentidos, reduzidos à visão e a redução da visão em si, no sentido de objetificá-la e, portanto, a antropologia dos sentidos permanece comprometida com a uma versão cartesiana dualística corpo e mente. Ao rompermos com essa versão dualística, pretendemos romper, também, com abismos modernos construídos no intuito de separar e oponer noções naturais e sociais, individuais e coletivas. Ao refletir sobre formas outras de ocupação e produção estamos sempre retornando a crítica implícita aos abismos artificiais modernos porque a forma como percebemos o mundo e reproduzimos esta nossa percepção está diretamente ligada as formas como produzimos e ocupamos os espaços.

O paradoxo moderno nos termos discutidos por Latour (1994), que retomamos anteriormente, trata de híbridos constituídos no âmago dessa separação artificial, isto é, objetos técnicos que não podem ser considerados nem apenas natureza, nem apenas cultura. Para Ingold, o problema da percepção está na tradução, isto é, na travessia de fora para dentro, macro para micro, perpassando fronteiras entre cérebro, corpo e mundo. De forma semelhante, Latour entende que o paradoxo moderno se expressa em um problema de tradução, isto é, na forma como estruturalmente entendemos o mundo. No contexto que observamos, ao tratarmos de híbridos, ou objetos técnicos, que não podem ser considerados nem apenas natureza, nem apenas cultura, constituídos no âmago do paradoxo moderno nos termos discutidos por Latour (1994), chegamos ao entendimento de que a Juçara, enquanto palmeira, não se enquadra na categoria “cultural”, afinal não é uma construção humana, mas funciona como articuladora de

relações sociais entre os comunitários e o meio em que estão inseridos, bem como entre os comunitários e o restante da sociedade e o sistema capitalista global, através do comércio. Portanto, podemos considerá-la como um híbrido nesta perspectiva, do qual se desprende uma rede de múltiplas relações sociais que expressam as formas de ocupação e produção que estamos refletindo.

Latour (1994) conceitua rede, ou rede sociotécnica, como sendo ao mesmo tempo real, como a natureza, coletiva, como a sociedade, e discursiva, por funcionar como narrativa. Nessa perspectiva, redes estão por toda parte em nossa sociedade, rompendo com separações artificialmente criadas na modernidade. Ao retornar do campo e observar a frequência em que a Juçara se destacava em nossas anotações e percepções do campo, realizamos uma pesquisa sobre o tema, descobrindo a Rede Juçara⁶⁰, uma articulação envolvendo organizações e produtores que perpassa os estados do Sul e Sudeste do Brasil onde prevalece a Mata Atlântica, visando, junto a agricultores familiares e comunidades tradicionais inseridas nessas áreas, a produção sustentável da Palmeira Juçara, através do desenvolvimento das cadeias produtivas da polpa dos frutos e das sementes, que por sua vez estão associadas à conservação da palmeira e outras espécies consumidoras do fruto, como pássaros e pequenos primatas. Há, ainda, uma série de documentários e artigos produzidos sobre o tema da Palmeira Juçara, destacando a importância de projetos como esses, desenvolvidos junto e por comunidades tradicionais como mecanismo de adaptação a lógica de produção e acumulação capitalista que marginaliza essas populações sem que haja esgotamento dos recursos do meio em que estão inseridas, uma vez que o manejo é feito de maneira sustentável para o meio e para as comunidades.

No âmbito das redes de solidariedade e compartilhamento de saberes, recebemos de nosso interlocutor, Santiago, materiais sobre o Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Serra da Bocaina, uma parceria entre a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e o Fórum das Comunidades Tradicionais de Angra dos Reis (RJ), Paraty (RJ) e Ubatuba (SP), com o apoio da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), que visa promover a autonomia das comunidades tradicionais da região na condução de seus próprios modos de vida, ampliando e qualificando o desenvolvimento sustentável de seus territórios através da justiça socioambiental e defesa do território com assessoria jurídica, territorializando a Agenda 2030 das Nações Unidas com articulação de redes de solidariedade internacionais. Outro exemplo de projeto desenvolvido na região em parceria com o IPEMA, muito semelhante ao da Juçara, é o do

⁶⁰ Informações e artigos relacionados ao assunto encontrados em:<<http://agrofloresta.net/2011/02/rede-jucara>>. Acesso em ago/2020.

Cambuci, cuja árvore também estava ameaçada de extinção devido ao corte ilegal para extração de madeira. Iniciativas como essas, associadas ao desenvolvimento do ecoturismo de base comunitária, são exemplos claros de que a vida humana, no que concernem as comunidades tradicionais, pode se desenvolver junto a vida natural sem que isso gere prejuízos irreversíveis.

Retornando ao ponto das percepções, Tim Ingold (2008) em “*Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano*”, faz referência às placas encontradas em cruzamentos com linhas de trens e propõe o experimento em que tapamos os ouvidos, mantendo os olhos abertos e, em seguida, fechamos os olhos e mantemos os ouvidos “abertos” para sentir a passagem do trem de duas maneiras sensoriais distintas, visual e auditiva. Aplicando este experimento a nossa experiência em campo, no momento em que a história da Juçara emerge com o chamado do Tucano, se fechássemos os olhos, ainda poderíamos distinguir os sons e perceber a experiência da conversa entre os tucanos, ainda que não víssemos a palmeira ou os tucanos, que aliás estavam quase imperceptíveis a olhares não acostumados com a paisagem, nosso informante ainda poderia nos contar a história e ela ainda faria sentido. Se tapássemos os ouvidos, entretanto, a experiência seria outra. Poderíamos ver a floresta e as palmeiras, mas dificilmente nos atentaríamos ao fato de que haviam tucanos conversando, nem ouviríamos a história da Juçara contada oralmente, ainda que pudesse percebê-la de outras maneiras – tocando no fruto da palmeira ou provando seu sabor processado em poupa em algum dos quiosques da praia –, gerando um conhecimento da Juçara que poderia ser mais particular que social.

Por essa experiência, poderíamos seguir acreditando que a visão sozinha é individualista, enquanto a audição é social. Outra experiência vivida em campo, no entanto, nos leva a questionar este pressuposto. Na experiência de estar rodeada de peixes prateados que saltavam para fora d’água, apesar do espetáculo cênico que se desenrolava com os saltos dos peixes em contraste com o céu alaranjado e o mar transparente-esverdeado, não teríamos compreendido a importância e a profundidade daquilo para a comunidade se uma criança caiçara não tivesse me *visto* saindo do mar e corrido para nos abordar. A visão da criança, neste caso, articulou uma série de relações sociais, primeiro comigo, em segundo com os pescadores e, se tivéssemos a oportunidade de investigar a ação mais profundamente, acredito que uma série de outras relações se revelariam, como a divisão e a venda ou consumo dos peixes. A visão, neste sentido, seria tão social quanto a audição.

Em oposição a concepção de que a audição é social posso também recorrer a uma experiência vivida em campo. No acampamento, quando acordei durante a noite *ouvindo* o barulho do riacho e me deparei com a imponente lua cheia na pequena clareira do camping no

quintal de Dona Catarina que, sem fazer nenhum barulho, se aproximou de mim e ficou calada, contemplando a lua ao meu lado, e então a visão, neste caso, seria muito mais socializadora do que a audição, pois compartilhamos aquele momento, inicialmente sem pronunciar palavra alguma, o único som era o do riacho que delimitava o terreno de um lado, quase ensurdecador no silêncio da noite. Além disso, os outros sentidos também ganharam destaque com as percepções de campo. Me referi, por exemplo, ao toque e ao sabor do fruto da Juçara, mas poderia elencar inúmeros outros toques, cheiros e sabores que ajudam a construir a “imagem” que tentamos desenvolver. Obviamente não estou me referindo aos modos de perceber sensorialmente o mundo dos comunitários, uma vez que a crítica desenvolvida por Ingold nos faz refletir sobre como nós mesmos o percebemos. O que proponho aqui é que dêmos um passo atrás e estranhemos nossas próprias percepções antes de tentar reconhecer as do Outro, mobilizando todos os nossos sentidos na construção de uma etnografia que seja sensível e capaz de compreender o Outro o mais simetricamente possível.

3.3 Natureza da cultura em imagens

Doravante, articularemos as imagens e depoimentos que propõe fazer emergir a realidade do “*Outro*”, retomando o trabalho desenvolvido pelas colegas que estiveram conosco em campo na comunidade tradicional do Camburi em abril de 2019 pela primeira vez e retornaram consecutivamente, no mesmo ano, acompanhando festas tradicionais como a “*Festa da Juçara*”, celebrando o término da colheita desse fruto que ocorreu em maio, ainda acompanhando os modos de vida e produção de moradores tradicionais do Camburi ao longo de todo o ano de 2019.

A autoria das imagens reproduzidas a seguir são de Bruna Melauro, Tayla Sanchez e Victor Sguario, algumas delas podem fazer parte do foto-documentário “*Livre: as questões socioambientais da Comunidade Tradicional de Cambury*” (2019), entretanto, foram pesquisadas no vasto acervo que resultou no mesmo, ao qual as colegas compartilharam acesso. A estrutura da reprodução das imagens acompanhadas de uma contextualização textual foi pensada de maneira a fazer emergir a ideia expressa pela relação de interlocutores, moradores tradicionais do Camburi, com o meio em que reproduzem seus modos de vida e produção, ou como ousamos chamar como uma espécie de trocadilho no título: “*a natureza da cultura*”, nos desfazendo da abismal separação entre os conceitos de “*natureza*” e de “*cultura*” que viemos discutindo através de sua crítica. Também estão implícitas em seus depoimentos, posições sobre

as mudanças impostas desde a abertura da estrada (BR-101) e a implementação dos Parques de Proteção Ambiental, bem como sua relação com a autoidentificação.

3.3.1 Moradores tradicionais do Camburi

Dentre as possibilidades que emergem com o acervo fotográfico pesquisado enquanto material bruto produzido por nossas colegas, somando aos depoimentos que compõe fotodocumentário “*Livre: as questões socioambientais da Comunidade Tradicional de Cambury*” (2019) e ainda nossas próprias anotações provenientes do diário de campo realizado em abril de 2019, elencamos duas moradoras e três moradores tradicionais do Camburi para tratar de questões que viemos discutindo no decorrer de nosso trabalho. O primeiro é Santiago, não à toa, pois foi nosso primeiro contato na comunidade, assim como foi quem nos recebeu em nossa visita ao Camburi. A segunda é Catarina, que nos recebeu no camping em seu quintal na mesma visita. Os três seguintes, Joel, Queli e Alcides, não tive a oportunidade de conhecer pessoalmente, entretanto suas histórias e vivências trazem à tona muito das raízes e práticas do Camburi tradicional e por essa razão optamos por incluí-las.

Santiago

Escritor, biólogo por formação, apaixonado por surfe e militante ativo no Fórum de Comunidades Tradicionais de Angra, Paraty e Ubatuba (FCT), Santiago Bernardes possui três livros publicados – “*Palavrando*” (2016), “*O livro do mar*” (2017) e “*O livro da terra*” (2019) – que misturam poesia e contos contados com a cadência das ondas, mobilizando a história e a identidade do povo de Ubatuba.



Foto 9 – Santiago sentado em frente à casa de bioconstrução onde mora, em meio a sua produção agroecológica, vestindo camiseta do Fórum de Comunidades Tradicionais (FCT). Fonte: acervo de Tayla Sanchez e Bruna Melauro, 2019.



Foto 10 (esquerda) – Santiago em seu local de estudos. Foto 11 (direita) – Santiago com uma folha de salsinha de sua produção agroecológica. Fonte: acervo de Tayla Sanchez e Bruna Melauro, 2019.



Foto 12 – Detalhes da mesa de estudos de Santiago, feita a partir do reaproveitamento de uma prancha de surf.
Fonte: acervo Tayla Sanchez e Bruna Melauro, 2019.

Filho de pescador tradicional, Santiago nos conta que vivenciou ainda na adolescência a proibição do estilo de pesca que seu pai trabalhava, uma técnica coletiva conhecida como “*arrastão de praia*” ou “*puxada de rede*”, muito tradicional entre caiçaras. Essa proibição por parte dos Parques de Proteção Ambiental prejudicou não somente a renda de muitas famílias, como a de Santiago, destituindo-as de sua autonomia econômica, como também afetou a reprodução de seus modos de vida e produção, interrompendo a passagem geracional destes saberes. Em seu entendimento, sua geração passa por uma “*transição da cultura, uma certa decadência*”¹ que é resultado da forma como foram implementados a estrada (BR-101) e os Parques de Proteção Ambiental, durante o período autoritário e de acordo com os interesses das elites. Santiago foi nosso primeiro contato dentre os moradores tradicionais do Camburi, através da página do Facebook da Associação de Remanescentes do Quilombo de Camburi (ARQC) e nos recebeu em uma casa de bioconstrução no alto de um morro, acessível apenas por trilha e, ao redor da casa, se observa uma plantação agroecológica (primeira foto), uma das muitas nuances entre a natureza e a cultura, que passam pelos materiais que compõe a casa, desde a construção aos móveis e decorações.

¹ SANCHEZ; SGUÁRIO, 2019, p. 41

Catarina



Foto 13 (acima) - Catarina em sua varanda mostra materiais com que confecciona seus artesanatos. Fotos 14 e 15 (abaixo) – Boneca de pano e chaveiros de peixe e de cavalo marinho feitos por Catarina. Fonte: acervo de Bruna Malauro e Tayla Sanchez, 2019.

Descendente de quilombolas, Catarina nasceu em Taquari-RS e se mudou para o Camburi com sua avó. Nos recebeu em nossa visita a comunidade em 2019 em seu camping “*Beira Rio*”, localizado em seu quintal, com o rio correndo de um lado do terreno. Na varanda de sua casa, ela mostra os materiais que utiliza na confecção de chaveiros e bonecas de pano artesanais cuja venda complementa sua renda (fotos ao lado). Possui ainda uma barraca, também em seu quintal, onde vende alimentos que prepara em sua cozinha com fogão a lenha, como o prato tradicional do Camburi “azul marinho” (fotos do preparo na próxima página).

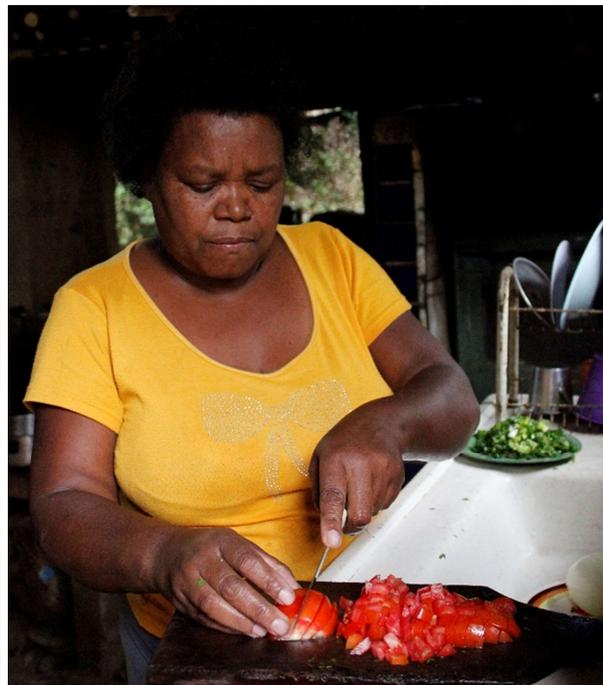
Catarina conta que teve seis filhos e que sua filha mais nova morreu na adolescência. Antigamente sua família vivia da pesca, seu ex-marido era pescador embarcado e ela o via muito pouco. Na maior parte das noites, ela segue através de uma trilha colada ao riacho com uma pequena lanterna para a Assembleia de Deus, onde frequenta os cultos e demais atividades religiosas (foto 21).





Fotos 16 e 17 – Catarina em sua cozinha corta lenha (à esquerda) para usar no fogão à lenha (à direita). Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Fotos 18 e 19 – Catarina prepara ingredientes frescos para cozinhar. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Em seu quintal, Catarina possui uma pia com água potável que vem das nascentes na região através de um sistema de encanamento desenvolvido pelos comunitários, que se utiliza do próprio curso das águas para levar água encanada para as casas de comunitários, como podemos ver na foto abaixo, com o riacho que corre em seu quintal e a floresta ao fundo, mesclando a paisagem humana e construída ao ambiente natural.



Foto 20 – Catarina lava louças em pia externa em sua casa. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Foto 21 – Catarina dentro da Assembleia de Deus da comunidade. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Joel

Pescador e artesão que nasceu e cresceu no Camburi. O que mais nos chama atenção é sua postura crítica a identidade quilombola, como discutimos no primeiro capítulo, onde retomamos o RTC da comunidade, muitos dos moradores tradicionais do Camburi preferem se identificar como caiçaras e/ou descendentes de indígenas em detrimento da identidade quilombola que poderia ser requerida por todos os habitantes tradicionais, baseando-se na genealogia (DE PAULA, 2002). Nas palavras de Joel: “*Quer me chamar de quilombola, pode chamar, cara. Mas quilombola eu não sou não, sou caiçara*”². Seu trabalho como artesão consiste em esculpir madeira com o facão, resultando em peças delicadas que refletem a vida anfíbia de um pescador tradicional, como canoas de um pau só e tartarugas.



Foto 22 – Joel em sua varanda.



Fotos 23 e 24 – À esquerda, Joel exhibe a miniatura de uma canoa de um pau só esculpida em madeira, à direita ele mostra como talha a madeira com um facão. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

² SANCHEZ; SGUÁRIO, 2019, p. 101.



Foto 25 – Joel talha um pedaço de madeira com um facão. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Fotos 26 e 27 – À esquerda, Joel demonstra o processo de criação da figura de uma tartaruga em madeira, à direita, tartaruga ornamental finalizada. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Queli

Como Joel, nasceu e cresceu no Camburi. É a liderança oficial da Associação de Remanescentes do Quilombo de Camburi (ARQC). Seu pai é pescador tradicional e teve seu trabalho prejudicado com a repressão dos Parques a partir da década de 1970, diminuindo a renda e a autonomia econômica de sua família, além de prejudicar a passagem dos saberes para as novas gerações.



Foto 28 – Queli e seu filho em frente a seu quiosque. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Queli possui um quiosque na praia do Camburi, sua principal fonte de renda, onde comercializa a Juçara em suco e poupa congelada, além de comidas e outras bebidas. Sua decisão de regularizar a Associação, conforme ela aponta, vem da necessidade de lutar pelos direitos coletivos dos moradores tradicionais do Camburi que vinham sofrendo com as restrições do Parque e ao mesmo tempo com o desmantelamento do território como resultado da pressão imobiliária e turística na região que vem desde o processo de legalização das terras promovida pelo Estado e da abertura da rodovia Rio-Santos (BR 101), na década de 1960, como vimos anteriormente. Em suas palavras: “*Terra de quilombo não se vende, se passa de pai para filho*”³.

³ SANCHEZ; SGUÁRIO, 2019, p. 67.

Na foto que abaixo, Queli exibe cestas artesanais feitas através do compartilhamento de saberes entre as comunidades tradicionais “indígenas” e “não-indígenas” da região, incluindo uma técnica com folha de bananeira de origem africana que vem sendo passada por gerações de quilombolas.



Foto 29 – Queli exibe artesanais feitas na comunidade. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Foto: 30 – Caneca com suco de juçara e dois pacotes de poupa de juçara congelada, como é comercializada no quiosque de Queli. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Alcides

Foto 31 – Alcides em sua roça com um chapéu de palha confeccionado por que ele mesmo, com materiais que coletou para fazer outros artesanatos. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

Morador do Camburi há 32 anos, Alcides nasceu no Quilombo do Campinho, em Paraty-RJ, também inserido dentro dos limites do Mosaico Bocaina. Descobriu que tinha parentes no Camburi após ter se mudado para a comunidade, aos 20 anos. É um dos artesãos mais conhecidos da comunidade, trabalhando com a confecção principalmente de cestas e chapéus de palha. Além disso é agricultor agroflorestal certificado pelo Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica (IPEMA). Sobre o manejo da floresta que promove com sua roça, onde produz principalmente batata e mandioca, o mesmo afirma: “*costumo dizer que eu tiro uma floresta atlântica para fazer uma comestível. E depois a floresta atlântica volta como se nada tivesse acontecido. É a natureza, né?*”⁴.

Na imagem maior a seguir, Alcides aponta em uma palmeira Juçara onde seria efetuado o corte caso fosse cortada para a obtenção do palmito, o que já não acontece com tanta frequência na região desde a implementação do manejo sustentável da Juçara, como vimos anteriormente. Nas demais imagens, ele coleta materiais que usa para confeccionar suas cestas artesanais, uma expressão dos enlaços entre a natureza e a cultura no Camburi tradicional.

⁴ SANCHEZ; SGUÁRIO, 2019, p. 29.



Foto 32 (à cima e à esquerda) – Alcides indica em uma palmeira Juçara onde seria dado o corte para extração de palmito; Fotos 33 e 34 (à direita) – coleta e preparo de materiais; Foto 35 (à direita) – Cesto de palha pronto ao lado direito de Alcides, que segura cesto que está trabalhando nas mãos. Fotos 36 e 37 (a baixo) – detalhe das mãos de Alcides trançando. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

3.3.2 Cultura da Natureza – Paisagens do Camburi

Tendo apresentado no subtópico anterior a perspectiva de moradoras e moradores tradicionais do Camburi acerca de temas que permeiam nossa discussão – a relação com o território, os processos históricos que a comunidade tem passado nas últimas décadas e a auto-identificação –, doravante trataremos as paisagens. São paisagens “naturais”, mas também são paisagens construídas, ou ainda “sociais” e, portanto, “culturais”, expressando esse continuum entre o que natural e o que é cultural/social para populações tradicionais que habitam essa parcela de Mata Atlântica preservada no extremo norte do litoral paulistano.

A interposição do que é natural e do que é construído pode parecer sutil, como uma trilha marcada no chão da floresta ou o manejo de plantas, ou mais marcada por construções e outros aparatos como postes de energia, placas, varais de roupas, entretanto uma coisa é certa: são paisagens onde sempre há algo de natural e algo de humano. Parece difícil distinguir se são os humanos que se adaptam a floresta ou se a floresta se adapta aos humanos e cremos que o ponto nevrálgico de nossa discussão está justamente nessa ambiguidade. E a resposta que me parece mais óbvia para este problema da distinção é que nem um, nem outro. A realidade que parece ter sido esquecida há muito pelos chamados modernos é que são as sociedades urbanizadas que se adaptaram a romper com o que natural.

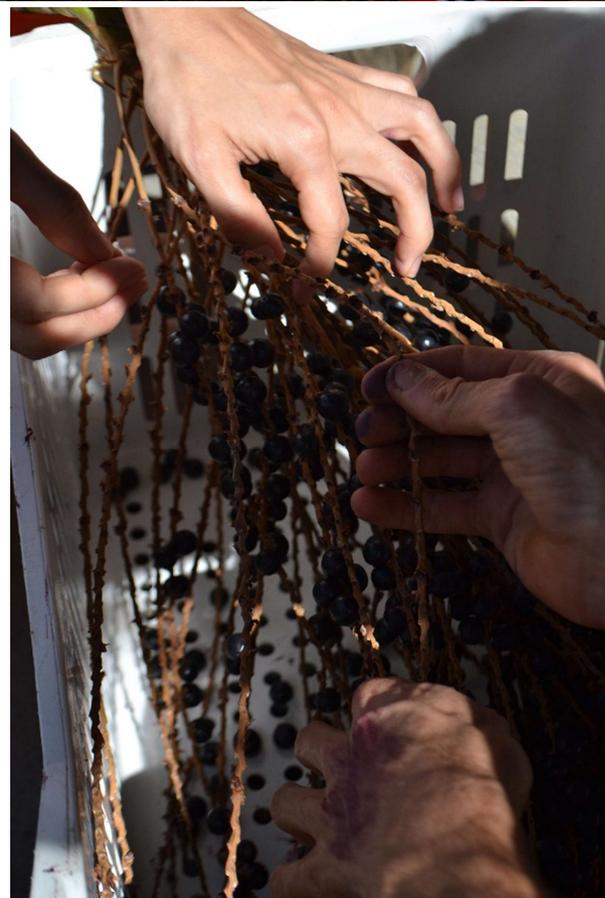
Nas páginas que se seguem estão fotos selecionadas no acervo de nossas colegas para demonstrar como esse “continuum” se dá nas paisagens do Camburi tradicional. Também selecionamos algumas imagens feitas durante a colheita da Juçara que, como explicitamos anteriormente, pode ser compreendida enquanto um objeto técnico, ou híbrido, uma vez que é considerada natural e desempenha uma função social dentro da comunidade e na relação da comunidade com a sociedade ao redor, através do comércio.



Foto 38 (à cima e à esquerda) – Trilha marcada em meio a mata fechada; Foto 39 (à cima e à direita) – caminho com calçamento emborrachado e pequena ponte construída pelos comunitários com bambu por onde passa um cachorro domesticado; Foto 40 (à direita) – Alcides caminha sobre uma trilha marcada em meio a mata fechada; Fotos 41 e 42 (a baixo)– roupas penduradas em varais amarrados em árvores, vegetação natural e animais contrastando com objetos construídos e casas. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Fotos 43 a 48 – (à esquerda) casa com pessoas e cachorros domesticados, quiosque com uma canoa onde crianças brincam e um barco marcam as paisagens naturais com construções humanas; (à direita) as marcas sociais em meio a vegetação natural são placas. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.



Fotos 49, 50 e 51 – Colheita da Juçara. Fonte: acervo Bruna Melauro e Tayla Sanchez, 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tem feito refletir muito sobre as práticas científicas, sobretudo no que se refere a construção do texto acadêmico e a interdisciplinaridade das ciências humanas. Tem feito refletir também sobre os percalços, os imprevistos, as adaptações que fazemos constantemente para se encaixar dentro dos moldes, dos prazos, da produtividade. Quando em minha Monografia conclui a graduação em Ciências Sociais com uma retomada bibliográfica sobre as comunidades de remanescentes de quilombo de Ubatuba-SP, não sentia que era suficiente. Na época, não houve tempo nem orçamento que possibilitasse uma ida a campo. Por conta disso, no mestrado, planejamos o tempo e o financeiro para esta empreitada, e na primeira oportunidade viajamos para Ubatuba para conhecer a comunidade tradicional do Camburi. Era feriado de Páscoa, e muitas das dificuldades que encontramos por conta disso me lembraram de minha primeira visita à cidade, no começo dos anos 2000, em um feriado de Carnaval. Em 2019, foram quatro dias intensos dos quais tentamos tirar o máximo proveito, mas na ocasião nem imaginava que não voltaria em menos de um ano, como era o planejado.

Essa curta e intensa viagem a campo nos deu novas perspectivas sobre o tema e novos ânimos para seguir com os planos, cumprir os créditos, as disciplinas que foram essenciais para o desenvolvimento desta mesma pesquisa, assim como a participação nos congressos¹ que tanto acrescentaram em nossa formação. Foi frustrante chegado o momento do campo não poder estar lá por razões fogem de nosso controle. Entretanto, pesquisas são assim: fogem de nosso controle. Estamos lidando com teorias, dados, histórias, mas também com pessoas, territórios, e estes últimos não são estáticos, é muito importante que tenhamos isto em mente em qualquer contexto de pesquisa na área das humanidades. Nem mesmo a história é estática, ela é constantemente mobilizada por diferentes visões de mundo, manobrada para caber em concepções e ideologias. Quanto a presente pesquisa, acredito que tenhamos alcançado resultados positivos apesar das dificuldades.

Buscando soluções que dessem conta de finalizar nosso trabalho, dentro de um prazo adequado e ainda fazendo emergir a perspectiva de nossos interlocutores sobre o meio que habitam, no sentido de que os conceitos de “*natureza*” e a “*cultura*” operam em uma lógica diferente da urbana-capitalista, chegamos a nos aproximar da Antropologia digital, tomando por base as metodologias etnográficas “*do*” e “*no*” meio virtual discutidas por Parreiras (2008;

¹ Participação com apresentação de trabalho e publicação em anais na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM); na VI Reunião Equatorial de Antropologia (REA); e na XVIII Semana de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FCLAr/UNESP, da qual também estivemos no quadro de organização.

2011), que pontualmente ministrou o Minicurso “*Introdução às pesquisas em/dos/sobre contextos digitais: Teoria, método e ética*”, promovido pelos programas de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) entre os meses de junho e julho de 2020. Entretanto, este ponto de nosso trabalho acabou não entrando na redação final, apesar a reconhecida importância de pesquisas neste meio “*virtual/on-line*” que vem rompendo as fronteiras do que é conceituado enquanto “*real*” pelo “*alto grau de imersão e investimento*” (PARREIRAS, 2011, p. 45) nas redes sociais dos indivíduos e/ou coletivos, seja por consequências “*reais*” que podemos considerar resultado destes processos – a exemplo disto podemos citar, no plano individual, pessoas que ganham a vida como influenciadores digitais, recebendo dinheiro através da divulgação de produtos em suas redes sociais e, no plano social, podemos observar eleições de governantes sendo decididas através da propaganda e divulgação de informações (sejam elas verdadeiras ou não) pelas redes sociais.

Porém, no caso específico das comunidades tradicionais, não acredito que uma etnografia nestes termos daria conta de fazer emergir a perspectiva que gostaríamos, de moradores tradicionais e de sua relação com o ambiente em si. O acesso é limitado, tanto à dispositivos como celulares e computadores quanto da rede em si, o que gera uma relação outra também com estes mecanismos de socialização. Vale frisar, não é que os moradores tradicionais do Camburi não possuam este acesso, é comum que possuam dispositivos, sobretudo celulares, e uma operadora chega a atender parte território e, neste sentido, acredito que os limitantes do acesso não seriam tão diferentes de comunidades urbanas marginalizadas, como muito tem se discutido no que tange a problemática do ensino a distância nestes casos. O que quero dizer é que simplesmente não consideramos viável tratar da relação entre “*natureza*” e “*cultura*” pela interface de uma rede social.

Isto me lembra uma reação muito comum quando comentamos, seja com pessoas leigas ou mesmo dentro do meio acadêmico, sobre os lugares e sujeitos dessa pesquisa. As pessoas costumam pensar em comunidades tradicionais ainda como “*aldeias*” isoladas, miseráveis e sem nenhum tipo de estrutura, a desdém de seus próprios modos de vida e produção. Há falta de recursos e há falta de estrutura, falta de políticas públicas que cuidem, que articulem e estimulem o desenvolvimento emancipatório dessas populações no lugar de ameaçar estes modos. Mas não podemos dizer que são miseráveis se a relação com o capital não é a mesma da acumulação capitalista. Todos vivemos em um sistema capitalista globalizado, necessitando dialogar com essa lógica para não perecer, entretanto nem todas as organizações sociais aderem

a esta lógica da mesma maneira e esperamos ter deixado isto explícito no decorrer desta dissertação.

Voltando ao ponto metodológico de nosso trabalho, optamos, portanto, em beber da fonte compartilhada pelas colegas que estiveram conosco em nossa primeira e única visita a comunidade do Camburi, na tentativa de fazer emergir através das imagens e depoimentos coletados o que chamamos de “*natureza da cultura*” ou “*continuum*” entre a natureza e a cultura para esta população tradicional que habita a Mata Atlântica. Trabalhar com estas imagens neste sentido foi como montar um quebra-cabeças de muitas, muitas peças, sabendo escolher quais delas melhor se encaixavam no quadro que gostaríamos de mostrar. Se nossa pesquisa vem trabalhando com a interdisciplinaridade das ciências humanas, recorrendo a História, a Geografia, a Sociologia e, sobretudo, a Antropologia, chegamos ao final flertando também com a Fotografia, com a certeza de que nenhuma pesquisa é feita apenas com um indivíduo ou apenas uma frente teórico-científica, estamos entrelaçados, enquanto indivíduos e enquanto pesquisadoras e pensadores contemporâneos.

Se a distância de Ubatuba nos afastou da possibilidade de um campo em meio a pandemia que vivemos, neste meio tempo me aproximei do “*campo*” de outra forma, aprofundando os trabalhos que desenvolvemos há pelo menos dois anos com a Associação de Mulheres Camponesas em Ação do Assentamento Bela Vista, em Araraquara-SP. As vivências com estas mulheres, dentro do distanciamento social e das medidas sanitárias cabíveis neste momento pandêmico, muito me ensinaram também sobre populações camponesas, cuja economia Marcílio (1986; 2006) equipara a do caiçara, como discutimos nos primeiros capítulos. Há diferenças, não somente territoriais, já que o Assentamento está em uma área onde funcionou por muitos anos uma usina de cana-de-açúcar e a floresta sucessória não chegou a se reerguer completamente, mas também na lida com a terra e na relação com os centros urbanos. Mas talvez este seja assunto para toda uma nova dissertação.

No mais, não poderia deixar de refletir sobre o quanto este trabalho não somente foi transformado durante sua trajetória, mas também sobre como foi transformador para a formação da pesquisadora e de vários outros modos para a pessoa que o escreveu. Isto porque, pelo viés metodológico que usamos para refletir sobre a realidade diversa que observamos, muito refletimos sobre nossa própria realidade e percepções, sobre a construção dos espaços, sobre a relação com o meio que habitamos, sobre as identidades e/ou autoidentificações que passam por todas essas construções. Neste sentido, escrevo e reflito de um não-lugar no qual fui colocada dentro da estruturação social da qual faço parte.

Em uma sociedade que ainda se vê refletida no mito de uma “*democracia racial*” são tantas as vozes são silenciadas, tantas as realidades marginalizadas, tantas pessoas invisibilizadas, tantas vidas violentadas. E neste sentido falo de um lugar de imensos privilégios, por ter a pele clara, por usufruir de certas mobilidades sociais e urbanas dentro do contexto do qual venho – da periferia de uma cidade média-grande no interior do estado de São Paulo. Então, ao refletir sobre as diferentes ancestralidades que perpassam diferentes construções sociais, culturais e espaciais, precisamos refletir também sobre o nosso próprio lugar, de quais construções fazemos parte, quais ancestralidades carregamos e como isso infere em nossa relação com os espaços que ocupamos. Ao olhar para o lugar de privilégios que ocupo, tenho a ciência de que uma mobilidade social ou econômica é bem reduzida para a realidade da qual venho, periférica e interiorana, inclusive do ponto de vista do ingresso em uma universidade. Ou seja, se de um lado sou imensamente privilegiada, do outro há um limite explícito, que sempre esteve escancarado na construção da minha identidade social, sobre até onde posso ir, sobre os espaços pré-definidos que posso ocupar e as identidades que posso requerir.

A própria autoidentificação me foge do controle e necessita ser manobrada constantemente para caber em um espaço ou em outro. Isto porque, dentro de um espectro de cores e outros fenótipos que definem estas construções, não sou identificada como negra, não sou identificada como indígena, mas também não sou identificada como branca por uma elite branca, é sobre este “*não-lugar*” que me refiro. É também sobre as narrativas ancestrais a que nos referimos na Introdução. Tudo isso infere na forma como me coloco diante de uma sociedade racista e ainda assim uma autoidentificação me foge ao lidar com as feridas abertas de sujeitos que, por ter a pele mais escura e outros fenótipos mais marcados, sofrem sérias violências e silenciações, muito mais graves do que jamais experimentarei. Genealogicamente, sou descendente de brancos, negros e indígenas, como a maior parte da população brasileira. Mas são as construções brancas e colonialistas que se escondem por detrás de mitos, da democracia racial e do “*embranquecimento*” como o caminho para tanto, que estruturam o imaginário e o pensamento social brasileiro, configurando com isso as estruturas legais e burocráticas que sustentam a reprodução desse sistema paradoxal que tende a ser homogeneizador tanto quanto é excludente, inclusive do ponto de vista da história oficial brasileira.

E o que aprendemos com este trabalho sobre o que se faz quando não se nasce em uma posição de poder é resistir. É criar alternativas, criar espaços, é o mesmo que se tem feito desde o período colonial e continua sendo feito por descendentes de indígenas e negros que foram

escravizados, porque a marginalização segue sendo uma das muitas violências, e de longe nem é a mais grave, que continuam a se reproduzir com base nesse imaginário. E então nos perguntamos, qual é a solução? Não vejo outra, se não a de seguir resistindo, continuar se reproduzindo a despeito de todo resto. Não existe uma solução rápida ou mágica que resolva as contradições sociais, econômicas e culturais em que estamos fundados. É claro que políticas públicas voltadas para e construídas junto a estas populações podem vir a ser uma solução a longo prazo, entretanto, diante do momento histórico que vivemos, sabemos que esta é uma realidade quase utópica.

De outro lado, a história em que se fundam as mesmas contradições não pode ser apagada e precisa continuar sendo contada por perspectivas não hegemônicas. No final das contas, creio ser esta a função que desempenhamos neste trabalho, de contar uma história por uma perspectiva não necessariamente hegemônica, de olhar para um lugar e expor a pluralidade cultural reproduzida pelos sujeitos desta história e deste lugar, e com isso gerar uma reflexão acerca dos abismos construídos para sustentar as contradições implícitas no sistema hegemônico em que estamos inseridos, capitalista e globalizado.

Por fim, retomo a citação do início do trabalho, palavras de Uýra Sodoma, artista visual multimídia, indígena, bióloga e educadora que está sempre destacando a importância de se levar o conhecimento acadêmico para o imaginário da população e o faz através da arte:

“A gente tem muitos caminhos de trabalhar com a conservação, pode ser através da academia, da ciência, pode ser da arte, ela chega mais rápido aos corações. A gente precisa do debate racional, mas é tão urgente que é preciso chegar rápido aos corações.” Uýra Sodoma (2020, 2:37)

E sem a ambição de qualquer comparação com o trabalho de Uýra Sodoma, ou mesmo do trabalho poético de Santiago Bernardes, nosso principal contato na comunidade do Camburi, gostaria de finalizar esta dissertação com uma poesia de minha própria autoria, inspirada tanto no trabalho fotográfico de Bruna Melauro como da vivência no Camburi tradicional, na única intenção de expressar todo este aprendizado de maneira a extrapolar os limites da academia.

Mãos do Camburi

Marília de Azevedo Pereira

São as mãos de Catarina
que cortam a lenha e controlam o fogo.

E preparam a comida.

E ainda fazem sua arte.

São as mãos de Alcides
Que plantam e que colhem

Que trançam

E renovam a floresta

São as mãos de Joel
Que pescam e que talham

Esculpem o ser

E o fazer caiçara

São as mãos de Santiago

Que escrevem

E que lutam

São as mãos de Queli também

E são tantos outros

E outras

Mãos, braços, pernas

E pegadas

No chão da floresta

Onde habitam

E resistem

E existem.

REFERÊNCIAS

- ASILI COLETIVA. **Live: Quilombo e Comunidade – Quilombo Caçandoca-SP**. 2020. Disponível em: <<https://www.instagram.com/tv/CATVWtEHGQ3/>>. Acesso em abr. 2021.
- BEOZZO, J. O. A Comunicação das Classes Subalternas na História do Brasil. In: C. Neotti (org.), **Comunicação e Ideologia**. São Paulo: Loyola, 1980.
- CASTRO, E. V. **O campo na selva, visto da praia**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 170-190.
- CASTRO E. V. **Nativo Relativo**. In: Mana, vol.8, n.1, Rio de Janeiro, abril/2002, p. 113-148.
- COHN, S. Ailton Krenak – Fundador e diretor da ONG Núcleo de Cultura Indígena. In: Casa da Cultura Digital (orgs.). **Produção Cultural no Brasil, Livro V**. São Paulo, 2010.
- CONSELHO DE DEFESA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO, ARQUEOLÓGICO, ARTÍSTICO E TURÍSTICO DO ESTADO DE SÃO PAULO. **Base de dados CONDEPHAAT**. Disponível em: <<http://condephaat.sp.gov.br/bens-protetidos-online/#>>. Acesso em abr. 2021.
- CROSBY, A. **Imperialismo biológico: a expansão biológica da Europa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- DEAN, W. **A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DE PAULA, L. R. **Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Camburi, Ubatuba-SP**. São Paulo: 2002.
- DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Editora Hucitec, 2001.
- ESTAÇÃO MEMÓRIA CAMBURI. **No princípio era a toca da Josefa**. Ubatuba: 7 de outubro de 2012. Disponível em: <<https://estacaomemoriacamburi.wordpress.com/2012/10/07/uma-historia-que-merece-ser-recontada-a-toca-da-josefa/>>. Acesso: abr. 2021.
- FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. In: SIQUEIRA, Paula (tradutora). Cadernos de Campo, n. 13. p. 155-161, 2005.
- FERIANI, D. (org.); CUNHA, F. M. da (org.); DULLEY, I. (org.). **Etnografias, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.
- FERNANDES, F. Antecedentes indígenas. In: HOLANDA, S. B. (org.), **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Difel, 1960.
- FERNANDES, F.; BASTIDE, R. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. Revista Anhembi, São Paulo, v. X, n. 30, p. 433-90, maio 1953.
- FERNANDES, F.; BASTIDE, R. **Brancos e negros em São Paulo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. Vol. 1 - O legado da raça branca. São Paulo: Dominus/Editora Universidade de São Paulo, 1965.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difel, 1972.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. Vol. 2 - No limiar de uma nova era. São Paulo: Ática, 1978.

FÓRUM DE COMUNIDADES TRADICIONAIS. **Preservar é resistir**: em defesa dos territórios tradicionais, c2014. Disponível em: <<https://www.preservareresistir.org/>> . Acesso em abr. 2021.

FUNDAÇÃO DE ARTE E CULTURA DE UBATUBA-SP (FUNDART). c2019. Disponível em: <<https://fundart.com.br/>>. Acesso em abr. 2021.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Modalidades de Terras Indígenas**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em mar. 2021.

GUERRAS DO BRASIL.DOC. Produção de Luiz Bolognesi. Canal Curta!, 2018.

INGOLD, T. **Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano**. São Paulo: Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo, 2008.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Regularização de Território Quilombola**. 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/perguntas_respostas.pdf>. Acesso em mar. 2021.

KRENAK, O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, A. (org.). **A outra margem**. Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARCÍLIO, M. L. **Caiçara: Terra e População – Estudo de Demografia Histórica e da História Social de Ubatuba**. São Paulo: Edusp, 2006.

MOURA, C. **Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Anita Garibaldi, 1959.

MOURA, C. **O Negro: de Bom Escravo a Mau Cidadão?**. Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

OLIVEIRA, W. **Ubatuba Documentário**. Ubatuba: Editora do Escritor, 1977.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Orgs.). **Liberdade por um fio**. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1996.

SANCHEZ, T.; SGUARIO, V. **Livre: as questões socioambientais da Comunidade Tradicional de Cambury**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Jornalismo) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS, E. L. **Estação memória Cambury: mediação cultural com os parceiros do rio que muda**. 2013. Dissertação (Mestrado em Cultura e Informação) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/D.27.2013.tde-19112013-161748. Acesso em: 2020-08-25.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

SCHIMITT, A. **Relatório Técnico-Científico sobre a Comunidade de Quilombo da Caçandoca, Município de Ubatuba/ São Paulo**. São Paulo: 2000.

SODOMA, U. **Pela Amazônia é preciso chegar aos corações - TV De Haaieen, Holanda**. Rio Preto da Eva: 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B9Hh_eeBjGQ/>. Acesso em ago. 2020.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil**. Marburgo, 1557.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.