



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E
SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

**O ENCANTAMENTO COMO CAMPO SIMBÓLICO
Uma Abordagem Estética das Narrativas sobre a Experiência do Fantástico**

ANDRÉ BAZZANELLA

*Sob a Orientação da Professora
Eli de Fátima Napoleão de Lima*

Tese submetida como requisito parcial
para a obtenção do grau de **Doutor** em
Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade.

Paraty, RJ
Fevereiro de 2013

Classificação dada pela Biblioteca	Bazzanella, André O Encantamento como Campo Simbólico: Uma abordagem estética das narrativas sobre a experiência do Fantástico / André Bazzanella, 2013 190 f.
T	Orientador: Eli de Fátima Napoleão de Lima Tese – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Bibliografia: f. 182 - 190

1. Identidades. 2. Estética. 3. Encantamento. 4. Caiçaras. I.
Bazzanella, André e Eli Napoleão de Lima. II.
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. O
Encantamento como Campo Simbólico: Uma
abordagem estética das narrativas sobre a
experiência do Fantástico.

Para meus pais Waldemiro e Norita
que moram na imensidão

Agradecimentos

Ao corpo docente do CPDA, por aprovarem meu reingresso no Programa após minha estadia no Estado do Amazonas a serviço do IPHAN.

Agradeço especialmente à minha orientadora Eli de Fátima Napoleão de Lima pela enorme paciência.

Ao professor Roberto Moreira pelas aulas mágicas

À professora Maria José Teixeira Carneiro pelas dicas sempre pertinentes

A todos os colegas, professores e alunos, do CPDA pelas contribuições valiosas durante todo o curso.

À comunidade do Sono, mas especialmente aos amigos Jardson, Leila, Fafinha, seu Dácio, dona Iracema, Jonas e Val.

Aos colegas da Coordenação de Pesquisa e Documentação – COPEDOC do Iphan pelos debates, discussões, amizade e companheirismo.

Ao Cosme e Joaquim de Vargem Grande, Rio de Janeiro, meus primeiros parceiros no estudo dos grupos tradicionais e sua visão sobre o mundo.

Ao seu Guilherme Oyé, Laureano Dessana, Eliana Saldanha Arapaço, Rosa Piratapuia, DenísioTikuna.

A todas as comunidades ribeirinhas e indígenas onde fui recebido no Amazonas e Roraima.

Aos amigos da arqueologia, especialmente os professores Eduardo Góes Neves e Helena Lima, dos quais aprendi enormemente sobre as relações entre o homem e o ambiente.

Aos colegas do Escritório Técnico II da Costa Verde do Iphan-RJ em Paraty.

Aos amigos e parceiros Hélio Viana e Djalma Paiva que já partiram para outras realidades.

Agradeço principalmente àqueles que mais próximos estiveram durante estes longos anos de trabalho: minha esposa Janaína e meus filhos Isabel, Miguel e Anita.

RESUMO

BAZZANELLA, André. **O ENCANTAMENTO COMO CAMPO SIMBÓLICO: Uma Abordagem Estética das Narrativas sobre a Experiência do Fantástico.** 2013 200 p. Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Agronomia, Desenvolvimento e Sociedade/CPDA – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ).

Este trabalho defende a incorporação dos instrumentos da teoria estética nas abordagens das narrativas tradicionais que relatam as experiências com o *Malassombra* e Encantes. Fundamental para o entendimento das relações entre as pequenas comunidades caiçaras o meio e sua identidade, a interpretação estética das crenças populares deve ser considerada como um elemento central das ações de entidades públicas e privadas que lidam com processos de desenvolvimento e sustentabilidade em grupos sociais, especialmente para aqueles situados à margem dos processos de transformação econômicos e sociais da sociedade industrial. Fundamenta-se esta discussão através de uma discussão sobre a conceituação da Estética e suas múltiplas leituras, levando à compreensão da função do imaginário como elemento primordial para a leitura dos vínculos afetivos que fazem do território e da paisagem parte indissociável da identidade das comunidades litorâneas de Paraty/RJ a partir do caso da população da Praia do Sono.

Palavras chave: Identidades, Estética, Encantamento, Caiçaras

ABSTRACT

BAZZANELLA, André. **THE ENCHANTMENT AS A SYMBOLIC FIELD: An Aesthetic Approach of Narratives about the Experience with Fantastic.** 2013 199 p. Doctoral thesis (Postgraduate Program in Social Sciences in Agronomy, Development and Society/CPDA – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.

This study advocates the incorporation of the tools of aesthetic theory in the approaches of using traditional narratives to describe the experiences with ghosts and entities as *Malassombras* and *Encantes*. Fundamental to the understanding of the relationships between small *caiçara* communities, the environment, and their identity, aesthetic interpretation of popular beliefs should be regarded as the main reason behind the actions of public and private entities. These public and private entities creates processes that facilitates development, and forms social group which help to maintain overall sustainability, especially for those at the margins of the economic and social transformation into a modern industrial society. Based on this reasoning, the use of Aesthetics and its various understanding the emotional bonds that make the land and scenery inseparable from the identity of the coastal communities of Paraty/RJ, as demonstrated in the case of the people who live in Praia do Sono.

Key words: Identities, Aesthetics, Enchantment, Caiçaras.

Lista de fotografias e imagens:

Interior de rancho de canoas na Praia do Sono.....	42
Vila de Paraty em 1827. Jean Baptiste Debret.....	45
Vista da comunidade a partir do mar.....	50
Localização da Praia do Sono na península da Juatinga	51
Situação de Laranjeiras em relação ao Sono	57
Botes utilizados para a pesca e para o transporte de turistas entre o Sono e Laranjeiras.....	58
III FEST JUÁ	60
Bar e restaurante na Praia do Sono.....	61
Via principal da comunidade do Sono	64
Via lateral perpendicular à praia	64
Camping cercado “para atender às necessidades de privacidade dos hóspedes”	65
Distribuição das moradias com a separação entre os quintais feita com cercas vivas.....	65
Distribuição espacial da comunidade.....	67
A trilha para o Sono após as melhorias.....	69
Horta em quintal	71
Pequena lavoura de mandioca na beira de um caminho lateral.....	71
O cerco e o “caminho do cerco”	73
“Companhia” trabalhando no cerco	73
Redes secando ao sol	74
Consertando a rede	74
Tacho para “tingir” as redes	75
Pesca com rede em canoa de “um pau só”	75
Covo.....	76
Trabalhos das Bordadeiras da Praia do Sono	79
Retirada das pesadas canoas tradicionais.....	81
Cemitério da Comunidade da Praia do Sono	83
“Praça” central da comunidade, com a escola ao fundo e restaurantes	84
Assembleia de Deus da Comunidade da Praia do Sono	86
Canoa caiçara.....	87
Remo caiçara.....	88
Principais rotas tradicionais citadas nas entrevistas.....	89
Vista da Praia do Sono a partir da trilha de Laranjeiras	91
“Santinho”	91
Ilha das Peças ou do “Rato” vista da Praia do Sono	92
Cruz na Barra.....	93
Cruz na Barra e “pegada”.....	93
As Amendoeiras da Praia do Sono	94
“Árvores casadas”	94
Praia dos Antigos, com a Pedra da Onça	96
Pedra da Onça	96
Praia de Antiguinhos	97
A Barra.....	118
Esquema da redução das áreas Encantadas na Praia do Sono	168

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	01
2 MUDANÇA E PRESERVAÇÃO	15
2.1 Inclusão e exclusões	23
2.2 Um exemplo distante, os Wajápi do Amapá	32
3. A COMUNIDADE.....	37
3.1 Contexto Histórico do Povoamento de Paraty	37
3.2 As Identidades Caiçaras.....	40
3.3 Uma identidade em construção.....	45
3.4 A Comunidade da Praia do Sono.....	48
3.5 O Conflito pela Terra.....	52
3.6 Os Conflitos com o Condomínio Laranjeiras	55
3.7 Nativos ou Moradores?.....	60
3.8 O Espaço Físico da Comunidade.....	62
3.9 Os Modos de Vida.....	66
3.10 A Subsistência.....	69
3.11 Manifestações Culturais.....	77
3.11.1 A Canoa de Um Pau Só.....	87
3.12 O Sono: lugares e primeiras histórias	88
3.12.1 Antigos.....	95
3.14 O Reconhecimento do Espaço	97
4 TRADICIONAIS E INTEGRADOS	100
4.1 Literatura Oral e Discurso	107
5 O SONO ENCANTADO.....	110
5.1 Encantes, Aparições e Malassombra.....	110
5.2 Antigos	116
5.3 A Barra	117
5.4 As Matas e os Caminhos	119
5.5 Os Causos	119
6 O FANTÁSTICO, O ESTRANHO E O MARAVILHOSO	126
7 VISÕES DO MARAVILHOSO.....	132
7.1 Estética	132
7.2 Estética e Magia	139
7.3 Estética e Fantástico	148
7.4 Estética e Pertencimento	151
7.5 Estética e Transgressão	160
8 A PRAIA MÁGICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	166
9 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA S.....	182

1 INTRODUÇÃO

Muitas das ideias aqui contidas surgiram do contato com diversos grupos sociais com os quais tivemos oportunidade de trabalhar, antes de chegarmos aos caiçaras¹ de Paraty. Ao longo destes contatos, verificamos que poderíamos traçar inúmeros paralelos entre as relações destas diversas comunidades com as ações do poder público e organizações não governamentais concernentes às ações de identificação, preservação e salvaguarda ou resgate de manifestações culturais consideradas relevantes para a manutenção de suas identidades frente às pressões oriundas da dinâmica socioeconômica e cultural da sociedade brasileira. Se procurássemos fazer deste trabalho um estudo com esta abrangência, cairíamos provavelmente em uma rede infindável de exemplos e comparações que demandariam esforços impossíveis de serem executados no âmbito deste trabalho. Assim sendo, foi fundamental centrarmos o foco desta nossa investigação em uma única localidade.

Escolhemos desenvolver nosso trabalho junto à população caiçara na Praia do Sono por diversos motivos, além do fato de estarmos atualmente lotados no Escritório Técnico II Costa Verde do Iphan-RJ em Paraty. Em primeiro lugar, levamos em conta a acessibilidade do lugar e a existência de uma trilha de acesso com aproximadamente sete quilômetros de extensão em relevo relativamente acidentado, mas ainda assim bastante praticável. Por outro lado, a maioria das comunidades² ditas caiçaras da região de Paraty são acessíveis somente por mar, o que dificultaria o trabalho de campo e demandaria recursos financeiros que estariam além de nossas possibilidades como servidor do Ministério da Cultura. Se preferirmos ir por mar, devemos atravessar um empreendimento de alto padrão, o

¹Nosso trabalho com a questão da relação sensível entre o morador e seu meio ambiente em situações de contato com a cultura urbana inicia-se no Parque Estadual da Pedra Branca, com os sitiantes que ainda habitam nesta unidade de conservação. O mote desta “entrada” no universo das ditas comunidades tradicionais foi um trabalho relacionado com os conhecimentos etnobotânicos da população local. Este trabalho foi orientado por mim e desenvolvido por alunos da Universidade da Cidade, no campus de Vargem Grande, Rio de Janeiro (2001-2002). Em seguida fizemos uma rápida aproximação com alguns grupos de jongo na região de Barra do Piraí (2004-2005). Devido ao meu ingresso no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional transferi-me para Manaus, Amazonas, onde passei a trabalhar com o patrimônio imaterial local (2006-2010). Nesta região tive oportunidade de fazer contato com diversos grupos em processo de reconstrução ou reafirmação de sua identidade indígena, como os Baré do entorno de Manaus, alguns grupos Tukano e Tariana no Alto Rio Negro, ribeirinhos em São Paulo de Olivença, Santo Antonio do Içá, no Rio Solimões, e Carvoeiro, no Médio Rio Negro, além de participar de oficinas sobre patrimônio e identidade cultural realizadas com as etnias Macuxi e Yanomami em Roraima. Estes contatos, ainda que institucionais, deram origem a alguns dos questionamentos presentes neste trabalho.

²O termo “comunidade” é empregado pelos moradores, talvez como um reflexo do sentimento de que definir-se como uma comunidade é “sempre uma coisa boa”, uma ideia de solidariedade, relações sociais pacíficas, algo distinto da realidade exterior. O termo foi utilizado neste viés idealizado para definir diversos grupos com uma suposta autonomia e formas de socialização particulares em relação à sociedade envolvente. Porém, esta ficção também representaria um mundo fechado em si mesmo “que não está lamentavelmente, ao nosso alcance” (BAUMAN, 2003, p. 8-9). Na realidade, como afirma BAUMAN (2003, p.17), quando ela “começa a versar sobre seu valor singular, a derramar-se lírica sobre sua beleza original e a afixar nos muros próximos loquazes manifestos conclamando seus membros a apreciarem suas virtudes e os outros a admirá-los ou calar-se — podemos estar certos de que a comunidade não existe mais”.

Condomínio Laranjeiras, que coloca significativas dificuldades de acesso ao visitante. Assim, o melhor modo de chegar à Praia do Sono é seguir pela trilha e voltarmos por mar. Por isso a praia manteve-se como um destino turístico menos visível que a vizinha Trindade e pode manter uma integridade de origem de sua população; praticamente todos os moradores locais são nascidos no Sono ou estão ali por terem se casado com moradores nativos.

Assim, a Praia do Sono, mesmo tendo se tornado atualmente um destino alternativo à vizinha Praia de Trindade, manteve sua ocupação restrita, tanto pela dificuldade de acesso como pela resistência dos moradores em deixar ou compartilhar suas terras. Isso contribuiu para impedir o estabelecimento de empreendimentos de maior porte, com maior capacidade de divulgação e atração, mantendo sob o controle dos moradores a pressão econômica exercida pelo mercado do turismo sobre a praia.

O fato da Praia do Sono ser voltada para o mar aberto, estando sujeita às intempéries, também não favoreceu sua ocupação por veranistas de alto padrão aquisitivo, uma vez que não pode abrigar um porto permanente para embarcações de recreio. Isso a torna diferente de outras comunidades aparentemente mais isoladas, como as da Ponta da Cajaíba, que, por possuírem bons atracadouros, têm que lidar com a ocupação de sua faixa costeira por construções de veranistas.

Outro fator que favoreceu a preservação da paisagem humana e natural da Praia do Sono foi a questão da propriedade da terra, pois toda a área está situada dentro da sobreposição de duas unidades de conservação da natureza (UCs): a Reserva Ecológica da Juatinga—REJ, UC Estadual de conservação integral e a Área de Proteção Ambiental do Cairuçu, UC Federal, de uso sustentável. Além de estarem localizadas em áreas de conservação, as terras do Sono não são, como muitas outras em Paraty, parte de inventários antigos ou glebas abandonadas há anos pelos antigos proprietários e que foram griladas por grandes proprietários. Toda a área é reivindicada por um único suposto proprietário, que supostamente a teria adquirido na década de 1950. Este proprietário disputa a posse das terras com o Estado do Rio de Janeiro que igualmente reivindica judicialmente a propriedade da região. Este interesse definido em torno de um único proprietário e seus descendentes dificultou igualmente que qualquer ocupação ou desmembramento ocorresse na área tradicionalmente ocupada pela comunidade.

Ao reunirmos todos estes pontos com a vontade expressa dos moradores em permanecer na área, mantendo as propriedades sob o domínio das antigas famílias da comunidade e impedindo a ação de especuladores e a instalação de “pessoas de fora”³, vemos como um conjunto de fatores permitiu que se preservasse a população original no lugar e suas relações tradicionais com a terra, não dando espaço para a sua comercialização.

A comunidade é representada por uma Associação de Moradores cuja diretoria é eleita para um mandato de dois anos e é bastante atuante. Além disso, existe o interesse da Organização não governamental Verde Cidadania, que coordenou a instituição do Fórum das Comunidades Tradicionais, voltado para a defesa dos interesses das populações tradicionais de Paraty. O Fórum reúne indígenas Mbyá-Guarani, quilombolas do Campinho da Independência e as comunidades caiçaras em Paraty, aumentando o poder de negociação destas populações com o poder público. A soma destes fatores faz da Praia do Sono, apesar de ser uma comunidade de acesso relativamente fácil, e até por isso mesmo, um caso particular de preservação dentro do universo das comunidades caiçaras de Paraty. De fato, atualmente podemos dizer que a ampla maioria dos moradores do Sono são nativos da

³Assim como aponta John Cunha Comerford, também no Sono e mesmo na própria sede do município de Paraty encontramos esta categoria dos “de fora” que, ao se fixarem no local e conseguirem se inserir na “economia moral” das relações da localidade, passam a ser reconhecidos como “antigos no lugar” (COMERFORD, 2003, p. 45).

comunidade e, principalmente, que se conseguiu ali o domínio sobre o território físico, não existindo casa de veranistas ou empreendimentos administrados por pessoas “de fora”, de modo que atualmente não soubemos de nenhuma edificação que não pertença aos moradores ou sirvam a seus usos.

Foi também decisivo para a escolha da Praia do Sono como objeto deste trabalho o fato de já termos nos encontrado algumas vezes com lideranças da comunidade. Estes encontros ocorreram durante o trabalho de rotina do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional– Iphan devido ao fato da Praia do Sono abrigar a sede do Ponto de Cultura Caiçaras da Juatinga⁴. Esta aproximação anterior, no entanto, poderia representar também um problema, uma vez que nossa função no Escritório Técnico da Costa Verde do Iphan no Rio de Janeiro inclui o trabalho com as culturas populares e com os Pontos de Cultura locais para acompanhamento e apoio na elaboração de projetos e participação em editais.

Isso poderia causar certa confusão no momento em que passássemos a trabalhar no âmbito de uma pesquisa acadêmica. Por isso, estabelecer esta diferença entre nosso papel enquanto técnico de uma instituição federal vinculada ao Ministério da Cultura e o trabalho pessoal de pesquisa foi objeto de atenção especial em nossos contatos com o grupo. Mesmo assim o conteúdo de nossa pesquisa foi certamente influenciado pela expectativa da comunidade, de forma que entendemos ser importante nos ocuparmos em narrar a questão da luta pela posse da terra e das relações com as instituições públicas e privadas.

Foi difícil encontrarmos um equilíbrio em meio às diversas visões sobre as diferentes questões que surgiram durante o trabalho de campo, questões que abordam os conceitos de desenvolvimento, de identidade caiçara, de preservação ambiental, de sustentabilidade e a disputa em torno do poder simbólico de que se revestem atualmente as identidades locais no trato com os agentes externos. Dada a proximidade com os dois maiores centros urbanos do país, Rio de Janeiro e São Paulo, e a visibilidade da própria cidade de Paraty como um importante destino turístico nacional e internacional, são muitos os que chegam, por um motivo ou outro, a entrar em contato com a comunidade trazendo consigo diferentes modos de vida, mas também diferentes propostas de soluções para os problemas locais e projetos de desenvolvimento que raramente levam em consideração a situação particular da comunidade⁵. Além destes, existem aqueles outros, como nós, que buscam o conhecimento sobre as formas de vida tradicional ou que buscam realizar pesquisas sobre a ecologia da região, a Mata Atlântica, reconhecida como Patrimônio Natural da Humanidade, e as Unidades de Conservação. Também estes trazem consigo, talvez sem que o percebam, imagens e modos de ser do mundo exterior para a comunidade.

⁴Pontos de Cultura é uma ação do Programa Cultura Viva, que vem sendo desenvolvido desde 2003 pelo Governo Federal. Trata-se de um a tentativa de “organização da cultura a nível local, o centro de recepção e irradiação da cultura que vai articulando as ações e construindo uma rede local de cultura” (MIRANDA *in* MINC, 2006, p.114). Inicialmente os Pontos de Cultura estavam diretamente ligados ao Ministério, mas a atualmente o programa foi encampado pelos governos estaduais, que passam a ser responsáveis pela gestão dos pontos criados pelos governos estaduais e recebem repasse de verbas federais através de convênios (www.cultura.gov.br/culturaviva). O Ponto de Cultura Caiçaras da Juatinga faz parte desta rede estadual.

⁵Entre o que ouvimos em diversas reuniões nas quais participamos como representantes do Iphan temos, por exemplo, a proposta de fazer plantações de coqueiros como forma de sustentabilidade econômica, esquecendo que a área é de preservação permanente; organizar uma rede de turismo solidário, sendo que grande parte da renda da comunidade vem dos campings e aluguel de casas. Também chamam a atenção os projetos-piloto, que são apresentados para a comunidade sem garantia de continuidade ou manutenção, como ocorre atualmente com o projeto de esgotamento sanitário da vila. A queixa contra os projetos que vêm “prontos, sem discussão com a comunidade” são frequentes e atingem não só as instituições públicas como também organizações não governamentais.

Além deste contato permanente com a sociedade urbana, a comunidade da Praia do Sono vem necessitando adequar-se às transformações rápidas e profundas motivadas pelo turismo sazonal, que, além da pesca comercial, é atualmente uma das principais fontes de renda da comunidade. Esta adequação tensiona a comunidade em diferentes grupos que possuem visões distintas a respeito das vantagens e desvantagens do desenvolvimento. A avaliação que os moradores fazem entre as vantagens e desvantagens da inserção da comunidade no sistema econômico do turismo e sua diversidade de objetos (cultural, ecológico, de aventura, etc.), coloca também em questão o que define a identidade local e, em decorrência disso, o que pode e não pode ser objeto de negociação com os agentes públicos e, internamente, com os outros membros da comunidade que possuem projetos diferentes.

Para avaliar estas transformações pesa também a necessidade cada vez maior de inserção dos jovens no meio urbano, uma vez que estes têm de continuar seus estudos na cidade após a conclusão do ciclo fundamental I (5º ano). Mesmo com a relativa facilidade, a cidade ainda é distante. Isso impede que os jovens permaneçam na comunidade, o que compromete diretamente a transmissão oral da cultura, pois retira grande parte da juventude do convívio diário com o meio e com o cotidiano da comunidade.

Além disso, favorece a introdução de novos valores comportamentais e de consumo no cotidiano da comunidade. Estes novos hábitos são, por sua vez, reconhecidos como associados a uma melhor situação social, pois encontram correspondência nos modos de ser de muitos turistas que chegam à Praia do Sono e nos modelos de sucesso aceitos pelo público em geral. A tudo isto se soma a presença frequente de agentes públicos e Organizações Não Governamentais que disputam o interesse do grupo para seus projetos políticos ou sociais de desenvolvimento e inclusão social, aliando-se ora a um ora a outro segmento da comunidade e contribuindo para a sua desarticulação⁶.

Apesar da forte presença da Igreja Assembleia de Deus, o único templo religioso existente no local, cabe ressaltar que a fé religiosa não representou qualquer empecilho para o trabalho de levantamento das narrativas mágicas durante nosso trabalho de campo, apesar do que havíamos ouvido repetidamente antes de começarmos nosso trabalho. Esta fé parece inserir-se no contexto de uma cultura altamente receptiva às demandas que chegam do exterior para a comunidade através do filtro de uma identidade caiçara adquirida em função da valoração do espaço físico que ocupam e dominam: É a sua praia.

Os principais problemas enfrentados pela população para a definição de uma identidade caiçara se dão a partir das linhas identificadas por Ferreira (2004), em sua Dissertação de Mestrado “Redefinindo Territórios: Preservação e Transformação no Aventureiro-Ilha Grande (RJ)”. Segundo a autora, a situação do caiçara passaria por três questões: o direito consuetudinário à propriedade da terra, a especificidade da relação que estas populações estabelecem com seu ambiente e a conservação da biodiversidade que resultaria das técnicas de manejo e plantio destes grupos.

A primeira questão estaria na própria lógica da territorialidade do Estado-nação o qual “reconhece apenas duas categorias básicas no regime de propriedade: a de terras privadas e a de terras públicas” (FERREIRA, 2004, p. 27). Isso contribuiria para a invisibilidade destes grupos e suas práticas no território.

⁶Pudemos listar as seguintes instituições agindo na Praia do Sono: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - ICMBio, Instituto Estadual do Ambiente - INEA, Ministério da Cultura - MinC, Prefeitura de Paraty, Associação Caiuru, Fórum de Comunidades Tradicionais, Associação Cultural Nhandeva, Ponto de Cultura Caiçaras da Cajaíba, Associação de Moradores da Praia do Sono. Além, é claro, da família Tanus, a qual reivindica o direito de propriedade sobre a região.

A segunda questão diz respeito a um “tipo de relação que estas populações estabelecem com seu ambiente que nem sempre é compreendido por quem vê o mundo através das lentes do pensamento moderno, racional, científico e burocrático”. No caso das populações tradicionais não haveria uma cisão tão marcada, como ocorre na sociedade moderna, entre o que é natural e o que é social. Deste modo, citando Descola⁷, a natureza não seria aqui uma “instância transcendente”, mas sim um sujeito de uma “relação social” estabelecida entre o grupo e o ambiente. Deste modo, seria “a partir da percepção que o homem tem dele [ambiente] que é capaz de perceber o seu próprio mundo e vice-versa”. Em suma, existe uma relação de continuidade material e alteridade simbólica que se conjugam temporalmente e fisicamente como uma relação social entre o ser-homem⁸ e um ser-natureza a partir do momento em que é dada ao ambiente uma intencionalidade que o faz suplantar seu papel de mero objeto de conhecimento.

A terceira questão diz respeito ao papel que as comunidades tradicionais têm na conservação da biodiversidade, uma vez que de acordo com alguns estudos muitas florestas “consideradas intocadas são um mosaico de floresta primária com outras áreas cobertas por sucessão vegetal em diversos estágios”. Esta regeneração induzida da cobertura vegetal, com a introdução de espécies úteis para a comunidade e a regeneração dos trechos desmatados para o “descanso” da terra, repondo a biomassa e os nutrientes retirados pelo uso, enquanto outros trechos, já anteriormente cultivados e em estado de regeneração avançado são novamente cultivados, caracteriza o sistema de pousio (FERREIRA, 2004, p. 28).

Chama a autora atenção para o fato de que esta técnica de pousio, a qual teria permitido a sustentabilidade agrícola da comunidade do Aventureiro na Ilha Grande/RJ por mais de 150 anos, só poderia funcionar vinculada a uma baixa densidade demográfica, com suficientes terras disponíveis. Estas condições estão em mudança por diversos fatores: a) pela menor disponibilidade de terras, com a criação das áreas de proteção ambiental b) pela necessidade de impedir que as “capoeiras” se desenvolvam a ponto de serem consideradas florestas (a serem preservadas, portanto, pelos órgãos ambientais), diminuindo o tempo de “descanso” c) o aumento da população de não agricultores pelo casamento com pessoas “de fora” e a disputa de espaços para construções e “campings” (FERREIRA, 2004, p. 29).

Percebemos desde logo que a primeira e a terceira questão vem recebendo atenção por parte da sociedade e também dos agentes públicos. Como ressalva a autora (2004, p. 29),

[...] contrariando o entendimento dos técnicos da FEEMA que idealizaram a existência da Reserva Biológica Estadual da Praia do Sul considerando a população do Aventureiro como um empecilho para a conservação, um outro grupo dentro do próprio órgão advogou a sustentabilidade da roça caiçara, apresentando, dessa forma, uma visão bastante diferenciada, não só da sociedade na sua relação com o dito “mundo natural”, como também das propostas para a sua conservação. Esta segunda visão procura incluir os habitantes do Aventureiro no projeto de conservação, pois percebe as práticas tradicionais deste grupo como tendo, em si mesmas, um caráter conservacionista.

⁷DESCOLA, Philippe – “L’Anthropologie et la Question de la Nature”. In Abélès, M.; Charles, L.; Jeudy, H.P. & Kalaora, B. L’Environnement en Perspective. Paris: L’Harmattan, 2000.

⁸Entendendo sempre homem no sentido de ser humano. Ou seja, na definição de Roberto José Moreira, “como um aparelho sensorial capaz de apreender a realidade e suas interpretações, transformando-a ao exteriorizar-se, colocando-se em última instância, como parte do real que ele percebe como exterior a si mesmo”. (definição apresentada em documento entregue em mãos ao autor após a defesa da Tese de Doutorado em 01 de abril de 2013)

Do mesmo modo, a questão da propriedade consuetudinária da terra vem sendo enfrentada desde alguns anos. É conhecida a questão do veto ao projeto de Lei que resultou na Lei 9.985/2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, onde pela primeira vez foi tentada uma conceituação do termo “população tradicional” no ordenamento legal brasileiro. A partir disso tivemos a Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil em julho de 2002 e acolhida no ordenamento jurídico nacional por meio do Decreto nº 5.051/2004. Esta Convenção inova por distinguir, como objeto de sua competência, além das populações indígenas, os povos cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da coletividade nacional e cujos modos de vida sejam ordenados, mesmo que parcialmente, por costumes e tradições próprias.

No espírito desta Convenção, em 2007, é instituído no Brasil o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais através do Decreto 6.040/2007. Este Plano enfatiza especialmente a garantia dos direitos territoriais destes povos, assim como seu direito ao desenvolvimento econômico e social, respeitando e valorizando suas culturas e modos de organização. No artigo 3º este Decreto define Territórios Tradicionais como “os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária”. De certa forma, isso contribui decididamente para garantir a segurança jurídica para que as comunidades, que logrem ser reconhecidas como tradicionais, reivindiquem o direito sobre os territórios que ocupam e usam. A definição de povos ou comunidades tradicionais é definida, no mesmo artigo como se referindo aos

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Podemos perceber, portanto, que o ordenamento legal vem procurando formas de garantir o direito à terra e à identidade dos povos ditos tradicionais, buscando fomentar inclusive suas próprias formas e modos de viver. No entanto, no que concerne à segunda questão, a compreensão das especificidades no relacionamento entre estas comunidades e o ambiente, Ferreira (2004, p. 27) identifica a necessidade ainda existente de um “amplo remanejamento dos conceitos empregados para pensar as relações entre os objetos naturais e os seres sociais”, ainda por ser realizado. Para Ferreira (2004, p.27),

Seria necessário, portanto, despir-se dos pré-conceitos para poder entender esta relação e ser possível trabalhar com ela. Para Godelier, ao se pôr em prática uma intervenção que envolva os aspectos naturais e sociais de uma determinada sociedade é preciso analisar o sistema de representações que os indivíduos e grupos fazem de seu meio ambiente, porque é a partir dessas representações que eles agem sobre ele. O meio ambiente tem sempre uma dimensão imaginária, como por exemplo, é “a morada de poderes sobrenaturais que controlam as condições de reprodução da natureza e da sociedade.” (Godelier⁹, 1984)

⁹GODELIER, Maurice, *Le Idéel e le Matériel*. Paris: Fayard, 1984.

Estes poderes sobrenaturais habitam a natureza e dão sentido ao mundo onde o caiçara se insere, mas ao mesmo tempo representam uma das redes de pertencimento que determinam a complexidade de sua identidade. Lado a lado com as relações do caiçara com o não caiçara, do morador de um local com um não morador (mesmo que seja igualmente caiçara) esta relação com o ambiente surge como uma relação entre o humano e o não humano, representado pelo ambiente dotado de volição, através do qual o caiçara igualmente se define em relação ao Lugar onde habita. Significa esta relação, no âmbito da visão de mundo do caiçara, o sentido daquilo que Lima e Moreira (2008, p. 310) descrevem como o “objetivamente desconhecido (a realidade subjetiva)” o qual, interagindo com aquilo que é objetivamente conhecido (realidade objetiva), perfazem a totalidade significativa de onde o caiçara encontra os fundamentos e os sentidos de suas ações.

Entender a relação homem-ambiente como uma relação social subtende dar ao ambiente uma capacidade de simbolizar, de colocar-se também simbolicamente frente ao ordenamento simbólico do grupo. É necessário, portanto, personificar àquele que simboliza, aquele que se coloca como o Outro, podendo esta personificação assumir as formas das diversas entidades mágicas, os Encantes. São eles que representam a autonomia da natureza frente ao universo de significados cotidianos, pois, ao mesmo tempo em que aproximam, servem de ponte entre os dois mundos. Por outro lado, abre-se caminho para que o ambiente apareça como um símbolo em si, surgindo como o não significado, como aquilo que deve ser significado e traduzido através de um rearranjoamento da ordem de significados que servem para a interpretação do mundo. Abre-se caminho, portanto, para uma apreensão poética do mundo que faz cooperar o real-conhecido e o irreal-desconhecido em um único sentido ditado pela experiência.

Sendo a identidade caiçara um dos eixos que motivam este trabalho, devemos dizer que consideramos extremamente relevante o fato das populações tradicionais terem conquistado, no contato com agentes externos, a consciência dos direitos que decorrem de sua própria diferença cultural. A afirmação desta conquista é um discurso que percorre todas as conversas locais, seja para afirmar a posse da terra, seja para garantir a proteção legal às suas reivindicações em relação à saúde, à educação e ao desenvolvimento. A identidade caiçara é, também, uma identidade política.

Esta identidade política não pode ser deixada de lado na aproximação com os informantes e na interpretação dos dados obtidos e podemos considerar a conquista de direitos diferenciados como um dos principais argumentos na luta pela terra. Ao mesmo tempo, a identidade política também afeta profundamente as relações do grupo com seu meio ambiente, seus modos de abordagem da própria cultura e seus modos de fazer tradicionais, uma vez que se refere a um olhar dirigido sobre o que é exterior à comunidade. Ou seja, um olhar que tem como referência a situação da comunidade como um lugar imerso em um todo maior e diverso.

É neste todo que a circunda que ela precisa forçosamente encontrar um campo comum de discurso que legitime a preservação destes mesmos direitos à sobrevivência. Na prática destes direitos, portanto, está incorporada naturalmente também o olhar externo sobre o grupo, como são vistos, como devem agir, como devem se afirmar “diferentes”. Não pode, portanto, a identidade caiçara deixar de trabalhar com a incorporação de conceitos que a sociedade agrupa à identidade caiçara. Isto não pode ocorrer sem o surgimento de diversos pontos de tensão e conflitos onde a relação de poder é bastante clara em favor da cultura hegemônica.

Isso pode ser percebido claramente na relação entre a identidade caiçara e a preservação ambiental, a terceira questão colocada por Ferreira. Atualmente, um dos principais discursos políticos sobre as comunidades tradicionais e seu direito à permanência em suas áreas tradicionais diz respeito ao suposto manejo tradicional e sustentável do meio

ambiente natural onde vivem. Segundo esta visão, as comunidades tradicionais evitariam, com sua presença, domínio e posse da terra, os danos que seriam causados ao meio ambiente por especuladores imobiliários e o turismo predatório. Esta é uma questão recorrente entre os caiçaras de Paraty, incluindo-se aí a Praia do Sono, por estar a maioria delas total ou parcialmente em áreas de conservação integral do ambiente e, por isso, sob a jurisdição direta dos órgãos ambientais federais e estaduais.

Entendem alguns, como Diegues, que a forma destas comunidades praticarem o manejo dos recursos naturais disponíveis de forma supostamente sustentável seria não somente algo que justificaria sua permanência nos locais em que habitam, mesmo que estejam em áreas de preservação ambiental, mas também serviriam como um aprendizado para a sociedade urbana e sua forma de compreender o desenvolvimento.

Configura-se, nesse caso, o confronto de dois saberes: o tradicional e o científicomoderno. De um lado, está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, as proibições do exercício de atividades em certas áreas ou períodos do ano, tendo em vista a conservação das espécies. De outro lado, está o conhecimento científico, oriundo das ciências exatas que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicionalmente acumulado. Em lugar da etnociência, instala-se o poder da ciência moderna, com seus modelos ecossistêmicos, com a administração "moderna" dos recursos naturais, com a noção de capacidade de suporte baseada em informações científicas (*na maioria das vezes, insuficientes*) (DIEGUES, 2001, p. 69, grifo nosso).

Deste modo, os modos com que estas comunidades lidam com os recursos naturais poderiam revelar formas de integração entre o homem e a natureza esquecidas pela sociedade e pela ciência moderna. Não poucas vezes ouvimos falar sobre o absurdo que seriam as restrições dos órgãos ambientais que incidem sobre as comunidades caiçaras, visto que estas teriam sido as verdadeiras responsáveis pela preservação da paisagem ao longo dos séculos, antes de qualquer intervenção do poder público. Considerando o ambiente que conhecemos a partir de uma ótica dinâmica, onde a transformação e a sucessão são formas de preservação da biodiversidade, esta é uma verdade evidente, pois durante centenas de anos as populações que hoje conhecemos como tradicionais interagiram com o ambiente, explorando-o e formando-o de acordo com suas necessidades.

No entanto, a simples ideia de que o ser humano é capaz de cuidar da preservação da natureza representa uma forma de relacionamento com o meio cujo conceito pode parecer estranho para a maioria destas populações que vivem há séculos em estreito contato com o meio natural e suas incertezas. Nestes casos, onde a proximidade e a dependência do meio ambiente fazem parte do cotidiano das populações, deveríamos antes falar de uma relação de interação do que de uma relação de cuidado. Isto porque "cuidar" implicaria em uma relação de poder de uma parte sobre a outra, no caso do homem sobre o meio. Esta relação de poder é impossível, porém, de ser compreendida sem o acesso a um determinado tipo de tecnologia indisponível, pelo menos até recentemente, para o caiçara. Ainda que houvesse este acesso, esta relação seria singularmente diversa em um contexto histórico no qual o meio ambiente surge como uma fonte aparentemente ilimitada de recursos. Além disso, "cuidar" implicaria igualmente em uma ideia de separação entre aquele que cuida e o que é cuidado, um conceito de humanidade, portanto, bastante particular em relação ao ambiente. Um conceito que implica na ideia de um sujeito e de uma sociedade autônomos em relação ao meio físico onde se inserem.

A introdução de conceitos como sustentabilidade, definida em relação a contextos regionais ou globais, em si só altera significativamente a relação de interdependência entre o fazer humano e seu ambiente local, questionando a continuidade natural entre o indivíduo e seu entorno ao estabelecer uma separação e uma supremacia entre o homem e a natureza. O reconhecimento de uma fragilidade da natureza frente ao fazer humano hierarquiza um mundo não hierarquizado, estabelecendo uma relação de poder entre o fazer humano e o imaginário que representaria tradicionalmente o poder e a autonomia do mundo natural frente ao homem. O ambiente, assim, é destituído de sua mítica, desencantando um mundo mágico onde o caiçara encontrava grande parte de sua identidade em uma relação dialógica de continuidade e alteridade com a natureza.

Mantém-se, portanto a mesma lógica culturalista que “tem por princípio a ruptura entre a sociedade e a natureza, repetida pela separação entre o homem e a natureza, entre a história e a natureza, entre as ciências do homem e as da natureza” (DIEGUES, 2001, p. 48). Apenas acrescenta-se o conhecimento ecológico sobre a fragilidade do planeta e a necessidade física de manutenção de uma outra ordem de usos humanos da natureza.

Devemos considerar que, a despeito de qualquer visão do caiçara como um “bom selvagem” ecologicamente correto, as comunidades caiçaras, assim como outros grupos que hoje denominamos tradicionais, transformaram profundamente o ambiente natural onde habitam. Deste modo, a suposta conservação ambiental atribuída ao manejo do ambiente por parte destas populações pode perfeitamente ser considerada como a conjunção de fatores demográficos, tecnológicos e culturais particulares a um determinado processo histórico de exclusão. A conjunção destes fatores resulta na necessidade tradicional de preservação de um determinado modo de vida cujas características são imanentes à condição caiçara, e não a uma determinada atitude “consciente”, em termos de uma construção racionalista, sobre a necessidade de um manejo ambiental visando a preservação de uma natureza global.

Na medida em que o ambiente seja desencantado e que a população se afaste da relação de proximidade e dependência em relação ao meio, que ele não seja mais o meio de sustento destas populações, que a construção de pousadas, casas, estradas e restaurantes transforme-se na principal ocupação destes habitantes, a ideia de conservação do ambiente abre espaço para a transformação da ética culturalista em uma ética neonaturalista, que propõe

[...] uma sociedade para a qual a natureza é um lugar onde o homem pode desabrochar; uma realidade aberta que ele pode ajudar a se desenvolver. Nessa perspectiva, a sociedade pode descobrir que a natureza não é uma realidade plácida, uniforme, em perfeito equilíbrio. Ao contrário, ela é diversidade, criação constante de diversidades, existência complementar de cada força e de cada espécie. A regra é a divergência, e a evolução se faz sob o signo da divergência. Esse novo naturalismo ativo incita a dar a palavra a cada cultura, a cada região e a cada coletividade, a deixar a cada um o que produziu. Trabalho, linguagem, costumes, técnicas, ciências podem ser emprestadas e se inter-cambiam, em vez de se impor. Nesse sentido, se entende a necessidade de tornar a vida mais “selvagem” (*en sauvager la vie*), estreitando os vínculos entre o homem e a natureza (DIEGUES, 2001, p. 50).

O manejo dos recursos naturais pelo caiçara implica em um determinado saber sobre o meio, voltado para a preservação dos recursos necessários à manutenção da comunidade, mas trata-se fundamentalmente de uma adequação a uma série de fatores específicos e não refletem uma concepção semelhante à nossa concepção de sustentabilidade ou transcendência que partem de uma ideia global de natureza. Existe uma diferença fundamental entre uma relação de domínio mútuo, implícito na relação social, onde o homem e o meio vivem em

uma simbiose estreita, influenciando-se mutuamente, e uma visão global desta mesma relação como um parasitismo, onde a exploração dos recursos naturais e o domínio do homem sobre a natureza pode vir a matar o hospedeiro do homem ou em relação à natureza como “jardim” com o qual as coletividades passam se relacionar afetivamente¹⁰.

Conceitos como “desenvolvimento sustentável” e “uso consciente” fazem parte da maioria dos discursos que têm o desenvolvimento humano das populações caiçaras. Estas políticas incluem, porém, profundas alterações nos modos de produção local, condenando práticas agrícolas seculares com a coivara e o pousio, estabelecendo novas relações do habitante da região com seu fazer, com o espaço. Este último passa a ser percebido a partir de sua inserção em um contexto supralocal, enquanto o tempo é fracionado em momentos específicos para as práticas de produção de artesanato¹¹ ou excedentes de produtos agrícolas para a venda, atividades anteriormente mescladas ao cotidiano.

Mas, talvez o que deve ser considerado como mais problemático nestas políticas, elas estabelecem uma hierarquia entre aquele que “conscientiza” e detém o conhecimento da “verdade” sobre a crença e o costume pelos quais vivia o caiçara, definindo os limites entre o que pode ser definido como “conhecimento” e “superstição”, trabalhando permanentemente para a separação entre homem e natureza, destruindo os mistérios e toda a poética tradicional que determina uma experiência única do mundo.

Não podemos deixar de perceber que isso é, pelo menos potencialmente, um fator que, lado a lado com as necessidades criadas a partir do contato com a cultura urbana e seus valores, contribui para a desestruturação das referências culturais que balizam o mundo caiçara. O resultado desta duplicitade entre a valoração de aspectos da cultura local a partir de sua adequação ideológica¹² aos padrões globais de produção, direitos, trabalho e técnica contribui definitivamente para uma nova concepção de mundo baseada na construção de uma identidade caiçara abstrata e idealizada a partir uma síntese entre o que é dado na cultura e as expectativas próprias à cultura urbana. Esta síntese parte, porém, de uma relação de poder inequívoca onde o caiçara representa a parte mais frágil, tanto pela instabilidade em relação à posse da terra, como em relação às vantagens oferecidas pela sociedade envolvente. Naturalmente, esta identidade abstrata não corresponde à realidade e à diversidade das identidades reais de cada comunidade, levando à necessidade de contínuos esforços para que os caiçaras “aprendam” sobre sua identidade, uma vez que poucos acabam se adequando ou se reconhecendo nela.

¹⁰Deste modo, não é estranho que, como discurso, a demanda por uma relação sustentável com o meio ambiente, apesar da introdução de novas tecnologias e informações, apareça para o caiçara como uma tentativa de mantê-lo “local”, impedindo ou condicionando sua inserção no “global” de onde, paradoxalmente, surgem os desafios para sua subsistência coletiva. Assim, não podemos estranhar a reação de alguns moradores do Sono que suspeitam da ideia de sustentabilidade, visto que ela parece vir de encontro à ideia de desenvolvimento e, portanto, parece estar associada à perpetuação de sua situação de carência em relação ao acesso às benesses e aos serviços da sociedade industrial.

¹¹Onde a simples passagem de um objeto utilitário artesanal, cuja produção este conectada a uma necessidade diária, para a classe de “artesanato”, já designa seu descolamento em relação à sua função e, mesmo, aos modos de produção que determinam sua forma. Isso, porque, na medida em que o artesanato destina-se a um público não local, novos modos de fazer que agreguem uma qualidade artística (no sentido em que empregamos a palavra) ao objeto passam a ser valoradas em detrimento dos modos de apreciação anteriores do valor da coisa em si.

¹²“Ideologia” aqui não tem um significado valorativo, mas simplesmente significa uma aproximação do mundo feita a partir de determinadas premissas, resultantes de um julgamento anterior sobre a realidade, em detrimento de outras. Ou seja, uma ação que parte de uma abordagem seletiva do real a partir do sistema de ideias que um determinado indivíduo partilha com um determinado grupo ao qual ele se sente pertencente.

Podemos nos questionar sobre a inevitabilidade destas transformações. Não trabalhar pela inserção destas comunidades em nossos sistemas de produção e consumo, buscando a melhoria das condições de vida destes grupos (como nós as entendemos a partir de nosso olhar estrangeiro), seria permitir que os processos de incorporação destes indivíduos à sociedade urbana se dessem através de sua marginalização, nos moldes como ocorria antes da valoração da diversidade cultural pelas elites intelectuais contemporâneas.

É preciso perceber que mesmo se tentarmos delimitar as fronteiras de uma localidade caiçara como a Praia do Sono, do mesmo modo como foi percebido nos estudos de localidades rurais nos Estados Unidos e Grã-Bretanha (FEATHERSTONE, 1996, pp. 11-12), logo fica claro que esta está firmemente inserida em seu entorno, em constante contato não só com a cidade mais próxima, mas também com os grandes centros urbanos e com a sociedade de massa. Sua incorporação, ainda mais habitando a orla de um dos mais belos pontos do litoral brasileiro, parece ser, portanto, inevitável. De certo modo, isto fica evidente na migração mais ou menos forçada dos caiçaras da região costeira de Paraty para os bairros periféricos das cidades vizinhas em busca de melhores condições de inserção no mercado de trabalho assalariado.

Mesmo assim, não há porque não fazer críticas às políticas públicas e às ações bem-intencionadas de organizações não governamentais que visam controlar estes processos, buscando, em seu entender, salvaguardar os direitos e as identidades locais. Uma primeira crítica que podemos fazer diz respeito ao fato dos processos de inclusão normalmente partirem de categorias muito amplas, como caiçaras, quilombolas, indígenas, ribeirinhos, que não dão necessariamente conta da complexidade das relações sociais e da diversidade cultural que existe dentro de cada uma destas denominações.

Pela necessidade de criação de marcos legais que façam existir juridicamente estas identidades¹³, de modo a permitir que sejam objeto da ação ou do apoio governamental, estas “identidades” generalistas gestadas fora das comunidades terminam por criar também junto às populações, que querem ter acesso às políticas de inclusão, a necessidade de identificar-se com uma destas identidades-modelo. Esta busca pelo reconhecimento se dá, muitas vezes, através da recriação de manifestações culturais e mesmo uma memória que permitam que elas sejam percebidas como legítimas tanto pelo olhar dos agentes externos ao grupo como pelo próprio grupo que se esforça em aprender como é “ser caiçara” para poder ser reconhecido¹⁴.

Mas não necessariamente estas identidades genéricas correspondem à realidade local, dada a diversidade de situações que encontramos em cada grupo isolado. Durante este processo de reconhecimento externo, existe, portanto, também um processo de adaptação, levando os grupos a resgatar antigos hábitos já desaparecidos em função da própria dinâmica interna da comunidade, ou a inserir em sua realidade os traços culturais particulares desta

¹³ Ou os mediadores que fazem a interlocução delas com os governos e a sociedade.

¹⁴ Um caso exemplar nos foi contado por uma liderança Tariana em Iauaretê, no Estado do Amazonas.

Verificando que a escola Tariana estava inacabada, com as paredes de tijolo de cimento e telhas de amianto, perguntamos se a construção da escola teria sido parte do programa de salvaguarda conectado ao Registro da Cachoeira de Iauaretê pelo Iphan como lugar sagrado das etnias indígenas do Alto Rio Negro. Ele me respondeu que não, que a escola era resultante do interesse de uma organização sueca. Ele acrescentou que a escola não havia ficado pronta porque a entidade havia constatado que os indígenas não estavam construindo uma casa tradicional, como a organização desejava, e que os indígenas estavam utilizando materiais industriais. Por isso os suecos teriam suspendido a verba, deixando a escola inacabada. A próxima escola seria, portanto, construída de modo “tradicional”. Se a história é verídica ou não é algo que não sabemos, mas fica claro que aqueles indígenas em algum momento aprenderam que era esperado deles comportarem-se como indígenas para serem reconhecidos como tais.

identidade abstrata que identificariam a tradição¹⁵ caiçara para o olhar estrangeiro. Trata-se, pois, de uma inclusão excludente de todo um mundo e de toda uma lógica intrínseca à realidade de cada grupo considerado isoladamente em seu processo de formação histórica. Em outras palavras, submete-se a dinâmica local ao global.

Na região da Costa Verde do Estado do Rio de Janeiro¹⁶, temos como caso exemplar que demonstra a complexidade que existe nos processos de reconhecimento e criação de identidades o quilombo do Campinho e a transformação das identidades do caiçara negro em quilombola, com a ativa participação de agentes externos neste processo de construção de uma nova identidade (RIBEIRO DE LIMA, 2008). Um aprofundamento nas questões suscitadas por estas construções pode ser feita a partir da questão das práticas religiosas nestas comunidades e a questão do resgate das religiões de matriz africana que acompanham o que pode ser considerado o estereótipo de uma “identidade negra”. Uma discussão a este respeito pode ser encontrada nos artigos de O’Dwyer (2005) e Campos (2009).

Este trabalho tem, assim, como objetivos:

- 1) Questionar as relações de poder subjacentes às políticas de desenvolvimento sustentável e preservação de identidades;
- 2) Afirmar a necessidade de agregar outros instrumentos, como a compreensão dos afetos e da sensibilidade particular aos grupos afetados pelas políticas de desenvolvimento, analisando a importância da compreensão da dimensão simbólica do Encantamento e das formas de juízo estético envolvidos nas relações entre o indivíduo, o grupo e seu meio;
- 3) Demonstrar que a questão da identidade e continuidade cultural destes grupos que permaneceram à margem das principais correntes de desenvolvimento econômico vai além das abordagens seletivas que são construídas nas políticas de inclusão social que se constroem a partir da identificação de uma diversidade formal racionalmente objetivada;
- 4) Afirmar o caráter poético das construções do espaço sensível e sua importância para compreendermos a cultura do grupo com o qual trabalhamos e os processos de mudança que o contato, mesmo o mais bem intencionado, impõe à identidade e às estruturas através das quais o grupo constrói sua identidade.

Estas são questões importantes atualmente para a comunidade da Praia do Sono e influenciam diretamente nas relações que os moradores estabelecem com visitantes e pesquisadores que chegam à comunidade, pois eles são inevitavelmente vistos como possíveis aliados políticos na luta pela permanência na terra e reconhecimento daquela população como “caiçara” e, portanto, “tradicional”. A preocupação em não nos posicionarmos como um aliado político marcou profundamente o contato com os moradores e, talvez, tenha representado a principal dificuldade metodológica durante o trabalho de campo.

Diante deste contexto de aproximação entre a população, agentes do poder público e organizações não governamentais, discutiremos como a experiência individual do Encantamento do mundo pode ser considerada em si mesma, enquanto referência cultural primordial, como uma manifestação estética particularmente relevante para as comunidades tradicionais rurais¹⁷, sendo determinante para a compreensão das dinâmicas que regem as interações entre estas comunidades e a sociedade envolvente.

¹⁵ Considerando tradição como “um conjunto de mensagens que um grupo social considera ter recebido de seus antepassados e que deve transmitir de uma geração para outra” (RONDELLI, 1993, p. 28).

¹⁶ Região litorânea que abrange os municípios da Mangaratiba, Angra dos Reis e Paraty.

¹⁷ Não podemos definir um grupo ou espaço como rural somente por uma determinada característica, mas por um somatório delas. Segundo José de Souza Martins, o traço mais importante que distingue o rural do urbano seria a diferença ambiental, onde a primeira seria caracterizada por uma visão de natureza como “entidade reificada, como coisa alheia à interferência e produção humanas, como dimensão causal” (MARTINS, 1986, p. 29). Para este trabalho consideramos o termo rural como um

Pretendemos demonstrar como, incorporando nas políticas de inclusão e preservação os instrumentos fornecidos pela teoria estética a toda uma série de matrizes, hábitos e modos de viver, o reconhecimento da relevância do Encantamento do real contribui definitivamente para a coesão e perpetuação do campo simbólico. Para isso será preciso verificar, fazendo um paralelismo entre a experiência mágica e a estética, como a experiência imediata e singular do indivíduo na Praia do Sono se traduz e reproduz coletivamente na forma de um campo de significações particulares que abriga a relação entre homem e ambiente na experiência caiçara.

Esta apropriação coletiva das experiências individuais permitiria a particularização de um espaço vivencial da comunidade, construído através de uma alteridade através do qual ele mesmo é definido enquanto território. Esta alteridade se encontraria na construção de uma paisagem simbólica através de narrativas particulares que permitem ao grupo uma passagem por um segmento do real que poderíamos caracterizar como um “não-eu”. Esta identificação coletiva com uma realidade “fora do real” complementar ao cotidiano definiria uma determinada formulação particular das identidades locais¹⁸.

Alguns autores podem ser identificados claramente como centrais neste trabalho, mesmo quando não diretamente citados, como é o caso do pensamento do geógrafo Simon Schama, cuja presença pode ser percebida na compreensão das relações intersubjetivas entre a experiência, a memória, o espaço e a percepção estética. Devemos acrescentar ainda que, até pela dificuldade em obter fontes bibliográficas em Paraty, este trabalho foi obrigado a utilizar-se seguidamente de fontes eletrônicas para a leitura de artigos e mesmo livros inteiros, mas sempre que possível fomos diretamente ao original.

Nossa formação é em artes e patrimônio cultural, disciplinas hoje “organizadas” pelas Ciências Sociais no âmbito do Programa CPDA da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro¹⁹, de modo que podemos encarar este trabalho pelo que ele é; uma pesquisa em torno

somatório das condições ambientais, das condições econômicas e das referências culturais de um determinado grupo. Ou seja, aqui nos referimos a grupo rural considerando um determinado que tenha como características fundamentais a) ser um conjunto de indivíduos assentados há várias gerações em um lugar cuja morfologia ainda guarda suficientes referências físicas ao ambiente anterior à ocupação, seja em termos de relevo, seja em termos de vegetação b) ter a base econômica de sua subsistência relacionada com o uso dos recursos naturais do local, seja através da pesca, da prática agrícola, seja do turismo ecológico; ter suas referências culturais relacionadas com um ou outro dos aspectos anteriores, meio ambiente ou modos de vida.

Para referências culturais utilizamos a definição de Maria Cecília Londres Fonseca (2001, p.113): “Falar em referências culturais nesse caso significa, pois, dirigir o olhar para representações que configuram uma identidade da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às edificações e objetos, aos fazeres e saberes, às crenças, hábitos, etc.” de modo que “o ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural.”

¹⁸Este processo encontra paralelo na formulação do indivíduo burguês que dada a sua autonomia só pode definir-se “através do desvio pelo outro, pelos descaminhos da “viagem de formação” (SELIGMAN-SILVA, 2005, p. 270). Esta autonomia do indivíduo é de certa forma igualmente experimentada pelo caiçara, uma vez que este não está sujeito a uma coerção social além das restrições dos laços familiares e das relações interpessoais imediatas. Mas, ao contrário do sujeito ocidental puro, a razão não ocupa um lugar especial na criação deste não-eu, realçando a experiência como forma de informação principal sobre a realidade.

¹⁹No âmbito das premissas da Linha de Pesquisa Estudos de Cultura e Mundo Rural que “analisa os processos de produção de significações culturais sobre o mundo rural. Tais processos, constituintes

do imaginário e as relações de significado construídas e compartilhadas historicamente pelos moradores da comunidade da Praia do Sono com os aspectos imaginários da paisagem.

Este trabalho está dividido em três partes: a primeira apresenta uma caracterização da comunidade da vila do Sono, começando pelo povoamento de Paraty, passando por algumas definições de identidade caiçara chegando, finalmente, à própria descrição física do local. Neste contexto, foi interessante poder contextualizar a população com a qual trabalhamos em relação ao núcleo urbano sede do município e em relação ao histórico de ocupação da área da Praia do Sono.

Nesta secção utilizamos os dados coletados no dossiê submetido à UNESCO pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, visando a obtenção do título de Patrimônio Cultural da Humanidade para a cidade e região de Paraty. Utilizamos também a excelente dissertação de Mestrado da Técnica do Iphan, Isabelle Cury sobre a formação do núcleo histórico de Paraty. Naturalmente existiram diversas conversas com antigos moradores e convededores das histórias da cidade, como aquelas travadas com o senhor Diurner Mello, então presidente da Casa de Cultura de Paraty, que contribuíram para dar um aspecto mais humano e cotidiano ao texto escrito. Na caracterização das populações caiçaras nos apoiaremos principalmente em trabalhos de ADAMS (1999), NOGARA; CORTINES (2011) e CARVALHO (2010) e GOMES JUNIOR (2005). Na relação destas populações com seu ambiente físico nos referimos principalmente à contribuição de DEAN (1996).

Discutiremos em seguida a questão da mudança sociocultural e as políticas de preservação, fundamentando nosso pensamento em CANDIDO (2001), POLANYI (2000), SANDRONI (2006), VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI (2006), PORTO-GONÇALVEZ (2010), HABERMAS (2002) e em documentos relativos às ações de proteção do Patrimônio Imaterial produzidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (2006, 2008, 2011, 2012).

A segunda parte deste trabalho corresponde à coleta de informações de campo a partir de entrevistas abertas com moradores da comunidade da Praia do Sono. Nela apresentaremos algumas das narrativas existentes na Praia do Sono e os lugares de Malassombra²⁰, lugares que prefiro chamar de Transformação²¹, descrevendo a geografia sensível que define os

das experiências e relações sociais, são percebidos como espaços em disputa. Esta perspectiva inclui discursos textuais e iconográficos que constroem as definições de rural e urbano, do moderno e dos processos de urbanização, da noção de desenvolvimento e das estratégias e instituições condizentes, da cultura política e do pensamento social. Ela também refere às consequências dos processos de constituição identitárias dos atores e das identidades sociais. Outorga atenção especial à dimensão histórica e atenta tanto para a recuperação de memórias e tradições como para a sua reinvenção permanente, a partir de processos complexos de criação/hibridização” (Fonte: <http://r1.ufrrj.br/cpda/linhas-de-pesquisa/estudos-de-cultura-e-mundo-rural/>)

²⁰“Malassombra” é um termo nativo que poderíamos comparar ao que chamaríamos popularmente de “assombração”. No entanto, o Malassombra não tem necessariamente conexão com espíritos ou entidades, restringindo-se ao ato de percepção de algo que, em um lapso de tempo, parece estranho aos sentidos e à interpretação normal de uma determinada situação.

²¹As Casas de Transformação estão inscritas nas narrativas das etnias do Alto Rio Negro e descrevem como os povos indígenas do Alto Rio Negro vão sendo paulatinamente transformados em gente, adquirindo qualidades humanas, hábitos culturais e tornando-se visíveis ao longo do percurso entre o “Lago de Leite” (supostamente a Baía de Guanabara) e o Alto Rio Negro. Em algumas narrativas estes sítios de parada onde ocorrem as fases desta metamorfose são chamados “Casas de Transformação”. Sobre a mitologia dos povos indígenas do Alto Rio Negro ver:

Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã / narradores Tôrâmu Bayaru/Wenceslau Sampaio Galvão), Guahari Te Ñi (Raimundo Castro Galvão). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRP, 2004;

valores de Encantamento do espaço e a possibilidade de uma percepção do Maravilhoso em cada um deles. As abordagens sobre o tema do Encantamento são baseadas em HOEFLER (2009), SLATER (2001) e DIEGUES (1998).

Continuando a segunda parte deste trabalho, discutiremos a questão da Estética na relação da subjetividade na percepção do corpo, do sagrado, da magia, do Fantástico e do Maravilhoso, utilizando como referência textos de BERGER e LUCKMAN (1985) SEEGER *et al.*(1987), EVANS-PRITCHARD (s/d), DOUGLAS (1991) BOAS (1947), MAUSS (2003), LÉVI-STRAUSS (1985, 1987, 1988, 2003), MARIN et KASPER (2009), BENJAMIN (1977), TODOROV (2006) e EAGLETON (1993).

Trataremos do entendimento de uma abordagem estética como instrumento através do qual podemos entender o conceito de Encantamento como a crença em um campo simbólico socialmente construído. Traremos, finalmente, a questão de como este campo poderia legitimar uma fruição especial de determinadas situações ou classes de objetos. As principais referências para esta discussão vamos encontraremos em KANT (1995), mas também trabalharemos com autores ligados especificamente ao campo da crítica da Arte, como GOMBRICH (1972), BARTHES (1970), MUKAROVSKÝ (1993), DUVIGNAUD (1970, 1984), FRANCATEL (1970).

2 A MUDANÇA E A POLÍTICA DE PRESERVAÇÃO

Este é um trabalho que surge de um questionamento anterior sobre o lugar da Arte e da Estética nas políticas de preservação da cultura e transmissão de saberes quando colocados frente ao conceito de sustentabilidade e preservação da diversidade cultural. Esta preocupação surge a partir dos casos de ação pública ou privada (muitas vezes interligadas) em comunidades que apresentavam como produção cultural um determinado “saber fazer” artesanal ou ainda preservavam determinados conhecimentos transmitidos oralmente que foram valorados como importantes para o entendimento da identidade nacional ou por sua especificidade.

Porém, nossa preocupação foi centrada especialmente naqueles grupos onde não eram mais praticados os rituais considerados como “tradicionais”, ou nos casos em que estes apareciam desvalorizados. Nossa abordagem passa, portanto, pelo trabalho de contextualização dos processos de transformação dos grupos quando realizado a partir de uma construção teórica que parte do reconhecimento de traços de “autenticidade”, marcados pelo exercício formal e cotidiano das referências culturais, em direção à dissolução ou à ameaça

Pamiri-Masa: A Origem de Nosso Mundo: revitalizando as culturas indígenas dos Rios Uaupés e Papuri. Crispiniano Carvalho (Org.). São Paulo:Saúde Sem Limites, 2004.

Não há como negar, porém, que se trata também de uma manifestação de reconhecimento para com os indígenas do Alto Rio Negro, em especial os senhores Guilherme Oyé e Laureano Maia – Oyé, e sua disponibilidade em travar extensas conversas sobre sua luta pela preservação e resgate das identidades indígenas do Alto Rio Negro. Estas tentativas de resgate e revitalização ocorrem após um longo período de estreito contato com as missões Salesianas, com entidades civis não-indígenas de pesquisa e desenvolvimento, com os governos brasileiros e com as políticas públicas de proteção ao patrimônio cultural imaterial destes povos. No âmbito deste esforço, a Cachoeira de Iauaretê, no encontro dos Rios Uaupés e Papuri, na fronteira com a Colômbia é Registrada como Patrimônio Cultural Brasileiro desde 2006, inscrita Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (Fonte: www.portal.iphan.gov.br).

destas práticas. É a partir deste reconhecimento que surge a identificação da necessidade de processos de resgate e salvaguarda como forma de preservar a identidade coletiva. Com isso pretende-se garantir não somente a preservação da diversidade cultural, mas, igualmente, dirigir os processos de absorção descontrolada dos grupos periféricos, garantindo um determinado controle sobre estes processos e a criação de identidades coletivas que possam negociar suas próprias formas de inclusão.

As diversas ações de resgate cultural entendem a valoração desta cultura material e ritualística como uma das principais formas de controle sobre os processos de mudança na cultura de um determinado grupo frente à dominação e marginalização decorrentes da incorporação de uma lógica hegemônica exterior ao grupo, lógica considerada superior e normalmente trazida por contatos diretos com a sociedade envolvente.

A própria visibilidade destas manifestações, a sua recorrência em grupos com características semelhantes e a existência de registros anteriores feitos por pesquisadores, viajantes e folcloristas provavelmente contribui para esta ênfase no que é manifesto e material na cultura. Estas manifestações de identidade ganham, então, um cunho singularmente ahistórico, por desprendem-se da realidade contemporânea das comunidades, de suas transformações e de seus sentidos particulares. Assim, existe frequentemente a necessidade de ressignificação destas manifestações em outro contexto cuja formatação decorre igualmente das necessidade e valores da mesma lógica dominante.

Assim, a questão que se coloca é uma avaliação do quanto estas ações de “salvaguarda” da cultura local também poderiam representar uma adesão a uma lógica incorporada ao grupo através do contato com representantes legitimados da cultura hegemônica, em detrimento dos contextos simbólicos e mágicos que davam sentido a estas manifestações em seu contexto anterior na cultura.

Ou seja, a questão seria colocar até que o ponto o controle da mudança pela separação moderna entre as essências e os fenômenos (TOURAIN, 2002, p. 200), não seria, em si mesmo, uma mudança, mesmo que socialmente mais justa, na direção da incorporação destas mesmas identidades à cultura dominante, pois “se as obras culturais estão separadas do conjunto histórico onde elas aparecem, seu valor não pode mais ser definido senão pelo mercado” (TOURAIN, 2002, P. 201). Naturalmente, entende-se aqui como mercado não somente o valor monetário, mas seu valor de troca simbólica nos termos formulados por Pierre Bourdieu em *La Distintion* (1982), especificamente no capítulo relativo ao mercado de bens simbólicos.

Este trabalho é, também, o resultado dos questionamentos que mais de três décadas produzindo arte e convivendo com artistas fizeram surgir quando, a partir de 2006, passei a acompanhar, no âmbito do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Iphan, o trabalho de identificação do Patrimônio Cultural Brasileiro de Natureza Imaterial junto à diversas populações que habitavam pequenas comunidades da zona rural em diferentes recantos do país.

Também no âmbito do PNPI, tive a oportunidade de acompanhar diversas apresentações de trabalhos, realizados por equipes multidisciplinares contratadas pelo Iphan, para realizar este trabalho de identificação. Estas contratações são atualmente uma prática usual adotada pelo Instituto, visto a escassez de servidores em todas as áreas e especificamente de servidores habilitados nesta área de atuação. Elas, porém, contribuíram para uma compreensão das políticas de inclusão e desenvolvimento levadas a cabo por pesquisadores pertencentes a outras entidades não ligadas diretamente ao serviço público.

Estes trabalhos aumentaram ainda mais minha inquietação em relação ao lugar e à forma como o campo de reflexões pertencente ao domínio da Estética desaparecia nas discussões sobre os aspectos imateriais das culturas estudadas em busca dos traços de sua especificidade, do tradicional, do “objeto de arte” e do o fazer artesanal.

Em sua ampla maioria, contudo, a questão das manifestações culturais e a discussão sobre a sensibilidade dos grupos ao meio cultural parece aproximar-se demasiado de uma visão etnocêntrica, visão ainda bastante centrada na questão da obra e da forma através da identificação de padrões, modos de fazer, objetos decorativos, músicas, danças, pinturas, símbolos em busca da identificação de uma tradição particular da cultura material e imaterial local, na busca de determinados “estilos”, ou “fases”. A presença da estética surgia apenas nos aspectos visuais e narrativos das celebrações e modos de fazer, normalmente relacionados com os modos de vida de um determinado segmento do grupo, como manifestações coletivas de identidade ou como trabalho de alguns mestres. Em suma, tudo se assemelhava por demasia à nossa própria concepção de arte, partindo da definição de um grupo “criador” nos grupos estudados, ciente de sua memória, semelhante aos nossos artistas.

Esta atitude naturalmente excluiria praticamente todo este grupo de comunidades periféricas onde estas manifestações visíveis não pareciam absolutamente existir — a não ser como uma manifestação “menor” do gosto individual — levando a uma divisão entre aqueles grupos que preservariam melhor suas tradições e aqueles outros onde estas tradições estariam diluídas ou teriam sido “perdidas”, como se com isso desaparecesse toda a forma de sensibilidade particular a estes grupos.

Para estes últimos seria necessário, portanto, um processo de resgate ou recuperação de sua identidade “tradicional”, enquanto para os primeiros deveriam ser feitas ações de proteção contra a dissipaçāo das manifestações valoradas como estruturantes para a identidade local. O artigo de Hoefle (2009) que incluímos entre as referências deste trabalho discute este problema com propriedade.

Devemos destacar que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, reconhece o caráter dinâmico e processual das manifestações culturais “fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social”, devendo o termo tradição significar aqui “as práticas produtivas, rituais e simbólicas que são através do tempo constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado”²²

No entanto, a documentação exigida pelo Iphan para a abertura de um processo de Registro²³ de um bem referente ao Patrimônio Cultural Brasileiro de Natureza Imaterial indica claramente que este bem deverá ser considerado prioritariamente a partir de sua materialidade ou visualidade e não em relação aos aspectos intangíveis através dos quais estas manifestações se relacionam com o grupo. Assim, considera-se que o vínculo entre o passado e o presente parece poder ser percebido na identificação da permanência formal de um determinado ritual, práticas produtivas ou simbólicas.

Isto pode ser perfeitamente inferido da exigência, contida na mesma Resolução Iphan nº 001 de 03 de agosto de 2006, de uma descrição pormenorizada do bem que “possibilite a apreensão de sua complexidade e contemple a identificação de atores e significados atribuídos ao bem; *processos de produção, circulação e consumo; contexto cultural específico e outras informações pertinentes*”.

²² Resolução Iphan 001 de 03 de agosto de 2006, publicada no Diário Oficial da União no dia 23 de março de 2007, que regulamenta os processos de e instrução técnica dos processos administrativos de Registro.

²³ Definição extraída do Decreto 3.551/2000, que institui o Registro dos Bens do Patrimônio Cultural Brasileiro de natureza imaterial . Desde sua publicação o instrumento do Registro, incorporado a diversas legislações estaduais e municipais, passa a ser uma das principais políticas públicas de reconhecimento das manifestações culturais consideradas como relevantes para a identidade nacional.

São solicitadas ainda “referências à *formação* e continuidade histórica²⁴ do bem, assim como às transformações ocorridas ao longo do tempo” [grifos nossos]. Também aqui está claramente subentendida a necessidade de uma materialidade ou da visualidade do bem do Patrimônio Imaterial passível de ser registrado e salvaguardado pelo Estado.

Porém, estas manifestações materiais ou visíveis, que fazem parte da vida social dos grupos humanos são percebidas e “lidas” somente a partir de uma visão geral que as significa para o grupo. Elas não existem, se transformam ou desaparecem por si só. Uma mesma manifestação pode existir sob diversas óticas com significados radicalmente diferentes e, portanto, naturezas inteiramente diferentes. Deste modo, a continuidade da forma não representa necessariamente a continuidade da tradição cultural. Ao contrário, ela poderia representar um contexto totalmente diverso, como, por exemplo, uma forma de distinção que busca a afirmação de uma identidade local essencialmente voltada para o relacionamento com um mundo exterior, algo voltado para um determinado público externo àquela realidade e com uma intencionalidade determinada. Ela pode ser também um sinal de distinção interna do grupo, não representando mais um sentido de ligação coletiva com o passado e com o presente.

Podemos também inferir da definição de Salvaguarda contida no Programa Nacional do Patrimônio Imaterial como uma política de preservação interfere diretamente nas dinâmicas de transmissão, significado e lugar social do bem e seus “produtores”, visto que, no âmbito do programa de proteção ao patrimônio imaterial, “salvaguardar um bem” é também atuar “na melhoria das condições sociais de transmissão e reprodução que possibilitam sua existência”. Essa atuação pode “ir desde a ajuda financeira a detentores de saberes específicos com vistas à sua transmissão, até, por exemplo, a organização comunitária ou a facilitação de acesso a matérias primas”.²⁵

Alterar as condições sociais, mesmo que de forma favorável ao bem estar material da comunidade, visando garantir a reprodução e transmissão de uma determinada manifestação parece mais uma vez transparecer um não entendimento da continuidade entre o sentido e a forma, visto que as manifestações a serem valoradas podem perfeitamente ser resultado destas mesmas condições que se deseja alterar. Neste sentido, a preservação do bem poderia dar-se somente a partir de, um afastamento de seus produtores da sensibilidade e do afeto particular que resulta da interação entre um indivíduo e um determinado meio, descontextualizando a ação que se quer, enfim, preservar.

Naturalmente, e não é objetivo aqui negar que estas ações afirmativas resultam em ganhos em termos materiais e visibilidade para o grupo que detém a produção da manifestação considerada. Isto com certeza auxilia na transmissão institucional do bem a ser salvaguardado dentro deste novo conjunto de significados. No entanto, não precisamos discutir conceitos como “melhoria das condições de vida”, “sustentabilidade” ou “organização comunitária” para inferir que a ideia de preservação assim considerada implica:

²⁴Podemos discutir aqui a ideia linear de história contida nesta formulação.

Segundo Márcia Chuva, “a noção de continuidade histórica naturaliza o tempo e percebe a história a partir de uma linearidade inexistente na realidade social, como um tempo homogêneo e vazio, tal qual falou Walter BENJAMIN. Com isso, não dá conta de trabalhar a construção da memória como um processo conflituoso, nem tampouco com as diversas temporalidades que podem atravessar uma prática cultural, suas contradições e transformações, sem supor, necessariamente, uma coerência com a linha do tempo” (CHUVA in COPEDOC/IPHAN, 2008, p.42).

²⁵Fonte: www.portal.iphan.gov.br

- a) Em uma interferência externa na dinâmica de transformação do bem;
- b) Em uma alteração na dinâmica da transformação de sua leitura pelo grupo, que passa a compartilhar seu sentido com agentes externos ao contexto, emprestando novos sentidos à manifestação;
- c) Em uma transformação do papel que este bem exerce na identidade do grupo.
- d) Na transformação de condições específicas que podem dar sentido e significado à coisa que se deseja preservar.

É lógico perceber que na preservação de determinadas tradições um complexo sistema de valores está em questão, como lemos no Artigo 8º, item 2, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT que trata dos direitos de indígenas e povos tribais.

These peoples shall have the right to retain their own customs and institutions, where these are not incompatible with fundamental rights defined by the national legal system and with internationally recognised human rights. Procedures shall be established, whenever necessary, to resolve conflicts which may arise in the application of this principle. [grifo nosso]²⁶

A construção deste processo de reconhecimento dos direitos diferenciados representou um intenso trabalho desenvolvido em diversas nações contra o caráter assimilaçãoista presente na Convenção 107 da OIT (1957). No Brasil, o esforço de diversos segmentos sociais logrou, já na elaboração da Constituição Federal de 1988, dar as bases para o reconhecimento dos direitos diferenciados dos diversos povos formadores da nacionalidade brasileira. Assim, torna-se claro que no início do processo de institucionalização das políticas de apoio aos direitos diferenciados estão os movimentos gerados no seio destas populações, normalmente em situações de conflito com a sociedade hegemônica e seu sistema simbólico. Este apoio legal tem garantido seguidas conquistas para as populações marginalizadas em todo o mundo.

Seria um truismo dizer que nossa concepção de direitos humanos, se bem que eles nos pareçam lógicos e naturais, é uma construção que depende de uma determinada visão sobre o indivíduo desenvolvida especialmente a partir da modernidade ocidental²⁷. Considerando isto, podemos supor que existe uma diversidade de situações em que determinadas manifestações estruturantes para os grupos em questão não se adaptam à teoria moderna dos direitos da pessoa, como os entendemos nas sociedades liberais. Estas manifestações, porém, podem estar muitas vezes diretamente relacionadas às tradições locais que se pretende, paradoxalmente, preservar. Assim, a aplicabilidade dos termos da convenção é em grande

²⁶“Esses povos têm o direito de manter seus próprios costumes e instituições, *onde estes não forem incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos*. Procedimentos devem ser estabelecidos, sempre que necessário, para resolver os conflitos que possam surgir na aplicação deste princípio”.(Fonte: International Labour Organization. <http://www.ilo.org>)

²⁷Apesar de podermos perfeitamente trabalhar com a universalidade do conceito ocidental de “direitos humanos” após 500 anos de hegemonia, devemos ter sempre em conta, ao aplicar esta categoria no contato com culturas periféricas, a inegável influência do cristianismo (CAVALCANTI in TOSI, 2005, p. 60) e da história do sujeito ocidental (DUARTE, 1983, p. 9), na concepção moral e suas implicações, tais como a centralidade do indivíduo, a separação entre o homem e a natureza, o primado da razão, o valor da autonomia do sujeito e muitos outros conceitos que acompanham a construção do sujeito iluminista do século XVIII e que podem não ser compatíveis com as culturas dos grupos com que lidamos.

parte determinada pelo sentido dado regionalmente ao papel que estas comunidades devem cumprir na sociedade nacional no processo de inclusão no sistema hegemônico.

Percebemos, que, pelo menos inicialmente, a prática de preservação da diversidade cultural que está implícita na ideia de multiculturalismo surge frequentemente associada a um conceito subjacente e ideal de desenvolvimento humano. No entanto, podemos nos posicionar criticamente tanto em relação ao conceito de desenvolvimento do modo como este pode ser compreendido e aplicado pelos agentes sociais que agem sobre a comunidade, como em relação ao trabalho de adequação do local ao *ethos*²⁸ da cultura envolvente como ponto de partida para este desenvolvimento com sustentabilidade econômica e social.

A apropriação que é feita pelos agentes públicos e privados destes conceitos, sua visão de desenvolvimento, seu conceito de sujeito, subentende uma contextualização das políticas de preservação a partir do lugar ideológico e do tempo em que estas políticas são formuladas. Trata-se, pois, de uma relação subjetiva sobre a qual pode incidir uma relação desigual de poder a partir do reconhecimento de mecanismos de inserção e inclusão social aceitos universalmente. Esta é uma relação de poder que, mesmo presente, dificilmente pode ser percebida, pois se encontra nas próprias representações do mundo incorporadas ao sujeito moderno. A questão principal é, pois, distinguir o lugar da diferença e o valor da diferença caso a caso.

O trabalho de Weigel (2000, pp. 317-318) sobre a educação entre os Baniwa indica a dificuldade que existe na identificação deste “lugar da diferença” em cada cultura. Esta dificuldade já surgiria no fato de haver uma divisão clara entre uma história ideológica, baseada e narrada através de códigos e padrões simbólicos da linguagem mítica, e uma história objetiva, que se caracterizaria pela descrição dos fatos, utilizando-se de parâmetros objetivos que obedecem à sequência e materialidade dos acontecimentos.

A primeira estabeleceria uma ordem cósmica que conteria as bases da organização social do grupo, sendo fundamental, entre os Baniwa, para a conformidade e continuidade social. Essa história ideológica permitiria um contínuo diálogo entre o presente e o passado, uma vez que este poderia ser manipulado para poder produzir no presente conformidade e continuidade frente à mudança. Neste caso a história tem um caráter claramente político de composição e recomposição social a partir das práticas do grupo.

Na “história objetiva”, o ser humano seria confrontado com uma narração que estabelece uma rede de significados oriunda de um curso imprevisível e irreversível de acontecimentos, dessacralizando a memória, a história e a política tradicional. Desta forma se enfraqueceria a unidade política tradicional, dessacralizando-se parcialmente o poder e a autoridade. Entre os Baniwa isto tenderia a reduzir, por exemplo, o poder espiritual dos pajés, permitindo inclusive que os chefes da comunidade passem a ser eleitos por votação direta, interferindo diretamente na organização social e nas estruturas de poder sobre as leituras do presente que levam à compreensão do mundo. A adoção de uma nova temporalidade linear tenderia também a romper com uma ruptura da construção da identidade tradicional, organizada em *fratrias* e *sibs*, em favor de uma identidade coletiva, de bases políticas dessacralizadas, representada localmente como o “Baniwa moderno” (p. 332). As consequências deste processo surgem em diversos aspectos da organização social Baniwa (p. 334) como:

- a) Na transformação das relações de parentesco, uma vez que nos casamentos exogâmicos entre *fratrias* e *sibs* tem valido mais as regras da sociedade envolvente de consanguinidade que os critérios míticos;
- b) No esvaziamento gradativo da autoridade dos mais velhos;

²⁸Segundo definição de Geertz: o *Ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos (GEERTZ, 1989, p. 103)

- c) Na crescente monetarização e introdução das regras da economia de mercado, substituindo as relações solidárias por relações comerciais;
- d) No enfraquecimento dos ritos de iniciação tradicionais como meio de obtenção da plenitude social e mental em prol da legitimação pelo sistema escolar.

Atenta à sua questão, a autora ressalta o papel integrador da escola neste processo. Afirma ela que, se a escola é uma mal (por ser coisa das “freiras” ou “dos brancos”), ela é um mal necessário. A integração cultural que ela promove, tanto pela transmissão de esquemas lógicos e de categorias de pensamento, é fundamental para a reconstrução da identidade, no momento atual do processo histórico (WEIGEL, 2000, P. 341, grifo nosso).

Pinto (2006, p. 80), por outro lado, alerta para alguns aspectos presentes nestes processos que envolvem as relações culturais entre marginalizados e a sociedade hegemônica. Um deles seria a autoexotização seletiva de alguns “espaços, práticas, simbologias e itens componentes de sua estrutura de identidade” como forma de agir sobre o “sentido triunfal da civilização ocidental moderna” que expressa as fronteiras entre o que pertence ao mundo civilizado (e pode ser aceito) em termo de suas lógicas de trabalho, mercado, eficiência, êxito e racionalidade. Em suma, coloca-se em questão uma prática que pode subentender a necessidade de incorporação pelos grupos humanos, envolvidos em ações de proteção e preservação da diversidade cultural, de um conjunto de lógicas particulares ao ocidente, fundados no valor do indivíduo e da razão como forma de relacionamento entre o homem, o grupo e o meio.

Boaventura Sousa Santos discrimina 5 linhas principais de exclusão e criação de “ausências” que acompanham o contato entre a cultura hegemônica e os grupos periféricos. A primeira lógica derivaria daquilo que este autor chama de monocultura e rigor do saber. Esta consistiria na “transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e qualidade estética respectivamente” (SANTOS, 2013, p. 12). Tudo aquilo que não se adeque aos cânones destas “culturas” se transformaria em não-existente, em incultura ou ignorância.

A segunda lógica se assentaria na monocultura do tempo linear. Neste caso, a história passaria a ter um sentido e direção únicos e conhecidos. Este sentido teria sido representado por várias expressões ao longo dos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, crescimento, globalização. A partir desta lógica, tudo o que é assimétrico ao que é considerado “avançado” passa a ser não-existente, é transformado em residual. Ao longo dos mesmo 200 anos esta condição de não existência tem surgido sob diversas classificações. A primeira delas foi “primitivo”, mas o mesmo sentido acompanharia o uso dos termos “tradicional”, “pré-moderno”, “simples”, “obsoleto” e “subdesenvolvido”.

A terceira lógica seria a lógica da classificação social, que se assentaria na monocultura da naturalização das diferenças. De acordo com esta lógica, “a não-existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural” (SANTOS, 2013, p. 13). Assim, as relações de dominação seriam a consequência e não as causas desta hierarquia na diferença.

A quarta lógica possível seria a lógica da escala dominante. Neste caso, a escala universal, ou global adotada, por serem independentes de contextos locais, tornaria as outras irrelevantes. Assim, a não existência seria determinada pelo local ou particular, restritos a seus contextos e impedidas de se transformarem em alternativas reais ao que existe em termos globais ou universais.

A quinta e última lógica de não-existência se assentaria na monocultura dos critérios de produtividade capitalista. Dentro desta lógica, o crescimento econômico, e os modos de sua produção, seria um objetivo racional e inquestionável. Este critério poderia ser aplicado tanto à natureza como ao trabalho humano. Se aplicada à natureza seria representada pela

esterilidade, se aplicada ao trabalho humano apareceria como “preguiça” ou como “desqualificação profissional”. Aceitando estas colocações, caso estas lógicas não sejam estritamente consideradas pelos mediadores externos aos grupos, a inclusão terá necessariamente um preço a ser pago em termos de subjetividade e sentido pelas culturas locais.

O impacto da influência urbana em comunidades periféricas é bastante trabalhado por Antonio Cândido em “Os Parceiros do Rio Bonito”. Nessa obra vemos claramente como a cultura caipira é transformada pelo contato com a influência da cidade e a presença de novas técnicas. Essa transformação ocorre, primeiro nos aspectos materiais do grupo, mas, de forma menos clara e mais lenta, acontece também em seus aspectos imateriais.

Antonio Cândido (2003, pp. 33-34) é claro ao afirmar, referindo-se especificamente ao equilíbrio social decorrente da correlação entre as necessidades e sua satisfação, que

Devemos ter em mira que certas culturas resolvem de maneira mais satisfatórias que outras os problemas de ajuste ao meio e às transformações sociais, graças não só ao equipamento material como à organização adequada das relações. Sobretudo quando encaramos a obtenção dos meios de vida, observamos que algumas culturas não conseguem passar de um equilíbrio mínimo, mantido graças à exploração de recursos naturais por meio das técnicas mais rudimentares, a que correspondem formas igualmente rudimentares de organização.

Cândido refere-se aqui aos traços “disfuncionais” que dificultariam a integração de determinados grupos na sociedade dominante quando colocados frente aos “problemas levantados por novas condições sociais e técnicas”. Assim, na abordagem dos processos de integração destes grupos deve-se atentar para o seu aparelhamento conceitual, sua “visão de mundo”, ou seja, o quadro que “fazem do que são as coisas na atualidade e suas ideias mais abrangentes sobre a ordem” (GEERTZ, 1989, p. 104).

Sem este conhecimento prévio do imaginário local, não como um sistema de crenças que pode ser identificado e descrito em seu estado presente ou futuro, “mas antes como um conjunto de estruturações potenciais da experiência capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos”, como um dispositivo constituinte de processamento de crenças (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 209), não há como planejar nem avaliar as consequências do enfrentamento das mudanças causadas pela incorporação abrupta de novas lógicas aos seus modos de vida e sociabilidade.

Esta dificuldade de adaptação do grupo, sem que lhe seja dado o tempo de ressignificação dos novos conteúdos culturais, poderia mesmo impedir a sua continuidade física, dificultaria a continuidade de seu sistema de valores, reduzindo sua identidade a meros sinais materiais que corresponderiam a uma identidade produzida em grande parte externamente. O sentido desta identidade estaria, então, diretamente relacionada à necessidade de uma pura distinção material diretamente relacionada com a atrofia de sua cultura. Tanto para o caiçara como para o caipira, esta atrofia acompanharia o desprendimento do caiçara “das técnicas e conhecimentos que constituíam o seu acervo cultural próprio” (CANDIDO, 2003, p. 227). Poderíamos dizer que, com este desprendimento, assistimos ao desaparecimento de uma identificação destas populações com uma realidade particular onde o sujeito fazia parte de um mundo partilhado pelo real e pelo mágico, onde ele se inseria como pessoa e significado.

A busca de estabelecimento de alguma diferenciação material, ou através da perpetuação de determinadas memórias, em relação ao que lhe é externo transformaria o propalado pluralismo cultural em um conjunto de barreiras defensivas. Sem estas, as culturas, e mais claramente a sobrevivência física dos grupos, seriam cedo ou tarde

destruídas, seja pela cultura dominante, seja pela ação de aparelhos técnicos e burocráticos puramente instrumentais e, portanto, estranhos ao mundo da cultura (TOURAINE, 2002, p. 200).

Devemos verificar até que ponto as políticas de inclusão, desenvolvimento sustentável e preservação da multiculturalidade implicam no esforço de fazer incorporar nas mentalidades dos grupos afetados, passo a passo com a institucionalização destas barreiras defensivas, uma outra lógica (a nossa) de transmissão, significado e lugar daquilo que é valorado enquanto identidade. Desta forma, em se preservando o visível na cultura, ou a memória passada, se possa excluir muitas das condições do ambiente cultural, material e imaterial, que davam significado ao que é identificado como próprio à comunidade em questão, aproximando-as paulatinamente de nossa própria imagem a respeito delas.

Devemos verificar até que ponto isso resultaria na ressignificação, construída singularmente do exterior para o interior, das manifestações e traços culturais com vistas à construção de identidades integradas aos os processos e conceitos de desenvolvimento e sustentabilidade contemporâneos agindo concomitantemente para a exclusão dos aspectos supostamente “disfuncionais” das culturas locais.

2.1 Inclusão e Exclusões

Um primeiro fator de exclusão implícito nas ações públicas e privadas junto a grupos tradicionais diz respeito aos mínimos vitais e sociais²⁹ necessários para a manutenção física e mental do grupo, uma vez que “a sua natureza muda de todo, visto como agora eles não se definem mais com referência às condições historicamente estabelecidas, mas em comparação com os níveis, normas e padrões definidos pela vida urbana” (CANDIDO, 2003, p. 271).

Estes novos mínimos dificilmente são alcançados pela elevação do poder aquisitivo dos grupos, gerando um processo de tensão que pode conduzir a diferentes modos de adaptação³⁰. Antonio Candido (2003, p. 272) resume este processo em três diferentes comportamentos: a) aceitação total, b) rejeição total, c) aceitação parcial dos traços introduzidos pela nova situação. Além disso, estes padrões da cultura urbana podem ser impostos, “aquilo que não poderiam recusar sem comprometer sua sobrevivência”, ou propostos, “os que não se apresentam com força incoercível, deixando margem mais larga à opção”. Neste processo, a integração grupal teria um peso notório, visto que a rejeição total dos padrões impostos ou propostos somente seria possível para grupos dotados de alguma força integrativa que permitiria uma reação em grupo e pelo grupo (CANDIDO, 2003, p. 273). Essa força integrativa, porém, não surge nas comunidades tradicionais senão quando já existe um processo de assimilação ou expulsão em andamento, como no caso da posse da terra na Praia do Sono.

²⁹Segundo Antonio Candido, “Dir-se-á, então, que um grupo ou camada vive segundo *mínimos vitais e sociais* quando se pode, verossimilmente, supor que com menos recursos de subsistência a vida orgânica não seria possível, e com menor organização das relações não seria viável a vida social: teríamos fome no primeiro caso, anomia no segundo (2003, p. 35)

³⁰Naturalmente, uma vez que não podemos realmente falar de grupos isolados, principalmente em relação aos grupos caiçaras que, como veremos, mantém historicamente uma relação econômica e cultural com os centros urbanos mais próximos, estes processos de integração sempre existiram, com a incorporação lenta de elementos urbanos às tradições caiçaras, como aliás é percebido por Antonio Candido em relação aos grupos caipiras (2003, p. 272). A diferença principal está, portanto no ritmo desta incorporação a partir da construção de uma malha viária que retirou a partir de meados da década de 70 do século XX estes mesmo núcleos urbanos e os grupos caiçaras de um isolamento relativo em relação aos centros urbanos maiores.

Não podemos aqui deixar de nos lembrar das conclusões pessimistas de Karl Polanyi (2000, p. 191). Segundo este autor, a principal causa da degradação das sociedades à margem do desenvolvimento do capitalismo liberal não seria a exploração econômica, onde a inferioridade econômica fará invariavelmente o mais fraco se render, mas a desintegração do ambiente cultural destas sociedades. Esta percepção de uma inferioridade econômica pode dar-se simplesmente pela incapacidade das comunidades em atingir os novos mínimos vitais e sociais incorporados depois do contato cultural e econômico, fazendo com que determinados padrões “propostos” possam tornar-se padrões “impostos” ao grupo, obrigando-o a agir de acordo com uma nova lógica de inclusão.

Desta lógica faz parte a necessidade de separar o trabalho de outras atividades da vida, posto que só através do trabalho seria possível alcançar os novos mínimos propostos, aniquilando as “formas de orgânicas da existência” e substituindo-as por “um tipo diferente de organização, uma organização atomista e individualista” (POLANYI, 2000, p.198). Isso se daria com o estabelecimento de um mercado de trabalho e novas formas de diferenciação social, baseada nos mínimos vitais e sociais auferidos por cada indivíduo ou subgrupo a partir de sua liberdade de contrato com o mundo exterior.

Podemos perceber este processo igualmente na descrição do processo de mudança descrito por Antonio Cândido quando ele percebe que “toda vez que surge, por difusão da cultura urbana, a possibilidade de adotar seus traços, o caipira tende aceitá-los, como elemento de prestígio” (2003, p. 228), sendo este determinado não mais em relação ao grupo, mas em relação à sociedade externa, o “que leva à superação da vida comunitária inicial”. Mas, colocados em relação de inferioridade face à cultura dominante, o trajeto dos grupos tradicionais tende a levá-los a se tornarem grupos marginais, exacerbando a diferenciação interna do grupo em torno do acesso aos meios e usos da sociedade urbana.

Antonio Cândido (2003, p.274) percebe, porém, nos grupos rústicos em contato com a cultura urbana, a tentativa de preservação de determinados traços culturais correspondentes à sua situação anterior. Esta preservação corresponderia ao apego a um “mínimo de fórmulas tradicionais de ajustamento ao meio e de sociabilidade” uma técnica social de “sobrevivência cultural destes grupos rústicos em plena crise de equilíbrio biótico e social”.

Mas ele percebe também que esta preservação não logra chegar a um equilíbrio entre a permanência e a mudança, uma vez que a perda de traços culturais seria relativamente maior que a aquisição compensadora de outros. Assim, o esforço de preservação de determinados traços culturais descontextualizados traduziria mais uma situação de crise e desequilíbrio, que levaria a uma necessidade de construção de um espaço comum de discurso, em busca de uma unidade visível, do que uma experiência de sua identidade tradicional como uma construção dinâmica.

Deste modo, um grupo em contato com a cultura dominante pode apresentar um complexo quadro onde “há interpenetração de planos, em que o passado e o presente, o mágico e o racional se combinam normalmente, sancionando em conjunto, por assim dizer, a validade do ato” (CANDIDO, 2003, p. 231).

Essa complexidade fica claramente demonstrada no caso da discussão sobre a implantação, em 2001, de uma estação de tratamento de esgoto sanitário no Vale do Mulembá em Vitória, Espírito Santo. Na ocasião o modo de fazer panelas de barro, antiga tradição do bairro rural de Goiabeiras, atualmente um bairro urbanizado da capital do Estado, estava em processo de Registro pelo Iphan para sua valoração como Patrimônio Cultural Brasileiro. Contra o projeto de implantação da estação de tratamento mobilizou-se a sociedade capixaba, visto que o ofício das paneleiras já vinha sendo há muito destacado e apoiado, inclusive pelo poder público, como um dos ícones da identidade do Estado do Espírito Santo.

Ocorre que o Vale do Mulembá é onde ficam as jazidas do barro empregado, com uma determinada composição e propriedades específicas. Por conta disso, além da mobilização da

sociedade, o Iphan argumenta junto ao Ministério Público Federal sobre a importância da preservação do local, dada a Associação negativa que se estabeleceria entre a ideia de esgoto e a ideia de alimento. Este argumento, porém, não teria sido sequer considerado pelo Ministério Publico Federal, dada a constatação de que não haveria contaminação do solo e, além disso, as jazidas existentes, mantido o nível de exploração na época, só durariam cerca de 18 anos. Em 2002 o ofício das Paneleiras foi registrado como Patrimônio Imaterial Brasileiro e em 2003 a estação de esgoto foi terminada.

Durante o processo de Registro e a discussão sobre a questão da instalação da estação surgiram algumas questões relevantes, como as alterações nas relações entre as paneleiras decorrência da construção de um galpão para a Associação de Paneleiras e as questões relativas à organização das próprias paneleiras. A reorganização do espaço de trabalho em torno do galpão, uma conquista da Associação, ao invés da organização em territórios familiares e de vizinhança, a questão da representatividade feita através de uma organização hierarquizada, formalizada no estatuto da Associação, levanta, por exemplo, a questão da representatividade política, uma vez que muitas paneleiras não estão associadas, permanecendo ligadas aos seus meios tradicionais de sociabilidade e, por isso, invisíveis.

Também se levanta a questão da existência ou não de uma importância simbólica do lugar e o problema de acesso aos materiais tradicionais, visto que o incremento da produção para a venda ao mesmo tempo em que permite uma melhoria das condições de vida das artesãs, leva a um esgotamento mais rápido das fontes de matéria prima. A necessidade de um programa de educação ambiental para evitar a extração predatória da casca do mangue vermelho (*Rhizophora mangle*), utilizada para a tintura das panelas, não foi estendida para o barro (ABREU, In: IPHAN/CNFCP, 2008, p. 15-17). Isso, de qualquer modo seria difícil, uma vez que se trata de manejar um recurso renovável e outro não renovável, cuja importância para a manutenção de uma integridade do bem terá que ser cedo ou tarde relativizada.

Mas em ambos os casos, a relação entre o lugar e o modo de vida altera-se profundamente com a necessidade de transformar o ofício, provavelmente conectado anteriormente a um determinado modo de vida rural associada provavelmente às características do o sítio geográfico, em um trabalho destinado a ser a principal fonte de renda da comunidade. Com isso, a introdução de conhecimentos e formas de organização social desenvolvidas fora da rotina da relação com o ambiente torna-se fundamental para garantir a sustentabilidade econômica do bem, relativizando a ligação anterior com o ambiente.

Não é de estranhar, portanto, que a Associação das Paneleiras tenha, contra toda a mobilização social em torno da preservação de um dos ícones da cultura capixaba, chegado a um acordo com os órgãos do Estado interessados na construção da estação sanitária. Em troca a Associação solicitou que fossem garantidos o acesso das artesãs à jazida e a não contaminação do solo. Nestes acordos a Associação deu seu aval para a construção, concordando em não pronunciar-se contra o empreendimento em troca de apoio financeiro para a realização de sua festa e bens materiais, “entre os quais um veículo e um imóvel com equipamentos e instalações para um restaurante” (ABREU in IPHAN/CNFCP, 2008, p.18).

Vemos claramente como diversas visões sobre o ofício e o bem a ser preservado se superpõem, restando este último prejudicado em seu sentido com a alteração de características intrínsecas ao bem e aos modos de vida a ele associados. O aumento da produção, por exemplo, leva à necessidade de transportar o barro em um caminhão, deixando de lado o transporte tradicional em canoas; Transformam-se paulatinamente também a característica eminentemente familiar e feminina do ofício, as forma de sociabilidade, de organização e os modos de acesso às matérias primas. A transformação de uma atividade antes inserida no conjunto de atividades do cotidiano em um modo de vida como grupo produtivo, destacando-se a produção como principal fonte de renda, altera, assim, significativamente a sensibilidade

e a relação da comunidade com o bem. Alteram-se também, juntamente com os modos de vida, os saberes e a sensibilidade ao ambiente associados ao ofício em troca de uma melhor inserção na lógica da sociedade envolvente.

Não é difícil perceber neste caso como existe um esforço institucional em superpor uma lógica hegemônica, que permitiria a inserção do grupo de paneleiras na sociedade envolvente como grupo de produtores organizado. Percebe-se, porém, que isto promove também uma disputa pelo poder simbólico agregado às atividades das paneleiras; internamente no seio da própria Associação e entre esta e as paneleiras não associadas, externamente entre o Iphan e outras instituições da sociedade capixaba interessadas no valor simbólico do bem e as próprias paneleiras, que se colocam como as proprietárias de seu produto. Enfim, percebe-se também como a carga simbólica é cada vez mais reduzida aos aspectos materiais do bem, matéria-prima, forma, modo de produção, modos de vida e aspectos materiais em detrimento dos aspectos imateriais da coisa em si.

Assim, considerando a situação deste grupo em relação àquela descrita por Antonio Cândido, a incorporação pelos caipiras de traços da cultura urbana, podemos inverter a equação dizendo igualmente que a relação com o passado tende a ser inversamente proporcional à incorporação dos traços culturais “modernos”, podendo a cultura anterior ser totalmente rejeitada como um tempo de penúria, parcialmente rejeitada, com bons e maus momentos, ou idealizada como um tempo idílico anterior, uma “utopia retrospectiva”, como diria Cândido (2003, p. 244). Esta relação está diretamente relacionada com o sucesso alcançado na adequação às novas normas de sociabilidade e sustentabilidade propostas/impostas pela cultura urbana. Dificilmente, porém, como percebe Cândido, este sucesso dá-se de forma coletiva, de modo que as três situações podem conviver no seio do mesmo território, gerando tensões internas ao grupo e dificultando sua coesão contra as pressões externas.

Entre permanências reais e reconstruções simbólicas que representam uma resistência do grupo contra um contínuo processo de atrofia de suas referências culturais e da incorporação de novos hábitos de sociabilidade, a principal forma de reconhecimento e manifestação passa a situar-se na materialização ou institucionalização de suas formas de expressão ancestrais situadas no passado, muitas vezes apenas existentes na memória. Estas expressões são percebidas, então, como objetos através dos quais os indivíduos podem legitimar seu pertencimento ao grupo. Este, por sua vez, pode ser reconhecido enquanto grupo, agregando um valor simbólico de identidade coletiva a estas manifestações cuja “autenticidade” se dá em muitos casos pelo afastamento do presente. Este valor, porém, é muitas vezes resultado de uma negociação com agentes legitimados da sociedade urbana.

Mesmo estas manifestações, contudo, como bem observa Antonio Cândido (2003, p. 231), tendem a perder importância na medida em que a identidade anterior é cada vez mais localizada no passado. Assim se “a dimensão lúdica era uma das vigas da cultura caipira, favorecida pelo lazer e a vida social fechada”, com a incorporação de novos modos de vida, esta dimensão “vai sendo obliterada pelo ritmo de trabalho, a abertura de uma economia dependente e a diminuição dos incentivos de outrora”. Estas manifestações só podem sobreviver na medida em que são ressignificadas como diversidade e identidade política.

Tomando como exemplo os Anais do Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, realizado em Brasília entre os dias 23 e 26 de fevereiro de 2005, percebemos claramente este afastamento entre os grupos ditos “populares” e suas manifestações culturais ditas tradicionais. Em sua intervenção a professora Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti nos chama a atenção para uma mudança significativa no relacionamento entre a cultura popular e a cultura dominante. Afirma ela que

Nesta virada de século e de milênio, o regional e o local interagem fortemente com o global e a cultura popular brasileira demonstra inquestionável vitalidade. A atuação na área, portanto, não pede mais a urgência salvacionista em nome da qual se constituíram, no século XX, as primeiras iniciativas estatais. *A cultura popular ingressa claramente na era do mercado e do consumo, promovendo e administrando muitas vezes seus próprios produtos.* Brincantes, artesões, mestres, associações civis, organizações não governamentais *emergem muitas vezes sob o novo aspecto de pequenos empresários e produtores* (CAVALCANTI in MINC, 2006, p. 30, grifo nosso).

Em afirmando a vitalidade da cultura popular, portanto, Cavalcanti confirma a necessidade de associação desta vitalidade aos novos papéis assumidos pelos produtores de produtos de consumo cultural, mesmo quando situados fora do circuito erudito de produção e circulação de cultura.

Chama a autora também atenção para a dificuldade de apoiar as artes e as culturas populares, uma vez que estas (caso não tenham ainda conseguido fazer circular seus produtos no mercado consumidor externo ao grupo) podem estar associadas “a condições de extrema dificuldade e pobreza” ou, ainda, “às formas tradicionais de dominação política que pululam pelo Brasil afora” (in MINC, 2006, p. 31).

Assim, mais que ações de valorização da cultura de um determinado grupo ou artesão por seu caráter “autêntico” ou “genuíno”, “a questão crítica é o acesso aos direitos básicos de cidadania — moradia, educação, saúde — em recantos onde a presença do estado é, muitas vezes, ainda precária”. Deste modo, o apoio cultural efetivo deve estar associado à melhoria das condições de vida, “que merecem ser consideradas e aprimoradas” (in MINC, 2006, p. 32).

Podemos perceber nesta fala algumas colocações que podem ser problematizadas. A primeira questão é a permanência do significado de uma manifestação cultural, oriunda de um determinado meio socioeconômico, quando esta é transformada em produto ou, ainda, quando é agregado a ela um valor financeiro ou mercadológico. Podemos também nos questionar sobre o limite em que uma manifestação cultural pode ser isolada do meio social onde se constitui, incluindo suas condições materiais e imateriais (consideradas pelo agente externo como boas ou más) e as formas de socialização que estão intrinsecamente conectadas às formas de dominação política no Brasil. Devemos, então, reconhecer que certas formas de expressão e manifestação só podem continuar a existir formalmente, destituídas de sua significação e sentido original para que possam ser incorporadas à identidade de um determinado grupo.

Tomemos como exemplo uma casa de taipa de mão, com sua relação com a terra, a mata, os cipós, o mutirão, e substituamos esta mesma casa por uma casa supostamente melhor, de alvenaria. É fácil perceber como se alteram, a partir daí, as relações com o meio ambiente que circunda a pessoa e constitui-se em parte viva de seu imaginário, mesmo que parte da rede de sociabilidade continue a funcionar e a casa seja, por exemplo, ainda construída de forma solidária em mutirão.

Uma casa construída a partir do ambiente não é somente uma casa, é um elo que implica na aplicação de um determinado conhecimento sobre plantas, fases da lua, tipos de barro, constituição da família e até mesmo sobre o sobrenatural e suas relações com o espaço. É uma casa onde o ato de jogar o barro nas estruturas de madeira e seu nivelamento permite o jogo, o lúdico, a expressão individual do gesto. Esta substituição de modos de fazer e a incorporação de novos valores ao cotidiano não podem ser menosprezados, pois todo um sistema simbólico e todo um espaço sensível, que chega à experiência individual do fazer, do gesto, do lúdico, pode ser posto em questão quando determinado uso tradicional é substituído.

Se concebermos a cultura estruturada como uma linguagem que embasa as narrativas sobre o mundo³¹, podemos perceber como “o sentido de uma palavra [manifestação] é delimitado pelas combinações nas quais ela pode cumprir sua função linguística” (TODOROV, 2006, p.58). Desta maneira, o sentido de uma palavra/situação é o conjunto de suas relações possíveis com outras palavras/situações. Em outras palavras, a alteração do contexto introduz novos significados a uma determinada manifestação, excluindo ou conflitando com a possibilidade de outros.

Antonio Candido ilustra bem esta situação em três exemplos de adequação do caipira paulista às exigências oriundas do contato com a cultura urbana. No primeiro caso, trata-se de um indivíduo (Nhô Quim) que procura enquadrar-se ao máximo às novas condições. É descrito como um “ébrio regenerado”, condição atribuída pelo autor à possível influência exercida pela catequese evangélica no bairro de origem deste senhor. O autor reconhece nele o lavrador *mais eficiente*, que “não guarda dia santo, não bebe, não passeia, não costuma ir a festas, não participa de quaisquer práticas religiosas”. Trabalha rijo, com o auxílio dos seus e possui a melhor situação entre os parceiros.

O segundo caso (Nhô Bicudo e seu filho Vico) trata de trabalhadores aplicados, mas que “são contudo muito piedosos, praticando a vida religiosa com o fervor dos velhos tempos”. Observam rigorosamente domingos e dias santificados em número maior que o elenco atualmente prescrito pela Igreja. “Além disso, velam defuntos e o pai atende a pedidos para rezar em bairros próximos” (o pai seria o “capelão” das redondezas). Participam ainda das festas mensais da Igreja local. Segundo Antonio Candido este apego às práticas religiosas antigas “os faz perder um tempo precioso, que redunda em prejuízo, dadas as circunstâncias atuais”. Vivem, pois, em constante dificuldade. Fala ainda o autor de outro caipira cuja mulher, por ser benzedeira e muito ligada à tradição mágico-religiosa, também não conseguiria equilibrar-se economicamente.

O terceiro caso, o “caso extremo” seria o dos irmãos Gázio, Maximiano e Joveliano. O falecido pai destes indivíduos era um “caipira de velho corte, andejo, caçador infatigável, perfeito conhecedor do meio físico circundante, familiarizado com os cantos mais recônditos do campo ou da mata”. Os filhos não caçam mais, mas “guardam um certo amor pela coleta e a incapacidade para trabalho sistemático”, sua roça de feijão e milho é mínima, adequada às condições anteriores, não gerando excedentes para a venda. O pouco dinheiro que necessitam é obtido com a venda da banana e alguns ovos, vivendo “na mais completa miséria” (CANDIDO, 2003, pp. 213-214).

Neste trecho vemos como a vida nas antigas condições torna-se uma vida “miserável”, frente ao bem sucedido caipira que abre mão de sua religiosidade, suas festas e seu tempo de lazer, adaptando-se o mais perfeitamente possível ao ritmo das novas necessidades. Naturalmente, com esta adaptação perde-se pouco a pouco, de geração para geração, uma grande parcela do conhecimento tradicional sobre o lugar, os saberes mágico-religiosos, a religiosidade, as celebrações e a sociabilidade conectada a estas práticas.

³¹Aqui nos apropriamos do conceito de Todorov quando este afirma que “o homem se constituiu a partir da linguagem — os filósofos de nosso século no-lo têm repetido com freqüência — e seu modelo pode ser reencontrado em toda atividade social. Ou, para retomar as palavras de Benveniste, ‘a configuração da linguagem determina todos os sistemas semióticos’. (TODOROV, 2006, p.54). Segundo Moreira, “o reino humano, essencialmente imaginário, tem sua realidade dinâmica expressa em linguagens e discursos. Na construção desta realidade as lutas e disputas discursivas são aquilo que institui os sentidos e os significados da realidade” (MOREIRA, 2012, p 16)

Assim, um sistema simbólico é paulatinamente substituído por outro, restando uma referência cada vez mais alegórica da identidade anterior, como forma de distinção política de um grupo dentro de um todo social maior. A nova identidade, despida de seus traços “disfuncionais”, deixa de representar uma alteridade real em relação à cultura dominante, mantendo-se apenas a memória como fonte principal de distinção. O cuidado com determinados traços culturais “disfuncionais” que possam dar a este indivíduo e seu grupo uma identidade particular devem ser deslocados para um determinado espaço e tempo onde não acarretem uma “perda preciosa de tempo” que possa influenciar nas atividades produtivas do cotidiano. Tende-se a criar, com isso, um campo cultural próprio, independente do cotidiano, compensado por um valor identitário agregado que tem o sentido de realizar a “desmarginalização” do grupo pela incorporação de seu papel “tradicional”.

Poderíamos discutir aqui também o conceito de miserabilidade empregado por Antonio Cândido, mas podemos imaginar como a melhoria das condições materiais e educativas, oferecida em troca da representação da diversidade cultural, implica também em uma adesão dos grupos tradicionais à lógica dominante. Estas “melhorias” são apresentadas ao grupo como necessárias e vitais para a inclusão em um modo de vida “moderno” que, pelo menos aparentemente, oferece muito mais recompensas que aquelas conectadas aos modos de vida tradicional.

Esta adesão não pode ser, porém, somente material, mas deve ser também ideológica, acompanhada de uma educação, ou preparação para a cidadania. Esta necessidade de adequação dos grupos à lógica de mercado é naturalizada e invariavelmente vista como uma conquista dos grupos e dos agentes de desenvolvimento e inclusão, pois “nada obscurece mais nossa visão social do que o preconceito econômico” (POLANYI, 2000, p.193). A própria percepção da diferença econômica obstrui a valorização de traços marcantes da diferença cultural quando eles estão conectados ou relacionados a condições de pobreza ou higiene em relação aos mínimos vitais e sociais de nossa sociedade, mesmo quando eles estão estreitamente conectados às manifestações culturais que se pretende preservar.

Este processo de adequação, como vimos, é amplamente descrito por Antonio Cândido, e resulta em uma progressiva perda das referências culturais ancestrais por parte das populações afetadas.

Como sugerem os exemplos, a situação se afirma sem alternativas para o parceiro caipira. Ou renuncia ao estilo tradicional de vida e se absorve de todo nas tarefas econômicas, seja como indivíduo, seja como família, para poder deste modo manter um equilíbrio ecológico mínimo e preparar a integração em um novo sistema social, aberto e amplo; ou deverá renunciar ao mínimo de autonomia que a situação de parceria lhe assegura, passando ao salarizado rural e urbano, se não à fome, pura e simples” (2003, p. 215).

Porém, segundo nos informa POLANYI (2000, p. 92), a ideia de que a melhoria das condições de vida pode preencher as lacunas deixadas pela atrofia da cultura local é contestada de forma contundente pelo trabalho de antropólogos como Margaret Mead. Desta forma o *gap* entre a herança cultural e a introjeção de uma nova realidade deve ser preenchido por novos significados que retomem os aspectos imateriais e lúdicos perdidos.

Mas devemos ressaltar que, além daquilo que é transmitido pela herança biológica, também a herança cultural e as estruturas mentais resistem ainda por longo tempo aos as mudanças dos modos de vida dos grupos. Analisando o processo de colonização francesa na África, Bourdieu verifica como

Os padrões de comportamento e o *ethos* econômico importados pela colonização coexistem, em cada sujeito, com os padrões e *ethos* herdados da

tradição ancestral. Daqui decorre que esses comportamentos, atitudes ou opiniões aparecem como fragmentos de uma linguagem desconhecida, incompreensível tanto àquele que não conhece a linguagem cultural da tradição, quanto àquele que se refere unicamente à linguagem cultural da colonização. Às vezes são as palavras da linguagem tradicional que são combinadas de acordo com a sintaxe moderna; outras vezes, o oposto, e por vezes é a própria sintaxe que aparece como o produto de uma combinação (BOURDIEU³² apud WACQUANT, 2006, p. 17).

Vis a vis a posição dúbia que a cultura dominada tem diante da dominante, de aceitação e incorporação ao mesmo tempo em que persiste naquela um sentimento de inferioridade frente esta última (BOURDIEU³³ apud WACQUANT, 2006, p 19), existe a necessidade de permanências que mediem o diálogo entre os grupos em contato, o que justifica o apego a tradições já destituídas de seu contexto social. Assim, uma vez alteradas as relações de sociabilidade e manutenção do grupo, com a perda significativa de suas formas de produção simbólica, agora incompatíveis com a nova realidade, surge uma nova identidade fundamentalmente determinada por uma subjetividade formada a partir do olhar estrangeiro, uma forma de identidade que tende a encontrar seu valor no valor que lhe é atribuída.

Este processo que parece avassalador gera, ao mesmo tempo, uma situação extremamente complexa, pois ao mesmo tempo em que existe uma adesão ideológica do grupo ao discurso dominante, podemos depreender que em meio a todas essas transformações que ocorrem no conjunto de significados tradicionais sobre a pessoa e o Lugar, persistem os traços de um ethos que remete teimosamente a um contexto anterior. As mensagens deste contexto, impossível de ser recuperado, subsistem como uma linguagem fragmentada e inconsciente que influencia diretamente os processos de adequação do grupo à visão de mundo dominante. Eles devem ser, portanto, trabalhados persistentemente pelos “rituais” de inclusão, as oficinas, cursos técnicos e pelo ensino. Segundo Mary Douglas,

No processo de imposição de uma ordem qualquer, seja ao pensamento, seja ao mundo exterior, a atitude perante os fragmentos e as parcelas rejeitadas passa por duas fases; primeiro consideram-se fora do seu lugar; ameaçam a boa ordem das coisas e, portanto, são repreensíveis e vigorosamente repelidos. Neste estado ainda possuem um resto de identidade: são fragmentados indesejáveis da coisa a que pertenciam; cabelos, alimentos, invólucros. É neste estado que são perigosos; a sua semi-identidade agarra-se a eles e a sua presença compromete a pureza dos lugares onde são intrusos. Mas um longo processo de pulverização, de dissolução e de empobrecimento aguarda todas as coisas físicas impuras. No fim, toda a identidade se sumiu. As suas origens esquecidas reúnem-se à massa dos dejectos comuns. Ninguém quer vasculhar nestes desperdícios em busca de alguma coisa, o que equivaleria a ressuscitar a identidade. Desprovidos de identidade, os dejectos não são perigosos e nem sequer são objecto de percepções ambíguas (DOUGLAS, 1991, p.116).

Enquanto não são tornadas inócuas, as impurezas de uma ordem anterior muitas vezes tensionam o presente com a imagem do caos, justamente por não fazerem mais parte de nenhuma ordem articulada. Ao mesmo tempo, junto aos grupos tradicionais a presença destes fragmentos significa igualmente uma resistência política que busca uma unidade de identidade

³²BOURDIEU, Pierre; SAYAD, A. Le Déracinement: la Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Minuit. 1964.

³³BOURDIEU, Pierre. Célibat et Condition Paysanne. Études Rurales, n. 5-6, p. 32-136, avr. 1962

face ao dominante, fazendo persistir uma sensibilidade rústica de viver o mundo³⁴. Esta tensão coloca em questão a inclusão destas comunidades em uma ordem socioeconômica global. Estes fragmentos desconexos que se desarticulam de suas expressões materiais, narrativas e rituais na medida em que estes perdem seu sentido ao se tornarem desconectados com as novas necessidades do grupo, suas novas formas de sociabilidade e suas referências identitárias perpetuam a memória sensorial e afetiva de uma sensibilidade desmaterializada da forma.

Este sussurro de um outro tempo poderia ser compreendido como um subtexto, no sentido dado por Stanislavski³⁵, presente na ação concreta do sujeito que leva à interação entre o indivíduo e seu ambiente imaginário. Esta forma de comunicação, desenvolvida no monólogo do sujeito consigo mesmo se revela através de imagens mentais referentes ao que é falado, ou vivido, podendo estar presente não só no discurso, mas igualmente nas pausas e nos silêncios (DAGOSTINI, 2007 p.80).

O valor da imaginação, das imagens mentais referentes à experiência do meio ambiente como realidade imaginária, faz com que o típico torne-se apenas a prova da existência de um campo poético que age segundo uma sensibilidade específica somente inteligível quando compreendida em sua dimensão estética. No interior deste campo subsistem as experiências individuais que reificam e transformam as relações sociais com o imaginário e com o lugar imaginário.

Estas experiências têm não só o saber acumulado, mas igualmente uma série de estruturas mentais herdadas da experiência tradicional do grupo com seu espaço existencial. São estas relações de afeto com o imaginário possível (e novamente voltamos a Stanislavski e seu “se” mágico³⁶) que permitem identificar as relações afetivas que ainda distinguem e dão ao conjunto natural que forma a Praia do Sono um significado particular para o grupo que ali há séculos habita. É neste campo que situamos a experiência do Malassombra como uma manifestação desta sensibilidade do caiçara em relação ao meio ao qual se integra de forma ancestral.

Resgatamos assim também para o caiçara a importância do imaginário como forma de juízo das relações entre o caiçara, o meio e a sociedade que o limita, tanto geográfica como ideologicamente. É no imaginário que podemos identificar uma sensibilidade resiliente à lógica produtiva e à desestruturação do grupo, ao manter uma ação criativa à experiência cotidiana do mundo com a persistência da percepção do Maravilhoso, em toda sua fluidez e imaterialidade, como algo além do alcance da razão objetiva.

Segundo Langer (1954, p. 233) o homem “pode adequar-se a tudo aquilo que pode ser imaginado, mas ele não pode confrontar-se com o Caos. Uma vez que sua função característica e seu predicho mais importante é a capacidade de concepção, seu principal medo é encontrar algo que não possa resultar na construção de um entendimento — o

³⁴E não viver no mundo, pois isto consagraria uma separação entre o homem e a natureza típica do sujeito moderno que constrói a unicidade do mundo a partir da razão.

³⁵Constantin Stanislavski, autor, diretor, escritor e pedagogo russo nascido em Moscou (1863-1938). É o autor do conhecido método Stanislavski de formação de atores, ainda muito empregado atualmente.

³⁶“Os princípios da ação implicam na aceitação do objeto, a crença nele, que resulta na relação com o mesmo, e então inicia-se a transformação do objeto. A aceitação do objeto, a crença, é o “se” que exige uma resposta humana, estabelece um objetivo, que gera uma ação e leva a uma nova relação. O surgimento da pergunta “O que fazer?” torna-o mais importante, sedutor e hipnótico. Através da presença ativa da imaginação, o objeto transforma-se e cria-se, assim, uma reação interior afetiva, produzindo uma atividade criadora com o objeto. A atenção está sempre ligada à percepção, ao trabalho do pensamento e da vontade sobre a imaginação que gera uma atitude de interesse diante do objeto” (DAGOSTINI, 2007, p. 66).

‘inexplicável’³⁷. Segundo Geertz (1989, p. 114), o Caos ameaça o homem pelo menos em três pontos, nos limites de sua capacidade de significação, nos limites de seu poder de suportar (moral ou fisicamente o sofrimento ou a dor) e nos limites de sua introspecção moral. Segundo este autor, o homem tem a seu dispor quatro perspectivas principais nos termos das quais ele constrói o mundo: a do senso comum, a científica, a religiosa e a estética.

O senso comum seria o que é dado, a “cena estabelecida”, na perspectiva científica seria este “dado” que desapareceria em favor da dúvida e da pesquisa sistemática, representando a tentativa de analisar o mundo segundo seus aspectos formais, a perspectiva estética se daria pelo afastamento dos significados habituais em prol das qualidades sensoriais de apreensão do mundo e, finalmente, a perspectiva religiosa implicaria na criação de um determinado sistema simbólico de uma “autoridade persuasiva”, em busca de uma realidade “verdadeiramente real”, além do senso comum, do ceticismo científico ou da estética e seu trabalho de representação. Ainda segundo Geertz (1989, p. 158), “o impulso de retirar um sentido da experiência, de dar-lhe forma e ordem, é evidentemente tão real e tão premente como as necessidades biológicas mais familiares”. Assim, frente a um mundo que constantemente desafia a capacidade de compreensão do homem, a necessidade de absorver o inexplicável através de símbolos concebidos a partir da experiência vivida pela imaginação é o limite entre a Ordem e o Caos.

Por tudo isso, este olhar externo, conectado a um sistema simbólico hegemônico, que busca a construção de alteridades através das quais possa repensar a si mesmo, buscando perceber “fora de si” os limites com os quais pode dialogar, tem dificuldade em lidar com as diferenças culturais que vão de encontro ao seu próprio sujeito imaginado.

2.2 Um Exemplo Distante, os Wajápi do Amapá

Tudo o que foi dito anteriormente indica que estas manifestações e estas identidades políticas se tornem mais e mais dependentes do reconhecimento e do apoio externo que as legitimam, fortalecendo uma identidade para os outros como marca de distinção social. Isso pode resultar em situações complexas. Um exemplo, citado por Carlos Sandroni (*in MINC, 2006, p. 70*), nos mesmos anais do Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas populares, discute o exemplo das artes gráficas Wajápi. Esta manifestação desta etnia indígena do Amapá foi inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão³⁸ do Iphan, como “Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi” em 2002 e, na época, 2005, já havia recebido o título de Patrimônio Imaterial da Humanidade concedido pela UNESCO³⁹ em 2003.

Sandroni considera como estas iniciativas dos órgãos de proteção cultural, em princípio meritórias, poderiam tornar-se questionáveis na medida em que a Arte Kusiwa se definiria justamente por se dar no contexto da aldeia e “ser justamente oral e não escrita”. Assim, na medida em que a narrativa passa “a admitir a competição do texto escrito, não se

³⁷ [...] can adapt himself somehow to anything his imagination can cope with; but he cannot deal with Chaos. Because his characteristic function and highest asset is conception, his greatest fright is to meet what he cannot construe—the “uncanny,” as it is popularly called.

³⁸ Os bens culturais de natureza imaterial estão incluídos, ou contextualizados, nas seguintes categorias que constituem os distintos Livros do Registro: 1) Saberes: conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; 2) Formas de expressão: manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas. 3) Celebrações: rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social. 4) Lugares: mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas. (fonte: <http://portal.iphan.gov.br>)

³⁹ United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

saberia como e se estas narrativas continuariam a ser feitas oralmente em seu contexto original". Este exemplo, porém, indica como as transformações sociais podem influir diretamente na expressão material e imaterial da cultura.

Nos últimos anos, o campo de aplicação desta arte gráfica, antes reservada ao corpo, tem se ampliado muito. Os Wajápi do Amapá desenvolvem atualmente seu estilo decorativo em um conjunto variado de suportes. Fazem desenhos nas peças de cerâmica destinadas à venda e decoram suas cuias com motivos incisos, utilizados também na tecelagem de bolsas e de tipoias, e no trançado de seus cestos. O uso do papel e de canetas coloridas tornou-se um campo novo e muito apreciado para a expressão artística (IPHAN, 2008, p. 21)

Folhas de papel brancas ou coloridas, canetas e tintas diversificadas ampliaram as possibilidades de desdobramento e de combinação de padrões gráficos, valorizando tanto o conhecimento do repertório como a expressão individual (IPHAN, 2008, p. 58).

Trazer uma prática estritamente corporal para outros suportes parece ser o resultado de uma conceituação já presente adrede no próprio Registro da Arte Kusiwa, sem que se problematize a questão da passagem de uma manifestação ritual para a categoria de manifestação artística, sem mesmo arriscar uma definição de arte e suas implicações.

Assume-se decididamente a manifestação artística a partir de sua materialidade e seus aspectos formais no âmbito de uma tradição ocidental, de modo que não sabemos se, por exemplo, o suporte "corpo", a definição de corporeidade faz ou não parte da manifestação em si. A isso se segue uma valorização da expressão individual a qual se segue uma ampliação das possibilidades gráficas através da introdução destes novos materiais, uma "ampliação" do repertório gráfico além daquele que era utilizado na pintura corporal.

No entanto, o uso ritual de materiais e símbolos associados à relação do corpo com o ambiente e com o próximo fica naturalmente excluído na passagem da pintura corporal para a categoria de arte aplicada em objetos diversos. Neste processo, por exemplo, já não é mencionada a possibilidade do poder simbólico destes elementos gráficos aplicados ao corpo serem ou não transmitidos para os objetos. Se fosse este o caso, o papel ritual da pintura dotaria estes objetos de um poder mágico semelhante àquele que possuía sobre o corpo, mas aparentemente este caráter mágico se esvai na medida em que se separam a forma e o material.

O grafismo Wajápi tem seu significado restrito ao reconhecimento de estilos e categorias formais que, mesmo reconhecidas pelos indígenas, passam decididamente para o universo simbólico dominante na forma de manifestação artística, com os significados associados a este forma de manifestação particular. No entanto, por definição, o grafismo Kusiwa teria

Sobretudo, uma eficácia simbólica que atualiza permanentemente um modo diferenciado de pensar e de experimentar a relação com o outro, seja este animal, vegetal, humano ou não humano, índio ou não índio, parceiro ou inimigo (IPHAN, 2008, p. 86).

Ameaçados pela pressão em torno de suas terras, os Wajápi não reagiram, assim, sob a influência dos agentes externos, de forma muito diversa que outras populações ameaçadas em seus territórios e cultura. Segundo o dossiê de Registro do Iphan, o contato com a cultura dominante, com a desvalorização dos conhecimentos e práticas culturais tradicionais, problemas sociais e discriminação, estariam levando os Wajápi mais jovens a "esconder e

depreciar sua identidade indígena” (IPHAN, 2008, p.31) levando a conflitos com os mais velhos e até ao suicídio. Isso também estaria levando a uma folclorização e mercantilização dos saberes tradicionais

[...] decorrente de sua excessiva exposição ou difusão a públicos externos, sem que os detentores desses saberes e usuários dessas práticas possam se contrapor às iniciativas danosas, seja por falta de compreensão do sistema mercantil e dos impactos da globalização, seja por interesse imediatista em comercializar elementos de sua cultura (IPHAN, 2008, p. 82).

Este processo vinha sendo confrontado pelos próprios indígenas através de uma aproximação com os códigos da sociedade dominante e, por isso, “verifica-se um intenso trabalho de reflexão para controlar a difícil passagem ‘dos Kusiwa à escrita’” (IPHAN, 2008, p. 83), uma vez que os indígenas reconheceriam o valor que nossa sociedade atribui a esta forma de perpetuação e transmissão de conhecimento. Mesmo assim, segundo o dossiê de Registro, mais de metade dos Wajápi já teria nascido dentro de “um contexto em que a escrita aprendida na escola para dar conta de saberes “dos brancos”, do dinheiro etc. é percebida como prática cotidiana mais atraente do que o modo de vida dos ‘antigos’” (IPHAN, 2008, p. 93). O dossiê de Registro reconhece que esta passagem é uma ameaça à preservação das linguagens não escritas do grupo, incluindo-se aí o sistema gráfico (IPHAN, 2008, p. 83).

Ao mesmo tempo, porém, é reconhecido o valor do grafismo como mecanismo de transmissão sem que este esteja necessariamente associado a um conteúdo específico⁴⁰, visto que o “valor excepcional desta forma de expressão gráfica deriva de sua capacidade de gerar infinitas composições, criações sempre inéditas”, a partir de um repertório de “temas e motivos” que testemunharia a relação particular construída pelo grupo com seu meio social e ambiental (IPHAN, 2008, p. 88). Em outras palavras, reconhece-se o valor da inventividade, da originalidade e da criatividade, mas separadas do contexto simbólico que representam. Também se estabelece um limite para a relação particular do grupo com o ambiente, na medida em que cristalizam significados associados a determinados temas, afastando-se a criação do sentido e limitando-a à forma.

Podemos encarar isso de dois modos distintos. Por um lado esta postura leva em conta, pragmaticamente, a inevitável transformação da sociedade Wajápi e o progressivo afastamento dos contextos onde se situavam os significados que deram origem à pintura corporal Kusiwa. Por outro lado nos vemos aqui remetidos à tentativa de identificação de um estilo, de uma tradição formal, independente dos conteúdos tradicionais, em tudo semelhante a uma teoria formalista ocidental de arte.

Deste modo, pode-se entender como no mesmo documento afirma-se não ser “a linguagem em abstrato que interessa salvaguardar ou revitalizar, mas seus modos de execução, sua capacidade de combinação e atualização, em conformidade com uma tradição reconhecida pelos membros mais idosos do grupo”. São os padrões de qualidade que devem ser preservados (IPHAN, 2008, p. 88).

Assim, na iminência da perda das referências culturais do grupo com a morte dos mais velhos e face ao desinteresse dos mais novos, “a manutenção da linguagem gráfica Wajápi torna-se fundamental para que não se percam as referências identitárias do grupo e, assim, uma das principais formas de se diferenciar, argumentar suas demandas políticas etc.” (IPHAN, 2008, p. 92). Desta forma, a ação de salvaguarda do grafismo Kusiwa tem como

⁴⁰ “Ou seja, não se trata de se perguntar “o quê” desenhos e mitos devem continuar significando, mas de se perguntar “como” eles podem continuar a criar significados culturais” (IPHAN, 2008, p. 87).

objetivo não a preservação de uma determinada sensibilidade, mas a manutenção de uma referência de identidade comum que possa ser reconhecida interna e externamente. O grafismo torna-se, repentinamente, um “estilo” Wajápi de Arte que pode ser avaliado segundo critérios da cultura hegemônica. Podemos perceber como a ação de preservação e sustentabilidade deu-se neste caso a partir da separação entre os significados e a forma, permitindo que novos significados compatíveis com uma lógica dominante sejam associados, interna e externamente ao grupo, às manifestações culturais.

Assim, existe no documento o reconhecimento de que, ao atribuir um valor excepcional ao bem, deve-se esperar uma “reflexividade” dos “processos de reconhecimento de bens culturais envolvendo relações internas às comunidades”. Reconhece-se que esta reflexividade influenciará também a autoimagem do grupo, o que os elaboradores do processo de registro consideram como positivo.

É também nesse contexto, entretanto, que a arte gráfica e as tradições orais acopladas passam a ser reconhecidas como suportes exemplares para a expressão de um repertório diferenciado de saberes, sendo percebidas como exclusivas do grupo. Do ponto de vista dos Wajápi do Amapá, sistema gráfico *kusiwa* tem valor excepcional, justamente por evidenciar um “estilo próprio” e ser uma expressão adequada para enunciar a especificidade cultural dessa comunidade. Sua valorização interna tem crescido com sua utilização para marcar fronteiras simbólicas e políticas e tornou-se, hoje, um dos elementos mais significativos da autoimagem construída pelos Wajápi (IPHAN, 2008, p. 93).

Como vimos, este trabalho com os Wajápi tem um valor excepcional pelo seu pragmatismo, reconhecendo como inevitável a perda dos conteúdos tradicionais das manifestações culturais de grupos em contato com a cultura dominante e a necessidade de sua ressignificação. Este problema é resolvido, pois, com a separação daquilo que se pode preservar – a materialidade – do significado cultural ancestral.

Poderíamos interpretar esse processo segundo a compreensão da modernidade de Jürgen Habermas, segundo o qual esta estaria associada aos traços autoritários de “um esclarecimento limitado que radicam no princípio da consciência de si ou da subjetividade”. Assim,

É um fato que o sujeito que se refere a si mesmo [em nosso caos as comunidades em busca de uma reorganização de suas identidades] só toma consciência de si ao preço da objetivação da natureza exterior e interior. Visto que no conhecimento e na ação o sujeito tem sempre que se referir a objetos, tanto para o exterior como para o interior, ele se torna ao mesmo tempo opaco e dependente, inclusive nos atos que devem assegurar o autoconhecimento e a autonomia (HABERMAS, 2002, p. 79).

A partir desta separação, é em favor da imposição desta unidade formal ao grupo como um todo que agentes do Estado e Organizações não Governamentais lutam, agindo contra o desinteresse dos jovens e competindo com a atração exercida pela cultura dominante e pelas promessas de desenvolvimento. Neste campo de disputa pelo imaginário e pelo poder simbólico defrontam-se as necessidades locais de encontrar uma identidade que represente o grupo para o exterior, mas também se confrontam diferentes conceitos que permeiam as visões das culturas urbanas sobre o tradicional e sobre o diferente⁴¹.

⁴¹Uma destas correntes de pensamento é o que José Eli da Veiga (*in* CPDA 30 anos, 2010, pp. 45-62) denomina Neodesenvolvimentismo, cujos temas mais conhecidos seriam o Desenvolvimento

A síntese do paradoxo entre a necessidade imaginária de incorporação plena dos grupos marginais no seio da cultura dominante e a necessidade ideológica de preservação da diversidade cultural, no âmbito do pensamento contemporâneo, parece só pode se dar tendo como referência o concreto, o visível, o consumo, a religiosidade institucionalizada que possa servir como canal de mediação comum entre o grupo e a sociedade envolvente. A experiência com os Wajãpi ilustra, assim, a atualidade dos aspectos principais contidos nos processos descritos por Antonio Cândido e Karl Polanyi e as soluções encontradas para estes conflitos pela política de preservação e valorização da diversidade cultural no contexto da cultura contemporânea.

Não há como deixar de perceber que o lugar de onde falam os agentes públicos e privados é bem definido em relação às comunidades periféricas, uma vez que estão baseadas em uma escala de valores relativos ao desenvolvimento humano e a uma visão racional e antropocêntrica do mundo. Com isso pode-se construir uma poética a respeito de um mundo idealizado onde estes valores permitiriam a convivência harmoniosa dos diferentes, desde que resgatados daqueles traços “disfuncionais” que poderiam impedir sua inclusão na lógica contemporânea. Isso favorece um rearranjo formal de nossas próprias noções de humanidade através da vivência da diversidade encontrada nas manifestações culturais dos grupos tradicionais, desde que desprovidas estas de seu contexto ancestral e interpretados à luz de nossos próprios desejos.

Assim, talvez possamos fazer as comunidades falarem o que queremos ouvir, a existência de uma razão inconsciente no manejo de seu ambiente, um senso de comunidade e solidariedade que reifica o valor da razão e da autonomia do sujeito, tão cara à modernidade, no trato com o próximo e com a natureza, simplesmente traduzindo modos de vida em “saberes”. Sob este enfoque, talvez o multiculturalismo atual faça parte de um movimento inerente à própria dialética do Iluminismo, que permite que a razão recicle a si mesma e incorpore de modo autocrítico os seus próprios limites (SEELIGMAN-SILVA, 2005, p.206).

Podemos, no entanto, nos questionar se uma metafísica baseada na autonomia do indivíduo e na separação sujeito e objeto pode dar conta do *continuum* entre ambiente e indivíduo, como este é percebido por Cândido entre os caipiras paulistas, sem que se tenha que questionar profundamente a própria ideia de multiculturalismo.

Humano e o Desenvolvimento Sustentável. Alguns dos fundamentos deste corrente de pensamento interagem com o escopo deste trabalho, uma vez que, principalmente via Organizações Não-Governamentais, atuam na valorização das sociedades ou grupos humanos que se situam à margem do modelo de desenvolvimento dominante, criticando paralelamente alguns dos vetores de desenvolvimento e suas práticas. Esta corrente contrasta diretamente com a visão de alguns moradores da Praia do Sono que almejam inserir-se no mercado do turismo, com a abertura de acessos para automóveis, construção de pousadas e casas para aluguel, enquanto outros percebem na preservação do patrimônio natural um caminho para a exploração sustentável do turismo. Por sua vez, esta visão desenvolvimentista vai também contra aqueles que cultivam uma visão idílica do contato com a natureza cultivada na própria identidade idealizada do caiçara como um “bom selvagem”. Por outro lado, as políticas municipais tendem a preservar a ideia clássica de desenvolvimento, buscando tirar as população caiçara “do atraso”, fomentando o turismo de massa na cidade, com reflexos em toda a região, apresentações culturais e eventos.

3 A COMUNIDADE

3.1 Contexto Histórico do Povoamento de Paraty

A Praia do Sono localiza-se no município de Paraty, região sul-fluminense. É uma das muitas praias formadas entre os esporões rochosos que avançam mar adentro e onde existem diversas pequenas comunidades ligadas por trilhas, mas que normalmente são mais acessíveis por mar⁴².

A região de Paraty parece ter sido sempre considerada um local de grande valor econômico, desde antes da chegada dos portugueses ao local. A região é uma baixada totalmente cercada por altos morros e com um só caminho natural de acesso fácil, a antiga trilha indígena que cruzava a Serra da Bocaina em direção ao mar, posteriormente denominada trilha dos Guaianases e, mais tarde, Caminho Velho do Ouro. Além deste caminho o melhor acesso sempre foi o caminho marítimo, mesmo existindo outras trilhas menos importantes que percorriam o litoral acidentado da região.

É esta geografia recortada de penínsulas, enseadas e ilhas que determina as formas de ocupação da região pelo homem. A falta de grandes rios e planícies costeiras pequenas e alagadiças aparentemente permitiu no período pré-colonial apenas a formação de pequenos assentamentos humanos mais ou menos temporários. Faltam aqui (ou não foram ainda descobertos), por exemplo, os grandes sambaquis que encontramos mais ao sul e ao norte do litoral, aparentemente evidenciando que as populações pré-coloniais viam na região, apesar da riqueza natural da enseada, um lugar de passagem e de coleta e não de moradia.

Paraty tem sua importância estratégica vinculada à trilha indígena que atravessava a serra da Bocaina, ligando o Vale do Rio Paraíba do Sul ao mar. Entre os muitos caminhos utilizados pelos indígenas desde tempo imemoriais, esta trilha, comparativamente mais praticável que as outras existentes, já era conhecida também pelos portugueses pelo menos desde o século XVI. Em 1567, a pedido de seus aliados Guaianá de São Sebastião que buscavam vingar uma derrota frente aos remanescentes tamoios, parte do sítio onde se localizaria Paraty uma expedição mista composta por 300 portugueses e cerca de 2.000 indígenas, vindos do atual litoral de São Paulo. Esta expedição atravessa a Serra da Bocaina, seguindo o caminho dos Guaianá, até o vale do Paraíba do Sul na caça a contingentes tupinambá ainda resistentes à derrota da Confederação dos Tamoios (1553-1564).

Esta trilha teria permitido também que, em sentido inverso, paulistas que buscavam outros acessos para o litoral, trilhando o antigo caminho do sertão ao longo do vale do Rio Paraíba, chegassem com seus aliados Guaianá à Paraty. Seriam estes desbravadores os primeiros moradores que teriam formado, na passagem dos séculos XVI para o XVII, um pequeno núcleo populacional. A partir deste primeiro núcleo foi estabelecida provavelmente uma ligação intermitente entre a aldeia que se formava próximo ao atual Morro do Forte

⁴²Outra versão sobre o povoamento da região conta que, por volta de 1630, João Pimenta de Carvalho, proprietário de terras em Angra dos Reis/RJ, desgostoso com uma questão de limites, teria vendido suas terras e embarcado rumo ao sul com toda sua família, chegando ao futuro sítio onde hoje se ergue a cidade de Paraty em 16 de agosto, dia de São Roque. Ali teria ele erguido uma capela em homenagem ao santo, dando início à povoação. Acrescenta a lenda ainda os benefícios trazidos para a vila por Roque José da Silva, que teria naufragado ao largo do povoado e ali se instalado, salvando consigo uma arca com ouro e pedras. Graças a este tesouro teria se tornado muito influente, organizando uma frota para o transporte de mercadorias que, vindo de São Paulo chegavam a Paraty pela trilha dos Guaianases. (Fonte: <http://comunidadesdeparaty.blogspot.com.br>)

Defensor Perpétuo, no fundo da abrigada enseada de Paraty e os aldeamentos no planalto. Arrisca Marcos Caetano Ribas em sua História do Caminho do Ouro em Paraty (2003, p. 16) que o nome Taubaté, cidade paulista às margens do rio Paraíba do Sul, derivaria do tupi Tabaté, que significaria “aldeia de cima”.

Em 1630, a proprietária da sesmaria onde se localizava este primitivo antigo núcleo populacional cede uma gleba de terra localizada entre os rios Matheus Nunes e Perequê-Açu para a construção da Vila de Nossa Senhora dos Remédios, que dará origem à atual cidade de Paraty. Até então podemos imaginar que as terras próximas ao núcleo colonial ainda eram pouco frequentadas, mas em meados do século XVII as crescentes descobertas de ouro na província de São Paulo incentivaram a coroa portuguesa a “descobrir e melhorar” os acessos entre o litoral e o sertão, dando início ao uso constante da antiga trilha pelos viajantes que buscavam levar mercadorias e ouro através da serra, provavelmente por ser mais praticável que os outros caminhos que ligavam o litoral paulista ao interior.

Além disso, sendo Paraty um porto abrigado, tornou-se uma parada estratégica para a navegação de cabotagem entre a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro e os assentamentos portugueses no litoral paulista, como São Sebastião e São Vicente, com a vantagem da trilha Guaianá permitir a conexão direta com a nova fronteira que ia sendo aberta pelos bandeirantes paulistas em direção ao sertão das Minas Gerais. Assim, em 1667 a vila já conquista sua autonomia em relação à Angra dos Reis.

Primeiramente, Paraty permanece um pequeno núcleo populacional, já em expansão devido ao comércio entre o interior, o litoral paulista e a cidade do Rio de Janeiro. Começam a ser distribuídas as sesmarias que irão povoar cada vez mais os recantos da região. Apesar das descobertas em Jaraguá, nas proximidades do arraial de São Paulo de Piratininga, somente com a descoberta das jazidas no Cerro Tripuí (depois Vila Rica e atual Ouro Preto) em 1695 inicia-se um processo sistemático de extração de ouro no Brasil, iniciando uma corrida do ouro que levou, apenas nos primeiros 60 anos do século XVIII, à chegada de cerca de 600.000 portugueses oriundos da corte e das colônias insulares do Atlântico. A estes se misturavam os paulistas, descobridores das minas e a gente do Recôncavo Baiano, que desde 1612 trilhavam o caminho do São Francisco em busca do interior e que já haviam estabelecido algumas povoações próximas às futuras minas.

A descoberta de grandes jazidas de ouro na região da atual Ouro Preto, faz ver aos portugueses que este caminho, apesar de sua posição estratégica, estava longe de ser ideal. Paraty não possui um porto profundo, de modo que a vila prestava-se mais a uma navegação de cabotagem em pequenas embarcações, expostas aos ataques dos aventureiros que infestavam a baía da Ilha Grande, escondendo-se em suas inúmeras ilhas e enseadas abrigadas. Assim, já em 1698 planeja a coroa a construção de um caminho direto entre as Minas Gerais e a cidade do Rio de Janeiro através da Serra do Mar. A primeira “picada” que daria origem a este novo acesso ao sertão foi concluída já em 1700, mas ainda mostrava-se impraticável para tropas de mulas carregadas.

Deste modo, apesar das tentativas de vencer a Serra do Mar a partir da cidade do Rio de Janeiro, em 1702, Paraty torna-se o porto exclusivo para o ouro das Minas Gerais. Em 1704 é instalada uma casa de quintar e fundir ouro em Paraty em pleno caminho Guaianá, agora conhecido como o Caminho do Ouro. Mas já em 1710 a coroa portuguesa, proibiu o uso do caminho para o transporte de ouro, privilegiando-se para tal o ainda precário “Caminho Novo” que permitia o acesso às minas após uma viagem de apenas 10 ou 12 dias de caminhada, em vez dos 30 a 40 de viagem pelo “Caminho Velho” (ANTONIL, 1976, pp.184-186). Mesmo assim, a importância que a via assumira como principal via de acesso entre a cidade do Rio de Janeiro e as Minas Gerais fica clara quando este é novamente reaberto em 1715 por pressão não só dos moradores de Paraty como também dos

comerciantes da capital, uma vez a subida para as Minas Gerais pelo Caminho Novo ainda era muito difícil para as tropas carregadas de mercadorias.

Assim, mesmo após a consolidação do Caminho Novo, o “Caminho Velho” de Paraty continua a ser uma das principais vias de acesso de mercadorias para o interior das minas, levando à expansão econômica do lugar, com a construção em número cada vez maior de engenhos e engenhocas. Passa a cidade a servir também como importante porto de escravos e outras mercadorias demandadas pelos mineradores e pelas populações das vilas que floresciam no sertão das Minas. Lado a lado com a grande produção das fazendas que se instalaram na região, aumenta também a produção rural para o abastecimento de Paraty espalhando-se uma agricultura diversificada pelos terrenos agricultáveis da região.

Estas plantações, mantidas por pequenos grupos de agricultores assentados nas terras ao longo do mar abasteciam a vila com farinha, melado, pescado e produtos como balaios e cestas indispensáveis para o transporte e armazenamento de mercadorias para o transporte. Formava-se este cadiño que fazia conviver remanescentes das populações mamelucas, oriundas da esparsa população remanescente dos primeiros anos de ocupação, com novas levas de imigrantes brancos e escravos negros, libertos ou fugidos, isolados nas pequenas enseadas e nas encostas das serras em torno de Paraty.

Ainda no século XVIII, porém, a cidade assistiu à decadência da exploração do Ouro nas Minas Gerais e a concorrência do chamado renascimento agrícola brasileiro, ocorrido entre meados do século XVIII e meados do século XIX, quando parte das populações que deixavam as lavras auríferas esgotadas dirigiram-se para o sertão, iniciando uma produção agrícola diversificada em regiões como no sul do Estado de Minas Gerais e o interior da província de São Paulo. Esta produção passava não só a abastecer as fazendas do interior, mas também a capital da colônia (que já fora transferida para o Rio de Janeiro em 1763), ocupando o espaço das lavouras de cana decadentes. Ao mesmo tempo são abertos ou melhorados novos caminhos entre o sertão e o litoral, visando escoar aquela produção, diminuindo a importância do antigo caminho de Paraty, substituído pelas diversas rotas que ligam o litoral ao Rio de Janeiro ou Santos.

No entanto Paraty ainda tiraria mais uma vez partido de sua estratégica posição em relação ao vale do Paraíba do Sul durante a explosão do café a partir do século XIX. Retoma a vila sua posição de grande entreposto comercial de produtos e escravos para as fazendas que proliferam ao longo daquele rio. Novamente a cidade vai assistir a um processo de enriquecimento que dura até o estabelecimento da ferrovia ligando o Rio de Janeiro a São Paulo em 1850.

Neste período Paraty tem como principal ligação com a principal atividade econômica do país, as plantações de café no Vale do Paraíba, sua condição de grande porto clandestino de escravos. Mas mesmo isso termina com a abolição da escravatura e a cidade mergulha em um período de estagnação econômica que resiste às melhorias feitas no antigo caminho, transformado em estrada na década de 30 do século passado. Aos poucos a estrada vai perdendo sua condição de trafegabilidade, passando a ser apenas uma via para as tropas de mulas que, descendo das cidades paulistas, traziam para Paraty mercadorias produzidas no planalto.

Isolada em praias e recantos remotos, mas ainda ligada a uma Paraty em processo de esvaziamento populacional com sua economia estagnada, a população rural do município dedica-se cada vez mais à agricultura e à pesca para sua própria manutenção. Mas ainda dependiam da cidade para os produtos que não podiam produzir, como sal, combustível, roupas e fornecendo os excedentes de farinha, melado, pescado e produtos artesanais feitos com produtos extraídos diretamente das florestas nas encostas da serra do mar. A decadência econômica da região faz com que esta cobertura vegetal vá paulatinamente se expandindo

novamente após séculos de destruição para o plantio de cana de açúcar e extração de madeira destinada ao abastecimento dos engenhos e engenhocas outrora existentes.

Em 1956 a estrada que ligava Paraty ao planalto é precariamente reaberta ao tráfego pela iniciativa privada, já interessada na compra de grandes glebas de terras em Paraty. É provável que este movimento tenha relação com o projeto de abertura de uma estrada litorânea ligando o Rio de Janeiro a Santos. Inicia-se um pequeno fluxo de turistas e em 1958 o Centro Histórico de Paraty é tombado pelo IPHAN. Em 1966 o município de Paraty é declarado Monumento Nacional, em função das ameaças que poderiam advir da especulação imobiliária em função da nova estrada.

As obras da estrada litorânea iniciam em 1967 e, em 1974, a BR-101, ligando o Rio de Janeiro a Santos, é completamente aberta ao tráfego. A cidade de Paraty integra-se novamente em uma importante atividade econômica, o turismo, passando a ser um dos principais destinos turísticos brasileiros. Isto gera grandes impactos para a economia e cultura locais. Datam deste ano de 1974 a extensão do tombamento de Paraty para toda a área do município e a criação do Parque Nacional da Serra da Bocaina, demonstrando a preocupação do poder público com a preservação da paisagem local, infelizmente sem considerar a situação das populações rurais do município que vêem suas terras, objeto de cobiça privada, agora se transformarem em Unidades de Conservação da Natureza ou Patrimônio Cultural Brasileiro.

3.2 As Identidades Caiçaras

A população de Paraty integra um complexo cultural maior, a chamada cultura caiçara. Ser caiçara é uma identidade constantemente reafirmada em cada roda de conversas onde é tratada a cultura e a identidade paratiense. Assim, também a população do Sono se identifica e é identificada como caiçara.

O termo caiçara derivaria do tupi Cáa-içara, denominação dada ao cerco das aldeias Tupinambá feito por paus fincados na terra e, por extensão ao cerco feito com varas como armadilha de peixes (ADAMS, 2000, p.146). Romão da Silva (1966, p.79) admite a denominação como também aplicada os ranchos para guarda de apetrechos de pesca na Paraíba, tendo sido empregado também para designar os “currais” onde se guardavam os índios preados pelas companhias de resgate e também aos próprios índios evadidos destes currais. Curiosamente, o mesmo autor aceita igualmente a tradução caí çara, significando “o que incendeia, o que se queima ou arde, “a calcinação”, “o calcinado” ou o “incendiário” termo, pois, que poderia estar relacionado⁴³ com a da prática da Coivara, ou queima da vegetação para realizar o plantio já pelos antigos habitantes da etnia tupi do litoral⁴⁴.

O termo teria com o tempo passado igualmente a denominar os “ranchos” na beira da praia, utilizados para guardar canoas e apetrechos de pesca. Estas construções são

⁴³Esta leitura não é comum, mas chama atenção a denominação do ponto culminante da área da atual Reserva Ecológica da Juatinga, o pico do Cairuçu. Esta toponímia é usualmente interpretada como significando “mico grande” ou “mono de maior tamanho” a partir do tupi caí ruçu. No entanto esta palavra pode ser lida igualmente como caí ruçu — a queimada grande. (da SILVA, 1966, p.81). Assim, seria interessante verificar outras toponímias no litoral brasileiro a respeito.

⁴⁴“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. A técnica era extremamente simples: perto do fim da estação seca, a macega de uma faixa de floresta — um hectare mais ou menos — era cortada e deixada secar, e, por meio de machados de pedra, retirava-se um anel da casca dos troncos das árvores maiores. Então, um pouco antes da chegada das chuvas, a área era queimada, fazendo com que a enorme quantidade de nutrientes na biomassa da floresta caísse sobre a terra na forma de cinzas” (DEAN, 1996, pp.44-45).

normalmente feitas de bambus ou varas de madeira, fixados na areia e alinhados por uma vara horizontal. Em cada canto da construção existe um esteio que sustenta um telhado de palha ou telha. Atualmente entende-se reunir sob esta denominação toda uma população com traços culturais comuns entre o Paraná e o Rio de Janeiro, mas o termo foi primeiramente utilizado como categoria para a população litorânea do litoral de Cananéia, no litoral paulista (ADAMS, 2000, p. 146).

Historicamente, a região litorânea do Sudeste tem como traços mais marcantes o esvaziamento populacional decorrente do deslocamento das atividades econômicas do litoral para o interior (ouro, café e industrialização)⁴⁵, além do fato de não ter recebido significativo contingente de estrangeiros. Isto permitiu a manutenção de uma população que guarda em seus hábitos e modos de viver uma significativa herança indígena apropriada pelos europeus em suas adaptações ao meio ambiente tropical somada a uma forte religiosidade popular, com ênfase nas grandes festas católicas do Divino Espírito Santo e Folia de Reis, além das festas dos santos padroeiros. A chegada dos negros, cujo contingente populacional aumenta com a ampliação da atividade econômica no sudeste brasileiro, fundamentalmente a exploração das minas de ouro, e as plantações de cana e café, vem somar-se a este núcleo inicial, concentrando-se nas áreas das antigas fazendas ou em sua periferia, na medida em que estas, com a decadência da produção de aguardente e açúcar, deixavam de ser rentáveis.

A cultura caiçara poderia perfeitamente inserir-se no complexo cultural das sociedades rústicas⁴⁶, definidas por Candido (2003:26) como “o universo das culturas tradicionais do homem do campo; as que resultaram do ajustamento do colonizador português ao Novo Mundo, seja por transferência e modificação dos traços da cultura original, seja em virtude do contato com o aborígene”. De modo que a cultura rústica caracterizar-se-ia também por ser uma “cultura parcial”, uma vez que seu sistema de valores deve ser coerente com o dos moradores da cidade, que constitui, por assim dizer, a outra dimensão de sua existência. (REDFIELD⁴⁷ apud CANDIDO, 2003, pp.27-28).

Assim, como afirma ADAMS (2000, p. 147), a formação das comunidades caiçaras só pode ser entendida a partir dos processos por que passou a economia brasileira no Sudeste do país, uma vez que estas comunidades sempre se relacionaram diretamente com os centros urbanos maiores, voltados para a monocultura típica do empreendimento agrícola brasileiro. Mais ou menos isolados, formados pelo contingente humano que não tinha lugar no grande empreendimento agrícola, estas comunidades isolavam-se entre os esporões rochosos, servindo muitas vezes como apoio às grandes fazendas e fornecendo produtos como o pescado, mandioca, feijão e produtos artesanais, contribuindo para a sobrevivência das vilas. Estas comunidades organizaram-se a partir de um ou alguns poucos núcleos familiares, vivendo uma estreita dependência do meio ambiente de onde precisava, além de produzir o

⁴⁵A região sul do Estado do Rio de Janeiro, com a proximidade entre a serra e o mar, resultando na quase inexistência de planícies costeiras de maiores dimensões, faz com que ele compartilhe o destino do litoral de São Paulo, com o deslocamento das principais atividades econômicas para o planalto, ficando o litoral em segundo plano. Este paradoxo em relação ao resto do país, onde o litoral prevalece economicamente em relação ao “sertão” é descrito por Caio Prado Júnior (2004, p. 134). Naturalmente as atividades econômicas do litoral vão concentrar-se em torno das vilas portuárias, como Santos, até a construção da ferrovia ligando São Paulo ao Rio de Janeiro, Paraty.

⁴⁶Darcy Ribeiro distingue os diversos modos *rústicos* de ser do brasileiro em sertanejos, caboclos, crioulos, caipiras, gaúchos, além de ítalo-brasileiros, teuto-brasileiros, nipo-brasileiros, etc. plasmados historicamente, a partir de uma unidade étnica básica, pelas condições ambientais, econômicas e incorporação das diversas correntes migratórias, absorvidas e abrasileiradas que chegaram ao país. (RIBEIRO, 1995, p. 21)

⁴⁷REDFIELD, Robert. The Primitive World and its Transformation. New York: Cornell University Press, 1953

necessário para sua existência, gerar um excedente que poderia ser vendido ou trocado por pólvora, sal e outros bens que não podiam produzir.

Alguns autores consideram ainda que, mais especificamente, o caiçara é um subgrupo da cultura caipira paulista (ADAMS, 2000, p. 147) e que o caiçara não poderia ser comparado a outras populações de pescadores na costa brasileira, como jangadeiros do Ceará ou Pernambuco, ou pescadores de saveiros da Bahia. A principal diferença seria o fato da principal atividade das comunidades caiçaras estar voltada originalmente para a lavoura, sendo a pesca uma atividade complementar à agricultura. Esta era normalmente uma atividade solitária, feita em uma canoa a remo, construída a partir de um só tronco de árvore⁴⁸. Também se praticava a pesca com armadilhas, nas águas rasas junto dos costões rochosos da linha costeira.



Interior de rancho de canoas na Praia do Sono com fechamento em forma de ripado
(Foto do autor, 2011)

A imagem que hoje temos do caiçara como pescador tem origem mais ou menos recente. Este caiçara que conhecemos atualmente surgiria do advento de barcos a motor, a partir da década de 30 do século XX, que permitiram a ampliação do raio de ação dos pescadores até então restritos às imediações do costão rochoso ou das praias. Na mesma época teria sido introduzido, supostamente por japoneses que teriam se fixado na região, o cerco flutuante, uma rede armada com boias ancoradas no fundo do mar que permite a pesca em águas abrigadas mas mais profundas, afastando o caiçara da dependência das águas rasas e regiões estuarinas, onde podiam ser montados os cercos fixos, formado por cercas feitas com varas de madeira enfiadas no fundo do mar ou do rio.

Antes da introdução destas tecnologias, uma melhor descrição do caiçara até então seria a de lavrador-pescador, persistindo esta situação em muitas comunidades até a década de 50 do século passado. Contribuindo para a fixação desta imagem do caiçara como pescador, o aumento da produtividade pesqueira decorrente da introdução do motor e do cerco flutuante teria afastado muitos grupos das atividades agrícolas tradicionais (NOGARA; CORTINES, 2011, p.1) resultando no personagem que conhecemos hoje.

⁴⁸ Mas ao contrário da canoa indígena tradicional, é utilizado o cerne da madeira e não a casca. Assim, não acreditamos, como a voz corrente afirma, que a canoa de um pau só seja uma herança indígena, pelo menos no que concerne às técnicas construtivas.

Naturalmente, nem todos os caiçaras lavradores-pescadores adaptaram-se às mudanças decorrentes da introdução do motor (ADAMS, 2000, p. 156). No caso presente, podemos imaginar que, como a Praia do Sono não pode ser considerada um bom porto, ficando exposta às mudanças do clima e do mar, este foi o caso da comunidade ali existente. Assim, as canoas e os pequenos botes permanecem sendo a principal embarcação local, pois podem com facilidade ser içadas para a areia, ficando protegidas da ressaca. Em se tratando de uma comunidade populosa, a mudança de estilo de vida significaria uma mudança ainda maior para outro ponto da costa, como ocorreu com alguns grupos, onde houvesse um bom porto, resultando na quebra dos laços que unem a comunidade. Além disso, a comunidade da Praia do Sono tinha acesso fácil ao manguezal do fundo do Saco do Mamanguá e suas águas calmas, o que possibilitou manter sua antiga estrutura econômica e adotar os novos métodos de pesca simultaneamente. Deste modo a comunidade chega facilmente a abrigar uma população de mais de 1.500 almas nos anos 50 do século passado (SIQUEIRA⁴⁹ apud BALLABIO, 2010, p..23), tornando-se a maior comunidade caiçara da região.

Assim, como em outros pontos onde os recursos naturais da mata, as características do terreno agricultável e a posição geográfica permitiram a algumas comunidades manter seu estilo de vida original por um período maior de tempo, a comunidade do Sono conseguiu manter-se sem precisar realizar plenamente esta passagem, mantendo-se ali a importância das atividades agrícolas até a chegada da família Tanus. A partir daí, a comunidade da Praia do Sono talvez tenha sido, segundo alguns moradores, a mais perseguida entre as comunidades caiçaras, talvez exatamente pela sua grande população.

Com as pressões dos novos proprietários e, posteriormente com a ação dos órgãos ambientais que tentam desocupar o “sertão” interior, limitando as comunidades às praias, a pesca passou a ser uma saída econômica para a vida das comunidades litorâneas. Deste modo, o processo de transformação econômica das populações caiçaras, quando houve, não foi igual nem vivido da mesma forma por cada grupo, resultando em relações diferentes com o mar, com o sertão e com as cidades próximas. No caso da Praia do Sono, podemos dizer que a mudança foi motivada por pressões externas à comunidade, deixando uma lacuna que só foi ocupada pela atividade turística a partir da década de 90 do século passado. Entre estes momentos a comunidade lutou heroicamente contra a miséria e o desaparecimento.

3.3 Uma Identidade em Construção

Como vimos, ao contrário da imagem que associa a cultura caiçara inevitavelmente à pesca, olvidando a sua condição original de lavrador-pescador, o conhecimento que estas populações têm sobre o mar de modo algum pode ser comparado com aquele conhecimento tradicional das populações de pescadores do nordeste brasileiro, por exemplo. O conhecimento caiçara revela-se profundo em relação às costeiras e suas águas, quase como se as águas próximas ao costão rochoso e as praias fossem uma extensão da terra e o verdadeiro limite do mar. Talvez em função disso não tenha sido possível encontrar, pelo menos no Sono, histórias que tratem do mar aberto, mas sim histórias que tratam de passagens do mar para a terra e vice versa.

Da mesma forma como existe uma construção imaginária do caiçara-pescador, uma outra construção imaginária, que semelhante àquela, parte da observação do contexto atual, considera que a lavoura caiçara não teria provocado grandes impactos ambientais no Bioma em que vivem, uma vez que a cultura caiçara seria dotada de um saber tradicional que garantiria *per se* o uso sustentável dos recursos naturais. Esta observação dá-se, porém, após

⁴⁹ SIQUEIRA, Priscila. O Genocídio dos Caiçaras. São Paulo: Massao Ohno, 1984

os limites impostos pela disputa pela posse dos terrenos, das normas resultantes da criação das áreas de conservação ambiental e do longo declínio dos centros urbanos da região, com o acesso destas populações caiçaras aos bens de consumo e alimentos industrializados e produzidos em larga escala, dispensando os produtos das roças caiçaras. Destacamos também a queda da demanda dos centros urbanos, a qual passa a ser atendida por grandes redes de fornecedores, rompendo a dependência da cidade em relação à produção local.

Esta posição idealizada sobre a relação entre o caiçara e a mata evita considerar igualmente os aspectos demográficos, os aspectos tecnológicos e o impacto provocado em outras épocas quando as lavouras eram a principal fonte de recurso e gerador de excedentes para a venda nas cidades. Cabe considerar que, em relação aos indígenas, os povos tradicionais haviam ampliado em muito sua capacidade de devastação, com a introdução de ferramentas como a enxada e o machado de ferro. Estes instrumentos possibilitaram a expansão das áreas lavradas, o prolongamento do cultivo nas áreas desmatadas e as queimadas sucessivas da vegetação secundária, dificultando a regeneração da cobertura vegetal e exaurindo o solo de forma mais duradoura (DEAN, 2004, p. 93).

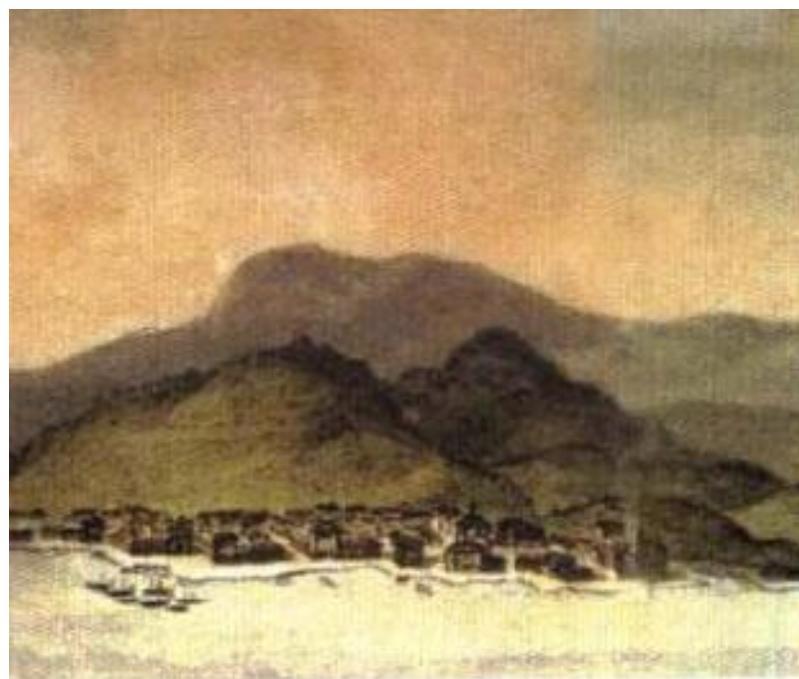
Deste modo, a cada aumento da prosperidade das vilas resultante de um período de crescimento econômico, causado seja pelo plantio da cana, seja pelo plantio de café, a necessidade de novas terras aumentava, ampliando a devastação. Assim, talvez a decadência econômica das vilas e a redução da demanda por produtos agrícolas na região de Paraty tenha sido um elemento preponderante que possibilitou a regeneração da floresta antes devastada nos momentos de maior atividade agrícola, como se percebe na pintura de Debret de uma Paraty cercada por morros devastados. Mesmo considerando a imaginação do autor, podemos supor que os processos de uso da madeira para o abastecimento dos engenhos e fazendas deve ter ocorrido de forma similar àquele que consumiu a floresta do entorno da cidade do Rio de Janeiro e outras regiões do país. Como escreve Antonil (1976, p.115), “o alimento do fogo é a lenha, se só o Brasil, com a imensidão de matos que tem, podia fartar, como fartou, e fartará nos tempos vindouros, a tantas fornalhas, quantas são as que se contam nos engenhos da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, que comumente moem de dia e de noite, seis, sete, oito e nove meses do ano.”

Também Caio Prado Júnior, disserta sobre a devastação causada tanto pela abertura de novas plantações como pelo consumo “indiscriminado e descontrolado de lenha” para alimentar fornalhas, chegando ao ponto em que a falta de madeira para queimar teria sido o fato responsável pelo abandono de engenhos (2004, pp. 135-136).

Este manejo sustentável, principalmente nas comunidades mais próximas dos centros urbanos, decorre, portanto, de circunstâncias particulares às próprias condições tecnológicas e demográficas das comunidades caiçaras mas também depende de as tomarmos isoladamente, sem consideração sua relação com os períodos econômicos das cidades mais próximas e do aumento ou redução da demanda por insumos oriundos da exploração do meio ambiente. É uma condição regional, portanto, que age desigualmente em cada uma das comunidades consideradas. O aumento atual das pressões sobre as áreas de cobertura vegetal, oriundo das pressões por mais espaços para pousadas, campings, casas de aluguel e moradia, para aqueles que buscam retornar para as comunidades de origem, demonstra esta impossibilidade de pensarmos este manejo apenas em relação a cada comunidade isoladamente.

Tudo isso demonstra que, para além das relações com o território, a mata e o mar, a questão da definição do que é ser “caiçara” passa pela dificuldade que é reunir sob uma única denominação uma população que ocupa uma região tão vasta com ambientes com uma dinâmica tão marcada por momentos geográfica e temporalmente bastante distintos entre si, mesmo considerando que habitam em um mesmo compartimento ecológico: a região do sudeste brasileiro entre a serra do mar e o litoral. De fato, percebemos claramente, mesmo

após uma análise superficial, que esta denominação “caiçara” esconde uma grande diversidade de tipos humanos e costumes.



Vila de Paraty em 1827. Jean Baptiste Debret

(Fonte: COTRIM, 2012, p. 132)

Considerando o pequeno universo de Paraty, esta população caiçara assume aspectos bastante diversos, em função de sua relação com o centro urbano mais próximo, seus modos de manutenção econômica e da origem das primeiras famílias. Concordamos, assim, com Gusmão (GUSMÃO⁵⁰ *apud* ADAMS, 1999, p. 160), ressalvando o termo “incipiente” aplicado à agricultura, quando este afirma que podemos perceber no mínimo três grupos distintos que habitam a faixa litorânea do Sudeste ao Sul do país,

- a) o habitante da orla litorânea, cuja atividade econômica é (em decorrência o processo histórico de ocupação dessa faixa) vinculada essencialmente à pesca e complementada por agricultura incipiente em torno da cultura de mandioca e feijão, próxima à habitação; b) o habitante das matas das baixadas e dos contrafortes da serra, onde essa existe, geralmente ligados às atividades extrativas e agrícolas incipientes; c) o habitante dos terraços fluviais, que tem contato esporádico com o oceano e pratica uma agricultura de subsistência, ligada à mandioca e à banana.

No seio desta diversidade temos que levar em conta também a proximidade com centros urbanos maiores, como Santos, para o caiçara do litoral norte de São Paulo, a história da ocupação dos territórios, sua antiguidade, a questão da proximidade da serra do mar, o isolamento das comunidades e as relações econômicas regionais. É diferente, por exemplo, percebermos os modos de vida de uma comunidade caiçara na longa faixa arenosa do litoral paulista e outra, fincada no interior de uma estreita enseada cercada pelas encostas íngremes

⁵⁰ GUSMÃO, N. M. M. de. Campinho da Independência: um caso de proletarização “caiçara”. São Paulo, pp. 128, dissertação, Pontifícia Universidade Católica, 1979.

da serra do mar. Deste modo, se *grosso modo* podemos encontrar traços comuns a uma região cultural, encontraremos diferenças substanciais de comunidade para comunidade que devem ser levados em conta em qualquer tipo de análise ou intervenção, evitando a tentação de generalizações em torno de uma identidade abstrata. Vivendo no limite entre a mata e o mar, o caiçara oscila de acordo com o momento, mais agricultor, mais pescador, às vezes mais comerciante, às vezes mais isolado e voltado para sua subsistência. Migra, muda, torna-se operário na cidade e retorna para seu lugar de origem, como o próprio movimento das marés ou os avanços e recuos da mata de acordo com a intensidade de sua exploração.

Segundo Adams, justamente esta diversidade e plasticidade deve ser considerada uma característica que permitiu a sobrevivência da cultura litorânea do Sudeste brasileiro ao longo da história e dos sucessivos momentos econômicos vividos na região, como períodos de maior prosperidade favorecendo o contato entre as comunidades caiçaras que forneciam produtos agrícolas, utilitários ou pescado para as vilas e períodos de maior estagnação econômica, onde as comunidades retraiam-se sobre si mesmas e sua subsistência (ADAMS, 1999, p. 161).

Devemos perceber também que estes processos não são homogêneos, mas que ocorrem com ritmos e características diferentes em cada região considerada dentro da vasta área caiçara. Assim, entendemos a atual busca de uma identidade caiçara homogênea mais como uma unidade política, que emerge da luta pela inserção social de povos anteriormente marginalizados em busca de uma unidade política centrada principalmente na garantia da posse da terra. Esta unidade política permitiria a estas populações assumir um protagonismo, ou pelo menos influenciar, as decisões relativas às suas vidas tendo em vista as disputas territoriais resultantes da valorização da terra, combatendo a compra de posses tradicionais que resultam tanto na saída de antigos moradores como no aumento da área ocupada com o surgimento de novas construções e do fechamento dos antigos caminhos pela construção de casas de veraneio e empreendimentos imobiliários.

Esta visibilidade política permite também às comunidades negociarem seu papel quando da elaboração e discussão dos planos de manejo das diversas áreas de proteção ambiental e a discussão com as autoridades sobre as restrições daí decorrentes. Não por acaso, é a partir da década de 1980, segundo Nogara e Cortines (2011, p. 3), que surge esta nova identidade caiçara, uma auto identificação centrada na defesa de seus territórios tradicionalmente ocupados face às pressões externas resultantes do aumento do valor da terra, do turismo e da criação de unidades de conservação⁵¹.

Segundo Diegues (1998, p. 121), a criação da identidade caiçara é um processo de construção que teve que superar um longo histórico durante o qual o estereótipo do caiçara era um tipo indolente, preguiçoso, que negava o progresso. Assim, implantar o “progresso” partia do pressuposto da expulsão deste não-cidadão. Assim, por exemplo, nas políticas de modernização da pesca encaminhadas pela antiga SUDEPE⁵² o caiçara teria tido seu papel de produtor e cidadão negado pelos órgãos públicos.

Podemos perceber que a construção da identidade caiçara acontece após a percepção da perda ou da desvalorização da identidade anterior, perda esta acompanhada pela ameaça sobre sua própria capacidade de sobrevivência associada à ameaça de perda dos seus territórios onde morava e retirava seu sustento e renda. Porém, se este reconhecimento de traços culturais e problemas comuns, for ancorado apenas no resgate, na reinvenção de tradições e na apropriação de conceitos que são externamente agregados aos modos de vida que definiriam um “ser caiçara”, isto poderia estar aproximando o caiçara real de uma identidade abstrata condensada na relação objetiva com o mar e com a pesca, limites que

⁵¹Em 27 de dezembro de 1983, através do Decreto nº 89.242 é criada a Área de Proteção Ambiental de Cairuçu. Em 30 de outubro de 1992 é criada a Reserva Ecológica da Juatinga.

⁵²Superintendência do Desenvolvimento da Pesca

estão longe de representar a complexidade da identidade caiçara. Limitada a um aspecto específico da vida caiçara, a luta pela afirmação de sua identidade corre o risco de esgotar-se a si mesma, fragilizando-se frente à dinâmica das transformações resultantes do contato com a sociedade envolvente. Esta identidade genérica terminaria afastando-o exatamente dessa heterogeneidade que caracteriza sua identidade local em suas relações com os agentes sociais externos ao grupo, com seu próprio presente e com o meio ambiente em tradicionalmente vive, produz e, principalmente, relaciona-se a partir de uma lógica característica que o define.

Assim, a própria plasticidade e capacidade de adaptação da cultura caiçara pode ser comprometida pela institucionalização de sua identidade em torno de uma identidade simbólica, diluindo-se esta em uma identidade política voltada para o exterior; uma identidade útil, que serve como a garantia da terra e cidadania — além de servir como produto turístico e geração de renda — mas que se insere no seio dos diversos movimentos atuais de valorização do local que são mediadas normalmente por atores externos ao grupo, muitas vezes ligados ao poder público, visando a inclusão do local em uma política de integração da cultura nacional e o comércio turístico internacional.

Esta participação de agentes externos pode dirigir a construção da identidade caiçara a partir da integração de um movimento de resgate e valorização da cultura e da sociedade local integrados à noção de território (CARNEIRO, 2012, p. 35), inclusive redescobrindo memórias, tradições e práticas com as quais poderá controlar, canalizar ou resistir à penetração do mercado (FEATHERSTONE, 1996, p. 27). Cabe ressaltar, como nos ensina Carneiro, o papel que

a produção de signos (tanto os novos como as reapropriações de expressões culturais não hegemônicas, como saberes e práticas “tradicionais”) passa a constituir um elemento importante dos processos econômicos e sociais contemporâneos. Observamos, nesse contexto, uma revalorização do rural não mais como um espaço de produção de bens materiais, mas como uma rica fonte de bens simbólicos que, ressignificados, passam a alimentar uma nova dinâmica econômica e social (2012, p.35).

Assim, a revalorização do local como identidade-produto pode não estar representando neste contexto uma nova ética, ou uma nova lógica, mas apenas um movimento de ascendência de um desdobramento da lógica moderna, ou pós-moderna se quisermos, que alcança mesmo aqueles setores da sociedade que lograram permanecer, voluntaria ou involuntariamente, marginais à ética e lógica modernas.

Seria interessante aprofundar a discussão sobre como as novas tecnologias de comunicação, um dos principais programas do Ministério da Cultura brasileiro⁵³, estão

⁵³O conceito de cultura digital ainda está em construção e parte da ideia de que a revolução das tecnologias digitais é cultural e capaz de mudar comportamentos. A internet está democratizando o acesso à informação e aumentando a produção cultural, criando inclusive novas formas de arte.

A cultura digital foi acelerada pelo Ministério da Cultura a partir dos Pontos de Cultura, a partir de 2003. O desenvolvimento de softwares livres (programas de computador com código aberto, disponível para modificação de qualquer desenvolvedor) se tornou prioridade. Foram criados os Pontões de Cultura Digital – reconhecimento de grupos e espaços de cultura que trabalhavam na inclusão e capacitação de comunidades para o mundo digital.

Em 2009 foi criada a rede culturadigital.br, formada por mais de 800 integrantes que trocam informações, cada um com seu perfil, blog e rede social, o que deu origem aos Fóruns da Cultura Digital Brasileira, com duas edições (2009 e 2010) evoluído para o Festival CulturaDigital.br a partir de 2011. Nesses encontros a rede troca experiências e informações presenciais sobre políticas

trabalhando para que a localidade não seja mais a referência primordial das nossas experiências, de modo que esta possa ser unificada fora das localidades e fragmentada no seu interior. Deste modo o acesso aos “bens de informação” globalizados é incentivado a nível local, favorecendo o sincretismo entre o global e o local nas comunidades, principalmente entre as gerações mais jovens. Este maior acesso à informação do local sobre o global significa, igualmente, um incremento do contato, sempre presente, entre as pequenas tradições locais e as grandes tradições culturais das sociedades modernas, com a aceleração do fluxo de informações e a compressão do tempo de mudança, incluindo aí a mudança dos mediadores deste fluxo do local para o global (REDFIELD, 1960, p. 50).

A esta compressão do tempo corresponderia a uma proporcional ampliação do espaço, uma vez que as informações procedem de redes muito mais amplas que aquelas da vizinhança ou do relacionamento entre a pequena vila e o núcleo urbano mais próximo. Stuart Hall (2000, p. 71) nos ensina, porém, como todas as identidades estão localizadas em um espaço e tempo simbólicos. Segundo este autor, elas teriam “aquito que Edward Said chama de suas ‘geografias imaginárias’ suas paisagens características, seu sendo se “lugar, de casa/lar, ou heimat, bem como suas localizações no tempo” (SAID⁵⁴ *apud* HALL, 2000, pp. 71-72). Segundo Hall, o Lugar é “específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado”, de forma que, se nas sociedades pré-modernas havia uma ampla coincidência entre o lugar e o espaço,

a modernidade separa cada vez mais o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão “ausentes”, distantes (em termos de local), de qualquer interação face a face [de forma que, nas condições da modernidade] o que estrutura o local não é simplesmente aquilo que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza” (GIDDENS⁵⁵ *apud* HALL, 2000, p. 72).

Até que ponto isso corresponde a uma desapropriação das relações afetivas que regem o pertencimento ao Lugar em prol de uma apropriação conceitual formatada pela síntese entre diversos locais, ou seja, um não-Lugar, é algo cuja verificação é fundamental.

Talvez então possamos entender como esta relativização da experiência do local, colocada em confronto com outros “locais”, pode contribuir efetivamente para o descentramento dos contextos das memórias culturais, dos símbolos, dos mitos e dos sentimentos que afetam a relação entre o indivíduo e seu meio sociocultural. Devemos, pois, verificar até que ponto a relação entre indivíduo, grupo e sociedade nacional é transformada em informação objetivada em torno de seus modos de distinção frente a outros agentes sociais; distinção mediada pelas grandes tradições de um pensamento hegemônico abstrato que é transformado em linguagem comum para o auto reconhecimento das identidades locais. Afinal, “agir segundo as normas hegemônicas é a garantia de ser reconhecido como igual aos outros” (LIMA; MOREIRA, 2008, p. 317).

3.4 A Comunidade da Praia do Sono

Em 1593 Sesmaria da Cajahyba foi doada a Miguel Alvez Maldonado, incluindo as atuais praias do Sono e dos Antigos. Em 1643, a Sesmaria da Cajahyba foi dada por Maldonado e sua mulher aos religiosos de Nossa Senhora do Carmo que, em meados do século XVIII por sua vez doaram a parte da sesmaria englobando as praias do Sono, dos

públicas para a cultura digital (Fonte: <http://www.brasil.gov.br/sobre/cultura/cultura-brasileira/cultura-digital>)

⁵⁴SAID, E. Narrative and Geography. New Left Review, n.180, março/abril, pp.81-100,1990.

⁵⁵GIDDENS, A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990.

Antigos e Negra, para pessoas que alegavam viver naqueles locais, plantando e pescando de rede (GOMES JUNIOR, 2005, p. 27). Este fato demonstra que a região do Sono já estava ocupada por pequenos lavradores e pescadores. Em 1771 está registrada a doação de parte da Praia do Sono para Leonardo Pimenta d’Oliveira, sendo a outra parte, incluindo a Praia dos Antigos, doada como Sesmaria, para Antônio Villela de Bastos. Estes sesmeiros teriam se dedicado à pesca e à lavoura e talvez fossem já descendentes dos primeiros ocupantes. Com o tempo teriam chegado à Praia do Sono para trabalhar nas lavouras de feijão, milho, banana e aipim, mais três famílias portuguesas, os Santos, os Araújo e os Castro, que teriam dado origem às famílias mais antigas da atual comunidade do Sono.

A região onde se situa a Praia do Sono é citada posteriormente no processo de transmissão dos bens do padre José Alves Velludo⁵⁶, que teria vivido na localidade de Mamanguá no início do século XIX. Ao falecer este religioso deixa suas terras para seu filho, o também padre Manoel Alves Velludo, que morre sem deixar herdeiros. Entre os bens arrolados na herança estavam as terras e a fábrica de aguardente existente no Saco do Mamanguá.

Já nos anos 50 do século XX estas terras e propriedades seriam leiloadas, pela Fazenda Pública Estadual, sendo adquiridas por Theóphilo Rameck em 29 de outubro de 1953. Na descrição dos imóveis arrematados são citados como confrontantes a Fazenda Laranjeiras de Massete tal, onde se instalaria futuramente o Condomínio Laranjeiras, as terras da Fazenda do Sono, sem que fosse citado no documento um proprietário determinado, as terras da Fazenda do Forte e frente para o mar. A ausência de registro de um proprietário faz supor que as terras do Sono e Antigos tenham sido consideradas, por falta de registro oficial, como devolutas a partir da Lei 601 de 1850, ou Lei de Terras, regulamentada em 1854, sendo incorporadas ao patrimônio do Império brasileiro.

Dois anos depois (1955) Theóphilo Rameck vende suas terras para Gibrail Tanus e sua mulher, mas o trecho em que é citada a Fazenda do Sono como confrontante é excluído do memorial descritivo contido no Registro Imobiliário, sendo rasurada em tinta vermelha no Livro do Registro de Imóveis. Com isso incorpora-se de fato a Praia do Sono e Antigos à propriedade. Isto dá origem a um procedimento discriminatório impetrado pelo Estado em face do Senhor Tanus e esposa cujo resultado foi, em 1997, a anulação e cancelamento do registro errôneo, com a volta das terras para o Estado e a fixação dos “posseiros” que habitavam a região em suas terras. No entanto, dados os recursos interpostos pelos supostos proprietários da área, a ação ainda está em curso junto ao Supremo Tribunal Federal⁵⁷.

A comunidade da Praia do Sono é atualmente um destes pequenos assentamentos caiçaras que encontramos na região de Paraty. Esta região é dominada pela serra da Bocaina, que representa no relevo fluminense o lugar onde a Serra do Mar mais se aproxima do Oceano Atlântico, descendo seus contrafortes diretamente para o mar. Estes formam diversas enseadas

⁵⁶No folclore paratiense existe uma história que fala de um padre Veludo, antigo dono da fazenda de Laranjeiras, pai de um padre e avô de outro. Como na herança de Manoel Alves Velludo as terras de Laranjeiras já não faziam parte dos domínios desta dinastia de religiosos, talvez a história trate de seu avô. Segundo a lenda, este primeiro padre Veludo tratava seus escravos de modo particularmente cruel. Tanto mau era o religioso que ao morrer nem Deus, nem o Diabo, nem mesmo a terra, quiseram sua alma e seu corpo. Deste modo ele teria se transformado em um “corpo seco”, que ainda vagaria pela região. Este personagem talvez tenha deixado sua lembrança também entre os caiçaras que afirmar ser o Saco do Mamanguá um lugar amaldiçoado pelo maus tratos sofridos pelos escravos que, ali eram amarrados em colunas ou nas árvores do manguezal para que fossem devorados pelos mosquitos ou afogados pela maré.

⁵⁷Levantamento realizado pela advogada e consultora Thatiana Duarte do Monte Lima Lourival em Junho de 2009 (IPHAN, 2012, pp.77-78).

e ilhas, enquanto o relevo atrás das praias eleva-se em montanhas íngremes, algumas com mais de mil metros de altura.

O relevo que circunda a Praia do Sono não é diferente. Cercada pelas montanhas, com o pico do Cairuçu, com mais de mil metros de altura, dominando a paisagem, a comunidade espalha-se ao longo da Praia do Sono e na baixada atrás de uma estreita faixa de areia que forma uma restinga alta que separa o mar do manguezal e do brejo que ficam entre a praia e os contrafortes da serra.

Conta-se na comunidade que as famílias que ali vivem descendem em grande parte de cinco famílias mais antigas, as famílias Castro, Araújo, Quirino, Albino e Conceição. Estas famílias representam hoje um contingente populacional de aproximadamente 300 indivíduos (Segundo levantamento da Associação de Moradores da Comunidade do Sono, esta teria atualmente 314 habitantes), divididos em pouco mais de 70 núcleos familiares.

A Praia do Sono está dentro de duas importantes áreas de proteção ambiental, com categorias distintas. A primeira delas a Área de Proteção Ambiental do Cairuçu (APA Cairuçu) foi criada em 1983, pelo Decreto Federal 89.242/83. Quase dez anos mais tarde, o Governo do Rio de Janeiro, através da Lei 1859, de 31 de outubro de 1991, ratificada pelo Decreto 17.981/92, cria a Reserva Ecológica da Juatinga, categoria de proteção integral da natureza. Como em vários processos de criação de áreas de proteção ambiental, não foi considerada na ocasião a existência das populações caiçaras na região. Desta forma, podemos ver também na afirmação da antiguidade da ocupação uma forma de resistência às intervenções dos sucessivos governos sobre o espaço existencial desta comunidade.

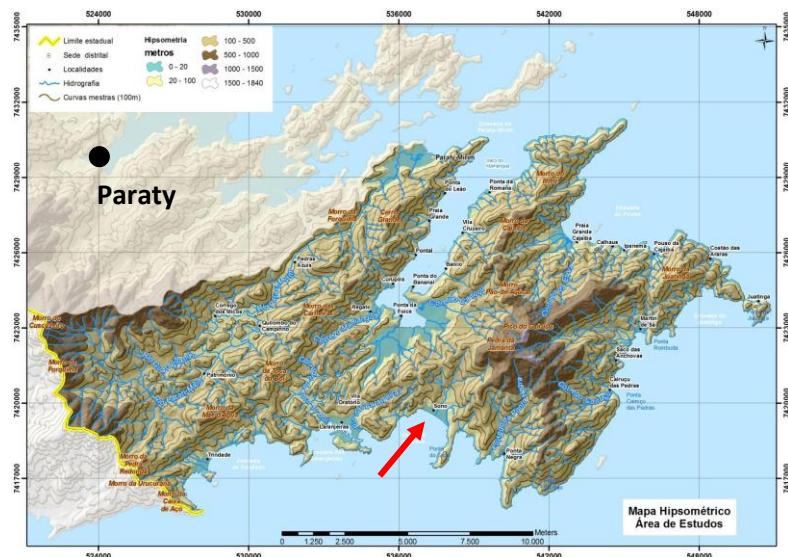


Vista da comunidade a partir do mar
(Foto do autor, 2011)

A comunidade da Praia do Sono já teria sido, segundo relatos dos moradores, a maior comunidade caiçara da região. O porquê deste sucesso da comunidade não pode ser explicado por um único fator, principalmente se considerarmos que aparentemente nunca houve na Praia do Sono uma vida rural nos moldes de outras regiões, como o Mamanguá ou Laranjeiras, onde existiram grandes plantações de cana e café, com engenhos para a produção de cachaça e o emprego de significativos contingentes de mão de obra. Não há memória de que tais instalações tenham existido na Praia do Sono. A única construção de maior porte com fins comerciais existente, o frigorífico, agora em ruínas, construído pelo S. Gibral Tanus para o

armazenamento de pescado, data de época recente. Até agora, o testemunho arqueológico indica que não haviam de fato quaisquer instalações que demonstrassem ter havido ali uma agricultura em escala suficiente para que esta necessitasse de grande aporte de mão de obra ou da construção de instalações maiores.

Só podemos supor, portanto, que a escala da comunidade deriva pela conjunção de fatores: a) uma área de plantio em pequenos sítios que subia pelos morros próximos, b) o fato da antiga fazenda ter sido abandonada sem que fosse durante muitos anos reivindicada por qualquer proprietário ou herdeiro, c) o caminho que levava ao saco do Mamanguá, favorecendo o acesso aos recursos naturais existentes no rico manguezal ali existente, d) o acesso fácil à sede do município que, atravessando o Saco do Mamanguá, seguia através do lugar conhecido como Curupira e, finalmente, e) à própria fartura de recursos naturais e pesca que existiriam na região entre Ponta Negra e Laranjeiras.



Localização da Praia do Sono na península da Juatinga

Fonte: Igara Consultoria / Caracterização Ambiental RE Juatinga e Área Estadual de Lazer de Paraty Mirim

Apesar disso, o sentimento de insegurança em relação à posse da terra, comum a outras comunidades caiçaras, muitas delas situadas dentro das terras reivindicadas pela família Tanus, agravou-se na Praia do Sono pela proximidade com um grande empreendimento imobiliário de alto padrão, o Condomínio Laranjeiras. A relação entre duas situações tão diversas é repleta de conflitos, contribuindo certamente para uma reafirmação da identidade caiçara local. Este conflito faz com que as lideranças comunitárias do Sono mostrem-se bastante ativas nos fóruns que discutem os direitos das comunidades tradicionais, facilitando igualmente o acesso à comunidade a pessoas interessadas na cultura caiçara.

Outrossim, devemos chamar atenção para um fato que ocorre na comunidade do Sono e que se repetiu em outras comunidades com as quais tivemos contato no Rio de Janeiro e no Amazonas. Em muitas delas nos deparamos com uma forte crítica das lideranças comunitárias aos “pesquisadores” que vêm e nunca mais voltam, “nada deixando para a comunidade”. Da mesma forma, a atuação dos órgãos de apoio e desenvolvimento local são encarados com suspeição porque, segundo o depoimento de alguns moradores, aqueles que vêm para a comunidade costumam surgir com projetos e soluções prontas, criadas em gabinetes distantes, sem que seja conhecida de fato a realidade local. Em ambos os casos, existe uma percepção de que existe uma utilização dos saberes da comunidade sem que haja

um retorno, mesmo que financeiro, para a comunidade ou, pelo menos, para aqueles que prestaram as informações solicitadas pelos pesquisadores.

3.5 O Conflito pela Terra

Apesar dos moradores da Praia do Sono defenderem que a comunidade existe há mais de 200 anos, chegando segundo alguns a 300 anos ou mais, a incerteza em relação à permanência da comunidade no lugar marca a vida dos moradores. Esta incerteza vem desde a década de 50 do século passado, quando houve a aquisição de grandes glebas de terra na região por pessoas interessadas na especulação imobiliária, repetindo a mesma situação ocorrida nas outras vilas caiçaras após a abertura da BR-101 (Rio-Santos).

A este movimento somou-se a difusão de novos olhares sobre o rural quando novos valores vindos das áreas urbanas passam a sustentar a procura de uma proximidade com a natureza e com a vida no campo. Segundo Carneiro (1997, p.56), este movimento, teria começado timidamente na década de 70 do século passado e se legitimado no discurso ecológico dos anos 90.

A sociedade fundada na aceleração do ritmo da industrialização passa a ser questionada pela degradação das condições de vida dos grandes centros. O contato com a natureza é, então, realçado por um sistema de valores alternativos, neo-ruralista e antiproletivista. O ar puro, a simplicidade da vida e a natureza são vistos como elementos “purificadores” do corpo e do espírito poluídos pela sociedade industrial. O campo passa a ser reconhecido como espaço de lazer ou mesmo como opção de residência.

Essa busca da natureza e o desejo dos cidadãos em transformá-la em mais um bem de consumo toma a forma de turismo, alterando o ritmo de vida local. Pequenas pousadas são construídas e tendem a substituir, em grau de interesse e em rendimento, a unidade de produção agrícola que nela funcionava. A agricultura, nesses casos, passa a ser um complemento, muitas vezes voltada para a manutenção da família e dos hóspedes, e um bem de consumo ao garantir o clima “rural” almejado pelos turistas.

A partir deste momento, a valorização da terra e o reconhecimento de seu alto potencial turístico, fez com que, além das grandes porções do território adquiridas na década de 50 passassem a ser alvo de projetos e empreendimentos turísticos ou de veraneio voltados para uma população de alta renda, como foi o caso exatamente do condomínio Laranjeiras. Este movimento atinge também outras porções do território antes praticamente abandonadas, uma vez que estas passaram a ser reivindicadas pelas antigas famílias, donas das fazendas abandonadas para que pudessem ser parceladas e vendidas em detrimento das áreas onde existiam comunidades até então toleradas.

Muitos posseiros foram levados a vender suas terras, tentados por ofertas aparentemente vantajosas, alguns foram enganados assinando termos que supostamente garantiam melhorias para os moradores mas que eram, de fato, cessões de direitos sobre as áreas ocupadas pelas casas. Outros foram simplesmente despejados com a ajuda de homens armados contratados. algumas vezes com o auxílio da polícia, pelos novos donos que para os caiçaras surgiam aparentemente do nada,. A disputa pela permanência na terra pelos moradores da vila de Trindade é um exemplo da luta das populações locais, mas o mesmo conflito repetiu-se e continua repetindo-se, mesmo que de forma menos truculenta, em muitas comunidades do valioso litoral de Paraty.

Para a implantação do Condomínio Laranjeiras ocorreu a retirada da população da vila caiçara que ali existia. Esta população retirou-se em parte para a Praia do Sono, vindo juntar-se a parentes, outros se mudaram para as proximidades da BR-101, para o bairro do Patrimônio, por exemplo. Contou Jardson⁵⁸ da tristeza que tem ao ver antigos moradores da praia, já velhos, sentados na beira da estrada, sem nada para fazer além de “contar carros”. Alguns se dirigiram ainda para as áreas urbanas de Ubatuba e Paraty, passando a morar nas invasões que formaram os bairros da periferia destas cidades.

A maioria, porém, foi assentada em lotes limítrofes ao empreendimento, formando o bairro conhecido como Vila Oratório. A maioria destes moradores presta serviços no próprio empreendimento e tem vantagens asseguradas pela administração do condomínio para estudar, transporte para Paraty, além dos serviços prestados pela Associação Cairuçu, ligada ao condomínio Laranjeiras, e que tem a missão institucional de prestar serviços socioculturais para as comunidades da região.

O êxodo causado pelas pressões que resultaram no deslocamento das populações caiçaras foi bastante intenso, esvaziando algumas vilas significativamente. Além deste processo de expulsão, não podemos deixar de considerar igualmente a atração que as cidades passam a oferecer com o desenvolvimento do turismo, a ampliação do comércio e a construção civil. Torna-se claro, para muitos moradores que para alcançar as “benfeitorias” oferecidas pela cidade e partilhar do processo de desenvolvimento era necessário ter um emprego e um salário. Estes somente estariam disponíveis na cidade, assim, como os diversos produtos que passam a ser objeto de desejo e distinção social.

Jarbas, morador da região do Curupira, entre o saco do Mamanguá e Paraty - Mirim conta, por exemplo, como todos os seus irmãos largaram a antiga roça da família em direção à cidade, passando a trabalhar com turismo ou em empregos temporários como prestadores de serviços. Ele mesmo tentou o mesmo caminho, mas não conseguiu obter a vaga oferecida por um lojista da cidade (apesar de, segundo disse, ter conseguido da diretora da escola de Paraty na época um diploma de conclusão do primeiro grau por “saber ler e escrever”).

Hoje, diz ele, ele agradece não ter conseguido se mudar para a cidade e ter permanecido na antiga roça, de onde ele tira hoje seu sustento “saudável”, ao passo que seus irmãos, apesar de terem vivido momentos de prosperidade, permanecem tendo que exercer profissões subalternas e vivendo em condições piores que a sua.

Também na comunidade do Sono houve este forte movimento de migração para a cidade. Para isso foi decisiva a pressão da família Tanus, muitas vezes violenta, tentando obrigar os antigos posseiros a abrir mão de suas terras para o “verdadeiro” proprietário. Este reivindicava também, além do Sono, as terras da Cajaíba e partes do Mamanguá, onde existem ainda hoje diversas comunidades caiçaras.

Conta Dona Iracema⁵⁹ que primeiramente o Sr. Tanus era muito simpático, distribuindo doces para as crianças e frequentando a vila. Há muitos anos que havia uma relação entre os moradores e ele, já que, segundo seu Dácio⁶⁰ aqueles eram obrigados a “pagar arrendamento”, trabalhando dois dias por mês na “Fazenda da Antena”, de propriedade do Sr. Tanus. Contam que neste momento alguns moradores teriam sido enganados, assinando cessões de direito sobre suas propriedades. Mas a maioria das histórias fala de ações mais diretas de expulsão.

⁵⁸Líder comunitário, aproximadamente 35 anos, um dos responsáveis pelo Ponto de Cultura Caiçaras da Cajaíba.

⁵⁹Dona de casa, aproximadamente 60 anos.

⁶⁰Antigo morador, com aproximadamente 70 anos.

Seu Nilo⁶¹, antigo morador da comunidade do Sono e antigo militante da luta pela permanência da comunidade, ainda hoje conta sobre as práticas aplicadas contra dos moradores da Praia do Sono visando sua retirada do local. Ainda na década de 70 foi aberta pelo Sr. Tanus uma estrada que ligava Laranjeiras ao Sono (curiosamente uma atual reivindicação dos moradores da comunidade) pela qual chegavam tratores para atuar na preparação do terreno da comunidade, derrubando as casas dos moradores que vendiam suas posses, de forma a impedir seu retorno. Estes operários atuavam, segundo informado, com o apoio de homens armados contratados.

Algumas famílias caiçaras, porém, decidiram permanecer na comunidade e resistir às pressões. Foram, segundo eles, tempos difíceis, onde a cada dia era anunciado o despejo judicial da vila. Enquanto não se realizava este despejo, que acabou não se tornando real, outras tentativas de intimidação foram impostas às famílias remanescentes. Entre elas estava a elaboração de uma “norma” estabelecendo que quaisquer casas novas, destinadas a abrigar os filhos dos moradores, deveriam ser construídas parede com parede com a casa já existente, limitando o crescimento do número de casas, limitando a expansão territorial da vila. Isto forçava o compartilhamento dos quintais e a redução dos pomares e hortas, além de forçar uma definição rígida dos limites da vila.

Este regramento unilateral e sem qualquer amparo legal chegou a ser aplicado pelo pretenso proprietário da terra. Conta Jardson que um morador, que desobedeceu a esta “norma”, teve sua casa destelhada, sendo obrigado a morar na Igreja, até que, “quando os caras⁶² deram as costas”, a comunidade rapidamente refez o telhado da casa, permitindo a sua volta. Com o aumento da pressão, atos de resistência como este se multiplicaram, apesar dos movimentos do “proprietário” visando à intimidação dos moradores.

Conta seu Nilo que por duas vezes teriam aparecido ao largo da Praia do Sono corvetas da marinha. Em um dos casos a presença militar teria tido por objetivo forçar os comunitários a assinar o reconhecimento dos direitos do senhor Tanus sobre a praia. Em outra ocasião a “visita” teria por objetivo confirmar informações recebidas de que a praia seria desabitada, de modo que o comandante do navio teria mostrado espanto por encontrar ali uma comunidade.

Outro método de expulsão relatado pelos moradores teria sido a introdução de burros nas áreas rurais. Aproveitando-se do costume caiçara de não cercar suas lavouras estes animais comiam toda a produção de milho, feijão e mandioca, forçando a desocupação das lavouras. Segundo nos foi contado, este método ainda está sendo utilizado pelos descendentes do Sr. Tanus em outras comunidades caiçaras, mas já não existe no Sono.

Em outras ocasiões foram propostos acordos com a comunidade, buscando a partilha do terreno em duas partes. Porém os moradores constataram que a área reservada para eles seria justamente a parte onde havia o manguezal atrás da praia, lugar infestado de mosquitos e cuja ocupação só possível após ser aterrada. Nestas condições o acordo não pode ser aceito.

De qualquer forma, seja pela força como pelo convencimento, a comunidade da Praia do Sono que anteriormente já havia sido reduzida a cerca de 135 núcleos familiares, aproximadamente a metade de seu tamanho na década de 1950, acabou sendo reduzida a 17. Este pequeno núcleo resistiu à ideia de vender suas casas e deu origem à atual comunidade. Hoje já são aproximadamente 75 núcleos familiares na Praia do Sono.

Com certo orgulho, dona Iracema, comenta que hoje o Senhor Tanus já morreu e, “com certeza”, seus jagunços também; mas que eles, os moradores do Sono ainda permanecem lá. Ainda assim, a incerteza sobre esta permanência ainda paira sobre a

⁶¹Antigo líder comunitário, aproximadamente 65 anos. Reconhecido como um conhecedor das histórias e tradições da comunidade. Trabalhou na pesca e na lavoura.

⁶²Refere-se aos empregados e seguranças do senhor Tanus.

população. Por isso mesmo a luta pela propriedade legal da terra ainda permanece como o mote principal da comunidade em sua luta político-identitária. Cabe ressaltar que, além da Ação Discriminatória existente no Supremo Tribunal Federal em relação à Praia do Sono, os herdeiros do Senhor Tanus continuam pressionando algumas comunidades, como a Praia Grande da Cajaíba e Martim de Sá, enquanto outras são objetos de interesse por parte de incorporadoras, interessadas na criação de complexos turísticos de alto padrão que poderiam afetar diretamente a Praia do Sono através de supostos interesses do Condomínio Laranjeiras em expandir sua área.

Assim pode-se verificar que, mesmo com uma rede de apoios políticos muito mais organizada do que aquela existente nos anos 70 e 80, subsiste uma preocupação bastante clara em relação a projetos que atinjam a comunidade. Um exemplo disto é a desconfiança com que é percebido por grande parte da população local o projeto de recategorização da Reserva Ecológica da Juatinga que está sendo elaborado pelo Instituto Estadual do Ambiente - INEA. Neste contexto, mesmo a atual proposta de criação de uma RDS, Reserva de Desenvolvimento Sustentável ainda é vista com muitas dúvidas pela comunidade, pois não existe certeza de que como isso afetaria a propriedade efetiva da terra.

Este debate em torno da recategorização da Unidade de Conservação revela também uma dualidade dos moradores na relação com os órgãos de conservação ambiental. Por um lado, existe uma percepção entre os habitantes do Sono de que a legislação ambiental é prejudicial porque dificultou o plantio, os modos de vida tradicionais do caiçara e a construção de casa de aluguel ou pousadas para turistas. Neste sentido a existência das unidades de conservação é vista como uma forma de expropriação da terra que pertencia tradicionalmente à população.

Por outro lado, a ação dos órgãos de proteção ambiental também é vista por muitos como uma defesa contra os interesses de terceiros, uma vez que impede, por exemplo, a implantação de grandes empreendimentos na Praia do Sono, disciplina a ocupação, mantendo o potencial turístico da área e auxilia os moradores a garantir a exclusividade sobre o comércio na praia, quando é necessário, por exemplo, agir contra “empresários” que vêm de outras praias para explorar o turismo no Sono. Está demonstrada aí que as relações com o Estado é complexa e permeada de nuances que permeiam as discussões locais a respeito do desenvolvimento e da identidade.

3.6 Os Conflitos com o Condomínio Laranjeiras

Apesar da recente aproximação da Associação de Moradores da Praia do Sono com a Associação Cairuçu, ligada ao condomínio Laranjeiras, as tensões entre os moradores do Sono com o empreendimento estão longe de ser resolvidas.

O condomínio Laranjeiras surge em meados da década de 1970 como um empreendimento de altíssimo padrão. Em toda Paraty fala-se que uma parte significativa do Produto Interno Brasileiro⁶³ teria casa ali ou passaria por aquele local e este fato é associado à influência que o condomínio tem na vida política e econômica da cidade. Um exemplo que é frequentemente citado pela população de Paraty como prova do poder de Laranjeiras é a manutenção da antiga pista de pouso que corta Paraty em duas, apesar de já terem sido feitas diversas tentativas de realocação da pista de pouso para lugares mais distantes da cidade.

O condomínio é fruto do loteamento da antiga Fazenda Laranjeiras, vizinha à Fazenda do Sono e resultou na saída, ainda lembrada pelos moradores do Sono, dos habitantes da antiga comunidade caiçara que ali existia, uma vez que o contato entre as duas comunidades era intenso.

⁶³ Ouvimos diversas vezes a referência ao suposto fato de 15% do PIB ser condômino em Laranjeiras.

Além da proximidade entre as duas comunidades, as praias de Laranjeiras eram importantes também como ponto de embarque para a comunidade do Sono, evitando os sete quilômetros de trilha que ligavam as duas localidades. Estas praias em Laranjeiras seriam, segundo a terminologia caiçara, “praias de tombo”, com grande profundidade e que permitiam a atracação de embarcações maiores. Além disso, são praias abrigadas, não existindo uma arrebentação forte como no Sono ou Antigos, podendo servir como porto protegido para as embarcações maiores que não podem ser içadas para a areia.

Com o estabelecimento do condomínio Laranjeiras o acesso à praia foi dificultado para os moradores do Sono. Por causa das medidas de segurança adotadas pelo condomínio, a circulação, mesmo a pé, é totalmente vedada para estranhos. Isso resultou em sucessivas disputas judiciais entre a comunidade do Sono e o condomínio, posto que o transporte de qualquer volume que não pudesse ser carregado pelos moradores nas costas pela trilha tinha que vir de Paraty ou de Paraty Mirim, com um custo muito mais elevado e dificuldades muito maiores, dado que a carga estaria sujeita às condições de tempo e navegabilidade.

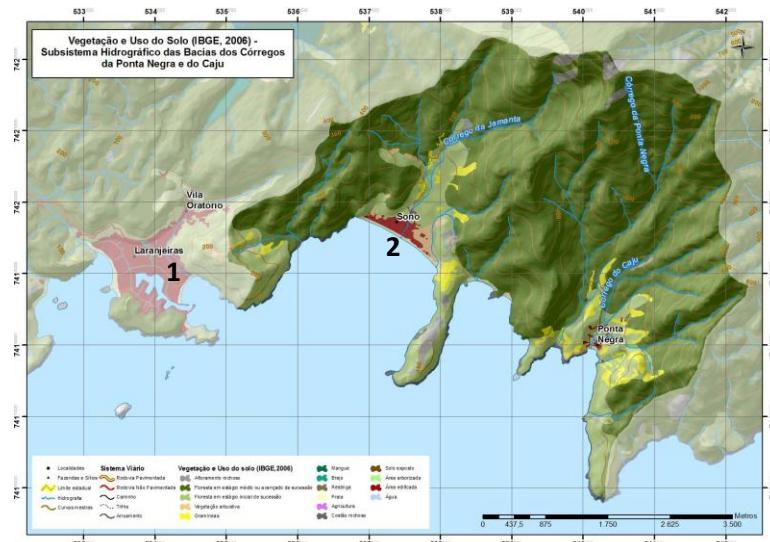
No Sono nos foi dito que durante certo tempo a administração do condomínio Laranjeiras teria criado uma linha de animais de carga pela trilha entre o condomínio e o Sono, de modo a poder defender a não necessidade dos moradores do Sono de transportarem cargas através do empreendimento, mas isso não teria durado muito tempo, pois a trilha tornava-se impraticável devido à sujeira e pisoteio.

A falta de um transporte mais cômodo limita o acesso de turistas ao Sono, uma vez que a trilha, mesmo sendo de dificuldade média, dificulta o acesso de idosos e crianças, reduzindo o fluxo de visitantes para a comunidade. Cabe ressaltar, por outro lado, que a trilha para o Sono contribui para determinar um tipo específico de turista jovem, contribuindo para tornar a praia um *point* de encontro para a juventude, que disputa palmo a palmo o espaço nos campings durante a temporada turística sem serem perturbados por famílias de “farofeiros” que carregam consigo sua própria bebida e comida. Existiria uma trilha aberta por determinação judicial ao lado do condomínio e que daria acesso à praia onde se poderia embarcar para a curta (mas emocionante) viagem por mar para o Sono. Mas ela é considerada impraticável, servindo quando muito para a “passagem de animais do mato”. Para ilustrar esta dificuldade nos disseram que uma fiscal do governo que teria ido verificar o atendimento da decisão judicial de acesso livre à praia teria quebrado o pé tentando vencer a trilha aberta pelo condomínio.

As sucessivas disputas judiciais resultaram em algumas concessões por parte do condomínio. Atualmente existe um veículo do condomínio que transporta moradores e visitantes que pretendem chegar de barco à Praia do Sono. É necessário fazer um contato com o barqueiro que fará o transporte antecipadamente, já que as embarcações não podem permanecer no cais. Assim, no caso de um visitante, para alugar uma embarcação é necessário fazer primeiro um contato telefônico com um barqueiro do Sono, pois a entrada só é permitida se o barco já está acertado. Isso naturalmente limita o acesso àqueles que já conhecem alguém na comunidade ou tem alguma informação sobre os barqueiros disponíveis. Além disso, não podem haver barcos de não moradores nas praias do condomínio, impedindo que os donos de bote fiquem à espera de clientes.

As concessões do condomínio estão, do ponto de vista dos moradores, longe de serem satisfatórias. Não existe a possibilidade simplesmente de se ir à praia do condomínio para procurar um transporte, dificultando o negócio de translado de visitantes para a comunidade. O veículo utilizado pelo condômino para o translado de passageiros por dentro do condomínio, uma Kombi, comporta apenas 10 passageiros fazendo, mesmo que em situações de maior fluxo sejam empregados mais um ou dois carros de passeio pertencentes ao empreendimento, com que se os turistas se amontoem no pequeno cais. Quando uma festa na comunidade, em feriados prolongados ou carnaval, isso resulta em significativo desconforto

para os visitantes e moradores que têm que esperar um longo período de tempo pelo transporte até a área externa do empreendimento.



Situação de Laranjeiras (1) em relação ao Sono (2)

Fonte: Igara Consultoria / Caracterização Ambiental RE Juatinga e Área Estadual de Lazer de Paraty Mirim

Existe ainda, por parte da administração do condomínio, uma série de restrições para o transporte de cargas, dificultando o abastecimento dos bares e restaurantes durante a temporada. No Carnaval de 2012, por exemplo, o condomínio teria impedido que passassem três caminhões com víveres para a comunidade. Esta carga teve, então, que ser embarcada em Paraty, fazendo o longo trecho por mar até o Sono e percorrendo grande parte do caminho em mar aberto. Como o mar estava “grosso”, uma boa parte da carga teria molhado, ocasionando a perda de boa parte dos alimentos como açúcar, sal e arroz. Contam os moradores que há restrições para o embarque de móveis, já que o embarque pode ser feito apenas no pequeno píer reservado para o acesso da comunidade.

Também existe uma insegurança em relação à própria economia local que tem na venda de pescado para Paraty sua maior fonte de renda fora da temporada de turismo. Para que o peixe possa ser levado para Paraty, os caminhões para o embarque do pescado têm que chegar ao píer em Laranjeiras, uma “concessão” do condomínio, mas é sabido que existe uma significativa resistência de alguns condôminos contra o cheiro de peixe que vem dos caminhões que circulam nas vias internas e privativas do empreendimento. Qualquer restrição ao embarque de peixe colocaria a comunidade em sérias dificuldades, uma vez que a temporada turística limita-se principalmente ao período de férias escolares, indo até o carnaval.

Reclamam também os moradores do discurso feito pelos representantes do condomínio quando estes afirmam que sua única obrigação é dar acesso dos moradores à comunidade, não havendo nenhuma obrigação real para que o condomínio permita a passagem de turistas. Estas situações, entre outras, alimentam o permanente conflito entre moradores do Sono e o empreendimento. Para isso, argumenta-se que a “disciplina” para o acesso de visitantes atenderia aos interesses de preservação do meio ambiente.

Por outro lado, é forçoso reconhecer que a abertura e manutenção da estrada de acesso para o condomínio Laranjeiras facilitou, em muito, a vida dos moradores do Sono pois antes dela a comunidade permanecia isolada em relação à BR-101.

A relação da comunidade com o condomínio, portanto, tem complexidades que devem ser consideradas, posto que se por um lado a estrada que leva ao empreendimento aproximou os moradores do Sono do acesso à única grande via de acesso à região, por outro lado este acesso é dificultado e depende em boa parte da boa vontade da administração do condomínio ou da boa vontade individual dos guardas de segurança do empreendimento.



Botes utilizados para a pesca e para o transporte de turistas entre o Sono e Laranjeiras
(Foto do autor, 2011)

No entanto, tanto a duração como a quantidade de ações judiciais faz com que muitos entendam que devia ser buscado um compromisso que atenda aos interesses de ambos os lados. Por um lado, a administração do empreendimento começou mais recentemente a fazer uma política de boa-vizinhança mais ativa, co-patrocinando eventos e ações na comunidade. Isso é feito mais rapidamente do que seria possível através do financiamento público feito através da elaboração de projetos e participação em editais, como vinha sendo a política comunitária até o momento. Neste contexto surge também a proposta de construção de uma extensão da estrada da via Oratório até a comunidade, projeto que vem sendo patrocinado pelo condomínio Laranjeiras e que vem avançando no licenciamento ambiental.

Apesar de esta estrada representar aparentemente um ganho significativo para a comunidade, ela é bastante polêmica e ilustra perfeitamente a complexa relação entre a comunidade e o empreendimento. Para alguns moradores, o interesse do condomínio na estrada seria resultado de sua vontade de, possibilitando o transito de moradores, visitantes, carros de serviço e, porque não, caminhões para o transporte de pescado, evitar a passagem de estranhos pelo condomínio. Isso implicaria na construção de uma via que permitisse a passagem de ônibus e caminhões e não somente de veículos de serviço, como ambulâncias. A estrada, no entanto, não poderia chegar até a praia por causa da inclinação do terreno no último trecho da trilha. Assim, seria construído um plano inclinado entre o final da via e a praia.

A construção desta estrada, porém enfrenta a resistência de alguns moradores e lideranças. Em primeiro lugar porque isso significaria uma derrota para a luta caiçara, uma vez que, finalmente, Laranjeiras teria conseguido impedir o acesso caiçara à praia, território

tradicionalmente usado pela população local. Ou seja, de certa forma o condomínio estaria novamente usando de seu poder econômico para resolver a seu favor a disputa.

Neste debate a comparação entre o que ocorre agora na Praia do Sono, onde os órgãos ambientais impediram durante muito tempo a abertura da estrada e o processo que ocorreu em Trindade é sempre lembrado, positiva, ou negativamente, de acordo com a posição favorável ou contrária à construção da via.

Trindade é uma vila caiçara cujo acesso tradicional dava-se através de uma trilha tão íngreme que, segundo alguns, nem para burros era praticável. Toda a produção para a venda na cidade tinha, portanto que ser carregada pelos moradores morro acima, com grande esforço. Segundo seu Nilo, Trindade era “uma pobreza só” comparada com a situação da comunidade do Sono que, além da trilha para a estrada principal, podia contar com o acesso ao Saco do Mamanguá onde se tomavam as “baleeiras” para Paraty. Assim, o comércio entre o Sono e Paraty sempre foi mais fácil do que entre Trindade e Paraty.

A construção da estrada para Trindade na década de 70 transformou essa realidade. Primeiro como destino de pessoas que compartilhavam das culturas alternativas urbanas da época e que, aos poucos, foram se fixando na comunidade caiçara, incrementando um fluxo constante de turistas e transformando Trindade em um destino turístico conhecido e desejado.

Para aqueles favoráveis à estrada para o Sono, a abertura da estrada para Trindade permitiu a transformação da vila em ponto de concentração de turistas, principalmente de São Paulo. A economia da comunidade cresceu, enquanto o Sono permaneceu estagnado. Com o estabelecimento de uma linha regular de ônibus, os jovens de Trindade têm acesso à escola e toda a população consegue usufruir dos serviços da sede do município, como a Saúde, de modo que, apesar da distância, a qualidade de vida, em termos de serviços públicos e renda, teve um aumento significativo. A degradação ambiental que poderia decorrer disso é vista como secundária em relação aos ganhos que a comunidade teria.

Aqueles que são contrários à estrada defendem uma discussão maior sobre o acesso patrocinado pelo condomínio Laranjeiras. Argumentam com os perigos que o acesso fácil à praia causaria. Para isso tem como exemplo também o que ocorreu em Trindade, onde o fluxo descontrolado de visitantes teria provocado um aumento da pressão sobre a posse dos lotes com a valorização da terra, violência e drogas e degradação ambiental. Argumentam ainda os contrários à estrada com a possibilidade de uma perda de identidade política que, somada à degradação ambiental prejudicaria finalmente a qualidade de vida e o próprio ambiente natural que, em última instância, atrai o turista para o Sono. Argumenta-se também que já existe uma pressão sobre o comércio local, com o oferecimento de sociedades por parte de pessoas estranhas à comunidade, de forma que poderia haver um aumento da concorrência e até mesmo a perda do domínio sobre a renda do turismo. Também neste caso Trindade serve como termo de comparação, uma vez que muitos veranistas acabaram instalando-se naquela praia, montando pousadas e comércios.

A questão da possibilidade de controle sobre a “qualidade” do turista que chega à Praia do Sono também é um elemento importante. Até agora, percebe-se claramente um fluxo cada vez maior de turistas interessados na Praia do Sono como um ponto de encontro das “tribos” urbanas alternativas, como ocorreu em Trindade. Também a presença de turistas estrangeiros é significante. Este tipo de turismo tem como característica a busca de destinos onde a conservação do meio ambiente e a identidade caiçara têm um papel relevante. Para estes moradores contrários à via, a abertura da estrada deveria servir somente para o acesso de veículos de serviço, como ambulâncias, veículos de entrega e ônibus escolares, por exemplo, devendo a via ser fechada a qualquer outro tipo de tráfego.

Teme-se também, ainda que isso não seja necessariamente expresso em palavras, a “boa vontade” do condomínio Laranjeiras, vista como interesseira, podendo gerar a demanda de uma contrapartida ainda desconhecida pela comunidade. Segundo dona Zeneide, por

exemplo, o condomínio sempre teria tentado tirar o “povo do Sono” para expandir-se sobre suas terras. Assim, os opositores da estrada no fundo acreditam que ela poderia criar condições para a ocupação da comunidade por pessoas “de fora”. Segundo dona Zeneide, provavelmente eles vão, como fez anteriormente o Sr. Gibrail Tanus, “passar mel” na boca das pessoas para que elas saiam de lá em troca de promessas.

Neste conflito entre “desenvolvimentistas” e “preservacionistas”, se podemos dizer assim, aparentemente os primeiros vêm levando vantagem. No entanto, outras pressões começam a se fazer sentir com o aumento do fluxo de turistas para a Praia do Sono.



III FEST JUÁ. Evento itinerante patrocinado pela Prefeitura de Paraty com o apoio da Reserva Ecológica da Juatinga (ICMBio), Condomínio Laranjeiras, Associação dos Moradores Originários da Praia do Sono, Política Militar e Corpo de Bombeiros e Marinha do Brasil.
(Foto do autor, 2012)

3.7 Nativos ou Moradores?

Como já vimos, existe por parte da população do Sono uma vontade de preservação especialmente voltada para a praia dos Antigos. Essa praia é considerada a “joia da coroa” da comunidade do Sono e ali até o camping é proibido pelas lideranças locais, justamente para que não haja possibilidade de uma ocupação que, começando de forma precária, possa vir a se tornar permanente. Existe, portanto, a noção inconsciente de que ao se preservar a Praia dos Antigos, preserva-se também o imaginário que cerca a “praia deserta”, do espaço vazio que atrai um turismo que não se “baseia num imaginário sem raízes culturais e sociais” nem pelo “sonho de voltar ao povoado de origem, pela busca de uma sociabilidade passada, rústica ou nativa” mas que vem sim em busca de um ambiente vazio e desabitado: a praia” (DIEGUES, 1998, p. 191). Cerca de metade dos visitantes que vêm para a Praia do Sono passam o dia na Praia dos Antigos, segundo nos foi informado pelos moradores.

A ascensão da Praia do Sono como um destino turístico tem suas histórias, pois curiosamente os moradores atribuem esta descoberta da praia à queda do helicóptero que

transportava o Deputado Ulisses Guimarães, o Senador Severo Gomes, suas esposas e o piloto, cuja queda se deu nas imediações, em 12 de outubro de 1992. O corpo do deputado nunca foi encontrado, mesmo após uma longa busca que contou com uma ampla cobertura de mídia. Esta cobertura teria mostrado para o país a praia ainda quase deserta do Sono. Seria a partir deste fato que o turismo teria começado a chegar até a comunidade, gerando outras notícias que consolidaram a fama do lugar.

No entanto, este aumento do turismo vem provocando uma onda de retorno de antigos moradores e seus descendentes, atualmente residentes nos bairros populares de Paraty e que alegam terem migrado para a cidade em busca de oportunidades. Esta migração da Praia do Sono para Paraty e outros destinos foi significativa, quase resultando na extinção da comunidade.

Naturalmente estas tentativas de retorno encontram resistência na população residente, uma vez que levariam a uma expansão do número de casas, provavelmente para serem alugadas ou bares e não para a moradia. Ou seja, possibilitaria que na temporada houvesse um ganho para aqueles que deixaram o Sono sem que estes tivessem que deixar a cidade permanentemente, usufruindo as vantagens de ambas as situações. Provavelmente iria também prejudicar a convivência entre os moradores, já que estes caiçaras que saíram em direção à periferia de Paraty, principalmente os mais jovens, têm hábitos muito mais próximos dos costumes urbanos que aqueles que permaneceram ou cresceram na comunidade.

A vinda de pessoas que se auto reconhecem como caiçaras do Sono, mas que perderam o vínculo com a comunidade há anos poderia ainda vir a comprometer a busca da afirmação da identidade caiçara, desfigurando inclusive a organização espacial da comunidade. Como dissemos anteriormente, dos 135 núcleos familiares existentes no Sono anteriormente, aproximadamente 120 deixaram a praia, seja para trabalhar em uma empresa do Sr. Tanus em Jundiaí, seja para a periferia de Paraty e até cidades como Ubatuba, Santos e Rio de Janeiro. Como disse Jardson, “tem gente do Sono por todo lado”.



Bar e restaurante na Praia do Sono, com atendimento a um segmento turístico jovem urbano
(Foto do autor, 2012)

Se considerarmos mesma proporção de crescimento que provocou o aumento dos 17 núcleos familiares restantes para os atuais 75, hoje poderiam existir cerca de 500 núcleos familiares espalhados pelo país que poderiam provar algum vínculo com o Sono. Caso houvesse um retorno de uma parte significativa destes antigos moradores ou seus descendentes, ou mesmo a construção de casas para aluguel ou restaurantes, esta dinâmica poderia literalmente destruir o sítio do Sono como ele é atualmente, retirando dos atuais moradores o controle sobre o desenvolvimento da vila.

Além disso, uma expansão descontrolada da vila iria ainda potencializar os conflitos com os órgãos ambientais, dificultando as negociações para a permanência da comunidade em uma área considerada como de proteção integral da natureza. Poderia mesmo prejudicar qualquer justificativa que levasse à recategorização da área ocupada pela comunidade como Reserva de Desenvolvimento Sustentável, uma vez que o fundamento que levaria à aplicação desta categoria seria o reconhecimento da existência de uma população cuja subsistência está relacionada a uma relação de dependência do meio ambiente costeiro. Na medida em que proliferassem comércios e pousadas de não moradores, esta relação de dependência ficaria obviamente prejudicada.

Cabe ressaltar que esta relação com os órgãos ambientais, mesmo que hoje as comunidades sejam tacitamente aceitas, sendo incluídas, inclusive no âmbito dos planos de manejo das unidades de conservação, ainda não é uma questão plenamente resolvida, vista a gestão e fiscalização destes órgãos que muitas vezes é considerada lenta ou discricionária. Foi citado pelo menos um caso atual, por exemplo, o de Dona Aurora⁶⁴, senhora com mais de 80 anos, que não consegue obter do ICMBio⁶⁵ uma resposta sobre a construção de uma casa. Isto causa naturalmente um sentimento de injustiça, visto que existem inúmeras mansões erguidas na região costeira e em ilhas de Paraty. As dificuldades de fiscalização, a falta de estrutura dos órgãos públicos, a demora nos processos judiciais são, naturalmente, argumentos que não conseguem superar o descontentamento com o não atendimento das demandas locais, extremamente visíveis para a comunidade.

Este fato é frequentemente confrontado com a suposta agilidade existente em outros casos que não envolvem a comunidade. Vários exemplos foram citados ainda para afirmar que, se a comunidade tenta ajudar no controle da expansão das construções, evitando que sejam feitas obras sem licenciamento, muitas vezes os órgãos ambientais não viriam em apoio aos comunitários nestas ações, mesmo quando solicitados. Por isso mesmo, reclamam as lideranças locais que outras comunidades caiçaras fazem troça dos moradores do Sono por estes obedecerem aos ditames dos órgãos ambientais para obtenção de material de obra (“até para prego temos que pedir licença”) enquanto no Pouso, Ponta Grossa, Trindade ou Paraty Mirim ninguém exerce nenhum controle nem para a compra de material nem para a venda de lotes para pessoas de fora.

3.8 O Espaço Físico da Comunidade

A comunidade espalha-se em uma estreita planície litorânea, com um cordão arenoso que desce até áreas mais ou menos inundáveis, iniciando-se a partir destes terrenos baixos as elevações da Serra da Bocaina imediatamente após esta área alagadiça. Vendo-se a costa a partir do mar percebe-se a barra de um pequeno rio à direita. Este rio nasce no próprio vale e tem uma microbacia própria, abastecida por diversos pequenos córregos que descem das montanhas. É um curso d’água montanhoso que forma diversas corredeiras e poços. No

⁶⁴Antiga moradora de cerca de 80 anos de idade.

⁶⁵Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.

encontro do mar sua foz mostra-se atulhada pela areia, formando um poço mais fundo antes do rio transbordar a restinga em direção ao mar. Este ponto é conhecido como “Barra”.

A maior parte das encostas é coberta por Mata Atlântica, provavelmente em formação secundária, como é comum em Paraty, dada a longa exploração da madeira e as lavouras outrora existentes. Na parte à direita e no fundo da comunidade existem algumas casas que sobem que sobem a encosta.

As casas caiçaras têm uma disposição singular, pois sua entrada quase nunca se volta diretamente em direção à praia. Normalmente abrem-se sobre os quintais, não possuindo varandas, mesmo quando situadas próximo à orla marítima. Poderíamos supor disto a preservação de um traço cultural característico que remeteria à antiga importância das roças para a vida do caiçara, já que as casas construídas mais recentemente, para serem alugadas para turistas, tem seu acesso sempre que possível voltado para a praia.

Na comunidade, porém, foi-nos dada uma explicação muito mais prosaica a respeito da abertura das casas para a praia. Segundo ouvimos, antigamente as pessoas tinham medo do vento, o que corresponderia à antiga relação que era estabelecida entre os “ares” e a doença. Assim, os moradores da Comunidade do Sono não habitavam próximo à praia, permanecendo esta fechada por uma densa vegetação de restinga. Através deste vegetação passavam trilhas que ligavam a comunidade à praia. Deste modo as famílias se protegiam do vento e da maresia, o que é facilmente comprehensível em uma praia de mar aberto. Somente com a vinda dos turistas a praia foi sendo gradativamente ocupada e limpa de vegetação, resultando na atual configuração da vila e na construção de casas voltadas para o mar.

Esta descrição da disposição tradicional das casas no terreno está perfeitamente de acordo com a descrição de uma comunidade caiçara em meados do século passado.

Nas décadas de 1940-50, a conformação do povoado caiçara era de um grupamento desordenado de casas isoladas umas das outras, escondidas entre a folhagem e protegidas do vento pela vegetação da orla da praia (ADAMS, 1999, p. 150).

Com a instalação de restaurantes e casas de aluguel na orla marítima, os ranchos de canoa foram sendo deslocados para a área mais próxima da Barra, onde ainda existem poucas moradias. A circulação principal da comunidade é feita por um caminho (uma rua segundo os moradores), que segue paralelo à praia, na parte mais próxima do mar ficam a maioria dos restaurantes e em direção ao sertão ficam a maioria das casas. Atualmente, porém, muitas pessoas moram ao lado ou atrás de seus estabelecimentos comerciais. Duas vias secundárias cortam perpendicularmente esta “rua”, conduzindo para o “sertão”.

Muitas residências ainda são de pau a pique, mas as mais novas vêm sendo construídas com tijolo, apesar da dificuldade de transporte de material. Isso acontece, segundo os moradores, porque a alvenaria é considerada mais resistente que a taipa de mão⁶⁶. Não podemos deixar de considerar também uma associação subconsciente entre a técnica antiga e a pobreza. Assim, algumas casas têm, ainda, partes em pau-a-pique e partes em alvenaria, indicando uma melhoria da renda familiar. As coberturas já são em sua maioria de telhas cerâmicas, havendo algumas casas com cobertura de amianto. O sapê tradicional já praticamente não é utilizado, servindo principalmente como elemento de composição decorativo.

Na tradição caiçara, não há um fechamento do quintal das residências, havendo até certo ponto um livre acesso, restrito pelo hábito e pelo costume que reconhece as áreas de cada um. Na comunidade da Praia do Sono, porém, existem cercas, sejam elas de bambu sejam elas cercas vivas, que fecham alguns limites. Como estas divisões quase sempre

⁶⁶O conhecido pau a pique

deixam algumas passagens, o resultado em alguns pontos da vila parece um labirinto curioso que desnorteia um visitante ocasional que procura pela primeira vez ir de um ponto a outro da comunidade. É evidente, porém, que pouco a pouco surge a necessidade de separação dos quintais, transformados em locais de acampamento. Isto vem levando os moradores a dividir a praia em lotes bem definidos, cercados, sob o pretexto de fornecer segurança e privacidade aos seus hóspedes. Nesta direção já existem alguns exemplos radicais de fechamento das áreas, prática que a comunidade em geral ainda desaprova.



Via principal da comunidade do Sono. Enquanto a estrada aberta por Gibral Tanus chegava ao Sono, alguns veículos, entre eles tratores, chegavam até a comunidade
(Foto do autor, 2011)



Via lateral perpendicular à praia
(Foto do autor, 2011)



Camping cercado “para atender às necessidades de privacidade dos hóspedes”
(Foto do autor, 2011)



Distribuição das moradias com a separação entre os quintais feita com cercas vivas
(Foto do autor, 2011)

3.9 Os Modos de Vida

Como dissemos antes, a cidade de Paraty, as praias e comunidade da região passaram por uma rápida transformação com a abertura da BR-101 que deu acesso aos turistas do Rio de Janeiro e São Paulo ao município. Até então o acesso dava-se por estreitos caminhos e estradas mal cuidadas, sendo o mar praticamente a única via de acesso à cidade. Este isolamento propiciou durante anos a preservação de muitos hábitos tradicionais da região, mas pela rapidez com que toda a região foi sendo integrada ao circuito turístico, o impacto cultural e econômico causado pela abertura da estrada litorânea foi proporcionalmente tremendo.

Assim, a partir de 1974, ano da abertura da estrada, a valorização da terra e o fluxo de turistas também causaram profundas modificações nos modos de vida das comunidades tradicionais que, pouco a pouco, foram sendo alcançadas pela população veranista de alta renda. Depois, com o asfaltamento das vias de acesso entre a estrada e as praias, as pequenas comunidades caiçaras próximas às praias foram atingidas por um fluxo turístico cada vez mais maciço e diversificado.

Estes processos resultaram na expulsão de grandes contingentes populacionais que partiam de suas propriedades tradicionais, vendidas para os novos ocupantes “de fora” por pouco dinheiro, migrando em direção à periferia da cidade de Paraty, principalmente em direção aos novos bairros que se constituíam, a Ilha das Cobras e a Mangueira. Para os que permaneceram em suas comunidades, a circulação de turistas, especialmente no verão, passou a propiciar um estreito contato com uma população estranha ao lugar e uma renda nunca antes percebida, influenciando diretamente nos hábitos de consumo e modos de viver.

A Praia do Sono não foi uma exceção, principalmente após a instalação do condomínio Laranjeiras em meados da década de 1970 e a melhoria do acesso terrestre até o início da trilha que ligava a comunidade à praia de Laranjeiras. A estrada foi especialmente importante porque geograficamente a Praia do Sono, apesar de estar na concepção original caiçara próxima ao núcleo urbano, é relativamente distante dos portos principais de Paraty Mirim e da sede do município quando pensamos em termos de turismo, seja por causa do mar agitado, seja por causa da extensão das trilhas que deveriam ser percorridas. Sem a estrada de Laranjeiras o acesso marítimo à comunidade seria difícil e caro para turistas, estando sujeito ainda às condições do mar e do tempo. Ainda hoje, como nem sempre as condições do mar permitem a travessia marítima de Laranjeiras para o Sono, muitas vezes os moradores e visitantes dependem do acesso terrestre através da trilha. Estas dificuldades fizeram com que a Praia do Sono tivesse sua inserção no mercado do turismo um tanto retardada, até porque a praia de Trindade, ponto de encontro da cultura alternativa urbana⁶⁷, nos anos 70 e 80 eclipsou a existência deste outro destino.

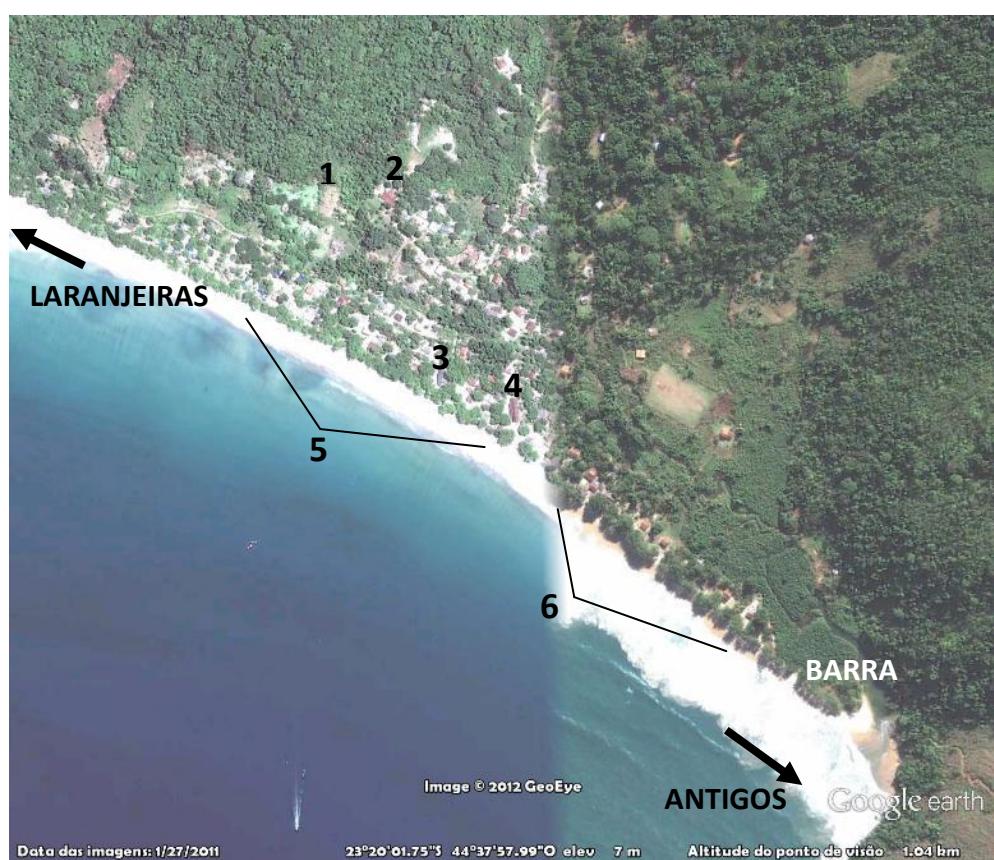
Por outro lado, esta inserção tardia no circuito turístico permitiu que a comunidade da Praia do Sono, uma vez tendo resistido às investidas do Senhor Gibral Tanus, permanecesse até hoje majoritariamente composta por habitantes de origem nativa. Segundo Leila⁶⁸, a atual presidente da Associação de Moradores da Comunidade do Sono, a vila ainda é “99%” de

⁶⁷ Considerando “cultura alternativa” os movimentos que pretendem adotar novos modos de consumo, rejeitando a cultura industrial, os modos tradicionais de autoridade e a espetacularização da cultura, buscando a proximidade com a natureza, uma vida mais natural, muitas vezes incorporando o uso de drogas leves objetivando uma abertura sensorial e uma maior proximidade do contato humano inter pessoal. Um exemplo claro seria o movimento hippie dos anos 60 e 70 do século passado, mas atualmente existem outras correntes de comportamento que pretendem dar continuidade a este movimento. Além destes, a partir da década de 60 percebe-se também o surgimento de outros modos de comportamento ligados, por exemplo, a esportes como o *surf*, que buscam uma reintegração do homem com a natureza.

⁶⁸ Moradora, presidente da Associação de Moradores da Praia do Sono, aproximadamente 35 anos.

propriedade dos antigos moradores, ao contrário do ocorrido em Paraty Mirim, Trindade, Pouso da Cajaíba e outras localidades de mais fácil acesso marítimo ou terrestre. A dependência atual que a comunidade tem do turismo sazonal fica desde o princípio evidente na disposição das construções. A primeira faixa de edificações junto à praia é constituída quase que somente por pequenos restaurantes e bares. Ao lado de quase todos os bares existe um espaço reservado para acampamento, o mesmo ocorrendo com a maioria das casas com quintal ou áreas vazias junto á praia. A grande maioria dos lugares de acampamento já possui dois ou três banheiros, equipados com fossa séptica. Naturalmente podemos imaginar que na época da temporada este sistema precário não dá vazão suficiente, contaminando as águas superficiais e o lençol freático.

Distribuição espacial da comunidade



1 Cemitério

2 Associação de Moradores

3 Assembleia de Deus

4 Escola

5 Área da praia com concentração de bares e restaurantes

6 Área da praia com maior concentração de ranchos de canoas

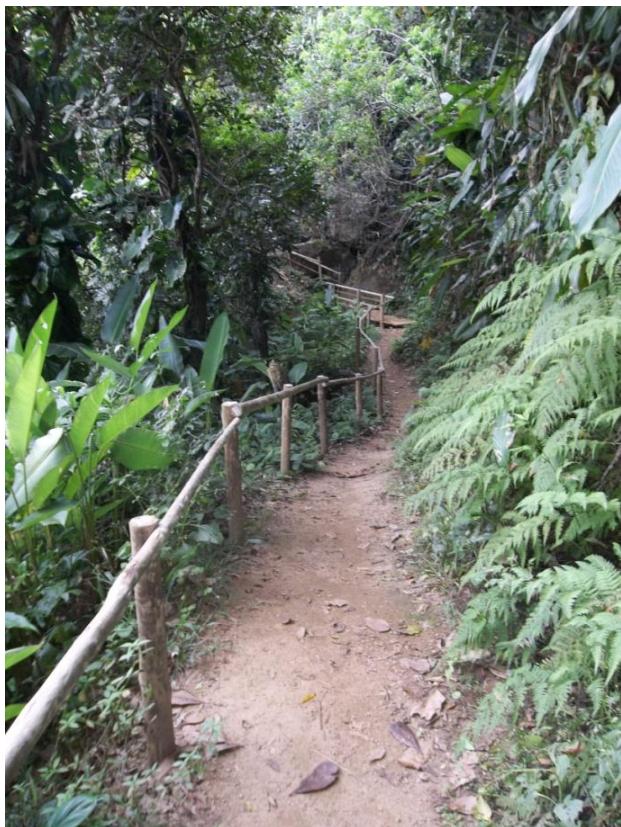
Alguns moradores têm ainda próximo às suas residências uma ou duas suítes para alugar e alguns têm mesmo pequenas casas mobiliadas que alugam por temporada. Nem todas as famílias, porém, têm seu próprio ponto de venda, seu camping ou podem construir quartos ou casas de aluguel, de modo que devem buscar outras ocupações na pesca, na lavoura ou na prestação de serviços ao turista. Assim, o turismo estabelece também uma diferenciação social entre os moradores a partir de sua capacidade de adaptação, localização (mais ou menos próximo à praia) e empreendedorismo, condições que levam a diferentes graus de inserção nesta nova economia e diferentes necessidades.

A comunidade tem luz elétrica e, segundo a Associação de Moradores, está em vias de possuir uma rede de abastecimento de água captada diretamente nas nascentes das encostas. Para tanto faltariam apenas algumas conexões entre o encanamento que desce das fontes e a rede já instalada. Existem alguns chuveiros com água doce entre os restaurantes e bares, mas o visitante tem como opção os poços e cachoeiras que existem no rio, como o Poço do Jacaré e dos Vinte, que ficam a aproximadamente 20 minutos de caminhada a partir da praia.

Durante o verão (considerado o período de férias escolares, entre meados do mês de dezembro até o carnaval) a ocupação dos espaços disponíveis para hospedagem é total, chegando a haver campings, segundo informa Leila, com mais de 200 barracas. Ela desaprova esta prática e mantém em seu Camping um limite de ocupação.

Esta superlotação causa evidentes transtornos como poluição e barulho, mas estes são facilmente aceitos pela maioria da população, uma vez que são efeitos colaterais do que seria atualmente sua principal atividade econômica no verão. Recentemente (2012) foi feita uma primeira tentativa de ordenamento turístico pela Associação de Moradores, na forma de uma campanha de recolhimento de lixo e coleta seletiva.

Em geral os moradores com os quais conversamos consideram que sua vida é muito melhor agora, depois da vinda dos turistas. Isso porque, apesar de considerarem o Sono um bom lugar para se viver, os moradores mais antigos ressaltam que a vida ali sempre foi muito difícil, principalmente na época do inverno. Isso fez com que muitos tivessem saído da vila para procurar emprego em outras cidades, como Santos, Angra dos Reis, Rio de Janeiro, Ubatuba e Paraty. Nestas cidades os moradores do Sono trabalhavam como pescadores embarcados ou como empregados domésticos e braçais. Alguns destes nunca mais retornam à comunidade. Deste modo, não há aparentemente uma forte visão idealizada sobre o passado. Ao contrário, a melhoria das condições de vida faz com que muitos, mesmo os mais antigos, considerem que vale a pena sacrificar o meio ambiente, os costumes antigos e a aparência idílica da praia em prol de modernizações que levem a um maior número de turistas e geração de renda. Uma referência importante para a comunidade, como dissemos, é o processo ocorrido em Trindade, onde o turismo, mesmo descontrolado resultou em um aumento da renda da população, mas também não podemos deixar de pensar na situação de extrema dificuldade e penúria pela qual passaram os moradores entre a década de 1950 e 1990, quando enfrentaram a perseguição da família Tanus. Como disse seu Nilo, defendendo a estrada para o Sono: “se dizem que estão estragando o Brasil todo, porque não podem estragar aqui também?”



A trilha para o Sono após as melhorias (corrimões e cancelas) exigidas pelo Programa Luz para Todos
(Foto do autor, 2012)

3.10 A Subsistência

A transformação dos modos de vida caiçara, com a introdução do barco a motor e o cerco flutuante já foram citados como parte de um processo de transformação do caiçara de lavrador-pescador em um pescador quase exclusivo. Mais recentemente, a pressão dos órgãos ambientais não pode ser desprezada neste processo de transformação dos hábitos tradicionais da comunidade, uma vez que se tornou mais difícil a manutenção das poucas plantações de mandioca, feijão e milho nas encostas. Conta Jardson que seu pai, inclusive, já teria sido “quase preso” por plantar feijão na sua antiga roça por causa da criação da Reserva Ecológica da Juatinga.

Deste modo, atualmente são poucas as roças ainda existentes. Há frutas nos quintais e alguma verdura plantada, mas pouco resta das antigas plantações de mandioca, cana de açúcar, feijão e milho. Podemos dizer com bastante certeza que a agricultura não é mais uma atividade significativa na vida da maioria dos caiçaras da Praia do Sono.

Por outro lado, não é a agricultura, mas a pesca a atividade que está intrinsecamente ligada no imaginário coletivo à figura do caiçara. Como vimos, porém, isto não é absolutamente correto, visto que existem caiçaras que não se estabelecem diretamente junto ao mar e, mesmo aqueles que têm uma ligação mais estreita com o litoral, tiveram no passado uma vida fundada no trabalho das lavouras e roças familiares de mandioca, feijão, milho e banana suplementada pela pesca junto aos costões rochosos e praias. No entanto, com o

desaparecimento quase total das lavouras, a pesca pode ser considerada fundamental para a subsistência da população da Praia do Sono, não somente para consumo próprio como para a geração de renda. Deste modo, o caiçara aproxima-se cada vez mais da imagem construída no imaginário coletivo.

Assim, se na temporada turística a pesca pode ser considerada como a segunda maior fonte de renda da comunidade da Praia do Sono, ela assume importância decisiva antes e depois do verão, quando se torna praticamente a principal atividade geradora de renda para o caiçara. Graças a isso, no inverno, quando o peixe escasseia no litoral, muitos caiçaras do Sono tem que ir buscar seu sustento fora da comunidade. Muitas vezes encontram trabalho apenas no próprio condomínio Laranjeiras, o antigo e conhecido antagonista.

A pesca artesanal é praticada normalmente com o cerco, uma grande rede em forma de cesto que é colocada flutuando a certa distância da praia. Nesta rede há uma abertura por onde os peixes entram, seguindo o que é chamado “caminho do cerco”, uma rede flutuante que barra o caminho e faz com que os peixes se dirijam para o lugar desejado. Após entrar os peixes não encontram mais a saída e podem ser capturados. Algumas vezes o pescador tem que ir verificar se já existem peixes dentro da rede, suspendendo-a para verificar o “sacador”, a parte localizada no fundo da rede. Neste momento, uma canoa fica na entrada do cerco, impedindo que os peixes saiam por ali. Caso a pesca não tenha sido profícua, o cerco é novamente baixado e permanece no local até ser novamente içado.

Para se visitar o cerco utiliza-se normalmente a tradicional canoa de um pau só, o que garante a continuidade da tradição, pois o bote a motor não pode entrar no cerco por causa da hélice. Sua utilização representaria também um gasto extra com gasolina, já que são frequentes as idas de inspeção ao cerco.

A posse de um cerco é extremamente importante e a rede passa de geração para geração e tecer um cerco demanda muito trabalho para o pescador. Muitos moradores que não têm outra fonte de renda por não possuírem um estabelecimento comercial ou um camping costumam trabalhar para os donos dos cercos. Normalmente a “companhia” é composta por cinco ou seis pessoas (camaradas), dependendo do tamanho da rede. O grupo é chamado para o trabalho através de uma buzina que toca quando a inspeção ou o recolhimento do cerco vai ser realizado. O pagamento dos camaradas segue o mesmo modelo daquele utilizado para as tripulações dos barcos de pesca, ficando 50% do lucro para o dono do cerco, enquanto o resto é dividido entre os membros da “companhia”. Algumas vezes o dono do cerco também distribui pescado para os moradores, mas não há uma obrigação a respeito desta prática. Atualmente existem cerca de 10 cercos pertencentes aos moradores da vila (10 a 12, segundo nos foi informado), colocados na enseada do Sono, Antigos e nas proximidades.

A manutenção do cerco implica em um trabalho constante de reparo. As redes devem ser secas, quando não estão sendo utilizadas, e “tingidas” (banhadas) com água e folhas de aroeira ou quaresmeira. Estas duas plantas têm qualidades adstringentes e servem para limpar a rede. Uma rede suja não pode ser utilizada para pescar e, além disso, estes banhos supostamente servem para proteger a rede da ação do sal. Na comunidade existe um grande tacho, cuja origem não se sabe (“ele sempre esteve aí”), provavelmente resto de um antigo engenho, onde as redes são colocadas e deixadas de molho. O tacho é comunitário e todos aqueles que têm cerco podem utilizá-lo.



Horta em quintal
(Foto do autor, 2012)



Pequena lavoura de mandioca na beira de um caminho lateral
(Foto do autor, 2012)

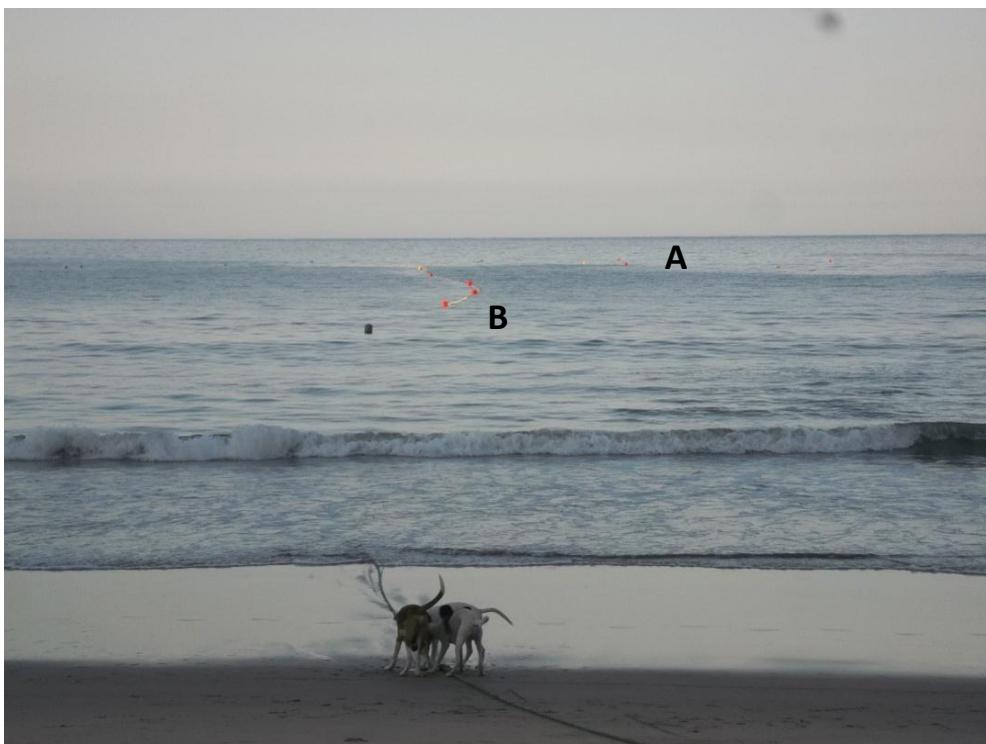
Outro modo de pescar é a rede simples. Quando se percebe um cardume próximo à praia o caiçara sai com um parceiro em sua canoa, jogando a rede no mar, esticando-a e aprisionando os peixes. A rede é então puxada para a praia, como em um arrastão. Esta modalidade de pesca, no entanto é mais difícil e depende da oportunidade e da rapidez do pescador que avista um cardume passando próximo à praia. Também foram observadas a pesca com o covo e a linha, mas estes recursos são menos utilizados e servem apenas para alguns tipos de peixe que habitam tocas ou vivem na proximidade dos costões rochosos. O covo é uma armadilha em forma de “v”, trançada em bambu, com uma abertura no vértice interno do “v” que se prolonga em forma de funil para dentro do espaço do covo. Coloca-se uma isca e joga-se no mar amarrado a uma corda e com um peso dentro, (uma pedra achatada, por exemplo) de modo que afunde e fique sobre o fundo. Quando o peixe, ou outro animal, como camarão ou lagostins, entram pela abertura, que é inclinada e deve estar posicionada para baixo ele não consegue mais sair, ficando preso até que o pescador retire a armadilha do mar. Algumas vezes se apanham mais de um peixe. Esta armadilha, foi observada no fundo do Saco do Mamanguá e é pouco usada no Sono, pois se presta mais para águas menos agitadas, rasas e de preferência próximas à costa. Perguntado sobre o uso do Covo, Jardson disse que só um ou dois pescadores utilizavam no Sono, mas mais por “exibição”. No inverno o covo também pode ser utilizado pelos caiçaras como armadilha para caça, funcionando do mesmo modo que na pesca, utilizando-se uma banana como isca.

A linha é utilizada também pra a pesca de lula⁶⁹. Diversas embarcações se reúnem quando é detectada a presença de um cardume e são jogadas linhas, cada uma com uma garatéia (zangarelha), um peso de chumbo onde estão soldados diversos anzóis. As lulas são pescadas uma a uma, mas o trabalho constante e rápido garante que possa ser pescada uma quantidade significativa cada vez que surge um cardume.

Para a caça, atividade que ainda subsiste apesar das restrições ambientais, foi citada a armadilha de PVC, que já conhecíamos por ser utilizada também na área do Parque da Pedra Branca, na cidade do Rio de Janeiro. A armadilha de PVC é apenas um pedaço de cano enterrado verticalmente no solo. No fundo se põe uma isca. Quando o animal entra no tubo para comer não consegue mais sair e ali mesmo é morto pelo caçador. No entanto, a caça não é uma atividade principal dos moradores da vila.

Quanto ao turismo, a principal fonte de renda, como vimos, existe o problema da distribuição desigual de renda, visto que as oportunidades não são iguais para todos. Evidentemente quem pode dispor de um espaço vago para camping (10 a 15 reais por pessoa), ou pode construir um bar ou restaurante junto à praia, tem vantagem econômica sobre os outros membros da comunidade. No entanto, existem outros meios empregos indiretos de geração de renda ligados ao turismo, como o transporte de passageiros entre Laranjeiras e o Sono (15 a 20 reais por pessoa), para o qual é necessário possuir pelo menos um bote a motor. Alguns moradores prestam serviço para os restaurantes na temporada ou o fornecem bolos, pães, doces e tudo que possa ser vendido no verão, auferindo assim alguma renda. Evidentemente estes trabalhos sofrem mais com o final da temporada, pois dependem diretamente de um grande fluxo de visitantes. Em geral, porém, a grande maioria dos moradores ganha de alguma forma com o turismo sazonal.

⁶⁹ Gênero *Loligo*



O cerco (A) e o “caminho do cerco” (B)
(Foto do autor, 2012)



“Companhia” trabalhando no cerco
(Foto do autor, 2012)



Redes secando ao sol
(Foto do autor, 2012)



Consertando a rede
(Foto do autor,)



Tacho para “tingir” as redes
(Foto do autor, 2012)



Pesca com rede em canoa de “um pau só”
(Foto do autor, 2011)

A superlotação da praia, principalmente por ocasião do carnaval, é causa de atritos entre aos habitantes da vila e os órgãos ambientais, pois estes consideram que esse acúmulo de pessoas em ocasiões determinadas vai além da capacidade de suporte do ambiente natural. A comunidade, naturalmente, vê nisso uma ameaça das instituições de proteção ambiental, já que se afirma existirem estudos sobre a capacidade de suporte do ambiente para limitar o acesso de visitantes tanto ao Sono como para Trindade, ambas em área de preservação ambiental. Mesmo que atualmente a direção da Associação de Moradores da Praia do Sono esteja procurando trabalhar junto com os órgãos ambientais, estas iniciativas são vistas com grande suspeição por parte de alguns habitantes.



Covo⁷⁰
(Foto do autor, 2012)

⁷⁰ Covo pertencente ao acervo do Museu do Forte Defensor Perpétuo/ Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM

Considerando a estimativa dos moradores de que a Praia do Sono chega a ter entre 3.000 e 4.000 (no feriado de 7 de setembro de 2012 o número de visitantes foi estimado em 7 mil) pessoas durante o carnaval, é fácil verificar como a temporada, onde sempre há um maior fluxo de turistas, assim como a Páscoa, são fundamentais para a economia local.

Se partirmos da estimativa mais baixa, considerando o preço de 15 reais por pessoa, vemos que a receita da comunidade em quatro dias de carnaval (três noites), somente com os acampamentos, pode chegar facilmente a 180.000 reais. Se somarmos a isso o aluguel de suítes e casas, transporte pelos botes e o consumo de bebidas e comida, tem-se a dimensão do total auferido pela comunidade. O mercado é, assim, bastante disputado nestas ocasiões, de modo que, como disse Leila, na temporada a comunidade “só vê o turista”. Esta sazonalidade faz com que a grande maioria dos restaurantes e bares só abra suas portas durante estas ocasiões ou feriados. Poucos são aqueles que mantêm seus estabelecimentos abertos, podendo ganhar com um ou outro turista ocasional.

3.11 Manifestações Culturais

A cultura caiçara tem uma grande tradição artesanal, justamente pelo relativo isolamento de suas comunidades e a dependência dos recursos naturais para o atendimento de suas necessidades cotidianas. No entanto a maior parte destas atividades vem desaparecendo rapidamente com o uso de produtos industrializados. Recentemente um projeto⁷¹ realizado em torno dos modos de trabalhar a fibra vegetal, como taquaras, cipós, palhas, encontrou grande dificuldade em identificar artesãos caiçaras que ainda trabalhassem com estes materiais na Praia do Sono. Ainda existem artesãos habilidosos é certo, espalhados nas várias vilas caiçaras de Paraty onde um ou outro mestre ainda tece os Tipitis para secagem da farinha, fabrica o Covo para pegar peixes, faz balaios e até mesmo consegue esculpir em madeira a rosca do eixo central de uma prensa de farinha.

Por isso, existe uma clara tentativa de alguns habitantes e organizações não-governamentais no sentido de resgatar estas técnicas em desaparecimento. Uma das primeiras atividades do Ponto de Cultura Caiçara, por exemplo, foi realizar uma oficina para que fossem transmitidas as técnicas de fabricação de utensílios de palha. No entanto estes objetos vêm sendo destinados mais para a venda do que para o uso, com exceção do Covo, ainda utilizado e do Tipiti, usado onde ainda existem casas de farinha (no Sono, porém, só resta uma, que está desativada). A tradição artesanal parece cada vez mais restrita aos moradores mais idosos ou mais isolados que ainda mantém suas lavouras ou que não conseguiram um lugar para instalar-se à beira-mar ou comprar uma embarcação para o transporte de visitantes.

Com a substituição dos utensílios artesanais pelos industrializados, este artesanato perde em grande parte sua função original, deixando de fazer parte do cotidiano caiçara. Por isso, a razão de ser deste resgate dificilmente vai além da criação de um produto diferenciado passível de ser oferecido ao turista. Ao mesmo tempo, este artesanato vem servindo igualmente como algo a ser exibido no âmbito de uma reafirmação das especificidades da identidade caiçara frente aos turistas, instituições públicas e privadas de apoio e fomento. Sua manutenção é um ato tanto de reafirmação da cultura como um ato político.

Outra manifestação cultural que é apresentada como típica da comunidade do Sono são os bordados realizados por um grupo de mulheres conhecido como As bordadeiras da Praia do Sono. Este trabalho iniciou-se em 2007, com o apoio do SEBRAE⁷². O grupo, que reúne 20 mulheres da comunidade vem expondo seus trabalhos com bastante sucesso. Em 2011 a Associação Cairuçu começa a apoiar as bordadeiras, visando sua legalização como

⁷¹ Culturas de Fibra. Associação Cultural Nhandeva/Iphan

⁷² Serviço Brasileiro de Apoio à Micro e Pequenas Empresas

Associação de Artesãs. A produção vem conseguindo ser colocada para a venda em Paraty, chegando a outras cidades brasileiras.

Apesar do bordado ser uma prática antiga entre as mulheres caiçaras, houve uma evidente adequação da produção enquanto produto destinado à venda. Esta adequação foi, provavelmente, introduzida pela agência de fomento em busca de uma “identidade” local para o produto. Assim, não podemos perceber esta prática ainda como uma tradição, uma vez que estes bordados guardam pouca relação com o tradicional trabalho em retalhos das costureiras tradicionais, mas estas bordadeiras mantém viva uma ligação da comunidade com o fazer artesanal e, principalmente, conseguem reinterpretar motivos e práticas pertencentes a seus cotidianos através de uma produção artística.⁷³

Quando falamos de identidade caiçara em Paraty, uma tradição que ainda é muito lembrada são os bailes que outrora eram realizados em cada comunidade ou nas sedes das fazendas. Neste bailes dançava-se a ciranda⁷⁴ caiçara, o Xiba (dança de sapateado semelhante ao Fandango) e diversas modas. Explicam os mais velhos que estes bailes serviam para que os rapazes e as moças pudessem conhecer pessoas de outros lugares, uma vez que nas pequenas localidades praticamente todos eram de alguma forma parentes. Contam alguns que depois de um baile podia-se seguir para outro, noite adentro, onde a festa ainda continuava. Cada baile terminava com a dança da “Tontinha”, após a qual os convidados saíam da casa.

Esta prática desapareceu quase inteiramente das praias paratienses com a decadência da sociabilidade rural, com a desagregação das comunidades sob a pressão externa, o aumento da fé evangélica e a introdução de outros estilos de música e dança entre os jovens. A própria necessidade que têm os adolescentes em completar seus estudos na cidade dificulta esta forma de socialização através das festas na comunidade. Se ainda hoje Paraty exibe sua ciranda como um produto cultural típico, sendo esta reconhecida como um traço fundamental da identidade caiçara, é evidente que sem apoio do poder público e em um contexto urbano a ciranda tende a desaparecer no seu sentido original.

Apesar desta presença na região, o termo “ciranda” não foi citado pelos moradores do Sono como parte de sua tradição. Mas eles referiram-se ao bailes onde se dançava com tamancos, o que pode ser uma referência aos bailes onde se dançava o Xiba. Estes bailes também tinham para os antigos moradores uma relevância fundamental enquanto ponto de encontro e conversas, lazer e troca com outras comunidades. Apesar desta importância do baile, ele também desapareceu da Praia do Sono, ficando a ação comunitária de forma solidária apenas restrita ao embarreramento das casas de taipa e à retirada das canoas do mar, coisas impossíveis de serem feitas por uma só pessoa.

A única festa citada pelos moradores na comunidade é a Folia de Reis, festa típica da cidade de Paraty. Esta é apontada pelos moradores como uma manifestação típica do Sono, uma vez que seria atualmente inexistente nas outras comunidades caiçaras. Nesta ocasião os moradores seguem o ritual típico da folia, seguindo de casa em casa, tocando suas músicas. Não há, porém, ao contrário do que ocorre em outras folias, uma preocupação com o uso de uma vestimenta especial ou personagens tradicionais. Trata-se de uma festa revestida da simplicidade típica de uma cultura rústica, que vive até hoje em grande parte, mesmo para o

⁷³ Fonte: <http://bordadeiraspraiadossono.blogspot.com.br/>

⁷⁴Ciranda é hoje um termo genérico empregado para designar as danças no baile caiçara. Antigamente, porém estes encontros eram denominados Xiba (segundo seu Dito da Laranja, caiçara com mais de 80 anos), nome de uma dança específica, dançada com tamancos, semelhante ao fandango. No Xiba aconteciam a dança de tamancos e as “miudezas”, diversos estilos de dança em pares ou roda. Com o desaparecimento do Xiba, atualmente só dançado pelo grupo para folclórico de ciranda em Tarituba, com o apoio da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a denominação ciranda passou a predominar para descrever os bailes caiçara, passando a ser o termo usual.

turismo de temporada, na dependência total do meio ambiente, das condições do tempo e das marés, pois como disse Dona Zenilde⁷⁵, a vida no Sono é muito difícil, “ora o mar vira e não dá para passar de barco, ora chove e não dá para ir de trilha, ora o mar vira e chove e não dá para passar de maneira alguma”.

Essa simplicidade pode estar refletida também na falta aparente de zelo à memória dos mortos na comunidade, que se reflete diretamente na aparência pouco cuidada do cemitério da vila caiçara da Praia do Sono. Um observador estrangeiro poderia perfeitamente passar pelo lugar sem dar-se conta de que ali estão localizados enterramentos. Não há muros, marcas, cruzes, lápides ou mesmo nomes. Não há sequer o costume do dia de Finados ou qualquer outro ritual em relação aos mortos, não há mesmo uma rua que leve ao cemitério, apenas uma estreita trilha que atravessa alguns quintais.



Trabalhos das Bordadeiras da Praia do Sono
(Fonte: <http://bordadeiraspraiadosono.blogspot.com.br/>)

Ballabio (2010, p. 132) atribui esta característica à predominância da fé evangélica na localidade.

O único cemitério no Sono é também evangélico, não tem lápides nem cruzes. Inclusive, quando Dona Maria Edilia Antonio me levou para conhecer o cemitério, eu inocentemente exclamei “Parece mais um jardim!”, Ao que ela sorriu e me contou uma história bíblica: quando o irmão de Jesus morreu, ele não foi ao seu enterro, argumentando que já estava morto e não teria importância em ir. Por isso eles apenas enterram os seus mortos, sem maiores preocupações com lápides e identificações.

⁷⁵Nativa da Praia do Sono, mora atualmente em Santos com o marido e vem na temporada de verão ajudar a filha com o camping. Aproximadamente 60 anos.

Há em cada sítio de enterramento plantas do gênero *Dracaena* ou uma variedade de Crôton⁷⁶, plantados para marcar o lugar de cada túmulo. Até alguns anos atrás a prefeitura de Paraty pagava um zelador, morador da vila, para limpar o terreno, mas, com a aposentadoria deste, o mato invadiu a área e apenas recentemente o terreno foi limpo novamente. Quando perguntado a respeito deste aparente desleixo e da falta de identificação dos túmulos, Jardson simplesmente respondeu que ali não era costume se preocupar com estas coisas, que cada um sabe onde seus parentes estão enterrados e, afinal, “morreu, morreu”.

Embora não seja aqui o espaço para uma discussão acerca da religiosidade dos moradores da praia do Sono – e o que pressuporia um escopo de análise diferenciada de nosso objetivo fundamental -, a questão do cemitério envolve, é fato, complexidades que afetam indiretamente o propósito deste trabalho, por apresentar uma problemática que coloca em questão as diversas possibilidades que se apresentam para o pesquisador na comunidade. Quando associamos a ausência de lápides e quaisquer outras indicações à fé pentecostal majoritária na comunidade da Praia do Sono, imediatamente surgem outras questões que devem ser postas.

Em primeiro lugar, em nossa pesquisa perguntamos diretamente sobre esta questão religiosa e a aparência do cemitério. Na ocasião não houve nenhuma associação entre a religiosidade local e a falta de identificação dos enterramentos. Informantes distintos podem fornecer informações diferentes. Este fato chama a atenção para diversos outros questionamentos em relação à própria natureza da pesquisa de campo.

Caso se confirme a associação entre a fé e o modo de enterramento, por exemplo, restaria esclarecer a questão dos enterramentos realizados antes da conversão da maioria da população à fé evangélica, fato que se deu somente entre a década de 1950 e 1970. Assim, ou devemos considerar que o cemitério surge após este período, ou que os enterramentos católicos seriam feitos em outro lugar, talvez nos cemitérios associados às Igrejas católicas existentes em outras comunidades. Porém, justamente a partir da década de 1970, o acesso à Praia do Sono é facilitado pela abertura da estrada para Laranjeiras, o que facilitaria o transporte dos doentes para a sede do município, reduzindo a mortalidade no local, reduzindo a importância da existência de um cemitério local. Outra explicação seria acreditar que os túmulos católicos teriam sido depredados, mas isto significaria um ato de violência que muito provavelmente transpareceria nas narrativas dos comunitários, principalmente daqueles que ainda hoje são católicos. Finalmente, a grande questão que permanece é a falta de registro pretérito que indique a existência de uma Igreja Católica no Sono, apesar desta ser uma das maiores comunidades caiçaras de Paraty, o que a tornaria uma exceção dentro do universo local.

Estes motivos, entre outros, parecem indicar que se trata de uma prática associada a uma visão particular do caiçara da Praia do Sono e não uma decorrência direta da fé pentecostal. Talvez tenhamos aqui um exemplo claro da reinvenção de uma tradição a partir da introdução de novos costumes na comunidade. Esta questão da morte entre os caiçaras ainda é, portanto, uma questão que deve ser aprofundada através de uma pesquisa específica, pois o enterramento é um assunto que raramente surge nas conversas sobre o passado da comunidade.

Em relação à alimentação, o acesso a uma renda maior e o acesso mais fácil aos mercados urbanos provocou profundas modificações nos antigos hábitos. Antes a alimentação na comunidade era tradicionalmente composta por pescado, banana, feijão, farinha de mandioca e alguma caça. Dada a necessidade de garantir esta base alimentar, o peixe “escalado”⁷⁷, salgado e seco no sol, desenvolveu-se como uma tradição caiçara, dando

⁷⁶*Codiaeum variegatum*

⁷⁷ Quando se fazem cortes diagonais em relação à espinha dos dois lados do peixe.

origem a uma série de pratos. O mais conhecido é o Azul Marinho, o “pirão” caiçara, comida típica que junta o peixe ensopado com farinha de mandioca e banana. Estes pratos, porém vêm sendo cada vez menos encontrados não somente no Sono como em toda a região de Paraty, sendo feitos mais sob encomenda para visitantes.

A tradição de secagem do peixe, forma de armazenamento do peixe para consumo antes da chegada da luz elétrica, permanece viva. No entanto a introdução das geladeiras modernas e a facilidade de acesso aos mercados, fez com que esta prática tenha se restringido a apenas em algumas famílias, não fazendo mais parte do dia a dia da comunidade. Nos bares e restaurante do Sono e Paraty, por exemplo, não existe esta opção no cardápio, apesar de ser um ícone da cozinha caiçara.

Segundo dona Zeni⁷⁸, hoje se fabrica o peixe seco apenas para consumo dos mais antigos, porque os mais jovens preferem outros tipos de comida, a comida industrializada. Cada vez mais os hábitos tornam-se dependentes das compras que se fazem na cidade ou na vila Oratório, de forma que hoje não se pode conceber a sobrevivência da comunidade sem a renda do turismo. Ao mesmo tempo, o consumo de alimentos plantados no próprio local vem se reduzindo drasticamente, a tal ponto que atualmente a única casa de farinha que ainda existia no Sono está desativada e em ruínas. Apesar disso, a memória destas instalações ainda é muito viva, pois muitos moradores conservam em suas casas, como lembrança, alguns dos utensílios e peças das prensas outrora utilizadas na fabricação da farinha. Ou seja, podemos dizer que existe um apego e uma sensação de perda que acompanha a transformação dos hábitos.



A retirada das pesadas canoas tradicionais foi indicada como uma atividade coletiva pelos moradores
(Foto do autor, 2011)

⁷⁸ Proprietária de um restaurante na praia, casada com um pescador. Tem cerca de 50 anos de idade.

A perda de contato entre os mais jovens e a tradição oral se evidencia pela própria necessidade de intervenção externa, através de cursos e oficinas que visam à preservação das técnicas e saberes tradicionais. Esta perda é potencializada também pela aproximação da comunidade dos valores da cultura envolvente através do ensino regular e a necessidade de fazer os filhos frequentarem uma escola fora da comunidade, pois a escola atual atende somente até o 4º ano escolar. Muitos jovens, pois, são obrigados a estabelecer residência na cidade, afastando-se do convívio com a comunidade. Apesar deste problema ser evidente, ele é de difícil solução, dada a dispersão das comunidades caiçaras pela costa. Atualmente existe em andamento um programa da Fundação Roberto Marinho, que ministra um curso à distância do 5º ao 9º ano, o projeto Azul Marinho, mas, por haver somente uma só turma constituída, os jovens que vêm terminando o 4º ano não podem mais ingressar neste programa.

Assim, há no momento pelo menos 10 jovens que moram na comunidade e tiveram que encerrar seus estudos, passando a trabalhar nos “cercos”, pois manter um filho na cidade para que continue seus estudos é muito caro para a maioria dos moradores e implica, muitas vezes, também na mudança da mãe e no ingresso no mercado de trabalho urbano. Muitos moradores temem também a influência da cidade na formação dos jovens, não só por causa do consumo de drogas, problema importante nos bairros populares de Paraty, mas também pela dificuldade que os pais têm em ver seus filhos adaptarem-se a um modo de vida que normalmente desaprovam.

A implantação de um Ponto de Cultura (2010), proposto pela Organização Não Governamental Verde Cidadania⁷⁹, foi uma das mais importantes ações promovidas através de uma política pública na comunidade. Este Ponto de Cultura, reunindo as comunidades de Praia Grande da Cajaíba e da Praia do Sono, chegou a promover uma série de atividades junto aos jovens, tentando promover a transmissão de conhecimentos tradicionais como a cestaria e atividades como o bordado, além da realização de aulas de informática e documentários relativos à preservação da memória oral da comunidade.

No entanto, divisões internas na própria comunidade vêm prejudicando o andamento dos trabalhos que tinham como ponto de apoio a sede da Associação de Moradores. Com a mudança de diretoria o Ponto de Cultura foi praticamente desativado pela nova gestão, mesmo sendo a ação um programa do Ministério da Cultura e não uma ação local. Esta divisão teria seu principal fundamento na relação com o condomínio Laranjeiras, principalmente após um suposto rompimento público entre o Fórum de Comunidades Tradicionais, que tenta reunir caiçaras, quilombolas e indígenas de Paraty, e a Associação Cairuçu, apoiada pelo Condomínio Laranjeiras. A comunidade divide-se, além disso, sobre as questões relacionadas à aproximação entre a atual gestão da Associação de Moradores e os órgãos de preservação ambiental.

Existe, em resumo, uma discussão na comunidade a respeito do protagonismo e autonomia da Associação nas negociações com o condomínio Laranjeiras e o poder público. Por um lado, alguns defendem uma posição independente, que entende que não devem ser feitos acordos, principalmente em torno de apoios financeiros ou serviços, que poderiam gerar compromissos ou dependência dos caiçaras em relação ao condomínio e ao poder público. Esta posição tem se apoiado na existência de editais públicos e no trabalho com projetos específicos feitos em parceria com Organizações Não Governamentais. Por outro lado, outros entendem que a relação deve se pautada por um pragmatismo em relação a estes apoios e

⁷⁹Organização Não Governamental que tem como objetivo “promover assessoria e defesa dos direitos sociais dos povos, Comunidades Tradicionais e seus descendentes através de ações relacionadas a educação, cultura e meio ambiente com o objetivo de fortalecer essas comunidades e locais onde estão inseridos.” (Fonte: <http://www.kinooikos.com/mapa-projetos/entidade/98>)

negociações com o poder público e com o Condomínio Laranjeiras, uma vez que a comunidade não poderia abrir mão das benfeitorias, como a rede de água, a coleta de lixo, projetos culturais, saneamento e outros que possam ser conquistadas através do apoio da Associação Cairuçu ou dos acordos com os órgãos públicos municipais, estaduais e federais.



Cemitério da Comunidade da Praia do Sono
(Foto do autor, 2011)

No contexto destas relações complexas, a relação do caiçara do Sono com sua própria cultura é em grande parte determinada pelo paradoxo entre o desaparecimento de parte dos usos e práticas tradicionais e as exigências de resgate destes mesmos usos como forma de manutenção de uma diferença identitária frente à sociedade envolvente. Ambos são resultados do desejo ou da necessidade de alcançar os benefícios de uma maior inserção econômica e social, evitando a marginalização que a simples migração para a cidade provocaria. É importante frisar como a questão identitária coloca-se igualmente frente a outros grupos ditos tradicionais, como índios e quilombolas, também existentes em Paraty e que têm um reconhecimento legal muito mais definido do que o caiçara.

Esta é uma questão que dificulta bastante a ação comum de caiçaras, indígenas e quilombolas através do Fórum das Comunidades Tradicionais de Paraty. Ao contrário dos caiçaras, para quilombolas e indígenas existem caminhos próprios para o reconhecimento de suas identidades culturais, dada a existência de órgãos estatais dirigidos para esta questão do seu reconhecimento legal, como a Fundação Palmares e a Fundação Nacional do Índio. Além disso, em relação a estas existe um claro ordenamento legal que dispõe sobre os direitos destas populações e sobre o qual elas podem fazer suas reivindicações.

Nesta questão da definição de uma identidade caiçara e, mais especificamente, de uma identidade do caiçara do Sono, a diversidade de atores que atuam, e partilham permanentemente ou não o território da comunidade, Igreja, Estado, ONGs, Associação Cairuçu, Associação de Moradores, turistas, professores, parentes que vêm da zona urbana é fonte de um processo que, como nos ensina Carneiro, “introduz novas dinâmicas às noções de

‘localidade’ e de ‘comunidade’. Nestes termos, a comunidade do Sono torna-se um “local de confluência” marcada pelo conflito entre diferentes visões de mundo e de culturas que disputam o sentido do lugar e o controle sobre as transformações na comunidade, buscando legitimar-se como instância de poder sobre a vida local (CARNEIRO, 2012, p. 38). Discutir esta identidade a partir do local, dada a complexidade das relações que se estabelecem naquele território, tem sido uma das principais preocupações das lideranças comunitárias face à dinâmica de transformação e a complexidade das relações sociais dentro do mesmo território.



“Praça” central da comunidade, com a escola ao fundo e restaurantes
(Foto do autor, 2011)

Quanto à religiosidade, a maioria da população atualmente é evangélica, pertencente à Igreja Assembleia de Deus. Há anos atrás existia outra igreja a “Brasil para Cristo”, mas a edificação desabou e não foi mais reconstruída. Sobre as ruínas do antigo prédio a Assembleia construiu então um refeitório e uma construção de apoio. Conta Jardson que a respeito do desabamento do edifício da “Brasil para Cristo” existe uma história.

Segundo ele, o edifício desta Igreja Brasil para Cristo era muito bem construído, com tijolo deitado, muito sólido. Ao lado dele ficava o edifício da Assembleia, todo mal feito, escorado com madeiras, de aparência extremamente frágil. Quando a família do Senhor Maneco foi despejada e teve sua casa destelhada, por ordem do Sr. Tanus, eles se refugiaram então no edifício da “Brasil para Cristo”, maior e menos precário que a pequena Assembleia. Ali ficaram quase um ano, até que os moradores, aproveitando-se de um momento de descuido dos empregados do Sr. Tanus, reconstruíram o telhado de sua casa. No dia seguinte o templo da “Brasil para Cristo” teria desabado, sem causar danos para ninguém, o que é contado com significativa ênfase no fato do desabamento ter ocorrido apenas após Seu Maneco ter deixado o templo, dando ênfase à excepcionalidade do fato. Além destas duas Igrejas, não há memória de uma Igreja Católica na comunidade ou de qualquer outra religião na Praia do Sono.

Esta religiosidade, porém, é também regulada pela necessidade de atendimento ao turista. Se por um lado vemos que as crianças da comunidade, principalmente as meninas, costumam frequentar a praia com roupas comuns, sem mostrar o corpo, não há impedimento moral nenhum para que haja venda de bebidas alcoólicas para visitantes ou que seja tolerado o uso de drogas por turistas. Também podemos perceber uma aproximação forte entre a juventude do Sono e a juventude urbana apesar das barreiras supostamente impostas pela fé.

Diversos pesquisadores têm levantado a questão da influência do aumento da fé pentecostal no desaparecimento de antigas manifestações caiçaras de fundo religiosos ou profano. Este movimento é identificado por autores como Diegues (2001, p. 61), Mendonça (2010, p.100) e Ballabio (2010, p. 130). Segundo Gomes Junior (2005, p. 79),

Com a presença e a proliferação de Igrejas Evangélicas na região, os costumes religiosos e comportamentais dos moradores mudaram substancialmente, já que as manifestações sociais mais espontâneas que coexistiam com as festas religiosas foram desestimuladas e alguns aspectos da cultura caiçara (modo de vestir, de se comportar, o vocabulário) modificados.

A relação com a religiosidade, porém, não parece impedir que haja espaço para outras experiências com o sobrenatural. A grande maioria das pessoas com as quais conversamos, apesar de professarem a uma fé evangélica, não tiveram qualquer pejo em discorrer sobre suas experiências com Encantes, Malassombras ou Visões. Em nenhum momento estas situações foram atribuídas a qualquer força maligna, ao “diabo”, por exemplo. Podemos atribuir isso talvez a uma continuidade do Pentecostalismo com a religiosidade popular brasileira (MARIANO, 2008, p. 85) pela “crença em Jesus, demônios, milagres, mitos bíblicos, pecado, curas e intervenções sobrenaturais, feitiçarias, concepções escatológicas”. Também nesta direção devemos, segundo Mariano, ressaltar “o caráter leigo do Pentecostalismo, que permite ao fiel entrar em contato com Deus sem depender da mediação eclesiástica”.

Aparentemente cria-se uma distinção subjetiva entre a religiosidade institucionalizada, como algo atribuído ao homem e que deve regular sua vida social no território cotidiano ao mesmo tempo em que busca se aproximar das referências morais que chegam do exterior, e um sobrenatural cuja referência maior é a natureza e seus mistérios.

Morador do Curupira e evangélico, Jarbas, por exemplo, não evita falar de casos de possessão onde ele teria avistado o “espírito” antes mesmo das mulheres da casa que visitava começarem a batucar na mesa da sala um “ponto de macumba” que “quem frequenta estes lugares conhece”. Também não evita falar da surra que teria levado de um ente invisível em plena estrada BR-101, surra que só terminaria quando ele conseguiu cruzar a porteira de um terreno, “como se alguém não quisesse que ele entrasse”. Ou seja, há uma distinção bastante acentuada entre a religiosidade, como algo definido, e aquilo que é misterioso, o que não podemos entender. Esta postura se resume no entendimento de que a criação do mundo também inclui a criação de mistérios que ao homem não cabe entender. Esta síntese permitira a sobrevivência de antigos medos em relação ao sobrenatural dentro da fé evangélica.

Talvez possamos ver nesta religiosidade fluida, que aceita o dado pelo que ele é, reservando a expressão da fé para o espaço do templo, uma tradução daquele “horror às distâncias” que parece constituir, ao menos até agora, o traço mais específico do espírito brasileiro” (HOLANDA, 1995, p.149), incorporando a aceitação tácita de todo “o repertório de ideias, gestos e formas que encontre em seu caminho, assimilando-os frequentemente sem maiores dificuldades (HOLANDA, 1995, p.151).

Considerando a importância da implantação da Reserva Ecológica da Juatinga – REJ, as pressões da família Tanus, a ação de Organizações não governamentais, o incremento do fluxo de turistas, a presença da Igreja, o contato permanente dos moradores

com seus parentes na cidade, podemos identificar os seis pontos de tensão identificados por Gomes Junior (2005, p. 93), em seu trabalho sobre a Praia Grande da Cajaíba, também nas relações entre o Sono e a cultura urbana. No caso do Sono, porém, devemos acrescentar ainda a pressão exercida pela presença do Condomínio Laranjeiras como um sétimo ponto de tensão. Podemos, no entanto, considerar que a proximidade da Praia do Sono com a sede do município, a proximidade com a vizinha vila de Trindade, a relativa facilidade de acesso por mar através de uma trilha facilmente praticável para turistas e agentes públicos faz com que a comunidade existente na Praia do Sono tenha problemas particulares que não são percebidos de forma tão aguda na Praia Grande da Cajaíba.



Assembleia de Deus da Comunidade da Praia do Sono
(Foto do autor, 2011)

Percebemos igualmente que estas pressões são muitas vezes contraditórias, como no caso das relações entre caiçaras e órgãos ambientais, onde existem tanto críticas à atuação do Estado como críticas à sua omissão, de acordo com o problema e se ele afeta moradores ou “gente de fora”. O mesmo se dá em relação ao Condomínio Laranjeiras, percebido como lugar de trabalho, como ponto de suporte financeiro ou como possível antagonista interessado na remoção dos moradores. Estas ambiguidades se dão em todas as relações com os agentes externos, com exceção daquelas que têm como referência a família Tanus, onde a percepção do caiçara é sempre negativa.

Esta complexa rede de interesses, que tem como pano de fundo questões como preservação ambiental *versus* desenvolvimento, as diferentes e contraditórias visões do caiçara sobre a cidade e o “progresso”, a fé e o costume e as tensões entre projetos individuais e manutenção da coletividade, impregna profundamente a vida dos habitantes do Sono e dividem a comunidade em grupos que disputam entre si e com os poderes externos, que por sua vez disputam entre si, aliando-se a um ou outro grupo, a posse o domínio do poder simbólico sobre o lugar onde habitam.

A afirmação da sociedade existente no Sono deve, portanto, partir “de definições e redefinições de identidades sustentadas não mais na homogeneidade de padrões culturais mas na diversidade e, principalmente, na maneira específica de combinar práticas e valores

originários de universos culturais distintos”, processo identificado por Carneiro (1998) como *rurbanização*.

3.11.1 A canoa de um pau só

Em relação às manifestações culturais caiçaras, não podemos deixar de ressaltar os modos de fazer a “canoas de um pau só”, percebida como uma das principais marcas da identidade caiçara. Essa canoa, escavada em um único tronco seguindo um saber oralmente transmitido, é um traço cultural que permeia a cultura caiçara do Rio de Janeiro até o litoral norte do estado do Paraná. Atualmente as restrições ambientais vêm ameaçando a continuidade deste conhecimento, de modo que a construção da canoa pode ser considerada ameaçada, especialmente no que concerne às canoas de maior porte, as canoas de voga. Neste sentido, recentemente começou a ser instruído junto ao Instituto do patrimônio Histórico e Artístico Nacional um pedido de registro dos modos de fazer a embarcação e os saberes a ele associados como patrimônio cultural brasileiro de natureza imaterial.

Mais que um traço cultural atual, a canoa de um pau só representa a continuidade cultural destas populações litorâneas, estabelecendo um vínculo entre o passado e o presente. Não por menos a canoa está presente em diversas crenças e costumes da região de Paraty, como o costume de não se conversar na canoa para não irritar o mar, ou na variedade de dança de ciranda, a “canoas”.

Como um bem associado à canoa e à identidade caiçara temos também o remo. Pode-se dizer que o conjunto remo-canoa é um único objeto. O remo caiçara tem sua pá em forma de folha, é curvado, com uma “quilha” na parte de dentro, para ajudar a cortar a água. Não se admite um remo sem concavidade, como não se admite a canoa caiçara sem o remo caiçara.



Canoa e remo caiçara
(Foto do autor, 2012)



O remo caiçara
(Foto do autor, 2012)

3.12. O Sono: lugares e primeiras histórias

A primeira vista, o território do morador da vila da Praia do Sono (A) limita-se de um lado pelo mar, entre a ponta do Sono e o Boqueirão, na entrada da enseada de Laranjeiras (B), tendo por trás as montanhas que se elevam rapidamente. Naturalmente, porém, a percepção que os moradores têm da região estende-se além, seguindo a costa, até Trindade (C) e Ponta Negra (D), lugares frequentados desde muito pelos pescadores seja em suas canoas seja por trilha.

Para o interior, também o território segue além do que a vista alcança, acompanhando as trilhas que varam as montanhas, modo que o limite do Sono reconhecido pelos moradores é o manguezal que se localiza no fundo do Saco do Mamanguá (E), no ponto conhecido como Porto do Sono(F), e onde antigamente eram coletados mariscos e o caranguejo vermelho⁸⁰, já que no manguezal do Sono encontra-se apenas o Guaiamum⁸¹. Do Porto do Sono partiam as baleeiras para Paraty (I), ou eram chamados os botes para a travessia do Mamanguá, para que, por terra, via Curupira (G) e Paraty Mirim (H), se alcançasse a cidade. A rota contornando a península da Juatinga, entre o Sono (A) e Paraty Mirim (H) é mais perigosa e acessível principalmente para embarcações maiores, devido ao longo trecho de mar aberto, e à distância, mas pode ser feita excepcionalmente em boas condições climáticas.

Os moradores da Praia do Sono têm na paisagem uma série de pontos referenciais tanto no relevo e na linha da costa que se referem a seus antigos caminhos, narrativas e modos de vida. São intrinsecamente ligados ao seu espaço existencial por vários motivos: seu relativo isolamento geográfico, a questão da posse da terra, os vínculos familiares estabelecidos ao longo de gerações, o extrativismo, sua relação com a pesca e modos de viver e pela dependência que têm da geografia nas muitas travessias do relevo por trilhas em meio à floresta ou de uma navegação costeira nas trocas entre Trindade, Laranjeiras, Sono, e Ponta Negra.

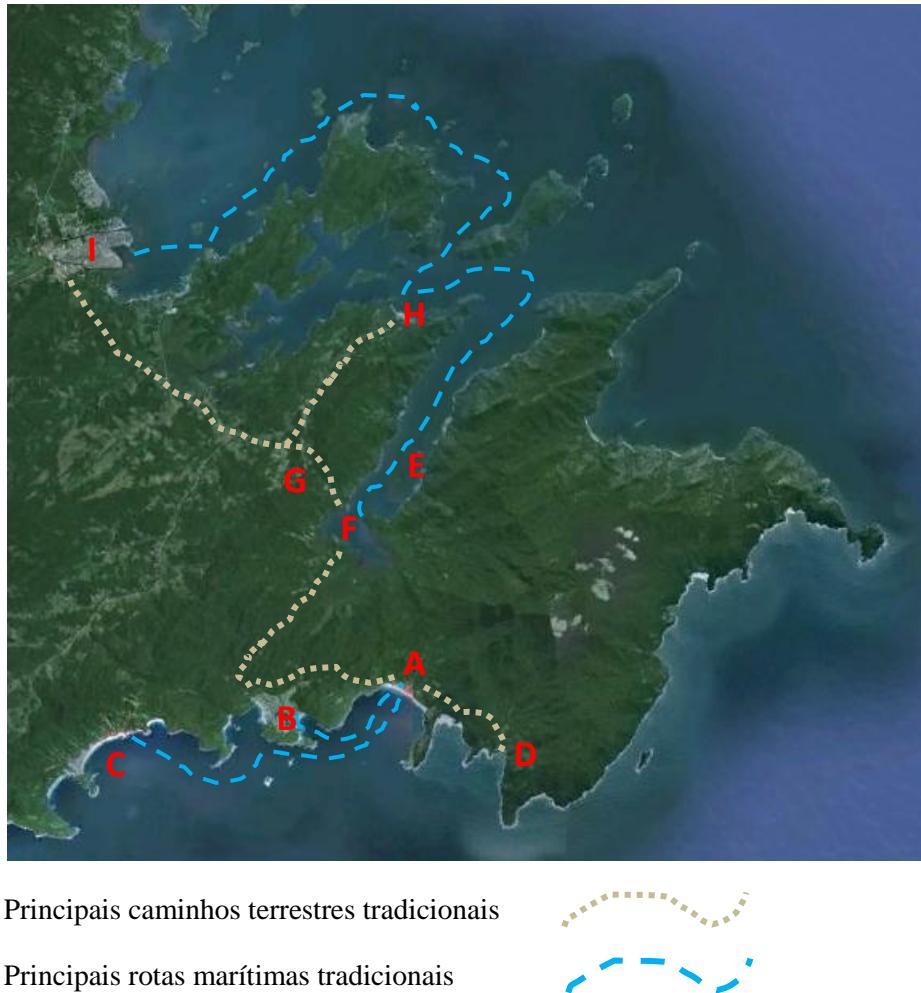
Diversos pontos de referência recebem nomes curiosos, outros são apenas descritivos. Podemos citar como exemplos o promontório que se situa à direita (de quem olha a partir do mar) separando a Praia do Sono da Praia dos Antigos, é a chamada Ponta do Sono, enquanto o morro é o Morro da Barra, referência à barra do córrego que deságua no mar naquele ponto.

⁸⁰*Ucides cordatus*

⁸¹*Cardisoma guanhumi* Latreille

No costão rochoso da ponta do Sono fica a Pedra da Espia, lugar de onde se podem espiar os cardumes, mas também um ponto de atracação de barcos quando o mar está “grosso”. Por esta razão foi construída ali uma “estiva”, ou rampa, destinada a içar o barco para fora da água quando é impossível chegar até a praia por causa da arrebentação⁸².

Principais rotas tradicionais citadas nas entrevistas



Muitos pontos geográficos recebem nomes a partir de uma semelhança com algum objeto, como Pedra da Selinha na costa da Ponta do Sono e a Cabeça de Índio, na costa entre o Sono e Trindade. Outros são descritivos como o Boqueirão, que marca a entrada para Laranjeiras e onde existe uma suposta imagem de santo, o “santinho” formada por um empilhamento de pedras. Segundo Cristiano, um barqueiro da comunidade, primo de Leila, o “santinho” remontaria aos tempos dos piratas, demonstrando uma crença de que a formação teria sido construída, em algum momento, pelo homem e não pela natureza. O pico do Cairuçu, além da denominação que consta nos mapas oficiais, é igualmente conhecido pelo seu nome tradicional “Borrocão”, enquanto outros pontos do relevo atentam para antigos usos, como o morro do Sapê, ou remetem a antigos moradores, como os morros do Zaías, do Cacá, do Jonáta e da Timina. Outros ainda referem-se a características dos caminhos, como o Morro das Sete Voltas e Morro do Lamêro e o Quebra-cú.

⁸²Consta que as ondas no Sono podem chegar a mais de três metros de altura.

Para o morador do Sono, o rio que corta a vila e desemboca no mar, oficialmente conhecido como Córrego da Jamanta, não tem um único nome, sendo conhecido pelas “servidões” dos moradores. Assim o rio pode chamar-se “da Filinha” ou “do Souza”, por exemplo, de acordo com o morador que mora ou morou às suas margens, se servindo de suas águas.

Se toda esta toponímia tem um sentido na perpetuação da memória da comunidade, quando perguntamos a origem da própria denominação da Praia “do Sono” e da Ilha das Peças, em frente à ponta de Laranjeiras, apresentam-se apenas hipóteses que, por se repetirem em diversas falas, adquirem para os moradores foros de verdade.

Muitas histórias correm respeito da denominação da localidade, algumas dizem que o nome Sono estaria diretamente relacionado a este relevo que circunda a praia, pois a altura das montanhas faria com que as sombras diminuíssem o período de insolação na praia. Por causa disso, no Sono o amanhecer aconteceria mais tarde e o pôr-do-sol mais cedo que em outras praias da região.

Outras histórias dão conta de que o lugar seria anteriormente um local de pouso de viajantes que ali pernoitavam na passagem entre o litoral paulista e Paraty. Conta-se também que o nome teria surgido na ocasião em que um navio pirata teria aportado na praia para carregar de água e descansar sua tripulação (os piratas são uma constante no imaginário de Paraty). Durante a parada, sua tripulação teria desembarcado na praia e, passado certo tempo, quando a tripulação teria sido novamente chamada para a embarcação, um tripulante teria caído em sono pesado. Ele teria sido despertado após um grande esforço por parte de seus companheiros, a ponto da ocasião ficar marcada na memória dos marinheiros. Acrescenta Jonas⁸³ a esta história que ao ser despertado este tripulante levantou-se reclamando que estava no melhor do sono. Desta história teria ficado o nome da praia. Seja como for, o romântico nome permanece até hoje.

No caso da Ilha das Peças são narradas duas histórias, mas não há, mesmo entre os moradores mais antigos, uma certeza sobre a verdadeira origem do nome da ilha em questão. Para alguns ela teria esta denominação por causa do suposto encontro de peças de metal nas pedras da costeira da ilha, talvez oriundas de um naufrágio. Para outros, o nome deriva do ruído que faz o mar revolto, nas concavidades e grutas existentes no costão rochoso. Este ruído seria semelhante ao produzido pelo tiro de “peças” de artilharia. Mas segundo Cristiano, a ilha é mais conhecida entre os caiçaras como ilha do Rato, por causa da forma que apresenta quando é vista a partir da Praia do Sono.

Também no caminho entre Laranjeiras e Trindade, existiria uma marca na rocha em forma de caracol, denominada “Buraco da Serpente”. Conta seu Dácio sobre o lugar que ali teria vivido uma cobra monstruosa, sempre enrolada sobre a pedra da costeira. Sabendo disso um padre teria vindo para amaldiçoar o animal. Este então teria mergulhado no oceano, deixando, no entanto, sua marca em espiral. Nesta ainda podem ser vistas as rugosidades de sua pele e escamas.

Outros pontos de referência fazem igualmente uma conexão entre o que é percebido e o imaginário. Segundo seu Dácio e Dona Iracema, existem na Barra uma cruz e um pequeno pé impressos na pedra ao lado da foz do córrego da Jamanta. Segundo eles, este pé tem tamanho diferente de todos, pois já diversas pessoas teriam medido seu tamanho. Estas marcas remeteriam a um acidente do passado e teriam relação com uma suposta natureza sobrenatural do lugar. Se a cruz é facilmente visível, a posição deste pé, porém, não é definitiva. Segundo Jonas, não existiria um pé na Barra, mas sim nos Antigos, sobre uma rocha alta, onde se limpam os peixes. Para ele a cruz seria simplesmente uma marca de divisão de terras, sem qualquer outro significado.

⁸³Pescador, marido de Dona Val, dona de um restaurante na praia. Aproximadamente 50 anos.



Vista da Praia do Sono a partir da trilha de Laranjeiras
(Foto do autor, 2011)



“Santinho”
(Foto do autor, 2012)



Detalhe



Ilha das Peças ou do “Rato” vista da Praia do Sono
(Foto do autor, 2011)

A existência deste lugar, portanto, em si, já ilustra como a construção da paisagem caiçara pode percorrer um trajeto de um espaço marcado pela mítica, pela memória, pela vivência e pelo cotidiano, sendo vivenciada de modo diferenciado por cada grupo de moradores, de acordo com tradições próprias que se instituem através da transmissão oral.

Nem mesmo a existência das amendoeiras, que crescem ao longo de toda a praia escapam de uma leitura mítica. Na verdade ninguém se recorda de quando ou por que elas foram plantadas, de modo que se acredita que elas sempre teriam existido ali. No entanto, é reconhecido também que a espécie não pertence ao lugar, devendo ter sido plantada por alguém.

Existem, assim, diversas opiniões sobre qual seria a mais antiga e que teria dado origem a todas as outras. Celso nos afirmou, porém que sabe perfeitamente quais as duas mais antigas. Segundo ele, é fácil ver que duas amendoeiras em algum tempo antigo se casaram e deram as mãos, dando origem a todos os outros “filhos”. Segundo ele não se trata aqui de uma lenda, e mostra duas amendoeiras unidas como prova da verdade do que conta. Ao mesmo tempo ele nega que exista qualquer lugar encantado no Sono. Diz ele que tem uma roça no morro e que sempre caminha por toda a região a qualquer hora do dia e da noite. Afirma ele que nunca viu ou ouviu nada estranho, que tudo o que contam deve ter uma origem natural, nos barulhos da mata, pássaros ou bichos.

Já Ballabio (2010, p.118) cita um morador, seu Jó, que afirma ter sido o primeiro a ocupar um terreno na restinga, começando a plantar as amendoeiras. Este costume teria seguido com os donos de campings, de forma a evitar a erosão e fornecer sombra para seus

clientes. Segundo informado, as árvores teriam atualmente (2012) apenas cerca de nove anos de idade.

Isso demonstra a dificuldade do trabalho com as fontes orais, já que todos os entrevistados por nós afirmaram que as árvores sempre haviam existido ali, não tendo sido plantadas por ninguém. Até que ponto esta diversidade de opinião representa uma disputa pela antiguidade e uma forma de apropriação do espaço através da responsabilidade pela sua configuração é uma questão que temos que investigar mais a fundo.



Cruz na Barra
(Foto do autor, 2012)



Cruz e o “pé” na Barra (Detalhe)



Amendoeiras da Praia do Sono
(Foto do autor, 2011)



Árvores casadas
(Foto do autor, 2012)

3.12.1Antigos

Separadas da Praia do Sono por uma península elevada temos duas praias desertas, Antigos e Antiguinhos. Podem ser consideradas como parte da região do Sono, até porque, segundo a atual presidente da Associação de Moradores, seriam “a joia” da comunidade. De grande beleza, o conjunto de praias formado por Antigos e Antiguinhos é considerada uma das dez melhores praia do Brasil⁸⁴ e tem para o turismo no Sono um valor considerável. Assim, existe uma intenção declarada de preservação destas praias, sendo inclusive proibido pela comunidade o camping ou qualquer ocupação no local, até mesmo porque existe um temor de que moradores de outras comunidades possam vir a “invadir” a área. Para os moradores do Sono o fato deles fazerem esta “gestão” de “Antigos” e “Antiguinhos” é inquestionável, pois estas praias pertenceriam ao Sono, tanto porque são praias onde antes haviam moradores ligados por laços de amizade e parentesco com a comunidade, como pelo fato de serem frequentadas “desde sempre” por moradores do Sono. Além disso, diversas histórias que se iniciam no Sono terminam em Antigos. Ouvimos em Paraty até mesmo a afirmação de que os caiçaras mais altos que nasceriam de vez em quando no Sono seriam da “raça dos Antigos”.

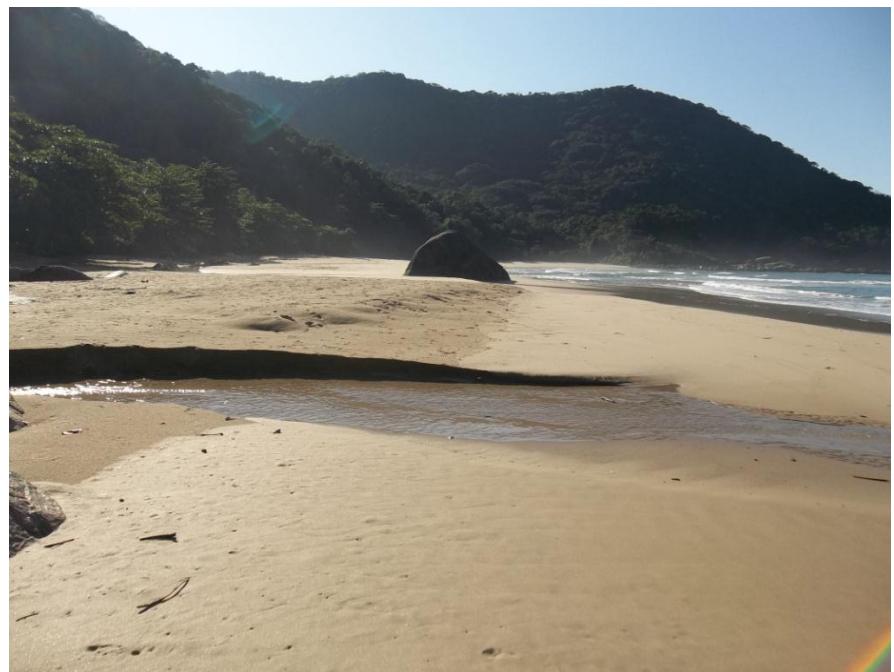
Ouvimos dizer que esta diferença da “raça dos Antigos” seria devido a um suposto costume dos indígenas do local que devorariam todos os homens europeus que ali aportavam, guardando para si as mulheres. Outros que afirmam que, esta característica teria a ver com a própria denominação do lugar, pois o nome da praia derivaria da presença de europeus em Antigos desde antes da chegada de portugueses à região. Estes europeus teriam se misturado com os indígenas locais e dado origem a esta linhagem de caiçaras mais altos. Conta ainda a lenda que estes moradores ancestrais teriam deixado seu testemunho gravado em uma das inúmeras grutas no morro dos Antigos, uma história que iremos, com certeza averiguar. Esta história não é de todo impossível, é claro, uma vez que existem personagens na história do Brasil que antecedem o povoamento sistemático da costa, servindo como um importantes mediadores entre os portugueses e os indígenas, como João Ramalho no litoral de São Paulo,. No entanto, não encontramos em nenhuma fonte bibliográfica ou documental referências a esta ocupação de Antigos por outros que não os antigos sesmeiros.

Outras histórias ouvidas contam que o nome teria sido dado por causa do suposta hábito dos fazendeiros da região que deixariam ali os escravos mais velhos para morrerem. Novamente, além das referências orais à suposta crueldade do padre Velludo, não existem outras fontes que possam confirmar esta história.

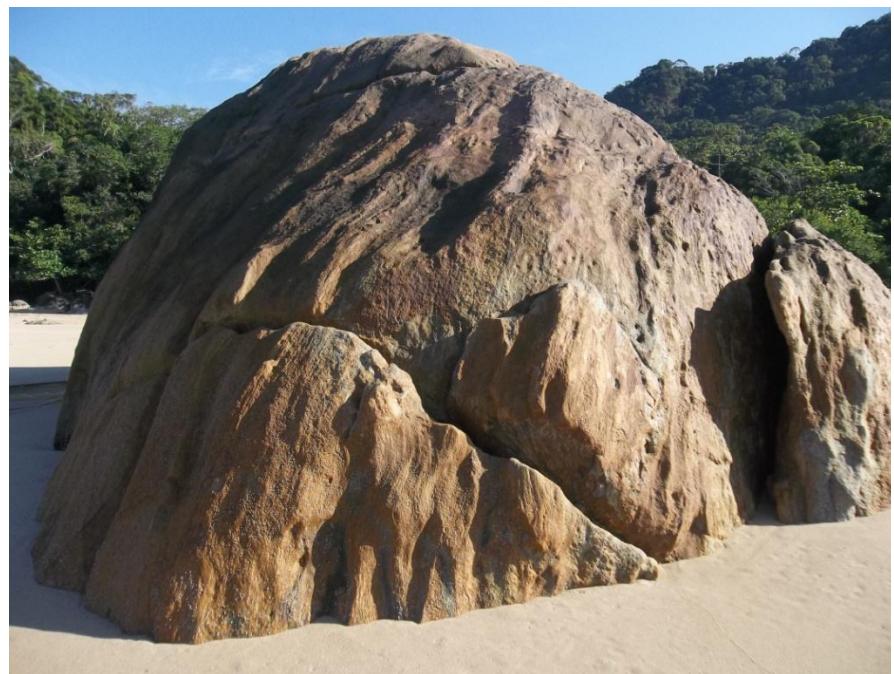
Muitas outras histórias ocorrem sobre a denominação “Antigos”. Alguns atribuem o nome à suposta existência de supostas inscrições rupestres em abrigos existentes nas grutas no alto do morro, outros ainda dizem simplesmente que ali morava um casal e caiçaras que teria se fixado há muitos anos no lugar, permanecendo o nome de Antigos depois que esta família se mudou.

Sabe-se, por um documento existente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, escrito por Manoel da Silva Mariz e denominado “Estado da Villa, sua Povoação, Termo, e o mais q’ abaixo se Declara”, datado de 1790, que os nomes de Sono e Antigos já estavam consolidados no final do século XVIII pela descrição que é feita dos rios da região e seus recursos (COTRIM, 2012, p.174-175). Assim, as hipóteses que atribuem uma data mais recente para a toponímia local devem poder ser descartadas.

⁸⁴http://riosulnet.globo.com/web/conteudo/3_261647.asp



Antigos
(Foto do autor, 2012)



Pedra da Onça
(Foto do autor, 2012)

Destacamos que em pesquisas anteriores, realizadas na região do Parque Estadual da Pedra Branca, Rio de Janeiro para a realização de um MBA em Gestão e Planejamento Ambiental na Universidade Veiga de Almeida, no Rio de Janeiro, já havíamos nos defrontado com esta categoria de “antigos”. Neste caso esta categoria era aplicada para explicar histórias, normalmente associadas a marcas e vestígios de uma ocupação anterior à memória da comunidade, normalmente gravações em rochas, ruínas ou marcos naturais interpretados como resultado da intervenção humana.

Diferentes do “tempo dos antigos”, existem outras categorias que são empregadas como indicações de um tempo um passado distante, mas sobre o qual existe alguma referência a fatos da história do local, como “no tempo dos escravos” ou “no tempo dos piratas”. Assim, o “tempo dos antigos” usualmente refere a fenômenos que não encontram correspondência na memória da comunidade e que não podem ser explicados.



Antiguinhos
(Foto do autor, 2012)

3. 13 O Reconhecimento do Espaço

Segundo H. Rosa⁸⁵ (apud Carvalho, 2010, p. 24), o caiçara sempre viveu uma relação muito mais sagrada com o mar do que com a mata. Isto se daria porque é do mar que se tira a maior parte do sustento do caiçara e “pode ser contemplado”. Cabe ressaltar que para a vida cotidiana do caiçara, tradicionalmente o “mar” é limitado a uma estreita faixa de litoral ou às enseadas, lugares que ele alcança com suas canoas de um pau só e botes. Assim, não existe uma interação com o mar aberto, a não ser quando embarcado em uma traineira de pesca.

⁸⁵ROSA, H. “Atores e Interesses que Articulam as Transformações Sócio-espaciais de uma Localidade Caiçara: o caso de Pouso da Cajaíba no litoral sul-fluminense”. Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado UFRJ/CPDA. 2005.

Mas esta é uma atividade que ocorre longe da comunidade, não interferindo na rotina cotidiana, a não ser pela ausência dos pescadores embarcados para a pesca em alto mar.

Além disso, a pesca embarcada não é uma atividade comum às comunidades caiçaras situadas na “costeira”, uma vez que além do custo da embarcação, a pesca em escala depende de uma estrutura portuária que só encontramos de fato na sede do município de Paraty. Assim, a limitada à faixa da costa é o *mare nostrum* onde o caiçara do Sono está em seu lar, o ambiente marítimo que ele domina a partir de sua canoa, onde lança a sua rede e monta seu cerco flutuante.

Esta relação sagrada com o mar, percebida por Rosa, não parece ser uma característica resultante do convívio do caiçara, agarrado ao litoral, com o mar. Antes parece ilustrar o distanciamento que existe na contemplação de um horizonte, contemplação relacionada às atividades caiçaras das pequenas vilas costeiras, principalmente àquelas que, como o Sono, não possuem portos abrigados onde possam fundear embarcações maiores. Nestas pequenas vilas, o litoral marinho aparece como uma fronteira conhecida e palmilhada e não como um universo em si mas o mar é sagrado pela sua distância inalcançável, não importando quão próximo esteja.

O milagre da corda, recorrente na história das religiões, aparecendo em vários lugares e autores, inclusive em Mircea Eliade, consiste no seguinte: um xamã, faquir, ou malabarista, lança uma corda para o ar e ela, espiralando para cima, fica firme e ereta ao ponto de permitir que ele suba por ela. Está presa firmemente em algum lugar acima, em algo que não se sabe o que é, mas que oferece ao xamã ou seu secretário confiança para subir por ela. Desroche serve-se deste mito da corda para ir desenvolvendo-o em outras direções de acordo com seus objetivos no livro. Mas, como o mito permite outros usos e interpretações, servimo-nos dele para o nosso próprio fim: o do mistério do sagrado. Lançar a corda e subir por ela numa aproximação infinita, porque nunca chega lá, de algo que não se sabe o que é mas que me dá segurança e esperança, seria a essência da religião. Essa confiança, ao mesmo tempo perigosa e angustiante, em algo que não vejo e que não conheço, distingue-se da religião instituída em que os dogmas e os preceitos éticos concedem conforto e paz. (MENDONÇA, 2004, pp.39-40)

Ao contrário do mar, do horizonte que se afasta e nunca pode ser alcançado, o caiçara veria a mata como algo possível de ser dominado, posto que é nela que ele construiria seus roçados, extraíria a madeira para sua canoa, caçaria e tiraria parte de seu sustento, além de outras matérias primas, como o barro para as casas, os cipós para os cestos, os bambus para as armadilhas e ervas para tratamentos caseiros. Assim, mata seria supostamente o espaço onde este caiçara praticaria atividades “menos nobres”, relacionadas principalmente ao fazer cotidiano. Ao mesmo tempo, portanto, o autor percebe o mar como sagrado para o caiçara, ele constata que, para esta mesma população, a mata permaneceria “misteriosa”, de modo que dificilmente o caiçara penetraria de livre e espontânea vontade na mata à noite, preferindo lugares “mais socializados”.

[...] durante a noite a mata ganha um caráter muito mais mágico e o respeito aumenta substancialmente. Dificilmente os moradores locais fazem qualquer coisa à noite na mata. Em diversas situações, habitantes locais de diferentes idades demonstraram preferir desenvolver durante o dia qualquer atividade que envolva caminharem trilhas ou entrar na mata. Durante a noite buscam os espaços totalmente socializados. Já as relações com o mar acontecem mesmo com a escuridão; os pescadores se sentem mais seguros no mar

durante a noite do que na floresta (ROSA *apud* CARVALHO, 2010, p.24).

Desta afirmação podemos inferir que o sagrado percebido no mar sinaliza a existência de um mapeamento simbólico, de um conhecimento e um controle prévios do sobrenatural, ao passo que em relação à mata, apesar de ser um espaço cotidiano, subsiste um desconhecimento que se situaria além da capacidade de entendimento, um espaço do imaginário, do imprevisível profano.

Considerando a relação com o mar, sujeito aos imprevistos do tempo, à incerteza dos caminhos, às profundidades inescrutáveis, frente à relação com a mata, um meio onde os caminhos são conhecidos, as condições são menos adversas e os perigos significativamente menores, dada a possibilidade de aplicação do conhecimento acumulado no manejo de plantas e animais, fica evidente que, se a relação com o mar se dá por um domínio do sagrado que traduz a distância como algo próximo, inteligível e acessível através de determinados ritos, a mata escapa ao domínio simbólico do caiçara colocando-se como uma entidade com domínio próprio com o qual o caiçara pode estabelecer uma relação social de alteridade. Assim, em relação à mata estabelecem-se duas relações complementares, de continuidade material e de alteridade da presença. Dentro destas duas relações ele define sua identidade.

O domínio do sagrado permitiria, pois, a compreensão, permitindo a racionalização dos processos transcorridos no dia a dia no mar, mesmo aqueles mais imprevisíveis. Ao mesmo tempo, vemos em relação à mata que o domínio do meio físico, o conhecimento, não se transforma em domínio das relações entre o homem e o cotidiano, permanecendo entre eles uma relação onde a possibilidade do Fantástico é sempre presente. Esta relação escapa ao sagrado, aproximando-se do mágico. Mas mesmo este, com seus rituais que permitem a intervenção do homem no sobrenatural, aparentemente não dá conta dos mistérios e do improvável, transformando a mata em um espaço de alteridade para a comunidade, dotado de uma natureza própria que escapa à capacidade de intervenção humana.

Desta forma, ainda que ela seja aparentemente o “espaço dominado”, não podemos dizer realmente que a mata é possuída pelo caiçara. Ao contrário, palmilhada, utilizada, derrubada, a mata permanece próxima como espaço do desconhecido, o lugar do imaginário, da relação sensível entre o caiçara e sua subjetividade, seus medos e seus afetos, um espaço Encantado. O homem contempla o mar, mas é contemplado pela mata.

Podemos falar aqui de formas diversas de aproximação com o espaço, simultâneas e complementares. Por um lado temos uma abordagem simbólica, onde a percepção instantânea de signos remete a um todo identificado com o espaço objetivo, modos de vida e subsistência. Por outro lado, temos uma aproximação alegórica, onde a experiência temporal recria cotidianamente as relações do indivíduo com estas mesmas manifestações, construindo-se uma estrutura de sentimentos que dá sentido ao Lugar.

Para isso utilizamos o conceito de alegoria e símbolo desenvolvido por Walter Benjamin em sua obra. Segundo Merquior (1969, p. 104), ao passo que “o símbolo tem uma natureza ‘plástica’, porque é a condensação imediata da ideia na forma adequada”, a alegoria “pressupõe a fungibilidade do particular: no mundo alegórico, cada objeto pode representar um outro”, por sempre exprimir algo diverso do que se pretendia ser temporal. Essa temporalidade permite que as identidades sejam experimentadas como parte de uma estrutura de sentimentos, na forma de uma alteridade fragmentada característica do pensamento alegórico. Assim, Benjamin considera como a alegoria destrói a totalidade ilusória do símbolo, já que este possui um caráter instantâneo, enquanto aquela, por ter um caráter sucessivo, realça a impossibilidade de um sentido eterno a partir de uma dialética assentada no tempo. Ao contrário da rigidez estabelecida por um símbolo, a alegoria permite ampliar o espectro de significados (Borges, 2011, p. 03). Mas, “a alegorização acontece essencialmente

como fragmentação” (JUNKES, 1994, p. 129) que decorre de uma descontextualização do que é percebido. Esta descontextualização “faz constatar que as coisas tinham uma vez um sentido em si mesmas, antes de serem incluídas nalgum contexto, que eram significantes independentemente de serem elementos estruturais de um contexto” (JUNKES, 1994, p. 130). Neste aspecto, podemos falar de identidades caiçaras construídas simultaneamente por identificações simbólicas e materiais, acompanhadas pela contínua alegorização destas realidades, constituindo-se uma alteridade fragmentada em relação ao que é fixo e determinado como referência cultural.

A alegorização da realidade permitiria dar vazão ao sentido da experiência que faz com que o real, ao mesmo tempo em que não pode nunca corresponder à natureza em si, também não possa ser considerado como uma pura invenção ou imaginação. Assim, como afirma Moreira,

[...] se todo conhecimento da realidade é produto da relação do observador-evento natural, a realidade, mesma a das ciências naturais, não seria nem independente dos fenômenos naturais e nem puro produto da imaginação humana. Todo saber conteria sempre uma incerteza, um algo não acessível ao ser humano. (MOREIRA, 2006, P.190-191).

Ao situar a mata como o lugar do Mistério, o caiçara estabelece uma relação particular e temporal com a natureza enquanto um Outro com o qual se relaciona, objetiva e subjetivamente. A temporalidade exerce aí um fator fundamental, uma vez que o “reconhecimento” do objeto implica na apreensão de um símbolo, percebido como um nome, que faz “parar o tempo em uma abstração que contém sempre uma significação social do tempo, um conceito de tempo” (MOREIRA, 2006, p. 190). O “reconhecimento” opera, pois, na disjunção da relação entre espaço e tempo. O espaço alegórico transforma-se em espaço simbólico.

Uma aproximação entre a cultura caiçara e a cultura urbana feita a partir de uma correspondência entre símbolos representa, pois, a criação de uma ausência⁸⁶. Esta ausência corresponderia ao ocultamento do tempo alegórico, representado pela experiência como processo social, mesmo que esta “com frequência ainda não [seja] reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isoladora” (WILLIAMS apud BARBOSA, 2006, p. 205). Esta experiência processual com a realidade seria o substrato não somente de novas formas de relacionamento com o mundo, mas também da produção de uma série de resíduos e fragmentos relativamente isolados, ênfases e supressões particulares, no dizer de Williams (apud BARBOSA, 2006, p. 207), que seriam enfatizadas na visão caiçara tradicional sobre o mundo e constituiria uma dimensão de sua relação com a temporalidade, afetando diretamente a sua forma particular de compreensão do mundo.

4. TRADICIONAIS E INTEGRADOS

Acostumados com a presença de pesquisadores e com o convívio com instituições públicas e privadas que buscam conhecer promover a cultura caiçara, não é difícil obter dos moradores da Praia do Sono uma descrição pormenorizada dos seus antigos modos de vida e costumes. A existência do Fórum de Comunidades Tradicionais em Paraty, o Ponto de

⁸⁶ No caso, nos referimos ao conceito desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos em “Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências”. Disponível em www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf.

Cultura Caiçara, questão da posse da terra através da afirmação de uma identidade tradicional, a reivindicação de um ensino diferenciado para as crianças do local, a relação com os órgãos ambientais e a questão da ocupação e uso de áreas consideradas pelos órgãos ambientais como de preservação, fazem mesmo que haja da parte dos moradores uma vontade e um hábito de falar de si.

Naturalmente este discurso da comunidade é construído a partir da expectativa do espectador e através dele podemos entender com bastante aproximação a narrativa que a comunidade faz para o público externo. Mesmo o termo caiçara foi colocado para os moradores como uma identidade atribuída externamente, pois antes era uma alcunha depreciativa com a qual eles não se identificavam.

Qual é este discurso, enfim? Em seu artigo “Os caiçaras e o mito do bom selvagem” (2000), Adams verifica que “a produção científica nacional, no que se refere às populações caiçaras, tem uma abordagem primordialmente sociocultural e, muitas vezes, forte orientação político-ideológica (ADAMS, 1996, p.165)”. Assim, uma boa parte dos agentes que procuram definir a sociedade caiçara espera encontrar práticas de manejo da natureza, um conjunto de narrativas que trate de seus usos e costumes, um “saber” natural sobre o ambiente da Mata Atlântica e do mar sob o viés do “bom selvagem”. Estes “saberes” tradicionais deveriam se traduzir em um discurso alternativo de oposição ao desenvolvimento industrial e aos modos de vida urbanos. Mas a própria ideia de comunidade tradicional, onde se fundam boa parte das políticas públicas e da ação de agentes externos à comunidade, pode ser discutida, uma vez que a dicotomia entre tradicional e não-tradicional pode se revelar problemática.

Deste modo, saber o lugar de onde falamos, é fundamental para que evitemos “a ideia de cultura tradicional como algo estático, que permeia o imaginário das populações urbanas, “exige” determinados comportamentos para poder considerar populações tradicionais e aceitar seu vínculo com o território” (CARVALHO, 2010, p.62). Esta exigência, ou esperança, de encontrar junto às populações tradicionais um sentido de homogeneidade, solidariedade e sustentabilidade socioambiental, reflete a existência de uma relação de poder entre dominantes e dominados intrínseca ao termo “tradicional”, onde a mudança nas comunidades caiçaras e seu reconhecimento passam a ser condicionados pelo reconhecimento externo de práticas e modos de vida que mantenham a sua legitimidade.

Assim, de certa forma, podemos ler o termo “tradicional” como algo que perpetua um caráter especial destes grupos que se organizam em comunidades, no contexto em que este termo tem uma carga essencialmente positiva (BAUMAN, 2003, p.7). Mas ao mesmo tempo, o termo tradicional faz com que estes grupos permaneçam marginais e subalternos em relação aos valores de uma cultura urbana hegemônica que, enfim, os define, positiva ou negativamente, como diferentes.

É forçoso reconhecer, porém, que o auto reconhecimento como comunidade tradicional e a busca pelo amparo legal são fundamentais para a mobilização e a luta pela permanência e posse da terra, com o reconhecimento de direitos fundamentais para estas populações. No entanto, isso implica em um risco: a possibilidade de estarmos assistindo à criação de um texto político para o interlocutor externo que deve ser interiorizado pela própria comunidade. Este texto estaria diretamente relacionado a um processo de desvalorização pelas próprias comunidades de um sentido peculiar e diferenciado do sentido do grupo, na medida em que seus laços de pertencimento podem passar a serem associados a um tempo passado, incompatível com a inclusão atual destas comunidades na sociedade urbana. Este seria um processo que permaneceria oculto sob os esforços de preservação de aspectos meramente formais da tradição, de modo a poder conciliar a esperança de alteridade dos agentes externos em relação às comunidades com o desejo de inclusão manifestado por elas.

Associando estas comunidades a uma identidade dependente de hábitos que remetem a um passado superado (e cuja volta não é mais desejada) cujas maiores marcas são as práticas

artesanais e o “saber fazer” local, podemos passar a tratar estes “usos em desuso” como instrumentos de definição de identidades sem que sejam observadas de fato as transformações e a situação complexa em que vivem estas comunidades. Em si mesmo já desiguais, é muito provável que seja impossível para a comunidade reconhecer-se na manutenção destas práticas abandonadas, conduzindo-as a uma permanente e desgastante ação de resgate cultural. É o risco de institucionalização de uma identidade formal que não possui uma relação com a identidade praticada pelo grupo à luz da dinâmica de suas tradições.

Tomando como exemplo, para entendermos a lógica subjacente a um destes discursos que são colocados externamente sobre as comunidades tradicionais vale a pena visitarmos os comentários feitos por Carlos Walter Porto-Gonçalvez (2012), ex-presidente da Associação de Geógrafos Brasileiros, à Minuta Zero do documento base de negociação da Rio+20.

Segundo este autor, na lógica da cultura ocidental que emerge das transformações capitalistas,

[...] saltar da natureza para a cultura passava a ser sinônimo de desenvolvido e de progresso, sempre no interior desse magma de significações imaginário, e daí a primazia do urbano em relação ao rural, ou seja, a valorização de um ambiente fruto do talante humano, ao contrário do mundo rural onde a natureza ainda imporia suas condições às práticas culturais, sociais e econômicas.

Assim, em reconhecendo a primazia do “saber local”, mas já interpretado como “conhecimento local” sobre o lugar, seus recursos e a natureza, podemos estar privilegiando uma separação, já interiorizada pela lógica presente na subjetividade ocidental, entre o homem e seu objeto de conhecimento, criando para as populações tradicionais uma relação sujeito-objeto peculiar à ideia ocidental de indivíduo. A questão da diferença entre o “saber” e o “conhecimento”, termos utilizados muitas vezes como sinônimos, reveste-se de uma relevância substancial para a prática da interpretação das culturas.

Podemos distinguir estes dois conceitos entre si ao distinguiirmos o “conhecimento”, como algo dirigido a qualquer aspecto da realidade externa ao indivíduo que é interiorizada através de um ato intelectual, passando a ser a representação de uma verdade assim considerada à luz das informações objetivas disponíveis. O saber, por outro lado, seria aquilo que exige, além da relação do indivíduo com o objeto, uma relação daquele com conhecimento do objeto, com outros indivíduos, com o meio, com a existência em uma determinada realidade. Assim o “saber” age sobre o conhecimento, recria-o, confronta-o com as múltiplas facetas da realidade, reinventando e interpretando o conhecimento de acordo com as necessidades do contexto.

Enquanto o conhecimento pretende ser absoluto à luz das informações disponíveis, o contexto onde se insere o objeto está sempre em movimento, estabelecendo um contínuo processo de interações que é cotidianamente experimentado. Assim, podemos dizer que “não há saber sem relação entre sujeito e objeto, sujeito e outros sujeitos, sujeito e realidades” (DAMASCENO; PRADO; PINA, 2008, pp. 124-125). Através do saber se cria e toma-se posse da realidade, dá-se às “verdades” estabelecidas o sentimento de verdade, formando o subtexto através do qual se acrescenta significado às manifestações culturais. Em outras palavras, não basta *conhecer* o quê e como são as coisas, mas *saber* como elas *devem* ser e como elas *devem* relacionar-se entre si para que construam um mundo.

Essa diferença entre Saber e Conhecer expressa “a importância em se distinguir as relações culturais das relações sociais”, uma vez que se “o espaço social é produto, o espaço cultural é estímulo”. Isso porque “o primeiro é concebido em termos de organização e de

produção, o segundo em termos de significação e de relação simbólica. Um emoldura, o outro é o portador do sentido" (BONNEMAISON⁸⁷ apud HOLZER, 1997, p.84).

Uma abordagem da territorialidade fundada no uso, no conhecimento e nas relações sociais, pode não sozinha dar conta de uma territorialidade “tradicional”, integrando o homem ao meio pelo conhecimento, mas o separando-o pela falta de sentido e pertencimento. Esta relação seria inteiramente diversa daquela que concebemos como “tradicional” pois, continuando com o texto de Porto-Gonçalves,

[...] o conceito de território tem espessura e não só extensão. É denso e comporta a relação de apropriação que os grupos sociais fazem da natureza através das relações sociais e de poder, sendo assim um conceito que abriga a sociedade através dos grupos sociais que a constituem em relação entre si e com a natureza. O conceito de território poderia ser sintetizado na fórmula: território é igual à natureza e cultura através das relações de poder.

Se a territorialidade não pode ser reduzida ao estudo do sistema territorial, ela é a expressão dos comportamentos vividos, ou se preferirmos, da constituição de um mundo pessoal e intersubjetivo, englobando a relação do território com o desconhecido - o espaço estrangeiro (HOLZER, 1997, p. 84), podemos falar de um espaço cultural construído através do Saber, diferente do território social, e de uma territorialidade cultural que se define em relação ao estrangeiro como um território de um “Saber” específico.

Como não podemos conceber a ideia de homem sem o imaginário, entendemos que devemos naturalmente incluir nesta equação as relação de poder que existem entre o homem, o ambiente e o imaginário, na medida em que este se constitui como parte da realidade. Desta forma, estas relações de poder entre o homem e o ambiente incluiriam a posse física, através da capacidade de transformação da natureza, que é própria das culturas humanas e a posse intelectual, através do conhecimento científico ou do “conhecimento tradicional”. Estas relações de poder se constituiriam de forma através da representação simbólica dos processos naturais e sociais, com sua ordenação do mundo simbólica do mundo em interação constante e imediata com o homem, com o grupo e com a cultura.

A questão da territorialidade reveste-se de especial importância para as populações caiçaras, pela natureza de seus modos de vida entre o mar e a montanha, pelo seu isolamento relativo nas praias separadas entre si pelos esporões rochosos e promontórios que separam os lugares caiçaras, os pequenos Lugares resultantes das “relações intersubjetivas, e não mensagens, que resultam na produção de significados espaciais.”

Cada um destes Lugares se definiria, portanto, “como um centro de significados e, por extensão, um forte elemento de comunicação, de linguagem, mas que nunca deve seja reduzido a um símbolo desrido de sua essência espacial, sem a qual se torna outra coisa, para a qual a palavra ‘lugar’ é, no mínimo, inadequada” (HOLZER, 1999, pp. 75-76).

Vistos como territórios específicos de cada comunidade, na rede de territórios que compõem a região caiçara, estes Lugares são compostos, por sua vez por outros Lugares menores, relativos ao território ocupado pela comunidade, cada um funcionando como um centro de significados conectados a “um conjunto complexo e simbólico, que pode ser analisado a partir da experiência pessoal de cada um - a partir da orientação e estruturação do espaço, ou da experiência grupal (intersubjetiva) de espaço - como estruturação do espaço mítico-conceitual” (HOLZER, 1999, p. 71).

Quando os ditos grupos tradicionais passam a assumir um discurso sobre si mesmos que seja aceitável também pela sociedade envolvente, podemos estar assistindo, pois, à

⁸⁷BONNEMAISON, Joel (1981): "Voyage Autour du Territoire". In: l'Espace Géographique, 10 (4): 249-262.

desvalorização daquilo que, sendo relativo à experiência particular do grupo, não se encaixaria na lógica desejada de um “regime de verdade”, definido pelo Porto-Gonçalvez como característico de uma segunda moderno-colonialidade (período que se teria inaugurado com o iluminismo europeu sob hegemonia inglesa). Este regime de verdade não se fundaria mais na religião, como na Idade Média europeia, mas sim “na ciência e na tecnologia”. A adesão a esta lógica seria uma condição *sine qua non* para que os grupos tradicionais possam ser incluídos, mesmo mantendo seus “rituais de memória”, como parte da sociedade envolvente.

Podemos perceber neste discurso um duplo perigo. Primeiro porque podemos tender a ver as narrativas que tratam da relação entre o homem e o ambiente através do Saber particular à experiência do Lugar como simples frutos de um contexto tradicional a ser superado. Com isso estas narrativas poderiam ser situadas em um passado “autêntico” mas anacrônico, subalterno a um presente conduzido pela busca de um conhecimento conceituado a partir de uma realidade externa ao grupo, seu ambiente e sua experiência.

Em um segundo momento, mesmo reconhecendo a existência de uma poética particular nestas narrativas “tradicionais”, estas correm o risco de passarem a representar não só um passado cada vez mais remoto, mas uma manifestação cujo interesse passa a ser percebido como uma forma de expressão literária e cujo domínio restringe-se aos velhos mestres ainda vivos. De narrativa do real estas narrativas se transformariam em objetos de fruição artística, pois estas histórias podem ser então percebidas como textos poéticos relacionados a um passado perdido.

Estes textos, destinados à perpetuação da memória de um tempo pretérito, podem ser retirados do contexto e da dinâmica contemporânea dos grupos ao mesmo tempo em que para os jovens e para o público externo afirmam sua particularidade. Ou seja, através delas, pela sua condição de memória, a tradição pode ser purificada daqueles aspectos “irracionais”, ou disfuncionais, sendo estes encerrados em um passado ou um campo específico “criativo”, isolando-se da vivência do cotidiano das comunidades.

Constituindo-se em objeto de contemplação ou fruição, as manifestações culturais tradicionais podem, então, usufruir de um status cada vez mais semelhante aos “lugares de memória” de Nora⁸⁸, podendo ser incorporadas como tal pela sociedade na forma de apresentações, textos ou qualquer outra forma de documentação audiovisual, mas sem terem uma relação de significado com o ritual, com a rotina ou com as experiências pessoais do dia a dia. Estes “lugares de memória”, consolidados em sua imaterialidade através de manifestações tipificadas como específicas à identidade do grupo seriam, enfim, apenas

[...] um meio não-espontâneo de se guardar a memória, de se legitimar um passado coletivo [...] cada vez mais ameaçado pelo individualismo que procura legitimar o futuro. Eles conjugariam a vontade de parar no tempo com a valorização do espetáculo, do que é simbólico. Em última instância eles estão ancorados na realidade, sendo autorreferentes (HOLZER, 1999, p.75).

Não é preciso ressaltar como a auto referência contribui para a formação de tradições novas, de base formal, construindo uma história, formando especialistas no âmbito do grupo e um mercado externo particular para estas manifestações.

Assim, podemos correr o risco de tentar entender a sensibilidade das comunidades tradicionais aplicando-se a elas a autonomia de determinadas manifestações culturais

⁸⁸ NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Projeto História, (10), pp. 7-28, 1993

consideradas típicas, como contos da “literatura” oral, danças, festas, religiosidade, repetindo assim a separação ocidental entre arte e cotidiano. Desta maneira, usando a manifestações culturais particulares ao grupo como meio de afirmação da especificidade daquela cultura, pode-se, através da tipificação destas manifestações, reificar, junto às comunidades tradicionais, um modelo ocidental de autonomização do campo artístico-intelectual desconhecido daqueles grupos até então. Assim, muitas práticas sustentáveis, que partem da criação de produtos “artísticos” com materiais tradicionais carregariam subjetivamente consigo não só a ideia de uma economia sustentável, mas uma ideologia correspondente a uma concepção ocidental do conceito de estética e a separação igualmente ocidental entre o sujeito e o objeto de conhecimento.

Durante este processo de separação entre o “Saber local” e o “Conhecimento” ocorre naturalmente um processo de redução das narrativas e manifestações a formas mais gerais, de modo que possam ser traduzidas em “autênticas” e, portanto, “verdadeiras”. Este processo tende a reduzir as contradições entre o local e o regional, possibilitando a criação de uma memória coletiva nas populações consideradas. Também reduz a diversidade dos saberes e, assim, as contradições entre os Saberes locais. Através disto torna-se possível a criação de um único “conhecimento” tradicional, passível de ser legitimado por colocar em consonância diversos grupos resultantes de processos de povoamento semelhantes que interagem com um único Bioma.

Naturalmente os recortes metodológicos para a aplicação de políticas públicas são feitos por agentes externos às comunidades, mesmo que posteriormente estes recortes possam ser incorporados por estas como uma forma de ação política. Assim, a tipificação também corresponde a uma criação de memórias que ocorre após o contato com os modos de conhecimento sistemático do ensino e do conhecimento regular, separando as experiências e a narrativas locais da escritura da história. Em relação a estas abordagens das narrativas podemos rever o artigo de Scott William Hoefle (2009) que trata do relacionamento entre ética ambiental e sistema agrícola tendo como base um grupo de ribeirinhos amazônicos.

Neste artigo o autor discute as relações desta população com uma “ecologia espiritual”, onde o meio ambiente seria povoado de entidades sobrenaturais, frente à transformação e domesticação da paisagem causada pela introdução das novas práticas agrícolas adotadas pelos imigrantes do sul que migram para a região. Além disso, Hoefle discute também as abordagens desta “ecologia nativa” e como ela é traduzida a partir de uma visão não nativa sobre a natureza.

Inicialmente Hoefle critica uma visão dualista da realidade, baseada em análises construídas a partir de situações extremas que são colocadas frente a frente, como no caso da figura do ribeirinho tradicional e aquela do produtor moderno de *commodities*. Esta seria uma análise, segundo o autor, que não daria conta absolutamente da complexidade socioambiental local e levaria a conclusões simplistas e equivocadas sobre a relação entre a ética ambiental e a modernização, ignorando as diversas nuances que existem entre estes dois conceitos.

Ao mesmo tempo, o autor critica também o que ele considera como “abordagens folclóricas com base etnográfica” na qual o pesquisador em campo coleta contos entre um número limitado de informantes, construindo ao final um “conto típico” que supostamente estaria presente na consciência coletiva daquele grupo. Ressalta Hoefle, inclusive, que este método já seria

[...] duramente criticado tanto pela corrente interpretativa pós-modernista quanto pela corrente epidemiológica neo-darwinista [...], por destilar o tal conto típico, estabelecendo o que as diferentes variantes têm em comum, preenchendo as “lacunas” e omitindo contradições e complexidades.

Ao criticar a construção de tipos genéricos (no caso ribeirinho tradicional *versus* produtor moderno) que se opõem, o autor critica igualmente a oposição entre o “tradicional” e o “moderno”, com toda a carga simbólica, positiva ou negativa, que cada um destes termos possui. Ao criticar a criação, por determinados pesquisadores, de “narrativas típicas” na qual caberiam todas as variantes, ou a maior parte delas, o autor faz a crítica ao estabelecimento subjetivo de uma hierarquia de valores entre o que é “autêntico” (legítimo/típico) e o que seriam supostamente versões secundárias das narrativas.

Entende Hoefle que desta forma cria-se um padrão de autenticidade que, colocado frente às variantes locais, faz com que estas passem a ser percebidas como decorrentes da diluição de uma manifestação determinada, sem levar em conta a diversidade de situações encontradas junto às populações ribeirinhas e a relação construída em cada situação com a narrativa de acordo com sua experiência local. Desta forma, omitem-se os subtextos através do qual cada grupo particular se relaciona com suas próprias narrativas em função do que elas têm em comum, e não em relação ao particular.

Até que ponto esta ênfase na tipificação faz parte do pensamento moderno é a questão que importaria definir para sabermos realmente o lugar de onde falam as políticas de inclusão e preservação das culturas dos grupos que permaneceram à margem das principais correntes do desenvolvimento recente.

Se nos basearmos em Habermas (2002, p. 4), o que Max Weber teria realmente descrito em seus ensaios sobre Sociologia da Religião não teria sido somente a profanação da cultura ocidental, mas principalmente o desenvolvimento das sociedades modernas. Estas novas estruturas sociais seriam caracterizadas principalmente pela diferenciação de dois sistemas funcionalmente interligados: a empresa capitalista e o aparelho burocrático do Estado. Na base disto estaria a institucionalização de uma ação econômica e administrativa racional que, ao tomar conta do cotidiano destas sociedades, teria levado à dissolução das formas tradicionais de vida.

No entanto, segundo Habermas, a racionalização do mundo da vida se caracterizaria igualmente por um relacionamento reflexivo com tradições que, ao permanecerem nesta nova realidade, teriam perdido sua espontaneidade natural. Assim, a racionalização do cotidiano levaria a uma tendência de “universalização das normas de ação e uma generalização de valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente limitados”.

No discurso crítico da modernidade subsistiria este temor de uma razão que se fundisse na subjetividade individual, ou seja, na objetivação da natureza interior e exterior, onde a razão passaria a dominar a própria ideia do sujeito. Caso isto aconteça, o poder disciplinar da razão moderna, introjetada na própria conceituação de pessoa, fixa-se “antes nos corpos que na cabeça” (é incorporada à subjetividade). Assim, uma abordagem racionalista do mundo estaria naturalizada, não tendo que passar por qualquer construção ideológica pois, fundando-se em uma visão racionalista sobre o valor do sujeito, estabelece uma ação rigorosa na aplicação de um complexo opaco (posto que não acessível à razão objetiva) de poder onde o próprio humanismo revestir-se-ia de uma violência normatizadora.

Ou seja, na medida em que a própria natureza do homem é determinada em função dos mecanismos da razão interiorizados individualmente, seria impossível qualquer abordagem não racionalista do mundo. A tipificação dos Saberes tradicionais em narrativas genéricas poderia corresponder, assim, ao despreendimento destas narrativas dos contextos ideológicos anteriores à introdução da lógica moderna. Isto conduziria a trazer para estes grupos processos de socialização legitimados pela cultura dominante. Estes processos seriam estruturados segundo modelos que se baseiam em identidades abstratas do eu, forçando a individualização dos membros deste grupo, especialmente os mais jovens, em padrões compatíveis com a lógica do conhecimento em detrimento da lógica anterior de suas culturas.

Esta norma, transformada em única forma de compreensão do homem a partir de

valores introjetados na subjetividade, impediria certamente a condição de análise da diferença entre grupos a partir dos contextos locais, posto que o único contexto possível, ou ideal a ser alcançado, seria aquele que atendesse aos ditames da racionalidade moderna. Em relação aos grupos tradicionais, isso significaria a remissão de suas culturas dos traços que denotassem uma abordagem do mundo e do indivíduo que não se integrassem a um determinado conceito de indivíduo integrado em um mundo unificado pela razão.

O distanciamento entre a realidade dinâmica das interações no grupo e o sentido da narrativa tende a minimizar sua importância no cotidiano, tendendo a criar uma autonomia narrativa que se revela na arte de contadores de histórias, por exemplo. No entanto, esta passagem não é unívoca nem homogênea, pois não considera a intersecção entre a experiência e o imaginário. Assim, lado a lado com um repertório narrativo socializado, permanece a necessidade de outras narrativas que permitam o surgimento das variantes individuais que permitam o compartilhamento de experiências que não mais se encontram representadas pelo texto primitivo.

4.1 Literatura Oral e Discurso

Literatura Oral é definida por Câmara Cascudo⁸⁹ (apud ARAÚJO, 2010, p. 45) como “todas as manifestações culturais, de fundo literário, transmitida por processos não gráficos”. Maria Guimarães Sousa afirma, sobre as narrativas que coletou entre os ribeirinhos do rio Cachoeira, que se tratam de narrativas elaboradas no cotidiano a partir da experiência individual de cada contador em seu trabalho diário na intimidade do convívio com as águas do rio.

A singularidade dessas narrativas não se limita apenas ao seu valor estético, mas em sua força representativa, no valor sociocultural que as revestem, pois evidenciam um *ethos* cultural característico do lugar. De acordo com Cascudo⁹⁰ (1984) essas narrativas revelam informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica, social, uma vez que se constitui em um documento vivo que denuncia costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos. Pelo seu caráter estético, condizente a um discurso ficcional múltiplo, tanto nas suas funções como nas suas formas (TODOROV, 1980), essas narrativas fazem parte de manifestações artísticas denominadas como *Literatura Oral*.

Sobre esta Literatura Oral a autora considera como ponto comum a esta manifestação

o caráter de *etnotexto* dessas expressões orais, ou seja, um “discurso que um grupo social, uma coletividade, elabora sobre sua própria cultura, na diversidade de seus componentes, e através do qual reforça e questiona sua identidade” (SANTOS, 1995, 39). Daí a pertinência desse estudo, tanto no âmbito do estético (forma) como do antropológico (conteúdo).

Nestes dois trechos do estudo desenvolvido pela autora junto a um grupo de moradores nas margens do rio Cachoeira em Ilhéus/BA, temos dois aspectos fundamentais, relacionados entre si: a experiência individual e a construção da narrativa coletiva.

⁸⁹ CASCUDO, Luiz Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. Edição revista, atualizada e ilustrada. 2. reimp. São Paulo: Global Editora, 2008.

⁹⁰ CASCUDO Luis da Câmara: Literatura Oral no Brasil. 3^a ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984,

Apesar de autores como Oswaldo Elias Xidieh⁹¹ afirmarem que não haveria gratuidade nas sociedades rústicas e que mesmo nas formas de divertimento deveria haver um preceito, uma utilidade ou etiqueta social, percebemos que nos casos acima a utilidade social parece fundamentar-se em elementos mais próximos das questões levantadas por Antonio Cândido⁹² (JARDIM, 2006, p.8).

Segundo este último, como forma de arte a “Literatura Oral” promoveria uma transposição do real para o imaginário através de uma estilização formal que proporia um tipo arbitrário de ordem para as coisas, os seres e os sentimentos. Ao combinar elementos técnicos e conexões com a realidade, as narrativas podem então ter como função social questionar ou afirmar uma visão de mundo determinada, relacionando-a com o cotidiano ou apenas servir como instrumento lúdico de fortalecimento dos laços sociais fortalecendo laços sociais na comunidade.

Mas na Literatura Oral devemos ir além do texto, pois uma das características da Literatura Oral é a sua variabilidade verbal, a diversidade com que seus temas são interpretados cotidianamente. Nas narrativas populares o contador de histórias tem um papel fundamental. Um mesmo conto tem a contribuição daquele que o narra, não existindo como peça única que possa ser memorizada, de forma que nas narrativas serão sempre atualizadas e recriadas, de modo que o narrador é, até certo ponto, também autor. Contar histórias

[...] requer o domínio de uma linguagem teatral que a audiência desfruta conjuntamente com o desenrolar do texto. Os gestos e o tom de voz do narrador, a maneira como monta os episódios e constrói os diálogos entre os personagens, com a imitação de suas vozes, a resposta às manifestações dos ouvintes, enfim, toda a expressividade e espontaneidade que possam estar presentes em alguém que diz um texto, ao mesmo tempo que o representa por códigos não verbais, são fruídos pelos participantes. Esses elementos é que tornam cada narração única e singular, mesmo que seu enredo seja repetido (RONDELLI, 1993, p.31).

Isso que permite à Literatura Oral uma abordagem do cotidiano dos ouvintes ao somar a ele “a liberdade criadora e imaginativa de seus contadores, de tal modo que as situações reais, o simbólico e o imaginário são tecidos conjuntamente como resultado de experiências vividas e/ou inventadas. Nos causos narrados, normalmente, os próprios contadores constituem-se em personagens principais, *testemunhas* e/ou ouvintes dos episódios narrados” (SOUZA, 2006, p.4).

Este cotidiano deve, portanto, ser permanentemente atualizado pelo executor da narrativa, que se torna autônoma de seu contexto, podendo ser contada e recontada em diversas situações. O mesmo não acontece com os aspectos subjetivos da experiência, que têm que ser atualizados através da vivência dos membros do grupo social. Podemos falar, então, de uma diferença entre o discurso individual e a história como narrativa coletiva que pode ser narrada individualmente de forma mais ou menos performática.

O processo de transformação do texto oral em texto escrito, a transformação de uma experiência em “conhecimento” aponta, porém, na direção da identificação de determinadas variantes das narrativas como centrais. Como vimos anteriormente, Hoefle discute esta identificação de narrativas genéricas que estabelece intrinsecamente uma escala de valores entre o autêntico e suas variáveis.

⁹¹XIDIEH, O. E. Narrativas Populares: estórias de Nossa Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1993.

⁹²CANDIDO, A. Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária. 5^a ed. revista. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

A relevância das narrativas coletadas para a compreensão dos contextos envolvidos na sua produção pode contribuir involuntariamente para que os supostos aspectos estéticos e gratuitos das narrativas escapem à discussão central do tema, relegando o ato de criação a conceitos como espontaneidade ou expressividade. Isso permitira que o universo temático destas histórias fosse entendido apenas como resultante de um imaginário estritamente conectado às condições de vida, um etnotexto. Sendo estas condições de vida exatamente o principal objeto das ações de inclusão, desenvolvimento, educação, saúde e renda, é natural que este imaginário seja associado àquilo que se deve superar, posto que associado à ignorância, à pobreza, à falta de condições de vida e de conhecimento objetivo do mundo. Deste modo, a valoração destas narrativas enquanto memória oral, e daí a necessidade de sua sistematização como forma de consolidar uma identidade coletiva, pode caminhar lado a lado com a criação de um tempo passado onde estas histórias surgem e *devem* continuar existindo desconectadas do presente em mudança.

Ao inserirmos a narrativa no contexto de sua produção percebemos, porém, como a suposta “gratuidade” do pensamento nas culturas rústicas, do mesmo modo que em outras culturas, corresponderia à necessidade de formar uma compreensão ampla do mundo, um contexto dentro do qual o grupo, assim como cada um dos seus componentes, vive seu imaginário. Através deste são estabelecidas as relações entre os acontecimentos desta vida com o pertencimento ao lugar e aos modos de vida que caracterizam as especificidades de uma determinada visão de mundo.

Trata-se, pois, de um contexto pelo qual o imaginário é ativado no sentido de permitir uma construção que necessariamente não corresponde a todos os aspectos da realidade, mas que possui alguma conexão com ela. Aqui, a estratégia do imaginário parece tão somente deslocar a apreensão da realidade de tal modo que possibilite criar "novas relações inexistentes no real" (LAPLANTINE; TRINDADE⁹³ *apud* SOUSA, 2006, p.5).

O processo de transformação do imaginário em memória “consolidada”, contida em narrativas genéricas, pode afetar diretamente a compreensão de uma determinada visão de mundo. Em princípio, a preservação das narrativas típicas, que servem como preservação das formas de literatura oral, como manifestação artística de um determinado grupo, não deve ser o único objetivo de qualquer ação que aborde a complexidade das relações locais com o imaginário. Pois com isso limitamos o imaginário ao coletivo, ao consolidado, deixando de lado as apropriações criativas que resultam da reflexibilidade destas narrativas no cotidiano da comunidade.

Ora, o que eu tenho tentado mostrar é que de facto o pensamento dos povos sem escrita é (ou pode ser, em muitas circunstâncias), por um lado, um pensamento desinteressado – e isto representa uma diferença relativamente a Malinowski – e, por outro, um pensamento intelectual – o que é uma diferença em relação a Lévy-Bruhl. O que tentei mostrar, por exemplo, em *Totémisme ou La Pensée Sauvage*, é que esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 19).

⁹³LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é Imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

É o trajeto entre a experiência cotidiana e a sedimentação da narrativa coletiva que consideramos de vital importância para que compreendamos a multiplicidade de significados do texto final. Se a narrativa “literária” em si pode tornar-se relativamente independente do contexto em que se originou, podendo situar-se em um tempo diverso do presente, as experiências individuais tem necessariamente que conter o presente em si. A narrativa oral, passada de geração para geração, considerada como uma forma de arte que implica na permanência de personagens ou espaços que permitem ao fruidor revivê-la individualmente através da experiência do imaginário (espontâneo), contém igualmente um lado fictício (intencional), datado, que subsiste através da manutenção e vivência da tradição. Assim, a transformação de um sistema de crenças e de um imaginário em passado, privilegiando-se o lado fictício, representaria uma ruptura temporal na tradição simbólica onde se criariam as representações de mundo, de grupo e de pessoa para se criar um tradição narrativa autônoma dentro das manifestações culturais do grupo

Podemos nos referir a estes dois momentos, a experiência e a tradição, através de uma dupla de categorias linguísticas, a diferença e a repetição (ou semelhança). Segundo Todorov (2006, p. 21-22), toda narrativa se constitui na tensão destas duas forças. A primeira delas refere-se “ao inexorável curso dos acontecimentos”, onde cada instante “se apresenta pela primeira e última vez”. Esta primeira força representa o caos que a segunda força procura ordenar e dar sentido. É onde um discurso se transforma em história⁹⁴, posto que esta ordem caótica se traduz para o grupo pela repetição ou semelhança entre o que é experimentado e o já existente, diluindo-se o a subjetividade do autor da narrativa.

Curiosamente, o ato intelectual que corresponde à adequação de um fato a uma ordem de categorias pré-existentes encontra eco na definição de juízo formulada por Kant⁹⁵. Assim, a ordem se traduz pela repetição ou semelhança dos acontecimentos das histórias de vida, isto é, pela existência de categorias sociais identificadas pela capacidade de fazer um juízo sobre a experiência sensível.

Ou seja, o vivido deixa de referir-se ao presente, pois este deixa de ser original para tornar-se constantemente uma repetição do passado e o anúncio de uma determinação do futuro. Assim, na passagem da narrativa individual para a coletiva (interiorizada no indivíduo) o juízo reflexivo passa a determinante. Esta dinâmica implica na presença da tradição dentro do real, na posse de um imaginário coletivo que pode ser interpretado reflexivamente através da experiência.

5 O SONO ENCANTADO

5.1 Encantes, Aparições e Malassombras

Este trabalho nasce do convívio com diversas pessoas que me contaram histórias. Elas estão na zona rural de Minas Gerais, nas matas do Parque Estadual da Pedra Branca/RJ, na

⁹⁴ Benveniste mostrou a existência, na linguagem, de dois planos distintos de enunciação: o do discurso e o da história. Esses planos de enunciação se referem à integração ou não do sujeito de enunciação no enunciado (TODOROV, 2006, p.148).

⁹⁵ A faculdade do juízo é a faculdade de pensar o particular no universal. O juízo pode ser determinante, quando a regra é dada, ou reflexivo, quando apenas o particular for dado *a priori* (KANT,1995, p.23).

várzea do Amazonas e nas matas de Paraty. Estas histórias versam sobre encontros misteriosos ocorridos na mata, aparições, *visages* e seres encantados. Versam, pois, sobre toda uma vivência particular que não procura explicar-se, é dada como certa e, até certo ponto, corriqueira para estas comunidades. Assim, muitas vezes um indivíduo só se lembra de uma história, que seria aparentemente sobrenatural, quando perguntamos diretamente se ele conhece ou já ouviu falar de Malassombra ou aparições. Normalmente o estímulo tem que partir do entrevistador, contando um ou outro caso estranho que ouviu, pois não se fala sobre o que é corriqueiro. A partir daí o caiçara cisma um pouco e começa a falar: — Lá perto de casa, no caminho da casa de seu fulano... e inicia-se um longo rosário de momentos, mistérios, ruídos, medos e, não poucas vezes, correrias.

Encontramos casos assim em diversas regiões de Paraty, como o caso do lugar chamado “Silvio”, nome do antigo proprietário da área, em Barra Grande, na zona rural da cidade onde, dizem, aconteciam coisas estranhas. Conta Davi, um caiçara negro de 28 anos que quando criança estava atravessando o “Silvio” com seu pai e seus dois irmãos, de repente o pai disse para eles não olharem para trás, porque a falecida mãe deles teria aparecido na forma de uma luz. Ele, ainda criança não olhou, mas seus dois irmãos maiores contaram para ele que olharam e não teriam visto nada. Em Paraty Mirim temos o caso da “mula-sem-cabeça”, que percorreria a praia de uma ilha em frente à comunidade. São, enfim, inúmeros os relatos que descrevem o encontro ou o vislumbre de uma aparição, ruído ou sentimento inexplicável, muitas vezes amedrontador, vivido por diversos moradores da região em áreas mais ou menos isoladas ou momentos de solidão.

Não podemos explicar toda essa memória simplesmente pelo medo do desconhecido, resultado da ignorância do homem rústico a respeito dos processos naturais. Antes pelo contrário, podemos nos perguntar sim o que temeriam estes homens que percorrem trilhas conhecidas há gerações em um ambiente com o qual lidam cotidianamente, onde caçam e, muitas vezes, tiram seu sustento. Temeriam eles a escuridão? Mas se não existe nada verdadeiramente oculto, podemos acreditar que não temem na natureza o desconhecido, mas o encontro com o imaginado. E o que é imaginado individualmente tem necessariamente raízes em um imaginário coletivo que, como construção social resiliente, deve poder cumprir uma determinada função para a manutenção do grupo.

Para que sejam compreendidas as histórias caiçaras é fundamental que tenhamos em mente a diferença entre discurso e história. Segundo Todorov (2003, p.61) “a narrativa literária, que é uma palavra mediatizada e não imediata e que sofre, além disso, os constrangimentos da ficção, só conhece uma categoria “pessoal” que é a terceira pessoa, isto é, a impessoalidade. O que diz *eu* no romance não é o *eu* do discurso, por outras palavras, o sujeito da enunciação”. Podemos dividir grosseiramente as narrativas do Sono de um lado em histórias contadas, que variam de contador para contador, mas onde o narrador coloca-se fora da narrativa principal, como as memórias, os causos e as narrativas sobre um “Saber” coletivo, e de outro lado em discursos sobre as experiências *vividas* que fazem parte da cultura oral das comunidades a respeito do Malassombra. Nestes casos o narrador é fundamentalmente parte desta narrativa e sua subjetividade é o principal foco da narração.

É preciso atentar para o tema do discurso vivido e sua relação com o imaginário da comunidade, o campo de significações possíveis que estão agregadas e uma determinada experiência com o Fantástico. Utilizando as palavras de João Claudino, “nascido e criado em Paraty”, coletadas por Thereza e Tom Maia (2005, p. 125), é preciso entender o discurso da experiência vivida diferenciando-se o que seria “visão” (ou visagem), do que é “Malassombra”. Além destes dois “estilos” de discurso, existem ainda toda uma série de narrativas que dizem respeito à categoria dos Encantes.

O Encante seria um personagem, um ente definido que mesmo podendo surgir de várias formas, remete a uma determinada natureza que se repete e é conhecida de antemão.

Existem Encantes do rio, do mar, da floresta, de um determinado sítio, como uma cachoeira, uma floresta, um lugar determinado. Neste ponto o Encante assemelha-se à “visão”, já que esta também está normalmente ligada a um espaço, mas diferencia-se porque esta possuiria uma referência a uma vida anterior, a acontecimentos passados, diferente do Encante que tem como única referência o ambiente, normalmente (mas não necessariamente) o ambiente natural.

Alguns Encantes têm uma presença somente espiritual, não têm uma forma definida e podem surgir ou manifestar-se das mais diversas formas, como plantas, animais ou mesmo pedras colocadas no caminho. Apesar disso, existem alguns modos de agir característicos que indicam a natureza do Encante. Uma delas, por exemplo, faz referência ao “Dono da Mata”. Uma forma de agir deste personagem é fazer com que aqueles que entram na mata percam seus caminhos, caso não “peçam licença” antes de penetrar a floresta. Isso se dá normalmente quando o viajante incauto passa por cima de um determinado cipó. Neste momento o viajante ou caçador perde totalmente o rumo, não conhecendo mais sequer o caminho pelo qual passou para chegar ali. Outro modo de agir do “Dono da Mata” é surgir como um animal impossível de ser morto, fazendo o caçador gastar sua munição e, então, fazê-lo perder o rumo. Já ouvimos falar também sobre um vento que atordoa e sobre vozes que falam diretamente ao caiçara.

Existem várias formas de “pedir licença”, uma delas é pedir respeitosamente segurando três folhas na mão. Mesmo assim existe, por conta deste Encante, uma ética a ser respeitada na mata em relação ao trato com animais e plantas, ética que deve ser cumprida para que o viajante não seja surpreendido por uma manifestação do sobrenatural. A necessidade de “pedir licença” repete-se em diversas situações também com diversas histórias relativas a outros Encantes, demonstrando como sua relação com a espacialidade é significativa.

Podemos dizer que o Curupira (segundo Stradelli do tupi *kuru'pira* = corpo de menino) também é um Encante, que varia sua natureza em função do grupo e do meio ambiente em que ele se faz presente. Sua aparência pode variar bastante, mas a aparência mais comum nos textos sobre o folclore brasileiro é a de um menino (muitas vezes um indígena) de cabeleira vermelha, com os pés voltados para trás e calcanhares para frente, não possuiria ânus nem genitália. No caso das aparições em Paraty, coletadas por Thereza e Tom Maia, o Curupira teria sido avistado por José Claudino na praia do Engenho, no Saco do Mamanguá. Outro testemunho coletado pela dupla de autores em relação ao Curupira foi o do pescador José, da Praia de Laranjeiras. Em ambos os casos o ente é descrito como um menino louro de uma perna só que, diferente do Curupira caipira, que vemos em Monteiro Lobato, não é uma entidade que protege e cuida dos bichos da mata, mas um zelador da praia (2005,pp.98-99).

Já Jarbas, morador da região conhecida justamente como Curupira, entre o Saco do Mamanguá e Paraty Mirim, afirma que a região teria recebido este nome por causa de “um casal” de Curupiras que morava lá antigamente. Seriam pessoas pequenas, com pouco mais de um metro, iguais a quaisquer pessoas, que habitavam e cuidavam da mata. Esta diversidade das descrições sobre uma mesma entidade é comum, demonstrando a inutilidade de tentarmos reunir estas descrições individuais em uma única narrativa genérica. A dificuldade em fixar uma determinada experiência com os Encantes em formas definidas pode ser dada pelo testemunho do Senhor Raimundo, de 68 anos, mineiro que reside há 50 anos em Paraty Mirim. Quando perguntamos, a partir do que já tínhamos ouvido e do nosso

conhecimento prévio a respeito dos Encantes⁹⁶, se a Mula sem Cabeça avistada por ele não poderia ser o Boitatá ou a Mãe do Ouro, ele simplesmente deu de ombros e respondeu: — Também.

Talvez o pé da Barra e dos Antigos tenha sido algum dia o pé do Curupira, já que também este não corresponderia a nenhuma medida de calçado (MAIA; MAIA, 2005, p. 99). Talvez o pé do Encante tenha se transformado com o correr dos anos na impressão mágica de um pé de criança morta, no pé de Jesus ou, talvez, seja simples criação da credicé popular, como é apontado pelos mais céticos. Esta é a medida da impossibilidade de consolidarmos uma narrativa sempre em mutação, por ser fundamentalmente um discurso individual que se consolida de formas diferentes dentro de um mesmo grupo, em uma narrativa genérica.

As Visões aconteceriam quando o indivíduo se depara com um personagem desencarnado, um espírito, uma alma, um fantasma. É a mais comum de todas as formas de Encantamento, mas pode ser misteriosa, visto que um Encante poderia como é de sua natureza, metamorfosear-se e aparentar ser um objeto, uma alma ou mesmo uma pessoa comum para agir sobre uma pessoa. Ou seja, uma Visão pode naturalmente ser o disfarce de um Encante.

Ao contrário do Encante, que tem sua narrativa construída pela soma das experiências individuais que o conectam a um determinado sítio, a “Visão” integra uma determinada narrativa humana. Normalmente esta narrativa está associada a um evento ou uma pessoa e é por meio disto que a Visão constrói sua espacialidade. Deste modo, mesmo que não se conheça a “natureza” original da Visão, ela tem necessariamente uma origem humana. Assim, pelas características do que é narrado pode-se criar um consenso sobre o que é narrado e a certeza de que há uma história humana a ser desvelada pela presença da Visão.

Pode tratar-se, como no caso do negro que surgiria agachado sobre uma pedra no antigo “caminho da patrulha”⁹⁷, e que é explicado como o “espírito” de um escravo que guardaria um determinado lugar onde provavelmente haveria um tesouro. As associações entre a trilha na mata, um lugar deserto e isento de requinte, com o negro e, consequentemente o escravo são claras, assim como a referência ao passado colonial de Paraty como passagem do Ouro das Minas, piratas, salteadores e potentados que são personagens de inúmeras lendas.

A Visão pode referir-se a fatos ocorridos na comunidade que resultaram em mortes especialmente trágicas, inesperadas ou de pessoas em que uma característica moral ou de comportamento que possa sugerir uma possível culpa ou expiação para sua alma. Um homem avaro, por exemplo, poderia permanecer cuidando de suas posses além da morte; uma pessoa que morreu em uma determinada situação de sofrimento pode revivê-la ou procurar saná-la mesmo depois de sua morte.

O caso, famoso em Paraty, da Noiva Sedenta, é um bom exemplo do que ocorre com a Visão. Em noites enluaradas uma mulher vestida de noiva, com um jarro na mão, sai do cemitério da Igreja de Santa Rita e segue para o chafariz em frente. Conta a lenda que ela seria o espírito de uma jovem que, pouco antes de seu casamento teria sido acometida por uma forte febre, morrendo em poucos dias. Sepultaram-na vestida de noiva nas catacumbas da Igreja de Santa Rita, mas, nesta mesma noite seu noivo teria despertado por causa de um pesadelo no qual sua noiva estaria ainda viva e sedenta. Perturbado, ele queria ir até a tumba da noiva para dar-lhe água. Preocupados com sua sanidade, seus parentes impediram-no de

⁹⁶Nas narrativas que conhecemos, inclusive nas narrativas infanto-juvenis de Monteiro Lobato, normalmente a visão da Mula sem Cabeça, provoca loucura ou cegueira. Por isso só sua luz pode ser avistada a distância.

⁹⁷O “Caminho da Patrulha” é uma das antigas vias coloniais que ligava o antigo “Caminho do Ouro” a uma das casas de Registro em Paraty. Casas de Registro eram postos de fiscalização e controle de mercadorias colocadas ao longo das vias coloniais e imperiais.

sair de casa por causa destes sonhos, até que desapareceram. A história finda quando, meio século depois, a catacumba com o caixão da moça teria sido aberta para que fosse feita a remoção dos ossos para o ossuário. Estranhamente o provedor da irmandade de Santa Rita depara-se então com a cena do esqueleto, virado de bruços, com a mão da aliança encostada na parede do sepulcro (MAIA; MAIA, 2005, P.82). A Visão corresponderia ao espírito da moça, liberto do corpo, que teria iniciado sua busca pela água, para matar a sede do corpo já morto.

Encantes e visões têm em comum o fato de terem por trás de si um ente imaginário. São conectados a uma narrativa determinada referente à natureza do Encante ou da Visão. Mas se o Encante está conectado a um determinado sítio, ele existe em si, enquanto a Visão está conectada à sua humanidade. Ambos, porém, têm o poder de explicar a existência do sobrenatural como parte da natureza, definindo sítios Encantados, ou acontecimentos, reais ou não, que pertenceriam à memória da comunidade. Ambos passam a constituir-se, portanto, partes de um “Saber” específico da comunidade sobre o local, representando um somatório de vivências, crenças e a partilha de um imaginário único e intransmissível que dá o exato sentimento à comunidade de pertencimento ao Lugar como espaço Encantado. O desaparecimento deste espaço imaginado representaria, pois, o desaparecimento do Lugar.

Além de Encantes e Visões, temos ainda o Malassombra. Ao contrário dos anteriores, o Malassombra não pressupõe um contexto determinado; é aquilo que assusta, algo inesperado, “uma cara, um corpo seco, uma luz que se vê”. “Malassombra” refere-se ao instante, tem uma temporalidade distinta cujo único fundamento é a crença da possibilidade da existência de uma realidade intangível à razão. Corresponde ao susto, ao temor, a um descentramento do sujeito em relação ao que é conhecido, algo que necessita de significação, seja como um acontecimento estranho, seja como um engano dos sentidos, seja como algo sobrenatural. O Malassombra pode ser interpretado como um Encante ou uma Visão, ou pode permanecer como um significado “aberto”. É exatamente esta capacidade de permanecer irredutível a qualquer lógica é o aspecto que mais nos interessa.

Pelo que vimos acima, o Malassombra pode ser comparado ao conceito de “Fantástico” formulado por Todorov em sua obra “As Estruturas Narrativas” (2008), como “a hesitação experimentada por um ser que não conhece as leis naturais, diante de um acontecimento aparentemente sobrenatural” (TODOROV, 2006, p.148).

No entanto, podemos discutir esta definição de Todorov, que parte de um suposto não conhecimento dos processos naturais como fonte do Fantástico. No caso presente, é exatamente a crença na possibilidade do Fantástico como parte dos processos naturais que faz existir Malassombra, Encantes e Visões, ou seja, há uma continuidade entre uma realidade tangível, acessível ao conhecimento e outra intangível, acessível pela apenas pela sensorialidade. Ou seja, existiria, lado a lado com o conhecimento do mundo, uma forma de “Saber” o mundo que abrigaria em si a possibilidade do Fantástico. As diferentes categorias empregadas para contextualizar o entendimento do Fantástico fazem parte do universo daquele grupo determinado e moldam desde uma visão de mundo até uma visão particular sobre o lugar do indivíduo na realidade, pois definem uma identidade para o ambiente. Este deixa, assim, de ser um objeto para tornar-se um sujeito com o qual um indivíduo estabelece uma relação de alteridade.

Encantes, Visões e Malassombra, dependem, pois de um conjunto de crenças e vivências, entendida a crença como “qualquer coisa sentida pelo espírito”, que distingue as ideias dos juízos da imaginação, ou ainda, “algo que não consiste na natureza particular ou na ordem das ideias, mas na maneira como o espírito as concebe e as sente” (HUME, 1999, pp. 65-66). Segundo Peirce (1977, p. 149), um juízo seria “um ato da consciência no qual reconhecemos uma crença”, sendo esta, nos termos de uma categoria determinada de

pensamento, um “hábito inteligente segundo o qual devemos agir quando se apresentar a ocasião”.

A partir da crença, percebemos como reais circunstâncias imaginadas. Em outras palavras, reconhecemos por associação em uma situação algo cuja natureza antecede a percepção e determina sua interpretação, determinando o conhecimento inteligente e a ação. Ou seja, diferente da ficção, a crença pode ser entendida como algo que se sabe *a priori*, independente, ou apesar, da razão.

Se Encantes e Visões têm normalmente uma relação com histórias, tipos definidos ou lugares específicos, também os Malassombra têm predileção por determinadas áreas. Assim, segundo moradores mais antigos, na região da Praia do Sono existem algumas áreas aonde o visitante não se deveria ir sozinho, principalmente após o cair da noite. Segundo eles, nestes lugares existiria a possibilidade do visitante deparar-se com algo “estranho” e amedrontador, como ruídos e sons inexplicáveis, luzes, sinais de Malassombra.

As regiões de Malassombra, porém, não permanecem as mesmas ao longo dos anos. Repetindo o que ocorre com os Encantes, aparentemente isso decorre da transformação do uso dos espaços ao longo do tempo, pois o Malassombra parece surgir em lugares desabitados, mas que sejam visitados com certa frequência, pois o Malassombra não existe em si, mas do encontro com o homem. Atualmente, as áreas mais conhecidas como sujeitas à sensação de Malassombra seriam principalmente a Barra e a Praia dos Antigos.

A percepção dos lugares de Malassombra talvez tenha contribuído para uma coincidência nos chamou imediatamente a atenção. Apesar de toda prática de camping “selvagem” estar limitada aos lugares determinados pela comunidade, como quintais e áreas livres de propriedade de moradores, de modo a gerar renda, existem placas específicas ressaltando que o acampamento é terminantemente proibido especificamente na praia dos Antigos e na área da Barra. Inicialmente pensamos que poderia haver uma razão prática para isso, uma vez que a Barra e os Antigos, especialmente este último, situam-se mais afastados da comunidade. Por outro lado, seria apenas uma coincidência ou a interiorização de uma lembrança coletiva das antigas crenças?

Além dos Antigos e da Barra, a área do manguezal no fundo do Saco do Mamanguá próxima ao chamado “Porto do Sono” também é lembrada como um lugar de Malassombra. Esta lembrança remete ao tempo em que a passagem do Sono para Paraty ainda era feita através do Saco do Mamanguá, subindo-se as alturas do Curupira, descendo até Paraty Mirim e de lá até a cidade. Hoje, mesmo com a abertura da estrada para Laranjeiras, a lembrança permanece, embora o antigo porto não seja mais tão frequentado. Mesmo assim, o fundo do Saco do Mamanguá é até hoje considerado um limite da comunidade, mostrando que a territorialidade atinge tanto o lugar onde se vive como os caminhos percorridos.

Permanece na memória dos moradores da vila a existência de uma vala no Mamanguá onde teriam sido enterrados antigos escravos. Ali ainda se ouviriam seus gritos e seu choro e, dizem alguns, às vezes se pode perceber sangue nas paredes do lugar. Aliás, todo o Saco do Mamanguá é marcado por histórias de maus tratos a escravos e ouvimos diversas referências a este lugar também da parte de moradores e ex-moradores desta região. Entre as diversas histórias ouvimos dois antigos moradores oriundos de povoações do Saco do Mamanguá afirmarem que ali seria um lugar maldito, por causa do castigo de amarrarem os escravos em colunas de pedra ou nas árvores do Mangue para que fossem devorados pelos mosquitos e pelos guaiamuns. Assim, no Mamanguá o Malassombra é lido como o resultado dos sofrimentos pelos quais teriam passado os escravos das antigas fazendas. Trata-se, portanto de uma interpretação do Malassombra como resultante da Visão do sofrimento destas pessoas, cujo sofrimento perdura até hoje. Mas isso é outra história que apenas indiretamente toca o Sono.

5.2Antigos

Para muitos moradores do Sono, Antigos não é só a principal “joia” para o turismo no Sono. Segundo muitos moradores ali todo o conjunto da praia leva a uma percepção de que ali é um lugar “estranho”. Nos Antigos até o silêncio da mata seria diferente, sendo rompido por gritos inexplicáveis. A fama do lugar estende-se também à trilha e à costeira, onde algumas pessoas ouvem também coisas estranhas. Dinho⁹⁸ conta que ouviu no costão dos Antigos, tanto na ida como na volta, sem que houvesse ninguém no caminho um grupo de pessoas conversando, como em uma festa. Diversos outros testemunhos, diretos ou indiretos falam a respeito do mistério que cerca Antigos. Thereza e Tom Maia (2005, p.145) falam, por exemplo, em seu levantamento dos Encantos e Malassombra de Paraty, das luzes fortes e brilhantes que não raro poderiam ser vistas à noite “percorrendo acima e abaixo a mata da região”.

Seu Dácio afirma que nunca viu nada e que sempre ia, mesmo à noite ou de madrugada, pela trilha que atravessa os Antigos até a Ponta Negra. Diz ele que a única coisa estranha que viu teria sido um Gambá correndo pela praia. Mas ele não recomenda, mesmo assim, que alguém vá aos Antigos sem guia, principalmente à noite. Segundo ele, “daquele tempo para cá” muita coisa de ruim já aconteceu naquela praia, ela é um “esconderijo”. Conta também que as coisas que acontecem nos Antigos levam dias para chegar aos ouvidos do pessoal do Sono e cita o exemplo de uma mulher que teria caído ou teria sido jogada das pedras, sendo seu corpo encontrado somente dias depois. Assim, diz seu Dácio que é melhor evitar os Antigos, porque se alguma coisa acontecer não dá para fugir e correr até as casas do Sono. Na Barra o problema seria menor, porque só com uma corridinha já se encontram as primeiras casas.

Dona Iracema, que quando criança brincava na costeira indo do Sono até os Antigos, também afirma que ali se ouvem gemidos. Ela não se sabe o que houve, se a “primeira geração” que lá morou fez alguma coisa ruim, mas que muitas coisas acontecem lá. Também Jardson conta que certa vez ele teria ido surfar na praia com um amigo, mas que ali, no mar, olhando para a praia, sentiu alguma coisa estranha, um silêncio diferente e que, tendo conhecimento das histórias que são contadas sobre o lugar, entendeu que seria melhor voltar chamar o amigo de volta para a Praia do Sono.

Marco central da praia dos Antigos, junto ao mar existe uma grande pedra, a “Pedra da Onça”. Conta a lenda que um homem ser perseguido por uma onça teria subido nesta pedra para se colocar fora do alcance do animal. Esta história é situada em um tempo remoto, quando haveria ainda onças na região, e fundamenta-se nos sulcos que caracterizam a curiosa textura da rocha. Estes sulcos teriam sido feitos na pedra pelas garras do animal tentando alcançar sua vítima. Tratar-se-ia já de um animal mítico, portanto, capaz de deixar tais marcas em uma pedra.

Em si mesma esta história não possui nenhuma correspondência com o Malassombra. Sua aparência curiosa, porém, foi incorporada à outra mitologia, pois sobre esta pedra correm também inúmeras histórias, contadas por alguns visitantes de “fora”. Estes veem nestas mesmas marcas sinais da passagem de povos pré-cabralinos e até extraterrestres pelo lugar: Encantes da civilização moderna. Trata-se aqui de uma curiosa superposição de interpretações das marcas existentes na Pedra da Onça que nos indicam como mesmo a mais abstrata conjectura pode ser transmitida de pessoa para pessoa, transformando-se ao encontrar eco no imaginário particular de cada um. Deste modo, sendo transformada de acordo com o imaginário do grupo social ao qual pertence o indivíduo, o Fantástico segue preservado além

⁹⁸ Pescador de aproximadamente 20 anos.

do próprio contexto em que se originou, alimentando assim a especificidade da qualidade de fruição Encantada do espaço da praia dos Antigos.

5.3 A Barra

Na Barra do Córrego da Jamanta, como vimos, existe uma cruz gravada na pedra. Algumas pessoas reconhecem também a “impressão” de um pequeno pé, que não corresponderia a nenhum tamanho determinado. Assim, dizem que ele teria sido feito, escavado, sob medida certa de um modelo vivo⁹⁹, já que escapa a qualquer modelo pré-existente. Estes dois sinais contribuem para dar significação a um lugar onde se ouvem também vozes e o marulhar da água do rio, como se houvessem pessoas ou animais andando na água.

Alguns acreditam, como Dona Iracema, que a cruz e o pé poderiam significar que ali outrora teria morrido uma criança, dando ao lugar sua carga mística. Mas mesmo entre os que acreditam no encantamento do lugar não há uma certeza absoluta a respeito, pois também corre entre alguns a história de que poderia se tratar do pé de Jesus, com a correspondência da cruz. Celso¹⁰⁰, um morador que se diz cético, confirma, porém, a existência do pé, tanto na Barra como nos Antigos. Segundo ele alguns moradores dizem que seria a marca do pé de Jesus.

Anteriormente, quando a praia ainda era desocupada, antes da chegada dos turistas, a construção de restaurantes e a aproximação da comunidade em direção à orla. A comunidade espalhava-se protegida do vento, atrás da restinga, subindo as encostas. Só havia pequenos caminhos passando entre a densa vegetação litorânea, ligando as casas ao mar. Nestes tempos a praia era ocupada somente pelos ranchos de canoas de durante o dia, na chegada e saídas das canoas, pelo conserto de redes e pelas brincadeiras de crianças.

Pelas narrativas, é provável que a área de Malassombra que hoje se restringe à Barra se estendesse então por toda a orla a partir do cair da noite. Destes tempos, conta Dona Iracema como seu marido, nos dias de calor, dormia no rancho, dentro da canoa, na beira da praia. Conta ela, e ele confirma, que em uma destas ocasiões ele teria sido acordado por alguma coisa que teria sacudido a canoa. Em princípio ele não teria dado muita importância ao fato, mas então ele teria começado a ouvir como se algo estivesse batendo no costado da embarcação, como se estivesse procurando fazer com que ele saísse dali.

Conta Dona Iracema também que, antigamente, a Mãe do Ouro¹⁰¹ podia ser vista na forma de uma luz que percorria a praia. Pelo modo de passar e pela altura em que seguia, o fenômeno seria semelhante a uma tocha que fosse carregada por alguém. Esta luz percorria a praia de ponta a ponta, desaparecendo para os lados dos Antigos. Quando alguém se aproximava, julgando haver uma pessoa na praia, ou para verificar o que estava acontecendo, a chama simplesmente caía, apagando-se sem deixar rastros de fogo ou passos. Mas, segundo ela, desta forma a Mãe do Ouro não tem mais aparecido.

Isto seguiria a lógica da racionalização e secularização identificada por Hoefle e também identificada por Slater (2001, p.230), quando esta constata, entre os ribeirinhos amazônicos, que os Encantados em Parintins estão “sofrendo um retiro forçado do mundo dos

⁹⁹Movida pela curiosidade, uma amiga colocou o pé dela sobre a marca e disse que “cabia”. Ou seja, seria a marca de um pé tamanho 36.

¹⁰⁰Pescador, aproximadamente 40 anos.

¹⁰¹A “Mãe do Ouro” ou Boitatá, conhecida em outras regiões como “Mãe da Mata”, é uma luz que aparece sobre as florestas, podendo ser vista também na praia. Ao contrário do folclore do sul do Brasil, no Sudeste não é representada por uma cobra nem tem uma origem definida. É um fenômeno que “simplesmente acontece”, podendo ser inócuo ou ameaçador, de acordo com o testemunho.

humanos”, significando provavelmente que a ocupação contínua do espaço limitou o espaço encantado da Praia do Sono ao lugar da Barra, onde não mora ninguém.

Esta retração do espaço do Encantamento não se dá, porém sem um prejuízo para muitos moradores que, deixando de acreditar no Boto (no caso do personagem escolhido por Slater), “quase sempre demonstram uma descrença generalizada e amarga”, que pode traduzir-se em um pragmatismo e uma aceitação completa das novas relações econômicas advindas com o turismo, independentemente de seu potencial predatório, talvez semelhante àquele que observamos junto a alguns moradores do Sono.



A Barra
(Foto do autor, 2011)

Outras histórias relativas à praia também vão desaparecendo. Conta Leila, por exemplo, que os mais velhos falavam de uma sombra que caminhava pela praia de ponta a ponta da praia, aumentando cada vez mais, até que se dobrava por cima do morro da Barra, desaparecendo nos Antigos. Conta a história que, quando esta sombra aparecia, aquele que não conseguisse chegar em casa antes dela dobrar por sobre o morro dos Antigos morreria.

O mesmo destino parece ter tido os cavalos brancos, citados por Thereza e Tom Maia (2005:145), que muitas vezes apareciam sem cabeça, que percorriam a Praia do Sono em cavalgadas desvairadas. Em nenhum momento estes Encantes foram citados durante as entrevistas realizadas.

Cabe ressaltar, porém, que a praia não foi totalmente desencantada, mas houve uma curiosa substituição da antiga mitologia por novas formas contemporâneas, do mesmo modo como vem ocorrendo com a Pedra da Onça. Leila nos conta, por exemplo, que já ouviu falar da sombra de uma “mulher de branco” que surge na praia. A figura se refere provavelmente ao personagem conhecido popularmente como “a mulher de branco”, tão conhecida de muitas outras histórias de assombração urbanas, mostrando provavelmente já um sincretismo com a mitologia trazida pelas populações que visitam a praia.

5.4 As matas e os caminhos

É característico da narrativa sobre os espaços encantados da realidade que estes se renovem em função da vivência do grupo e encontrem outros lugares para existir, estreitamente ligados à memória, aos costumes dos moradores e à vivência cotidiana.

Assim, os Antigos tornam-se encantados ao longo do tempo devido à quantidade de coisas ruins que ali aconteceram, ao passo que a praia vem se desencantando, a partir da mudança de uso e ocupação, restringindo-se o encantamento à Barra do Córrego da Jamanta.

Na área da comunidade do Sono propriamente dita, o cemitério, apesar de não apresentar ser um lugar importante para a vida cotidiana dos moradores, principalmente hoje, quando existe uma facilidade de acesso à cidade e aos hospitais para a internação de doentes, é usualmente citado como um ponto de onde parte o choro das crianças “pagãs”, enterradas sem batismo, uma referência provavelmente aos tempos de isolamento da comunidade. É marcante que mesmo aí, no que seria uma referência importante para a reafirmação da cultura local e sua fé, o turismo ainda fale aparentemente mais alto, pois quando Leila foi perguntada sobre esta ocorrência, ela nos respondeu que somente no inverno o choro poderia ser ouvido, porque na temporada ninguém “vê nem escuta nada” além do movimento de turistas na praia.

As cachoeiras do Córrego da Jamanta também foram citadas como lugares de Malassombra, especificamente após a morte de um morador no Poço do Jacaré e de duas meninas na cachoeira mais abaixo por ocasião de “cabeças d’água” que antigamente se formavam e que hoje em dia, segundo os moradores, não ocorreriam mais. Estas mortes fazem parte da história da comunidade, tendo ocorrido com pessoas conhecidas e a história é narrada ainda em detalhes “a água entrou na casa e as pessoas tiveram que subir na mesa, as duas meninas foram arrastadas e espremidas contra um pé de bananeira”.

Assim, podem ser consideradas como histórias de fantasmas, com estreita ligação a fatos conhecidos e datados, ao contrário do caráter atemporal do sítio da Barra, do Manguezal e, principalmente, dos Antigos, onde as referências a um tempo determinado são incertas, diversas ou inexistentes.

Fora da praia, a Mãe do Ouro sobrevive nas matas e limites da vila, ligada aos lugares de Malassombra. Conta Dano que certa vez ela começou a ouvir um barulho insistente em torno de sua casa, situada no morro da Barra, próximo ao antigo frigorífico de Gibrail Tanus. Também ela disse que o lugar é considerado pela comunidade como “assombrado”, apesar de não ser nascida no Sono (Dano, aproximadamente 30 anos, é nascida em Botucatu e não é nativa do Sono, sendo casada com um morador). Ela teria percebido que o barulho mais forte vinha da parte de trás da casa e no início pensou que pudesse ser algum bicho do mato, uma capivara, por exemplo. Ao sair pela porta da frente, ainda teria tido tempo de ver uma luz, como um “giroscópio de carro de polícia”, se afastando até sumir por sobre o morro em direção a Antigos.

5. 5. Os causos

Um espaço particular nas narrativas cabe aos “causos”. Estes, apesar de tratarem muitas vezes de narrativas de Malassombra, são colocados não como discursos, mas como histórias que são contadas com a intenção de provocar uma impressão no ouvinte, apelando para isso para a habilidade do contador e sua *performance* teatral.

Como exemplos de “causos”, temos a história do tio-avô de Leila. Conta ela que este seu parente sempre foi conhecido pelas histórias que contava (e que contavam) a seu respeito. Uma vez, ao sair para vistoriar um cerco mais distante, todos ficaram muito preocupados, pois

enquanto ele estava no mar o vento engrossou, levantando ondas cada vez maiores, impossíveis de ser enfrentadas pelas canoas.

Quando todos já estavam pensando que a canoa havia naufragado, matando seu Maneco, eis que surge ele, carregando ainda por cima um saco cheio de pescado nas costas. No meio da alegria geral causada pela boa notícia de seu salvamento, ele pode contar que de fato a canoa havia naufragado com a tempestade. Isso teria ocorrido logo depois dele ter conseguido retirar um saco de pescado do cerco. Apertado, com o vento forte e a chuva, ele não conseguiu salvar a canoa e ela virou, jogando ele e o saco no mar. A água estava “grossa”, mas não estava muito funda.

Só que as ondas arrebatavam de tal modo que era impossível sair do mar, ainda por cima carregando o peixe. Mesmo assim ele manteve a calma e rapidamente viu um meio de salvar-se, pois se lembrou do cachimbo que estava no seu bolso. Assim ele pode sair do mar, andando pelo fundo e carregando o saco cheio de pescado enquanto respirava pelo cachimbo acima do nível do mar.

Outro caso é contado também por Leila, tendo por protagonista o mesmo seu Maneco. Uma vez seus pintos haviam começado a sumir. Um a um eles desapareciam e não havia jeito de protegê-los. Também não conseguia descobrir o que estava acontecendo, nem mesmo capturar o animal que certamente os estava comendo. É claro que isso lhe causava bastante aborrecimento.

Um dia, trabalhando na roça, ele avista, saindo do mato, um lagarto enorme, muito maior que o normal. Na hora ele fica espantado com o tamanho do bicho, mas mais espantado ainda ficou quando o Lagarto parou em frente dele e perguntou: “Tem pinto aí?”. Nesse momento ele percebeu que estava diante do culpado e gritou: “Então é você, seu danado, quem está comendo meus pintos!”. Começou a correr atrás do animal, mas este fugiu no mato. Só então ele percebeu que aquilo não tinha explicação, já que lagarto não falava.

Contam também¹⁰² que, certa vez, dois caçadores do Sono foram aventurar-se na Praia Grande da Cajaíba. Lá eles souberam que uma “manada” de porcos do mato andavam por ali e resolveram dar caça aos bichos. Pegaram uma rosca para comer, caso tivessem fome durante a espreita dos animais, e foram mata adentro. Em certo momento eles perceberam pelos ruídos que ouviam que estavam próximos dos porcos. Dividiram-se então. Enquanto um ia tocar os animais para frente, outro ficaria esperando a manada passar para abater um deles.

Cada um seguiu para seu canto, mas a rosca ficou com aquele que ia espantar os porcos na direção do amigo. Foi-se ele a procurar os porcos, mas no meio do caminho ficou com uma tremenda fome. Sozinho, tirou a rosca da sacola e começou a comer, chegando-se perto da manada para espantar os bichos na direção da tocaia. Aqui em baixo seu amigo viu apontar a vara de porcos do mato e ficou na espera.

Começaram a passar os bichos, mas ele começou a escutar um ruído muito alto que vinha ainda lá do mato, atrás dos bichos que passavam, e resolveu esperar.

“— Esse que está fazendo este barulho todo deve ser um grande”, pensou.

E passava porco e mais porco e nada dele atirar, esperando o porco maior que faziam tanto barulho com a queixada. Daqui a pouco passaram todos os porcos e o grande ainda não havia passado. Pouco a pouco o barulho vai aumentando e ele prepara a espingarda para derrubar o bicho quando ele vê o amigo chegando, comendo rosca com um barulho enorme.

Em toda a região existem estas histórias. Em Paraty - Mirim, por exemplo, ouvimos uma, contada por seu Didi¹⁰³, fala de uma travessia entre Paraty e Mamanguá. Iam ele e um

¹⁰²Causo contado por Jonas, esposo de Dona Val.

¹⁰³Antigo morador do Saco do Mamanguá, com aproximadamente 70 anos, mora em Paraty Mirim onde tem um pequeno restaurante na praia.

amigo remando sua canoa quando o mar começou a engrossar. Como já estava ficando escuro e eles ainda tinham que dobrar a costeira para chegar ao Mamanguá, eles resolveram aportar em uma praia, amarrando a canoa em uma madeira que saía da água. Em seguida deitaram-se no fundo da canoa e foram dormir. Qual não foi a surpresa deles quando na manhã seguinte acordaram já em pleno Mamanguá, pertinho do lugar para onde eles iam. Mais espantoso ainda é que na frente deles estava a madeira com o barco ainda amarrado. Só quando soltaram a canoa é que perceberam que haviam amarrado sua embarcação na nadadeira de um bagre gigantesco. Por acaso o peixe havia seguido o mesmo percurso que eles queriam, poupando a longa viagem a remo.

Estas encantadoras histórias falam da vida cotidiana no caiçara, da pesca, das criações de animais, mas principalmente falam do próprio narrador, cuja habilidade em contar, em surpreender. Isso faz com que poucos sejam capazes de ser reconhecidos pela comunidade como “bons contadores de causos”. Seguem um roteiro claro e definido, que começa com uma situação usual do cotidiano, dentro da qual surge um situação inusitada que é explicada por um fato Fantástico, culminando com um final surpreendente, onde muitas vezes pode ser subentendida uma moral, como o fato de que não se deve dormir na canoa amarrada, sem levá-la até a praia¹⁰⁴.

Uma comparação clara entre o causo e uma narrativa do Encantamento pode ser percebida quando ouvimos a história da Pedra da Onça contada por seu Dácio e por Jonas, um conhecido contador de causos.

Como vimos, seu Dácio conta como certa vez um homem que passava foi encurrulado sobre a Pedra da Onça, nos Antigos, explicando, com isso as marcas que se percebe na pedra, pois são as marcas das garras da onça tentando alcançar sua vítima. Não há nenhuma moral ou efeito narrativo. A ênfase está na explicação da aparência da pedra e não na história. Pretende, pois, tratar-se mais de um discurso, onde o narrador se coloca em segundo plano do que uma história.

Jonas narra este caso de forma diferente. Conta ele que certo dia um homem subiu na pedra da Onça, que então não tinha este nome, é claro. Quando foi descer ele viu uma enorme onça embaixo. Não tinha como sair dali sem que a onça o pegasse. Assim ele juntou as mãos em oração pedindo a Deus que fizesse sumir o animal. Rezou, rezou, pediu, implorou. Em certo momento ele resolve olhar para ver se suas preces tinham sido atendidas. Olha para baixo e vê a onça de mãos postas, como se estivesse rezando. Naturalmente ele fica surpreso e pergunta:

— Você também é crente Onça? A onça para, olha e responde:

— Na verdade não, estou só agradecendo a comida que Deus colocou na minha frente.

É evidente aí que o tema da narrativa muda completamente, passando das marcas na pedra para a cena que se passa entre o homem e a onça. Desta forma a relação entre o homem

¹⁰⁴A imagem será a seguinte: toda narrativa é movimento entre dois equilíbrios semelhantes mas não idênticos. No começo da narrativa, haverá sempre uma situação estável, as personagens formam uma configuração que pode ser móvel mas que conserva entretanto intatos certo número de traços fundamentais. [...] Em seguida, sobrevém algo que rompe a calma, que introduz um desequilíbrio (ou, se se quiser, um equilíbrio negativo); assim, a criança deixa, por uma razão ou por outra, sua casa. No fim da história, depois de ter superado muitos obstáculos, a criança, crescida, reintegrará sua casa paterna. O equilíbrio é então restabelecido mas não é o mesmo do começo: a criança não é mais criança, é um adulto entre outros. A narrativa elementar comporta pois dois tipos de episódio: os que descrevem um estado de equilíbrio ou de desequilíbrio e os que descrevem a passagem de um a outro. Os primeiros se opõem aos segundos como o estático ao dinâmico, como a estabilidade à modificação, como o adjetivo ao verbo. Toda narrativa comporta esse esquema fundamental, se bem que seja frequentemente difícil reconhecê-lo: podemos suprimir seu começo ou seu fim, intercalar digressões, outras narrativas etc. (TODOROV, 2006, pp.162-163).

e a percepção sensível da paisagem fica ofuscada pela habilidade do narrador. Da narrativa do “causo” emerge o homem como protagonista colocado em uma determinada ordem que é subvertida, causando espanto e tornando o espectador receptivo para a mensagem final, sem, no entanto, buscar uma ressignificação qualquer da relação entre o sujeito e o Lugar.

Entre o “causo” e outras narrativas, temos semelhanças e diferenças, portanto. Muitas vezes ambas se referem a fatos presentes na memória ou relativas ao cotidiano da comunidade, mesmo quando inventadas. O enterro de uma criança sem batizado, por exemplo, gera uma narrativa clara onde fica explícito que elas choram porque não foram batizadas, seriam infelizes, portanto, reafirmando assim a crença na necessidade da religião. Mesmo não se tratando de um “causo”, a história tem um início, um meio e um fim, uma consequência moral¹⁰⁵.

Um evento semelhante pode ser inserido nesta cadeia de acontecimentos, legitimando histórias semelhantes. Caso igual ocorre nas cachoeiras do córrego da Jamanta, onde o Fantástico está conectado a uma lógica determinada, centrada no sujeito e na relação de vida e morte e é interpretado como uma Visão. De certa forma a história começa da mesma forma com uma narrativa do cotidiano que é interrompida por um evento dramático, resultando na assombração, na reaparição do morto que parece, assim, plenamente justificada.

É fácil verificar que, se todas estas histórias fazem parte da chamada cultura oral, elas são extremamente diferentes entre si. Grosso modo, temos narrativas relacionadas com explicações sobre a paisagem, como a marca da cobra na costa de Laranjeiras, o Santinho e as árvores casadas; temos narrativas sobre os modos de vida antigos, como as relacionadas com a luta pela terra, o isolamento, o porto do Sono, as mudanças ocorridas na comunidade; temos narrativas de cunho moral, como o choro das crianças pagãs no cemitério; temos narrativas relacionadas a fatos ocorridos em um passado mais recente, como as mortes nas cachoeiras e na praia dos Antigos; temos os causos, que retratam de forma curiosa aspectos dos modos de viver e do imaginário caiçara; temos as narrativas sobre o Malassombra, tanto aquele desaparecido como o ainda existente e presente.

Temos que ressaltar ainda que existem diversas historias que correm paralelas na comunidade, de modo que é muito difícil falar de uma única cultura oral, mas, ao contrário, poderíamos falar de uma oralidade como cultura.

Jonas, por exemplo, nega terminantemente que haja uma gravação de um pé na Barra, afirmindo, e confirmando com seus parceiros em nossa conversa, que existe sim uma gravação de um pé nos antigos, “em cima da pedra onde a gente limpa o peixe, afirmindo, tal como os que situam a marca na Barra, que é um pé que não cabe em nenhuma forma.

Para outros, como dissemos, é o pé de Jesus, para dona Iracema é, talvez, uma marca que remete à morte de uma criança, por causa da cruz. Para Jonas, por outro lado, a cruz é provavelmente um marco de limite de propriedades antigas, não se sabe mais de quem. O santinho de pedra pode ser do tempo dos piratas, ou simplesmente uma formação rochosa, de acordo com a opinião do grupo com que conversamos.

Mesmo que possamos perceber uma relação entre a crença e a idade do entrevistado — os mais velhos acreditam mais nas histórias e no Malassombra — entre o grau de instrução e engajamento político — quanto mais instruído e mais engajado nos movimentos sociais, menos partilham as crenças dos mais velhos — isso não pode ser considerado como uma regra, até porque existem muitos graus de crença, da negação absoluta, da negação parcial, da dúvida, da incorporação de crenças híbridas, como a da mulher de branco, por exemplo, entre os diversos habitantes do Sono.

Se tomarmos apenas os dois extremos, o causo contado teatralmente, onde o narrador teatraliza uma história e as narrativas que se referem às experiências com um espaço, temos

¹⁰⁵Criança nasce – não é batizada – morre – chora de tristeza.

que estas últimas narrativas colocam-se em princípio somente um início, uma “licença poética” que se desdobra em uma série de percepções, temores e experiências que são, cada uma, uma história diferente. São, ao contrário do “causo”, narrativas “abertas” que estabelecem uma predisposição para uma percepção diferenciada em relação ao Lugar.

Se colocarmos ambos os tipos de narrativa lado a lado, poderíamos ter um quadro como o que se segue, por exemplo.

	CAUSO	ENCANTAMENTO
Contexto	Cotidiano	Cotidiano
Narrativa	Fechada	Aberta
Ação	Coletiva	Individual
Tempo	Determinado	Atemporal

Não devemos deixar de lembrar que as histórias sobre a experiência do Maravilhoso distinguem-se totalmente dos “causos”, narrativas que são contadas de forma bem humorada ou não, em que são percebidas certas regras, como um jogo entre o narrador e o ouvinte, e das quais podemos certamente retirar referências claras em relação ao cotidiano, moral e modos de viver dos moradores da vila do Sono. Estas narrativas, por combinarem diversas técnicas de narração e obedecerem a um roteiro mais ou menos comum, estariam mais próximas daquilo que é considerado como uma Literatura Oral do que as narrativas sobre o Encantamento. Em resumo, podemos classificar as narrativas do Sono em:

- a) Memórias → A vida antiga/ Luta pela terra/ Histórias da comunidade...
- b) Causos → O bagre Gigante/ O lagarto falante/ A canoa virada...
- b) Lendas → As árvores casadas/A pedra da Onça/Explicações sobre a Toponímia local...
- c) Fantásticas →
 - I) Encantes Os cavalos brancos que percorriam a praia/A sombra que passava pela praia do morro/A mãe do Ouro na praia...
 - II) Visões: O choro das crianças no cemitério/As aparições nas cachoeiras/Os escravos do Mamanguá...
 - III) Malassombras: Vozes indistintas no Antigos/Luzes sobre a mata na Barra e Antigos/Gritos e ruídos da mata nos Antigos/Aparições indeterminadas...

Naturalmente esta é uma divisão instrumental, uma vez que muitas vezes estas categorias aparecem mescladas ou transformaram-se ao longo do tempo. Um caso exemplar desta dificuldade em agrupar em categorias esta cultura oral, é a narrativa de Jarbas a respeito de um evento ocorrido no Curupira.

Conta ele que muitas vezes ouvia vozes na encruzilhada da estrada de Paraty Mirim que leva ao caminho para o Curupira, onde mora. Certa vez escutou um diálogo claramente audível entre duas mulheres, onde uma dizia: – “Pode ir na quarta-feira. O que é que tem? É só uma vez!”. À noite, no meio do caminho, ele ficou na dúvida sobre se havia ouvido de fato duas pessoas conversando. Como ele mesmo diz, ficou cismado, posto que não havia visto ninguém. Em outro dia, quando carregava um saco de sementes de feijão para sua roça, no mesmo lugar ele teria avistado um vulto agachado, vestido com uma roupa cáqui, como um uniforme. Naturalmente ficou curioso e se aproximou para saber quem era. Mas quando se aproximava para ver o rosto o vulto se virava e ele não conseguia ver quem era. Com isso foi

se aproximando cada vez mais. De repente o vulto começa a se transformar em um enorme touro. “Corri até em casa, deixei semente, deixei tudo. Nunca subi aquela trilha tão rápido”, diz ele.

Este é um discurso que se inicia como uma Visão, mas que se transforma em algo difícil de descrever. Seria um Encante daquela encruzilhada ou simplesmente um Malassombra que ainda estaria por ser significado. Ou seria simplesmente um boi deitado que a escuridão fez confundir com um vulto e que, com a aproximação do narrador simplesmente teria se levantado? Aqui fica claramente demonstrado o caráter de significação aberta destas narrativas, pois permanece no final a pergunta sobre a natureza do que ocorreu, a dúvida e a percepção ambígua.

Este exemplo reforça também a importância da crença individual que é utilizada para interpretar e narrar a experiência com o Malassombra. A partir desta crença o narrador pode situar-se em relação ao que foi narrado e em relação ao próprio sistema de crenças da comunidade, na qual se abrem várias possibilidades de interpretação decorrentes da realidade onde o narrador se insere a partir do Fantástico. A própria construção narrativa do indivíduo pode ser reexaminada e transformada por outros indivíduos, a partir de suas próprias crenças e experiências, reafirmando-as ou questionando-as a partir de suas próprias concepções de Fantástico.

Assim, as narrativas individuais são o constante trabalho de interpretação das crenças em relação ao que é experimentado, uma permanente construção de variantes em torno de temas centrais partilhados socialmente. Estas variações são extremamente importantes, porque estabelecem o diálogo entre a experiência e a tradição podendo vir a consolidar novas narrativas, atualizar antigos relatos ou, mesmo, legar algumas narrativas (e as vivências e elas associadas) ao passado e, talvez, ao esquecimento.

Assim, temos um mecanismo que através de um estímulo, real ou imaginado, conduz o fruidor aos personagens e aos temas da narrativa original de conhecimento geral, adaptando-a ao contexto em que surge a experiência individual e ressignificando, assim, o sentido do ambiente naquele momento e agindo reflexivamente em relação às narrativas coletivas. Em outras palavras, a “oralidade” tem um caráter extremamente dinâmico que engloba não só diversas formas de fruição das narrativas como também diversos momentos narrativos que vão do coletivo ao estritamente individual. Isso coloca uma série de dificuldades para o pesquisador no campo, pois dificilmente podemos falar de narrativas consolidadas, a não ser em uma abordagem restrita a um determinado momento e a um determinado segmento do grupo a partir de um olhar do pesquisador.

Uma dificuldade que encontramos é o fato do “conceito de oralidade” é utilizado há bastante tempo sem que os pesquisadores se interessem em definir os seus limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada pelos antropólogos que a utilizam junto ao conceito de tradição. De fato, podemos encontrar vários tipos poéticos e literários distintos que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. Em campo, o pesquisador interessado na coleta da tradição oral encontra os textos misturados: o locutor não distingue os contos maravilhosos das lendas, dos provérbios, das parlendas, das cantigas de roda, das canções, dos romances de pura tradição ibérica. As fronteiras entre os gêneros narrativos tornam-se cada vez mais tênues e incentivam a ignorância metodológica da multiplicidade de gêneros narrativos. Em outras palavras, e para retomar uma discussão clássica, os limites entre o mito e o conto enfraquecem-se nos seus contextos de colheita. Podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degenerescência do primeiro. O conto, então, seria de

uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada à cada enunciação, a estória perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção aparece pouco explicativa. Os gêneros literários correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou do pesquisador (CAVIGNAC; MOTTA, 2008, pp. 26-27)

Podemos, pois, pensar além das narrativas centradas em um panteão mitológico de personagens culturalmente determinados para procurar entender a narrativa popular como algo que interage reflexivamente com o ambiente social dentro dos limites culturalmente determinados. Estes no entanto estão sujeito a transformações ao longo do tempo de circulação da narrativa na sociedade, do *gap* entre o tempo da narrativa e o tempo real, da transformação dos modos de viver e seus significados.

Uma consequência imediata disto é o fato do pesquisador deparar-se no campo primordialmente com histórias já bastante socializadas ao longo de gerações que, talvez, por isso sejam justamente aquelas mais distantes da realidade vivida pelo grupo. . Como resultado disso, as narrativas genéricas tendem a retratar um passado anterior ao momento em que são coletadas.

Não devemos esquecer que quando tratamos da mitologia, ou da experiência individual com um espaço Encantado pelo sobrenatural, não estamos deixando de tratar com histórias de vida e experiências individuais, além das estruturas das narrativas e sua relação com a ordem social. Trata-se de compreender como os indivíduos vivem a cultura e uma visão de mundo construída ao longo de gerações, inserindo-se ali a micro duração, a experiência do cotidiano, dentro de um determinado espaço construído em um tempo social mais longo.

Para compreendermos esta vivência do espaço construído, temos como certo que a ideia de que preservar e conhecer os limites do imaginário em um determinado grupo representa mais do que resgatar suas práticas típicas e suas narrativas emblemáticas e anônimas. Como afirma Lilian de Oliveira Rodrigues,

O caminho para perceber o complexo de relações que envolve as práticas populares requer puxar os fios que enovelam a caudalosa mistura daquilo que o povo produz no trabalho e na vida como forma específica de representação do mundo. Pensar na preservação das tradições populares é muito mais do que “guardar” objetos, cantos, danças, textos e festas. É preciso se perguntar o que é hoje a cultura popular, quais os problemas que se colocam na sua produção e execução e quais as relações que se estabelecem quando diversas culturas se defrontam. Para obtermos essas respostas, necessitamos voltar nosso olhar para aqueles que se representam através dessa cultura. É nesse território onde se constituirão para nós os contrastes e as relações que mantêm essa cultura viva e presente (2006, pp. 1-2)

Não parece produtivo pretender trabalhar o entendimento dos modos de viver de um determinado grupo a partir de uma ótica colecionista, que parte da identificação daquilo que seria específico ao grupo e, por extensão, deveria ser visto como definidor de sua identidade. Podemos ver isso claramente quando nos debruçamos sobre as narrativas populares e sobre a chamada “literatura oral”.

6 O FANTÁSTICO, O ESTRANHO E O MARAVILHOSO

É perceptível pelos testemunhos obtidos que a categoria de Encantes vem sendo colocada cada vez mais no passado e, com isso perde-se para a comunidade uma importante categoria explicativa do Fantástico. Como afirma Gomes Junior (2005, p. 79),

[...] os mitos e lendas caiçaras (como mula sem cabeça, saci, almas penadas, lobisomens, serpentes gigantes e outros animais fantásticos) foram diminuindo na medida em que a crença em novas religiões e a proximidade da cidade foram aumentando. O Sertão foi se chegando pra mais longe, subindo as íngremes serras (da Bocaina, do Mar) e carregando junto as aparições, as almas e os mitos, dando lugar aos 'perigos' da cidade.

O período de nossa pesquisa não contemplou um acompanhamento sistemático de longa duração da comunidade. Deste modo, é difícil avaliarmos como a relação com o Fantástico teria se transformado durante este processo de desaparecimento de figuras tradicionais que serviam à mediação entre a experiência do Fantástico e a reconstrução coletiva e dinâmica do Maravilhoso. Podemos apenas supor que o fim de uma categoria explicativa situada no campo do Maravilhoso pode ter resultado em uma ênfase na autonomia do Estranho, ou do Fantástico-estranho, passando a percepção do mundo pela negação dos ícones daquele Maravilhoso tradicional, passando eles a integrarem cada vez mais um passado, presente apenas nas narrativas que versam sobre as crenças e a memória dos mais velhos.

Por outro lado, voltando às permanências de traços culturais nos processos de mudança, as impurezas citadas por Mary Douglas, a perda de uma categoria tão importante, tende provavelmente a aumentar as percepções ambíguas, “impuras”, do Fantástico. Estas “impurezas” têm como destino passar por “um longo processo de pulverização, de dissolução e de empobrecimento” (DOUGLAS, 1991, P. 116), até seu desaparecimento.

Assim, o contato com a nossa sociedade talvez leve o Malassombra a restringir-se cada vez mais às Visões, categoria que, através da ligação entre alma, espírito e individualidade, é suficientemente antropocêntrica para que seja palatável pela cultura urbana e seu imaginário coletivo, uma vez que “os domínios da natureza tornaram-se uma ‘coisa’ desprovida de sentido” (NASR, 1977, p.17) e separadas do homem (POLANYI, 2000, 214). A atribuição do Malassombra às “coisas ruins” que poderiam ter acontecido na Barra (a morte de uma criança) e nos Antigos, derivadas do comportamento humano e não mais da natureza, podem indicar esta direção de deslocamento do Fantástico do convívio com o ambiente para a dimensão humana. Mas podemos apenas especular sobre isso no momento.

Ainda a respeito da percepção do Fantástico, Todorov estabelece uma graduação das narrativas que pode, com as ressalvas que fizemos anteriormente, ser compatível com a experiência do Malassombra.

A partir da percepção do Fantástico, este instante que dura “apenas o tempo de uma hesitação”, é feita a opção que leva o leitor (no caso o observador), ou a personagem (no caso o elemento da realidade que é percebido), a optarem se as leis da realidade (concreta, cotidiana) “permanecem intactas e permitem explicar o fenômeno descrito”. Neste caso a narrativa refere-se a um caso “Estranho”. Caso o juízo feito não permita a explicação do fenômeno de acordo com as “leis da natureza”, entrariamos no gênero do Maravilhoso (TODOROV, 2006, p. 156).Naturalmente, aqui cabe definir a realidade e a natureza com as quais lida o observador, pois a fronteira entre o “Estranho” e o “Maravilhoso” são eminentemente relacionadas com a interação entre o indivíduo e sua cultura e dependem da

forma com que se constitui a visão de mundo do observador e o lugar do indivíduo e do suposto sobrenatural na ordem natural do mundo.

Todorov admite ainda dois subgêneros narrativos, situados entre o Fantástico puro e seus vizinhos, o “Estranho” e o “Maravilhoso”. A estes dois gêneros intermediários ele dá os nomes de Fantástico-estranho e Fantástico-maravilhoso.



No Fantástico-estranho, ou o sobrenatural explicado, segundo Todorov, “os acontecimentos que parecem sobrenaturais ao longo da história recebem por fim uma explicação racional”. Em nosso exemplo, seria simplesmente o narrador ter contatado no final da história, depois de todo um esforço de significação, que a figura agachada era de fato uma vaca.

No Estranho puro, “relatam-se acontecimentos que podem perfeitamente ser explicados pelas leis da razão, mas que são, de uma forma ou de outra, incríveis, extraordinários, chocantes, singulares, inquietantes, insólitos” (2006, p.158). Ou seja, por mais que algo aconteça, não existe na atitude do narrador frente ao evento que, apesar de referir-se constantemente ao Fantástico, faz com que o campo correspondente ao “Maravilhoso” deixe de existir como possibilidade. Trata-se de uma classe ampla de narrativas, cujo único limite é a afirmação final das leis da natureza. Em nosso caso, a pergunta que o narrador que não partilha a possibilidade do Fantástico faria em relação ao vulto agachado não seria mais “o que pode ser?”, mas simplesmente “o que é?”, terminando assim com o Fantástico. Isso porque tanto a fé absoluta, como a incredulidade total, nos levam para fora do fantástico; é a hesitação que lhe dá vida (TODOROV, 2006, p. 150).

O Fantástico-maravilhoso seria a “classe de narrativas que se apresentam como fantásticas e que terminam no sobrenatural”. Segundo ainda Todorov, “são essas as narrativas mais próximas do Fantástico puro, pois este, pelo próprio fato de não ter sido explicado, racionalizado, nos sugere a existência do sobrenatural (2006, p. 159). Deste modo, reconhece o autor que o limite entre o Fantástico puro, ou a permanência do instante de juízo, diríamos nós, pode perdurar durante toda a vivência do evento (narrativa). Finalmente, haverá alguns pormenores que nos permitirão, enfim, decidir entre o sobrenatural e o Fantástico duradouro.

Finalmente, teríamos o “Maravilhoso” puro. Neste caso, é a possibilidade do “estranho”, que desapareceria, pois a presença do sobrenatural, ou de fatos insólitos nesta classe de narrativa “não provocam qualquer reação particular nem nas personagens nem no leitor implícito. Não é uma atitude para com os acontecimentos contados que caracteriza o maravilhoso, mas a própria natureza desses acontecimentos” (2006, p 160). Estaríamos aqui no campo da ficção, dos contos de fada, da ausência de referências ao real. Estaríamos, portanto, extremamente longe do Fantástico, pois este só pode existir frente ao concreto.

É claro, assim, que as formas de percepção da experiência estão diretamente relacionadas às leis da natureza, admitindo-se ou não o sobrenatural como parte do real. Ou ainda, poderíamos dizer, que tipos de sobrenatural poderiam ser admitidos para cada grupo como parte do real. Admitindo-se, por exemplo, um narrador que aceite a intervenção sobrenatural de santos católicos, ou do espírito santo, diretamente nos eventos reais; a

intervenção sobrenatural pode estar situada no campo definido como Fantástico-estrano, e não como Fantástico-sobrenatural, uma vez que a intervenção divina faz parte da realidade do narrador é lógica e natural, portanto. Por outro lado, este mesmo indivíduo pode excluir a intervenção de almas desencarnadas no real. Um evento que não pode ser explicado segundo as leis da natureza ditadas por sua crença pessoal, incluindo a intervenção divina, tende a ser explicado como “Estranho”. Neste caso este indivíduo poderá se valer de uma série de instrumentos, como “coincidência”, “ilusão”, ou apelar genericamente para uma categoria especial, como o “demônio” ou o “diabo”, que abarquem toda a transgressão da norma, trazendo o Fantástico de novo para a ordem lógica do real.

No esquema de Todorov, existe ainda uma distinção clara entre o que está “fora” do natural e o que está de acordo com as leis da natureza. Esta distinção é dada pelo juízo e pelo conhecimento destas leis, mas estas leis não são comuns a todos os grupos nem a cada indivíduo dentro do grupo. No caso da aceitação do Maravilhoso estar incorporado à ordem natural das coisas, esta divisão deixa de ter o mesmo sentido, posto que o juízo, feito individualmente através de um Saber que admite a diversidade na realidade, altera seguidamente o que pode ser considerado como natural em função da experiência individual.

No entanto, ainda precisaríamos ter uma noção mais precisa do Fantástico e do Maravilhoso. Segundo Mary Douglas (1991, p. 31), “no conjunto, tudo o que registramos está já selecionado e organizado no próprio momento da percepção. Partilhamos com outros animais este mecanismo de filtragem que, à partida, só deixa passar as sensações de que nos sabemos servir”.

Estamos acostumados com essa ordem, com esta crença no real que identificamos e reconhecemos, mas qualquer classificação é potencialmente capaz de produzir anomalias. Qualquer anomalia ou ambiguidade que percebemos nesta ordem nos leva a dois caminhos distintos: podemos agir negativamente em relação a elas, “ignorá-las, percebê-las, ou ainda percebê-las e condená-las; ou podemos agir positivamente e tentar criar uma nova ordem do real onde a anomalia se possa inserir” (DOUGLAS, 1991, P.32). Por isso, considera Douglas que qualquer “cultura digna desse nome toma as disposições necessárias para fazer face aos fenômenos anormais ou ambíguos com que se pode ter de defrontar (1991, p.33). Negar a anomalia é o caminho do Estranho, agir positivamente em relação a ela é o caminho do Maravilhoso.

Socialmente pode-se trabalhar a anomalia incorporando aos símbolos ambíguos “nos rituais pelos mesmos motivos pelos quais se usam na poesia e na mitologia, para enriquecer o sentido ou chamar a atenção sobre outros níveis de existência. Veremos no último capítulo como, graças aos símbolos de anomalia, os rituais incorporaram o mal e a morte, da mesma maneira que a vida e o bem, numa ordem única e unificadora” (DOUGLAS, 1991, P.33).

Assim, os grupos devem poder construir um significado, uma ordem, para aquela anomalia, cuja percepção leva ao Fantástico, um ordem para o Maravilhoso, onde ele possa manter-se aparentemente autárquico, fora dos fatos comuns e corriqueiros, que o situe próximo ao que é desconhecido e além do conhecimento comum, que seja nômade, que possa cobrir qualquer situação, que esteja associado ao frêmito dos sentidos e que seja relativo àquele que o percebe. Desta maneira, o Maravilhoso, como anomalia ou transgressão da ordem, pode nos fazer “observar coisas que nossas tendências esquematizadores nos fizeram ignorar” (Douglas, 1991. p. 31).

O referencial simbólico para o Maravilhoso permite dar sentido ao mundo, trazendo a desordem para a ordem de um sistema de crenças, permitindo que a transgressão da anomalia seja incorporada a uma visão sobre a realidade partilhada pelo grupo.

A perda do referencial do “Maravilhoso”, ou sua realocação dentro do real, representa, portanto, uma alteração do próprio real. Mas a noção de real é vivida a partir de uma noção de pessoa que é partilhada com o grupo, pois o real está em relação àquele que o percebe

como símbolo de uma determinada ordem. Assim, os processos de desencantamento do real, de construção do indivíduo moderno, apto a relacionar-se com as instituições sociais contemporâneas a partir de novas formas de organização e educação, representam, também, profundas alterações nas concepções de realidade e de pessoa dos grupos envolvidos. Assim, é fundamental que se perceba que quaisquer alterações nesta ordem têm um poder potencialmente desestabilizador para o grupo. Isto pode afetar também profundamente as iniciativas de inclusão e transformação da realidade social dos grupos tradicionais, que são preparados para os processos de inclusão socioeconômica no mercado e na cultura da sociedade contemporânea.

Esta noção da importância do Maravilhoso deve, pois, ser uma preocupação permanente das políticas de desenvolvimento e inclusão social, sob o risco de consolidar a perda de diferentes visões de mundo encontradas nos grupos que se mantiveram à margem dos processos de desenvolvimento modernos. No entanto, como vimos anteriormente, isso não acontece, uma vez que esta inclusão pressupõe uma adequação do imaginário local ao imaginário geral, inclusive naquilo que contém o próprio grupo em questão e sua identidade.

A experiência do Fantástico traz a presença do Maravilhoso para o território cultural da comunidade, deste modo comprehende-se como o espaço da comunidade da Praia do Sono pode ser narrado em diversas dimensões nos diferentes momentos que integram a vivência cotidiana. Uma destas dimensões é dada pelo conhecimento, pelo dia a dia da comunidade e pelo uso do espaço. Essa é a dimensão do real que mais rapidamente se transforma seguindo as conjunturas econômicas, as facilidades de consumo, as transformações no dia a dia.

Uma segunda dimensão, imediatamente relacionada com a primeira, é dada pela origem do espaço como produto da intervenção do Fantástico, vivido através da percepção cotidiana e pelas narrativas transmitidas pela tradição que se referem a eventos cuja autenticidade é determinada pela partilha coletiva de determinadas crenças, entre elas a da possibilidade do Fantástico. Isto é claro no caso da Pedra da Onça, onde se empresta um caráter sobrenatural ao animal capaz de gravar suas garras na pedra. Nestes casos o Maravilhoso surge praticamente puro, matizado pela distância em um tempo indeterminado que isola a transgressão do real em um passado mítico. Esta dimensão se altera na medida em que o conhecimento tradicional vai sendo substituído por “verdades” científicas trazidas pela universalização do ensino e pelo contato com pessoas legitimadas externamente ao grupo como detentores de conhecimento.

Outra dimensão da experiência com o espaço é dada por um conjunto de acontecimentos reais, mas traduzidos pela crença no Fantástico, como no caso das experiências com o Malassombra nas Cachoeiras do Córrego da Jamanta ou pelo Cemitério. Estes eventos têm um caráter marcado pela sua dimensão humana, centrados nos lugares dos eventos. Seu caráter transgressivo é limitado pela sua relação moral e pela sua relação direta com o real. Obedecem, portanto, a uma lógica determinada de causa e efeito que encontra ressonância em outras formas de Fantástico, como a crença em Fantasmas, “Energias”, Espíritos e outras, largamente disseminadas em nossa sociedade. Essa dimensão, portanto, não tende a desaparecer, mas a se transformar paulatinamente, assumindo as formas genéricas das crenças em um sobrenatural antropocêntrico ou de fundamento lógico-religioso.

A última das formas de experiência do espaço é dada pelas manifestações do Malassombra que têm origem na própria paisagem, nos Encantes e na transgressão que se aproximam das ambiguidades que caracterizam o Maravilhoso. Aqui é a paisagem, ou o inesperado, o que é percebido como ambíguo ou anômalo, para usarmos os termos de Douglas é que informam. Não há necessariamente uma relação de causa e efeito, nem um distanciamento no tempo que mitigue a presença do Fantástico e a percepção do Maravilhoso. Longe de qualquer sinal humano, é o ruído, o silêncio, o movimento ou a luz que trazem a

suspeita da suspensão da ordem natural das coisas. A transgressão é evidente e age vivamente sobre os sentidos.

As narrativas sobre o Malassombra que se mostram a partir desta última forma de experiência do Fantástico mostram não somente a permanência de um olhar não objetivo sobre o espaço, mas também uma dinâmica em relação à existência de momentos e “espaços de transgressão”, que constroem de uma geografia simbólica com a qual os indivíduos necessariamente se relacionam. Assim, alguns lugares são dados a partir de algum momento como sendo “diferentes”, enquanto outros têm sua carga simbólica diminuída progressivamente, seja pela alteração do uso, seja pela perda de importância para a comunidade, com a progressiva perda de uso.

Deste modo, o espaço cotidiano da vila está em constante e lenta mudança, pois ao passo que novos espaços de transformação são construídos, outros vão sendo esquecidos, são apropriados com outros fins pelo público externo, que lhes empresta novos significados correspondentes a outras formas de relacionamento com o ambiente. Por ser fundamentalmente uma experiência anômala e ambígua, é aquela que mais rapidamente desaparece do espaço social em confronto com outras formas de “saber” legitimadas, pois é comumente associada com a falta de conhecimento ou de estudos. No entanto, é, com certeza aquela que mais tempo permanece na mentalidade local, posto que é parte constituinte dos afetos e do pertencimento do indivíduo ao Lugar.

Estamos próximos aqui dos conceitos da geografia cultural, vista “como o estudo do sentido (global e unitário) que uma sociedade dá à sua relação com o espaço e com a natureza” (BERQUE, 2004, p. 89), entendendo que a paisagem exprime, porém, apenas indiretamente esta relação concretamente. Esta mudança do significado do espaço é também uma mudança no conjunto unitário formado pela paisagem e pelo sujeito coletivo (o grupo), sendo estas transformações de sentido, de significação e, portanto, de representação. Como diria Francastel (1970:143), *l'espace en soi n'existe pas*¹⁰⁶, de forma que o que cada época ou grupo cria não é uma representação do espaço, mas sim o espaço em si. É neste espaço, que representa toda a realidade, que o indivíduo se significa e reconhece seu sentido.

Não é bastante, portanto, para o entendimento da realidade cultural da comunidade do Sono, um inventário físico ou geral da comunidade ou da realidade atual da vila sem levar em consideração que o que está em causa para sua identidade estão todos os modos de relação do indivíduo com o mundo, inclusive a natureza do Maravilhoso partilhada pelo grupo, ou partes dele.

Percebemos que a territorialidade Encantada do caiçara, formada por múltiplos discursos dentro dos quais ele constrói sua identidade, é construída em termos de uma memória comunitária de experiências individuais que se renovam cotidianamente. Esta memória em processo reafirma a continuidade entre o indivíduo e o meio, construída em torno de uma sensibilidade específica que permite uma vivência do espaço como algo particular e secreto. Esta sensibilidade criativa é passível de ser socializada apenas através de um campo simbólico específico que permite o encantamento da realidade e que é impossível de ser compartilhado com o estrangeiro, uma vez que as experiências com o Fantástico não podem ser entendidas fora do instante em que ocorrem.

Este campo específico, que reafirma a crença na existência de uma identidade própria ao espaço, independente da intervenção e dos projetos cotidianos dos indivíduos da comunidade, tem como função permitir a) o reconhecimento da experiência e da narrativa individual sobre a vivência do espaço, ou seja, permitir que o espaço seja vivido de forma interpretativa b) dar forma às narrativas e às experiências individuais fornecendo um repertório simbólico fundado na memória e na construção social coletiva.

¹⁰⁶ O espaço em si não existe.

A realidade deste Encantamento seria, pois, essencialmente uma forma última de resistência do espaço reservado, compartilhado apenas por aqueles que partilham os códigos de uma sensibilidade específica para o Lugar onde eles e as gerações que os precederam habitaram. Mais que apenas uma memória, é um espaço em constante construção a partir da interação entre a memória e a vivência, onde a tradição permite a experiência do Fantástico que, por sua vez, reifica uma visão sobre o real transformando-o.

O Fantástico, continuando nosso paralelo entre a narrativa do testemunho e a análise literária de Todorov, implica em uma certa atitude do fruidor, essa atitude é totalmente determinada pela vivência da cultura particular ao grupo e, no caso do Malassombra, determinada pela visão sobre a vivência do espaço através dos “temas” definidos pelo grupo (Encantes, Lugares, etc.) em função de seu contexto cultural.

Deste modo, como afirma Candace Slater, partindo de seus estudos sobre o Boto e os Encantados na Amazônia, os caminhos para a possibilidade do Fantástico que levam ao Maravilhoso são a melhor forma de resistência das comunidades periféricas à dominação de seus modos de vida e concepção de pessoa que ocorrem no contato com os representantes de uma sociedade economicamente mais forte. Assim, segundo Slater,

A insistência das histórias sobre o misterioso poder dos seres encantados permite que aqueles que as contam rejeitem uma ordem socioeconômica na qual estão imersos, mas que, em grande parte, os exclui. Afirmando a fundamental estranheza do mundo, os Encantados sugerem formas alternativas de coerência dentro de um contexto político-econômico onde seus patrocinadores possuem pouco ou nenhum poder. Embora a resistência quase sempre seja equiparada a uma posição consciente e firme (a raiz da palavra é *sistere*, “assumir uma posição” ou “exercer uma força oposta”, essas histórias demonstram amplamente como ela pode também assumir a forma de recusa em permanecer estática. A dança do Boto sugere não apenas uma delicada fronteira entre as esferas humana e natural, na qual as duas inevitavelmente se sobrepõem uma à outra, mas também implicações metafóricas e metafísicas de constante transformação (2001, pp. 317-318).

A própria fluidez destas narrativas contribuiria para a sua união, de modo que, segundo a mesma autora, concordando com Hoefle, o que para o estrangeiro parecem lacunas e contradições, levando muitos a considerarem-nas como variações sobre uma história principal, seriam “quase sempre marcas das possibilidades criativas e transformadoras de um subordinado, mas nem por isso uma ordem menos vital, narrativa e cultural”. Mas, retornando ao tempo de hesitação do Fantástico e à necessidade de trabalhar as anomalias, ou as ambiguidades da ordem estabelecidas, poderemos facilmente perceber que estas crescem de importância na medida em que o “Saber” local se defronta com outro modo de vida que aparentemente o suplanta em todos os níveis e que impõe aos indivíduos um ordenamento oriundo de outras formas de organização social do tempo, da produção, do espaço e do indivíduo.

Do mesmo modo, aumenta o papel de resistência que o “Saber” local, oriundo de vivências particulares ao grupo, intransmissíveis e incompreensíveis para aquele que não comunga do histórico de afetos oriundos das vivências do grupo, assume como forma de distinção entre os “da terra” e os “de fora”, que não partilham os mesmo códigos de interpretação do ambiente que os cerca.

Em resumo, pelo menos quatro diferentes níveis de relação com o real podem ser identificados em uma comunidade como a comunidade da Praia do Sono:

- 1) O nível da ação, aquele que representa os modos de subsistência da comunidade e suas adaptações funcionais às novas realidades oriundas com contato com outras formas de organização econômica e social;
- 2) O espaço da tradição e do conhecimento, que representa a memória coletiva, as práticas tradicionais e o conhecimento subjetivo sobre o território;
- 3) O espaço do sobrenatural centrado nas vivências da comunidade e o sobrenatural explicado, de fundo antropocêntrico ou institucional;
- 4) O espaço assombrado, oriundo das vivências com a paisagem e as crenças que fazem interagir magicamente o indivíduo e o ambiente. Neste último estão centrados os afetos e as experiências ambíguas do Fantástico e do Maravilhoso que levam ao pertencimento ao Lugar.

Para que se compreenda a relação entre a cultura caiçara e sua identidade, temos, portanto, que ir além do simples inventário de suas manifestações culturais, penetrando no imaginário e no caráter fluido de uma territorialidade estreitamente conectada à sua identidade. Podemos perceber esta continuidade nas narrativas sobre o Lugar como fonte de percepção do Fantástico, construindo uma geografia sensível através da vivência do espaço. Esta territorialidade única seria dada pela presença potencial do Fantástico nas relações com o real, admitindo-se, portanto, o Maravilhoso como continuidade do cotidiano e do indivíduo.

Assim, a territorialidade, a construção do território como produto do somatório do conhecimento com a experiência real do imaginário, define essencialmente a matriz das identidades caiçaras em relação aos Lugares onde existem. A territorialidade através do Maravilhoso, porém, só existe na medida em que não há distinção do mundo em uma dualidade entre natureza material e imaterial, entre Conhecimento e Saber. Mas, como define Tuan¹⁰⁷ (in HOLZER, 1999, p. 70), “todos os lugares são pequenos mundos: o sentido do mundo, no entanto, pode ser encontrado explicitamente na arte mais do que na rede intangível das relações humanas”.

7. VISÕES DO MARAVILHOSO

7.1 A Estética

A abordagem da percepção e da vivência do ambiente como mediada pela estética não deve ser encarada como uma novidade. Segundo MARIN e KASPER (2009, p. 269)

O lugar vivido é a dimensão mais reveladora da existência humana, um campo de jogo definido, que abriga o belo natural e as múltiplas manifestações da criatividade humana. A percepção desse espaço de vivência é, portanto, fonte constitutiva do ser humano. Isso justifica nossa preocupação aqui em pensar a necessidade estética do humano e a forma como a natureza e o espaço podem representar âmbitos da experiência estética. De outro lado, os espaços construídos podem significar causas do embrutecimento dos sentidos e enfraquecimento dos laços afetivos, se não se atentar para o cuidado com o desenho dos lugares habitados, as histórias de vida e as subjetividades que aí se constituem.

¹⁰⁷TUAN, Yi Fu. Space and place: humanistic perspective. In: GALE, S. OLSSON, G. (orgs.).*Philosophy in Geography*. Dordrecht: Reidel, 1979, pp. 387-427. (Publicado originalmente em: *Progress in Geography*, (6), pp. 211-252, 1974)

No entanto, uma das dificuldades de aplicarmos os conceitos da Estética para a percepção dos territórios vividos é o fato de sempre nos deparamos com a fluidez da própria definição da disciplina. Assim, para nos utilizarmos da Estética como um instrumento prático de análise da relação entre a comunidade do Sono e a construção de um espaço Encantado, temos que nos debruçar primeiramente sobre este conceito. Devemos, em seguida, procurar aqueles pontos na teoria que possam ser traduzidos em métodos de interpretação das transformações pelas quais passam os modos de vida e saberes da população da Praia do Sono, considerando o contato desta com a cultura urbana.

Ressaltamos que não se pretende aqui escrever um tratado sobre Estética, mas procurar estabelecer um entendimento acerca do termo para uso prático na análise das relações entre indivíduo, espaço e grupo como ocorrem no universo limitado da Praia do Sono em Paraty/RJ.

Para fazer isso, porém, precisamos de antemão definir os conceitos de Estética e Arte com os quais vamos trabalhar, pois, apesar de estes conceitos estarem intrinsecamente associados na tradição ocidental, ambos podem ser percebidos como coisas bastante diversas. Estes conceitos, como veremos, assumem funções bastante diversas nos processos de estruturação do pensamento estético e das identidades construídas a partir das manifestações culturais e suas tradições.

Em relação à Arte, iniciamos nosso percurso com a provocadora frase com a qual Gombrich principia sua já clássica História da Arte. Começa este autor sua obra afirmando simplesmente que “uma coisa que realmente não existe é aquilo que se dá o nome de Arte. Existem somente artistas” (GOMBRICH, 1972, p.4). Em outras palavras, aquilo que chamamos Arte deve ser entendido apenas uma das muitas formas com que a arte se apresenta nas mais diversas culturas existentes no mundo através dos tempos.

Se Arte implica em uma determinada série de regras, uma história interna própria, estas se referem sempre à tradição dentro da qual a obra se insere e que nem sempre, ou mesmo raramente, podem ser transferidas de uma cultura para outra. Desse modo, não poderiam ser estabelecidos de antemão critérios de julgamento feitos a partir de nossa própria tradição para outras manifestações culturais.

Podemos nos perguntar se poderíamos absolutamente definir uma coisa que, no dizer de um de seus grandes historiadores, não existe? Não podendo apelar para critérios formais ou técnicos inerentes à tradição ocidental, pode parecer que não há nada em comum entre todas estas manifestações além do fato de simplesmente existirem. Em outras palavras, a busca de um ponto comum entre todas estas manifestações não pode estar focada no produto, mas na razão de sua existência.

Caso possamos encontrar raízes comuns entre todas estas manifestações, concordamos com Gombrich quando este afirma que nada nos impediria de chamar a todas estas manifestações tão diversas de arte, “desde que conservemos em mente que tal palavra pode significar coisas muito diferentes, em tempos e lugares diferentes, e que Arte com A maiúsculo não existe”, ou seja, é apenas uma das muitas manifestações, com sua própria história, regras e tradição, referentes a um determinado período histórico, tempo ou contexto cultural.

Pensarmos em arte seria, portanto, pensarmos uma determinada categoria de manifestações com uma finalidade específica, categoria que pode mesmo prescindir de uma denominação específica, de acordo com a organização da sociedade em que está constituída e, portanto, sua função. Estas manifestações tão distintas entre si teriam que possuir um traço comum entre si, não conectado à forma, aos modos de produção e circulação, mas à especificidade de sua recepção, sendo que esta pode ou não estar conectada a uma determinada intenção primeira de um autor ou, mesmo à existência de um único autor.

Essa medida em comum entre estas formas de recepção deveria ser dada por uma necessidade compartilhada entre todos os homens que, por causa dela, procurariam agregar um conteúdo a seu fazer, às suas atitudes ou aos seus modos de vida e pensamento; um conteúdo que tivesse como fim gerar uma determinada forma de apreensão específica da coisa em si (do objeto, do gesto, da fala, da dança, da música), além da mensagem textual, mas dentro do ambiente onde o objeto, finalidade, atitude ou modo de viver, passa a ser inserido pelo grupo a partir de sua existência como dado da realidade.

Ou seja, é preciso que algo exista para ser percebido para que haja fruição. Somente assim podemos falar de um conteúdo não textual que permaneceria mesmo quando o objeto, ação, contexto, assume sua função particular dentro de cada cultura (artística, ritualística, ou outra qualquer), assumindo uma função fática em relação ao canal da mensagem, interrompendo a linearidade da comunicação entre o sujeito e o significado daquilo que é percebido.

Se não for possível encontrar uma necessidade comum na raiz daquelas manifestações materiais e imateriais que usualmente denominamos “arte”, termo ao qual acrescentamos em seguida uma qualificação adequada, tal como primitiva, indígena, naïf, ou outra denominação qualquer que permita promover o nivelamento com o juízo estético ocidental, dificilmente poderíamos continuar a falar da existência da arte entre outros povos, a não ser que imaginemos a expressão artística apenas como uma concessão ao sentimento de beleza determinado pelas tradições do povo em questão, como querem Herskovits (1963, p. 215). Se entendermos, porém a Estética como relacionada exclusivamente ao Belo esta seria uma definição que deixaria de lado toda manifestação material e imaterial que buscasse o horror, o feio, o abjeto, que fazem parte de muitas manifestações culturais inclusive em nossa própria sociedade.

Assim, concordamos plenamente com Geertz (1997:180), quando este afirma que se pretendemos utilizar a palavra arte para uma série de manifestações tão distintas como existem sociedades humanas ao longo do tempo e do espaço, com certeza não poderemos partir de conceitos como uma suposta busca da beleza, ou de uma Estética em sua relação com o Belo, como entendemos usualmente esta palavra. A busca deve ser feita em direção à uma suposta necessidade que os seres humanos teriam de expressar sua relação com o mundo e com as coisas, mesmo que das mais variadas formas. Estas expressões estariam de acordo com o contexto social a partir do qual surgem e perpetuam-se durante determinados períodos de tempo, uma vez que “a arte e os instrumentos para entendê-la são feitos na mesma fábrica a partir do universo cotidiano que os seres humanos olham, nomeiam, escutam e fazem” (GEERTZ, 1997, pp. 178-179).

Se é que existe algo em comum, é que em qualquer parte do mundo certas atividades parecem estar especificamente destinadas a demonstrar que as ideias são visíveis, audíveis e — será preciso inventar uma palavra — tactíveis; que podem ser contidas em formas que permitem aos sentidos, e através destes, às emoções, comunicar-se com elas de uma maneira reflexiva. A variedade da expressão artística é o resultado da variedade de concepções que os seres humanos têm sobre como são e funcionam as coisas. Na realidade, são uma única variedade (GEERTZ, 1997, p.181).

Deste modo, partir da noção contemporânea de arte para compreender as manifestações correspondentes à sensibilidade de outras sociedades ou grupos pode tornar impossível construir uma compreensão dos fatos sobre os quais se poderia construir uma compreensão comparada destas manifestações. Para compreendermos arte como fato social com uma função determinada dentro do real, é fundamental, portanto, que esqueçamos nosso entendimento a esse respeito, ou que, pelo menos esqueçamos a Arte como nós a definimos

usualmente. Ou seja, devemos evitar as interpretações baseadas somente em seus aspectos formais, materialidade e história interna da disciplina no ocidente.

Esquecer a Arte, porém, não é negá-la. Ao contrário, é reconhecê-la como uma das muitas formas, materialidades e formas de construção através das quais o homem expressaria uma determinada sensibilidade frente ao ambiente, cultural por excelência, onde ele próprio se inclui. Negar o termo não significa negar o fenômeno, mas apenas desprende-lo de sua carga semântica. O caminho para uma definição de arte seria, portanto, aquele que nos levasse à identificação de uma expressão necessária referente à própria condição humana.

Uma expressão menos comprometedora poderia ser, em vez de utilizarmos o termo arte, tratarmos de manifestações socialmente reconhecidas que têm como razão de sua existência provocar uma determinada reação específica no espectador a partir da evidenciação do canal de comunicação, diferente do reconhecimento da função ou utilidade do suporte, gerando uma tradição particular dentro da cultura. Mas seria muito mais produtivo simplesmente usarmos um termo consagrado. Deste modo continuaremos empregando o termo arte quando nos referirmos a uma situação ou objeto que corresponda à definição acima. Mas mesmo assim resta tentar explicar o que seria “reação específica” do homem em relação ao ambiente, dentro do qual se insere a manifestação artística.

Em função do escopo deste trabalho, não pretendemos aqui nos aprofundar em uma crítica ao juízo estético, apenas compreender como ele corresponde significativamente à demanda de equilíbrio entre o particular e o social, entre a apreensão do mundo individual e sua representação coletiva. Dentro da teoria estética de Kant destacamos, também, a modalidade do juízo do Sublime como um instrumento que podemos utilizar para melhor compreender o processo de apreensão *do* mundo e exteriorização *no* mundo como objeto da estética.

Sobre a Estética, é preciso reforçar o fato de que a disciplina é uma criação moderna que surge pela primeira vez no trabalho de Alexander Gottlieb Baumgarten, “Meditações Filosóficas Sobre as Questões da Obra Poética” em 1735. Mas o termo vai sedimentar-se como uma disciplina autônoma principalmente a partir da obra, *Aesthetica* (1750-1758). Em princípio representaria uma tentativa de unificar as teorias anteriores sobre as artes artesanais (*techné*), a retórica e a poética em um único campo de conhecimento, ou ciência do conhecimento sensível. Derivando do termo grego *aisthesis*, refere-se a “toda a região da percepção e sensação humanas, em contraste com o domínio mais rarefeito do pensamento conceitual” (EAGLETON, 1993, p.17).

Também Shusterman (1997, p.1), estabelece que, apesar das referências pré-modernas que encontramos em Platão e Aristóteles, por exemplo, a Estética nasce em uma conjuntura moderna.

[...] there can be no doubt that its dominance was established in modernity, when the term “aesthetic” was officially established. Once modern science and philosophy had destroyed the classical, medieval, and Renaissance faith that properties like beauty were objective features of the world, modern aesthetics turned to subjective experience to explain and ground them. Even when seeking an intersubjective consensus or standard that would do the critical job of realist objectivism, philosophy typically identified the aesthetic not only *through*, but also *with* subjective experience¹⁰⁸.

¹⁰⁸[...] não pode haver dúvidas de que seu domínio foi estabelecido na modernidade, quando o termo “estética” estabeleceu-se oficialmente. Uma vez que a filosofia e a ciência moderna tinham destruído a fé clássica, medieval e renascentista nas quais propriedades como beleza eram características objetivas do mundo, a estética moderna voltou-se para a experiência subjetiva como

Coloca-se, deste modo, a Estética como um campo que deveria abranger todo um universo da percepção, do sentimento, do gosto, do “sensível como complementar à razão. No contexto histórico de sua construção como disciplina, o campo da Estética estaria subordinado à Razão, como um instrumento de conhecimento do mundo, oscilando entre o real e o racional”. Isso significa que, ao passo que a razão iluminista do século XVIII “perseguir seus orgulhosos fins”, uma “imitação sua, trabalhadora, chamada estética, surge no mundo, como uma espécie de subempregada cognitiva, para conhecer, na sua especificidade, tudo aquilo para o qual a razão mais alta é necessariamente cega” (EAGLETON, 1993, p.19).

A Estética formulada a partir do século XVIII cuidaria, assim, daquilo que por sua irreduzível particularidade ou determinação concreta poderia colocar-se como além dos limites do pensamento abstrato, aquilo que pertenceria ao mundo, ao concreto e às relações imediatas entre o ser humano e as coisas. Tornar o sensível uma filosofia do ser-no-mundo, uma ciência do concreto, que procura estabelecer, através da racionalização da percepção, a hegemonia da razão sobre o mundo do corpo e da experiência, esse é o objetivo da Estética. A Estética colocar-se-ia como a secularização de uma forma de experiência antes explicada pelo êxtase, pelo misticismo e pela religiosidade, tomando-os como abordagens subjetivas da realidade, humanizando-as e retirando-as do mundo objetivo da natureza para o domínio do indivíduo e da racionalidade.

A conexão entre Arte e Estética, e entre esta e a beleza, nos moldes como o entendemos hoje, é o resultado dos filtros renascentistas e românticos que fizeram da arte um produto alto, raro e precioso. Antes disso, o termo arte esteve muito mais tempo conectado à transformação da matéria com habilidade e inteligência, ao bem fazer. Assim, considera Barilli (1989, p. 20), que nossa concepção de Arte parece atualmente muito mais ligada ao conceito de *poiesis*, onde predominaria a imaterialidade e a espiritualidade do que ao conceito original de *téchné*, relativo a uma habilidade específica. Como todo conceito, Estética não é um termo ahistórico, mas devemos ter também claro que não é o termo que inventa uma determinada forma de apreensão do mundo, e sim o contrário. É o reconhecimento desta relação, irreduzível à razão iluminista, que provoca a necessidade de criação da disciplina.

Concordamos, portanto, que uma ideia de fruição estética se legitimaria na modernidade com a definição de um campo artístico relativamente autônomo, dotado de um sistema de legitimação próprio, que determinaria os modos de produção e fruição estética. Mesmo assim, ainda hoje podemos falar de pelo menos dois entendimentos diferentes no uso comum do termo Estética em nossa sociedade. Segundo Silver,

Common Western usage of the term “esthetic” often distinguishes between the “abstract” notion of aesthetic and aesthethics proper – which pertain, respectively, to our concepts of beauty and emotive sensuality, and to the discipline of abstracting basic principles from those qualities of form and feeling perceived in works of art. Our terms “beauty” and “art”, of course, are cognitively tied to congeries of Western values and concepts. Other cultures may lack similar categories, causing no end of confusion in culture contact situations (SILVER, 1979, p. 285)¹⁰⁹

forma de explicá-los e fundamentá-los. Mesmo quando se busca um consenso intersubjetivo ou padrão para fazer o trabalho crítico do Objetivismo realista, a filosofia normalmente identifica a estética não só *através de*, mas também *com* a experiência subjetiva.

¹⁰⁹O uso ocidental comum do termo "estética", muitas vezes distingue a noção abstrata de estética da Estética propriamente dita – que dizem respeito, respectivamente, aos nossos conceitos de beleza e sensualidade emotiva e à disciplina que lida com os princípios básicos abstratos como as qualidades de forma e sentimento percebidas nas obras de arte. Nossos termos "beleza" e "arte", é claro, estão

Silver não diferencia a ideia de estética relacionada à beleza do conceito de Estética relacionado com a sensualidade (sensorialidade). Na verdade, porém, sensualidade, beleza e filosofia abstrata, são três diferentes modos de abordar o problema, e não dois.

No esforço de definição de um conceito antropológico de arte, Dias (1990:145) afirma que para além da grande diversidade de suas manifestações, a atividade artística criativa parece ser universal, independente da existência ou não de uma denominação específica para esta atividade em cada cultura. Desta forma reafirma a convicção de Geertz de que independente de sua variedade, a arte corresponderia de fato a uma “única variedade” que se estenderia além de uma determinada forma e função definidas socialmente. Panofsky, por exemplo, distingue a Arte como uma forma de manifestação que tem como fim necessariamente provocar a fruição estética mas, afirma ele, qualquer objeto pode ser experimentado esteticamente, independente de ser considerado ou não Arte, seja natural ou feito pelo homem. A única condição para a fruição estética seria o fruidor “abandonar-se” simples e totalmente ao objeto de sua percepção sem relacioná-lo, intelectual ou emocionalmente, com nada fora do objeto mesmo (PANOFSKY, 1979, 30).

Deste modo, a fruição estética transcende uma classe de objetos determinada. Esta separação entre objetos destinados à fruição estética e objetos fruídos esteticamente, ocorre somente em poucas culturas e, para definirmos arte, teríamos que superar esta divisão entre arte, como classe de objetos, e objeto estético, definido pela forma de percepção.

Concordamos com Dias, porém que, se é forçoso reconhecer que se “a cultura só vive na medida em que constitui crenças e convicções de um grupo de indivíduos que agem e interagem de determinadas maneiras porque as consideram corretas; é nos indivíduos singulares que existem as capacidades psicobiológicas” que permitem a diferenciação daqueles mais capazes de lidar criativamente com os padrões socioculturais dados. Ou seja, tanto a expressão estética como a fruição estética, implicam em uma tradição, com seus códigos particulares, que permita a significação da experiência estética como ato mental individual, reconhecido de alguma forma pelo grupo.

Assim, Dias, reconhecendo que o objeto fruído esteticamente (o objeto que ele denomina artístico), deve poder revelar o extraordinário no cotidiano, ressalva também que isso só pode dar-se através de critérios estabelecidos por cada grupo humano, ou seja, a apreciação estética deve ser precedida de um contexto social onde esteja delimitado um campo específico onde podemos situar socialmente a experiência estética, permitindo inclusive que ela seja interpretada pelo indivíduo como extraordinária e possa ser como tal transmitida para o grupo enquanto tal.

Dias (1990, p.52) afirma ainda que a apreensão do objeto fruído esteticamente estimularia um tipo específico de relacionamento com as coisas, uma atividade estética, sendo esta uma forma de conhecimento obtido pela experiência do símbolo. Em nossa cultura um destes símbolo é o objeto artístico. O objeto fruído esteticamente em princípio deve transfigurar a experiência cotidiana em extraordinária, permitindo ao fruidor colocar-se eventualmente em uma relação diferente com o cotidiano. Umberto Eco chama a isso de “efeito de estranhamento” (ECO, 1976, p. 69).

Segundo ele, a linguagem (e entendemos a linguagem aqui em sentido amplo, como uma série de símbolos organizados em um sentido definido), “habitou-nos a representar certos fatos segundo determinadas leis de combinação, mediante fórmulas fixas”. Quando algo é colocado de modo diferente, que transgrida esta ordem de conhecimento dos fatos, ocorreria esta sensação de “expatriamento”, que resultaria na dificuldade em reconhecer o

cognitivamente ligados aos conceitos e valores ocidentais existentes. Outras culturas podem carecer de categorias semelhantes, causando uma confusão infundável em situações de contato entre culturas.

objeto devido à organização ambígua de sua mensagem a partir dos códigos através dos quais interpretamos o mundo.

Assim, o objeto artístico (que não precisa ser um objeto, mas apenas uma referência no real), deve poder ter em si, pelo menos potencialmente, a capacidade de fazer o fruidor transgredir o cotidiano, forçando o fruidor a encarar de modo diferente não só a coisa em si, mas também os meios com que se apresenta e os códigos usuais de interpretação. Assim, é como se a fruição do objeto estético representasse sempre uma primeira vez.

Assim, o fato, ou fenômeno fruído esteticamente é aquele capaz de transformar o ambiente em fonte potencial de transgressão de si mesmo, seja pelo reconhecimento de outras realidades além da ordem natural, seja pela transformação do olhar do sujeito sobre o mundo. Deste modo, aqui loque é fruído esteticamente, independente de ser ou não um objeto de arte, seria aquilo que articularia afetos, conhecimentos e esquemas formais, relacionando uns com os outros, numa cristalização que só existiria aí, no momento de percepção; seu conteúdo não pode, portanto, ser encontrado nem na forma, ou nos esquemas formais genéricos possíveis e disponíveis socialmente, nem no tema, ou informação objetiva contida na coisa, mas na própria relação entre fruidor e uma sensação de defrontar-se com uma totalidade (a capacidade de significar de um significante momentaneamente aberto) que o supera.

Ou, nas palavras de Eagleton, “o mistério do objeto estético é que cada uma de suas partes sensíveis, embora aparecendo como completamente autônoma, encarna a “lei” da totalidade. Cada particular estético, no ato mesmo de se autodeterminar, regula e é regulado por todos os outros particulares autodeterminados”. (1993:26)

Podemos articular diferentes partes em um único objeto estético, independente de o objeto ser aparentemente único, posto que cada parte determina e é determinada pelas outras e todas elas são determinadas pelo repertório formal ou simbólico disponível, formando as tradições e histórias internas das manifestações estéticas em cada sociedade. Ou seja, a apreciação estética de um fato ou fenômeno é determinada em grande parte pelo conhecimento que se tem do objeto, do contexto do objeto, do significado do objeto, da noção de realidade (hábito) que são transgredidos.

A forma e o tema resultante da fruição estética, porém, dependem da tradição na qual se insere o indivíduo que percebe esteticamente um fato e das formas e métodos através das quais esta transgressão pode ser incorporada ao cotidiano. Assim, a Estética, como ciência do sensível surge, pois, como o estudo da relação sensível e imediata entre o homem e o mundo, de interação entre atenção e percepção. Ou seja, em princípio estética e arte não estão necessariamente juntos a não ser na parte que concerne à produção de objetos com saber e habilidade destinados a provocar, ou perpetuar, uma determinada reação emocional específica a uma ambiguidade entre o que é percebido e o que deveria ser percebido, o real.

Assim, a fruição estética é fruto de um ruído no discurso da realidade, uma anomalia que leva à ambiguidade na percepção e à abertura de significados de um determinado significante que, em outras ocasiões, talvez não provocasse o mesmo resultado. Mas Douglas (1991, p. 32) nos ensina que a ambiguidade e a anomalia, sempre foram as fontes para a poesia e para o mítico. Desta forma vemos como a percepção Estética se aproxima da percepção do Fantástico de Todorov, como o momento de hesitação entre a adequação narrativa de um fenômeno ao mundo regido pelas leis naturais, pelo hábito, pelo costume, pelas crenças e pelas classificações do real, ou a construção de uma nova ordem, a partir dos elementos do real, que supere e explique estas ambiguidades à luz de uma visão de uma realidade atrás do que é percebido, as Visões do Maravilhoso.

7.2 Estética e Magia

A percepção que convencionamos chamar Estética sinalizaria, assim, uma percepção inaugural de um fato que nunca é completa, posto que só pode ser entendida, conceituada e representada exatamente através dos instrumentos/conceitos que são postos em questão. Ela, portanto, é para deixar de sê-lo, pois, se “é da natureza da sociedade que ela se exprima simbolicamente em seus costumes e em suas instituições” as condutas individuais, baseadas na experiência com a cultura interiorizada desde a infância, com o meio, com as relações com o grupo e o imprevisto, jamais são simbólicas *per se*. Mas “elas são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p.17).

Ou seja, sendo um fenômeno individual, a experimentação estética só pode ser compreendida *pela* cultura e *na* cultura a partir de sua adequação a um sistema de crenças, seja a crença na autonomia do sujeito, seja a crença na racionalidade, seja a crença no sobrenatural pré-estabelecido.

Deste modo, é necessário que exista um campo simbólico que possa abrigar as condutas e afetos que se desenvolvam a partir da experiência e da percepção de uma ambiguidade estética. Esta ambiguidade é o caminho que leva ao Fantástico e à atividade criadora que tem em si a capacidade de transformar o real, incorporando a ele novos sentidos. Este campo simbólico, pois, deve poder justificar e contextualizar socialmente estes novos sentidos que surgem da vivência, dando significado àquilo que é experimentado. Este campo se faz necessário até mesmo para que a experiência com o Fantástico possa ser reconhecida como tal pelo próprio indivíduo e pela sociedade na sua singularidade, contextualizando-a como Maravilhoso ou simplesmente trazendo-a para a ordem natural do mundo, permitindo que seja inserida no contexto no qual é criado o sentido do indivíduo e do ambiente.

Considerando que em nossa tradição a crítica estética está estreitamente relacionada com a crítica da arte como campo de transgressão dotado de autonomia, muitos autores modernos escreveram e procuraram entender o sentido da fruição estética como uma forma de individuação através da transgressão e da mudança. A leitura de alguns destes autores nos indica como a Estética cumpre este papel de “estranhamento” da realidade, típica do momento de hesitação do Fantástico.

Mukaróvský, por exemplo, procura entender a experiência estética como algo que coloca “o homem na situação de estranho perante o universo, de estranho que uma e outra vez descobre regiões desconhecidas com um interesse nunca esgotado e vigilante. Deste modo, o homem ‘toma sempre mais consciência de si próprio projetando-se na realidade que o cerca, por sua vez tomando consciência da realidade circundante e medindo-a por si próprio’ [MUKARÓVSKÝ (1993, pp. 124-125)]. Assim, a coisa que “se converte em signo estético descobre aos olhos do homem a relação que existe entre ele e a realidade” (MUKARÓVSKÝ, 1993, p. 122). É importante ressaltar que o autor não afirma que a fruição estética se dá apenas através da fruição de objetos destinados de antemão para a fruição estética, como a arte, mas sim de “coisas” que se convertem, se transformariam, sob o olhar do fruidor e certas condições em signos estéticos.

Ainda para ficarmos no campo tradicional da estética ocidental, se tomarmos como exemplo os textos do pintor Henri Matisse, vemos como também aí o processo de criação artística está associado a um distanciamento da realidade como ela seria concebida cotidianamente pela razão introjetada na subjetividade.

Em arte, o real começa quando já não se comprehende nada do que se faz, do que se sabe, e que persiste em nós uma energia tanto mais forte quanto é contrariada, reprimida, comprimida. Temos então que nos apresentar com a

maior humildade, todos brancos, todos puros, cônscios, como se o cérebro estivesse vazio, num estado de espírito semelhante ao comungante ao aproximar-se da Mesa Sagrada. É evidente que há que ter todas as aquisições atrás de si e ter sabido preservar a frescura do Instinto. [MATISSE, 1972, p. 235].

Jean Duvignaud percebe no fazer individual de criação uma permanente e ansiosa contestação da ordem lógica dos sistemas de significados que dão sentido à realidade socialmente construída. Para ele a arte, ou, podemos dizer, o objeto fruído esteticamente, representaria

[...] “um recomeçar do jogo”, que se apropria, sem dúvida dos elementos que constituem a “paisagem humana” que o artista habita (mesmo que esta paisagem seja mental ou anedótica), mas que sugira um novo arranjo, inédito, e propõe uma redistribuição do sistema constituído. (1970, p. 33)

Já o teórico inglês Herbert Read acreditava (1978, p. 165) que a arte possuía tantos laços com a religiosidade que seria muito mais significativa que a economia ou a filosofia, pois daria a “medida direta da visão espiritual do homem”. A relação histórica entre a arte e a religião demonstraria, segundo ele, que até mesmo a religião poderia ser percebida como uma forma comunal de arte.

Neste sentido, Mukaróvský (1993, pp. 124-125) é também claro, pois, para ele,

Somente a estética pode manter o homem na situação de estranho perante o universo, de estranho que uma vez ou outra descobre as regiões desconhecidas com um interesse nunca esgotado e vigilante, que toma sempre mais uma vez consciências de si próprio projetando-se na realidade que o cerca, por sua vez tomado consciência da realidade circundante e medindo-a por si próprio.

Ernst Fisher percebe claramente igualmente uma aproximação entre a função da arte e o mágico quando afirmar que “a arte tem sempre um pouco a ver com a magia” (1967, p.20). Na “Estética” de Adorno vemos como esta aproximação entre uma relação mágica com o mundo e a experiência estética tem uma importância capital para a experiência artística. Afirma este autor decididamente, ao criticar a arte contemporânea de seu tempo, que

A metafísica da arte tornou-se a instância que decide sua sobrevivência. A ausência de um sentido teológico, por modificado que esteja, culmina na arte como crise do seu próprio sentido (*Sinnhaftigkeit*). [...] a verdade de toda obra de arte não poderia existir sem esse feitismo que tende agora a transformar-se na sua falsidade. A qualidade das obras de arte depende essencialmente do grau do seu feitismo, da veneração que o processo de produção professa por aquilo que se faz por si mesmo, pelo sério que aí esquece seu prazer. Só pelo feitismo, pela cegueira da obra de arte perante a realidade de que ela mesma é parte, é que a obra transcende o sortilégio do princípio de realidade como elemento espiritual (ADORNO, 1988, pp. 374-375).

Esta aproximação entre o estético e o mágico é clara pela própria origem da disciplina, na ciência do sensível não apreensível pela razão ou, poderíamos dizer, na ciência de um concreto só apreensível pela sensorialidade e impossível de ser compreendido pelo seu significado comum. Não por acaso o espaço sagrado, e isso é facilmente constatado ao longo da história, é estetizado ao máximo, seja pela própria arte seja pela ritualização de gestos e

comportamentos, uma vez que a apreensão estética permitiria a apreensão sensorial da coisa, sua incorporação aos modos de sentir e perceber o mundo.

Magical religiosity stands in a most intimate relation to the esthetic sphere. Since its beginnings, religion has been an inexhaustible fountain of opportunities for artistic creation, on the one hand, and of stylizing through traditionalization, on the other. This is shown in a variety of objects and processes: in idols, icons, and other religious artifacts; in the stereotyping of magically proved forms, which is a first step in the overcoming of naturalism by a fixation of 'style'; in music as a means of ecstasy, exorcism, or apotropaic magic; in sorcerers as holy singers and dancers; in magically proved and therefore magically stereotyped tone relations--the earliest preparatory stages in the development of tonal systems; in the magically proved dance-step as one of the sources of rhythm and as an ecstasy technique; in temples and churches as the largest of all buildings, with the architectural task becoming stereotyped (and thus style-forming) as a consequence of purposes which are established once for all, and with the structural forms becoming stereotyped through magical efficacy; in paraments and church implements of all kinds which have served as objects of applied art. All these processes and objects have been displayed in connection with the churches' and temples' wealth flowing from religious zeal.¹¹⁰

Caberia aqui distinguir, o papel da estética, do papel da magia e do sagrado como instrumentos de encantamento do mundo. Alguns autores, como, Mukaróvský, procuram fazer esta distinção através da ênfase que é dada ao objeto.

[...] a atenção [na atitude mágico-religiosa] não era concentrada no signo, em si próprio, mas naquilo que estava para além dele, naquilo que ele representava, isto é, a força mágica ou a divindade. [...] No caso do signo estético, a atenção é dirigida, pelo contrário, sobre a própria realidade que é convertida em signo: aparece aos nossos olhos toda a riqueza e complexidade do ato através do qual o observador percebe a realidade em questão (1993, p.122).

¹¹⁰ Religiosidade mágica tem uma relação mais íntima com a esfera estética. Desde o seu início, a religião tem sido, por um lado, uma fonte inesgotável de oportunidades para a criação artística ou, por outro lado, formando tradições estilísticas. Isso é mostrado em uma variedade de objetos e processos: em ídolos, ícones e outros artefatos religiosos; nos estereótipos das formas que podem ser experimentadas em sua relação mágica, o que é um primeiro passo para a superação do naturalismo pela fixação de um 'estilo'; na música como um meio de êxtase, exorcismo ou magia apotropaica; em feiticeiros como cantores e dançarinos sagrados; nas relações de tonalidades experimentadas magicamente e, portanto, consideradas socialmente como dotadas de poder mágico - primeiras etapas preparatórias no desenvolvimento de sistemas tonais; no passo de dança experimentados magicamente como uma das fontes do ritmo e como uma técnica de êxtase; em templos e igrejas construídos como o maior de todos os edifícios, com a tarefa de arquitetura tornando-se estereotipado (e formando estilo) como consequência de propósitos voltados unicamente para tal fim e cujas formas estruturais foram determinados por sua eficácia mágica; em paramentos e implementos religiosos de todos os tipos que serviram como objetos de arte aplicada. Todos estes processos e objetos que fluem a partir do zelo religioso foram colocados em conexão com a razão de ser de todas as igrejas e templos.

Disponível em [Http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/world/reject/rejection_frame.html](http://www.ne.jp/asahi/moriyuki/abukuma/weber/world/reject/rejection_frame.html))

Segundo Pierucci (2003, p. 70), a magia agiria pela coação do sagrado, pela tentativa de imposição da vontade humana do mago sobre uma ordem sobrenatural. Assim, a magia estaria igualmente relacionada com o ritual, com uma racionalização (um modo de fazer) e uma intenção determinada. A relação que aí se constrói é claramente uma relação de poder do homem sobre o sobrenatural, onde o bem e o mal se tornam dependentes da ação de um mago ou pessoa dotada de um carisma particular junto ao grupo. Há na magia, pois, uma crença associada a um *ato mágico* intencional.

Neste ponto a magia estaria em contraposição à Estética e sua ideia de totalidade não significável, posto que a magia, por conter intenção, contém igualmente um objetivo reconhecível, um sentido simbólico e ideológico pré-determinado. A magia presente na realidade cotidiana faria parte desta como uma forma de “sobrenatural explicado”, próximo, portanto, do que Todorov identifica como o Fantástico-Estranho em uma narrativa.

A existência desta lógica é facilmente perceptível no trabalho de Evans-Pritchard sobre os Azande, onde este autor descreve detalhadamente a ação de bruxos e feiticeiros. Segundo ele

Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual explicam para si mesmos as relações entre os homens e o infortúnio, e um meio rápido e estereotipado de reação aos eventos funestos. As crenças sobre bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana. A bruxaria é onipresente. Ela desempenha um papel em todas as atividades da vida zande: na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte. É um tópico importante da vida mental, desenhando o horizonte de um vasto panorama de oráculos e magia; sua influência está claramente estampada na lei e na moral, na etiqueta e na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem. Não existe nicho ou recanto da cultura zande em que não se insinue. (s/d, p.49)

O pensamento sobre a magia não exclui a possibilidade de múltiplas causas para um infortúnio. Segundo o autor, os Azande não entenderiam a divisão sobre natural-sobrenatural do mesmo modo que os ocidentais mas, apesar disso, a magia estaria inserida em uma visão racional da natureza. Deste modo,

(...) vemos que a bruxaria tem sua própria lógica, suas próprias regras de pensamento, e que estas não excluem a causalidade natural. A crença na bruxaria é bastante consistente com a responsabilidade humana e com uma apreciação racional da natureza. Antes de tudo, um homem deve desempenhar qualquer atividade conforme as regras técnicas tradicionais, que consistem no conhecimento testado por ensaio e erro a cada geração. E apenas quando ele fracassa, apesar de sua adesão a estas regras, quer imputar a sua falta de sucesso à bruxaria. (s/d, p.59)

Nesta lógica particular Azande a bruxaria tem sempre um significado maléfico. Ela contém a ideia de um contratempo imposto a alguém por alguma outra pessoa através de algum tipo de rito ou desejo, consciente ou não. A magia age, assim, de forma psíquica, em uma forma de realidade sobrenatural, na qual as emanações do agente mágico vão até o objeto de sua atenção. É uma definição ampla, uma vez que aceita o ato inconsciente ou involuntário do agente sobre o sujeito, do mesmo modo como entre nós é hábito entre algumas pessoas não elogiar uma criança recém-nascida, com receio de que o seu elogio possa afetar negativamente a criança, como se isso pudesse agir do mesmo modo que a inveja (mau-olhado), mesmo que involuntária.

A noção zande de bruxaria é incompatível com nossos modos de pensar. Mas mesmo para o, Azande existe algo de peculiar na ação da bruxaria. Ela só pode ser percebida normalmente em sonhos. Não se trata de uma noção evidente, ela transcende a experiência sensorial. Os Azande não afirmam que compreendem perfeitamente a bruxaria. Sabem que ela existe e age maleficamente, mas podem apenas conjeturar sobre a maneira pela qual age. (s.d, p.60)

Se a magia pode ser onipresente em uma sociedade, agindo, ou podendo agir, em cada momento da vida social, ela continua, porém, sendo uma relação estritamente individual, entre o agente e o sujeito, mesmo que esta relação seja socializada através de um sistema de crenças compartilhado, um campo mágico. Esta relação pode, então, ser desvelada através de uma consulta a um adivinho ou oráculo, que poderá interferir ritualisticamente expondo o “bruxo” e sua intenção. Ao contrário do bruxo, que pode mesmo não saber de seu suposto poder maléfico, o adivinho ou o oráculo têm que passar por um processo iniciático, uma vez que deverão agir em uma esfera sobrenatural e além dos sentidos.

Penso que, na verdade, não seria demais descrever as idéias zande sobre essa questão da seguinte forma: um homem não pode evitar ser um bruxo; não é por sua culpa que nasceu com bruxaria na barriga, Ele pode ser perfeitamente ignorante de que é bruxo e inocente de atos de bruxaria. Nesse estado de inocência, pode fazer mal a alguém sem querer; mas quando já foi várias vezes exposto pelo oráculo de veneno, então está consciente de seus poderes e começa a usá-los com malícia. (s.d, p.84)

Se considerarmos este trabalho de Evans-Pritchard como um modelo, poderemos distinguir que a magia tem como característica agir além do mundo dos sentidos, em uma suprarealidade, onde toda ação deve ser acompanhada de um rito e de uma iniciação. Mas, independente da intenção, a relação mágica sempre se dá entre dois indivíduos, aquele que age e aquele que é o sujeito da ação. Entre eles a distância é percorrida por uma emanação do bruxo que atinge o sujeito de seu interesse (consciente ou não) que carrega consigo a carga de um malefício, um infortúnio, consigo. Em todo o processo mágico, existe, portanto, um agente e uma ação envolvidas que podem ser perfeitamente identificáveis pelos atores preparados para essa tarefa.

Neste processo, o objeto da ação, aquele que sofre o infortúnio, é sempre claro. A ocorrência também é evidente e é por ela que se sabe que existe um sujeito, este sim oculto, que enviou um determinado malefício para alguém. Considerando a ação mágica como um sistema de comunicação, teríamos que o emissor, bruxo, é a verdadeira incógnita do processo e que é a descoberta de sua identidade que move a ação da sociedade. Receptor e mensagem (infortúnio) devem ser sempre claros, até para caracterizar que existe uma ação em curso. O código que permite decifrar este sistema é a próprio sistema simbólico que regula a crença no sobrenatural e na eficácia mágica. Este sistema que dá as chaves para a interpretação da magia, permite igualmente sua existência, uma vez que é a condição *sine qua non* para que a magia seja reconhecida como parte da realidade e não como qualquer outro fenômeno.

Devemos realçar aqui que em qualquer caso não parece existir uma relação determinada entre a magia e o sagrado, uma vez que, ao contrário da onipresença da magia no cotidiano, “a experiência do sagrado fundamenta-se num fenômeno, numa aparição. Ora, um fenômeno, ou uma “aparição” como preferem os existentialistas, por si só, ou por definição, já é uma limitação do ser, não é todo o ser. O sagrado da experiência não pode se mostrar por

inteiro, pois que se isto ocorrer já não é mais um sagrado, não é um deus” (MENDONÇA, 2004, p.31).

Ou seja, diferente da magia, o Sagrado não possui uma intencionalidade em si e pode ser considerado como algo que está colocado à parte, pela atitude de respeito que o afasta das preocupações utilitárias da vida cotidiana. O Sagrado pode ser percebido como aquilo que não é abrangido pelo exercício do senso comum empírico que basta aos nossos projetos ordinários. A própria etimologia do termo sagrado refere-se fundamentalmente à ideia de separação, de restrição. Como afirma Mary Douglas, “a palavra latina *sacer* toma este sentido de restrição quando se aplica aos deuses e em alguns casos, pode aplicar-se do mesmo modo à consagração e ao seu contrário. Similarmente, a raiz K-d-sh em hebraico, geralmente traduzida por sagrado, baseia-se na ideia de separação” (DOUGLAS, 1991, p. 12). Como vimos, a partir do trabalho de Evans-Pritchard, porém, a magia entre os Azande não é percebida como algo incomum, mas sim como um fato “tão comum como o adultério”. Deste modo, este nível do real onde ocorre a ação mágica, ao contrário do sagrado, é parte da realidade e não se pode absolutamente falar em separação ou afastamento entre a magia e o cotidiano.

Sobre esta distinção entre o rito mágico e aquele cuja função demanda a intervenção do sagrado, escreve Mauss

O rito é como que animado de um poder imanente, de uma espécie de virtude espiritual. Há nele espírito, *Mana*, como se diz na Melanésia, pois mesmo a palavra espírito é ainda precisa demais para bem traduzir a noção vaga de faculdade criadora. Os ritos que apresentam somente estes caracteres podem, com razão, ser chamados mágicos. Mas, existem outros que só produzem seus efeitos pela intervenção de certos poderes considerados existentes fora do rito. São os poderes sagrados ou religiosos. Deuses pessoais, príncipes gerais da vegetação, almas imprecisas das espécies totêmicas etc. é através delas que o rito deve agir e, através delas, sobre as coisas. (MAUSS, 2003, pp.140-141)

Mauss ilustra sua observação comparando o ato de um indiano que, ao sair para a caça, acredita ser capaz de parar o sol “colocando uma pedra a uma certa altura da árvore” e o rito religioso feito por Josué quando este, para parar o sol, invocava a ajuda do todo poderoso Javé.

O mesmo autor chama a atenção igualmente para o aspecto criador do rito, através do qual o feiticeiro “faz a chuva e o vento, para a tempestade, dá a vida e a morte, lança e destrói as sortes etc.”. O rito é algo que pretende transformar a realidade, influenciando em seus processos naturais e encontrando as ligações ocultas que existem entre as partes da realidade, seja através da ação do mágico, seja através da invocação teúrgica. Mas é uma atitude que pretende sempre transformar e recriar o real através de um rito propiciatório ou pela intervenção do sagrado. Ou seja, no ritual mágico a realidade é percebida como uma única unidade, onde a ação sobre uma determinada parte pode provocar a mudança de outras. O Sagrado, porém, já pressupõe uma separação entre este e o profano, de modo que uma realidade pode se chamada para intervir em outra.

Devemos lembrar sempre que todas estas modalidades de manifestação em relação ao real estão combinadas entre si, de acordo com a tradição de cada cultura, formando uma continuidade que leva à integração entre o real e o imaginário. Mauss refere-se especificamente a uma série de “seres intermediários, demônios, gênios, fadas etc.” cujo trato lembra, em escala menor, a relação com o sagrado na medida em que a intervenção destas entidades pode ser demandada pelo mágico que os “domina, os coage e os submete como faria com as coisas profanas” (MAUSS, 2003, p.141).

Apesar de podermos reconhecer características muito semelhantes entre o Encantamento do real pela experiência estética do Fantástico e a magia, percebemos claramente algumas diferenças que permitem distingui-los entre si e, consequentemente, distinguir suas narrativas e campos simbólicos próprios. Mas em primeiro lugar, devemos distinguir claramente de qual Encantamento estamos falando.

Encantamento é um termo que etimologicamente parece derivar do latim *incantare*, remetendo à antiga associação entre a magia e o canto, significando, deste modo, o ato de submeter algo ou alguém a um poder mágico. Por extensão podemos considerar a palavra mágica, o feitiço proferido, como o agente do Encantamento. Essa associação com o discurso faz com que o termo seja normalmente associado à magia, à intervenção intencional de um ente, seja ele humano ou entidade espiritual sobre o outro e, às vezes, sobre as forças da natureza.

Estes rituais de encantamento penetram na realidade cotidiana intervindo nas opções individuais, ou mesmo de parte da humanidade, visto que podemos falar de um povo sobre o qual pudesse recair uma certa forma de encantamento—uma maldição, por exemplo. Também vemos o Encantamento transformando a realidade, provocando a metamorfose da natureza ou de partes dela. Neste contexto, o termo Encantamento é equivalente ao mágico, se bem que não necessariamente o termo tenha a carga negativa que encontramos na abordagem da magia entre os Azande.

No entanto, devemos retornar a Mauss, quando este indica que o ritual deve poder sobrepujar seus aspectos formais e a simples repetição, devendo atingir o “espírito” que lhe empresta eficácia mágica e o dota da faculdade criadora essencial. O encontro deste “espírito”, o Mana polinésio, é, pois fundamental para que a forma ritual tenha sentido.

Sobre o Mana, Lévi-Strauss comenta como ele corresponderia a uma série de noções cuja função mais geral função representaria, dentro do conjunto de significados presentes em um ritual, um significante “flutuante” que garantiria as necessárias limitações do pensamento. Sendo assim, o Mana, ou seus equivalentes, seria a garantia de toda arte, poesia e invenção mítica e estética, inclusive em nossa sociedade atual. Estes termos correspondentes aos significados flutuantes, sejam quais sejam eles, teriam em cada cultura a função semântica de permitir ao pensamento simbólico acontecer, ser expresso, compreendido e partilhado em seus diversos aspectos, mesmo os mais diversos.

Assim, Lévi-Strauss (in MAUSS, 2003, p. 40) nos pergunta, em determinado momento de sua introdução à obra de Marcel Mauss, se não seria possível admitir que a noção deste autor sobre o Mana não seria “senão o reflexo da exigência de uma totalidade não percebida”.

Dito de outro modo, no momento em que o Universo inteiro, de uma só vez, tornou-se significativo, nem por isso ele foi melhor conhecido, mesmo sendo verdade que o aparecimento da linguagem haveria de precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento. Há portanto uma oposição fundamental, na história do espírito humano, entre o simbolismo, que oferece um caráter de descontinuidade, e o conhecimento, marcado de continuidade (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 41).

Em outras palavras, o Mana teria a função de trazer para o campo da percepção a quebra da narrativa contínua sobre o mundo, introduzindo a anomalia do não-significado, gerando a ambiguidade entre o que é visto e o que deve ser realmente percebido. Trazer a descontinuidade da narrativa sobre o mundo equivaleria a construir no indivíduo uma relação ambígua com o real, através da transmutação do que é visto ou percebido em algo que precisa ser “reincorporado” de outra forma ao real. Com isso pode-se reintroduzir permanentemente a percepção do Fantástico como caminho do Sobrenatural e do Maravilhoso. Deste modo,

Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um valor simbólico zero, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 43).

Desta forma concordamos com Lévi-Strauss quando este afirma, ainda na sua introdução à obra da Marcel Mauss que as noções como Mana tem como fonte o mesmo princípio de ambiguidade que rege a existência da estética e suas criações, ainda nos dias atuais.

Acreditamos que noções do tipo Mana, por diversas que possam ser, e considerando-as em sua função mais geral (que, como vimos, não desaparece em nossa mentalidade e em nossa forma de sociedade), representam precisamente esse significante flutuante, que é a servidão de todo pensamento finito (mas também a garantia de toda arte, toda poesia, toda invenção mítica e estética), embora o conhecimento científico seja capaz, se não de estancá-lo, ao menos de discipliná-lo parcialmente. Aliás, o pensamento mágico oferece outros métodos de canalização, com outros resultados, e esses métodos podem muito bem coexistir. Em outros termos, e inspirando-nos no preceito de Mauss de que todos os fenômenos sociais podem ser assimilados à linguagem, vemos nas noções de Mana, wakan, orenda e outras do mesmo tipo, a expressão consciente de uma função semântica, cujo papel é permitir ao pensamento simbólico exercer-se apesar da contradição que lhe é própria. Assim se explicam as antinomias, aparentemente insolúveis, ligadas a essa noção, que tanto impressionaram os etnógrafos e que Mauss evidenciou: força e ação; qualidade e estado; substantivo, adjetivo e verbo ao mesmo tempo; abstrata e concreta; onipresente e localizada. E, de fato, o Mana é tudo isso ao mesmo tempo; mas não é assim, precisamente, porque ele não é nada disso? Porque ele é simples forma ou, mais exatamente, símbolo em estado puro, portanto suscetível de assumir qualquer conteúdo simbólico? Nesse sistema de símbolos que toda cosmologia constitui, ele seria simplesmente um valor simbólico zero, isto é, um signo que marca a necessidade de um conteúdo simbólico suplementar àquele que pesa já sobre o significado, mas que pode ser um valor qualquer, com a condição de fazer parte ainda da reserva disponível e de já não ser, como dizem os fonólogos, um termo de grupo (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 2003, p. 43).

Desta forma, do mesmo modo que tratamos o juízo estético como a tentativa de reestabelecimento de uma ordem rompida pela anomalia que leva à transgressão da ordem,

O juízo mágico, implicado no ato de produzir a fumaça para suscitar as nuvens e a chuva, não se baseia numa distinção primitiva entre fumaça e nuvem, com o apelo ao Mana para soldá-las uma à outra, mas no fato de que um plano mais profundo do pensamento identifica fumaça e nuvem, de que um é a mesma coisa que o outro, ao menos sob certo aspecto, e essa identificação justifica a associação subsequente, não o contrário. Todas as operações mágicas repousam sobre a restauração de uma unidade, não perdida (pois nada jamais é perdido), mas inconsciente, ou menos completamente consciente do que essas próprias operações. A noção de Mana não é da ordem do real, mas da ordem do pensamento que,

mesmo quando se pensa ele próprio, nunca pensa senão um objeto (LÉVI-STRAUSS *in* MAUSS, 2003, p.41).

Naturalmente, a possibilidade do ambíguo é estabelecida pela crença na capacidade do mago em provocar a anomalia e a ambiguidade no ritual. Deste modo, torna-se claro que o Encantamento encontra-se tanto no mágico como no sagrado, sendo um elemento comum a ambos, mas diferencia-se pela natureza de seu conteúdo, pois pode existir sem que esteja ligado a qualquer um dos dois, dependendo do lugar onde a cultura situa o seu espaço de transgressão.

O encantamento mágico-religioso supõe, assim, a centralidade do ato mágico e, portanto, do agente, iniciado ou não, que pode intervir em uma determinada situação provocada ou permitida por alguma entidade ou pessoa capaz de agir sobre a aquela parte da realidade afetada pela magia. Ou seja, pouco adiantaria a ação do mágico se ele não pudesse transformar as relações mágicas entre as partes em proveito de um determinado fim. Sua eficácia está diretamente relacionada à capacidade do agente em identificar e transformar a causa da ação mágica.

Pode-se, portanto, concluir que há uma reciprocidade entre a dimensão mágica e o real, mas que esta reciprocidade é marcada por uma intenção de ultrapassar os limites entre o concreto e o mágico. Em outras palavras, mesmo na magia existe uma separação entre duas dimensões que convivem paralelamente e que podem, a partir de um ato mental, de pessoas ou entidades, intervir uma na outra.

Ou seja, apesar da magia conceber *de fato* um mundo que integra várias dimensões de percepção da realidade, que podem surgirem cada momento no cotidiano, estas dimensões estão separadas entre si por sua própria natureza, podendo interferir uma na outra somente através de canais abertos intencionalmente por um agente situado em um ou outro mundo.

Isso não significa que a magia não possa estar sempre presente dentro do mundo real de uma determinada sociedade, como parte e significação de uma totalidade situada além da realidade concreta. Isso quando se admite uma cultura onde existe a possibilidade permanente de uma ação inesperada do que é mágico sobre o real.

Em nosso entender, o Encantamento distingue-se da atitude mágico-religiosa exatamente por não compartilhar com ela a intencionalidade da prática mágica, da necessidade do rito e a ação, consciente ou não, de um agente, concreto ou espiritual determinado, que age no sentido de influenciar diretamente nas ações e situações do mundo concreto.

Esta diferença pode parecer menor, visto que obviamente a crença no Encantamento do mundo significaria exatamente, como na magia, a ideia de uma partilha do real, uma continuidade entre o real e o imaginado. No entanto, como a ação mágica também representa um domínio sobre este imaginário, uma posse, ela situa o imaginário de fato como algo externo à natureza humana. Ou seja, a prática mágica em si já representa um passo além na constituição de uma realidade dividida entre cotidiano e mítico, colocados em planos distintos e, portanto, um passo em direção à institucionalização do sagrado e à construção de um mundo dual.

Assim, a magia e o sentimento do sagrado tangenciam ao Encantamento na justa medida em que correspondem a algo situado além dos projetos cotidianos da comunidade e dos indivíduos, mas distinguem-se radicalmente deste por pertencer a uma dimensão exterior à realidade perceptível. Deste modo, se a representação do sagrado e do mágico são fundamentalmente simbólicas, feitas através de signos ou personagens que os representam junto às comunidades e indivíduos, o Encantamento, ao contrário, é condição inerente à própria realidade, à compreensão do mundo objetivo, onde a apreensão dá-se através da própria experiência de uma determinada forma de percepção de um estar em si no mundo. Ou

seja, se a magia é uma relação vertical que envolve um processo mental de abstração, uma intenção e uma ação, o Encantamento é essencialmente horizontal, topográfico, pois se refere constantemente a si mesmo em seu lugar no mundo, referindo-se especificamente a uma determinada sensorialidade imediata cuja possibilidade é dada pela crença que a antecede e permite.

Por fazer parte da natureza do mundo, não há nada além do Encantamento: ele é imanente a uma determinada forma de apreensão da realidade e significação do indivíduo e do ambiente. Existe, portanto, uma diferença fundamental entre a magia e o Encantamento que se revela na diferença entre a capacidade do homem de agir magicamente sobre o mundo, onde toda ação tem uma temporalidade determinada, e o pertencimento do homem a um mundo Encantado, onde sua capacidade de ação limita-se em sua própria natureza que é, por assim dizer, a mesma natureza do mundo.

Inexiste, portanto, no Encantamento a relação causal e lógica típicas da magia. Em outras palavras, não há uma intencionalidade determinada, mesmo quando a tradição pode indicar um ou outro personagem como agente do encantamento, um Encantado. Assim, as relações com o encantamento devem ser marcadas pela gratuidade e seu caráter fortuito. Naturalmente, isso significa que não pode haver qualquer rito ou ação determinada que leve o sujeito ao Encantamento.

É possível, porém, que o Encantamento ocorra dentro das rationalizações criadas a partir do campo simbólico da magia ou do sagrado, mas a principal diferença que permite a identificação da atitude encantada frente à atitude mágico-religiosa é a centralidade do espaço em relação ao agente, ao contrário do que ocorre na magia ou no sagrado onde a centralidade é na intencionalidade do agente situado fora do contexto imediato da ação. Ou seja, o Encantamento situa-se, na relação mágico-religiosa, como parte do rito, dos processos de transformação, possessão, transmutação, que trazem consigo a ambiguidade lógica e perceptiva, de modo que o rito poderia ser descrito como a construção de uma situação anômala e particular dentro da realidade. Nestes casos, o Encantamento é o instrumento utilizado pela magia para a obtenção de eficácia mágica.

Se pudermos traçar aqui um paralelo, poderíamos dizer que a magia está para o Encantamento na mesma relação em que a arte está para a estética, como manifestações institucionalizadas de uma relação particular entre o indivíduo e o meio que não pode ser significada senão através de símbolos socialmente construídos, mas cuja natureza dinâmica deve transgredir estes mesmos símbolos e sua tradição.

Apesar disso, todo este conjunto de crenças e ritos pode ser entendido como o Encantamento do mundo, uma vez que a manutenção de um campo simbólico do sobrenatural só pode subsistir na medida em que é experimentado, vivido esteticamente, em sua ambiguidade com a realidade. O sobrenatural só pode sobreviver, portanto, sob a égide da preservação da crença e na experiência do Fantástico, referindo-se a uma determinada visão sobre o real onde a experiência humana consegue transpor a realidade além do concreto, estabelecendo uma continuidade entre o real e o imaginário pela experiência de seus limites.

7.3 Estética e Fantástico

Em 1790 Immanuel Kant traz à luz sua “Crítica da Faculdade do Juízo”, obra que influenciou profundamente o pensamento ocidental sobre a estética moderna. Já no início de sua obra Kant delimita o campo do estético a partir do gosto, algo diferente do conhecimento e inerente apenas ao sujeito e ao modo como ele é afetado pelas sensações frente a um objeto. Ou seja, o juízo estético seria próprio ao indivíduo, não correspondendo a nenhuma característica inerente ao objeto, mas às formas de apropriação deste; como a condição de interpretar o mundo subjetivamente em categorias já compartilhadas socialmente. A Estética

para Kant surgiria como um dos instrumentos de mediação entre o homem e o mundo percebido sensorialmente a partir do sujeito, centro da razão.

Resumindo rapidamente, o filósofo distingue duas modalidades de juízo estético, o Belo e o Sublime. O Belo representaria “aquilo que nos apraz no simples ajuizamento” de objetos com certa “qualidade” que pode ser compreensível e mesmo gerar conceitos, mesmo que estes não interessem ao juízo estético em si, ao mesmo tempo em que “ensina a prestar atenção à conformidade a fins no sentimento de prazer” (1995, pp.113-114). Por outro lado, segundo Kant (1995, p.114), longe de ser percebido como algo excepcionalmente Belo, é característica do Sublime ser percebido em algo que nos apraz imediatamente por sua resistência contra o interesse dos sentidos, ou seja, por não poder ser apreendido a partir daquilo que conhecemos e “cuja representação determina o “ânimo” a imaginar a inacessibilidade da natureza como apresentação de ideias”.

Em princípio, Kant reserva o sentimento do Sublime para a relação entre o “ânimo” e a grandiosidade da natureza. A experiência de nossa fragilidade poderia somente ser vencida pela razão, de modo que através do sentimento do Sublime assumiríamos uma consciência maior de nós mesmos. Em outras palavras, o Sublime seria o conceito que representaria o sentimento de atração que se encontra naquilo que não pode ser interpretado à luz do que conhecemos ou experimentamos anteriormente, aquilo para o qual não encontramos imediatamente um conceito, que não podemos inserir em uma categoria racional, aquilo que parece transgredir à ordem do real e do costume que estariam centradas na hegemonia do sujeito. Por isso mesmo, a categoria foi seguidamente associada à tragédia, ao drama, àquilo que nos atrai e nos repulta simultaneamente, que nos desafia.

Segundo Eagleton (1993, p. 69), a Estética de Kant nos leva a ver como na “presença da beleza experimentamos um especial sentido de adaptação da mente à realidade”, ou seja, há uma correspondência entre o nosso sentimento e o sentimento do mundo, reconhecemos a beleza naquilo que é considerado belo, de acordo com as convenções do senso comum à nossa classe, ao nosso meio, à nossa cultura, à nossa tradição. Ao invés disso, “na perturbadora presença do Sublime somos forçosamente lembrados dos limites de nossa pequena imaginação e admoestados de que o mundo como totalidade infinita não é algo que possamos conhecer”. Desta forma o “real” dado pela experiência do Sublime apareceria como limite de toda “mera ideologia”, de todo ‘centramento’ complacente no sujeito, fazendo-nos sentir a dor da incompletude e do desejo insatisfeito”. Assim de certo modo, através do Sublime a objetividade do mundo frente à subjetividade do sujeito é recriada.

Mas na verdade, o conceito de Sublime precede a obra de Kant e à própria criação do termo Estética por Baumgarten. Podemos situar a origem no Sublime, já no tratado de Longino, “Do Sublime”, datado do século I¹¹¹. Mas segundo Seeligman-Silva, a teoria do Sublime teria começado a ser elaborada ainda no século XVII, questionando a prevalência do Belo, da Verdade e do Bom na arte, iniciando o que poderia ser chamada uma estética da recepção, mais centrada no espectador, nos estímulos e emoções despertados pela fruição da obra de arte, relativizando o papel do artista na imitação do real, ou na tradução de um real idealizado, na invenção e na comunicação. A partir de meados do século XVIII (Uma Investigação Filosófica sobre a Origem de nossas Ideias do Sublime e do Belo de Edmund Burke, 1757), as fontes do Sublime são situadas nos sentimentos provocados pelas ideias da dor e do perigo, estando mais próximas do horror e da visão da morte, da dissolução do indivíduo, portanto, ou, em outras palavras da capacidade de significar o real e a si mesmo.

¹¹¹ LONGINO. Do Sublime. São Paulo: Martins Fontes, 1996. Tradução de Filomena Hirata. Este tratado retórico demonstra como na tradição ocidental já existe uma tradição Estética milenar, o que já bastaria para contrapor àqueles que argumentam pela inexistência da Estética a partir de uma leitura da teoria kantiana.

Este Sublime que se manifesta no sentimento de privação do real ou do confronto com uma vastidão que nos oprime, revelaria nossa insignificância frente à falta do real como frente à sensação de infinitude. Assim, mesmo a beleza poderia provocar o Sublime, desde que nos encaminhe para o vazio ou para a infinitude — como a ideia de Divindade, por exemplo (SELIGMAN-SILVA, 2005, pp. 31-38).

São fontes do Sublime tanto o excesso de significação, que leva à ideia de sobrenatural, como a falta da capacidade de significar, pela ausência do real e o temor da dissolução do indivíduo. Mas esta ausência nos leva novamente ao encontro de um excesso de significação possível para o sentido da presença do indivíduo no mundo. O Sublime pode, então, ascender no pensamento ocidental, preenchendo o espaço simbólico deixado pelo sistema religião/teologia em decadência, complementando-o através do campo cada vez mais autônomo representado pelo sistema arte/estética.

Assim, a partir de sua “fundação”, se na idealização cada vez maior da Estética o sujeito como corporeidade e a experiência como forma de conhecimento sensível do mundo¹¹² tendem a abstrair-se de sua concretude, dos significados e da própria ideia de pessoa, aproximando-se de um essencialismo transcendente e de uma ideia transcendental sobre o sujeito, o Sublime tende, no seio da própria estética e do construção racional do mundo, a manter esta concretude presente como limite ao conhecimento abstrato, dando ao mundo vivido uma totalidade maior do que aquela que pode ser resgatada pela aplicação imediata da razão e do entendimento.

Deste modo, o Sublime faria com que fossemos lembrados de que existe no ser humano uma origem ontológica, que pode ser percebida, mas não vivida, e que esta mesma tem que ser considerada como em permanente interação com o ambiente autônomo, algo que a razão pode conceber como ideia, mas não pode dominar inteiramente. Ou seja, o Sublime seria aquilo que conseguiria estabelecer momentaneamente uma continuidade ontológica entre o homem e o mundo, separados que estão pela representação e pelo conceito cujas origens culturais antecedem ao momento da percepção.

Esta diferença é perceptível em Kant (1995:117) quando este afirma a impossibilidade de apreendermos o Sublime pelo conhecimento que temos da coisa (conformidade a fins teleológicos) ou pela simples sensações de um objeto (deleite ou dor). Como ele exemplifica, não podemos, por exemplo, considerar a vista do oceano como o “pensamos”, mas simplesmente pelo que a vista mostra. Devemos, pois, olhar como “o fazem os poetas” pela sua experiência sensorial, imediata e desinteressada (sem conformidade a fins ou conhecimentos anteriores).

E, porque desinteressada, esta experiência não pode de modo algum ser intencional (posto que emprestaria uma finalidade à relação entre o sujeito e o mundo), ou seja, não poderia ser “artística”, na medida em que a arte possui, ela mesma, uma tradição e seus objetos possuem uma intenção. Em suma, não podemos apreender desinteressadamente um objeto sobre o qual temos de antemão uma “intenção” estética, a não como forma de conhecimento, o que seria uma derivação para a apreciação do Belo, do Bom e da Verdade, não do Sublime.

Em suma, a apreensão do Sublime implicaria na quebra momentânea da ordem lógica do sistema de significados socialmente constituídos através do qual compreendemos e damos sentido ao mundo, potencialmente um “espaço de transgressão” onde a percepção estética seria fruto da necessidade de significação que surge da relação entre o indivíduo, construído socialmente dentro de um mundo significado que o antecede, e um mundo ontológico ainda a ser definido. Assim, a experiência estética é fundamentalmente a experiência dos limites do

¹¹²E como “mundo” devemos entender o ambiente construído significado pela cultura

entendimento, representado pela confrontação de uma ambiguidade frente a uma anomalia na ordem estabelecida.

Estamos próximos ao momento de hesitação que caracteriza o Fantástico como definido por Todorov: o esforço de significação daquilo que momentaneamente nos escapa à razão e que nos força a ir ao objeto, uma vez que não conseguimos interiorizá-lo imediatamente pelo ato mental do conhecimento. Uma percepção do Fantástico, no qual, vencida “resistência dos sentidos” dada pela “crença” em uma determinada visão de mundo, permitiria a percepção de uma autonomia das narrativas sobre o mundo e seu sentido. Deste modo, as narrativas sobre as experiências com o Fantástico são ao mesmo tempo um etnotexto, pois se referem completamente à cultura e aos hábitos mentais de um determinado grupo, mas dispõem de uma autonomia singular, posto têm em si um caráter de transgressão destes contextos pela sua prática.

7.4. Estética e pertencimento

A crença que temos na existência de uma determinada categoria de objetos que denominamos usualmente “arte” estaria na base da “intenção estética” na forma como ela é concebida em nossa sociedade. Em outras sociedades outras categorias de manifestações podem perfeitamente ocupar este mesmo espaço, recebendo (ou não) esta forma de fruição particular em cada cultura denominações específicas. Mesmo a ausência de um campo artístico institucionalizado, como entre os caiçaras, não impediria necessariamente que determinadas construções simbólicas viessem a ocupar esta função de mitigação das ambiguidades que se colocam entre as vivências individuais e a ordem simbólica.

A especificidade e importância destas experiências individuais são evidentes para a construção de nosso pensamento. Como afirma Bourdieu (1992, p. 20), “a análise científica das condições sociais de produção e recepção da obra de arte não leva à destruição da singularidade do criador em proveito das relações a tornam compreensível, senão que para reencontrá-la ao fim do trabalho de reconstrução do espaço no qual o autor se encontra “*englobe et compris como um point*”¹¹³.

Entender a experiência individual do Encantamento entre os caiçaras da Praia do Sono, como um ato de transgressão de modo que a micro narrativa individual se insira em outras narrativas maiores até construir uma narrativa comum, significa para nós, como para Bourdieu (1992, p.20) em relação a Flaubert, “compreender e sentir, através da identificação mental a uma posição construída, a singularidade desta posição e daquele que a ocupa, e o esforço extraordinário que, ao menos no caso particular de Flaubert, foi necessário para fazê-la existir”.

Ao se perguntar o que faz da obra de arte algo diferente de uma coisa mundana. Bourdieu, em *La Génese Historique de l'Esthetique Pure*, nos coloca, porém, frente a uma questão fundamental: Quem cria o “criador” enquanto produtor reconhecido de fetiches e o que confere eficácia mágica ao nome do artista na medida de sua pretensão a existir enquanto tal? Em outras palavras, que dá autenticidade à manifestação artística enquanto objeto particular dentre todos os outros produzidos pelo homem?

Bourdieu reconhece esta questão como análoga àquelas colocada por Mauss em seu *Essai sur la Magie*. Segundo Bourdieu percebe como, neste trabalho, ao perguntar-se sobre a eficácia mágica, Mauss encontrava-se frente aos instrumentos utilizados pelo feiticeiro sobre si mesmo, partindo destes para a crença de seus clientes e, pouco a pouco, para todo o universo social no seio do qual se elabora e se exerceria a magia (BOURDIEU, 1992, p. 400). Bourdieu, seguindo este caminho, verifica que o “artista” (ou mago) seria o produto de um

¹¹³Imerso e situado como um ponto.

determinado contexto, instituído pela constituição de um campo específico onde se produz e reproduz constantemente a crença no valor da arte (magia) e a crença no poder do artista (mago) na atribuição de valor (realizar magia).

Ce que décrit l'analyse anhistorique de l'oeuvre d'art et de l'expérience esthétique est en réalité une *institution* qui, en tant que telle, existe en quelque sorte deux fois, dans les choses et dans les cerveaux. Dans les choses sous la forme d'un champ artistique, univers social relativement autonome qui est le produit d'un lent processus d'émergence; dans les cerveaux, sous la forme de dispositions qui sont inventées dans le mouvement même par lequel s'inventait le champ auquel elles sont ajustées. Lorsque les choses et les dispositions sont immédiatement accordées, c'est-à-dire lorsque l'œil est le produit du champ auquel il s'applique, tout y apparaît comme immédiatement doté de sens et de valeur (BOURDIEU, 1992, p. 398)¹¹⁴.

Em outras palavras, aquilo que nós reconhecemos, principalmente através dos críticos e teóricos, como “arte” é apreciado enquanto tal por conta da existência de um campo simbólico que permite esta determinada fruição e, com isso, passa a ser dotado de sentido e valor. Assim, o que a teoria da arte, principalmente após a estética kantiana, reconhece como experiência estética teria de fato surgido a partir da instituição de um campo simbólico autônomo. A Estética seria a base teórica deste campo e, por isso, segundo Pereira de Almeida, “em termos comparativos poderíamos falar em artes sem estética, mas não na estética sem a modalidade específica da experiência artística que a condiciona.” (in MANA, 1997: 158). Ou seja, a Estética existiria porque existe a arte, mas a arte poderia existir sem a teoria estética. Assim, o espírito da crítica de Bourdieu seria a atribuição de uma qualidade anhistórica à Estética, sem que seja considerado o fato do campo simbólico que determina o nosso entendimento de Arte ter sido criado a partir de um determinado contexto histórico, passando a atender a determinados ditames sociais, como a distinção de classes, gostos e estilos de vida.

Também Lévi-Strauss, por exemplo, considera que estas normas “estéticas” aplicáveis à Arte ocidental não se aplicariam às artes primitivas porque nestas a continuidade das tradições seria algo a ser assegurado, de modo a garantir a função semântica da arte e sua função social ao passo que a arte ocidental, especialmente a mais moderna, não colocaria ênfase nesta continuidade. Isso ocorreria exatamente porque seu aparato semântico dirige-se para um comentário altamente especializado da própria natureza do estilo, ou seja, a referência da Arte seria a própria Arte e seu campo de conhecimento especializado. Deste modo, enquanto nas artes primitivas a arte permaneceria integrada à vida comunitária, não havendo um pensamento específico a respeito deste fazer, nas artes ocidentais a ênfase seria a própria discussão da arte em torno de um pensamento Estético e autônomo.

No entanto, devemos averiguar se esta limitação da Estética como campo de conhecimento vinculado à arte e à autonomia relativa do campo intelectual criador, é de fato sustentável. Devemos verificar se estão eles próprios atrelados a uma definição de Estética

¹¹⁴O que a análise anhistórica da obra de arte e da experiência estética é, em realidade, uma instituição que, como tal, existe de certa forma duas vezes, nas coisas e nos cérebros. Nas coisas sob a forma de um campo artístico, universo social que é o produto de um processo lento de emergência; nos cérebros sob a forma de disposições que são inventadas no interior do próprio movimento de invenção do campo ao qual elas são ajustadas. No momento em que as coisas e as disposições estão imediatamente de acordo, ou seja, no momento em que o olho é o produto do campo para o qual seu olhar se aplica, tudo parece imediatamente dotado de sentido e de valor.

particular, muito mais vinculada ao próprio campo criador e às suas tradições no ocidente que aos objetos destas manifestações e às características de sua recepção.

Um exemplo disso encontramos em Bourdieu. Sua crítica à Estética kantiana tem como um de seus fundamentos a indivisibilidade do gosto, a “unidade dos gostos mais ‘puros’ e mais apurados, os mais sublimes e os mais sublimados, e os gostos mais ‘impuros’ e mais grosseiros, os mais ordinários e os mais primitivos”; já que, para ele, o princípio do gosto puro como vemos em Kant não seria mais que a representação de um desgosto pelos objetos de prazer sensorial e o desgosto do gosto grosseiro que se agrada deste prazer. Esta seria, para o autor, uma situação típica para uma classe culturalmente elevada (1979, p. 565) cuja vontade de distinção seria legitimada, entre outras coisas, pelo refinamento do gosto.

Assim, a diferença entre o agradável, sentimento que comungaríamos com os animais, capaz de seduzir somente àqueles que não se preocupam mais que com o prazer imediato e o desgosto cultivado pelas elites em oposição a isto, revelaria de fato um horror destas em relação a esta animalidade comum. Contra este horror teria sido construída a distinção moral que oporia o agradável popular à sensibilidade erudita.

O sentimento estético vinculado a este conceito de arte tornar-se-ia “predisposto a tornar-se um símbolo de excelência moral e a obra de arte um teste de superioridade ética, uma medida indiscutível da capacidade de sublimação que define o homem verdadeiramente humano” (1979 p. 573).

Vemos que o sentido de distinção filosófico não é mais que uma forma deste desgosto visceral pela vulgaridade, o qual define o gosto puro em relação social incorporada, transformada em natureza; e não poderíamos esperar de uma leitura filosoficamente definida da Crítica do Julgamento que ela revele a relação social de distinção que está no fundamento desta obra, tida com justiça como o símbolo mesmo da distinção filosófica (BOURDIEU, 1979, P. 585).

Por isto, a formulação da estética kantiana serviria à conquista de um “monopólio de humanidade” que só as classes capazes de se distanciarem do prazer cotidiano – capazes, portanto de dominar sua própria natureza biológica – poderiam alcançar.

Para Bourdieu, a contrapartida dos artistas para esta ideia teria sido, por exemplo, a teoria segundo a qual o verdadeiro artista poderia imitar o ato divino da criação. Isto representaria a expressão natural da ideologia profissional do grupo de indivíduos legitimados (pelos teóricos do campo) como criadores. Estes, uma vez distantes da realidade imediata seriam capazes de vislumbrar intuições ocultas “além” da realidade perceptível pelo homem comum, mas acessíveis ao culto e ao erudito.

A relação de dependência entre a Estética e a constituição de um campo autônomo, porém, não nos parece sustentável, visto, por exemplo, que podemos igualmente apreciar esteticamente um objeto natural, sem qualquer vínculo com o valor da criação artística ou com a existência de um campo criador específico. A própria antiguidade dos conceitos que foram apropriados pela teoria Estética do século XVIII depõe contra esta finalidade de distinção social ou autonomia do campo. A ideia de Estética não surge inicialmente, e assim permanece ao longo da maior parte da sua história, voltada para os objetos de arte (*téchné*), e sim para a poiesis e a retórica, para o discurso.

Na realidade, pela própria definição de Sublime o horror que as classes mais abastadas teriam em relação à animalidade do gosto popular seria um sentimento muito mais próximo do estético que a passiva apreciação “estética” das obras “eruditas”. Assim, a crítica de Bourdieu nos parece muito mais voltada para as “instituições” Arte e Estética no âmbito de sua circulação social entre as elites, não sendo aplicável para o campo da experimentação estética propriamente dita. Em nossa crítica à crítica, consideraremos que partir da

indivisibilidade da Estética, pois, nos parece mais consequente que partir da indivisibilidade do Gosto. Este sim seria o resultado de uma adequação entre o olho, criado a partir de um contexto determinado, e o objeto de fruição. Visto deste modo, o gosto distingue, mas a necessidade que o gosto exprime unifica. Aliás, é exatamente o que podemos depreender da filosofia de Kant em relação ao juízo sobre o Belo, a adequação do olhar ao senso comum que determina uma visão particular sobre o objeto. Esta adequação é inexistente no Sublime.

Concordamos, pois, com Gell, quando este afirma que a crítica de Bourdieu à Estética refere-se principalmente à forma como esta foi construída como disciplina e instituição no ocidente¹¹⁵ e não ao princípio em si. Aquilo que convencionamos chamar Estética, porém, é relacionada a uma qualidade do ambiente, seja ou não vinculada às obras do homem. Por isso ela não deve reduzir-se por causa do subjetivismo implícito nas teorias de uma “consciência estética” ou por uma redução a uma atitude puramente contemplativa fundada na ontologia da obra de arte (BOURDIEU, 1992, p. 339).

Franz Boas (1947, p. 337) chama nossa atenção especificamente para este ponto, ao estabelecer uma divisão clara entre a apreciação artística e a experiência estética.

Hemos visto que el arte tiene su origen en dos fuentes: las actividades técnicas y la expresión de las emociones y pensamientos, tan pronto como éstos han tomado formas fijas. Mientras más enérgico es el control que ejerce la forma sobre el movimiento no coordinado, más estético es el producto resultante. En consecuencia, el goce artístico se basa esencialmente na reacción de nuestra mente ante la forma. La misma clase de goce puede producir las impresiones recibidas de otras formas que no son obra del hombre, pero no deben considerarse como arte, aun que la reacción estética no es diferente de la que recibimos cuando contemplamos u oímos una obra de arte. Al hablar de producción artística deben excluirse; pero hay que incluirlas cuando se consideran únicamente las reacciones estéticas¹¹⁶.

Assim, segundo Boas, a experiência estética também pode ser encontrada na arte, mas indubitavelmente ela não pode ser reduzida à experiência artística, havendo um outro campo de fruição onde ela pode ser percebida: o ambiente e suas manifestações. Desta forma, existiria através da experiência estética uma relação entre o fazer artístico e o ambiente apreendido pelos sentidos. Boas pode estar indicando aqui o caminho pelo qual, pela teoria da arte que conhecemos, esta assume um sentido criativo, que se justifica ao receber da sociedade o valor específico de poder transformar e criar realidades dadas anteriormente.

As veces el placer estético proviene de formas naturales. El canto de um pájaro puede ser belo, podemos experimentar placer contemplando la forma de um paisaje u observando los movimientos de um animal; podemos gozar

¹¹⁵“Os autores que trabalham com a sociologia da arte, tais como Berger (1972) e Bourdieu (1968,1984), estudam as características institucionais específicas das sociedades de massa, e não a rede de relacionamentos que se formam em torno de obras de arte específicas em contextos interativos específicos (GELL, 2009, p. 253).

¹¹⁶Temos visto que a arte tem sua origem em duas fontes: as atividades técnicas e a expressão de emoções e pensamentos no momento em que estes tenham tomado formas definidas. Quanto mais enérgico é o controle que exerce a forma sobre o movimento não coordenado, mais estético é o produto resultante. Em consequência disso, o gosto artístico se baseia essencialmente na reação de nossa mente ante a forma. A mesma classe de gosto pode produzir as impressões recebidas de outras formas que não são obras do homem, mas estas não devem ser consideradas arte, ainda que a reação estética não seja diferente daquela que recebemos quando contemplamos ou ouvimos uma obra de arte. Ao se falar de produção artística estas devem ser excluídas, mas temos que incluí-las quando se consideram unicamente as reações estéticas.

de um olor um sabor natural o de outra sensación agradable; la grandeza de la naturaleza puede causarnos una viva emoción, e los actos de los animales pueden tener um efecto dramático: todas éstas cosas tienen um valor estético, mas no son arte [...]. La forma, y la creación por nuestro próprio esfuerzo son características esenciales del arte. El goce o elevación del alma debe producirse de uma forma particular de impresión de los sentidos, pero esta impresión de los sentidos debe lograrse por algún gênero de actividad humana o por algún producto de la actividad humana. (BOAS, 1947, p. 18)
¹¹⁷

Se a arte busca dar ao homem através de um ato uma experiência semelhante àquela que pode ocorrer frente ao ambiente, sua melhor definição seria aquela atividade humana que, através dos instrumentos, técnicas e tradições disponíveis e conhecidas, tivesse a capacidade de transformar uma representação do real através do encontro de uma experiência do Sublime. Essa experiência não pode ser resumida à beleza, nem à forma, mas é a própria representação do gesto que sita o artesão frente ao seu material, sua tradição e o momento de sua percepção destas realidades onde ele está imerso mas das quais se diferencia como indivíduo.

[...] em consecuencia solamente del control de la técnica, se basa en el goce que engendra el dominio de la misma, así como en el placer producido pela perfección de la forma. El goce de ésta pode ejercer un efecto de elevación del espíritu, pero este no es su efecto primordial; su fuente se halla en parte en el placer del virtuoso que logra vencer las dificultades técnicas que se oponen a su esfuerzo. Mientras no se percibe en la forma um significado más profundo, su efecto para la mayoría de los individuos es de placer, pero no de elevación espiritual (BOAS, 1947, p. 337).¹¹⁸

É a permanência, portanto, do esforço individual no domínio da técnica e do repertório de formas e signos disponíveis na tradição que dá sentido ao objeto, dá um significado estético ao produto do artesão que é diferente de sua função. Essa colocação de Boas deve ser analisada por vários motivos.

Em primeiro lugar, como já dissemos, Boas situa a estética como algo que vai além da arte e, portanto, do campo artístico nos moldes como foi percebido por Bourdieu. Afirma Boas que, mais que a perfeição da forma, o esforço do artesão em vencer os obstáculos impostos pela matéria, é primordial para que o objeto possa ser fruído esteticamente pelo artesão e pelo seu público, a sociedade. Estar frente à resistência e particularidades do material, mas também frente à necessidade de preservação da carga semântica de seu fazer, é

¹¹⁷As vezes o prazer estético provém de formas naturais. O canto de um pássaro pode ser belo, podemos experimentar prazer contemplando a forma de uma paisagem ou observando os movimentos de um animal; podemos gozar de um odor, um sabor natural ou de outra sensação agradável; a grandeza da natureza pode nos causar viva emoção, e os atos dos animais podem ter um efeito dramático: todas estas coisas têm um valor estético, mas não são arte [...]. A forma e a criação por nosso próprio esforço são características essenciais da arte. O gozo, ou a elevação da alma deve produzir-se através de uma forma particular de impressão dos sentidos, mas esta impressão deve ser obtida por algum gênero de atividade humana ou por algum produto da atividade humana (BOAS, 1947, p. 18).

¹¹⁸[...] em consequência somente do controle da técnica, se baseia no gosto que é gerado pelo seu domínio, assim como o prazer produzido pela perfeição da forma. O gozo desta pode exercer um efeito de elevação do espírito, mas este não é seu efeito primordial, sua fonte se faz em parte no prazer do virtuoso que logra vencer as dificuldades técnicas que se opõem ao seu esforço. Enquanto não se percebe na forma um significado mais profundo, seu efeito para a maioria dos indivíduos é de prazer, mas não de elevação espiritual.

necessariamente um processo individual. Caso contrário, se pensamos um trabalho coletivo, este se dá justamente para diminuir a dificuldade com o material.

Deste esforço individual resulta uma forma cuja perfeição está no equilíbrio obtido entre o fazer criativo, posto que a repetição não considera a relação entre o artesão e o material, e a tradição que fornece os elementos formais de representação. O que estaria preservado no objeto e que deve ser evidenciado, pois, seria o processo, o ato mental, a duração e a presença do gesto, envolvidos no fazer artesanal. Percebe-se aí a individuação como uma das características essenciais do processo de produção e recepção do produto estético.

Assim, o que provoca a “elevação espiritual”, do artesão e do fruidor seriam as marcas da individualização que resultam do esforço daquele em vencer a resistência da matéria, adaptando a carga semântica envolvida em seu fazer, a tradição, adequada a uma determinada sequência de atos mentais que fazem dialogar esta tradição, com as decisões de caráter individual e a resistência da matéria a moldar-se à intenção do artesão. Assim, a matéria é o meio que faz dialogar o princípio individual com o “Saber” interiorizado no artífice. É o exercício do juízo sobre a forma perfeita, e não sua repetição, que dá ao objeto a qualidade estética. É o juízo único, relacionado ao ato, que dá o sentido para o gesto que individualiza o fazer.

Na mesma direção, encontramos Roland Barthes (1970, p. 55), que ressalta como diante da “natureza social” vivida, a percepção pelo homem ficaria à escuta dos “sentimentos menos estáveis, finitos e “verdadeiros” de uma humanidade incansavelmente em busca da produção de sentidos. Considera este autor que é exatamente este uso de sentidos que nos faz humanos e que sua função é extensiva às obras dos homens. As grandes obras humanas seriam importantes *porque foram feitas*, porque “seu ser presente é um ato passado: o artista, o analista refaz [na obra] o caminho do sentido, ele não tem que designá-lo: sua função, para retomar o exemplo de Hegel, é uma *mantéia*; como o antigo adivinhalho. Ele diz o lugar do sentido mas não o nomeia”. Liberada dos sentidos contingentes do mundo, a obra “elabora aquilo que a consome e, no entanto, sempre pergunta à natureza, resposta que interroga e pergunta que responde.”

Também Lévi-Strauss (*in MAUSS,2003, pp.28-29*) nos coloca frente ao ato estético como uma forma de linguagem do inconsciente, através de um prolongamento da pessoa através da percepção do outro. E, desta forma, aproxima novamente o fazer estético do ato mágico. Esta aproximação, porém, se dá de forma diferente daquela apresentada por Bourdieu, visto que não faz surgir o artista, ou o mago, a partir da existência de um campo simbólico, mas ao contrário, faz surgir o campo simbólico como forma de socialização da experiência individual.

Mauss via, portanto, com justeza quando constatava, já em 1902, que “em suma, tão logo chegamos à representação das propriedades mágicas, estamos diante de fenômenos semelhantes aos da linguagem”. [...] O inconsciente seria assim o termo mediador entre mim e outrem. Ao aprofundar seus dados, não nos prolongamos, se podemos dizer, no sentido de nós mesmos: alcançamos um plano que não nos parece estranho porque ele guarda nosso eu mais secreto; mas (muito mais normalmente) porque, sem nos sair de nós mesmos, ele nos põe em coincidência com formas de atividade que são ao mesmo tempo nossas e outras, condições de todas as vidas mentais de todos os homens e de todos os tempos.

Devemos, portanto, avaliar a validade do conceito de experiência estética não a partir da sua aplicação imediata ao objeto artístico, como é usual, pois assim teríamos um conceito meramente datado e vinculado a um determinado processo histórico que determina a

separação do campo da arte da experiência cotidiana. Ao mesmo tempo, se considerarmos a experiência estética como uma sensação imediata, limitada ao gosto, isso também empobreceria o conceito a uma experiência meramente sensorial, dirigida justamente à reprodução das estruturas internas e inconscientes da cultura interiorizadas pelo indivíduo desde sua primeira infância. Segundo Richard Shusterman (1997, p.32),

Aesthetica experience cannot be conceived as an unchanging concept narrowly identified with fine art's purely autonomous reception. For not only is such reception impoverished, but aesthetic experience extends beyond fine art (to nature, for example). Moreover, aesthetic experience is conditioned by changes in the nonartistic world that affect not only the field of art but our very capacities for experience in general.

The second charge, that aesthetic experience requires more than mere phenomenological immediacy to achieve its full meaning, is equally convincing. Immediate reactions are often poor and mistaken, so interpretation is generally needed to enhance our experience. Moreover, prior assumptions and habits of perception, including prior acts of interpretation, are necessary for the shaping of appropriate responses that are experienced as immediate.¹¹⁹

Ampliar o conceito de estética além do âmbito das categorias nativas do século XVIII, é fundamental, portanto, para que possamos permanecer tendo neste instrumento um importante meio de análise e compreensão das relações entre o individual e o coletivo.

Não deve ser feita, assim, uma confusão entre aquilo que constitui o campo simbólico através do qual é interpretada a Estética em cada cultura e o princípio em si – sob pena de fazer desaparecer o próprio objeto de análise. Assim, definindo Estética, D'Azevedo, ainda na década de 50, afirmaria que:

The esthetic object is taken to be any referent of esthetic activity whether in the mind of the man or external to it. The artistic object is taken to be any formal end-product of artistic activity whether it be a performance in sound or movement, any combinations of visual, auditory, tactile, olfactory, or other sense impressions conveyed through a permanent or impermanent medium. [...] Esthetic and artistic production emerge from specific processes of perception which relate the effects to the social and cultural experience of individuals (1958:712).¹²⁰

¹¹⁹A experiência estética não pode ser concebida como um conceito imutável estreitamente identificado puramente com a recepção das Belas Artes. Não só esta recepção é limitada, mas experiência estética estende-se além de Belas Artes (para a natureza, por exemplo). Além disso, a experiência estética é condicionada pelas mudanças no mundo não artístico que afetam não só o campo da arte, mas diversas outras capacidades que temos para a experiência em geral. A segunda crítica, segundo a qual a experiência estética requer mais do que mera proximidade fenomenológica para alcançar seu sentido, é igualmente convincente. Reações imediatas são frequentemente pobres e equivocadas. Deste modo, interpretações destas reações são geralmente necessárias para melhorar a nossa experiência. Além disso, suposições prévias e hábitos de percepção, incluindo conceitos prévios de interpretação de nossos atos, são necessários para a elaboração de respostas adequadas destas reações que são experimentadas como imediatas.

¹²⁰O objeto estético deve ser considerado como qualquer referente à atividade estética, seja na mente do homem como externa a ela. O objeto artístico deve ser considerado como sendo qualquer produto final formal da atividade artística, quer se trate de uma performance sonora ou movimento, todas as combinações de impressões visuais, auditivas, tátteis, olfativas ou outras impressões sensoriais sensação transmitidas através de um meio permanente ou efêmero. [...] A produção estética e

Notadamente, D'Azevedo inclui em sua definição tanto os processos estéticos externos ao homem como os processos internos, evitando a relação direta entre estética e objeto construído ou concreto, podendo a estética existir igualmente em relação ao imaginário como parte do real. Acrescenta ainda este autor (1958, p.713) que, a arte, justamente porque teria em si um processo criativo consciente, o ato artístico, representaria o mais persistente esforço da humanidade na busca do controle dos elementos de sua experiência ao dar sentido à sua vida privada e social.

Em resumo, encontramos na crítica das teorias estéticas uma limitação do conceito às ideias subjetivas de transcendência, à obra e à necessidade de contemplação e preparo erudito para a sua fruição, assim como aos mecanismos de distinção social que escamoteiam a real função da obra. Deste modo, o produto estético se constituiria em um espaço particular, construído a partir da relação de um indivíduo com o meio, a tradição, sua biografia e seu tempo. Assim, a crítica às teorias estéticas que são fundadas em uma subjetividade transcendental ahistórica que diferenciaria diversas qualidades de sujeito, dão espaço para uma interpretação relacionada à atemporalidade de um sentido da condição humana no mundo.

Connaître comme tel ce point de l'espace littéraire dans lequel l'auteur se trouve “englobe et compris comme un point, qui est aussi un point à partir duquel se forme un point de vue singulier sur cet espace, c'est être en mesure de comprendre et sentir, par l'identification mentale à une position construite, la singularité de cette position et de celui qui l'occupe, l'effort extraordinaire qui, au moins dans le cas particulier de Flaubert, a été nécessaire pour la faire exister (BOURDIEU, 1992, p.14).¹²¹

Podemos entender como, em determinados grupos periféricos, este trazer a luz da humanidade através da experiência individual com o ambiente pode ser também empreendido. Vemos isso no artesão de Boas sendo feito a partir da impressão do ato criador nos objetos de exteriorização da relação estética com o mundo. Entende-se aqui o homem não como um ser dotado de uma “alma” universal, mas como um aparelho sensorial capaz de apreender a realidade e suas interpretações, transformando-a ao exteriorizar-se, colocando-se, em última instância, como parte do real que ele percebe como exterior a si mesmo.

Assim, um conceito que entendemos relacionado com esta forma de relação estética entre o homem e o meio através da experiência estética é aquele atualmente conhecido como Presença, definido por Ankersmit como próximo da experiência do Sublime e, pois, firmemente situado, assim como sua experimentação, no domínio da estética.

I would propose to relate the notion of ‘presence’ to that of the sublime. That is to say, ‘presence’ is suggestive of the shock typical of sublime experience; and this shock is caused by the unique capacity of the sublime to momentarily destroy our image of the world as being a conjunction of both

artística emergem de processos específicos da percepção que se relacionam com os efeitos da experiência social e cultural dos indivíduos.

¹²¹Conhecer como tal este ponto do espaço literário dentro do qual o autor se encontra imerso e compreendido como um ponto, ponto que é também um ponto a partir do qual se forma um ponto de vista singular sobre o espaço, é estar em condições de compreender e sentir, pela identificação mental com uma posição construída, a singularidade desta posição e daquele que a ocupa, o esforço extraordinário que, ao menos no caso particular de Flaubert, foi necessário para fazê-la existir.

subject and object – so that we are left with experience, more specifically with sublime experience only.¹²²

Estes momentos de experimentação da Presença, segundo afirma Flávia Florentino Varella (2007:116) a partir de Gumbrecht,

[...] não têm nenhuma mensagem, nada se tem para aprender com eles em matéria de utilidade para a vida. São momentos de intensidade (GUMBRECHT, 2004, p. 98) na medida em que por um breve momento ocorre a suspensão da realidade presente e outra realidade presentifica-se.

Em nossa dissertação de mestrado (1999) tratamos igualmente da definição do conceito de Presença, vista como uma percepção particular ao indivíduo de ser diverso de sua imagem interiorizada a partir da de uma alteridade com a realidade significativa. Seria através da experiência da Presença que a coisa significada, o conhecido, poderia converter-se em signo estético, pois a Presença não seria algo que está além da realidade, mas sim dentro desta. Assim, apesar de parecer infinitamente distante ante os propósitos e finalidades do cotidiano, a experiência estética aproximaria o indivíduo de sua realidade, e não o contrário.

Na estética o efeito de presença é a epifania, entendida, por Gumbrecht, como um evento na medida em que nunca sabemos quando e onde ele acontecerá, a forma e a intensidade que terá e por que ele se auto anula quando acontece, ou seja, não é possível manter essa experiência por muito tempo. A epifania refere-se à efemeridade do efeito de presença (VARELLA, 2007, p.118).

Em nosso entender, pois, a experiência da Presença, assim como a do Sublime aludiria à experiência de individualização do observador frente ao mundo e a criação de uma relação ontológica entre ele e seu próprio estar no mundo, frente à cultura, portanto. Essa relação pode ou não ser materializada em objetos ou qualquer outra manifestação, mas inevitavelmente é interpretada (compreendida) através dos instrumentos disponíveis na cultura. Concordamos, pois, com Moreira (2012) quando este afirma que

[...] a construção social da realidade do mundo humano e de suas culturas tem elementos que se originam: das relações dos sentidos corpóreos dos humanos com seus semelhantes que refletem também suas relações com os fenômenos e eventos da Natureza (Relações1) e de uma construção imaginária do mundo, capacitada pelos processos mentais e interacionais, que constituem seus sistemas simbólicos de representação do mundo em tempos sócio-históricos do presente contendo, portanto, passado e futuro (Relações 2).

Deste modo, a experiência da Presença estabeleceria uma relação factual entre os entes — observador e mundo percebido sensorialmente — naquele momento de percepção (que denominamos estética) da realidade, desconstruindo a relação sujeito-objeto particular a cada cultura e permitindo a ressignificação do real e a expansão, a identificação do ser com a consciência da realidade de sua presença. Esta relação seria imediatamente interpretada na

¹²² Gostaria de propor que a noção de 'presença' seja relacionada com a do sublime. Ou seja, a 'presença' é sugestiva do choque típico da experiência sublime; e esse choque é causado pela capacidade única do sublime de destruir momentaneamente nossa imagem do mundo como sendo um conjunto de sujeito e objeto – para que fiquemos com a experiência, mais especificamente, apenas com a experiência sublime.

forma correspondente ao universo simbólico disponível que é, assim, constantemente reificado e, também, transformado pela dinâmica das relações individuais que inserem no universo da longa duração da tradição a micro duração do presente de modo que, ainda segundo Moreira (2012), “as Relações 2, os sistemas simbólicos, dão sentidos às relações 1, que são as experiências dos sentidos; as experiências da vida humana no mundo cósmico da Terra”.

7. 5 Estética e transgressão

Em a “Construção Social da Realidade”, Berger e Luckman (1985, p. 74) discorrem sobre uma condição considerada por eles como algo intrínseco ao ser humano que poderia, em nosso entender, relacionar-se com o conceito de Presença. Esta condição se fundamentaria no fato de, segundo estes autores, existir uma ambiguidade fundamental no o fato de o homem ser um corpo. Ou seja, entre, uma corporeidade, coisa que compartilha com todos os outros organismos animais (e, acrescentaríamos, com todos os outros entes do mundo), e a capacidade de ter consciência deste corpo, ou seja, tê-lo a seu dispor como suporte de sua identidade. Entendemos que esta noção tem um significado profundo para o entendimento não só da relação do indivíduo com o mundo, mas, acreditamos, na dinâmica de transformação do Lugar vivido como objeto da interação entre o indivíduo e a cultura.

Isso porque, naturalmente, como seres sociais, a consciência do corpo não é um acontecimento puramente individual, mas está estreitamente vinculada a uma noção social sobre a corporeidade. Deste modo, o corpo que possuímos não é de fato a corporeidade real, e sim uma ideia de corporeidade dada anteriormente pela cultura e pelo contexto através do qual tomamos conhecimento dela. Essa condição social do indivíduo, porém, seria sucessivamente posta à prova pelo exercício da vivência cotidiana e a necessidade de trazer para este significado coletivo as experiências individuais.

Em outras palavras, “o homem experimenta-se a si próprio como uma identidade que não é idêntica ao seu corpo, mas que, pelo contrário, tem um corpo a seu dispor. Deste modo, a experiência que o homem tem de si oscila sempre num equilíbrio entre estes dois absolutos, corpo e consciência, equilíbrio que tem que ser corrigido de vez em quando. Esta originalidade da experiência que o homem tem de seu próprio corpo leva a certas consequências no que se refere à análise da atividade humana como conduta no ambiente material e como exteriorização de significados subjetivos”. (BERGER; LUCKMAN, 1985, p. 74).

A individuação é condição básica para que nos tornemos humanos (GEERTZ, 1989, p.64). Segundo Geertz, a cultura representa um conjunto de mecanismos simbólicos existentes para o controle do comportamento humano, fornecendo as informações extra somáticas (fora da materialidade do corpo) que estabelecem o vínculo entre o que os homens são capazes de ser e o que eles realmente se tornam. Ou seja, é próprio da cultura organizar não somente um mundo, mas igualmente estabelecer sistemas simbólicos e sanções que permitam não somente ao indivíduo expressar sua individualidade em um mundo coletivo, mas impedir que esta individualidade provoque uma dissociação entre o que somos e o que imaginamos ser. Deste modo, é próprio das culturas que elas possuam campos onde a individualidade encontre caminhos possa dialogar com a realidade coletiva sem, com isso, transgredir a ideia de individualidade e corporeidade socialmente determinada.

Isso porque, se a cultura dá significado ao corpo, permitindo que se criem indivíduos funcionais dentro de uma mesma sociedade, ela não é capaz de resolver completamente a questão do vir a ser de cada um, visto que não pode anular a materialidade do homem e sua experiência individual. Por isso torna-se necessário o exercício constante deste controle social sobre o comportamento humano sem o qual a sociedade estaria ameaçada pela ordem

do direito natural e a consequente destruição do indivíduo. É a partir desta condição que procuramos entender de onde surge a experiência da Presença como uma “memória” da corporeidade que permeia as culturas, traduzindo-se em uma relação ontológica do ser no mundo que se revela pela visão de uma ordem “além do real”, um mundo sujeito ao Encantamento.

Devemos relembrar sempre, e reiterar isso a cada momento, que a Presença existe sempre e somente em relação a alguma coisa que é construída coletivamente, podendo esta coisa ser a natureza, a religiosidade e mesmo o próprio homem, concebido como uma unidade espiritual e subjetiva. Mas o sentido do real e do imaginário onde o indivíduo se reconhece são eles mesmos dados pela cultura e é, portanto, somente a partir deles que o homem concebe e pode transgredir sua individualidade. Assim, qualquer experiência construída “fora do cotidiano” deve existir dentro de uma lógica particular ao campo simbólico. Esta lógica deve atender tanto à reificação dos códigos que regem o entendimento do mundo como a necessidade de transgressão da realidade que afirma a individualidade. Como afirma Lévi-Strauss,

Não nego as pulsões, as emoções, o fervilhar da afetividade, mas não concedo a essas forças torrenciais uma primazia: elas irrompem num cenário já construído, arquitetado por imposições mentais. Ignorando-as, retornaríamos às ilusões de um empirismo ingênuo, com uma única diferença: o espírito seria passivo diante de estímulos internos em vez de externos, *tabula rasa* transposta do âmbito da cognição para o da vida afetiva. Um esquematismo primitivo sempre impõe uma forma aos transbordamentos desta última. Em seus ímpetos mais espontâneos, a afetividade procura abrir caminho por entre obstáculos que são também marcos; opõem-lhe resistência, mas marcam os caminhos possíveis, cujo número limitam, e que comportam paradas obrigatórias (1985, p. 249).

Um artigo publicado em “Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil”, organizado por João Pacheco de Oliveira Filho sintetiza as discussões sobre a construção da pessoa na sociedade e a criação de um campo simbólico externo ao cotidiano. Segundo Seeger; da Matta; Viveiros de Castro (1987, p. 13), não existe sociedade humana sem indivíduos, o que não significa que os grupos humanos se apropriem do mesmo modo desta evidente “realidade infraestrutural”. Assim,

Existem sociedades que constroem sistematicamente uma noção de indivíduo onde a verdade interna é exaltada (como no caso do Ocidente) e outras onde a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado coletivo: como instrumento de uma relação complementar com a realidade social.

Segundo estes autores, podemos perceber duas tendências dominantes nas abordagens sobre a relação entre indivíduo e sociedade. Na primeira delas percebemos uma abordagem centrada nas “dicotomias e análises dicotônicas da estrutura social em termos de uma polarização entre o social e o individual, o normativo e o espontâneo, o jurídico e o sentimental. Estas análises, ainda segundo estes autores, tenderiam a construir a imagem de um indivíduo dual, dando “lugar a um homem abstrato, que agia no interior de estruturas concretas”.

Ou seja, esta abordagem permitiria a ideia de uma individualidade relativamente autônoma dentro do universo social, admitindo uma concepção generalista de homem com uma dimensão transcultural. Esta dimensão, comum a toda humanidade, seria algo que se

esconderia atrás do indivíduo social. Veríamos aí uma das origens de conceitos como alma e de uma suposta essência comum à humanidade.

Uma outra corrente de pensamento, por outro lado, assumiria a noção de pessoa como uma categoria social, tomado-a como “instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido”. Ou seja, não existiria uma “essência” humana em cada indivíduo em si, mas uma construção social, o indivíduo, que, é aquele que interpreta o que é vivido dentro da sociedade.

Esta construção, porém não poderia simplesmente ser derivada das instâncias mais reais da *práxis*, “prática concreta desta ou daquela sociedade”, uma vez que, pelo contrário, a *práxis* é que só poderia ser descrita e compreendida a partir das categorias coletivas como as noções de pessoa, aí definida também a “fábricação de corpos”, que definem em que consistem os seres humanos para cada sociedade. Estes autores destacam (1986:20), assim, a importância das reflexões do papel do corpo como matriz de significados sociais e objeto de significação social. Para esta corrente do pensamento “a corporalidade não é vista como uma experiência infra sociológica”, um simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como um “instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas; o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”.

Em outras palavras, não podemos compreender a relação entre indivíduo e sociedade apenas através da análise das comunidades, visto que a ideia de indivíduo é ela mesma determinada pelo *ethos* coletivo. Somente através de uma análise reflexiva da ação individual com a cultura, poderíamos de fato compreender a ambiguidade entre o eu e o nós em uma sociedade qualquer.

Continuando sua análise a respeito das sociedades indígenas sul-americanas, os autores chegam à conclusão de que a corporalidade é uma categoria fundamental para estes grupos. No entanto, nestas sociedades, o corpo físico não representa a totalidade da pessoa, da mesma forma que o indivíduo não representa a totalidade da pessoa, indicando que esta nas sociedades indígenas se define em “uma pluralidade de níveis, estruturados internamente. Assim, além das teorias de transmigração da alma, determinadas partes ou órgãos do corpo teriam valores mais ou menos sociais, servindo à penetração gráfica ou física da sociedade nestas partes do corpo. Com isto seria possível para estas comunidades

engendar o espaço da corporalidade que é a um só tempo individual e coletivo, social e natural. Quando tal trabalho se completa, o homem está completo, sintetizando os ideais coletivos de manter a individualidade, tal como nós a concebemos, reforçando a coletividade e a complementaridade com ela. (SEEEGER; da MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, pp. 22-24).

Supõem os autores, que é justamente quando este equilíbrio entre a individualidade e a coletividade não é realizado, ou quando uma pessoa se recusa a manter um balanço entre os requerimentos pessoais e as demandas coletivas, que se abriria

[...] o espaço onde surge o bruxo, o xamã, o cantador e o líder tribal”, sendo que, segundo este suposição, “é nestes papéis sociais que o sistema recupera e constrói algo parecido com nosso indivíduo: a pessoa fora do grupo, refletindo sobre ele e, por isso mesmo, sendo capaz de modificá-lo e guiá-lo. [SEEEGER, da MATTA, e VIVEIROS DE CASTRO (1986: 25)]

A mesma posição é partilhada por Lévi-Strauss (in MAUSS, 2003, p. 20),

Uma sociedade qualquer é, portanto, comparável a um universo em que somente massas discretas seriam altamente estruturadas. Assim, em toda sociedade seria inevitável que uma porcentagem (aliás variável) de indivíduos se veja colocada, se podemos dizer, fora de sistema ou entre dois ou vários sistemas irredutíveis. A esses indivíduos, o grupo pede, e mesmo impõe, que representem certas formas de compromisso irrealizáveis no plano coletivo, que finjam transições imaginárias, que encarnem sínteses incompatíveis. Em todas essas condutas aparentemente aberrantes, os “doentes” não fazem senão transcrever um estado do grupo e tornar manifesta essa ou aquela de suas constantes.

Encontramos aqui nossa afirmação anterior sobre a existência de mecanismos de ressignificação, através do mito ou da crença, daquilo (ou daquele) que não pode ser interpretado a partir do sistema de significados coletivos existentes uma vez que estes são relativos à prática e às intenções do cotidiano. De certa forma reencontramos igualmente Gombrich e sua afirmação sobre os artistas, ao percebemos como alguns indivíduos poderiam ser levados, por sua situação anômala em relação ao grupo, a representar o espaço transgressivo em nome da coletividade através de uma construção simbólica que, em reafirmando os códigos existentes, permitiria situar a transgressão, e mesmo criar os espaços de transgressão, a dúvida e a ambiguidade na relação entre a experiência individual e a *práxis* social. Este espaço transgressivo poderia se situar dentro de uma ordem “lógica” isenta dos compromissos com a realidade imediata, mitigando, portanto, a ambiguidade do confronto com a não-significação.

Também Lévi-Strauss (1988, p.43) encontramos esta condição humana traduzida em termos da diferença entre a integralidade do homem como significante, e a atribuição de significados a ele atribuídos. Por ele aprendemos que, por sua condição de significante, o ser humano é também um criador de significados que vão além daqueles dados pela cultura e que preexistem à sua presença no mundo. Assim,

[...] em qualquer outro lugar, e constantemente ainda entre nós mesmos (e sem dúvida por muito tempo), se mantém uma situação fundamental e que depende da condição humana, que consiste em saber que o homem dispõe, desde a sua origem, de uma integralidade de significante cuja alocução a um significado, dado como tal sem ser conhecido, lhe custa a fazer. Há sempre uma inadequação entre os dois reabsorvível apenas pelo entendimento do divino, o que resulta na existência de um excesso de significante, em relação aos significados sobre os quais ele pode se por. No seu esforço por compreender o mundo, o homem dispõe, assim, sempre de um excesso de significação (que ele reparte entre as coisas segundo leis do pensamento simbólico, cujo estudo pertence aos etnólogos e aos linguistas).

Evidentemente este campo de significação onde o indivíduo situaria o pensamento mágico “fora do cotidiano” não seria uma entidade estática, mas ao contrário, está em constante movimento, pela renovação das experiências individuais com o Fantástico. Lévi-Strauss ilustra este processo ao tratar do mito. Segundo ele,

Todo mito coloca um problema e o trata mostrando que é análogo a outros problemas; ou então o mito trata vários problemas simultaneamente mostrando que são análogas entre si. A esse jogo de espelhos, reflexos que se remetem mutuamente, nunca corresponde um objeto real. Para ser mais exato, o objeto tira a sua substância das propriedades invariantes que o pensamento mítico consegue extraír quando coloca em paralelo uma pluralidade de enunciados. Simplificando bastante, poder-se-ia dizer que o

mito é um sistema de operações lógicas definidas pelo método do "é quando..." ou do "é como...". Uma solução — que não é uma solução — de um problema particular acalma a inquietação intelectual e se for o caso a angústia existencial, a partir do momento em que uma anomalia, uma contradição ou um escândalo são apresentados como a manifestação de uma estrutura de ordem mais aparente em outros aspectos do real que, no entanto, não tocam o pensamento ou o sentimento com a mesma intensidade.

Ou seja, o mito, por representar uma série de situações que permitem estabelecer uma totalidade lógica entre os diversos aspectos da realidade, permite a adequação da anomalia a um determinado sistema de causa e efeito, sem que, com isso, seja tratada exatamente a questão em si. Assim,

A originalidade da reflexão mítica está, pois, em operar por meio de vários códigos. Cada um extrai de um domínio da experiência propriedades latentes que permitem compará-lo com outros domínios e, em resumo, *traduzi-los* uns para os outros; como um texto pouco inteligível numa só língua, se traduzido simultaneamente em várias, talvez deixe transparecer nessas versões diferentes um sentido mais rico e mais profundo do que qualquer um dos outros, parciais e mutilados, a que cada versão tomada em separado teria permitido chegar (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 215).

O mito permite, pois, que as diversas formas com que ele é narrado, de forma a traduzir as experiências individuais dentro de um universo coletivo, estabelece uma complementaridade entre as narrativas individuais, dando um sentido coletivo ao que é dado individualmente na presença da anomalia. O espaço do símbolo mítico permite a existência destes diversos papéis e limites entre o individual e o social, que são adequados a uma lógica externa ao indivíduo e à *práxis* do grupo, traduzindo-se como um "estar fora" da realidade comum. Assim, de fato o mito deve ser lido e interpretado em suas variantes e "traduções", e não pelas suas narrativas genéricas, pois são elas que aproximam a experiência com o mágico da realidade vivida, posto que o mito é a ordem natural transgredida.

Lévi-Strauss coloca exemplarmente a questão da adequação do particular a uma norma social como decorrência da constituição de um pensamento "mágico" sobre a realidade.

[...] é necessário ver nas condutas mágicas a resposta a uma situação que se revela à consciência por manifestações afetivas, mas cuja natureza é intelectual. Pois, sozinha, a história da função simbólica permitiria a explicação desta condição intelectual do homem, de que o universo não significa jamais bastante, e que o pensamento dispõe sempre de demasiadas significações para a quantidade de objetos nos quais ele pode enganchá-las. Dilacerado entre estes dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem exige ao pensamento mágico que lhe forneça um novo sistema de referência, no seio do qual os dados até então contraditórios possam se integrar.

A "posse" dos caminhos para esta realidade "fora do real", oculta na própria realidade socialmente construída onde o homem encontra seu sentido social, pode ser percebida claramente na exigência de rituais coletivos, religiosos ou profanos. São estes que permitem aos indivíduos, no reconhecimento da individualidade de sua experiência com o Maravilhoso, demonstrar seu pertencimento ao grupo. Assim, justifica-se a existência de toda a sorte de rituais que permitem

[...] ao homem e às coletividades de superar a normalidade e de alcançar este estado onde tudo torna-se possível; pois o homem não é mais o homem mas

situá-se dentro de uma natureza que ele alcança através de sua experiência formulável [em linguagem] ou não (DUVIGNAUD, 1984, p. 249).

Acreditamos encontrar estes mesmos mecanismos na “revoada de monstros e fantasmas” do final do século XIV e que Kappler¹²³ (apud DIEGUES, 1998, p. 166) identifica como uma forma do cristão medieval afirmar “sua liberdade diante de uma teologia rígida. Ou seja, como descreve Diegues “os monstros seriam uma *transgressão não transgressiva*” por meio do qual o homem afirmava sua liberdade contra tudo que o oprimia e todos os males da condição humana admitindo perfeitamente o Maravilhoso situado além de seu saber empírico como parte da realidade possível do cotidiano.

Segundo Todorov, a transgressão estaria no cerne da percepção do Fantástico — e de suas manifestações, portanto. Para ele, a explicação do Fantástico seria entendê-lo como uma forma de escapar não só à censura institucionalizada como também àquela censura “que reina na psique dos autores”, a sanção social à abordagem de certos temas considerados tabus ou, além disso, à experiência da “loucura”, permitindo ao autor subtrair o que escreve à ação da lei e, assim, transgredi-la (TODOROV, 2006, p.161).

Assim, TODOROV (2006:164) afirma que:

[...] a função social e a função literária do sobrenatural são uma única: trata-se da transgressão de uma lei. Seja no interior da vida social ou da narrativa, a intervenção do elemento maravilhoso constitui sempre uma ruptura no sistema de regras preestabelecidas, e acha nisso sua justificação. Deste modo, a maior parte do texto deve pertencer ao real, uma vez que o Fantástico é provocado pela experiência do real (TODOROV,2006, p.165).

O Fantástico, assim, ao referir-se àquele momento de hesitação frente ao texto/realidade que não sabemos significar, estaria em consonância com as definições anteriores de estética como a sensação de perda do real e ameaça de dissolução dos sentidos dados ao indivíduo e à realidade.

Frente à presença da anomalia, a “mensagem com função estética é, antes de mais nada, estruturada de modo ambíguo em relação ao sistema de expectativas que é o código” (ECO, 1976, p. 52). Deste modo, se poderia dizer que a mensagem estética corresponde a uma “série de possibilidades realizadas” (ECO, 1976, p. 61) cujo resultado individual é imprevisível. No entanto, esta mensagem deve ter um nível significativo de redundância para que possa ser crível pelo fruidor, deve estar de acordo com um determinado código que reduza a possibilidade de ruídos no processo interpretativo, adequando-os a uma estrutura mental pré-existente (um mito, por exemplo), que seja de certa forma previsível (uma crença).

O campo da estética corresponderia, assim, ao campo deste significado flutuante, que abre possibilidade de um campo de significações possíveis, que encontramos na noção de Mana por Lévi-Strauss. Este estar em si, ser presente e semelhante a si que é característico do objeto fruído esteticamente renova-se constantemente pela experiência sensível, dando eficácia a um Encantamento do mundo que torna possível a crença na eficácia dos campos de significação onde se podem situar as experiências com o Maravilhoso.

Para atender a esta eficácia, o Encantamento da realidade, como fato estético, tem que ser constantemente atestado, renovado e adaptado às mudanças na estrutura social, modos de viver e produzir, de modo a permanecer legítimo em cada momento, emprestando uma permanente dinâmica à dialética entre corporeidade e indivíduo. Percebemos esta dinâmica em Roger Bastide, quando este afirma que o homem seria uma “máquina de fazer deuses”

¹²³ KAPPLER, C. Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

que, à medida que o sagrado se torna “frio” (*froid*) nas instituições religiosas (igrejas), recria o sagrado “quente” (*chaud*), que ele chama de “sagrado selvagem” (MENDONÇA, 2004, p. 31]. Ou seja, na medida em que os signos do Encantamento são institucionalizados e tornam-se códigos, a necessidade de perpetuação de um campo mágico levaria incessantemente à renovação do Encantamento pela transgressão das normas do próprio campo simbólico do sobrenatural.

A experiência estética do Encantamento é, assim, mediada pela necessidade de criação, de sermos aquilo que não somos frente à alteridade que se impõe pela ambiguidade na percepção, gerando uma gama de caminhos e significados possíveis de serem empregados para o entendimento do momento.

8 A PRAIA MÁGICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

À primeira vista, no caso da comunidade da Praia do Sono não parecem existir rituais ou espaços de transgressão além daqueles que integram a fé evangélica. Um segundo olhar nos revela, porém, que existe ali toda uma relação particular com o território, seja como fonte de subsistência, seja como obstáculo, seja como caminho, seja como direito, seja como lugar de perpetuação de memórias. Não obstante isso, atualmente não nos parece mais possível generalizar para o caiçara do Sono a mesma relação identificada por Antonio Cândido para os caipiras do Rio Bonito, onde “o homem aparece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural” (CANDIDO, 2001, p. 220).

Esta situação parece ser demonstrada pela falta de referências aos Encantes, tão comuns no folclore caiçara. Destes apenas a Mãe do Ouro ainda é citada como uma realidade contemporânea, enquanto os outros são colocados como crenças passadas, já superadas pela geração mais jovem. No entanto, pelos depoimentos ouvidos, parcela significativa da população ainda refere-se a experiências com Malassombras como algo que ocorre ainda com bastante frequência, mesmo que limitados principalmente a determinados espaços onde “não se deve ir sozinho” ou “onde acontecem coisas estranhas”. Não há, porém, na falta dos Encantes, uma construção imaginária coletiva que explique este sobrenatural. Assim, o Malassombra parece surgir da própria terra, da paisagem de determinados espaços marcados por características particulares, como um isolamento relativo, ou por acontecimentos pretéritos que deixaram marcas na memória da comunidade.

Apesar de surgir praticamente desvinculado de uma superestrutura mítica, como uma “impureza”, no sentido dado por Mary Douglas, o Encantamento nestas áreas permite ao caiçara do Sono a sensação de pertencimento a um todo plausível, uma natureza encantada, onde o Encantamento é a máxima legitimação de sua própria materialidade enquanto pessoa neste *espaço feliz*, onde o homem pode se ver “fora de si” em seu lugar no universo. É o espaço onde o ele pode

[...] determinar o valor humano dos espaços de posse, espaços proibidos a forças adversas, espaços amados. Por razões muitas vezes bem diversas e com as diferenças que comportam os vários matrizes poéticos, são espaços *louvados*. A seu valor de proteção, que pode ser positivo, ligam-se também valores imaginados, e esses valores são, em pouco tempo, valores dominantes....[o espaço] é vivido. É vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. Em particular ele sempre atrai. Concentra o ser no interior dos limites que o protegem (BACHELARD, s.d.)

E os limites deste espaço louvado, contruído pela experiência intransferível com um determinado momento único em um determinado Lugar, são aqueles vividos em uma continuidade perfeita entre o ser e a referência cultural de Lugar. Por representar sempre uma experiência individual e imediata com o meio, o Encantamento nas comunidades rurais se apresenta como uma face da memória dos afetos particulares dos povos sobre a especificidade do lugar em que habitam. Esta especificidade ultrapassa em muito o conhecimento ou a antiguidade de ocupação, pois funda-se na experiência de uma continuidade física entre o ser e o meio através da experiência sensível. É, além disso, o espaço final de resistência, uma vez que só o caiçara do Sono vê o Encantamento, porque só ele o construiu através da sensibilidade de gerações em convívio com outros membros do grupo e com o ambiente.

Podemos, porém, assistir a uma progressiva mudança no imaginário dos moradores da vila. A mais marcante talvez seja o progressivo desencantamento da mata com o abandono das lavouras, da caça sistemática e mesmo a diminuição do trânsito de pessoas sozinhas pelas trilhas em direção à Ponta Negra, Mamanguá e Laranjeiras. Outro fator relevante é a sedentarização de grande parte da população que, devido ao turismo, tem seus meios de subsistência em pontos próximos às suas moradias, como campings, pousadas, restaurantes, aluguel de embarcações. Isto torna desnecessário o deslocamento pela mata em direção às lavouras.

Talvez por isso, a maioria das experiências atuais com o Malassombra que ouvimos tenha sido feitas por homens, visto que a pesca, sendo uma atividade exclusivamente masculina, obriga ainda a deslocamentos pela costa, até Antigos e Antiguinhos. As mulheres, que ficam para cuidar dos negócios da família, já não se deslocam tanto como antes. Além disso, a abertura da estrada para Laranjeiras facilitou o acesso á sede do município, aumentando o contato com a cultura urbana e diminuído a importância das relações entre as comunidades caiçaras.

Por causa desta sedentarização a Barra do Córrego da Jamanta, passagem obrigatória para a trilha dos Antigos e Ponta Negra, foi citada como uma lugar distante, apesar de distar apenas cerca de quinhentos metros do centro da vila.

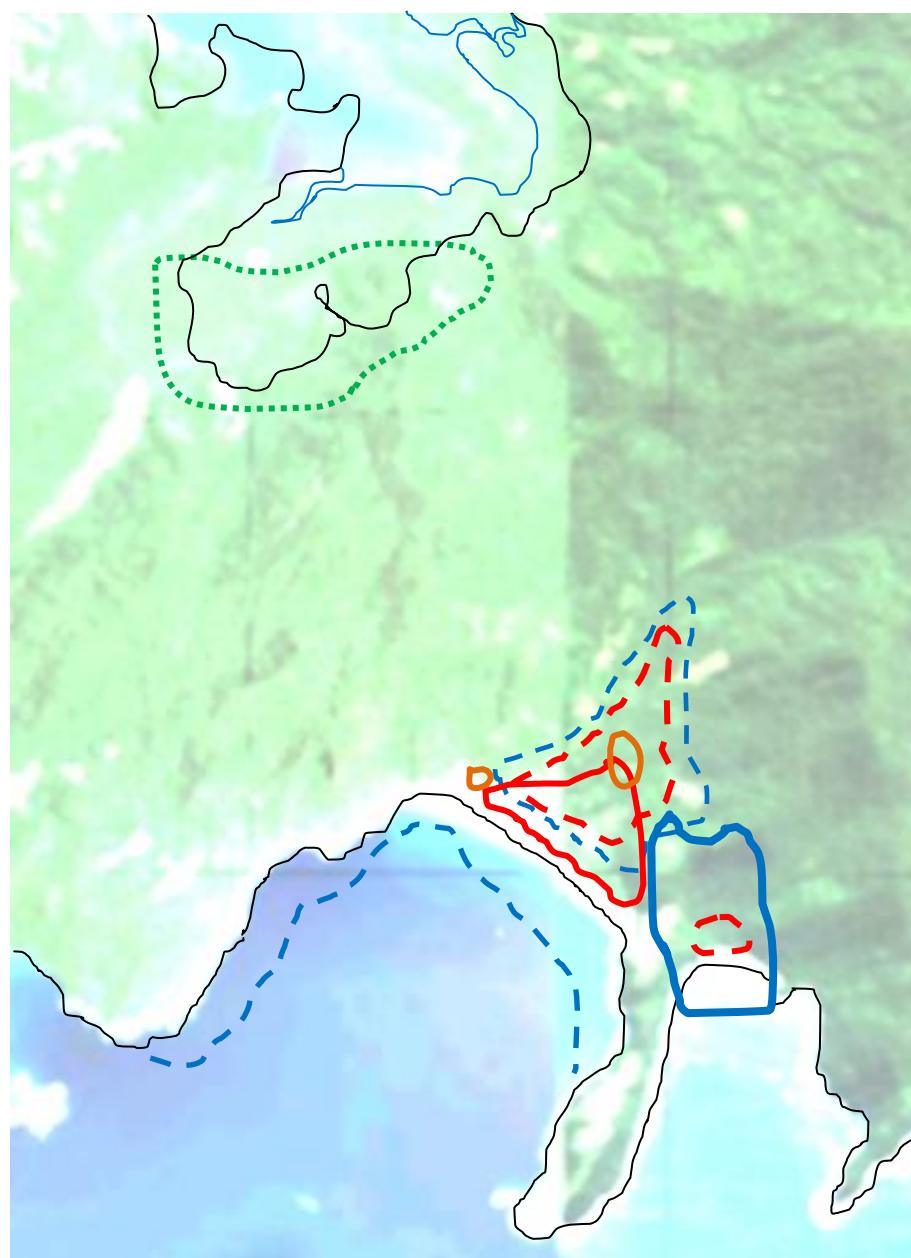
Naturalmente ainda surgem histórias como o Boitatá e suas aparições, um ou outro encontro com vestígios curiosos supostamente encontrados, mas a mata não aparece mais frequentemente no discurso do morador, tendo deixado de ser, pelo menos aparentemente, o espaço misterioso que o caiçara temia. Assim personagens como o Curupira, bastante citado em outros pontos de Paraty, vão perdendo importância no imaginário coletivo a ponto de servirem como referência apenas para as crenças de antigamente.

A praia igualmente não pode manter sua mesma carga simbólica anterior. Entre os mais velhos, que viram a praia ainda deserta e separada da vila por uma vegetação fechada e só cortada por trilhas, as narrativas Encantadas são diversas. Hoje, porém, a praia é o principal centro de atividade econômica da comunidade, unindo o turismo à pesca, e é o maior atrativo turístico da vila, sendo bastante frequentada na temporada. Com isso as casas aproximaram-se da orla marítima e transformando-a em uma extensão da vila.

Apesar disso, ainda podemos ver como sobrevive uma mitologia, já em grande parte influenciada pela cultura urbana, que ainda encontra alguma repercussão entre alguns jovens, auxiliada principalmente pela escuridão da noite.

A Barra, no entanto, preserva ainda grande parte de sua mítica, principalmente por não existirem moradores ali e ligar-se diretamente ao mangue (o “mangá”, como dizem no Sono). É um lugar pouco frequentado, de forma que preserva sua configuração original. Não existe uma única narrativa para o Encantamento do lugar, uma estrutura explicativa, salvo uma vaga referência a uma marca de pé e uma cruz que estariam gravados na pedra.

Esquema da redução das áreas Encantadas na Praia do Sono



Limites de Malassombra tradicionais



Limites do Malassombra hoje



Principal área de ocupação tradicional



Principal área de ocupação atual



Áreas de Aparições



Área do Manguezal

Para Dona Iracema a cruz e o pé indicariam que talvez uma criança tivesse um dia morrido ali, dando origem ao Encantamento do lugar, mas para outros, pé e cruz seriam a marcas de Jesus. A Barra parece, assim, corresponder a um espaço limite para a vila, representando o limite entre o território dominado pelo uso da comunidade e os territórios partilhados com o sobrenatural. Passando o Morro da Barra, seguindo uma trilha íngreme, chegamos aos Antigos.

Esta praia, muito frequentada pelos turistas, concentra muitas das histórias de Malassombra, desde as festas ouvidas na costeira, passando por gritos vindos da mata, gemidos e toda a sorte de ruídos ouvidos em meio ao silêncio da mata, a tal ponto que mesmo aqueles que não acreditam, sabem que o Lugar, de tanto ouvirem falar desde pequenos, é estranho. Como diz seu Dácio, as coisas acontecem nos Antigos e só dias depois as pessoas ficam sabendo no Sono, que ele não recomenda que se vá lá à noite, porque se acontecer alguma coisa estranha não dá para correr até as casas.

No entanto aparentemente nem sempre foi assim. Antes a praia era habitada e seu Dácio diz que quando era jovem, passava pelos Antigos a qualquer hora, mesmo de noite, em direção à Ponta Negra. Só depois teria acontecido, segundo ele, muita coisa ruim ali e hoje o lugar teria se tornado perigoso. Isso também estaria subentendido no relato de Dona Iracema, quando esta afirma que antes ela e as amigas iam pela costeira (a trilha atual é recente) para brincar nos Antigos.

Ou seja, Antigos parece ter ganho um novo “espírito” a partir de um certo momento, depois da família que lá morava ter abandonado o local. A combinação do acesso difícil, as correntezas da praia e a morte de uma turista que é, para os moradores, cercada de algum mistério, ajudaram a edificar ali um espaço onde a realidade é ambígua e perigosa.

Atualmente a praia dos Antigos representa esta alteridade mágica em relação à comunidade do Sono. Se por um lado ela tem este caráter de joia do Sono, a ser protegido da ocupação estranha e defendida contra a ocupação por parte de outros caiçaras, de outro lado é o lugar onde se pode ouvir um silêncio estranho na mata, onde se podem ouvir os gemidos e gritos; é o esconderijo, onde as coisas acontecem sem que sejam percebidas no Sono. É o lugar do segredo não partilhado com as multidões de turistas que frequentam o lugar e o percebem apenas como uma das mais belas praias desertas do Brasil.

Temos então que o espaço ambíguo, ou o espaço da alteridade da comunidade, vem se deslocando ao longo dos anos em função da ocupação progressiva de certas áreas e do abandono de outras. Assim, há um afastamento progressivo da área de mata, motivado pelas restrições ambientais e a pressão para a expulsão dos moradores, mas também pela abertura do acesso ao condomínio Laranjeiras, tornando desnecessário o acesso ao Porto do Sono no Mamanguá. Ao mesmo tempo há uma aproximação da praia, com o aumento do turismo, mudando aspectos fundamentais na relação entre o homem e a paisagem no Sono.

Assim, entre as manifestações culturais da comunidade do Sono, a construção do espaço aparece como a mais dinâmica, fazendo dialogar todo o grupo e seus modos de viver com as crenças que estabeleciam um contínuo entre o homem e a paisagem simbolicamente construída. Se nos acostumamos com as representações desta dimensão simbólica da paisagem através de fotos, pinturas e livros, não podemos deixar de considerar que a criação de uma percepção sensível da paisagem organizada a partir de sua mítica. Neste sentido, considerada a paisagem como um espaço limitado pelo significado de suas partes, colocadas em relação a um exterior, não podemos deixar de concordar com Simmel que ela é uma forma definida análoga a uma obra de arte.

Sem dúvida, nenhum conceito de "arte" está em ação, quando o homem diariamente fala ou se exprime em gestos, ou quando a sua contemplação

modela os seus materiais de acordo com o sentido e a unidade. Mas em tudo actuam tipos de configuração que devemos, por assim dizer só depois, chamar de artísticos; de facto, quando estes, na sua legalidade própria e fora do envolvimento útil na vida, formam para si um objecto, que é tão-só o seu produto - é que se trata justamente de uma "obra de arte". Só neste meio mais amplo se justifica a nossa interpretação da paisagem a partir dos derradeiros fundamentos configuradores da nossa imagem do mundo. Quando realmente vemos uma paisagem, e já não uma soma de objectos naturais, temos uma obra de arte *in statu nascendi* (SIMMEL, 2009, P.11).

Segundo Maia (2008, p. 28) não se trata, assim, de afirmar apenas que existe “uma dimensão cultural e simbólica na apreensão do espaço”, mas perceber como este simbolismo não serve somente para a representação de um determinado lugar, mas abrir caminho para que a discussão do espaço possa ser associada a discussões teóricas que o associem a determinadas qualidades de outra ordem que não sua representação. Em nosso caso, entendemos que, representando o lugar do Fantástico apropriado Esteticamente como uma relação ambígua com os códigos através dos quais os grupos interpretam sua realidade e a sim mesmos, o espaço passa a ter um valor inequívoco de pertencimento, de identidade.

Apreender o real através da experiência estética, construindo um espaço de fruição do Fantástico, faz com que nos lembremos da análise de Dufrenne (2008, p. 87) a respeito da experiência estética. Segundo este autor, a fruição estética obriga o sujeito a ir ao objeto, uma vez que sua percepção ambígua necessita ser interpretada e adequada. Assim coloca-se o sujeito em disponibilidade para a criação de sentidos para o que não pode ser imediatamente apreendido pelos códigos comuns, resultando a fruição estética em um acordo semelhante à intimidade entre homem e mulher, unidos em um ato comum onde se experimentam mutuamente as fronteiras da significação e da individualidade.

A não incorporação de uma leitura da experiência como exercício de uma estética cotidiana, vital para as populações tradicionais e sua percepção alegórica de um espaço regido temporalmente, resultado de uma ampliação do presente e da experiência, resulta na produção social de uma ausência, uma não existência, no sentido dado por Boaventura Sousa Santos, que, em última instância, determina a invisibilidade dos traços mais peculiares da experiência caiçara com sua identidade.

A importância da produção desta ausência surge na própria pesquisa científica. Avalia-se, por exemplo, que de um número estimado de 265.000 espécies de plantas que habitam o planeta, menos de 1% tem sido realmente pesquisado quanto a seu valor terapêutico ou composição química¹²⁴ (COX; BALICK, 1994, p. 3). Podemos dizer que menos espécies ainda foram estudadas para fins nutricionais, artesanais (atividade de enorme relevância econômica hoje) e muitas outras funções importantes para a geração de conhecimento científico. A maior parte destas espécies, no entanto, é há muito conhecida pelas populações locais, sendo largamente empregadas com finalidades muitas vezes mágicas que escamoteiam um princípio ativo real.

Não é por outra razão que se luta hoje em todo mundo em torno do reconhecimento do direito de patente de espécies há muito empregadas na medicina e magia popular. Sabe-se, porém, que o desaparecimento dos indivíduos que detém o conhecimento popular sobre o uso e valor de uma série de espécies vegetais progride muito mais rapidamente que o próprio desaparecimento destas espécies (COX; BALICK, 1994, p. 7). Mas não somente

¹²⁴COX, Paul Alan; BALICK. The Ethnobotanical approach to Drug Discovery. In Sientific American, Vol. 270, nº 6 , junho de 1994, p.3.

desaparecem fisicamente os homens, mas também o conjunto de crenças que criavam os mundos onde estas plantas se inseriam com suas funções especiais.

Deste modo, pretendemos aqui tentar iluminar alguns aspectos das relações entre o homem e seu meio, empregando este realce como um questionamento a políticas públicas e programas de preservação ambiental que incluem a preservação da cultura local como pedra de toque, estabelecendo assim alternativas para as atuais políticas preservacionistas que segregam o habitante (e sua identidade) e o meio natural (onde vive) em campos distintos. Ao mesmo tempo, tratar a diferença destes grupos “tradicionais” reduzindo-a a seus aspectos formais, talvez corresponda a uma tradição do pensamento ocidental moderno que muitas vezes nos passa despercebida, pois está na própria concepção ocidental de indivíduo. Isso que dizer, simplesmente, que a objetivação do real como método, ao ser aplicada às situações dos grupos tradicionais visando seu desenvolvimento e sua inclusão na sociedade envolvente, faz parte do modo como nós mesmos nos pensamos e existimos. É parte intrínseca do olhar que dirigimos sobre o outro, por fazer parte de nós, do nosso entendimento de pessoa.

No âmbito das relações de poder que se estabelecem, não tenho dúvidas de que a tendência geral é o desencantamento total da Praia do Sono. Até que ponto isso já está em processo é algo que podemos deduzir das conversas que tivemos com os diversos moradores da comunidade. Em determinada ocasião, conversando informalmente sobre um projeto de preservação da memória da praia a ser realizado pelo Ponto de Cultura, durante o qual seriam feitas gravações com os moradores mais velhos a respeito dos “causos” e das histórias da vila, percebemos como a coordenadora discorria com entusiasmo sobre os causos que conhecia. Perguntei para Rafaela se não seria bom ouvir também os jovens e suas histórias, para determinar como aquela percepção do real não estaria limitada apenas ao passado, mas que poderia ainda representar uma determinada forma de interpretação das relações atuais entre os indivíduos e sua tradição. Ela respondeu: — “Os mais velhos contam histórias que podem ser verdadeiras, mas os jovens mentem.” Mesmo supondo que esta afirmação tenha sido feita de forma jocosa, ela indica como as tradições com o Fantástico vão sendo paulatinamente situadas em um passado cada vez mais remoto, substituídas por uma visão objetiva do real.

Isso parece demonstrar que a identidade caiçara da Praia do Sono vem cada vez mais se apoiando na memória e na preservação de “objetos de memória”, como canoas, histórias, técnicas construtivas, situados como marcos objetivos de um passado ultrapassado, enquanto pouca atenção é dada para a preservação dos instrumentos de interpretação da realidade que definiam as relações particulares dos moradores com estes mesmos objetos e com suas histórias.

Hoefle aponta dois modelos opostos que, segundo ele, buscam explicar o desencantamento do mundo natural. Um deles seria um modelo estruturalista econômico, neomarxista e neodarwinista econômico. O outro seria o da Ecologia Espiritual. No primeiro modelo, atribui-se o desencantamento da natureza principalmente à modernização técnica e a criação de uma nova classe inovadora detentora dos recursos produtivos da terra, capital e conhecimento técnico. Segundo o autor, a secularização ideológica que decorreria destes processos envolveria a substituição de religião, crenças e outras visões de mundo fundamentadas em agentes espirituais por uma visão científica baseada em fatores materiais e técnicos que permitiriam o controle e domínio da Natureza.

No segundo modelo, o desencantamento da natureza seria decorrente das sucessivas reformas religiosas, e finalmente, o surgimento de uma Ciência materialista e quantitativa. Isto teria promovido um desencantamento ideológico que, em primeiro lugar, teria eliminado a crença nos espíritos da floresta, cortando as relações diretas com os espíritos do “Além”. Em momento posterior, o esforço pela educação universal viria a promover “a doutrinação das massas com uma visão científica mecanicista e reducionista que progressivamente ridiculariza e finalmente elimina a crença supersticiosa” ou a transforma em “folclore” inócuo. Assim, se

nos diferentes relatos individuais sobre determinado tema são encontradas transformações e inversões clássicas de traços e comportamento, em uma abordagem que considere os grupos através de uma “consciência coletiva”, por tipos, esta riqueza narrativa seria considerada apenas uma confusão, uma série de diluições, de diferentes mitos “típicos”.

Slater, ao estudar o caso do boto e dos Encantados na Amazônia, atribui o desencantamento a diversas razões, como a destruição do ambiente natural, mas principalmente “à desvalorização e ao esfacelamento de uma visão unificadora (ainda que oficiosa) da posição dos homens e mulheres no universo”. Podemos dizer que um projeto unificador baseado na Razão e na intencionalidade do Sujeito, próprio ao modernismo, trabalha ainda incessantemente para a substituição dos projetos baseados na subjetividade e na intencionalidade do mundo. Deste modo, se não desaparecem fisicamente os homens, desaparecem as estruturas interpretantes através das quais eles se percebiam em um mundo constituído dentro de uma relação com um ambiente que também era sujeito. Em todos os casos a substituição da natureza como sujeito dar-se-ia pela transformação das estruturas mentais que regem a interação entre o homem e o meio, sendo este destituído de sua condição de sujeito e transformado em objeto, passando de sua condição de Lugar para a de “ambiente”.

No caso da cultura caiçara apresentada na Praia do Sono podemos ver claramente como ocorreram as mudanças no uso do espaço existencial, seja por ter sido ele transformado em área de preservação ambiental pelo poder público, seja por ele ter se tornado o espaço comercial que garante a sustentabilidade da comunidade através turismo. Além destes dois aspectos, assistimos à presença cada vez maior de uma visão secularizada do mundo através das ideias de ecologia e sustentabilidade veiculadas por organismos e agentes sociais externos à comunidade ou, dentro da própria comunidade, pelo ensino formal.

Estas ideias unem a preservação ambiental com a sustentabilidade econômica, realçando o valor do patrimônio natural para a manutenção do turismo e, por extensão, da qualidade de vida na praia. Ao mesmo tempo, a identidade caiçara é reforçada como forma de garantir da posse da terra tradicional, limitando as ações que tentam fazer retirar a comunidade do espaço que ocupa e do qual obtém sua renda sem precisar buscar ocupações mal remuneradas na cidade. Assim, a sustentabilidade no Sono é garantida por uma sequência de “posses”: da paisagem, de uma identidade particular e de uma determinada memória coletiva. Mas, como se lê no Dossiê de Registro da Arte Gráfica Kusiwa (2008, p.93),

Não é da natureza dos saberes e práticas criadoras de significados culturais, como o sistema gráfico e a arte verbal dos Wajápi do Amapá, serem associados à identidade. Nem era sua função ou característica constituir-se como “patrimônio”, mas os impactos das transformações sociais, ambientais e econômicas a que estão sendo submetidos vêm fortalecendo o entendimento da diferença que sua condição de “índios” representa.

Para os pesquisadores a manifestação cultural representada pelo grafismo Kusiwa e o resgate de sua memória assumem um papel decisivo como “suportes exemplares”, como um “estilo próprio”, capaz de “enunciar a especificidade cultural desta comunidade”, servindo para “marcar fronteiras simbólicas e políticas” e forma de “diferenciação” para a comunidade. Exterioriza-se então a identidade, tornando-a um objeto de conhecimento, dando-lhe uma forma definida e controlando-se, em função da expectativa externa, suas transformações.

Mas há, atualmente, entre eles, a consciência de que, com o reduzido número de pessoas mais idosas, e com o desinteresse cada vez maior dos adolescentes nos padrões éticos, estéticos e religiosos tradicionais, correm o

risco de se perder, em poucos anos, com a morte inevitável dos velhos, os pontos de referência de uma cultura que sentem a necessidade de preservar, para enfatizar sua diferença, argumentar demandas políticas etc. (IPHAN, 2008, p. 92).

Assim, a busca dessa identidade objetiva envolveria uma disputa pelo poder simbólico interna e externamente ao grupo. A identidade passa a ser um valor de troca, afastando-a dos processos dinâmicos internos ao grupo e aproximando-a cada vez mais de uma situação desejada, um caminho de relacionamento com a sociedade envolvente onde o “valor” é colocado na comparação com o mundo exterior.

Na comunidade do Sono não pudemos identificar quaisquer manifestações particulares que pudessem suportar a carga de transformarem-se em suporte simbólico para esta identidade política. A maioria dos traços que ali encontramos está em via de desaparecimento ou restrito a alguns artesãos, como a fabricação de cestos. Outros têm uma relação direta com uma identidade caiçara mais ampla, como o uso do remo e da canoa, e não podem ser considerados como característicos do Sono. Outras manifestações, consideradas como parte da identidade caiçara, como a ciranda e as festas religiosas, não aparecem no Sono. Apenas a folia de Reis foi citada como uma manifestação típica, que teria tido continuidade no Sono, mesmo tendo desaparecido das outras comunidades caiçaras do litoral.

Esta situação não pode ser considerada como fora do normal. Em diversas ocasiões temos nos defrontado com grupos cuja cultura material e manifestações culturais parecem ter sido totalmente diluídas no contato com a sociedade urbana. Um esforço dirigido pode ser feito, então, em direção aos detalhes decorativos, aos arranjos caseiros, mas nada parece existir que corresponda a uma dimensão estética específica (o estilo próprio) nos moldes como a entendemos em nossa sociedade. Por esta razão, as intervenções nestes grupos voltam-se ainda mais fortemente que em outros, em direção ao resgate de práticas consideradas como parte da identidade genérica na qual o grupo considerado se insere geograficamente, etnicamente, ou pelos seus modos de vida e produção.

Nossa abordagem, por outro lado, partiu de outro viés. Não procuramos encontrar fazeres que pudessem se assemelhar aos nossos conceitos de Estética, como padrões de cestaria, músicas, contos, danças ou artesanato; procuramos sim identificar onde poderia situar-se o campo onde existiriam significados abertos, o campo criador dentro da situação presente do grupo. Isso nos conduziu às narrativas sobre o desconhecido existente no seio daquilo que é supostamente conhecido, dos causos de Malassombra, Visões, Encantes e Lugares “estranhos”, narrativas que se fundamentam em crenças e fundamentam novas crenças e modos de relacionamento com o ambiente. Estas narrativas, por terem sua origem em experiências individuais que se acumulam ao longo da vivência do grupo com seu ambiente são particulares ao grupo e intransferíveis, dando forma imaterial ao ambiente. No entanto, estas narrativas não se constituem em histórias completas, que possam ser consideradas como uma “literatura oral”, mas representam um conjunto díspare e dinâmico que legitima a existência de outros eventos, uma crença na existência de uma intencionalidade extra-humana.

Algumas questões se revelaram quase imediatamente. A primeira delas foi a constatação de que não havia um campo institucionalizado a respeito destes encontros, uma percepção semelhante ao sagrado que impusesse determinados ritos através dos quais o indivíduo pudesse relacionar-se com estas aparições. Também não pudemos constatar, a não ser residualmente, ritos mágicos que fossem relacionados a estas situações, seja para prevenir seja para mitigar o impacto destes encontros.

Outra questão foi a absoluta imprevisibilidade dos eventos, mesmo que estes estejam mais ou menos restritos a certos espaços determinados, revelando uma visão de mundo que empresta a esta intencionalidade do ambiente uma natureza alheia aos anseios comuns.

Uma terceira questão foi a existência de diferentes níveis de experiência com o sobrenatural, na forma de Encantes, Visões e Malassombra, diferentes entre si e que não podem ser colocados em uma única rubrica geral de experiências com o sobrenatural. Ao contrário, a existência destes eventos parece fazer parte de uma determinada ordem natural, que inclui uma dimensão imaterial e uma concepção de mundo unificada pela subjetividade e pela experiência, não pela Razão e pelo conhecimento. Trata-se de uma relação demasiado próxima para ser sacralizada e, por outro lado, existe em uma escala que vai de uma clara referência a um ente humano, como no caso das Visões, passando pelos híbridos Encantes, até um total descolamento da racionalidade comum, no caso do Malassombra. Neste último chama atenção a preponderância do Lugar como o espaço do Outro destas narrativas que têm o ambiente e a paisagem como tema principal.

Constatamos, porém, que estas narrativas vêm desaparecendo, ou não vem sendo mais socializadas como anteriormente. Um sinal disso talvez seja o enfraquecimento das figuras míticas dos Encantes, que não surgiram em nenhuma das conversas que tivemos com os moradores locais. Curiosamente, o desencantamento do ambiente na Praia do Sono não se dá pela sua destruição; ao contrário, a existência das áreas de preservação fez aumentar significativamente a área florestada do município de Paraty. Assim, não existiria um motivo aparente para que os seres da natureza se afastassem para regiões menos povoadas e distantes, como nos casos descritos por Slater.

Aparentemente o desencantamento no Sono pode ser atribuído principalmente à perda do domínio da espacialidade com a criação de Unidades de Conservação, de modo não diferente do que ocorreu na época do Sr. Gibrail Tanus, acompanhada por uma ética da separação entre o homem e a natureza, onde o meio ambiente passa a ser um objeto de conhecimento e preservação, e não mais um sujeito vivo que possa continuar o diálogo intangível com o caiçara.

Também o convívio mais estreito com a sociedade urbana dos grandes centros e com uma rede de organizações representativas de grupos populares espalhados por todo o país, passa a inserir o ambiente da comunidade em um ambiente global, deixando de ser o local a principal referência identitária, centrando-se as discussões em termos que vão muito além das fronteiras tradicionais do Lugar. Estas questões trazem outras perspectivas e o confronto com outras visões de mundo, além de levarem à afirmação de uma base de diálogo comum, onde o particular deve ser submetido à norma geral e às expectativas da sociedade urbana sobre as comunidades consideradas como tradicionais. Com tudo isso, fortalecem-se novos modos de relacionamento com o ambiente, fundados no conhecimento e na objetivação das relações com o real e não mais na crença e nas relações subjetivas entre o homem e um universo dotado de uma intencionalidade que escapa à ordem do cotidiano humano.

Ao abordarmos a experiência do Malassombra a partir de uma perspectiva estética, aventamos que a perda das referências imateriais da população da Praia do Sono em relação a seus mitos, tendo em vista sua “inclusão” socioeconômica em nossa sociedade, pode ter um preço a ser pago. Isso porque, lado a lado com a necessidade de organização das ditas comunidades tradicionais em Paraty assistimos também a um processo de tipificação da cultura caiçara, com a construção de uma identidade abstrata que pouca ênfase dá aos processos internos intersubjetivos do grupo em relação ao ambiente no qual cada vila caiçara se reconhece como parte de um mundo construído dialogicamente com a paisagem. As consequências da desestruturação do imaginário local, o papel que o discurso moderno tem neste processo e as relações de poder que se instituem entre a comunidade e aqueles “de fora”

não podem ser desprezados como parte de um movimento maior de inclusão das comunidades em um determinado modelo experimentação do mundo.

[...] o reino humano, essencialmente imaginário, tem sua realidade dinâmica expressa em linguagens e discursos. Na construção desta realidade as lutas e disputas discursivas são aquilo que institui os sentidos e os significados da realidade, fundamentalmente uma realidade política (MOREIRA, 2012).

Este processo contemporâneo de aproximação entre a sociedade urbana e os grupos tradicionais é complexo. Hall chama a atenção para a ocorrência de um processo atual de identificação com o outro, atribuindo-o ao descentramento do pensamento ocidental sobre o sujeito. A partir deste descentramento, a identidade pós-moderna surgiria “não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma *falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*” (HALL, 2000, p. 39).

Ou seja, dos sucessivos descentramentos que abalam o sujeito racional moderno ao longo (principalmente) do século XX emergiria um momento onde as identidades passariam a ser adquiridas a partir da percepção da diferença, com a “anulação do limite formal interior-exterior e de toda a complexidade dialética do ser e da aparência que a isto se ligava, uma qualidade nova de relação e de responsabilidade objetiva”. Isso seria algo diverso do que ocorreria em visão moderna, onde o ser “era concebido como um ‘vaso de interioridade’ e as relações como correlações transcendentais das substâncias” (BAUDRILLARD, 1993, p. 34).

Uma consequência direta disto é uma relativização do próprio conceito de identidade, principalmente em uma relação de poder absolutamente desigual. Mas esta não seria uma relação unívoca. Da mesma forma com que a identidade pós-moderna precisa se reconhecer e se apropriar de signos exteriores a ela para dar sentido à existência, sua ação passa também pela ênfase do reconhecimento da diferença outro em relação ao qual ela se define.

Em um discurso moderno de objetivação do real, “identidade” poderia corresponder à aplicação do termo “funcionalidade” aos objetos, aos materiais, aos arranjos e aos espaços atuais para o qual nos chama atenção Baudrillard (1993, pp. 69-70), pois, no contexto da relação com o diferente o conceito de identidade pode ser percebido através de uma objetivação que subentende a separação entre contexto e materialidade. Assim, a “função” (no caso a identidade) se realizaria na sua exata relação com o mundo real e com as necessidades do homem. Ela seria utilitária. Efetivamente, porém, “funcional” não qualificaria de modo algum aquilo que se adapta a um fim, “mas aquilo que se adapta a uma ordem ou um sistema: a funcionalidade é a faculdade de se integrar em um conjunto.” Em suma, a funcionalidade que encontramos na identificação da diferença teria como resultado uma adequação, o reconhecimento de uma norma que transcende cada identidade particular.

Em outras palavras, a funcionalidade estabeleceria uma coerência dos objetos desprovidos de valor próprio, que passam a possuir uma função universal de signos, onde a relação simbólica desaparece. O que transparece no objeto funcional tornado signo seria uma “natureza continuamente dominada, elaborada, abstrata, natureza salva do tempo e da angústia, passando à cultura por virtude do signo, natureza sistematizada: uma naturalidade” (BAUDRILLARD, 1993, p.70). A partir disso, podemos nos perguntar até que ponto a ênfase na multiculturalidade, acompanhada pelas ações de resgate e salvaguarda de identidades limites¹²⁵, preenchem esta condição de trazê-las para uma natureza dominada, com a

¹²⁵Como identidades limites entendemos aquelas que partilham parte de seus sistemas simbólicos com a cultura dominante, por resultarem de processos de marginalização resultantes dos processos de povoamento ou desenvolvimento econômico, e que apresentam ainda traços ou manifestações específicos resultantes de suas adequações a este processo. Estas seriam no imaginário urbano

exposição alegórica de uma diversidade cultural formal integrada a uma única ordem de dominação.

Causa espécie que diversos relatos apontam como diversas iniciativas que tentam o resgate de antigas práticas culturais ou a preservação de sua memória esbarram cada vez mais na falta de contexto cultural que as torne aceitáveis para a população mais jovem. No caso da Praia do Sono podemos perceber claramente como este caminho de inclusão através de um fortalecimento identitário esbarra, aqui não somente entre os jovens, na percepção das vantagens que lhes são oferecidas a curto prazo com a possibilidade de viver a partir da exploração do turismo e da beleza cênica da paisagem. Assim o ambiente é percebido cada vez mais como produto a ser explorado, associando-se o antigo ao atraso e a crença à superstição.

Assim, a identidade caiçara colocada em relação ao ambiente e, talvez ainda, em uma apresentação de práticas culturais reinventadas (porque destituída de seus contextos) pode facilmente passar *de um modo de vida para um meio de vida*, produzido e reproduzido a partir de uma visão externa sobre o grupo. Se assim for, a diversidade cultural desejada corre o risco de transformar-se em um modo de apresentar para a cultura dominante apenas a permissão de transgredir limitada a um determinado espaço e tempo, sem transgredir sua própria ordem social, fazendo das culturas preservadas pela dominação um objeto de fruição estética para a sociedade dominante.

Assim, reveste-se de extrema importância o estudo da sensibilidade particular a cada comunidade em relação ao Lugar para que possamos avaliar como as transformações socioeconômicas influenciam na percepção que a comunidade tem de si e de seu sentido. No caso das comunidades caiçaras sua relação com o ambiente é especialmente importante, visto que a luta pela terra e a noção de territorialidade, está no cerne mesmo da construção de suas novas identidades. Mas para que possamos compreender como esta relação se dá de forma subjetiva é necessário perceber a natureza do território construído e mantido pela experiência com o imaginário no dia a dia das comunidades em questão. Como afirma Schama (1996: p.143),

[...] não levar o mito a sério na vida de uma cultura evidentemente ‘desencantada’ como a nossa equivale, na realidade, a empobrecer nosso entendimento de mundo que partilhamos. Equivale também, a confiar o assunto àqueles que não têm distanciamento crítico algum, que apreendem o mito não como um fenômeno histórico e, sim, como um mistério invariavelmente perene.

É fundamental que entendamos a identidade tradicional caiçara como um sistema simbólico composto de crenças e experiências subjetivas que, tendo a paisagem como centro, vai muito além de seus aspectos físicos ou de sua função ecológica e turística. A paisagem, dotada de uma intencionalidade em relação aos anseios humanos, a relação dialógica que tem o caiçara entre estar na paisagem e ser parte da paisagem, é evidenciada pela importância do meio como lugar onde ocorre o “estranhamento”, a percepção ambígua sobre a realidade que dá lugar ao Fantástico e ao Maravilhoso. O fato de este estranhamento ocorrer apesar do conhecimento que o morador tem sobre a terra, realça a ambiguidade que existe entre a intencionalidade humana e a intencionalidade do ambiente.

diferentes daquelas identidades consideradas, por fatores históricos, étnicos, culturais, políticos ou simbólicos, como representativas de sistemas culturais específicos. Seria o caso, por exemplo, de grupos indígenas e populações isoladas. Para esta diferenciação, a existência de uma língua específica, o número reduzido de indivíduos e a dependência do meio ambiente seriam naturalmente fatores relevantes.

Assim temos três situações distintas ocorrendo simultaneamente no contexto da Praia do Sono. Por um lado a posse da paisagem representa hoje o principal capital econômico e cultural do caiçara frente ao fluxo de turistas que vêm em busca de um ambiente alternativo à sua própria realidade. Ao mesmo tempo, uma nova identidade caiçara objetivada em torno de determinados modos de fazer e viver surge paradoxalmente a partir do mesmo processo de transformação que vem alterando profundamente a cultura local. Ainda assim, vemos que o domínio simbólico do espaço ainda é, em muitos casos, partilhado com uma alteridade que se situa além do real cotidiano e do senso comum que objetiva as relações entre o caiçara e seu ambiente. Neste domínio do Encantamento, concordando com Slater, identificamos a resistência do caiçara a uma ordem socioeconômica onde estão imersos.

Entendemos que a concepção de espaço caiçara como lugar de fruição estética, fundada no compartilhamento de espaços de transformação e transgressão, amplia a noção de literatura oral para a construção de uma única narrativa simbólica composta por fragmentos de experiências que criam uma narrativa do ambiente como um Outro dotado de intencionalidade em relação ao qual o caiçara define sua presença. O produto desta narrativa é o espaço elevado à obra coletiva, composta de acordo com um imaginário socialmente compartilhado e acessível somente àqueles que têm possibilidade de compartilhar seus códigos. Neste sentido, a crença e a posse do Encantamento pela sua vivência cotidiana diferenciam o caiçara do discurso moderno e, por isso mesmo, é a marcar maior de sua resistência à adequação de seus modos de vida ao discurso da modernidade.

Assim, a relação dialógica que estabelece a continuidade entre a identidade caiçara e a intencionalidade do mundo que o cerca, considerada como uma articulação entre a terra e o Encantamento, não pode ser ignorada nas abordagens com a vila da Praia do Sono. No entanto, esta suposta intencionalidade do ambiente, que relativiza a autonomia do fazer humano, parece ser uma condição a ser necessariamente superada em busca do “bom caiçara” e seu suposto conhecimento objetivo do manejo dos recursos naturais.

O caminho desta superação passa por colocar os traços “disfuncionais” da cultura caiçara em um passado desvinculado das necessidades presentes. Assim, ao mesmo tempo em que se procuram os mais velhos para “salvar” suas memórias, como mestres e detentores dos saberes e dos modos de fazer tradicionais, consolidando uma série de vivências imateriais em textos e narrativas formais que devem ser transmitidos para as novas gerações, procura-se incutir nos jovens a necessidade de adequação aos modos de produção e pensamento ocidentais, evidenciando a superioridade do Conhecimento sobre o Saber.

A ideia de um pertencimento ao lugar a partir de um conjunto de crenças que incluem a intencionalidade do ambiente já é, para muitos, intrinsecamente conectada ao atraso dos mais velhos, aos tempos de dificuldade e ao estreito convívio entre o homem e a natureza. Para estes moradores do Sono, utilizar o resgate de memória de forma utilitária, como modo de afirmação de uma diferenciação e autoafirmação que legitime a permanência nas terras tradicionais, ao mesmo tempo em que se atribui à praia e às tradições um caráter de objeto cuja posse permitira o acesso a outros modos de vida de acordo com os padrões de consumo correspondentes aos novos mínimos vitais é em tudo justificável, dada a fragilidade econômica das comunidades.

Por outro lado, talvez o Saber caiçara já seja apenas uma “impureza” herdada de tempos passados, nos quais uma série de pequenos grupos humanos, mais ou menos isolados, dispunham de recursos oriundos de um ambiente aparentemente infinito. Mas ela representa a permanência de uma mentalidade absolutamente não antropocêntrica e absolutamente relativista que representa o lugar do homem em um determinado universo simbólico. Neste mundo, a natureza e não ele, homem, é o centro das mudanças. Esta relação ambígua onde o homem que age no ambiente é também objeto da ação do ambiente sobre ele, abre caminho para um dos papéis fundamentais do Encantamento da natureza, pois, como afirma Slater,

(2001, p. 339) “os seres encantados simbolizam a ilusão e a não permanência, enfatizando a fragilidade humana”.

A este respeito comenta Simon Schama (1996, p. 25) como o culto da árvore desde os nórdicos, passando pelo iconografia cristã, chegando até o romantismo de Caspar David Friederich pode parecer esotérica, mas, de fato, “vem de encontro de um dos nossos maiores anseios: o de achar, na natureza, um consolo para nossa mortalidade”. Desta forma, este aparente lugar-comum diria muito sobre “as relações mais profundas entre a forma natural e o desígnio humano”.

Perceber o contorno fantasmagórico de uma paisagem antiga, sob a capa superficial do contemporâneo, equivale a perceber, intensamente, a permanência dos mitos essenciais. Enquanto estou aqui escrevendo, *The New York Times* informa que num velho freixo do Escorial, perto de Madri, a Virgem aparece, no primeiro sábado de cada mês, diante de uma faxineira aposentada, para horror do prefeito socialista local. Atrás da árvore encontra-se, evidentemente, o mosteiro-palácio do catolicíssimo rei da Espanha, Felpe II. Mas, atrás de ambos, estão séculos de associações, caras especialmente aos franciscanos e jesuítas, de aparições da Virgem sentada numa árvore cuja fronde se renova da época da Páscoa, simbolizando a Ressurreição. E, atrás *dessa* tradição, havia mitos pagãos ainda mais antigos que apresentavam velhas árvores ocas como sendo o túmulo de deuses mortos em seus galhos e encerrados em seu tronco para esperarem um novo ciclo de vida (SCHAMA, 1996, p. 27).

O Encantamento da realidade é uma construção social, elaborada segundo determinados códigos particulares a cada grupo, e é representado em cada grupo por um determinado campo transcendente, diríamos com mais propriedade transgressivo, visando a percepção de uma realidade além do cotidiano. Mas a base de apropriação do real é o Saber, só ele permite a percepção da anomalia e a experiência do Fantástico. Encantar a realidade é fazê-la dialogar com o conhecimento através do Saber, é essencialmente estabelecer uma relação criativa com o real. É transformá-la em sujeito.

Deste modo, entendemos o Encantamento como uma resposta social ao paradoxo descrito por Berger e Luckman como a dualidade correspondente a termos um corpo ao mesmo tempo em que somos um corpo, ou ao *gap* de Lévi-Strauss entre significantes disponíveis na experiência e nossa capacidade de significar. Uma extensão imaterial do mundo é, assim, construída e povoada com inúmeros seres impalpáveis, espaços míticos e forças desconhecidas que correspondem à necessidade de projeção da Presença no mundo e seu reconhecimento segundo códigos pré-existentes e compartilhados socialmente.

O imaginário tem, porém vários níveis de complexidade. Por um lado existe um discurso narrativo explicativo e racional, que pode traduzir-se em norma compartilhada. Aqui o sobrenatural é explicado nos termos dos códigos compartilhados por todo o grupo, permitindo trazer o sobrenatural para o real. Estas normas estabelecem o espaço, o tempo e os modos de proceder para a construção das ambiguidades necessárias ao momento de fruição estética que é estabelecida no rito. Toda manifestação cultural que trabalhe com a identidade e o pertencimento a um determinado modo particular de ver e sentir o ambiente deve ser composta minimamente por um conjunto que reúna Forma, Conteúdo e Estética.

Estes três fatores possibilitam respectivamente sua transmissão e repetição, seu conteúdo explicativo racional e o pertencimento e renovação. Os dois primeiros são dados pelo costume e pela tradição. O terceiro, a sensação de pertencimento ao rito, que gera sua eficácia na transgressão do real, na transgressão de si mesmo, portanto, é dada pela atitude criativa individual frente ao que é ambíguo, o estranhamento frente ao real (e rito e mensagem

são parte do real) resultantes do estímulo à sensorialidade que é a chave para a eficácia atribuída à forma e a mensagem, reificando a crença.

Podemos perceber claramente uma diferença fundamental nestes três momentos distintos, pois a forma e o conteúdo de uma manifestação podem ser facilmente transmitidos de geração para geração. Também podem ser transmitidas de dentro para fora do grupo e de fora para dentro, como em uma ação de resgate, por exemplo, principalmente se purificadas de suas variantes mais locais que poderiam colocar em questão a “verdade” que relaciona ambos os fatores. A crença na eficácia mágica, porém, depende da permanente referência ao Fantástico. Para que o Fantástico se mantenha, porém, é necessário não só o acontecimento estranho, mas também uma determinada atitude do fruidor frente ao que é dado, pois o Fantástico desaparece frente ao poético ou o alegórico (TODOROV, 2006, p. 151). Ou seja, o Fantástico não pode referir-se a si mesmo nem representar-se, pois na medida em que ele se torna representação ele desaparece, posto que se assume como significado e perde o caráter ambíguo inerente à sua existência.

A sensorialidade assume, portanto, possui um papel decisivo no sentido de pertencimento. Para o indivíduo no grupo ela permite a experiência da Presença como memória de sua corporeidade e integralidade de significante. Mas para que se preserve um determinado sentido de mundo que dê sentido à pessoa e ao sistema de significados que o tornam lógico, deve-se admitir que a experiência do Fantástico necessite a existência de *espaços de transgressão*, permitindo ao indivíduo encontrar-se dentro de um sistema coletivo de significados mesmo nas suas mais solitárias experiências. [Berger; Luckman, 1985, p. 132]. Isso implica que o espaço social é criado criativamente de forma a permitir a experiência do estranhamento que, fruído esteticamente, permite a visão de um Maravilhoso que é construído e representado socialmente como uma classe de objetos e experiências situadas além dos projetos e vivências do cotidiano.

Concordamos, portanto, com Geertz, quando este afirma da arte, que a ideia de espaço possa considerar-se como uma criação coletiva esteticamente construída, que trata-se de explorar uma sensibilidade que é essencialmente uma formação coletiva. Ou seja, que os parâmetros dados para a experiência da Presença e sua transformação em narrativa para o grupo são essencialmente baseados na experiência única de um determinado grupo com o local.

Assim, concordamos igualmente que as bases para a experiência estética são tão amplas e profundas como a própria vida social, não podendo a estética ser compreendida apenas como uma “força grandiloquente dos prazeres do artesanato”. Do mesmo modo, não podemos mais considerar a ideia de que a arte é composta por mecanismos elaborados para manter as regras sociais, definir as relações sociais e fortalecer valores sociais. Ao contrário, considerando o surgimento e as transformações por que passou o pensamento sobre a relação sensorial do ser humano com o ambiente, que resultou na identificação de uma abordagem específica da realidade, a Estética, que transforma-se em uma disciplina que vai sendo progressivamente associada a um determinado campo simbólico, talvez sejamos forçados a perceber nesta disciplina uma das principais “impurezas” que herdamos de um mundo menos antropocêntrico e menos unificado pela razão.

Na procura do típico ou do tradicional que permeia as ações de valorização das identidades locais, percebemos que a busca por “manifestações estéticas” se limitam a atividades conectadas com aqueles prazeres do artesanato, sejam elas a confecção de cestos, bordados, entalhes e que, ao buscar situar a arte tradicional nestes fazeres, podemos estar realizando uma abordagem inspirada em uma tradição ocidental secular que estabelece um vínculo estreito entre o fazer artístico e o trabalho manual. Como escreve Geertz (1997, p. 144),

Em quase todo o mundo, fala-se da arte em termos que poderíamos chamar de artesanais – progressão de tonalidades, relações entre cores, ou formas prosódicas. Esta tradição é ainda mais comum no Ocidente, onde temas como harmonia e composição pictórica desenvolveram-se de tal forma que passaram a ser considerados como ciências menores e onde o movimento moderno, orientado para um formalismo estético cujo melhor representante no momento seria o estruturalismo, ou para os vários tipos de semiótica que buscam seguir-lhe os passos, não são senão uma tentativa de generalizar esta maneira de ver a arte, tornando-a mais abrangente, e elaborando uma linguagem técnica capaz de expressar as relações internas entre mitos, poemas, danças ou melodias em termos abstratos e permutáveis.

Ressalta Geertz que, mesmo que falar de arte em termos artesanais não seja uma abordagem característica presente unicamente no Ocidente ou na Idade Moderna”, só “no Ocidente e talvez na Idade Moderna, surgiram pessoas capazes de chegar à conclusão de que falar sobre arte unicamente em termos técnicos é o suficiente para entendê-la”.

[Em] qualquer outra parte do mundo, e mesmo, como mencionei anteriormente, para uma maioria entre nós, outros tipos de discurso cujos termos e conceitos derivam de interesses culturais que a arte pode servir, refletir, desafiar, ou descrever, mas não, por si só, criar, se congregam ao redor da arte para conectar suas energias específicas à dinâmica geral da experiência humana (GEERTZ, 1997, p.219).

Ao entendermos a Estética como a experiência ambígua da Presença, e esta como um mecanismo de manutenção e construção do indivíduo a partir da elaboração de uma relação dialógica com a cultura, o pertencimento do indivíduo passa a ser a marca e matriz de significados socialmente em permanente construção. Nesta relação a arte representa uma construção coletiva que traz para o grupo uma série de manifestações particulares que, somadas, iluminam a experiência do grupo com sua cultura a partir de um mundo unificado pela experiência do ente com um ambi-ente¹²⁶.

Vemos com certa restrição a afirmação de Geertz, quando ele, discorrendo sobre o a preocupação dos escultores ioruba com a precisão da linear e a clareza do traço, afirma que caso a linha desaparecesse de suas esculturas “nada muito mensurável aconteceria à sociedade ioruba. Apenas algumas coisas sentidas não poderiam mais ser ditas e, talvez, depois de algum tempo, deixassem até de ser sentidas – e, com isso a vida ficaria um pouco mais cinzenta”. Isso porque, segundo ele, a conexão entre a arte e a vida coletiva não se encontra em um plano instrumental, mas sim semiótico. Assim, as linhas dos ioruba não celebrariam uma estrutura social nem pregam doutrinas úteis, “apenas materializam uma forma de viver e traz um modelo específico de pensar o mundo dos objetos, tornando-o visível” (2003, p.150).

No entanto, como Geertz anteriormente, a linha Ioruba “surge como consequência de uma sensibilidade específica, em cuja formação participa a totalidade da vida – e, segundo a qual o próprio significado das coisas são as cicatrizes com que os homens as marcam” (GEERTZ, 2003, p.149). A mudança na linha ioruba de fato não causaria o colapso de sua sociedade, mas a transformação desta sensibilidade que media a relação de cada ioruba com o

¹²⁶Fazendo uma outra leitura da palavra ambiente não a partir de sua etimologia *ambiens* (que está em redor, que cerca) mas pela leitura em separado do prefixo latino *ambi* (significando duplidade, como em ambidestro) e do substantivo ente, do latim *ens*, ser (como em entidade), significando aquilo que é ambíguo, que está dentro e fora, que está simultaneamente presente como ser. Deste modo, portanto, a relação entre entes passa a ser o sentido que unifica o ambiente.

real poderia representar um sinal indiscutível de mudança nos instrumentos através dos quais os ioruba percebem e se relacionam com o mundo. Assim, o desaparecimento da linha poderia estar representando o afastamento da sociedade ioruba do mundo em que existiam e em consonância com o qual se representavam anteriormente. Assim, desapareceria o sentido daquilo que não se poderia mais dizer do mundo e deles mesmos. O colapso de uma totalidade de vida estaria sendo representada no desaparecimento da linha.

Observar os sinais que representam a relação dos grupos com o mundo é procurar entender a mudança. No caso da comunidade da Praia do Sono, diversos fatores estão envolvidos na transformação social: o turismo, a pressão pela terra, a necessidade de organizar-se formalmente, a participação política em conjunto com outras comunidades, a ação dos órgãos ambientais, a ação de organismos não governamentais, a ação de políticas públicas de desenvolvimento e o contato cada vez maior entre os moradores e os valores da sociedade urbana.

Esta mudança deve necessariamente estar registrada nas formas de relacionamento com o mundo que são materializadas ou vividas pelo grupo. Nas comunidades caiçaras, esta interação cotidiana com a mudança e com a tradição deve necessariamente gerar tensões singulares sobre a situação do morador do Sono em seu ambiente. Assim, entender o tipo de sensibilidade que coexiste com este processo deve ser objeto de especial sob pena de estarmos desencadeando processos de adequação a modos de vida cujo resultado pode ser a desestabilização do grupo e o sacrifício da diversidade cultural que, justamente, pretende-se muitas vezes manter — excluindo-se ideologicamente as “impurezas” e traços “disfuncionais” da mentalidade caiçara que não se adequem ao pensamento moderno.

Um processo semelhante foi perfeitamente identificado por Aldrin de Moura Figueiredo (2008, p.24) quando na incorporação da figura do indígena pelos historiadores do início do século XX. No caso, segundo Figueiredo, a leitura do índio pelos historiadores da época teria apresentado “um duplo aspecto de inclusão científica e exclusão ideológica”. Por um lado aqueles historiadores teriam incluído o indígena como objeto de investigação histórica e, por outro lado, teriam descartado a possibilidade de inserção deste indígena como “expressão da história da civilização”. De forma semelhante, incluir o diferente pelo que ele representa para a identidade pós-moderna, purificando-o de uma visão de mundo que o distinguiria desta identidade, nada mais é que um aperfeiçoamento deste mesmo processo de inclusão e exclusão que condiciona a integração destes grupos na sociedade dominante.

Entendemos que a importância de tratarmos as narrativas sobre uma realidade Encantada como campo de socialização de experiências estéticas e o mapeamento geopoético do Lugar como obra coletiva, reside na relevância que estes processos têm para o entendimento dos processos de transformação e resistência das identidades caiçaras face à transformação ideológica e física de seu meio cultural. Destacamos aqui a relação que o Lugar caiçara tem com a intencionalidade de seu meio ambiente e, por isso, acreditamos que a presença ou não desta intencionalidade pode ser utilizada como um importante indicador da preservação diversidade cultural destes grupos que vivem, direta ou indiretamente, a intervenção de agentes sociais externos.

Neste sentido, a relação estética com o espaço é fundamental, pois ela é central para a definição de uma identidade caiçara que tem na relação social com o ambiente uma das suas características que dão sentido ao território e à situação do indivíduo e do grupo em relação ao que está ao seu redor. Esta relação particular permite ao caiçara viver a paisagem como um espaço imaginário de transgressão que, além de seus modos de fazer e viver, define seu pertencimento ao Lugar.

A paisagem é, portanto, um signo (dizível) integrante de um imaginário social (geralmente regional) que aponta para um *sentido* (indizível), mais

que ao objeto sensível que lhe serve de referência: *paese* feito paisagem. No horizonte de alguns imaginários sociais, a paisagem tem feito do entorno exterior e visível a chave para a compreensão do sentido da vida humana (FÍGOLI, 2004, p.30).

A introdução de uma lógica que separe o sujeito de seu objeto de conhecimento, mesmo voltada para a manutenção física do caiçara através da promoção da sustentabilidade socioambiental de suas comunidades, pode estar assim em direta oposição à manutenção da sua forma particular de perceber o mundo e distinguir-se daqueles que não compartilham do mesmo olhar. Porque para se construir uma paisagem Encantada é necessário existir um olhar Encantado, um fazer Encantado e um viver no Encantamento. Este traço de distinção entre a comunidade do Sono, aquilo que os distingue ainda dos “de fora”, é a sua forma de conhecimento de si e do mundo. Esta subjetividade vem sendo substituída pela nossa visão de conhecimento e pelo Encantamento que colocamos como exterior a nós mesmos, em objetos fabricados por outros e conceitos abstratos que se colocam como verdades de uma natureza objetivada, posto que fundados na ideia de uma universalidade do princípio da razão.

9 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Carol. O Ofício de Paneleira: conhecimento, reconhecimento e permanência. In Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares, Série Encontros e Estudos, Org. Andréa FALCÃO, 2^a Ed., Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2008.

ADAMS, Cristina. As Populações Caiçaras e o Mito do Bom Selvagem. In Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2000, V. 43 n° 1
Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012000000100005&script=sci_arttext

ADORNO, Theodor W. Teoria Estética. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

ANTONIL, André João. Cultura e Opulência do Brasil. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

ANKERSMIT, Frank. ‘Presence’ and Representation.
Disponível em <http://www.phillwebb.net/topics/history/Ankersmit/Ankersmit.htm>

ARAÚJO. Nerivaldo Alves. Navegando nas Margens: narrativas orais do Velho Chico. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Edil Silva Costa. Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens da Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2010
Disponível em www.ppgel.uneb.br/site/textos/disserta/2010/araujo_neri.pdf

BACHELARD, Gaston. A Poética do Espaço. Rio de Janeiro: Eldorado, s.d.

BALLABIO, Sati Albuquerque. Viagem ao Sono: Relações de tradicionalidade e consumo na Praia do Sono - Parati/RJ. Dissertação de Mestrado, Orientadora Mirian Cláudia Lourenço Simonetti. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília) /Faculdade de Filosofia e Ciências, 2010

Disponível em <http://raizesefrutos.files.wordpress.com/2009/09/ballabio-viagem-ao-sono.pdf>

BARBOSA, Willer Araujo. Engrenados e em Tensão – Processos Globalizantes Alternativos e Emergência Étnica. In *Ruralidades: capacitação e desenvolvimento*. Beatriz Presno Amodeo; Héctor Alimonda (Organizadores). Viçosa: UFV; Rio de Janeiro: CPDA, 2006.

BARTHES, Roland. Crítica e Verdade. São Paulo: Perspectiva, 1970

BAUDRILLARD, Jean. O Sistema dos Objetos. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca de segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAZZANELLA, André. O jogo de espelhos. BAZZANELLA, André. Tese de Mestrado em Antropologia da Arte. Orientadora Rosza W. vel Zoladz, UFRJ/PPGAV/Escola de Belas Artes. 1999.

BENJAMIN, Walter. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. A Construção Social da Realidade. Vozes: Petrópolis, 1995.

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In *Paisagem, Tempo e Cultura*. Roberto LOBATO CORRÊA; Zeny Rosendahl (Org.), 2ed., Rio de Janeiro:EdUERJ, 2004.

BOAS, Franz. El Arte Primitivo. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica:1947

BORGES, Anderson. Alegoria e história da literatura como provocação à teoria literária. Cadernos Benjaminianos, n. 3, Belo Horizonte, jan.-jun. 2011, p.1-13.

Disponível em

<http://www.letras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/andersonborges.pdf>

BOURDIEU, Pierre. La Distinction: critique sociale du jugement de gout. Paris: Ed. de Minuit, 1979

_____ . Les Règles de l'Art: gênese et structure du champ littéraire. Paris: Ed. Du Seuil, 1992.

BRASIL. Decreto Nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

CAMPOS, Juliana Miranda Soares. Religião no Quilombo: relações entre candomblecistas e evangélicos em Mangueiras (MG). Artigo apresentado para o Prêmio Lévi-Strauss, 4ª Edição (2009). Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Disponível em <http://www.abant.org.br/news/show/id/10>

CANDIDO, Antonio. Os Parceiros do Rio Bonito. São Paulo: Duas Cidades, 2001

CARNEIRO, Maria José. Do “Rural” como Categoria de Pensamento e como Categoria Analítica. In *Ruralidades Contemporâneas: modos de viver e pensar o rural na sociedade brasileira/Maria José Carneiro (Org.)*. Rio de Janeiro: Mauad X : FAPERJ, 2012.

_____ Ruralidade: novas identidades em construção. In Anais do XXXV Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia e Economia Rural, Natal, agosto, 1997. Disponível em <http://r1.ufrrj.br/esa/art/199810-053-075.pdf>

_____ O Ideal Rurbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. (1998). Disponível em biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/carne.rtf

CARVALHO, Julia Manso Paes de. O Patrimônio Imaterial da Comunidade Caiçara do Pouso da Cajaíba e a Escola: Em busca de uma educação diferenciada Paraty, RJ. Dissertação de Mestrado. Orientador: Luiz Flávio de Carvalho Costa. UFRRJ / DDAS / CPDA, 2010.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. História Moderna Dos Direitos Humanos: Uma Noção Em Construção. In TOSI, Giuseppe (Org.), *Direitos humanos: história, teoria e prática*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2005.

CAVIGNAC, Julie Antoinette; MOTTA, Antonio. Retóricas do Olhar e Tramas da Narrativa. In *Revista Fazendo História*. Ano 1, Ed.1, UFRN, Natal, 2008
Disponível em http://www.cchla.ufrn.br/fazendohistoria/downloads/revista/edicao1/Fazendo_Historia_Edicao1_Completo.pdf

CHUVA, Márcia. O Ofício do Historiador: sobre a ética e patrimônio cultural. In *Patrimônio: práticas e reflexões*, Anais da I Oficina de Pesquisa: A pesquisa histórica no Iphan. Rio de Janeiro: Copedoc/Iphan, 2008.

COMERFORD, John Cunha. Como uma Família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará – Núcleo de Antropologia da política/UFRJ, 2003.

COX, Paul Alan; BALICK. The Ethnobotanical approach do Drug Discovery. In *Sientific American*, Vol. 270, nº 6, junho de 1994, p.3.

CURY, Isabelle. A Evolução Urbana e Fundiária de Parati Do Séc. XVII Até o Séc. XX, em Face da Adequação das Normas de Proteção de seu Patrimônio Cultural. Dissertação de Mestrado. Orientador: TOLEDO, Benedito Lima de. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2002.

DAGOSTINI, Nair, O Método de Análise Ativa de K. Stanislávski como Base para a Leitura do Texto e da Criação do Espetáculo pelo Diretor e Ator. Tese de Doutorado. Orientadora: Arlete Orlando Cavaliere. Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura Russa, Departamento de Letras Orientais/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Da Universidade de São Paulo, 2007.

Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8155/tde-12112007-133811/pt-br.php>

DAMASCENO, Ednaceli Abreu; PRADO, Guilherme do Val Toledo; PINA, Tamara Abrão. Buscando Possíveis Sentidos de Saber e Conhecimento na Docência. In *Cadernos de Educação/FaE/PPGE/UFPel*, Pelotas [30]: 109 - 134, janeiro/junho 2008.

Disponível em <http://www.ufpel.edu.br/fae/caduc/downloads/n30/07.pdf>

D’AZEVEDO, Warren L. A Structural Approach to Esthetics: toward a definition of art in Anthropology. In *American Anthropologist*, v. 60 (4), Aug. 1958, pp. 702-713

DEAN, Warren. *A Ferro e Fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIAS, José Antônio b. Fernandes. *Uma Definição de Arte para uma Antropologia da Arte*. In *Ler História*, 20 (1990), pp. 131-157.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant’Ana. *Ilhas e Mares: Simbolismo e Imaginário*. São Paulo: HUCITEC, 1998.

_____. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. São Paulo: HUCITEC, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo: Ensaio Sobre a Noção de Poluição e Tabu*. Lisboa: Ed. 70, 1991.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Três Ensaios sobre Pessoa e Modernidade. In *Boletim do Museu Nacional/Antropologia* nº 41, Agosto de 1983.

DUFRENNE, Mikel. *Estética e Filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DUVIGNAUD, Jean. *Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro/São Paulo: Forense, 1970

_____. *Fêtes et Civilizations*. Scarabée & Compagnie: Paris, 1984

EAGLETON, Terry. *A Ideologia da Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ECO, Umberto, *A Estrutura Ausente*, São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELLEN, Ethnographic Research: A guide to General conduct. London: Academic Press, 1984.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, s.d.

FEATHERSTONE, Mike. Localismo, Globalismo e Identidade Cultural. In *Revista Sociedade e Estado*, Vol. XI, nº 1. Jan-Jun. 1996.

FÍGOLI, Leonardo H. G.. A Paisagem como Dimensão Simbólica do Espaço: o mito e a obra de arte. Trabalho apresentado no XIII Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, em outubro de 2004, em Recife (PE). Disponível em:
www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/download/1720/2128

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos Encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém:EDUFPA, 2008.

FISCHER, Ernst. *A Necessidade da Arte*. Zahar: Rio de Janeiro, 1967

FRANCASTEL, Pierre. *Études de Sociologie de L'Art*. Paris: Denoel/Gonthier, 1970

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GELL, Alfred. Definição do Problema: a necessidade de uma antropologia da arte. In *Revista Poiésis*, n 14, p. 245-261, Dez. de 2009.

Disponível em www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis14/Revista_Poiesis_TradAntropologia.pdf

GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso: o Novo Mundo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.

GOMES JUNIOR, Manoel Vieira. *O Espaço Caiçara e o Dom da Terra: um estudo sócio espacial da Praia Grande da Cajaíba/Reserva Ecológica da Juatinga-RJ*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Eli Napoleão de Lima, CPDA-UFRJ, 2005.

JUNKES, LAURO. O Processo de Alegorização em Walter Benjamin. In *Anuário de Literatura*, Rev. Anu. Lit. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, 1994.

Disponível em <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/5361/4758>

HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HALL, Stuart, *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HERSKOVITS, Melville. *Man and his Works: Antropologia Cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

HOEFLER, Scott William. Amazônia Encantada: ética ambiental e identidade cultural. In *Espaço e Cultura*, UERJ, RJ, N. 26, Jul./Dez, 2009, pp.72-92.

Disponível em www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacocultura/article/.../2476
de SW Hoefle - 2012

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

HOLZER, Werther. Uma Discussão Fenomenológica sobre os Conceitos de Paisagem e Lugar, Território e Meio Ambiente. *Revista Território*, 11, nº 3, jul./dez. Laboratório de Gestão do Território da UFRJ, 1997

_____. O Lugar na Geografia Humanista. *Revista Território*. Rio de Janeiro, ano IV, nº 7, p. 67-78, jul./dez. Laboratório de Gestão do Território da UFRJ, 1999.

HUME, David. Investigação acerca do Entendimento Humano. In *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

IPHAN. Dossiê elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, encaminhado para a UNESCO visando a candidatura da cidade de Paraty ao título de Patrimônio da Humanidade, categoria Mista, 2011.

_____. Dossiê IPHAN 2 - Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi. Brasília, DF: IPHAN, 2008.

_____. Culturas de Fibra. Org. Associação Artístico Cultural Nhandeva/Associação de Moradores do Campinho/ Verde Cidadania. Rio de Janeiro: Iphan, 2012

JARDIM, Marcelo Rodrigues. Além do Mal, Aquém do Bem: moral em narrativas orais referentes ao Corpo Seco. *In Revista Boitatá*, Universidade Estadual de Londrina, nº1 jan-jun. 2006

Disponível em www.uel.br/revistas/boitata/volume-1-2006/Artigo%20Marcelo.pdf

KANT, Immanuel. Crítica da Faculdade do Juízo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LANGER, Susanne K. Philosophy in a New Key. New York: New American Library, 1954.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à Obra de Marcel Mauss. *In MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. A Oleira Ciumenta. São Paulo:Brasiliense, 1985.

_____. Mito e Significado. Lisboa: Ed. 70, 1987.

LIMA, Eli Napoleão de; MOREIRA, Roberto José. Identidade Social e Natureza: tensões entre saberes na assessoria técnica em assentamentos rurais. In Mundo Rural Brasileiro: ensaios interdisciplinares. Luiz Flávio de Carvalho Costa, Georges Flexor, Raimundo Santos (Orgs.). Rio de Janeiro: Mauad X; Seropédica, RJ: EDUR, 2008.

LONDRES FONSECA,Maria Cecília. Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio. *In Boletim do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Políticas Sociais: acompanhamento e análise*. Vol.2, 2001. Disponível em http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/politicas_sociais/referencia_2.pdf

MAIA, Thereza; MAIA, Tom. Paraty: Encantos e Malassombras. Guaratinguetá: Ed. dos Autores, 2005

MARIN, Andréia Aparecida; KASPER, Kátia Maria. A Natureza e o Lugar Habitado como Âmbitos da Experiência Estética: novos entendimentos da relação ser humano – ambiente. *In Educação em Revista*, Belo Horizonte, v.25, n.02, p.267-282. Agosto 2009.

Disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-6982009000200012&script=sci_abstract&tlang=pt

MARTINS, José de Souza. Introdução Crítica à Sociologia Rural. São Paulo: HUCITEC, 1986.

MATISSE, Henri. Escritos e Reflexões sobre a Arte. Lisboa: Ulisséia, s.d.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma Teoria Geral da Magia. *In Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A Experiência Religiosa e a Institucionalização da Religião. *In Estudos Avançados* 18 (52), 2004. São Paulo: USP

Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300004

MENDONÇA, Marina de Oliveira. Territórios, Deslocamentos, Permanências e Transformações: o caso dos caiçaras da Praia Grande de Cajaíba, RJ. Dissertação de Mestrado, Orientador Antonio Carlos Sant'Ana Diegues, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, 2010.

Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/90/90131/tde-22112011-165906/pt-br.php>

MERQUIOR, José Guilherme. Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a Escola Neohegeliana de Frankfurt. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MIRANDA, Célio Roberto Turino de. Pontos de Cultura: desescondendo o Brasil. Palestra. In Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura, 2006.

MOREIRA, Roberto José. Por uma Abordagem Complexa das Identidades Rurais da Atualidade. Contribuição para o Grupo de Trabalho 20, Metamorfoses do Rural Contemporâneo no 36º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais – ANPOCS, 2012.

Disponível em
http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=8074&Itemid=76

MOREIRA. Roberto José. Identidades Complexas no Conhecimento Científico sobre Comunidades Costeiras. In Ruralidades: capacitação e desenvolvimento (Beatriz Presno Amodeo; Héctor Alimonda (Orgs.). Viçosa: UFV; Rio de Janeiro: CPDA, 2006.

MUKARÓVSKÝ, Jan. Escritos sobre Estética e Semiótica da Arte. Lisboa: Estampa, 1993.

NASR, Seyyed Hossein. O Homem e a Natureza. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

NOGARA, Paulo; CORTINES, Anna Cecília. Texto produzido para compor o documento Caracterização Socioeconômica e Fundiária da Reserva Ecológica da Juatinga e Área Especial de Lazer do Paraty-Mirim, Paraty: Igara/INEA, março de 2011 (volume I) Disponível em http://urutau.proderj.rj.gov.br/ea_imagens/reserva_ecologica_juatinga/caracterizacao_ambiental.pdf

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os Quilombos e as Fronteiras da Antropologia. In Antropolítica (UFF), v. 19, p. 91-111, 2005.

Disponível em
http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19.pdf

OLIVEIRA RODRIGUES, Lilian de. Percorrendo os Cantos da Memória: poesia, narrativa e cotidiano. In Revista Boitatá, Universidade Estadual de Londrina, nº 2. Jul. a Dez., 2006.

Disponível em
<http://www.uel.br/revistas/boitata/volume-2-2006/artigo%20Lilian%20de%20Oliveira.pdf>

PANOKSKY, Erwin. Significado nas Artes Visuais. São Paulo: Perspectiva, 1979

PEIRCE, Charles Sanders. Semiótica. São Paulo: Perspectiva, 1977.

PEREIRA DE ALMEIDA, Kátia Maria. Distinção e Transcendência: a estética sócio-lógica de Pierre Bourdieu. In MANA 3(1):155-168, 1997

Disponível em www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2459.pdf

PIERUCCI, Antonio Flávio. O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP; Lisboa : Ed 34, 2003

PINTO, Renan Freitas. Viagem das Ideias. Manaus: Valer/Prefeitura de Manaus, 2006.

POLANYI, Karl. A Grande Transformação: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

PORTO-GONÇALVEZ, Carlos Walter. Comentários à Minuta Zero do Documento Base de Negociação da Rio + 20. 2012.

Disponível em <http://www.posgeo.uff.br/sustentando-insustentabilidade-comentarios-minuta-zero-do-documento-base-de-negociacao-da-rio20>

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 2004.

READ, Herbert. O Sentido da Arte. São Paulo: IBRASA, 1978.

REDFIELD, Robert. The Little Community and Peasant Society and Culture. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1960.

RIBAS, Marcos Caetano. A História do Caminho do Ouro em Paraty. Paraty: Contest Produções culturais, 2003.

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO LIMA, Lívia. Quilombos e Políticas de Reconhecimento: o caso do Campinho da Independência. Dissertação de Mestrado. Orientador: Júlio Assis Simões. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/USP, 2008.

Disponível em

<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10082009-171656/pt-br.php>

ROSA, Henrique Campos Moreira. Atores e Interesses que Articulam as Transformações Sócio-espaciais de uma Localidade Caiçara: o caso de Pouso da Cajaíba no litoral sul-fluminense. Orientador Jorge O. Romano. Dissertação de mestrado UFRRJ/CPDA. 2005.

RONDELLI, Beth. O Narrado e o Vivido: o processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores do Maranhão. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC – Coordenação de Folclore e Cultura Popular, 1993.

SANDRONI, Carlos. Circuito de Difusão de Mercado: contra ou a favor? Palestra. *in* Seminário Nacional de Políticas Públicas Para as Culturas Populares, 2^a Ed. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura, pp. 70-74, 2006.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.

Disponível em www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf.

SCHAMA, Simon. Paisagem e Memória. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

SLATER, Candace. A Festa do Boto. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2001

SEEGER, Anthony; da MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO Eduardo Batalha. A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileira. In OLIVEIRA Filho, João Pacheco (Org.). Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O Local da Diferença. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SHUSTERMAN, Richard. The End of Aesthetic Experience. In The Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 55, nº 1 (1997), PP. 29-41.

SILVA, J. Romão da. Denominações Indígenas na Toponímia Carioca. Rio de Janeiro: Brasiliiana, 1966.

SILVER. Harry. R. Ethnoart. In Annual Review of Anthropology, 1979.

SIMMEL, Georg. Filosofia da Paisagem. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/simmel_georg_filosofia_da_paisagem.pdf

SOUSA, Mari Guimarães. O Fictício e o Imaginário: tessitura e constituição nas narrativas orais dos ribeirinhos do Banco da Vitória, Ilhéus/BA - O caso do Lobisomem Cachorrão e da Caipora dissimulada. Trabalho apresentado e publicado no X Congresso Internacional da ABRALIC, 2006.

Disponível em www.uesc.br/icer/artigos/ficticio_imaginario.pdf

TODOROV, Tzvetan. As Estruturas Narrativas. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TOURAINÉ, Alain. Crítica da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 2002.

VARELLA, Flávia Florentino. Verdade, Sentido e Presença: História e Historiografia em Heidegger e Gumbrecht. In OPSIS, Revista do Departamento de História e Ciências Sociais; Universidade Federal de Goiás; Campus Catalão; Brasil, vol. 7, nº 9, jul-dez. 2007
Disponível em <http://revistas.ufg.br/index.php/Opsis/article/view/9333#.UeAbzUG1GSo>

VEIGA, José Eli da. Neodesenvolvimentismo: quinze anos de gestação. In CPDA 30 anos: desenvolvimento, agricultura e sociedade / Eli Napoleão de Lima, Sérgio Pereira Leite, (Orgs.) /Karina M. Yoshie Kato e Cristina Maria M. de Alencar (colaboradoras). Rio de Janeiro:Mauad X; Seropédica: EdUR, 2010

VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI, Maria Laura. Culturas Populares: Múltiplas leituras. Palestra. In Seminário Nacional de Políticas Públicas Para as Culturas Populares, 2ª Ed. São Paulo: Instituto Pólis; Brasília: Ministério da Cultura, pp. 28-33, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac &Naify, 2002.

WACQUANT, Loïc. Seguindo Pierre Bourdieu no Campo. In Revista de Sociologia e Política, Curitiba, 26, p. 13-29, jun. 2006.
Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n26/a03n26.pdf>

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. Escolas de Branco em Malocas de Índios. Manaus: EDUA, 2000.