

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

JOANA BRAUN BASSI

VIVER DO MATO SÓ NÃO DÁ!
**RELAÇÕES ECOLÓGICAS ENTRE PESSOAS, MATO E PAISAGEM EM UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA JUNTO A HABITANTES DO CONFIM DAS
ÁGUAS**

Porto Alegre

2011

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Responsável: Biblioteca Gládis Wiebelling do Amaral, Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS

B321v Bassi, Joana Braun

Viver do mato só não dá! : relações ecológicas entre pessoas, mato e paisagem em uma experiência etnográfica junto a habitantes do Confim das Águas / Joana Braun Bassi. – Porto Alegre, 2011.

196 f. : il.

Orientadora: Gabriela Coelho-de-Souza.

Co-orientadora: Rumi Regina Kubo

(Série PGDR – Dissertação, n.143).

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, 2011.

1. Etnoecologia. 2. Relações sociais : Desenvolvimento sustentável. 3. Meio ambiente : Mata Atlântica. 4. Ecologia humana. I. Coelho-de-Souza, Gabriela. II. Kubo, Rumi Regina. III. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Ciências Econômicas. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. IV. Título. V. Série.

CDU 502.11

JOANA BRAUN BASSI

VIVER DO MATO SÓ NÃO DÁ!

RELAÇÕES ECOLÓGICAS ENTRE PESSOAS, MATO E PAISAGEM EM UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA JUNTO A HABITANTES DO CONFIM DAS ÁGUAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Rural.

Orientadora: Prof. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza
Co-orientadora: Prof. Dra. Rumi Regina Kubo

Porto Alegre

2011

JOANA BRAUN BASSI

VIVER DO MATO SÓ NÃO DÁ!

RELAÇÕES ECOLÓGICAS ENTRE PESSOAS, MATO E PAISAGEM EM UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA JUNTO A HABITANTES DO CONFIM DAS ÁGUAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Rural.

Porto Alegre, 27 de junho de 2011.

Prof. Dra. Gabriela Coelho-de-Souza (Presidente da banca)
UFRGS/PGDR

Prof. Dra. Rumi Regina Kubo
UFRGS/PGDR

Prof. Dra. Isabel Cristina Moura Carvalho
PUCRS/PPGEDU/FACED

Prof. Dr. Cleyton Henrique Gerhardt
UFRGS/PGDR

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos
UFRGS/PGDR

Dedico este trabalho ao povo do Confim das Águas
e aos meus pais, Cecília e Paulinho.

AGRADECIMENTOS

Em especial, a todas as pessoas do Confim das Águas que abriram suas vidas, provocaram e direcionaram esta pesquisa, com confiança e amizade. Fátima, Bento e Alex, por tantos *carreiros* juntos trilhados, pelos *prosas* e aprendizados, pelos acolhimentos noturnos e refeições compartilhadas; seu Simão, pela possibilidade de conhecer e me afetar pela relação com um outro mundo; seu Francisco, dona Íria e Nádia, pela forma carinhosa com que recebiam minhas visitas inesperadas, pela mesa farta e saborosa e pelas provocações inquietantes e construtivas; seu Dorival, pelas tantas conversas ao final do dia e pelo *valor de uma boa amizade*; Waldir, com quem tanto pensei junto, sugerindo várias problematizações fundamentais para a pesquisa (certamente não dei conta da *revolução* textual que ele almejada); Arlei, dona Aida, seu Jurandir, seu Otávio e dona Margarida, pelas conversas recorrentes e duradouras, pela confiança em ter suas vozes gravadas e pelas memórias divididas com nostalgia e alegria, fazendo-me viver espiritualmente um tempo a mim desconhecido. Ao seu João do Balaio, por dividir pacientemente seu conhecimento sobre tramas, taquaras e cipós. A dona Rosa, pela casinha e pelas lenhas que aqueceram os dias chuvosos e frios de inverno.

Aos meus queridos pais, Paulinho e Cecília, assim como a Neca e os bichinhos de casa, que me acolheram pacientemente no momento em que “hibernava”, entorpecida na escrita da dissertação. Um carinho que garantiu o conforto e bem estar para meus devaneios e inspirações, tanto quanto para a disciplina em pô-los no papel dentro das formalidades acadêmicas. Ao mano Paulo, por diferenças e estranhamentos que, no fim das contas, estimulam uma admiração e respeito mútuos.

Aos meus amigos que mais recentemente me deram todo o apoio afetivo e espiritual em momentos não muito fáceis: Pati Pinheiro, Karin Luisa, Júnior Wells, Rita, Lidi, Cíntia, Lê Troian, Fernanda (grande amiga do *Confim*) e Corina. Aos amigos históricos de Novo Hamburgo, Mari, Rafa, Cessa e Tomás. À Lina, que some e deixa saudades, grande inspiradora para me aventurar nas leituras antropológicas. Ao Cássio, por todo o afeto, pela parceria do dia a dia e pelos rumos tomados no trabalho de campo.

Às minhas orientadoras Gabriela e Rumi, guerreiras e admiráveis, que desde minha entrada no DESMA, em 2005, acompanham e compreendem minha trajetória “entre mundos” – incluindo dúvidas e dramas, disposições e interesses múltiplos e constantes indecisões –

transitando por vários projetos e deparando-me com muitas possibilidades de se fazer ciência. Agradeço muito vocês pela confiança e por todas as oportunidades e estímulos!

Aos colegas e amigos do PGDR, do DESMA e do TEMAS, que de algum modo, a seu modo, são participantes desta pesquisa. À colega e parceira Joana Cicconeto, pelo apoio na configuração das normas da ABNT. À Alejandra, amiga colombiana, pelo auxílio na tradução do resumo.

Ao Programa, aos professores e aos funcionários do PGDR.

A CAPES, pelo apoio financeiro durante os primeiros meses de curso, até minha inserção no funcionalismo público.

Cachorro Sultão¹
(Palmeira & Luisinho)

Quando perdi a mulher sofreu meu coração
Eu vendi tudo que tinha e me arribei pro sertão
Levei comigo o filhinho, espingarda e munição
E o meu cachorro lobo que era chamado Sultão.
Ao precisar certo dia de comprar mais munição
Deixei o filho no rancho com o cachorro Sultão
Depois de fazer a compra tive uma palpitação
Eu lembrei que não deixara o que comer pro Sultão.

Voltei pro rancho correndo caindo pelo caminho
Pra ver se ainda salvava o meu filho queridinho
Me parecia estar vendo, lá dentro do meu ranchinho
O Sultão louco de fome a devorar meu filhinho
Ao chegar perto do rancho com a porta escancarada
O Sultão ensanguentado veio a mim em disparada
Levantei a espingarda atirei sem pensar em nada
O Sultão deu um latido e caiu morto na estrada.

Dentro do rancho meu filho me chamou e chorou comigo
Me mostrou uma onça morta pelo Sultão, seu amigo
O meu engano cruel eu até hoje maldigo
Matei o pobre Sultão, matei meu grande amigo.

¹ Essa música, apresentada por Bento e Fátima e com eles desfrutada diversas vezes, acompanhou minhas noites no Confim das Águas tanto quanto os cachorros, fiéis amigos, acompanharam minhas andanças pelos *fundões* de vales.

RESUMO

Esta pesquisa descreve, textual e visualmente, uma experiência etnográfica junto a habitantes que compartilham vínculos com os *fundões* de vales em uma pequena localidade situada na Mata Atlântica e aqui denominada Confim das Águas. Está calcada na etnoecologia como um campo científico existente na interface entre antropologia e ecologia, perpassado pelo campo do conhecimento tradicional, o que lhe confere múltiplas abordagens. Empreendi uma proposta teórica e analítica a fim de contribuir para ampliação dos horizontes científicos da etnoecologia em sua relação com a antropologia, buscando um entendimento mais amplo e complexo das relações envolvendo as pessoas em seus ambientes. Utilizando a noção de paisagem e de experiência a partir de Ingold (2000) como conceitos que ancoram o quadro teórico-metodológico propus-me a descrever e analisar relações ecológicas que envolvem as pessoas, o mato e a paisagem em seu processo dinâmico de mútua constituição. Para tal, busquei descrever textual e visualmente relações ecológicas que constituem a vida das pessoas em suas experiências na relação com o mato e a paisagem. Também me interessou analisar as experiências de interação das pessoas com o mato na expressão de suas agências frente aos impeditivos ambientais, tensionando uma dinâmica entre seus modos de habitar a paisagem e processos normativos que (também) a constituem. Inquietou-me, por fim, compreender como o mato é constitutivo dos processos humanos de habitar a paisagem e conformar sua dinâmica. Ao seguir as relações ecológicas que, a partir do mato, constituem a vida das pessoas, assumindo o caráter processual do método da pesquisa, busquei desenvolver uma abordagem empírica e textual que levasse em conta a dinâmica das interações cultivadas como constituinte do processo de construção da pesquisa. Ponderações e auto questionamentos sobre como abordar o campo – incluindo os estranhamentos e percalços, objeções e constrangimentos, assim como questões éticas - acompanharam todo seu curso empírico, sendo este, por fim, substancialmente direcionado e circunscrito pelos próprios interlocutores ao deixar-me levar pelas oportunidades que irromperam em participar ativamente de suas vidas. Transitei por uma série de caminhos habitados na paisagem, tão diversos quanto singulares, orientada pelas pessoas nas múltiplas experiências de suas vidas, reconhecendo um mato que em sua imperatividade e aparente uniformidade comporta uma pluralidade de criações e invenções. A trajetória empírica revelou variadas perspectivas etnoecológicas de pensar e viver o mato em sua indissociabilidade na dinâmica das atividades cotidianas. O mato inicialmente proposto como centralidade para as interlocuções distendeu-se em narrativas e engajamento que explicitaram o mato em diferentes relações e significados, pretéritos e presentes, mas fundamentalmente integrado à dinâmica da paisagem, das experiências, dos aprendizados e dos ritmos cotidianos da vida das pessoas.

Palavras-chave: Etnoecologia. Mato. Paisagem. Relações ecológicas. Experiência. Narrativa visual.

RESUMEN

Esta investigación describe textual y visualmente una experiencia etnográfica con habitantes que comparten vínculos con los *fundões* de los valles en una pequeña localidad situada en la Mata Atlântica, aquí denominada Confim das Águas. Está basada en la etnoecología como un campo científico que existe en la conexión entre la antropología y la ecología, atravesado por el campo del conocimiento tradicional, lo que le confiere múltiples abordajes. Con el fin de contribuir para la ampliación de los horizontes científicos de la etnoecología en su relación con la antropología, formulé una propuesta teórica y analítica buscando un entendimiento más amplio y complejo de las relaciones de las personas con sus ambientes. Desde una perspectiva fenomenológica utilicé las nociones de paisaje y de experiencia a partir de Ingold (2000). Estos conceptos estructuran el cuadro teórico y metodológico a partir de los cuales me propuse describir y analizar las relaciones ecológicas que envuelven a las personas, el bosque y el paisaje en un proceso dinámico de mutua construcción. Para tal fin describí textual y visualmente relaciones ecológicas que constituyen la vida de las personas y sus experiencias en relación con el bosque y el paisaje. También me interesó analizar las experiencias de interacción de las personas con el bosque en la expresión de sus agencias frente a los impedimentos ambientales, las cuales tensionan la dinámica entre sus modos de habitar el paisaje y los procesos normativos que (también) lo constituyen. Finalmente me inquietó comprender como el bosque es constitutivo de los procesos humanos de habitar el paisaje y conformar su dinámica. Al seguir las relaciones ecológicas que constituyen la vida de las personas a partir del bosque, y asumiendo el carácter procesual del método de investigación, busqué desarrollar un abordaje empírico y textual que tuviera en cuenta la dinámica de las interacciones cultivadas con los interlocutores como constituyentes del proceso de investigación. Ponderaciones y auto-cuestionamientos sobre cómo abordar el trabajo de campo – incluyendo los extrañamientos, los contratiempos, las objeciones y las cuestiones éticas – acompañaron todo el curso empírico de la investigación, siendo este direccionado y circunscrito por los propios interlocutores al dejarme llevar por las oportunidades que tuve al participar activamente en sus vidas. Transité por una serie de caminos habitados en el paisaje, tan diversos como singulares, orientada por las personas en las múltiples experiencias de sus vidas, reconociendo un bosque que, en su predominancia y aparente uniformidad, comporta múltiples creaciones e invenciones. La trayectoria empírica reveló varias perspectivas etnoecológicas de pensar y vivir el bosque que están íntimamente asociadas a la dinámica de sus actividades cotidianas. El bosque, inicialmente propuesto como el eje central de las interlocuciones, se expandió en intervenciones y narrativas que lo explicaron desde diferentes relaciones y significados, pasados y presentes, que están integrados a la dinámica del paisaje, de las experiencias, de los aprendizajes y de los ritmos cotidianos de la vida de las personas.

Palabras-clave: Etnoecología. Bosque. Paisaje. Relaciones ecológicas. Experiencia. Narrativa visual.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Narrativa Seu Francisco	59
Figura 2 – Narrativa Arlei	60
Figura 3 – Narrativa Nádia	61
Figura 4 – Narrativa Seu Jurandir	62
Figura 5 – Narrativa Bento, Fátima e seres que povoam seus mundos	75
Figura 6 – Narrativa Alex, a baleia e os caminhos descobertos na paisagem	80
Figura 7 – Narrativa Seu Dorival - <i>prosear e/é</i> reviver.....	82
Figura 8 – Narrativa Dona Íria, seu Francisco e a vida do <i>colono</i>	84
Figura 9 – Narrativa Seu Simão e o aprendizado com os bichos, do mato e da criação	88
Figura 10 – Representação esquemática da etnoecologia como um campo científico na interface entre antropologia e ecologia.....	99
Figura 11 - Representação esquemática da etnoecologia como campo de conhecimento na interface entre a antropologia e a ecologia, permeável ao campo de conhecimento tradicional	100
Figura 12 - Etnoecologia definida por diversos autores	105
Figura 13 - “Realidade imaginada x realidade como ela é” por uma perspectiva construcionista.....	109
Figura 14 – Narrativa <i>tirando brejo nos mato: a samambaia</i>	121
Figura 15 – Narrativa sobre a lua, as palhas, os balaios e as madeiras	125
Figura 16 - Narrativa <i>tem que ser no dia 07 de setembro!</i> - a queimada	132
Figura 17 – Narrativa <i>na toca o tatu se entoca</i> – uma experiência prolongada na procura do tatu	136
Figura 18 – Narrativa <i>milho é tudo!</i> - pra caçar tem que <i>cevar</i>	141
Figura 19 - Representação esquemática das classificações dos diferentes estágios de regeneração do mato e plantas relacionadas.....	157
Figura 20 - O mato que conforma os morros do Confim das Águas, em seus diferentes estágios de <i>pousio</i> e em conexão cíclica com a roça.....	158
Figura 21 - Os bichos do mato e a roça de milho	165
Figura 22 - Os bichos do mato e a diversidade dos alimentos, da roça e do mato	166
Figura 23 – Modos de habitar.....	171

Figura 24 - Quadro sintético das escolas e períodos da antropologia e da etnoecologia, buscando uma primeira aproximação entre esta ciência e o campo científico híbrido. 195

LISTA DE SIGLAS

ANAMA - Ação Nascente Maquiné

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

DESMA - Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica (PGDR/UFRGS)

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

ONG - Organização Não Governamental

PESACRE- Grupo de Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre

PGDR - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural

RBMA - Reserva da Biosfera da Mata Atlântica

SEMA/RS- Secretaria Estadual de Meio Ambiente do Rio Grande do Sul

TEMAS- Grupo de Pesquisas Tecnologia, Meio Ambiente e Sociedade (PGDR/UFRGS)

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

CONVENÇÕES

Os trechos em *itálico* representam palavras, expressões e frases dos interlocutores ou algum termo em idioma estrangeiro. As aspas foram utilizadas para apresentar conceitos trazidos a partir da bibliografia consultada ou para destacar termos.

SUMÁRIO

1 AUTO APRESENTAÇÃO E SOBRE A PESQUISA	15
2 O TRABALHO NO CAMPO EM SEU PROCESSO: ENTRE A PESQUISA, O MEIO AMBIENTE E AS RELAÇÕES DE AFETO	33
2.1 SOBRE O MÉTODO: ENTRE CONDUZIR E DEIXAR-SE LEVAR	33
2.2 ENGAJAR-SE EM UM TRABALHO DE CAMPO ENTRECORTADO E PARCIALMENTE SOLITÁRIO	45
2.3 <i>COMO ASSIM O MATO?</i> – ESTRANHANDO O CONCEITO	52
3 CONFIM DAS ÁGUAS - A VILA, OS VALES E ALGUNS DE SEUS HABITANTES	56
3.1 HABITANTES E MODOS DE HABITAR	75
4 PESSOAS, BICHOS, ROÇA E MATO: EXPERIÊNCIAS, AGENCIAMENTOS, ENGAJAMENTOS NA PAISAGEM	94
4.2 <i>ACHO QUE A LEI É A LEI DE QUEM NÃO CONHECE A NATUREZA: A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE E AS AGÊNCIAS MOBILIZADAS</i>	110
4.3 SE ENGAJAR E SE RELACIONAR	120
5 UMA HISTÓRIA DE MÚLTIPLAS RELAÇÕES	147
5.1 <i>A GENTE DIZ MATO MAS NA VERDADE NÃO É MATO</i> – OS SIGNIFICADOS DE MATO, AS CLASSIFICAÇÕES, AS PLANTAS E OS MANEJOS RELACIONADOS	149
5.2 ENTRE O MATO E A ROÇA – A CAÇA	159
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	180
REFERÊNCIAS	184
APÊNDICE A – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	192
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO	194
APÊNDICE C – ESCOLAS E PERIODOS DA ANTROPOLOGIA E DA ETNOECOLOGIA	195

1 AUTO APRESENTAÇÃO E SOBRE A PESQUISA

Escrevendo, reescrevendo, dispondo e redispando ideias, iniciei este capítulo com dúvida: seria possível me apresentar e apresentar a pesquisa em momentos distintos? Experimentei a convencional separação em dois momentos (Auto apresentação; Apresentação da pesquisa) e não tardou para que eu intuísse um vazio que se colocaria entre as apresentações. Optei por considerar que o processo de introduzir a pesquisa é, antes de tudo e necessariamente, introduzi-me na pesquisa, ao trazer um pouco da minha trajetória, motivações e desafios que me provocaram para a escolha do tema, ou que me possibilitaram estar suficientemente aberta para permitir que o tema fosse “se escolhendo”. Longe de querer propor um exercício narcísico, interessa-me imprimir uma perspectiva fenomenológica² de inseparabilidade entre sujeito e mundo, situando-me, portanto, como ser no mundo desta pesquisa e aceitando se tratar de um processo de construção recíproca entre a pesquisadora e a pesquisa.

Assim, privilegio as primeiras linhas deste capítulo como uma possibilidade de situar o leitor em alguns caminhos mapeados através dos quais o mundo da pesquisa – fluido e indeterminado - “apresentou-se para mim e eu pra ele”, partindo da premissa de meu comprometimento e engajamento com ele – já fazendo as primeiras analogias com Tim Ingold (2000; 2003; 2006; 2009; 2010), autor adiante apresentado e de importantes contribuições para este trabalho - e desfazendo-me de qualquer pretensão de objetificá-lo ou analisá-lo desde fora.

Começo trazendo os rumos que percorri neste processo de formação acadêmica, formação esta que nunca se encerra somente na e para a academia. Minha graduação em Ciências Biológicas pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, concluída em 2008, foi marcada por um constante repensar a escolha pela biologia, um curso que se tem constituído, historicamente, por repartições e divisões disciplinares e políticas que não condizem com o estudo da vida na complexidade e totalidade que ela envolve. Em meu processo de formação, esteve explícita a premissa da distinção entre natureza e cultura, divisão esta organizadora de todo pensamento moderno, como diria Bruno Latour (1994), e que se manifesta na proliferação de múltiplas dicotomias que a acompanham (sujeito-objeto, corpo-mente, selvagem-domesticado, etc.). Parte, portanto, da premissa de uma natureza única e exterior à

² A perspectiva fenomenológica propõe que a experiência não seja reduzida a um modelo dicotômico de descolamento do mundo, contrapondo sujeito e objeto, mas que seja caracterizada, essencialmente, por um engajamento ou imersão na situação (RABELO *et al.*, 1999).

ação humana, esta, sim, múltipla, mas que na abordagem biológica se reduz ao “fator antrópico” como forma de conceber a presença humana em um ambiente idealmente naturalizado. Afinal, no contexto da biologia que atualmente prepondera nos centros de pesquisas, biólogos olham para o espelho da natureza e o que eles veem - refletido na morfologia e no comportamento dos organismos - é a sua própria razão (INGOLD, 2000). Uma abordagem sistêmica da vida, atenta para as relações entre seres e dentre estes incluindo os humanos, passa ao largo da visão da maioria dos biólogos que fizeram parte de minha formação³. Inquietudes e desilusões, portanto, atravessaram os primeiros anos de minha trajetória no curso, movimentando-me em direção a outros horizontes com os quais a biologia – nos moldes que conhecia - pouco se propunha a dialogar.

No anseio por construir outras possibilidades para minha constituição profissional – no desejo, afinal, de me sentir bióloga, mesmo que uma bióloga pendendo mais para a generalização do que para a especialização, mas não menos bióloga por isso – imergi em uma amplitude de projetos, atividades, grupos, ideologias, movimentos e estágios, estimulada por novos entendimentos sobre a vida e sobre as relações ecológicas, incluindo os humanos nesta compreensão, assim como pelas dimensões éticas e profissionais implicadas em minha escolha pela biologia.

Dentre uma série de vivências e experiências que perpassaram minha formação, foi a partir de 2005, ao conhecer a Etnobiologia e Etnoecologia⁴, que passei a construir significados mais elaborados e pragmáticos a respeito de meus anseios e inquietações, procurando dar a eles tanto uma consistência mais analítica quanto um sentido de engajamento propositivo no mundo. Neste ano passei a integrar o DESMA, Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica, vinculado ao Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS), onde experimentei projetos, pesquisas, trocas diversas junto aos agricultores/as e artesãs moradores do litoral norte do RS, dentro da multiplicidade de caminhos e abordagens que a etnoecologia permite, sempre acompanhada pela orientação das professoras Gabriela Coelho-de-Souza e Rumi Regina

³ Como tudo na vida, há ótimas exceções. Destaco professores extremamente importantes em minha formação: Bruno Irgang, Valdely Kinupp, Andreas Kindel, Eunice Kindel, Paulo Brack e Heloisa Junqueira. A quem muito agradeço!

⁴ Inicialmente considerada um ramo da etnobiologia, o reconhecimento da etnoecologia enquanto campo científico acompanha a expansão no âmbito da própria ecologia: “antes dos anos setenta, a ecologia era vista, em grande parte, como uma subdivisão da biologia [...] embora a ecologia permaneça firmemente radicada na biologia, ela já ganhou a maioria como uma disciplina integradora essencialmente nova, que une os processos físicos e biológicos e serve de ponte entre as ciências naturais e as ciências sociais” (ODUM, 1988). A adoção de um ou outro termo, ou mesmo de ambos, referindo-se a este campo multidisciplinar, depende do autor considerado.

Kubo. Reconhecida como um campo científico multidisciplinar, desenvolvido a partir de diferentes abordagens considerando a relação entre natureza e cultura, a etnoecologia encontra predominantemente na biologia e na antropologia os aportes que contribuem para a consolidação de seus pressupostos teóricos e metodológicos⁵. Introduzindo-me neste campo científico a partir de uma perspectiva mais próxima à biologia, na esteira do que Marie Roué define como “o estudo da biologia em meio a um povo” (1997, p.191) – levantamento de espécies vegetais com potencial para artesanato (BASSI *et al.*, 2006a), influência dos metabólitos secundários em processos ecossistêmicos (BASSI *et al.*, 2006b), identificação e avaliação do uso de produtos florestais não madeireiros na região da Mata Atlântica (BASSI *et al.*, 2005) – passei a trabalhá-la, gradativamente, como referencial para a construção de uma perspectiva de caráter mais político e em aproximação com o campo teórico metodológico da pesquisa-ação, participando do processo de regulamentação da atividade extrativista da samambaia-preta⁶ e de seus desdobramentos (BASSI *et al.*, 2005), bem como de projetos de registro, valorização e difusão de práticas locais no contexto de agricultura familiar em região de Mata Atlântica (BASSI *et al.*, 2009). Marcava meu olhar, naquele contexto, a busca por um ideal de sustentabilidade ambiental nas práticas dos agricultores, sem me dar por conta da assimetria deste discurso na relação entre “Ciência” e práticas locais: no limite, não tinha dúvidas de que cabia ao biólogo inferir sobre a sustentabilidade das práticas humanas no ambiente.

Ao vivenciar um período de dois meses junto a comunidades extrativistas no Acre, acompanhando projetos socioambientais desenvolvidos pela ONG PESACRE (Grupo de Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre), deparei-me com uma realidade que possibilitou, pela primeira vez, problematizar a purificação das noções de natureza e de cultura. Pela perspectiva da etnoecologia (POSEY, 1987) e da ecologia histórica (BALÉE, 1993) entrava em cena uma natureza amazônica que, longe de intocada ou naturalizada, nada mais é, nas palavras de Descola (1997, p. 244), do que um “produto cultural de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora”; antropogênica, portanto. Contrária a qualquer abordagem que sugira a passividade humana diante de uma natureza selvagem, trata-se, nesta ótica, de uma inscrição histórica das marcas humanas na natureza. Esta experiência me

⁵ Fruto de sua dinamicidade interdisciplinar é a inexistência de uma definição conceitual unificada para o campo científico da etnoecologia. O capítulo quarto apresentará uma discussão teórica acerca da etnoecologia em suas possibilidades de aproximação com a antropologia.

⁶ Trata-se do primeiro produto não-madeireiro da biodiversidade nativa a ter seu extrativismo normatizado no Estado do Rio Grande do Sul, através de ações conjuntas envolvendo universidades (UFRGS e UFSC), organizações não-governamentais (em especial a ONG ANAMA) e setores públicos (COELHO-DE-SOUZA *et al.*, 2008).

estimulou a complexificar minha atenção às relações sociedade-natureza, buscando desvincular-me de abordagens etnocientíficas fundamentadas na biologia, experimentando algumas leituras e diálogos com a antropologia de base estruturalista como forma de compreender estas relações a partir da ciência “do outro” (CASTRO; PINTON, 1997). Leituras estas que, influenciadas pela ciência do concreto de Lévi-Strauss (1989), adotam uma visão de natureza enquanto constructo social, fundamentando atividades experienciais e intelectuais. O que posteriormente também passei a problematizar enquanto perspectiva que permanece lançando mão de limites bastante demarcados entre os domínios da natureza e da cultura, do sujeito e do objeto.

Ainda no DESMA, integrando o Projeto “Promoção do desenvolvimento rural sustentável na região Nordeste do Rio Grande do Sul: extrativismo, saberes e fazeres locais e conservação ambiental”⁷, ao longo do ano de 2008, desafiei-me a trazer para o empírico, ainda que timidamente, um pouco deste olhar antropológico que me incitava, disposta a problematizar uma ciência etnoecológica que pensa a relação das pessoas com o ambiente a partir de categorias estabelecidas *a priori* pela ciência ocidental.

Foi neste contexto que iniciei o mestrado no curso de Pós Graduação em Desenvolvimento Rural (PGDR/UFRGS) em 2009, inserida na linha de pesquisa Dinâmicas socioambientais no espaço rural, no desafio de “me estranhar”, de desconfiar de alguns pressupostos que, ainda que problematizados em alguma medida no decorrer dos últimos anos, perpassaram meu processo de constituição como bióloga. Dentre eles, a valorização de um “ideal de sustentabilidade” na relação dos humanos com o ambiente que os envolve, sem reconhecer o quanto este ideal é uma preocupação eminentemente ocidental, “ao buscar soluções nas outras culturas para os problemas postos pela nossa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), não necessariamente se caracterizando como problemas também para “os outros”.

Nesta incursão no programa, provocada a pensar o desenvolvimento rural em suas múltiplas abordagens e possibilidades, dentre uma diversidade de disciplinas, teorias e temas, tive meus primeiros contatos com debates situados nos campos da sociologia rural, ambiental, crítica, da crítica e da tradução, assim como uma melhor compreensão de teorias e métodos da pesquisa científica. Neste processo, duas disciplinas me foram especialmente provocadoras: Tecnociência, Natureza e Sociedade, ministrada pelo professor Jalcione Almeida, e Mediações Político-Culturais no Mundo Rural, pelo professor José Carlos Gomes dos Anjos.

⁷ Este projeto, apoiado institucionalmente pelo CNPq, foi composto por três subprojetos. Dentre eles, integrei o subprojeto “Agricultura, alimentação e artesanato no Litoral Norte do RS: registro e identificação de saberes e experiências entre agricultores familiares”, junto com as colegas Ana Paula de Carli, Carolina Terme, Lidiane da Luz, Mariana Ramos e Valéria Bastos, orientadas pela professora Rumi Regina Kubo.

A primeira disciplina me abriu alguns caminhos para uma reflexão mais atenta à coprodução entre o social e o natural pela abordagem das redes sociotécnicas, através da leitura, em especial, do *Jamais Fomos Modernos* (1994), de Bruno Latour. A segunda disciplina, a qual tanto me inquietou que tive a necessidade de refazê-la, desdobrou-se na leitura dos autores/antropólogos contemporâneos com os quais estive em interlocução neste trabalho. Autores estes que se propõem a construir uma antropologia simétrica, reconsiderando a prática antropológica ao colocarem em cheque tanto as assimetrias historicamente caras à antropologia (indivíduo-sociedade, natureza-cultura, primitivo-selvagem, sujeito-objeto) quanto a sua busca excessiva pela “ordem” - a estrutura, a regra, a função⁸. Foram estas algumas das leituras contemporâneas que me estimularam a refletir sobre o sentido político e ético de se “levar o nativo a sério”, procurando constantemente me colocar em suspeição no processo de interação com as pessoas no trabalho de campo e na textualização da dissertação. Sustento-me no que Goldman (1999, p. 89) entende por uma “antropologia contemporânea”:

[...] os esforços para desenvolver o pensamento antropológico numa direção distinta daquela explorada até quase a exaustão pelos modelos clássicos e modernos. Deste ponto de vista, pode-se sustentar que uma das características gerais desse movimento contemporâneo é tentar levar às últimas consequências nosso inevitável envolvimento pessoal e sócio-político com o “outro” e com o conhecimento a seu respeito⁹.

Também minha participação junto ao grupo de pesquisas TEMAS (Tecnologia, Meio Ambiente e Sociedade) ao longo dos dois anos nos quais desenvolvi a dissertação me possibilitou uma interlocução profícua com colegas e professores que trouxeram abordagens diferenciadas acerca da relação sociedade-natureza. Estou segura de que esta experiência junto ao TEMAS tornou um pouco mais íntima minha relação com a sociologia e com a antropologia, tendo contribuído substancialmente para os rumos desta pesquisa, que, como a de todos os integrantes do grupo, também é resultado de um processo de reflexões, discussões e problematizações coletivas.

⁸ Trecho baseado no texto Simetria, reversibilidade e reflexividade, da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica. Criada por pesquisadores como Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro, trata-se de um site (<https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/>) que promove conexões e interações transversais entre pesquisadores que desenvolvem seus trabalhos na perspectiva simétrica, seja investigando sociedades indígenas, seja sua própria cultura. Movimentado pela insatisfação com a dinâmica da produção intelectual escrita, este projeto é constituído por uma rede de antropólogos e outros pesquisadores que geram e gerem um texto coletivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2008).

⁹ “[...] tarefa que pode ser desenvolvida de várias maneiras e em inúmeras direções: explorando os efeitos que o observador e sua sociedade exercem na observação de campo e no relato etnográfico que dela deve derivar; analisando o modo pelo qual nossa própria história e nosso contexto social atual inftetem nossos conceitos e sua aplicação às outras sociedades; mostrando como as formas de organização social e política, ou os modos de pensamento, das outras sociedades são capazes de abalar algumas das certezas mais incrustradas no senso comum e no pensamento erudito do ocidente” (GOLDMAN, 1999, p. 89).

Passando por leituras, abordagens, interesses e encantamentos vários, oscilei, questionei, mas não perdi de vista um desafio maior que acompanhou toda minha trajetória no programa: estreitar as relações entre a etnoecologia e a antropologia, ciente de que se trata de uma interlocução truncada. Especialmente se, dada à dinamicidade da etnoecologia, a escolha da disciplina dentro deste campo científico estiver mais próxima à ecologia e aos seus pressupostos teóricos e metodológicos. Afinal, se as ciências naturais forem mantidas como padrão para avaliação do conhecimento dos outros referente ao ambiente, então pouco terá sido feito para chegar de fato ao “outro” antropológico (ALVES; SOUTO, 2010). É neste movimento de interação com a antropologia que todo o processo de mestrado foi atravessado por um desassossego: quais seriam as possibilidades de uma abordagem etnoecológica que leve o outro efetivamente a sério, no exercício de experimentar caminhos distantes de óbvios ou evidentes na relação com as pessoas pesquisadas?

Sendo assim, a fim de aprofundar reflexões acerca deste e de outros desafios que minha incursão no desenvolvimento rural me possibilitou, encontrei na antropologia contemporânea possibilidades e desafios que instigaram e conduziram o desenvolvimento desta pesquisa, que materializa um esforço em desenvolver um olhar mais acurado para a diversidade da vida social. Um social que, mais recentemente, percebo expandir para além da dimensão humana, tratando-se de um social ampliado, que inclui também relações entre humanos e outros seres¹⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a). Considerando que para Ingold (2000), a socialidade humana é parte de relações ecológicas¹¹ podemos chegar a uma interessante aproximação entre social e ecológico.

E é a partir deste movimento de ampliação e consequente conjunção entre o social e o ecológico, trazendo minha trajetória na biologia como o despertar de uma atenção e sensibilidade para as relações com e entre outros seres, que procuro contribuir para uma possibilidade de abordar o desenvolvimento rural tendo como ponto de partida as pessoas em seu mundo tecendo uma trama de relações ecológicas. Assim, penso que é estreitando suas interfaces com a antropologia, aprofundando conceitos, que a etnoecologia pode apresentar

¹⁰ Particularmente, para esta dissertação prefiro a denominação “outros seres” a “não humanos”, ainda que eventualmente utilizarei este último. Estranho o uso do termo não humano – ou seja, o outro como negação humana - como princípio para buscar simetrizar as relações envolvendo humanos e outras espécies. Além disso, para uma bióloga, juntar coisas, objetos, animais, plantas, etc. em uma mesma e única expressão é bastante incômodo.

¹¹ Estarei explicitando este conceito posteriormente. A fim de fortalecer os vínculos com Tim Ingold e optar por um termo que também dialoga com a biologia, minha área de formação, tenho por preferência a denominação relações ecológicas a relações sociais. Ainda que, pelo que compreendo da perspectiva destes autores, mesmo considerando suas abordagens distintas está expresso em ambas as denominações a concepção de humanos em suas múltiplas relações no mundo,

interessantes possibilidades em contribuir como uma perspectiva de desenvolvimento rural que compreenda as interrelações entre humanos, plantas e outros animais em suas proposições. Afinal, frente aos novos desafios que se colocam ao desenvolvimento rural na contemporaneidade, parece haver uma necessidade de se elaborar uma abordagem mais ampla das relações entre humanos e seus ambientes. Um trânsito entre ciências, neste contexto, possibilita dimensionar a complexidade da realidade e a posição que as pessoas ocupam nela, não mais pensadas como “hóspedes” do meio em que habitam, mas como parte integrante deste meio, do qual são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos, atores e produtos.

Junto a toda esta experiência acadêmica, as motivações e os novos desafios teóricos por ela incitados, ainda em 2009 fui convocada para exercer o cargo público de técnica-científica da Secretaria Estadual do Meio Ambiente do Rio Grande do Sul (SEMA/RS), dois anos após concurso realizado. Naquele contexto, cursando o segundo semestre de disciplinas do PGDR, já apresentava um projeto de pesquisa mais ou menos delineado. Ainda que substancialmente tenha permanecido ao longo do trabalho de campo com o mesmo recorte de análise (as relações entretecidas entre as pessoas, o mato e paisagem), a proposta passou por interessantes transformações conceituais, motivadas tanto pelas leituras antropológicas, mas também, e simultaneamente, por uma aceitação em ser “afetada” pela pesquisa de campo, o que envolveu, na esteira de Favret-Saada (2005), ter assumido certo risco de ver meu projeto de conhecimento se desfazer. O projeto de conhecimento não se perdeu – ou não tardou em ser reencontrado - e coisas interessantes aconteceram nesta caminhada.

Parti primeiramente de um objetivo focado na busca por um entendimento do modo como o mato¹² é significado e apropriado por agricultores familiares em uma paisagem da Mata Atlântica, e como isso influi em seus saberes e práticas acerca do manejo e gestão dos recursos naturais. A desconstituição deste objetivo, nestes termos, acompanhou tanto a incorporação de novos e interessantes referenciais teóricos à pesquisa, quanto o meu processo de aceitação do fato de que carrego um vínculo excessivo com o tema em questão - por motivos que serão aclarados adiante - e que, portanto, tratava-se de uma interlocução com essas pessoas muito mais “comprometida” do que primeiramente supus.

Reelaborei meus propósitos de pesquisa a começar questionando a aparente pretensão de “buscar um entendimento” sobre o conhecimento do outro, que atualmente me parece evidente produzir na pesquisa uma assimetria clara na divisão dos papéis atribuídos aos que

¹² Os trabalhos desenvolvidos na região em questão, em breve apresentada, foram fonte importante para conceber este tema de pesquisa, trazendo a categoria “mato” como uma designação local. Entretanto, explicitarei abaixo os motivos pelos quais não identifico a região e não dialogo com estes trabalhos e autores.

dela participam: de um lado os que observam e entendem (o pesquisador), de outro lado – preferencialmente mantendo certa distância - os observados e desentendidos (os objetos). Também passei a problematizar a adoção de uma visão de natureza enquanto “construção cultural”, visão esta eminente neste primeiro objetivo da pesquisa. Nesta perspectiva, a produção de uma natureza socializada se dá através de atividades práticas e intelectuais de apropriação e significação dos elementos naturais, o que pressupõe tanto um modelo onde existe um mundo físico e externo sobre o qual os humanos atribuem formas e significados (DI DEUS, 2007), quanto uma abordagem dicotômica entre mente e corpo aonde o sujeito adquire conhecimento através de um processamento cognitivo, o qual orienta sua prática.

Foi com a perspectiva de buscar uma abordagem que não objetifique o mundo, onde as pessoas se limitem em imprimir suas marcas em um ambiente essencialmente natural, que um importante autor e conceito foram significativos para definição dos caminhos teóricos e metodológicos deste trabalho, ainda que com eles experienciei momentos de afeto e desafeto, como quem se permite desconfiar de referenciais estabelecidos *a priori*, antes de adentrar no campo. Tim Ingold, reportando-se a Meinig (1979), propõe o conceito de paisagem como “contrário ao reconhecimento de qualquer simples relação binária entre homem e natureza” (INGOLD, 2000, p. 191).

Conceito que expressa uma possibilidade de simetria entre humanos e demais seres, compreende que não se trata de controlar ou manipular culturalmente uma paisagem como quem se posiciona enquanto observador externo (INGOLD, 2000). Na perspectiva do autor, sendo a paisagem um processo vivo, que faz as pessoas e por elas é feita, trata-se fundamentalmente de uma mútua constituição - pessoas constituem paisagens e por ela são constituídas -, o que difere substancialmente de uma lógica de paisagem enquanto um produto cultural, resultado apenas da ação humana.

A paisagem, assim, é o mundo como é conhecido por aqueles que habitam seus lugares, viajam por seus caminhos e constituem suas formas a partir das experiências cotidianas de engajamento prático, em seus processos de habitá-la e produzi-la em interatividade contínua com outros seres (INGOLD, 2000). Para Carvalho & Steil (2009), a paisagem nesta perspectiva é pensada como o ambiente¹³ que engloba os organismos

¹³ Segundo Ingold (2000, p. 193), a distinção entre paisagem e ambiente não é fácil de desenhar, e para muitos propósitos podem ser tratados como sinônimos. Enquanto ambiente expressa o mundo constituído em relação ao organismo, sendo primeiramente pensado em termos de função, o conceito de paisagem põe ênfase na forma, analogamente ao corpo que enfatiza a forma mais do que a função da criatura viva. Se o corpo é forma como os organismos se apresentam como seres no mundo, então o mundo se apresenta na forma de paisagem. Como organismo e ambiente, corpo e paisagem são complementares.

humanos e não humanos no sentido de uma paisagem corporeificada (*embodied landscape*), distinguindo-se de uma concepção de paisagem como “vista” ou cenário para a ação humana.

Ainda que a noção de paisagem apresente diferentes conceituações para áreas do conhecimento diversas – biologia, antropologia e geografia – na concepção formulada por Tim Ingold trata-se de pensar a paisagem como um campo de relações ecológicas, não compartilhando com estas áreas de conhecimento a abordagem de paisagem como pano de fundo para as relações humanas, ou como desenho da cultura sobre a natureza. Para Ingold (2000), ao invés de olharmos o mundo como uma pintura, como algo que nós olhamos para (*look at*), na paisagem de nosso habitar nós tomamos um ponto de vista e olhamos ao redor (*look around*), o que envolve uma diferença fundamental do modo como nos orientamos nele – de uma perspectiva externa ou interna.

A relação das pessoas com a paisagem, neste sentido, não é para com um espaço construído culturalmente a partir de categorias mentais, mas se desenvolve a partir da premissa de uma indissociabilidade fundamental¹⁴. É neste sentido que esta perspectiva de paisagem propõe uma dissolução de limites entre os objetos das ciências biológicas (a natureza) e das ciências sociais (a cultura), pois rompe com a ideia de uma natureza passiva a ter sobre ela a impressão de marcas e sentidos culturais. Assim é que “[...] a paisagem não é nem idêntica à natureza, nem está do lado da humanidade contra a natureza; como domínio familiar de nosso habitar, ela está conosco e não contra nós, mas ela não é menos real por isso. E vivendo nela, a paisagem se torna parte de nós e nós nos tornamos parte dela” (idem, p. 191).

Com base nesta noção heurística de paisagem como categoria que apresenta temporalidade em sua constituição, integrando e envolvendo plantas, humanos e outros animais, que em seus fluxos de atividades se criam e recriam esta paisagem, Ingold formula a perspectiva do habitar (*dwelling perspective*) como um contraponto à perspectiva construcionista (CARVALHO; STEIL, 2009). Na perspectiva do habitar, a paisagem é constituída como um registro duradouro de vidas e atividades de trabalhos de gerações passadas que ali residiram e, fazendo isso, deixaram algo delas mesmas, não se tratando de

¹⁴ Ingold (2000) formula sua concepção de paisagem a partir de etnografias junto ao povo Pintupi, do deserto de Gibson na Austrália. Para este povo, e para boa parte da Austrália aborígine, a paisagem foi formada através de atividades de seres ancestrais em uma época conhecida por *Dreaming*. Orientados pelos caminhos de seus ancestrais, as pessoas inscrevem seus movimentos na paisagem, através de suas atividades cotidianas. Trata-se de um amarrado de ações históricas humanas em interrelação com ações transhistóricas dos ancestrais. A paisagem, assim, em contraposição a ideia de um fundo externo para as atividades humanas, é indissociável à vida das pessoas, penetrando diretamente no processo de constituição humana e estas na constituição de suas características (p. 53- 58).

buscar os significados inscritos na paisagem através de representações (INGOLD, 2000). A partir desta perspectiva, Ingold propõe um processo de engajamento e aprendizado contínuo onde humanos e não humanos desenvolvem-se mutuamente em uma mesma capacidade de agência. A paisagem, portanto, deixa de ser passiva e torna-se um campo positivo de múltiplos agenciamentos.

A localidade em que se situa a pesquisa, e que aqui denomino Confim das Águas, é estratégica para as políticas preservacionistas globais e ostenta a designação conferida pela UNESCO de área núcleo da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, destinada à proteção integral da natureza¹⁵ (Lei 9985/2000), o que reflete sobre ela uma série de regulamentações e limitações quanto ao manejo dos seus recursos biológicos, tornando juridicamente ilegais muitas das experiências que caracterizam os modos de habitar das pessoas. Esta busca pela delimitação de uma paisagem enquanto espaço estritamente “natural”¹⁶ integra um tipo de projeto moderno de purificação entre os espaços legitimamente de conservação (áreas juridicamente protegidas) e de produção, garantia de crescimento urbano industrial (SILVEIRA, 2007).

No que diz respeito à entrada no universo empírico, não foi necessário longo tempo para me deparar com alguns desconsoles, em pequena medida já imaginados, no confronto delicado e melindroso entre o tema escolhido para pesquisar e as atribuições profissionais como representante de um órgão ambiental fiscalizador e normatizador, o que se desdobrou em constrangimentos que pautaram a convivência com as pessoas com as quais eu quis e quiseram interagir comigo neste processo. Assim, parti de uma experiência pessoal relativamente desconfortante na iniciação do campo, vivenciando uma das mais recorrentes descobertas que caracteriza este momento da pesquisa: “[...] a opacidade que parece caracterizar toda comunicação humana” (NOVAES, 2008, p. 467).

O fato é que neste contexto de intervenções e normatizações constantes quanto às experiências cotidianas dessas pessoas em interação com o mato, passei a ser associada ao

¹⁵ Transcrevo um trecho extraído do site oficial da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (www.rbma.org.br), bastante expressivo no que diz respeito ao reconhecimento destas áreas como prioritárias para conservação ambiental: “[Na fase de revisão e atualização dos limites do zoneamento da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, em 2008] foram também incluídas e atualizadas as zonas núcleo da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, a partir da criação, nos últimos anos, de várias unidades de conservação de proteção integral, públicas e particulares, terrestres, costeiras e marinhas, nos âmbitos federal, estadual e municipal. As zonas núcleo foram também ampliadas significativamente com a inclusão de áreas de preservação permanente e de alta restrição de uso, como remanescentes florestais, manguezais, restingas, dunas, estuários e recifes de corais considerados de extrema e muito alta prioridade para conservação da biodiversidade”.

¹⁶ Na academia, esta abordagem de paisagem tem como foco as “unidades naturais de paisagem” e é fortemente influenciada pela ecologia de ecossistemas, provendo a base para o planejamento de reservas naturais ou unidades de conservação, a partir do conceito de biogeografia de ilhas (METZGER, 2001).

papel designado como *do meio ambiente*¹⁷. Um *meio ambiente* associado ao órgão fiscalizador, ao controle e as limitações das práticas locais, não aberto ao diálogo com sentidos relacionados aos seus espaços de vivência e de trabalho (CARVALHO *et al.*, 2009). E, sempre com muito respeito por estas pessoas, que longe de serem meus objetos de pesquisa ou meros entrevistados, mas interlocutores e muitos dos quais novos amigos pela experiência no campo, optei por ir às últimas conseqüências deste processo de “inserção em campo” tensionando este duplo papel de mediação. Assumi como postura de campo que contar-lhes sobre meu vínculo com o órgão ambiental seria o princípio, o fundamento para a construção de uma relação de respeito e confiança. Procurando, claro, sempre explicitar não trabalhar *com essas coisas de proibir* e não estar lá para atuar como uma representante do órgão. Ainda assim, houve compreensões distintas ao longo do trabalho de campo quanto a este “duplo papel”, de pesquisadora e *do meio ambiente*, que envolveram menos um aparente desinteresse ou abstenção para falar sobre o tema e mais a consideração de minha presença como uma espécie de “porta-voz” - e, portanto, provocada a dar algum retorno concreto – de suas dificuldades com as interdições ambientais que incidem em suas experiências cotidianas.

Assim, a partir do momento em que me permiti ser afetada pelo campo, aceitar e ir ao limite desta “dupla condição”, o pano de fundo desta pesquisa passa a ser as inquietações sobre as contingências de uma pesquisa capaz de experimentar a “diferença” quando a relação com o interlocutor é conduzida por um tema que incomoda a ambos, cada qual a seu modo. Decorrem da densidade desta experiência pessoal dois questionamentos chave: tendo em perspectiva uma paisagem que se constitui e reconstitui a partir de múltiplas relações ecológicas, dentre elas envolvendo humanos e outros seres, como o mato é constitutivo destas relações? De que forma o mato se integra à dinâmica da paisagem a partir dos processos humanos de habitá-la?

Utilizando a noção de paisagem a partir de Ingold como um conceito dotado de valor heurístico e tendo como recorte primeiro de análise as experiências de interação das pessoas com o mato, para responder as questões apontadas proponho-me como objetivo geral desta pesquisa descrever e analisar relações ecológicas que envolvem as pessoas, o mato e a paisagem em seu processo dinâmico de mútua constituição.

Para tal, busquei descrever textual e visualmente relações ecológicas que constituem a vida das pessoas em suas experiências na relação com o mato e a paisagem. Também me interessou analisar as experiências de interação das pessoas com o mato na expressão de suas

¹⁷ Assim são comumente denominados no Confim das Águas representantes de órgãos ambientais, ou pessoas identificadas como tal.

agências¹⁸ frente aos impeditivos ambientais, tensionando uma dinâmica entre seus modos de habitar a paisagem e processos normativos que (também) a constituem. Inquietou-me, por fim, compreender como o mato é constitutivo dos processos humanos de habitar a paisagem e conformar sua dinâmica.

O conceito de relações ecológicas aqui proposto provém de Ingold (2000), envolvendo as relações constituídas entre as pessoas e entre as pessoas e o ambiente no interior de seu processo de vida contínuo. Conectando as relações sociais à matriz do conjunto das relações das pessoas com o ambiente, o autor sugere que não é possível partir de uma divisão radical entre relações sociais e ecológicas, preferencialmente o primeiro constituindo um subsistema do segundo:

Nós temos que admitir que os humanos são, de fato, como outros animais; não, entretanto, como se eles existissem como organismos mais do que como pessoas, como entidades componentes de um mundo objetivo de natureza apresentado como um espetáculo a ser entendido pela observação científica, mas como a virtude de seu mútuo envolvimento, como centros indivisos de ação e consciência dentro de um processo de vida contínuo. Neste processo, as relações que seres humanos têm uns com os outros formam apenas uma parte do campo total de relações que envolvem todas as coisas vivas. Não pode haver, então, nenhuma quebra radical entre relações sociais e ecológicas; preferencialmente as primeiras constituem um *subsistema* das últimas. O que isso sugere é um novo tipo de antropologia ecológica, que toma por ponto de partida o engajamento ativo e perceptivo dos humanos com os constituintes do mundo [...] (p. 59-60).

Assim, as relações ecológicas propostas por Tim Ingold fundamentam-se menos na ecologia enquanto campo disciplinar das ciências biológicas, e mais nas ciências humanas em seu paradigma ecológico. Carvalho & Steil (2009) situam as contribuições deste autor dentro de debate das novas epistemologias ecológicas que emergem nas ciências humanas, assinalando para aportes ecológicos na compreensão do mundo e das relações entre humanos e não humanos. Os autores caracterizam este movimento – diverso em termos de formulações e autores, e cujo debate situa-se fundamentalmente na filosofia e antropologia¹⁹ – como crítico ao construtivismo cultural da natureza e suas dicotomias subjacentes, conferindo ao atributo ecológico um sentido paradigmático na reorientação de estratégias de saber:

¹⁸ Para desenvolver este objetivo, amparo-me em Ortner (2006) e utilizo um conceito de “agência” que dê conta das relações de força que estão em jogo neste contexto empírico. Relaciono agência a dois campos de significado entrelaçados: com a intencionalidade das pessoas, com o fato de perseguirem projetos para suas vida, assim como com poder, com o fato das pessoas agirem no contexto de relações de assimetria – e que aqui buscarei estabelecer um diálogo com De Certeau (1996). Claramente, entretanto, que não tenho a intenção de estender uma definição ou um debate sobre o conceito de agência, tendo por perspectiva que os sentidos do termo estejam esclarecidos no contexto em que este é utilizado.

¹⁹ Além de Ingold (2000), Carvalho & Steil (2009) destacam autores como Merleau Ponty (2007); Csordas (2008); Gibson (1979); Latour (2004); Leff (2006), dentre outros. Advertem, entretanto, que tais autores não constituem uma escola de pensamento ou movimento teórico articulado, mas convergem ao assumir o atributo ecológico em suas proposições heurísticas (p. 83).

O paradigma ecológico que se desenvolveu nas ciências humanas a partir destas bases filosóficas, aponta, ao que nos parece, um caminho possível para se sair do impasse instaurado pelo cartesiano da ruptura natureza e cultura. Vislumbra-se, assim, para além do biocentrismo e do antropocentrismo, um mundo de relações simétricas, diferenciadas e conexas entre humanos e não humanos. Desta forma, estes pensamentos que chamamos de *epistemologias ecológicas* oferecem algumas bases para os humanos reverem sua posição entre os não humanos: nem apartação nem assimilação, mas reconhecimento da semelhança e da diferença, ao mesmo tempo, porque todos fazemos parte de uma mesma história comum, onde nos constituímos, de forma indissociável, como humanos e não humanos como convivas do mesmo mundo global e híbrido (p.89).

A partir de Otávio Velho, os autores enfatizam a condição do “ecológico” proposto por Ingold:

A ecologia — e com ela o holismo — é na verdade uma referência chave desde Bateson. Faz parte da discussão de outra polaridade, entre sujeito e objeto. Com a ajuda da vertente fenomenológica de Merleau-Ponty (e das noções de ser e habitar o mundo), a ecologia de fato parece propícia para um deslocamento do sujeito cartesiano e, com ele, da série de oposições que inclui aquela entre natureza e cultura. Ingold chega a falar em um novo “paradigma ecológico” (Otávio Velho, 2001, p. 135, citado por Carvalho & Steil, 2009, p. 82-83)²⁰.

O conceito de experiência, em uma perspectiva fenomenológica, baseia-se em Rabelo *et al.* (1999) e Ingold (2000) e expressa uma preocupação em problematizar e compreender como as pessoas vivem e se engajam em seu mundo. Significa, em consonância com estes autores, por sua vez influenciados por Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, assumir que a maneira como se engaja ativamente nas situações encontradas ao longo da vida se dá a partir do posicionamento de um sujeito que não se destaca do mundo²¹. Assim, implicada na idéia de “ser em situação” não está apenas a unidade corpo-mente, mas também o enraizamento fundamental do individuo em seu contexto: “A ideia de experiência enquanto modo de estar no mundo nos remete diretamente ao corpo, como fundamento de nossa inserção no mundo. [...] É por ter um corpo – ou ser um corpo - que estamos situados, que somos irremediavelmente seres em situação” (RABELO *et al.*, p. 12). O corpo, neste sentido, “não é nem objeto, nem instrumento, mas o sujeito da percepção” (INGOLD, 2000, p. 169). É o “corpo vivido”, portanto, que está em jogo nesta perspectiva, fundamento de nossa inserção no mundo e ponto de partida para a reconstrução contínua deste mundo, tanto como seres em situação quanto como seres continuamente voltados para transcender a situação, orientados para o futuro (RABELO *et al.*, 1999).

²⁰ Velho, O. (2001). De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, 7 (2), 133-140. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n2/a05v07n2.pdf>

²¹ É neste sentido que se propõe a experiência como sendo pré-objetiva. Ou seja, a ideia de que o mundo se apresenta para nós, primeiramente, como esfera da prática, antes de se apresentar como objeto de conhecimento (RABELO *et al.*, 1999).

Descartando uma visão causal da vida humana, para a perspectiva fenomenológica não faz sentido isolar fatores (culturais, sociais ou biológicos), pois todas essas dimensões, irredutíveis em si mesmas, integram-se à totalidade da vida:

Há, portanto, em toda experiência um excesso de sentido: é impossível caracterizar uma experiência como expressão unívoca de um determinado conteúdo, motivo ou fator. Nisto reside também sua indeterminação fundamental. [...]. O que a experiência nos revela é o processo contínuo pelo qual se toma uma posição existencial em face do mundo (RABELLO *et al.*, 1999, p. 17).

Nesta perspectiva, as narrativas também são trazidas como modos de acesso às experiências, se entrelaçando com ela no curso da vida; o que significa não a redução da experiência ao discurso, mas o reconhecimento da vinculação estreita entre ambos (RABELLO *et al.*, 1999), associando o viver e o pensar, o agir e o narrar. Ingold (2000) reforça essa perspectiva ao sugerir que atividades práticas cotidianas e a prática de narrar e contar histórias não devem ser dicotomizadas, respectivamente, como interações ecológicas *na* natureza e construções culturais *da* natureza: ambas as atividades são modos de habitar.

Também teço aproximações do conceito de experiência aqui proposto com as práticas de Michel de Certeau (1996) enquanto “artes de fazer”, ao esboçar uma teoria das práticas cotidianas, destacando que a narração das práticas seria uma maneira de fazer textual, com seus procedimentos e táticas próprios. Então, segundo o autor:

[...] se poderiam compreender as alternâncias e cumplicidades, as homologias de procedimentos e as imbricações sociais que ligam as “artes de dizer” às “artes de fazer”: as mesmas práticas se produziram ora num campo verbal ora num campo gestual, eles jogariam de um ao outro, igualmente táticas e sutis cá e lá; fariam uma troca entre si [...] (p.153).

Por fim, reitero as palavras de Rabelo e colaboradores (1999, p. 17) como síntese deste conceito de experiência, a partir do qual interessa-me “[...] compreender as interações e diálogos, mas também as emoções, imagens e projetos que constituem um contexto para essas interações, ao mesmo tempo em que são constituídos e continuamente reconstituídos no seu transcurso”.

Como recorte empírico da pesquisa está a localidade de Confim das Águas e seus habitantes²² que “nasceram e se criaram” em *fundões* de vales (vales do caraguatá, da onça e

²² Em continuidade com a perspectiva do habitar de Tim Ingold, estarei me referindo às pessoas como “habitantes”. Eventualmente estarei mencionando “moradores”, no sentido de evitar uma constância enfadonha, sem, entretanto, considerar para esta pesquisa qualquer diferenciação conceitual entre os termos.

da juçara²³); *fundões* estes onde uma floresta densa e fechada – mato - constitui-se como elemento sobressalente na paisagem. O que entre essas pessoas é compartilhado são os vínculos presentes e/ou pretéritos com os fundos dos vales, e presentes e pretéritos com a vila, o espaço social comum. Alguns, nestes *fundões* “nasceram e se criaram” e atualmente moram na vila por motivos vários; outros nos *fundões* permaneceram também por motivos vários.

Em proximidade com Márcio Goldman (2007), não pretendo trazer aqui qualquer “nativo genérico”. Em campo emergiram os *colonos*, os *samambaieiros*, os *brasileiros*, os *negros*, os *meio índios* e os *agricultores*. Este último também associado a uma atribuição normativa: *No sindicato dizem que a gente é agricultor*. Multiplicidades, portanto, que não se “encaixavam” em uma categorização genérica ou retrato integrado. Tratam-se de pessoas singulares, com seus interesses, criatividade, vivências e agências, e assim almejo expressar neste texto.

A condição de estar “sob suspeita”, muitas vezes me fez questionar em campo até onde seria capaz de me afetar por esta “comunicação opaca” e me pôr em movimento na esteira do desconforto de algumas situações específicas. E foi diante de múltiplas ocasiões experimentadas na relação com os interlocutores, nas quais minhas “competências” de “bióloga-pesquisadora-meio ambiente” foram colocadas em cheque e tensionadas por eles, desacomodando, portanto, meus modos de pensar, que me encorajei a sair de uma posição de conforto e identificação com o tema em questão, colocando minhas perspectivas em dúvida a fim de encontrar caminhos alternativos a qualquer normatização, explicação, ou desconfiança do pensamento do outro.

Toda essa situação exposta carrega implicações éticas que não podem ser acobertadas e que não “cabem” em uma nota de rodapé. A opção escolhida foi criar um cenário de pesquisa “fictício”. Concordo com Márcio Goldman (2003) quanto aos limites do emprego de nomes fictícios, tendendo a um artificialismo que compromete tanto a leitura do trabalho quanto a produção de outros tantos. Em meu caso, a ficção também engloba a opção pela não citação e diálogo com outros trabalhos desenvolvidos na localidade em questão. E creio que o compromisso ético com os interlocutores justifica certo “teor ficcional”, que não vai além do que limitar-me a uma localização fictícia desta paisagem, manter o anonimato da localidade, vales e pessoas, e de não expor o que me foi pedido silêncio em absoluto ou que possa transparecer qualquer teor denunciante. Parece que os motivos para tal opção – aliás, desconfio que não se trata de optar - estão explícitos: adentrando em uma realidade onde as

²³ Os nomes dos vales são fictícios, criados conforme seres habitantes que foram mencionados em campo.

experiências, muitas vezes silenciosas e anônimas, envolvem, taticamente, um desvio da norma, do instituído (DE CERTEAU, 1996), do legalmente aceito, tenho a obrigação, ética e afetiva, de não expor as pessoas que em mim confiaram para construir não apenas uma relação de pesquisa, mas muitas delas até mesmo uma amizade.

Ademais, acredito ter condições de assumir a paisagem, próxima ao que experienciei junto às pessoas e em consonância com a perspectiva teórica em questão, com seus habitantes humanos em foco em suas múltiplas agências, que se exprimem em suas experiências, criatividades, resistências e artimanhas; vivíssimas, por sinal, quando se trata da interlocução com alguém que representa justamente o que deve ser astuciosamente confrontado – *a lei de quem não conhece a natureza*.

Convém também ressaltar outro aspecto fundamental no sentido de enunciar por qual perspectiva teórico-analítica estou me pronunciando. Ainda que diante dos impeditivos provocados pela legislação ambiental e que normatizam a vida dessas pessoas no dia a dia, não me proponho a trabalhar a partir de uma socioanálise crítica que expõe as regras de dominação e das relações de forças, desvelando as lógicas das ações dos interlocutores. Tampouco pretendo imobilizar ou engessar os interlocutores em foco dando ênfase às estruturas que precedem suas ações (DUBET, 1994), tendo em vista quaisquer impossibilidades de agência diante destas restrições ambientais. Assim, interessa-me e desafio-me fundamentalmente a levar em conta os contextos de enunciação e escutar o que estas pessoas estão me dizendo, sem explicá-las ou condicioná-las às estruturas sociais, e ser suficientemente sensível para perceber que mundo possível a existência deste outro me aponta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

Por fim, ao traçar os meandros da concepção deste tema de pesquisa, e de algumas implicações desta escolha, está em questão - talvez de modo ainda um pouco dissimulado – as possibilidades de trazer contribuições para a etnoecologia à luz das reflexões e de uma prática de pesquisa influenciada pela antropologia contemporânea e suas características subjacentes: “[...] levar às últimas consequências nosso inevitável envolvimento pessoal e sócio-político com o “outro” e com o conhecimento a seu respeito” (GOLDMAN, 1999, p. 89), desconfiar desta “busca excessiva pela ordem - a estrutura, a regra, a função - e das assimetrias historicamente caras à antropologia” (indivíduo-sociedade, natureza-cultura, primitivo-selvagem, sujeito-objeto)” (Rede Abaeté). É tendo em perspectiva estas características que esta pesquisa foi provocada/concebida, a fim de avançar no sentido de uma compreensão mais conjugada das relações entre humanos e ambientes para o campo científico etnoecológico.

No próximo capítulo apresentarei o trabalho de campo em seu caráter processual, expondo algumas implicações relacionadas à duplicidade entre ser considerada *do meio ambiente* e pesquisadora em um contexto de pesquisa que também envolveu o estreitamento de vínculos afetivos. Também tecerei algumas considerações sobre a ritmicidade e as condições do trabalho de campo e seus desdobramentos no próprio percurso metodológico, na dinâmica das relações constituídas e nos cursos empíricos percorridos. Por fim, explicitarei situações inusitadas no processo de entrada no campo que provocaram para um estranhamento de perspectivas sobre o tema “mato”, instigando para novas problematizações no processo de assumir um viés etnográfico para a pesquisa e com ele seguir adiante.

No terceiro capítulo desenvolverei uma descrição etnográfica da localidade do Confim das Águas, apresentando alguns dos caminhos que mapeei a partir do trânsito entre a vila, os vales e as experiências vividas junto a seus habitantes. Pululando falas, imagens, histórias locais, circunstâncias expressivas e dinâmica de relações entre humanos e outros seres, a proposta é provocar o leitor para um movimento de entrada nesta paisagem, trazendo elementos que apontem para esta rede de relações ecológicas que envolvem as pessoas, o mato e a paisagem.

Após, no quarto capítulo, focarei nas experiências das pessoas - com elas vivenciadas e/ou por elas narradas - relacionadas ao mato e a paisagem, explicitando múltiplas relações ecológicas que estas envolvem, a todo tempo tensionando uma dinâmica entre modos de se engajar na paisagem e interditos ambientais. O que também implicou em minha participação em seus ritmos e engajamentos cotidianos, descrevendo esta experiência relacional a partir de uma proposta de complementaridade textual e imagética. O percurso teórico e analítico é no sentido de, a partir do conceito fenomenológico de experiência e da concepção de paisagem de Ingold (2000) e sua perspectiva do *habitar*, abrir margem para a proposição de uma abordagem etnoecológica que, ao invés de atribuir sentidos culturais a uma realidade natural previamente existente, perceba a paisagem que nos constitui e é por nós constituída como a expressão física de nossa realidade, tão natural quanto cultural.

Por fim, o último capítulo explicita relações ecológicas que compreendam o mato em sua integração à dinâmica da paisagem a partir dos processos humanos de habitá-la, também enfatizando a dinâmica de processos socioeconômicos e políticos que configuram e reconfiguram a paisagem. Segue-se na contramão de uma concepção de mato ausente de interdições humanas, desidealizando uma concepção “moderna” (LATOUR, 1994) - preconizada pelos instrumentos normativos que incidem diretamente sobre esta região dita

prioritária para conservação ambiental - de purificação entre áreas restritas aos processos naturais e áreas legitimamente manejadas, transformadas e domesticadas pela ação humana.

2 O TRABALHO NO CAMPO EM SEU PROCESSO: ENTRE A PESQUISA, O MEIO AMBIENTE E AS RELAÇÕES DE AFETO

Este segundo capítulo propõe-se a resgatar aspectos do percurso da pesquisa e seus trânsitos metodológicos, fortemente imbricados ao processo de amplificação de seu horizonte empírico: de um mato mobilizado inicialmente como centralidade ao movimento de seguir as relações ecológicas que, a partir do mato, constituem a vida das pessoas. O que, por sua vez, também implicou assumir alguns embaraços e inseguranças em campo e seu papel inquietante “para pensar”, indo às últimas conseqüências destes anseios, ativando novas idéias, articulando distintos problemas e impulsionando o pensamento para caminhos outros, até então impensados (GOLDMAN, 2006). Foi por meio de alguns constrangimentos, afinal, que se avivaram possibilidades de transitar por diferentes perspectivas metodológicas, assumindo o caráter processual do método da pesquisa. Paraphrasing Latour (2005, *apud* FERRARI, 2006)²⁴, significou aceitar viver um processo “feito de laços incertos, frágeis, controversos e em constante mutação”.

2.1 SOBRE O MÉTODO: ENTRE CONDUZIR E DEIXAR-SE LEVAR

Orientada pelas contingências do trabalho em campo, o percurso metodológico da pesquisa teve um caráter processual e situacional, e envolveu experimentar, em um primeiro momento, técnicas diversificadas de pesquisa com influência no campo científico etnoecológico: conversas abertas, entrevistas semi-estruturadas, observação participante, registro visual e diário de campo (VIERTLER, 2006; ECKERT; ROCHA, 2008; ALVES; SAMAIN, 2004). Esta diversidade também diz respeito à trajetória de uma bióloga, “comprometida” com *o meio ambiente*, interessada pela etnoecologia em seu processo de tatear a antropologia em um curso de desenvolvimento rural.

Tendo em evidência pessoas que “nasceram e se criaram” nos *fundões* de vales do Confin das Águas, iniciei minha relação com estes interlocutores a partir de conversas

²⁴ FERRARI, F. **Como estudar nômades com um pensamento nômade?** Sugestões para definir um campo em antropologia. Disponível em: <<http://abaete.wikia.com>>. Acesso em: 10 jan.2011.

informais e entrevistas semi-estruturadas (ver APÊNDICE A). *Prosas* duradouras, aquecidas pelo calor do fogão à lenha e do mate amargo, através delas foi possível captar e colocar em perspectiva experiências na relação com o mato de outrora com o que se desdobrou neste e noutros momentos do campo enquanto experiências atuais.

Junto a algumas pessoas e famílias com as quais foi possível a construção de uma relação de confiança e afeto, desenvolvemos um espaço possível para realização das entrevistas incluindo o uso do gravador de voz, ainda que sempre tenha me sido desconfortável pelas suspeitas que supunha abrir margem, considerando meu reconhecimento como “representante da lei”²⁵. No transcorrer do campo, estas totalizaram oito, envolvendo quinze pessoas, na sua maioria casais idosos, mas também alguns de meia idade, quase todos eles moradores da vila do Confim das Águas, mantendo suas antigas propriedades nos *fundões* de vales, onde atualmente transitam a trabalho ou a lazer.

Por um curto tempo houve certo conforto na priorização por esta técnica de pesquisa. Tendo em perspectiva a posição de alguns interlocutores de que *no mato não se faz mais nada por causa do meio ambiente*, e acatando a sugestão de um interlocutor de que por isso *trabalhar com o mato é necessariamente trabalhar com a memória das pessoas*, acomodei-me com esta condição²⁶. As conversas em geral, por envolverem principalmente idosos, tinham um tom saudoso de rememoração dos tempos em que *quase tudo era roça* e com alguns rumava para uma melancolia característica de quem reaviva lembranças antigas. Ainda que curto e transitório, foi um período de trocas de informações e percepções que qualificou consideravelmente a pesquisa, além de ter culminado no estreitamento de alguns vínculos.

Meu estímulo maior era perceber que qualquer questionamento relacionado ao mato partindo do passado e junto a pessoas que, pela idade avançada, não viviam diretamente as advertências provocadas pelas leis ambientais, era mais confortável em termos de interlocução, além de gerar um efeito positivo de “campo em desenvolvimento”. A entrada pela memória, atribuindo às experiências na relação com o mato uma conotação de passado,

²⁵ Uma interlocutora aconselhou para que eu tivesse cuidado ao propor a pesquisa, enfatizando que *tem gente que anda desconfiada de mim*. Quando digo não saber até que ponto está claro para as pessoas que não estou lá para trabalhar enquanto Sema, ela vai direto ao ponto: *Tu tem que dizer assim ó: eu trabalho no meio ambiente mas não trabalho com essas coisas de proibir*. Finalizando: *Assim o povo vai entender!* A dica foi muito bem aproveitada, tornando mais confortável falar dos vínculos nesses termos. Mas as dúvidas quanto às compreensões geradas permaneceram, já que as respostas eram diversas, envolvendo silêncios, mudança de assunto (indiferença?) e até mesmo um reconhecimento positivo deste fato: *É bom que é alguém que conhece a realidade daqui*. Em momento algum houve recusa explícita em não ser construída alguma interlocução devido a este vínculo.

²⁶ A atenção às memórias e reminiscências foi no sentido de perceber a dimensão temporal da relação das pessoas com a paisagem, em consonância com a abordagem proposta por Ingold (2000), e não no intuito de utilizar a memória enquanto referencial teórico-analítico.

criava um ambiente favorável para uma interlocução fluida e duradoura. Ainda que partindo das reminiscências, todas as conversas, em seu desenrolar, sugeriam contrastes com o tempo presente. Interessante foi perceber que, de um jeito ou de outro, o mato emergia nos diálogos sem necessariamente eu limitar a proposição ou condução das questões da entrevista a ele: vinha com a preparação da terra pra roça, os plantios de milho e feijão, a criação de porco, a coleta da samambaia. As entrevistas passavam por adaptações de acordo com a situação, onde era desenvolvida uma relação diferenciada com cada interlocutor e a entrada nas narrativas sobre o mato se desenvolvia por diferentes caminhos. De perguntas condutoras minhas atenções foram se voltando para temas chave, a partir daquilo que os interlocutores traziam como foco de suas expressões: a relação entre o mato e a roça, a criação, a samambaia, a caça e a queimada.

Com alguns interlocutores, entretanto, o uso da técnica da entrevista não foi deliberadamente empregado porque não parecia trazer maiores qualificações para o trabalho, especialmente por termos criado um vínculo de tal modo que passava a ponderar as vantagens no emprego deste instrumento de pesquisa. Questionava se realmente acrescentaria algo de novo em termos de geração de informações, ou mesmo se não seria por demais embaraçoso, arriscado ou ausente de sentido entrevistar pessoas que se tornavam relativamente próximas, sobrepujando relações dialógicas. Avaliava que a cumplicidade das experiências compartilhadas e a comunicação involuntária que se estabelecia seguiam na contramão de uma técnica de pesquisa que envolvesse perguntas antecipadas e gravação. Além disso, a particularidade de algumas relações criaria ocasiões inigualavelmente delicadas ao fazer qualquer solicitação de gravação de nossos diálogos, o que não me dispus a propor perante situações em que supunha gerar uma exposição demasiada.

Tendo me deparado com alguns limites, em termos de fluxo de interações, de muitas das relações dialógicas formalizadas, e assumindo um desconforto latente de minha parte no sequenciamento de perguntas e uso do gravador, algumas circunstâncias do trabalho de campo sugeriam que adentrar no tema da relação com o mato, sendo representante da lei, era bastante delicado - e mesmo estranho - assumindo que qualquer possibilidade mais próxima de uma perspectiva etnográfica seria inseparável do aprofundamento da confiança mútua das relações em desenvolvimento, o que nunca me pareceu tarefa fácil. Mesmo porque pela idade avançada de algumas famílias com as quais intercambiei, a relação parecia não se estender para além das conversas, formais ou informais, e as visitas repetitivas em certo momento tinham ares de inoportunas, o que limitava as possibilidades de fortalecimento de nosso convívio.

Na medida em que as conversas tomavam rumos que escapavam em boa medida os propósitos da pesquisa, hesitava entre imprimir seu tom, tomando a direção dos diálogos, ou permitir a condução de seus rumos pelos próprios interlocutores, onde a mim caberia mais uma atenção perceptiva no olhar e na escuta. Algo de pretensioso, afinal, está inerente à técnica das entrevistas como geradora de dados. Ao colocar perguntas atrás de perguntas, estava explícito o anseio por atingir as “tartarugas profundas”²⁷ que sustentam a realidade dos interlocutores (SILVA, 2006). Todavia, não era tanto uma questão de obter conhecimento por um jogo de palavras, mas envolvia tempo, confiança, observação, participação, atenção aos detalhes e, possivelmente, uma boa dose de merecimento. Certo é que os limites temporais de um trabalho de campo de mestrado, com prazos definidos, sem dúvida reprimem o processo de aprendizado incorporado aos poucos, mais por observação, participação e acúmulo de experiências em campo e menos por questionamentos dados.

Utilizando a técnica da entrevista em seu empírico – comunidades religiosas afro-brasileiras – Wagner Gonçalves da Silva no livro “O antropólogo e a sua magia” (2006) tece importantes reflexões junto com seus interlocutores acerca das virtudes e limites de uma metodologia baseada no diálogo. Em entrevista para o autor, é sugerido pela antropóloga Paula Montero alguns limites intransponíveis de um trabalho de campo dialógico, indicando a ingenuidade em conceber que é o observado quem de fato está sendo observado e a tendência de não considerar a pesquisa como um processo em andamento, onde nem pesquisador, nem informante controlam de antemão seus objetivos e desdobramentos.

Em concordância e identificação com as palavras da antropóloga, foi realmente em uma situação de entrevista que percebi o que poderia significar estar na condição de observada, analisada e avaliada pelo interlocutor, assim como a impraticabilidade e a pretensão da ideia de controle sobre os direcionamentos dos diálogos em campo. Foi neste contexto que minha “estabilidade” nos propósitos e orientações da pesquisa por meio das entrevistas durou um curto período: ao retornar à casa de dona Íria e seu Francisco²⁸, um casal habitante do vale da juçara, a fim de realizar uma entrevista previamente combinada, o desconforto gerado nos procedimentos de formalização da pesquisa²⁹ – o papel com perguntas

²⁷ “Há uma história indiana- pelo menos eu a ouvi como indiana – sobre um inglês a quem contaram que o mundo repousava sobre uma plataforma apoiada nas costas de um elefante, o qual, por sua vez, apoiava-se nas costas de uma tartaruga, e que indagou, e onde se apóia a tartaruga? Em outra tartaruga. E essa tartaruga? Ah, Sahib; depois dessa são tartarugas até o fim” (GEERTZ, 1978, p.39, *apud* SILVA, 2006, p. 54).

²⁸ Estarei apresentando os habitantes do Confim das Águas no capítulo seguinte.

²⁹ Ainda que tenha buscado apresentar a pesquisa da forma mais clara possível, tendo recebido consentimento informal de todos os envolvidos, de forma geral não me propus a solicitar assinatura de qualquer termo/documento de anuência ou consentimento. Diante de algumas situações já expostas, argumento que não haveria sentido ou mesmo condições para tal. Usei duas tentativas em campo que considerei impróprias e

discretamente assentado em meu colo, o questionamento (respondido sem muito ânimo) sobre a possibilidade de utilizar o gravador – acarretou em um misto de respostas diretas e pontuais, desconfiança e apelo. O que se confirmou quando, pouco antes de ir embora, Elisa, sobrinha de Francisco e Íria que acompanhara a entrevista, conta-me com discrição os ditos confidentes de Íria: *Elisa, conta bastante coisa pra ela pra que ela faça alguma coisa que nos ajude.*

No curto período da entrevista – não foi preciso mais do que vinte minutos para perceber que a proposta era intempestiva - o órgão ambiental foi repudiado e, desconfio, seus comentários contundentes e muito bem informados sugeriam uma crítica também a mim:

Francisco: [...] agora hoje sabe o que precisava? Eles indenizar esses morador que tem aqui...eles deveriam indenizar, porque senão como é que vão viver...se o governo não indenizar vai viver com que? Mas eu quero ver até onde vai porque...agora ontem de noite eu estava escutando ali no rádio servidor publico ganhando 38 mil reais por mês...já viu? Isso é uma ladroeira pura [...].

Íria: Eu disse, plantar nosso pinheiro e não ser dono de derrubar, vocês viram isso! É brabo.

Este acontecimento desconfortante, somado a duas situações posteriores em que houve recusas explícitas no uso do gravador, marcaram a realização da última entrevista, contexto em que optei, propositadamente, por abrir mão das perguntas sequenciadas, do gravador, da comunicação estabelecida *a priori* e, em última instância, de uma projeção de controle dos desdobramentos da pesquisa.

Não tenho como inferir ao certo, nesta e noutras situações, sobre as desconfianças que possa ter gerado ou propor que alguns diálogos que pareciam não se desenvolver estivessem fundamentalmente relacionados ao tipo de comprometimento que eu possuía com o tema. Isso estaria muito próximo a uma interpretação ou desvelamento dos silêncios e entrelinhas das falas das pessoas com as quais interatuava em campo, ou mesmo uma desconfiança de seus pensamentos, o que não me proponho a conduzir como perspectiva de pesquisa.

Sucedia que a maioria das ponderações quanto a este aspecto não pareciam ser expressas tanto por silenciamentos ou mesmo diálogos truncados, mas reveladas de forma

estranhas, apenas para fins de formalização da pesquisa assim exigidos pelos procedimentos da academia. Teço algumas argumentações sobre esta questão: primeiro, grande parte de meus interlocutores não eram letrados e considerei a alternativa da gravação de voz um gesto tão indelicado em meu contexto de campo quanto a assinatura de um papel; segundo, meus vínculos com a Sema certamente me colocariam sob suspeita e soaria complicado e expositivo para as pessoas qualquer assinatura ou concordância formal; terceiro, os mesmos motivos explicitados por Goldman (2003, p.471): “[...] a tendência atual – importada das ciências biológicas, nas quais possivelmente tenha um sentido- de exigir o “consentimento informado” dos nativos não conduz a lugar algum. Primeiro porque pressupõe que, no momento mesmo da investigação, o pesquisador saiba já onde deverá chegar; segundo, porque supõe algo que só poderia fazer sorrir um antropólogo sério, a saber, um indivíduo racional, claramente informado das intenções, também claras, de seu interlocutor e que, com toda liberdade, decide concordar com a proposta que lhe é apresentada [...]”.

mais sutil e perspicaz. Através dos deboches, por exemplo, estes recorrentes, criavam-se situações em que era provocada a responder de modo que minhas posições e intenções fossem explanadas. Em um tom espirituoso e brincalhão, certo dia fui provocada por um interlocutor: *O povo tá dizendo que agora que tu é da Sema vai liberar até a queimada!* E em seguida assume a brincadeira, complementando, com seriedade, sobre a baixa produtividade da roça com o uso de insumo e na ausência do fogo, explicando-me detalhadamente sobre os benefícios do fogo como *alimento pra terra*. Um importante interlocutor que vive entre a vila e os fundos do vale da onça, Bento, não hesitava em “brincar” diante de meu interesse pelas vivências que trazia sobre a caça, percebendo minha disposição para algumas experimentações: *Joana, e agora que tu é dos homi e não pode nem provar um tatuzinho?*³⁰ - provocou-me ele. Minha perspicácia já não era tanta e eu “bombardeava” argumentos em todas as direções que pudessem dissolver qualquer desconfiança que supunha gerar com sua interpelação.

Solicitações quanto ao ofício de Sema também foram explicitamente requeridas por alguns interlocutores, ocasiões em que sentia um misto de contentamento pela confiança atribuída e constrangimento pelos limites que me propunha, como pesquisadora, de atuar em demandas que tocassem em minhas atribuições de agente florestal. Preocupado com uma autuação que recebeu pelo corte de duas ou três árvores para feitura de sua casa, seu Dorival, morador da entrada do vale da juçara, parecia se sentir seguro com minha presença na Sema: *É bom a gente ter os contatos pra quando precisar*. E acionava a possibilidade de procurar-me por telefone caso a cobrança da multa fosse retomada pela *ambiental*³¹.

Parecia criar-se uma conjuntura de endividamento moral no momento em que as solicitações decorriam de conversas prolongadas sobre o tema da pesquisa, como se o tempo dedicado e a confiança imputada demandassem algum retorno concreto. A ocasião a ser relatada foi emblemática neste sentido: ao final de uma tarde prazerosa de diálogo com seu

³⁰ Pelo vínculo de amizade que desenvolvemos, Bento parecia não ter maiores receios ao me contar sobre aquilo que ele mesmo costumava finalizar dizendo: *Mas não pode*. Ao mesmo tempo, cauteloso, sua questão corriqueira que acompanhou nossas conversas do início ao fim da pesquisa, toda vez que eu demonstrava maior interesse em acompanhar as experiências que ele propunha, era: *Mas não vai ter problema?* Ele, inclusive sugeria-me para evitar comentar de meus vínculos com a Sema, propondo-se a me apresentar para alguns habitantes do vale da onça mediante a condição de meu silenciamento quanto este aspecto. Para ele, possivelmente isso poderia gerar algumas incomodações. De fato, optava por não entrar em campo trazendo a Sema como um marco. Era um vínculo que assumia conforme as relações se desenvolviam, sem maiores precipitações, e procurava trazê-lo com certa discrição, aproveitando situações que pareciam adequadas e menos disruptivas.

³¹ Em campo, a instituição ambiental atuante na região se desdobrava em múltiplas denominações: *o meio ambiente, Sema, Ibama, Ibamba, Ibrama*., Diferenciava-se, entretanto, do Batalhão Ambiental, frequentemente chamado de *a ambiental* ou *a polícia ambiental*. No processo de escrita dessa dissertação, quando não se tratar de uma manifestação de algum interlocutor, utilizarei preferencialmente as denominações Sema e órgão ambiental, considerando-os sinônimos.

Jurandir e dona Aida, um casal habitante da vila, orientada pelo roteiro de entrevista, Waldir, filho do casal, que acompanhava a ocasião, após meus sinceros agradecimentos aos seus pais, comenta-me: *Tu sabe como tu pode agradecer...* sugerindo que eu fizesse alguma coisa *pelo povo*.³²

Por demais afetada diante dessas situações, ocorria-me que mais desconfortante do que ser chamada a responder enquanto órgão ambiental era cogitar a possibilidade de resignar-me em auxiliar no que cabia às minhas atribuições ou, principalmente, abdicar-me de orientar para os contatos adequados. Mesmo porque laços de confiança e amizade foram se estabelecendo e me sentia moral, ética e afetivamente comprometida com as pessoas. Reparava, contanto, nos cuidados quanto às possíveis expectativas que poderia nutrir sobre a minha mobilidade ou capacidade de ação dentro do órgão ambiental. Dentre algumas sugestões levantadas com espontaneidade pelos interlocutores sobre o que seria pertinente problematizar junto à Sema, *a queimada pra botar uma rocinha* foi a mais corriqueira. Nestas situações, ciente de que este é um tema indiscutível e inegociável no âmbito da instituição e até mesmo do Estado³³, ainda que duvidosa sobre a conveniência de qualquer comentário a respeito optava por responder com sinceridade, mesmo que acompanhado de certo desestímulo: *A queimada talvez seja possível um dia para os campos, mas onde tem mato é muito difícil*.

Houve uma situação específica em que fui solicitada diretamente para mediar uma denúncia quanto à clandestinidade do trabalho de um morador de encosta de vale. Não fui capaz de me posicionar no momento em que a proposta foi exposta, pressionada, por um lado, pelas questões éticas intrínsecas ao meu papel de pesquisadora - onde considerava inconcebível qualquer denúncia - e, por outro, pelo vínculo afetivo com a pessoa que fazia a solicitação, além da antipatia velada que nutria pelo morador em questão, que de fato expunha a todos a clandestinidade sobre a qual sustentava seu trabalho. Pensei, hesitei, e retornei dias depois minha posição: por mais que me revoltasse com aquela situação, não poderia fazer qualquer coisa contra ela, me propondo a ser fiel ao que havia garantido para todos os interlocutores, inclusive para ele: *Não estou aqui para denunciar e nem pra proibir ninguém, mas pra fazer pesquisa*. Foi uma situação desconfortante: eu, atrapalhada, explicando e

³² O “fazer alguma coisa pelo povo”, dito por Waldir, possivelmente estava relacionado a buscar formas de flexibilizar as leis ambientais.

³³ A Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, em seu artigo 251, incumbe ao Estado o combate das queimadas, responsabilizando o usuário da terra por suas consequências.

reexplicando; ele, silenciando diante de minha decisão. Não falamos mais sobre o assunto e ainda hoje a lembrança gera-me algum incômodo.

A partir dessas situações expostas, em que competências e atribuições relacionadas ao vínculo de pesquisadora e Sema foram tensionadas e permutadas, que um viés etnográfico para a pesquisa foi impulsionado. Não poderia desconsiderar, afinal, a consistência destas interpelações e seu papel provocativo para acentuar uma abordagem que levasse em conta a dinâmica de interações em campo como constituinte do próprio processo de construção da pesquisa, da experiência do campo à escrita. As circunstâncias do campo, afinal, sugeriam uma abordagem metodológica de caráter relacional e situacional. As questões que me colocava neste momento estavam relacionadas às opções metodológicas implicadas na escolha por uma prática da pesquisa que não contemplasse apenas uma reflexão sobre a experiência, mas incluísse a minha própria experiência no processo de construção do conhecimento.

Assim, o desafio que sucedeu foi dispensar formulações genéricas sobre os desdobramentos da pesquisa e melhor situá-los nos contextos das interações estabelecidas em campo, o que pressupôs relações mais afins, logo, também mais confiantes. Essa percepção estava vinculada ao fato de estar vivendo o decorrer de algumas influências recíprocas: na perspectiva de que as relações em campo “vão se escolhendo” - o que por sua vez é um processo que envolve, assumidamente, afinidades e incompatibilidades, afetos e desafetos - alguns vínculos foram suficientemente fortificados para que as situações experienciadas no campo começassem a ser provocadas e sugeridas pelos próprios interlocutores. Abertura essa que se deu, reforçadamente, a partir do momento em que tive a oportunidade de experimentar uma carne de caça e, tendo explicitado para outros interlocutores essa vivência, o que se estendeu foram algumas expressões de surpresa e convites para novas experimentações. Alguns vínculos se estreitaram a tal ponto que a confiança se tornou mútua, pois convites insurgiam e subvertiam a rigidez normativa, revelando agenciamentos estratégicos e selando um pacto de cumplicidade.

Assim, ao conscientizar-me da imprescindibilidade de seguir o que o campo me apresentava, oportunidades singulares começaram a despontar: passei a participar e acompanhar algumas atividades e ritmos cotidianos (primeiramente a roça, a criação, a samambaia e balaio; o que culminou posteriormente no manejo da madeira, na caça e na queimada), a conviver por um período mais prolongado e contínuo com alguns/poucos interlocutores, a fazer e refazer visitas com frequência, a experimentar momentos ímpares de refeições peculiares compartilhadas. O que começava a instigar em campo eram as relações

que excediam a dialogicidade e que envolviam uma participação mais ativa em suas vidas, experiências e ritmos cotidianos, o que, por sua vez, passou a ampliar as próprias possibilidades metodológicas. Desde então, a observação decorreu da experiência e da participação; algo mais próximo, talvez - em um jogo de palavras inspirado em Favret-Saada (2005) - de uma “participação observante” do que uma observação participante.

Em sua experiência de campo no Bocage Francês, pesquisando a feitiçaria, Favret-Saada (2005) construiu uma crítica contundente à observação participante, sugerindo que no ato de “observar participando” o que conta para os antropólogos, de fato, é mais a observação e menos a participação. O que é observado, então, é considerado o fato sobre o qual o pesquisador em campo se ampara para construir suas análises. Retomando a literatura etnográfica produzida nessa região, a autora conclui: “a verdade vinha escorrer sobre o real, e este, sobre o observável [...]. O erro escorria sobre o imaginário, sobre o inobservável, sobre a crença e, por fim, sobre a palavra nativa” (idem, p. 156). Argumenta, assim, que ao se reter apenas a observação da prática da observação participante, gerou-se a “desqualificação da palavra nativa e a promoção daquela do etnógrafo”. Partindo dessa crítica, a autora assume uma outra escolha metodológica, a mim inspiradora: buscou fazer da própria participação um instrumento de conhecimento, deixando-se afetar³⁴ pela experiência no campo; o que – ressalta - não é nem empatia (que pressupõe a distância) e nem a identificação com o ponto de vista nativo.

Goldman (2003), em interlocução com Favret-Saada, também considera que o trabalho de campo não deve ser tratado como um simples processo de observação de comportamentos; tampouco o equivalente a assumir o ponto de vista do outro e, muito menos, transformar-se em nativo. Compreende, assim, que o trabalho de campo deve ser pensado como uma espécie de “devir” próximo ao conceito deleuziano:

O devir é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra [...]; é o que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível. Trata-se, pois, de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas), mas para diferir, simples e intransitivamente (p. 465).

Aproximando os “afetos” de Favret-Saada ao “devir nativo”, o autor então propõe:

³⁴ Assumindo o valor da experiência humana no trabalho etnográfico, Favret Saada (2005) deixou-se afetar com profundidade pelo trabalho de campo e propôs um dispositivo metodológico de construção de saber a partir desta experiência. Os afetos seriam as intensidades específicas sentidas quando se é capaz de estar no lugar do nativo, o que se adquire apenas a partir do momento em que se permite abrir mão do registro da representação nativa e considerar a participação como instrumento de conhecimento, expandindo as possibilidades de interação para uma comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade e concedendo a ela estatuto epistemológico.

[...] trata-se assim de ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo, não de pôr-se em seu lugar ou de desenvolver em relação a ele algum tipo de empatia. Não se trata, portanto, da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação, concedendo "um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional (p. 9).

Neste processo de reelaboração textual da experiência vivida, não estou confiante em absoluto se fui bem sucedida na habilidade de “diferir” e deslocar-me de minha condição para uma condição outra, tampouco se as intensidades específicas sentidas estariam tão próximas assim dos afetos propostos por Favret-Saada. Receio soar pretensioso amparar-me em autores cujas experiências em campo foram tão duradouras e intensas, que o processo de ser afetado foi densamente sentido, percebido e compreendido enquanto tal. Não intenciono, obviamente, estabelecer qualquer aproximação ou comparação entre nossos empíricos, mas, sim, explicitar como esses autores, ao mesmo tempo em que foram meus tranquilizantes, foram também meus inquietantes: foi justamente pela leitura que deles fiz que fui tomada por uma disposição em “abrir minha guarda” para um trabalho de campo relacional e processual, assim como em assumir o quão penetrante poderiam ser as experiências por ele provocadas. Estimulada por tais ideias, direcionava minha atenção para as interações em campo e o que elas sugeriam sobre as relações que desenvolvem com o mato - e, por efeito, sobre o mato.

Estava em questão a possibilidade de um exercício etnográfico na concepção de Goldman (2006): “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (p. 167), assumindo um método que desse conta do relacionismo, dos erros, dos percalços e das objeções vividas em campo, ao ser movimentada pela densidade da experiência de viver o estranhamento/familiarização com a “diferença”: “Quer ele - o pesquisador - saiba ou não, quer tenha a intenção ou não, seu ato “seguro” de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar” (WAGNER, 2010, p. 39). Na exposição de Cardoso de Oliveira (1988, p. 2) caberia a uma etnografia de qualidade a função de espantar-se, menos talvez com o outro, e mais certamente consigo mesmo. Provoca o autor: “Conhecer o outro e conhecer-se não são as faces de uma mesma moeda”?³⁵

³⁵ Ao propor uma etnografia das comunidades de pensamento antropológicos localizadas nos centros irradiadores da disciplina – França, Inglaterra, EUA – Cardoso de Oliveira (1988) propõe uma matriz disciplinar a partir da articulação de um conjunto de paradigmas. O paradigma emergente nas últimas décadas, influenciado por pensadores hermeneutas alemães e franceses, tem por premissa a internalização do *tempo*, ou seja, a premissa de que a posição histórica do pesquisador jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, segundo o autor, abdica de toda objetividade positivista e realiza-se no próprio ato de “tradução”. Para o autor, é por meio deste paradigma hermenêutico que se exorciza a objetividade, reconciliando a antropologia com um pensamento não comprometido com ideário racionalista e cientificista.

O registro com imagens acompanhou muitas das experiências junto às quais participei, da coleta da samambaia à procura persistente pelo tatu. Assumir a máquina fotográfica envolveu um conforto imprescindível de minha parte, e por isso estive em absoluto vinculado ao fortalecimento de algumas relações, sendo poucos os interlocutores cujo uso do equipamento foi proposto e negociado. Na inserção das imagens na pesquisa, todo cuidado se deu no sentido de não evidenciar as pessoas, condição essa expressa aos interlocutores de antemão, ainda que dessa posição assinalavam-se autorizações como: *Mas não tem problema*. Quando se tratavam de experiências que pudessem gerar qualquer incômodo legal, eram desenvolvidas combinações quanto à construção das imagens, optando-se pelo foco nas mãos, nos gestos, no corpo e na técnica, onde era construído conjuntamente um processo exclusivo de “negociação” quanto ao que entraria, ou não, para a composição imagética do trabalho. Muitas das imagens produzidas foram entregues aos seus protagonistas, cujas reações, animadas, decorriam de uma pergunta primeira bastante comum: *E quanto eu devo?* - seguido do reconhecimento da importância de se *ter uma recordação*³⁶.

Através do uso das imagens como um recurso metodológico, mais especificamente a partir da construção de narrativas visuais por meio delas, em uma relação de complementaridade e cumplicidade com a escrita, foi possível focar um fato diretamente atrelado às experiências de vida das pessoas em interlocução. O uso de técnicas audiovisuais nas ciências sociais consiste em um método de construção do conhecimento relativamente recente cuja gênese está relacionada às experiências de campo de antropólogos a partir do início do século XX, com destaque para Malinowski, entre os trombriandeses, e por Gregory Bateson e Margaret Mead, entre os balineses (ECKERT; ROCHA, 2008). Segundo as autoras, na contemporaneidade o uso da imagem na produção científica apresenta variados sentidos, que abarcam desde seu uso como método para a construção do conhecimento, até sua utilização como elemento de relação e interação com as pessoas em campo.

Enquanto método de produção científica, o uso de fotografias apresenta-se como uma forma de interação com a realidade, oferecendo alternativas para os modos de ver, elaborar e construir o conhecimento, colocando em questão a unilateralidade e hegemonia da escrita e assumindo que ambos os meios são tão complementares quanto singulares (SAMAIN, 1995). De acordo com Sylvia Novaes (2008), no intuito de eliminar a hierarquia presente em muitos trabalhos antropológicos, onde a experiência faz-se desaparecer perante uma explicação ou

³⁶ Fui surpreendida com a estima dada a esta *recordação* por algumas pessoas. Bento organizou todas as fotos que recebeu em um álbum propriamente seu, além da disposição em pendurar no quarto uma imagem ampliada que outrora eu havia feito de seu cão.

interpretação, através do uso da imagem na produção de um texto etnográfico a experiência é evocada e a produção do conhecimento não se limita apenas a uma reflexão sobre ela, mas a inclui propriamente.

A forma como disponho as imagens na construção das narrativas inspira-se fortemente no trabalho de André Alves e Ethiene Samain em seu livro “Os Argonautas do Mangue” (2004), tendo os autores revisitado a obra de Margaret Mead e Gregory Bateson – *Balinese Character*³⁷. Trata-se de uma etnografia visual que descreve o modo de vida dos caranguejeiros dos mangues de Vitória, Espírito Santo, suscitando múltiplas questões acerca da relação entre os caranguejeiros e o ambiente do mangue, em uma perspectiva antropológica bastante próxima à etnoecologia. Alves registra o conhecimento dos caranguejeiros acerca das espécies de caranguejos, seus ciclos de vida, as técnicas em sua interação com as espécies, os ciclos da lua e das marés, tecendo uma relação entre “o caranguejo, a maré, o mercado, as embarcações e as tecnologias de captura” (GASTALDO, 2006).

A partir desta abordagem metodológica complementa-se a elaboração intelectual dos dados com a elaboração estética do tema focado, esta última a partir de uma coerência na organização dos elementos que compõem a imagem (ALVES; SAMAIN, 2004). Assim, é pela interação entre texto e imagem que exponho uma descrição dos modos das pessoas se relacionarem com o mato, em seu processo contínuo de habitar e se engajar na paisagem: “Ao mesmo tempo que o orientando o leitor neste percurso, também deixando-o livre para uma leitura à luz do seu próprio imaginário” (idem, p. 10).

Em síntese, o percurso metodológico do trabalho em campo, em seu caráter processual e seguindo por uma perspectiva etnográfica, compreendeu deslocar a atenção para o mato no contexto da vida das pessoas, envolvendo uma boa dose de participação em seus ritmos cotidianos, evocando e descrevendo esta experiência relacional a partir da complementaridade textual e imagética. A relação de mútua constituição entre pessoa, mato e paisagem se deu a partir desta perspectiva de indissociabilidade do mato na dinâmica das vivências e trabalhos cotidianos, sendo elemento integrante das relações ecológicas que se estabelecem no processo

³⁷ Margaret Mead e Gregory Bateson propõem dois modelos de narrativas visuais para disposição das imagens: o modelo sequencial e o modelo estrutural. O modelo sequencial, como o nome sugere, apresenta uma sequência de imagens produzidas no mesmo lugar e momento e nosso olhar desliza sobre o contexto apresentado. O modelo estrutural envolve imagens diversas e seu sentido está na presença conjunta dos elementos - uma espécie de “enigma visual” (ALVES; SAMAIN, 2006). *Balinese Character*, publicado em 1942, documenta imageticamente o *ethos* balinês e é considerado um clássico na antropologia visual: “Bateson e Mead deixaram, com sua inovação experimental um *corpus* de 25.000 fotografias sistematicamente organizadas, selecionadas e distribuídas em pranchas com comentários gerais e específicos um modelo que permitiu abrir caminho para novos usos da fotografia na pesquisa em ciências sociais” (GASTALDO, 2006).

de habitar e se engajar na paisagem, onde interatuam homens, bichos, roça, mato e meio em um mesmo campo de relações. Referir-se ao mato, portanto, é, necessariamente, concebê-lo em sua relação com a dinâmica da paisagem.

2.2 ENGAJAR-SE EM UM TRABALHO DE CAMPO ENTRECORTADO E PARCIALMENTE SOLITÁRIO

A cada ida ao campo, algumas negociações em Porto Alegre estavam em jogo. Não era somente a tradicional fragmentação de tempos e espaços entre “experienciar lá e escrever aqui”. Envolveia “experienciar lá, escrever aqui, trabalhar e negociar acolá”³⁸. A dinâmica semanal para criar a oportunidade do campo implicava concentrar e apurar vinte horas de trabalho na Sema em um período de dois dias e meio, para, em seguida, liberar-me por outro período. Envolveia, além disso, solicitações formais justificando a concentração das horas, assim como uma compreensão das chefias e colegas de trabalho quanto algumas - raras - ausências. Foi positivo ter me deparado com chefes e servidores ao mesmo tempo que sensíveis à minha dupla jornada, também relativamente indiferentes aos retornos formais da pesquisa, o que de algum modo me gerou a sensação de maior conforto e liberdade para permitir que a pesquisa fosse se desenvolvendo sem ter a responsabilidade oficial de retornar diretamente ao Estado os rumos da mesma.

Hoje em dia estou segura de que este sentimento de liberdade que experimentei em campo foi tão ingênuo quanto necessário para estar suficientemente aberta para ser conduzida pelas relações em campo, ao conseguir diluir a sensação de um “ente absoluto” – o Estado - orientando meus caminhos. Significou momentos raros desde meus vínculos com o funcionalismo público em que tive a possibilidade de fazer o exercício de despir-me da noção de Estado enquanto o ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) para pensá-lo como um ponto de vista. Postura e disposição que, por sinal, considero imanente à possibilidade de elaboração de um bom trabalho acadêmico. Do contrário, certamente a pesquisa estaria arruinada, por sua justificação ficar atrelada à mesma “forma Estado de pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008) – normativa, inegociável e dual – que me propunha problematizar em campo.

³⁸ Agradeço a contribuição do professor Cleyton Gerhardt por, em uma apresentação parcial deste trabalho junto ao TEMAS, alertar-me do trânsito por estes três espaços.

Ainda que retalhado, o trabalho de campo totalizou um período de pouco mais de dois meses (sessenta e três dias), entre fevereiro e outubro de 2010, envolvendo de dois a quatro dias a cada ida. Afora os fragmentos, também tive uma experiência relativamente prolongada ao longo do mês de julho, tendo alugado uma casa que me acolheu por vinte dias. Experimentar este momento único de continuidade e cotidianidade no campo em parte me tranquilizou. Aquietou minha vontade por uma experiência não tão distante de uma “imersão etnográfica” inspirada por um ideal de campo prolongado, já que me via afastada de qualquer sensação próxima ao “anthropological blues”³⁹ proposto por Roberto Da Matta (*apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007)⁴⁰ como experiência constitutiva do trabalho de campo.

Obviamente os vinte dias de “imersão” não foram suficientes para experimentar um sentimento na intensidade da melancolia associados ao blues. Mas foi a partir desta continuidade em campo que se tornou possível uma convivência mais intensa e cotidiana com meus interlocutores - o que por sua vez culminou em uma ligação mais íntima com algumas relações importantes neste processo. Também foi através desta experiência relativamente prolongada que passei a perceber um “outro mato” em questão, não no sentido de uma outra representação sobre ele, mas o próprio mato como uma “porta de abertura” para uma outra realidade ou mundo possível, o que também se expressou na ampliação de meu próprio mundo.

Entretanto, assumo algum ônus neste momento ímpar de continuidade temporal no trabalho de campo, o que para mim fez sentido a partir das releituras de meus diários no início do processo de textualização da dissertação: na casa em Confim das Águas visivelmente os escritos cotidianos foram um pouco “preguiçosos”, sem os detalhamentos que apenas consegui retomar na escrita a partir de certo distanciamento do ambiente do campo. Pois foi a partir de uma dinâmica de campo entrecortada que pude melhor revivê-lo - tanto quanto recriá-lo - no registro consistente dos diários em minha casa, solitária e sossegadamente, imergindo em memórias e apontamentos de campo registrados nos momentos oportunos, distante do olhar de meus interlocutores. No que retornava a Porto Alegre, algumas horas a fio eram dedicadas para a feitura dos registros, algo que não tive o tempo devido⁴¹, ou não me

³⁹ Expressão essa cunhada por Da Matta quando em campo se vivencia estranhamentos e ausência da interação ou convívio com as pessoas próximas ao pesquisador. Este sentimento pode levar a uma considerável ampliação do universo de compreensão do pesquisador através da sensação de perda daquilo que lhe é familiar, o que se aproxima da melancolia tematizada pelo blues (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2007).

⁴⁰ DA MATTA, R. **Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social**. Petrópolis: Vozes, 1981.

⁴¹ Durante este período, muitas das noites foram dedicadas às jantãs na casa dos amigos interlocutores. O que por um lado possibilitou encontros muito profícuos do ponto de vista das relações estabelecidas em campo, por outro limitou o tempo disponível para a escrita das anotações diárias, estas feitas comumente à noite.

senti suficientemente confortável, para dedicar mais do que alguns minutos noturnos em minha estada mais prolongada.

Também em casa, o tempo dedicado à escrita estimulava repensar a própria direção do campo. Passava a atribuir sentidos um pouco mais reconfortantes para alguns embaraços vividos. A cada retorno para Porto Alegre, procurando refletir sobre o vivido e conectando-o às leituras antropológicas que me orientavam para caminhos etnográficos, novas questões e problematizações eram desenvolvidas e novamente levadas ao campo como uma forma de conduzir meu olhar e minha atenção.

O intervalo entre um campo e outro parecia gerar uma expectativa interessante em mim e em alguns interlocutores mais próximos quanto ao período de retorno, o que abria margem para uma falta que nos conectava. Bento e Fátima, casal de importância ímpar para a pesquisa e que se tornaram amigos a partir do campo, a cada despedida, questionavam sobre minha volta e já adiantavam o convite para um novo pouso. Ao permanecermos mais do que dois dias em convívio - o que ocorreu algumas vezes, já que suas propostas de pouso eram acolhedoras e benquistas - sentia-me um pouco inoportuna, e até mesmo desconfortável, pois, em não se tratando de relações pontuais e diálogos marcados, momentos de silêncios, indisposições e de ranços familiares também constituíam nossa dinâmica de convívio.

Algumas situações, entretanto, ainda que incômodas, foram importantes no estabelecimento de uma comunicação involuntária, profunda e duradoura entre a gente (GOLDMAN, 2003; GOLDMAN, 2005; FAVRET-SAADA, 2005). Eventualmente presenciava algumas desavenças e provocações de casal, convivência esta que parecia mexer com nossos humores na mesma medida em que abria margem para um vínculo mais denso e profundo, já que desta convivência decorria momentos de conversas amistosas e cúmplices com Fátima. Também as emoções de todos eram colocadas à prova nas situações em que o menino Nico, filho de seis anos do casal, em sua sinceridade de criança, revelava aberta e coletivamente as confidências dos moradores da casa ou de pessoas próximas⁴² - situações em que Fátima ria com espontaneidade, eu expressava naturalidade e Bento não hesitava em gritar, embaraçado: *Nico!*

Houve uma noite peculiar, em que Bento, Fátima e eu comíamos um *mondeo*⁴³ cozido no fogão à lenha, especialidade de Bento e de preparo demorado. Enquanto saboreávamos,

⁴² Nico seguidamente me atualizada sobre as histórias de caça ocorridas recentemente, destacando “o caçador” e detalhando o tamanho do animal caçado. Fervorosamente gesticulava para representar o tiro com a arma e sonorizava o som emitido, típico de uma criança de seis anos de idade.

⁴³ Assim é chamado o quati macho e velho que foi expulso do bando e vive seus últimos momentos de vida isolado e solitariamente. Costuma ser reconhecido como caça fácil, pois o animal normalmente se estabelece no

contava-nos ele sobre a morte do animal: passava por um *carreiro no mato* quando seus cachorros o farejaram, desviaram o caminho do *carreiro* e o encontraram próximo ao rio; o bicho não teve tempo hábil para fugir diante da destreza e habilidade de seus cães. Enquanto contava a façanha de seus animais, motivos de orgulho, retiro da boca um chumbinho impregnado na carne. Propondo-me a disfarçar e escamotear o pedaço de metal, coloco-o discretamente ao lado do prato. Não houve jeito: ao perceber, Fátima ria copiosamente. Não perdendo a piada, comento com Bento, até então desentendido sobre o motivo da graça: *Não sabia que teus cachorros cuspiam chumbinho, Bento!* Todos dão risada, mas pouco é dito sobre o assunto. De acordo com Bento, o chumbinho já estava no animal. A cumplicidade do momento conectava-nos com alguma intensidade e o ocorrido – *os cachorros que cospem chumbinho* – foi lembrado por Fátima algumas vezes com alguma comédia e sem maiores comentários de Bento.

Já no início do trabalho de campo deparei-me com um recorte de empírico relativamente complicado do ponto de vista operacional, cuja escolha não tardou para que assumisse ter sido pouco cuidadosa. Aspirava acessar os *fundões* de vale e a vida dos poucos que ali habitavam, partindo de uma projeção ideal de pessoas relativamente retiradas da centralidade das relações sociais da vila do Confim das Águas. Trabalhadores da terra, seriam estas pessoas, portanto, que teriam uma experiência de vida cotidiana com o mato, possibilitando uma melhor compreensão e descrição das experiências que decorrem desta interação.

Em se tratando de uma localidade situada na Mata Atlântica, com a dinâmica de chuvas que lhe é característica, em minhas incursões iniciais pelo Confim das Águas o acesso aos fundos de vales e às experiências que pretendia acompanhar e descrever textual e visualmente ficaram inviabilizadas diante das cheias dos rios e dos *lastros* quebrados. É comum nesta região de Mata Atlântica a ação de temporais seguidos de deslizamentos dos morros, cheias dos rios e inundações, culminando na declaração de “estado de calamidade pública” pela gestão municipal. De fato, choveu intermitentemente no decorrer de algumas idas a campo, limitando qualquer possibilidade de ampliar meus horizontes de circulação para além da vila. Falar sobre o tempo, aliás, era pauta primeira de todos os encontros e a densidade das informações causava surpresa: não apenas eram reproduzidas as previsões veiculadas pelos meios de comunicação – ainda que todos estivessem muito bem interados a

entorno das roças de milho, alimentando-se basicamente delas. É uma carne muito apreciada, sendo farta e gorda. Diante de meu hábito de chamar *mondeo* de quati, Bento sempre me dizia: *Joana, quati é uma coisa, mondeo é outra!*

respeito - mas eram expressos conhecimentos práticos e perceptivos das dinâmicas dos ventos e das chuvas que fundamentavam suas previsões para o dia, para a noite, para a semana, para as possibilidades de céu aberto, ou de novas cheias (*enchentonas*) e mesmo de ciclones. Era a partir de suas previsões que eu extraía uma base para deduzir sobre a possibilidade de retorno na semana seguinte, ou não. E foi em virtude de um tempo cansativamente chuvoso que a quase inacessibilidade dos *fundões* ao longo dos primeiros meses, especialmente durante o inverno chuvoso, restringiu minha circulação aos limites da vila.

Além disso, minha condição de gênero também limitou a circulação pelos *fundões* na medida em que pude dimensionar o que significava ser mulher e propor um tema que visivelmente tocava de uma forma mais direta – ou ao menos a mim mais acessível – o universo masculino⁴⁴; além de perceber que haviam certos riscos relacionados à opção por transitar sozinha pelos fundos de vales, quase ausentes de habitantes e expressão máxima do abandono para os que no Confim das Águas permaneceram, nos vales ou na vila. Alguma cautela e cuidado quanto a esse fato já pautavam minhas tomadas de decisões mais precavidas, como condições de possibilidade para o próprio trabalho de campo: quando sozinha, na medida em que os *fundões* não estivessem sob chuva, necessariamente os adentraria motorizada (de carro); em hipótese alguma visitaria homens solteiros ou viúvos desacompanhada, já ciente de que alguns moradores dos *fundões* viviam nesta condição; e sempre procuraria estabelecer vínculos “com a família”, ainda que posteriormente pudesse decorrer do meu tema de pesquisa uma relação mais próxima ao homem da casa.

Mas foi apenas diante de situações que envolveram certa dose de desagrado e tensão que passei a problematizar as implicações e limites de minha inserção em campo como

⁴⁴ Desde a entrada no campo, procurando estreitar relações com as famílias, tive o cuidado para não direcionar esta associação entre o masculino e o mato proposta no âmbito de alguns trabalhos relacionados ao campesinato (WOORTMANN, 1995; WOORTMANN; WOORTMANN, 1997). Em quase todas as minhas aproximações, entretanto, o universo masculino me foi mais acessível, supondo que isso se deve, primeiramente, à centralidade do homem no estabelecimento das relações com as pessoas *de fora*. Nas conversas tecidas com as famílias, as mulheres comumente intercalavam o silêncio com algumas breves manifestações. Percebi haver uma associação mais recente entre o mato e o gênero masculino relacionada, principalmente, à falta de perspectivas no trabalho da roça, contexto em que a divisão de atribuições entre homem e mulher extrapola os limites da propriedade, cabendo, de forma geral, ao homem permanecer com as atividades da terra e à mulher buscar alternativas fora dela. Com alguns dos casais, também era perceptível que o trabalho para fora do espaço da casa era conduzido somente pelo homem devido à condição de doença da esposa, cujo trabalho era centrado nos afazeres domésticos. Nos tempos fartos da roça, conforme alguns relatos em campo, o trabalho do homem e da mulher *era parêlo, se fazia tudo junto, inclusive abrir mato*. Por fim, saliento que não pretendo nesta dissertação aprofundar discussões relacionadas às questões de gênero, assim como estabelecer qualquer divisor de águas entre domínio feminino e masculino nas relações de trabalho, o que de fato não teria elementos para propor. Ainda que possa haver atribuições circunscritas no âmbito de gênero, pela minha experiência em campo considero que as divisões das tarefas entre a família são muito mais conjunturais do que sedimentadas pelo gênero enquanto condição.

mulher em uma localidade aonde a noção de família parecia central. Inspirei-me em Ciocari (2009), cujo trabalho reflete sobre a condição de ser mulher investigando um universo masculino – comunidades de mineiros de carvão – para refletir sobre alguns destes desgostos em campo como parte integrante e rica do processo da pesquisa, capazes de provocar preciosos ensinamentos. A mim, especialmente quanto às formas de me colocar e me relacionar em campo.

Ainda nos primeiros dias de campo, conversando sobre a pesquisa com as famílias com as quais inicialmente interagia, houve uma situação em que as mulheres moradoras da vila questionaram sobre minhas condições de trânsito pelos fundos e em seguida me orientaram para evitar circular sozinha, recomendação esta acompanhada por exemplos de ocorridos outrora bastante desagradáveis. Tendo este aconselhamento como aceito e sedimentado, e considerando-o uma posição generalizada, houve um dia em que comentei, despreziosamente, com uma moradora do vale do caraguatá, sobre meus receios de transitar pelos *fundões* quando solitária. Fiquei constrangida ao perceber que meu comentário pareceu soar desconfiado e preconceituoso em relação aos moradores dos *fundões* no momento em que ela me questionou, ainda que de forma delicada, visivelmente incomodada: *Mas medo por que? Se o pessoal daqui não faz nada?! Desconfio que o comentário tocara em um ponto frágil no que diz respeito a relação entre os habitantes da vila e dos fundões, especialmente no momento em que um habitante da vila destacou que muitas das pessoas que nos fundos ainda moravam comporiam uma periferia do campo, já que lá ainda estariam devido às impossibilidades de investir em outras alternativas*⁴⁵. Possivelmente minha ponderação junto a interlocutora souu antipática e carregada da mesma desconfiança que deve estar impregnada nos estereótipos construídos que associam seus vizinhos e parentes à periferia do campo, o que me tornou mais cautelosa ao explicitar qualquer receio que pudesse imputar aos “nativos” a condição de ameaçadores.

Houve uma situação específica, um tanto quanto perturbativa, ocorrida com uma amiga e pesquisadora moradora do Confim das Águas – Solange -, junto a um casal local, em que passamos a refletir juntas sobre os efeitos de minha entrada em campo na condição de mulher, ainda que desta situação também tenhamos extraído um aprendizado singular diante dos riscos e implicações de uma postura precipitada.

⁴⁵ Em campo, entretanto, não fiz diretamente essa associação entre *fundões* e periferia do campo sugerida por ele. Os impeditivos financeiros foram menos explicitados para a permanência nos *fundões* do que os vínculos com o lugar. Tal como expressa seu Simão, habitante do vale do caraguatá: *A gente se acostuma e gosta, e depois tem a criação também.*

Em sua pesquisa, Solange havia estabelecido uma relação promissora e amistosa com uma família, estendida em conversas, acolhimentos noturnos e entrevista gravada. O senhor trabalhava com samambaia-preta e convidara-a para acompanhá-lo em um dia de serviço. Convite aceito, seguiram rumo aos fundos de vale, situação em que ele questiona-a ousadamente: *Achei curioso tu confiar em mim pra vim comigo pro mato... Tu nem me conhece direito, né?* Solange responde, ao mesmo tempo em que pasma, fria e calculadamente, que o conhecia, sim, pois já conhecera sua família, sua esposa, seus filhos, e que, portanto, estava certa de que poderia lhe atribuir confiança. Algum tempo de um silêncio impactante e ele complementa com novas perguntas e comentários tão ousados e desagradáveis quanto, interpelando-a se era verdade que os *hippies* faziam troca de casais e se eu ouvira falar da pesquisadora de biologia que havia comentado com algumas pessoas que ele havia tentado estuprá-la – o que já me adiantou não ser verdade, tendo apenas paquerado-a enquanto a auxiliava na marcação das áreas da pesquisa.

Acalmando sentimentos fervorosos, Solange ressignificou o ocorrido e entendeu que, no limite, tudo não passava de uma “paquera” de muito mau gosto, o que nos fez extrair desta situação um aprendizado que ao certo tornou a vida mais segura: não existe motivo de pesquisa que justifique que uma mulher ande sozinha no mato com um homem relativamente (des)conhecido! Isso vale para o Confim das Águas, assim como – desconfio - para ao menos uma boa parte do mundo ocidental. Para o interlocutor de Solange, possivelmente a pesquisa e sua condição de pesquisadora perdia todo o sentido diante do fato de que estar no mato com um homem era “dar bandeira”.

Considero que esta situação por ela vivenciada não necessariamente indique significados para o mato. Não é o caso de pensá-lo como um espaço de trânsito não aconselhado para as mulheres, restrito ao universo masculino, ou, tal como observa Ellen Woortmann (1995) em relação à roça em seu trabalho de campo em Sergipe, um local aonde legitimamente acontecem relações sexuais. Esta situação, ao meu ver, disse menos sobre o mato e mais sobre a relação estabelecida com as mulheres *de fora* da localidade⁴⁶, o que para mim ficou explicitado em sua pergunta/comentário sobre as relações afetivas entre os *hippies*.

A partir destas situações expostas, em que estava limitada tanto pelas condições climáticas quanto por alguns cuidados necessários relacionados à condição de ser mulher adentrando mais proximamente ao universo masculino, deixei momentaneamente de lado a perspectiva de campo nos *fundões* de vales, lugares onde apenas transitei quando assegurada

⁴⁶ Outros trabalhos na região tecem uma análise desta oposição relacional entre os do local e os de fora, a partir de da figura do “estrangeiro” em Gerg Simmel e Norbert Elias.

de companhia e, mais ao final do campo, pelo vínculo de confiança e cumplicidade desenvolvido com algumas relações em particular.

Foi assim que busquei mapear prioritariamente na vila - com chuva ou sem chuva - pessoas que “nasceram e se criaram” nos *fundões* de vale com as quais eu pudesse conversar, informal ou formalmente, sobre suas experiências pretéritas e presentes nos *fundões* e o mato como constitutivo de suas vidas e experiências, buscando elementos para temporalizar a paisagem a partir da relação entre passado, presente e perspectivas futuras sobre ela. O estreitamento desta confiança, por sua vez, culminou posteriormente em experiências singulares no contexto dos *fundões* de vales, experiências estas que serão descritas nos capítulos seguintes.

No capítulo que segue desenvolvo uma descrição etnográfica da localidade do Confim das Águas, a partir de meu trânsito e experiências entre sua vila, vales e habitantes, imergindo em *prosas*, fotografias e histórias locais e mapeando falas e imagens que provoquem o leitor para um movimento de imersão nesta paisagem. Antes, porém, um interlúdio!

2.3 COMO ASSIM O MATO? – ESTRANHANDO O CONCEITO

[...] e pra que serve o mato, seu Antônio? - Pra nada... não dá tirar nada... Desde que as leis vieram, tudo mudou.

Foi difícil falar sobre o mato com o seu Antônio. Ele queria falar da família, dos filhos, do esvaziamento da vida na roça, das mudanças da localidade, e – aqui entra o mato – dos problemas com o *Ibama*. Apresento a pesquisa, explicando que a ideia era entender como é a relação das pessoas de lá com o mato, o que se usa, o que se faz, se hoje em dia é diferente de antigamente....aqui seu Antônio me interrompeu, desfazendo com vigor seu silêncio de escuta: *Mudou tudo!* E por alguns minutos retoma o que já tinha dito, contrapondo os tempos fartos de antigamente com a lamentação pelo atual abandono dos *fundões*, novamente sem falar do mato. Me senti um tanto utilitarista, tentando direcionar para uma conversa que ele e sua esposa, a todo o tempo em silêncio ao seu lado, definitivamente não se interessavam⁴⁷.

Difícil falar sobre o mato! Com este sentimento pouco estimulante de que falar sobre o mato era assunto desinteressante, ou, quando falado, tratado como problema porque alvo de normas e restrições e que, por isso, “não servia pra nada”, foram sendo tecidas as primeiras aproximações em campo. O mato parecia se perder (e eu com ele) escamoteado ora nas memórias saudosas de um passado onde os morros eram cobertos e avivados pela roça, confrontando com um tempo presente de abandono e uma perspectiva futura de *fim da agricultura no Confim das Águas*, ora na *falta de liberdade* gerada pelos proibitivos ambientais e que justificavam porque motivo nele *não se faz mais nada*⁴⁸.

Não tardou para que os desinteresses expressos e a demasiada melancolia e desalento para qual rumavam as interlocuções começassem a me enfadar e eu não encontrava meios para desenvolver os diálogos que emperravam e tampouco maneiras de reconduzi-los para caminhos mais interessantes e proveitosos. Diante de “um mato” pouco instigante para uma *prosa* duradoura, e mesmo de um desalento em relação a uma paisagem definida como contornada por valores e intenções *de fora*, a sensação primeira de um campo disperso me acompanhava em cada movimento, junto com as dificuldades em expandi-lo para além de conversas pontuais, ausentes de foco e direcionamento. A fala de Nádia, filha de Francisco e Íria, foi bastante expressiva no sentido de colocar o assunto “em seu devido lugar”, a quem de fato o interessa: *Mas por um certo modo é bom ter mato envolta, é uma natureza bonita, mas pra quem tem dinheiro*.

Percebendo e reconhecendo o fato de entrar em campo nutrindo uma relação limitada com meus interlocutores do Confim das Águas por meio de uma comunicação intencional, já lançava de antemão algumas questões previamente definidas para começar a tatear o objeto que recortava. Com alguns interlocutores, por exemplo, em nossos primeiros diálogos, precipitando-me na forma de abordagem e no direcionamento das perguntas, e assumindo

⁴⁷ Trecho de diário de campo registrado em março de 2010.

⁴⁸ Foi necessário algum tempo em campo para perceber o quanto proveitosas eram essas interlocuções e “que mato” estava sendo trazido em suas manifestações.

minha inabilidade, e até mesmo pretensão, em querer sustentar a comunicação, algumas delas foram respondidas por um silêncio momentâneo seguido de uma resposta pontual. Em minhas primeiras aproximações junto a Bento, tendo como justificativa a pesquisa, era embaraçoso perceber que ele sabia que seu conhecimento “estava em questão”, sendo “pesquisado”, incumbindo-o de uma obrigatoriedade de resposta que sutilmente o constrangia e esvaziava o diálogo de sentido:

Eu: [...] E o mato tem importância, Bento?

Bento: (silêncio) Pois é... acho que o mato sempre tem uma coisinha pra alimentar...

Em sua experiência de campo sobre feitiçaria no Bocage francês, aprofundando a noção de afeto e exprimindo alguns traços distintivos de uma etnografia aberta aos riscos de desfazer seu projeto de conhecimento, Jeanne Favret-Sadda (2005) reconhece que “a comunicação verbal, voluntária e intencional [...] constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana” (p.06). Para a autora, muitas das pesquisas etnográficas maquiavam qualquer episódio da experiência do pesquisador em campo, travestindo-a em comunicações voluntárias e intencionais de interrogação e observação, na perspectiva do “entendimento” do outro.

Por alguns dias vagando a esmo em busca de uma entrada mais adequada para meu problema de pesquisa, ocorreu-me que o tema que propunha era estranho e, talvez, duvidoso em termos de sentidos. Dona Aida, uma senhora antiga moradora dos fundos do vale do caraguatá que junto com seu marido Jurandir conversamos sobre a pesquisa por um tempo extenso, sentindo, finalmente, que algo se desenvolvera sobre o mato, propôs-se a levar-me até um casal de vizinhos, dona Margarida e seu Otávio, indicando-os como pessoas que *viveram quase toda a vida nos fundos do vale da juçara*. E introduz-me ao casal: *Ela faz pesquisa e está estudando a vida como era antigamente, o que a gente plantava, o que comia, como vivia*. Ainda que tenhamos passado quase uma tarde conversando sobre madeiras, paus, frutas, bichos e remédios de plantas, e eu me via satisfeita com a entrada das memórias que aludiam ao mato em nossa interlocução, Aida não remeteu a ele em sua apresentação.

Coincidiu que um dia depois me foi feita uma confiança por Arlei, de cuja família começava a me aproximar através da indicação de outras pessoas, tendo marcado uma entrevista com ele e sua esposa para aquele dia. De acordo com ele, as pessoas não entendiam muito bem o que eu estava fazendo como pesquisa, e complementando seu comentário, questiona-me, duvidoso, se eu pretendia estudar a cultura de lá. Pegando o elo com a cultura,

respondi: *Mais ou menos, a ideia é entender como o mato está relacionado à cultura daqui.* Ele prontamente indaga: *Como assim o mato?*

Desta interlocução, que se desdobrou em uma conversa prolongada e esclarecedora, extraí um caldo proveitoso para algumas reflexões condutoras e até mesmo fundamentais para a possibilidade de um trabalho de campo etnográfico: primeiro, eu estava em absoluto presa a um significado de mato antes mesmo de viver a densidade da pesquisa de campo, significado este concebido no interior de meu arcabouço de conhecimento oriundo das ciências naturais; segundo, havia um mato em questão que perdia seu sentido enquanto categoria isolada nos moldes como eu primeiramente supunha.

Assim, tal situação provocou-me para refletir sobre o processo de viver e de me relacionar com as pessoas em campo ao assumir que minha pesquisa se tratava menos de projetar conceitos sobre meus interlocutores, ou mesmo incorporar e reproduzir seus pontos de vista, e mais da construção de um conhecimento a partir da relação entre diferentes realidades. Afinal, a expressão de desalento diante de uma paisagem contornada por intenções *de fora* estaria imbricada a um tipo de mato apresentado como perspectiva, por mim e pelos interlocutores, que objetifica a realidade natural. O mato como concebido por um viés jurídico e normativo, “naturalizado” e *bom pra quem tem dinheiro*, era o mato que primeiramente emergia nas interlocuções, mas ocorria que não era mais somente esse mato que estava em questão⁴⁹.

Partindo de uma postura acadêmica - e ética - de que o mundo do “outro” não me é óbvio - à maneira de Isabelle Stengers (2007), segundo a qual não sabemos do que o mundo dos outros é feito e, portanto, devemos ir mais devagar em nossas intenções - passei a expandir minha perspectiva de campo e interações no campo para horizontes outros: “É preciso ir a campo suficientemente aberto para ser afetado pela criatividade do outro, permitindo que nosso mundo se expanda com os conceitos novos que nos são apresentados” (FERRARI, 2006).

⁴⁹ Trago esta ocasião e as reflexões provocadas no intuito de destacar uma circunstância em que o trabalho de campo passou por problematizações conceituais significativas. Deixarei os significados de mato em aberto neste capítulo. Sigo a escrita trazendo diversos elementos que expressam que perspectivas de matos estão em questão para, no quinto capítulo, explicitar e conectar seus significados.

3 CONFIM DAS ÁGUAS - A VILA, OS VALES E ALGUNS DE SEUS HABITANTES

De antigamente pra cá, o Confim das Águas mudou mais do que do dia pra noite! Assim Dona Cecília, aos seus 83 anos, iniciou a conversa sobre a sua vida na localidade, contando-me, saudosa e com certo incômodo, das mudanças concentradas em poucas décadas e que provocaram novos itinerários aos seus habitantes. De seus nove filhos, apenas dois lá permaneceram, reforçando o que para ela corresponde ao principal motivo destas mudanças: *Os estudos, que terminou com o trabalho da roça e levou todo mundo pra fora.* Poucas palavras introdutórias para, de antemão, situar o leitor nesta paisagem que se revela: dinâmica, trata-se de uma paisagem em que processos socioeconômicos e políticos recentes provocaram alterações significativas no dia a dia de seus habitantes; alterações estas que se expressam, no limite, nas impossibilidades de permanência no local e na ousadia em experienciar, entre os ônus e os bônus inerentes a essa escolha, uma perspectiva de vida *lá fora.*

Transitando pelo Confim das Águas, entre sua vila, vales e habitantes, mapeei algumas falas e imagens significativas que aqui se apresentam com o objetivo abrir este capítulo. Experienciando em campo uma prática de quem “cata folha aqui e ali”⁵⁰ (GOLDMAN, 2003), o que se apresentou para mim foi uma diversidade de expressões e narrativas, criativas e singulares, que não se unificam em uma história única e absoluta. Ao mesmo tempo, na contramão da concepção de diversidade enquanto unidades desconexas, penso que esta diversidade traz em si mesma a totalidade das interações que constituem esta paisagem, o que abre para sua conexão em uma forma de coletividade a partir da relação entre histórias singulares.

Assim, não proponho na iniciação deste capítulo – nem em seu transcorrer - recontar uma história documental da região, provedora de verdade e oficialidade. Tampouco me coloco na missão de colher e organizar significados como se estes estivessem “embaralhados” na fala de outras pessoas, tal como uma tradutora que capta e traduz o enigmático, “numa única intenção coerente” (CLIFFORD, 1998, p. 41). O que neste primeiro momento pretendo,

⁵⁰ Esta analogia do trabalho de campo como um processo de “catar folhas” é proposta por Márcio Goldman (2007) a partir de sua experiência com o candomblé: “Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, “catar folha”: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará” (p.09).

pelo contrário, é trazer a tona fragmentos de falas e imagens que vão fazendo conhecer esta paisagem, chamando os próprios interlocutores como autores de suas histórias⁵¹. Interlocutores que, mesmo em suas singularidades, passaram e passam por influências socioeconômicas e políticas similares nas trajetórias das suas vidas. O que se expressa nas similitudes encontradas em suas falas quando se trata de escolher (ou se obrigar a) novos rumos para vida quando o que está em questão é *garantir a sobrevivência*.

Convém, ainda, desacelerar um parágrafo e contextualizar minha escolha por trazer os interlocutores, enquanto autores, na escrita destes fragmentos que se seguirão adiante. Essa opção se justifica, primordialmente, pela busca de uma estratégia textual alternativa, inspirada na reflexão sobre a autoridade etnográfica de James Clifford (1998), abrindo mão, enquanto pesquisadora e dentro de meus limites, da postura de assumir a voz da história do outro. Mas a dimensão pragmática não pode ser deixada de lado, pois, afinal, se fosse somente por esse motivo – o que não é pouco – poderia experimentar outras estratégias polifônicas que se esforçam em resgatar na escrita as múltiplas autorias do campo.

As questões que também me coloco neste momento, na escolha do tom e teor da escrita, dizem respeito aos limites de minhas possibilidades em intercambiar com autores que na região pesquisaram e dinamizaram essa paisagem⁵², assim como a inevitabilidade de colocar em dúvida se é legítimo reconstituir aspectos de uma coletividade a partir de fragmentos de algumas interlocuções. Também me inquieta apresentar falas antes de adentrar no mundo dessas pessoas, que nestas primeiras páginas, no processo de mapear o tom de uma escrita menos autoritária, ainda aparecem sorratamente. Ainda que com todas as ponderações, confio que esta polifonia trazida de antemão – mesmo que pareça um pouco retalhada - pode ser uma experimentação interessante no todo do trabalho.

Apresento, então, algumas falas e imagens que fornecem pistas para iniciar e conduzir o leitor junto à paisagem - pistas que no desenrolar da pesquisa vão se transformando e desdobrando em outras formas de expressão – para, mais adiante, apresentar quem são alguns dos protagonistas desta experiência etnográfica que se pretende polifônica. Também podemos pensar nestas pistas como algumas das “folhas catadas” em campo que, em continuidade com Márcio Goldman, mais adiante terão condições de serem reunidas a partir de uma síntese

⁵¹ Os interlocutores adiante são trazidos conforme a expressividade de suas falas e imagens quanto os processos socioeconômicos e políticos que constituem a paisagem, explicitando uma perspectiva temporal da mesma.

⁵² Autores estes que utilizaram, inclusive, o conceito “paisagem”, mas a partir de uma outra acepção, mais próxima à geografia. Conforme explicitarei no primeiro capítulo, os limites de minha interlocução com outras pesquisas realizadas nesta região relacionam-se à garantia de anonimato do local e, por consequência, dos próprios interlocutores.

plausível; síntese esta que se apresentará não enquanto uma totalidade, mas enquanto conexões possíveis.



Seu Francisco

Tinha uns setenta morador daqui pra dentro, e todo mundo plantava, colhia, levava no armazém, vendia, todo mundo. Naquele tempo esses morros era só roça, roça de trigo, feijão, milho...era à vontade. A maioria dos colono botava roça e botava porco, vendia trinta, quarenta, cinquenta porco cada colono quase vendia. Naquele tempo vendia, era só chegar nos armazém que vendia [...] aí uns já não podia mais trabalhar, a roça não dava mais, ia embora, ia se empregar em outro lugar, uns ia pra Caxias, outros pra São Leopoldo... e foram se espalhando. E depois que o Ibama começou a apertar que não podia mais botar roça, saiu o resto...ficou muito pouca gente...porque só pra tirar da roça hoje em dia nem vive mais. Aqui, de uns anos pra cá, depois que a gente se aposentou, a gente só planta pra comer, só pro gasto, pra vender não se planta mais nada... e vai vender o que, não se vende mais nada. E mesmo se plantasse...se o Ibama deixasse a gente plantar alguma coisa podia vender, mas não deixam, não deixam queimá.



Arlei

Gosta hoje em dia acho que ninguém gosta daqui...se tirou a liberdade porque o cara não é dono do que é do cara...foi roubado o que é nosso, porque tu tem as coisas e não aproveita. Eu aconselharia minhas filhas que não voltassem pra cá e pros neto a gente espera uma vida fora daqui. É sem alternativa, a juventude de dezesseis, dezessete anos tá indo embora... Fomo roubado, fomo expulso, alguma coisa parecida com isso. A paisagem é bonita, é uma paisagem linda de preservação... mas não tem como depender disso aí pra viver...vai depender do mato pra viver? O que dá pra fazer no mato hoje em dia? Nada... No mato tu não faz nada porque não deixam derrubar. Aqui tá virando uma área de pesquisa... já conheci uns trinta biólogos em um ano.

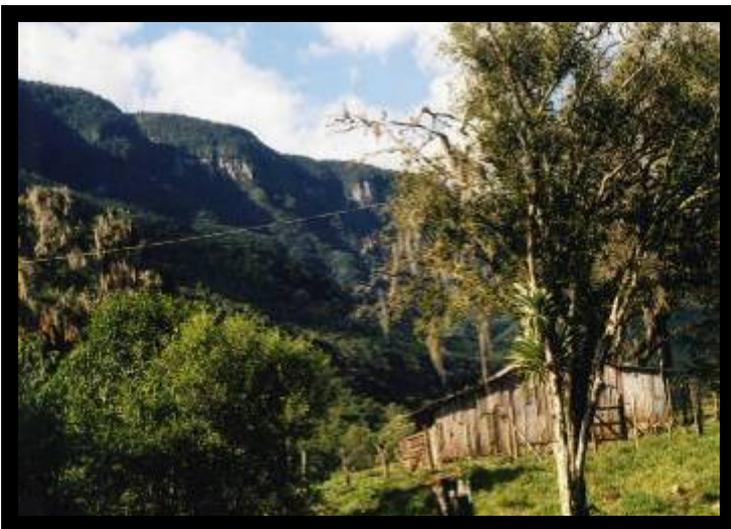
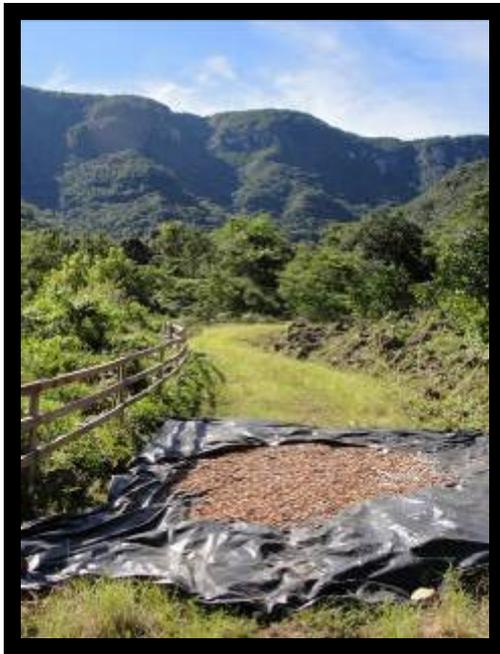
Figura 2 – Narrativa Arlei



Nádia

Aqui não tem condição, né... eu imagino eles empregado em um bom trabalho, estudando, fora daqui, né...se viesse uma firma, uma empresa grande...mas não vem nada... O que um menino vai fazer aqui? Plantar verdura e depender dos outros? Falta estrada, falta manutenção... Tu tem dez sacos de feijão, tu oferece pra um, não quer, oferece pra outro, não quer...hoje em dia ninguém mais quer saber de comprar feijão...eu se eu pudesse, não é minha vontade, mas eu iria sair pra fora, pra eles estudarem e depois voltar...eu acho que a única solução pra cá é ir embora...se tivesse estudo e emprego valeria a pena...

Figura 3 – Narrativa Nádia



Seu Jurandir

Antigamente tu olhava pra esses morro... que nem essas roupa toda xadrez. Antigamente era assim...aqui nesses morro parecia tudo uns quadro assim, uma roça aqui, outra li, parecia direitinho onde tinha roça, onde tinha plantação. Quando vim de muda pra cá de novo, tinha uma costa de trigo e o trigo tava louro...coisa mais linda que tu pode ver...parecia ouro, aquele ventinho, aquela onda, coisa mais linda que tem! Hoje a gente não enxerga mais nada... antigamente tinha moinho pra moer aqui, mas depois terminou os moinho e ninguém mais plantou trigo...

Do pequeno vilarejo do Confim das Águas, mergulhado em um vale contornado por um conjunto de morros em todas as direções, recentemente cobertos pela floresta nativa densa, salta aos olhos uma localidade, entre a serra e o litoral, marcada historicamente pela fartura de sua produção agrícola e por sua centralidade estratégica para circulação de pessoas e mercadorias⁵³. No presente, o Confim das Águas carrega marcas que há todo momento evocam esses tempos antigos e fartos, uma fisionomia que resgata o passado, reportando a uma história de mais de um século em sua dinâmica de vilarejo, em sua arquitetura marcada pelo tempo e em sua população envelhecida. Trata-se de um sentimento coletivo de nostalgia que prepondera e que paira no ar, presente em cada *prosa*, em cada memória compartilhada, em cada edificação antiga que cede ou que trás a cor da madeira curtida pela fumaça do fogão à lenha constantemente ativo ao longo de décadas.

Circula na região um *causo* que conta que o primeiro padre da igreja, em meados da segunda metade do século XIX, rogou uma praga para que o Confim das Águas estagnasse em seu desenvolvimento. Conta este *causo* que o tal padre era *namorador*, abrindo mão de seus compromissos cristãos para perambular à noite. Desconfiados, alguns membros da localidade seguiram o padre em seus passeios noturnos e, no flagrante, indignados com a traição aos princípios católicos, bateram no padre *de laço*. Raivoso, o padre rogou uma praga que, de acordo com os relatos locais, perdura até hoje, assegurando que o Confim das Águas *nunca na vida iria pra frente*. Com este argumento, alguns dos moradores me explicam do porque de uma região farta e diversa em agricultura, que outrora era referência por seus moinhos de produção de farinha de trigo e milho, importante econômica e regionalmente, trazer no presente um sentido de progresso estancado, interrompido.

Após longo trecho de estrada de chão batido, seguido por uma ponte sobre o rio que parece originar o nome do vilarejo, chega-se ao Confim das Águas⁵⁴ por sua avenida principal, plana e asfaltada - a Rua da Transação – cuja fisionomia, entremeando construções antigas e algumas recentes, parece reportar ao tempo em que aquela localidade era considerada centro econômico e cultural da região. Além desta avenida, uma segunda,

⁵³ Este era um local estratégico para a realização das tropeadas, uma prática de transporte utilizando burros e cavalos aonde as pessoas carregavam e trocavam mercadorias entre diferentes localidades, envolvendo a serra e o litoral.

⁵⁴ Ainda que a localidade seja denominada Confim das Águas é comum os moradores se referirem ao *Confim* como sua parte central, a vila, espaço estratégico de circulação de pessoas e trânsito obrigatório dos moradores dos vales em direção à cidade. Neste sentido, podemos dizer que Confim das Águas comporta o *Confim* (a vila) e seus diversos vales.

paralela a esta, caracteriza a parte urbana do vilarejo, assim como algumas ruelas que sobem morro acima, das quais uma delas, de maior número de pessoas e não regularizada, é denominada pelos moradores do *Confim* por *beco*. Enquanto o morro demarca o limite físico para ocupação humana de um dos lados do vilarejo, o outro lado é limitado pelo percurso do rio principal da região, paralelo à avenida e desembocadura de todos os rios que acompanham e desenham seus vales, outrora também fartos e atualmente ocupados por poucas famílias.

Ao longo de meu percurso em campo esta avenida sempre foi passagem obrigatória. Seja porque o *Confim* é local de moradia de algumas pessoas com as quais interagi no trabalho de campo, seja porque a avenida é acesso necessário para chegar aos três vales em que também realizei a pesquisa— vale do onça, do caraguatá e da juçara. É nesta avenida onde estão os principais e mais acessíveis pontos de referência em termos de comércio, serviços públicos e eventos festivos da localidade e, por este motivo, é este o local onde os habitantes destes e de outros vales se inter cruzam, se conectam e compartilham uma dinâmica social comum.

Proponho ao leitor seguir alguns dos caminhos que percorri no *Confim* para, nesta trajetória, apresentar e fazer conhecer alguns de seus lugares, aspectos da vida social e interlocuções importantes neste percurso de campo, para, mais adiante e por um outro caminho, também adentrar em cada vale pelos quais perambulei e conhecer um pouco de seus habitantes e singularidades.

Assim, pretendo neste capítulo situar o leitor no universo empírico da pesquisa, mapeando alguns dos cursos traçados e impressões desenvolvidas - sempre que possível conjunta e dialogicamente com seus habitantes - ao longo desta caminhada, que se propõe mais experiencial do que interpretativa, envolvendo minha inserção na dinâmica social do *Confim*, meu trânsito entre os três vales e minha interlocução com as “autorias múltiplas” (CLIFFORD, 1998) que constituem este trabalho.

Buscando ser fiel na descrição da experiência vivida e das relações construídas, mas brincando e jogando com a dose de ficção que cabe na construção do cenário da pesquisa, almejo, nesta tensão textual entre ficção e realidade, assentar e contextualizar a paisagem na qual se desenrolou este trabalho, abrindo as portas de uma experiência que se pretende despir, dentro de meus limites pessoais, de estratégias controladoras de limitar a escrita a apenas uma voz manifesta – a minha. Assim, neste e nos próximos capítulos, busco ao máximo manifestar outras autorias que se fizeram presentes nesta trajetória, assumindo que todo o processo de pesquisa se desenrola na negociação construtiva da realidade entre todos os sujeitos em interlocução, incluindo, obviamente, o próprio pesquisador (CLIFFORD, 1998).

Cruzando a avenida principal do *Confim*, algumas experiências foram expressivas para caracterizar a dinâmica das relações humanas que se engendram neste espaço de maior urbanização, portanto, mais ativo em termos de fluxos e interações entre pessoas. Local de máxima socialidade humana do *Confim* é na avenida principal e em seu entorno onde estão localizados seus espaços lúdicos, comerciais e institucionais: a escola, o correio, a igreja, os armazéns, os mercados, os bares, a agropecuária, o posto de saúde, o campo de futebol, a sede da prefeitura, o posto da Sema.

Lá se localiza a igreja principal da localidade, motivo de orgulho dos moradores, tendo sido reerguida, após incêndio de origem desconhecida, no início do último século através de mutirões e muita dedicação comunitária. Aos domingos, curiosamente, a igreja transmite a missa para os moradores de seu entorno – conhecida ironicamente por um jovem morador como *missa obrigatória* - através de caixas de som localizadas no topo, próximas ao sino que alerta o povo para os festejos e falecimentos.

A escadaria, localizada em sua frente, é ponto de encontro, circulação e diversão dos jovens do *Confim* à noite, local para conversar e namorar, beber e fumar. Confesso que sempre achei curiosa esta situação. Em uma localidade marcadamente católica, nunca me pareceu haver maiores resistências ou impeditivos, ao menos explicitamente, no trânsito e diversão noturna destes jovens em frente à igreja, local de máxima expressão do sagrado. Um jovem com quem conversei certo dia, intrigada sobre o assunto, atribuiu a opção pelos encontros entre amigos na escadaria à ausência de alternativas. E perguntou-me, direto e certo, após afirmar que *não tem nada pra fazer no Confim*, se ali, por acaso, há qualquer praça, pista de skate ou fliperama. Respondi a todas negativamente.

É no salão paroquial ao lado da igreja, mantido por um grupo de fiéis, aonde se realizam as festas católicas, normalmente em homenagem a algum santo e/ou para arrecadação de dinheiro para a manutenção de sua estrutura ou de outros espaços institucionais, como a escola. A renovação dos padres é frequente, e a comunidade mais católica parece avaliar constantemente as atitudes dos mesmos na condução da moral cristã. Um dos últimos padres da igreja foi alvo de muitas críticas por seu comportamento jovial, com frequência acompanhando os meninos nos jogos de futebol e nas atividades festivas. Contam alguns que o padre era divertido, bem humorado, mas tinha por hábito beber em demasia. O que foi relativamente aceito pela comunidade até o dia em que, dançando animadamente na festa da igreja, bêbado, se desequilibrou e foi ao chão. Naquela ocasião, indisposto, não compareceu à igreja para conduzir a missa de domingo, motivo suficiente para os mais fiéis comunicarem aos “seus superiores” e solicitarem seu afastamento.

Também na avenida estão os bares e o clube de futebol. É nestes espaços lúdicos – para os homens - aonde a máxima “diga-me com quem andas que eu te direi quem és” se expressa com todos os rótulos e preconceitos a ela atrelados. Dentre alguns bares e armazéns, há aquele por onde circulam os políticos representantes do Confim das Águas– o vice prefeito e os vereadores – e onde algumas das conversas travadas que pude acompanhar circundavam temas relacionados à gestão pública. Há também o quiosque, aberto recentemente, diverso em lanches – comumente elogiados – e em público, envolvendo mulheres e crianças. Sempre considerei sua aparência mais “familiar”, sendo o espaço social que mais frequentei no *Confim*. O clube, por sua vez, envolvendo o público que outrora frequentava o bar em frente, fechado no momento em que o dono foi eleito vereador, é origem de muitos dos rumores – cuja velocidade de circulação é espantosa - que envolvem estranhamentos, provocações, discussões e eventualmente pancadarias. Alguns falam de uma prostituição velada que lá acontece, não necessariamente envolvendo dinheiro, mas “trocas” por bebidas. As jovens moradoras do *beco* são as primeiras a serem moralmente condenadas a partir desta constatação.

Intimidada pela ausência de mulheres nestes espaços marcadamente masculinos, das raras vezes que circulei pelo clube ou pelos bares, em todas senti desconforto e constrangimento diante dos olhares e das aproximações dos homens. Explicitando um controle coletivo, estas situações não me deixavam dúvidas sobre a existência de uma “regra social” que receita às mulheres não frequentarem certos espaços. E as que o fazem aparentemente “pagam o preço” através de uma eficiente rede de falatórios entre os moradores, se espraiando rapidamente do contexto do bar às famílias. Em uma conversa entre mulheres, parentes de Fátima, interlocutora bastante próxima, foi-me sugerido com veemência para nunca ir sozinha para qualquer bar do *Confim*, *porque o povo fala*. Nesta situação, Jandira, uma das poucas mulheres do *Confim* que com assiduidade estava nos bares, tomando sua cerveja muitas vezes solitariamente, foi categórica ao manifestar sua posição: *Eu sei que o povo do Confim fala de mim, mas eu nem dou bola*.

Os principais empreendimentos comerciais da avenida – armazéns, bares, agropecuária, ferragem e loja de vestuário - são administrados por famílias descendentes de *colonos*⁵⁵ italianos, os *gringos*, alguns dos quais também ocupam cargos políticos importantes

⁵⁵ *Colono* ou *gringo* são duas categorizações que em geral dizem respeito aos descendentes de colonizadores italianos. Em campo, percebi que *colono* está mais relacionado ao modo como estes descendentes de imigrantes denominam a si próprios, enquanto que *gringo* parece ser uma caracterização dos italianos por aqueles que não o são. Mas também escutei seu Simão – um interlocutor negro - se autodenominar colono. O que sugere indicar uma categoria que, para além de étnica, diz respeito a um modo de vida.

no município, dividindo seu tempo entre o serviço público e privado. Obviamente, esta dupla ocupação não é bem aceita por muitos dos moradores, que comumente questionam a inoperância e vagareza destes políticos em levar adiante suas principais reivindicações, que versam nos tempos atuais, dentre outras, em torno da manutenção das estradas e construção de *lastros*⁵⁶ para circulação nos fundos dos vales. Motivo pelo qual muitas das pessoas que nasceram e se criaram nos *fundões* destes vales, ao conquistarem a tão desejada previdência, optam por reconstruir suas vidas no *Confim*, reflexo das dificuldades em transitar por suas estradas marcadas ou consumidas pelo fluxo das águas dos rios.

Logo nos primeiros dias de campo, me chamou atenção uma situação contada por um interlocutor *samambaieiro* (coletor de samambaia-preta) ao se referir a uma família de *gringos* comerciantes, administradores do armazém mais antigo do Confim das Águas e que trabalham especialmente com alimentos, artefatos e ferramentas para uso na propriedade. O pai é um senhor de família abastada, que há algumas décadas era o único comerciante dos *fundões* do vale da onça e que em alguma gestão pública antecessora assumiu o cargo de vice prefeito do município. O filho, por sua vez, *puxador de samambaia* (comerciante de samambaia-preta) e ex-vereador na mesma gestão do pai, costumava, até pouco tempo atrás, negociar o pagamento de suas dívidas aos *samambaieiros* através de “cota de compras” no armazém de seu pai, mantendo-os condicionados a comprar, necessariamente, no empreendimento da família.

No decorrer do trabalho de campo, percebi que esta situação específica estaria vinculada a uma construção histórica envolvendo relações entre a pessoa do *patrão* e do *peão*, e que destas relações também decorrem uma forma de poder próxima ao que podemos denominar “coronelistas”, havendo lideranças locais influenciando diretamente as decisões políticas da localidade. No caso desta família, parece que suas posições e influências políticas se sustentam e se realçam não apenas no cotidiano das relações comerciais no armazém do pai e nos vínculos de dependência entre comerciante e *samambaieiros* a elas relacionados, mas também na aparente estabilidade que até hoje goza o filho no papel de *puxador*, veiculando a entrada da renda principal para muitas famílias do Confim das Águas, que já não encontram mais nas atividades da roça seu sustento primeiro.

Conforme o campo se estendia, passei a perceber que estas relações entre *patrão* e *peão* era perpassadas por questões étnicas. O que me dei por conta, pela primeira vez, conversando com dois interlocutores negros, seu Simão e seu Dorival, que em momentos

⁵⁶ Ponte de material para trânsito de meios de transporte motorizados: carro, ônibus, motos, etc.

diversos rememoraram sobre seus trabalhos como peões, tendo dedicado suas vidas a trabalhar *sempre fora da propriedade*. Certa vez seu Dorival me comentou: *Primeiro a gente botava a roça do patrão, depois a nossa*. O que se seguiu, dias depois, nas manifestações de seu Otávio, *patrão* e proprietário de muitas terras no vale da juçara, ao se referir à força dos *peões* que *botavam* sua roça, diferenciando os peões mais ou menos *fortes*⁵⁷ pela rapidez na abertura do mato à foice e a machado.

Ao apreender essa dinâmica histórica de relações de trabalho configurada por questões étnicas, relacionei, com certo descuido e precipitadamente, às categorias sociais antagonizadas por Elias & Scotson (2000) como “os estabelecidos e os outsiders”, significando, respectivamente, os que estão dentro e os que estão fora da “cultura oficial”. Destacava-se na parte central do Confim das Águas, afinal, a predominância de famílias de *colonos*, antigos moradores de fundos de vale, e que estabeleceram na vila um estilo de vida comum. O que, por vezes, a mim parecia realçar uma coletividade relativamente excludente que se manifestava através da estigmatização dos que não faziam parte daquela ascendência constitutiva da história oficial da localidade (os outsiders, ou seja, os que não eram *gringos*).

Com o olhar primeiramente guiado para uma dicotomização baseada em diferenciações étnicas, tardei em me permitir captar algo que posteriormente me pareceu central nas dinâmicas que ali se desenvolviam entre as pessoas: a categoria “trabalho” como um valor que define a pessoa no mundo social. Garantindo dignidade e prestígio, é a partir do trabalho, na batalha do dia a dia, que se dá a valorização e o respeito ao outro, o que torna esta categoria fundamental na posição dos sujeitos nas relações sociais (BERTUSSI, 2010). Assim, entre *negros, brasileiros, meio índios e gringos*⁵⁸, é ser pessoa *forte* que te situa como sujeito social merecedor de dignidade e respeito, motivo primeiro para tua aprovação e valorização.

A partir desta compreensão, atenta para a centralidade do trabalho na vida das pessoas, percebi que certos padrões e comportamentos eram comumente evocados na inclusão ou não de sujeitos nos mesmos códigos culturais estabelecidos pelos descendentes de italianos no Confim das Águas. Por exemplo, no momento em que me desloquei da avenida principal do Confim e adentrei no *beco*, sendo orientada por um morador da avenida para “cuidar com quem falo no beco”, desconfieei que a delimitação genérica entre quem eu supunha ser considerado estabelecido ou outsider não era exatamente circundada por questões étnicas,

⁵⁷ O adjetivo *forte* com frequência foi trazido no sentido de prestígio à pessoa trabalhadora. Também é usado no sentido de qualificar uma comida consistente. Polenta e feijão, por exemplo, são tidos como comidas *fortes*.

⁵⁸ As autodefinições que sugerem etnicidade que captei ao longo do trabalho de campo.

mas especialmente pelo reconhecimento ou não dos sujeitos como *fortes*, trabalhadores, dignos de prestígio.

Não tardou para que chegasse até mim comentários categóricos quanto a indisposição dos jovens moradores do *beco* ao trabalho. Uma interlocutora certo dia me trouxe histórias de sua vida quando jovem, contando, num misto de orgulho e melancolia, a dinâmica árdua de seu cotidiano, envolvendo um trajeto corriqueiro que se restringia entre a casa, a escola e a roça. No decorrer de nossa conversa, ela constantemente contrapõe sua vida sofrida, de dedicação intensiva ao trabalho, aos *jovens vagabundos do beco*, que *não sabem o valor das coisas*. Considerado núcleo marginal por muitos dos descendentes de imigrantes italianos do *Confim*, algumas vezes fui apanhada de surpresa por posições que firmavam sentimentos de pertencimento a determinados códigos e normas sociais não compartilhados com os moradores do *beco*, os *de lá*.

Em uma conversa rápida com uma freira moradora da avenida principal, que me questionou, curiosa, sobre minha presença no Confim das Águas, chamou-me atenção sua postura, combinando caridade e preconceito, ao se referir às jovens moradoras do *beco*, *quase todas parentes de samambaieros*, como sendo pouco interessadas nas atividades de capacitação propostas pela igreja, voltadas para a produção de artesanatos: *Preferem ficar sem fazer nada* - relata a devota. Em outros momentos, os jovens do *beco* foram associados a comportamentos depreciativos, tais como as meninas que se prostituem no clube, os rapazes que circulam e importunam com suas motos *alienadas*⁵⁹, os *maconheiros* que ficam perambulando pelas ruas.

Em seu livro “Os Estabelecidos e os Outsiders”, Elias & Scotson (2000) identificam em uma pequena comunidade na Inglaterra – assumindo ao mesmo tempo se tratar de uma realidade que extrapola aquele contexto específico - a contraposição de um grupo mais antigo de moradores em relação a outros, mais recentemente instalados, através da afirmação de sua superioridade baseada em seu alto grau de coesão social, utilizando o artifício da exclusão e da estigmatização como armas para preservação de um conjunto de normas e códigos de identificação entre o grupo.

Munidos dos valores da tradição e da religiosidade cristã, alguns descendentes de italianos - que ainda que não sejam necessariamente mais antigos, parecem ter maior

⁵⁹ Motos para desmanche compradas em leilão. É um dos investimentos mais almejados pelos jovens, especialmente os que trabalham plantando hortifrutigranjeiros na serra ao longo do inverno, facilitando seu deslocamento. Alguns jovens costumam circular com suas motos, sem surdina, na avenida principal do *Confim* durante a madrugada, gerando um ruído bastante inconveniente para os moradores. Tive o desprazer de perder o sono algumas noites em função desta “brincadeira”.

legitimidade na história oficial da localidade - atribuem a muitos dos jovens do *beco* a condição de arruaceiros e *vagabundos*, quem sabe, em continuidade com os autores, influenciados pelo sentimento de insegurança de quem percebe no outro uma ameaça ao seu próprio estilo de vida.

Nesta lógica, não apenas os jovens do *beco* são confrontados por um estilo de vida que se apresenta como mais legítimo ou representativo da localidade. Também os *de fora*, nesta categorização trazido para referenciar os que não pertencem àquela localidade, quais sejam, os novos moradores vindos da cidade, os *que tem sítio*, os *hippies*, os *da ong*, os *da sema/ibama/do meio ambiente*⁶⁰, são marcados por uma alteridade nem sempre bem vista, muitas vezes conflitiva em relação ao estilo de vida dos que lá “nasceram e se criaram”. Em campo, constantemente me deparei com a enunciação deste confronto de perspectivas, onde os *de fora* são comumente associados aos que lá estão não por necessidade, mas pela identificação com um ideal de natureza que se presta à regulação e à proibição, na contracorrente das possibilidades de sustento da família através do trabalho cotidiano na terra. Tal como expressa as palavras de Nádia, habitante do vale da juçara, em uma entrevista realizada logo nos primeiros dias de campo:

[...] não esquece que tem muita gente que é de fora, que tem outra cultura, que protege, porque não precisa desta terra. Depois assim, com o passar do tempo, esse pessoal mais antigo vai sair e daí ninguém vai plantar mais nada. Ou vai colher samambaia, ou vai trabalhar de tarefeiro na casa do pessoal de fora, esse pessoal que tá comprando e precisa de um caseiro, precisa de alguém para manter a área limpa.

Eu mesma, circulando aqui e ali, era marcadamente uma jovem *de fora*, com muitos dos atributos relacionados a esta categorização - em meu caso entre ser pesquisadora, *sema*, *hippie*, turista, ou quem sabe algo mais. Alguma experiência anterior já tinha naquela localidade – especialmente como alguém *de fora* que seguidamente por lá acampava ou visitava amigos que no *Confim* moravam - o que favoreceu minha entrada em campo no sentido de não ser “uma estranha” em sua totalidade. Nesta condição de algum reconhecimento prévio, fui interpelada algumas vezes quanto ao motivo de minha constância na localidade, situações em que a resposta primeira, justificando ser pesquisadora e contando sobre a pesquisa, nunca pareceu ser satisfatória ou suficiente, abrindo margem para novas interpelações que pudessem gerar um sentido mais conveniente para a minha presença ali.

⁶⁰ Interessante que nestas categorias, *sema*, *ibama* ou *do meio ambiente*, na maior parte das vezes significando a mesma coisa, não estão apenas inclusos seus representantes oficiais que moram ou circulam na localidade, mas, muitas vezes, também os *de fora* identificados como aqueles que *protegem a natureza*, incluindo aí representantes da ong local. O que fica expresso no que me foi dito, certo dia, por um jovem da cidade que recentemente passou a morar na localidade: *Não te preocupa, todos os de fora tem um pouco de sema.*

Assim, perguntas como: *Mas de que família tu vem?, Tu conhece o pessoal da ong?, De onde tu é?, Tu tem terra pra cá?*, foram corriqueiramente trazidas por alguns “curiosos”, esses em geral pouco conhecidos ou até então desconhecidos a mim, pessoas com as quais eu me entrecruzava na vida social do *Confim*.

Uma das situações mais interessantes ocorreu no dia em que, reunida na casa dos parentes de Fátima e Bento, interlocutores que se tornaram amigos, tendo sido convidada para experimentar um *tatu de casco branco aferventado e frito*, bicho de quase quatro quilos de carne, a cunhada de Fátima me questiona se sou *hippie*. Intrigada com os possíveis rumos da conversa, respondo: *Depende, hippie pra mim pode ser uma coisa, pra ti pode ser outra*. Imediatamente ela traz uma nova questão: *Mas não é sempre a mesma coisa?* Quando respondo que pra mim hippie é a pessoa que opta por uma vida mais tranqüila e simples, me considerando *um pouco hippie*, ela conclui, motivada, que devia ser por este motivo que quando seu marido perguntou para o Gabriel, um rapaz *de fora*, se ele era *hippie*, Gabriel não hesitou em responder: *Joãozinho, mesmo que eu seja, te garanto que tu é mais hippie do que qualquer hippie!* E, no desenrolar da conversa, curiosamente concluímos, juntas, que este rótulo não diz muita coisa e que, *hippie* ou não, o mais importante é a troca entre os *de fora* e os da localidade.

Ainda que não tenha me deparado com qualquer situação que envolvesse desconfiança desrespeitosa em meu reconhecimento como alguém *de fora*, confesso ter sido profundamente afetada diante de uma circunstância embaraçosa enfrentada por uma jovem que mais recentemente se tornou amiga e ótima companheira para alguns campos nos *fundões*. Sofia é uma artesã de Porto Alegre que para o *Confim* das Águas mudou-se em 2009, em busca da paz e do sossego comumente associados àquela região de natureza exuberante. Tendo alugado uma casa em frente à prefeitura, era corriqueiro o trânsito de moradores ao redor de sua habitação. Também eram comuns os olhares atentos e especulativos pelos que ali circulavam sobre sua vida. Sendo *hippie*, como ela é definida pelos habitantes do *Confim*, e tendo envolvido as jovens do *beco* em trabalhos manuais (diferentemente da proposição da freira, nesta relação com Sofia as meninas se tornaram aprendizes astutas e motivadas, ao menos até o momento em que se desagradaram por não terem o retorno financeiro esperado) não tardaram em aparecer conclusões preconceituosas e abrasivas quanto as motivos de sua opção em morar no *Confim* das Águas: ora maconheira, ora traficante, ora moça de programa. Lamentavelmente estes rótulos extrapolaram a rede de falatórios. Constrangida por homens que a procuravam em casa ou a seguiam em suas coletas de cipó para produção de seus artesanatos, Sofia procurou e encontrou nova moradia, desta vez retirada da centralidade da

vida comunitária do *Confim*. Quem sabe um pouco mais distante dos olhares e do controle coletivo do *Confim* pode vir a encontrar algo mais próximo à tranquilidade que almeja.

Ainda que tenha proposto esta analogia com a experiência de Elias & Scotson (2000) junto a uma comunidade no interior da Inglaterra, e a considero em parte satisfatória, passa ao largo de minhas intenções no âmbito desta dissertação o engessamento de estruturas sociais como determinantes de comportamentos, limitando o teor de todas as relações a um arcabouço que comporta e antagoniza estabelecidos e outsiders⁶¹. Além disso, estou ciente dos riscos que se correm quando nos amparamos em outros trabalhos e realidades para descrever sobre nosso empírico, pois, conforme exprime Viveiros de Castro (2008), ao dedicar nossa atenção ao que existe “em comum” entre realidades, percebemos que este comum é menos rico do que o percebido pela atenção às suas especificidades, considerando que as zonas de superposição são necessariamente mais restritas.

Diante das situações curiosas, críticas e embaraçosas expostas acima, entre os *de fora* e os da localidade, entre os moradores da avenida principal e os do *beco*, está manifesto que existe, sim, um contraste entre uma coletividade que se conecta por um estilo de vida em comum, e aqueles que a este estilo de vida não pertencem ou não se identificam com as normas e tabus que estão subjacentes a ele. Contraste importante, sem dúvida, mas não determinante no que diz respeito às experiências vividas pelas e entre as pessoas, onde as possibilidades de agenciamentos não se fazem anuladas por tal distinção de caráter estrutural. É neste sentido que me coloco em uma condição de autovigilância a fim de não reduzir a ação das pessoas a uma simples incorporação e reprodução de estruturas sociais, limitando suas ações a papéis sociais concebidos *a priori*.

Assim, estas impressões mais abrangentes que ressalto sobre as relações humanas no Confim das Águas, dizem respeito a algumas das socialidades tramadas, e expressam aspectos importantes de sua dinâmica e vida social. Aqui são explicitadas no sentido de contextualizar este novo mundo que para mim se revelou, a partir daquilo que primeiramente saltou aos meus olhos no momento em que penetrei na dinâmica da vila e de suas interações – os contrastes entre os *de fora* e os da localidade, entre habitantes da avenida principal do *Confim* e os do *beco*. Portanto, diz respeito a uma contextualização de caráter mais genérico sobre as relações humanas, para, a partir de então, tatear o recorte a que se propõe este trabalho – a

⁶¹ Este foi um estranhamento que tive ao longo da leitura do livro de Norbert Elias e John Scotson. Ainda que em vários aspectos foi possível estabelecer relações com o Confim das Águas, pareceu-me que, na perspectiva dos autores, as relações sociais eram determinadas pelo pertencimento a um dos grupos, necessariamente, dos estabelecidos ou dos outsiders. O tom das relações já está dado *a priori* por uma estrutura que condiciona a ação dos indivíduos ao que subjaz o grupo social ao qual pertencem.

atenção às relações ecológicas que se desenvolvem na interrelação entre as pessoas, o mato e a paisagem - a partir de uma atenção especial às pessoas em seus ritmos cotidianos, reminiscências, engajamentos e narrativas; enfim, nas experiências de suas vidas.

Estou ciente de que até aqui talvez tenha partido mais daquilo que eu tenho a dizer sobre as relações em campo – trazendo dicotomias generalizantes - do que daquilo que estas pessoas com as quais convivi e intercambiei expressaram sobre suas vidas. Mas, inspira-me Viveiros de Castro (2008), apoiado em Marilyn Strathern, a pensar que as dicotomias podem até mesmo serem pontos de partida interessantes em uma pesquisa. Porém mais interessante ainda é quando elas não são nossos pontos de chegada. Ou seja, o desafio proposto pelo autor é justamente, ao partirmos de dualismos, transgredi-los, não no sentido de instaurar uma unidade, mas em desdobrá-los em multiplicidades: “[...] existe toda a diferença do mundo entre operar com dualismos substanciais e utilizar dualidades como pontos de passagem para fazer outra coisa” (idem, p. 214).

Ressalto, portanto, que me interessa a partir de agora dinamizar a paisagem para além das dicotomias, que julguei um ponto de partida promissor para expor algo importante sobre as dinâmicas sociais entremeadas por habitantes do Confim das Águas, ao menos as que para mim estavam primeiramente explicitadas.

Alguns são os desafios que me proponho nas páginas que seguem este trabalho, neste e nos próximos capítulos: trazer o mato para o foco da pesquisa, explicitar novas perspectivas, narrativas e engajamentos na paisagem, abrir quaisquer dicotomias unificadas em contrastes – estabelecidos e outsiders, da localidade e *de fora*, avenida e *beco* - na exposição de multiplicidades, desfazer-me da busca pelo que existe “em comum”, multiplicar e intercambiar mundos possíveis.

Por fim, procurando desfazer-me de pressuposições e de modelos prontos, e em conexão com a perspectiva de Marilyn Strathern (1999, *apud*, BENITES, 2007)⁶², que sugere que as relações sociais estabelecidas em campo devem ser valorizadas em si mesmas, pois delas deriva o conhecimento produzido, o que pretendo nas páginas que seguem é ser conduzida pelas pessoas com as quais me relacionei, e flutuar textualmente no “sabor da corrente das interações” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 31), trazendo imagens e aspectos de suas falas⁶³ não como ilustração, mas como possibilidades de “atuar e falar com”.

⁶² STRATHERN, M. **Property Substance and Effect:** Anthropological essays on persons and things, 1999.

⁶³ Procurei elaborar a textualização da dissertação entremecendo a escrita com falas das pessoas. Algumas dessas falas foram gravadas, outras, a maior parte, foram memorizadas e no momento oportuno registradas em diário de campo. Naturalmente, nem sempre a escrita está *ipsis litteris* as falas, pois estas passam necessariamente pela reelaboração de uma “memória imperfeita”.

A partir de agora, portanto, adentrarei no Confim das Águas por um outro caminho, imergindo nesta paisagem ao seguir e ser conduzida pelas pessoas⁶⁴ e suas vidas.

⁶⁴ Pretendo neste momento apresentar as pessoas e famílias com as quais mais convivi e interagi em meu trabalho de campo, contemplando habitantes do *Confim* e dos vales da onça, juçara e caraguatá. Destas famílias, realizei entrevista apenas com dona Íria e seu Francisco. Outros interlocutores serão apresentados ao longo do processo da escrita.

3.1 HABITANTES E MODOS DE HABITAR

3.1.1 Bento, Fátima e seres que povoam seus mundos

Percorrendo a avenida principal do *Confim*, há algum tempo notara Bento, homem de meia idade, tomando sua cerveja solitariamente pelos bares. Aliás, solitariamente não, acompanhado de um cachorro pequeno, velho e preto, que tempos depois descobri se chamar



Pretinho, seu cão amigo e bom de caça. As feições de Bento sempre me remeteram à imagem típica do gaúcho: baixinho, *meio índio*, com trejeitos de peão de estância. Minha aproximação e afinidade com ele foi uma construção lenta, tão tímida quanto prazerosa, da imagem distante e quase mítica do “gaudério legítimo” a uma amizade que extrapolou qualquer limite temporal de um campo de pesquisa.

Uma das primeiras conversas que travamos, mediada por seu vizinho, rapaz *de fora* e amigo em comum, foi sobre sua devoção ao *Negrinho do Pastoreio*. Relatando a façanha daquele dia ao encontrar seus óculos que havia perdido no

mato enquanto tirava samambaia, Bento me interroga, com a resposta já pronta e determinada: *Joana, tu sabe qual o santo mais santo que existe? É o Negrinho do Pastoreio!* Naquele contexto, me detalhava sobre suas tantas perdas ao longo da vida enquanto *tirava samambaia nos mato*: seu relógio, seu óculos, seu facão e até, quem diria, sua égua. Em todas elas, acendeu um *cigarrinho de palha pro Negrinho*, que nunca o deixou na mão para encontrar o objeto ou animal perdido. Inclusive, ressaltou em seu relato que, após encontrar o pertence, toda vez que foi conferir se o *cigarrinho* ainda estava no lugar, nunca o encontrou. Ousei fazer uma brincadeira, colocando em questão se ele realmente acreditava no *Negrinho* diante de sua necessidade de “conferir” se o *cigarrinho* estaria lá. Bento reforça, sério e nem tão disposto a brincadeiras assim, que o *Negrinho* existe e que nunca desconfiou disso.

Tempos depois dessa conversa, o cachorro Pretinho, que Bento afirmou ter chegado aos seus vinte anos de idade, faleceu. Muito entristecido, Bento contou-me que enrolou o bicho em um paninho e fez uma cova em suas terras do vale do onça, conforme havia combinado com o próprio cão. Notando meu estranhamento, me explica que por ficar muito sozinho quando vai ao vale da onça, costuma conversar com seus cães. Em meio a essas

conversas, certo dia fez uma promessa ao Pretinho: *Pretinho, quando tu morrer eu não vou deixar nenhum bicho te comer, nenhum urubu,... só as minhocas.*

Trago essas breves palavras com Bento não apenas por terem sido as



primeiras que trocamos, mas, também, porque no decorrer de nossa convivência, percebi que já naqueles momentos foi realçado um aspecto dele que pautou muitas das conversas que se seguiram: sua sensibilidade em perceber e construir relações com muitos dos entes que povoam esse e outros mundos. Ele seguramente atribui essa característica por ser *meio índio*, relembrando diversas vezes que sua bisavó, *índia purinha, foi pega no mato a cachorro*. É também por ser *meio índio* que Bento diz “sentir tudo de longe”, cheiro, barulho, movimento, além de “nunca na vida ter se perdido no mato”. Algumas vezes me contou que, ao estar sozinho nos fundos do vale da onça, concentrado, é capaz de sentir o cheiro da urina de um cavalo à distância. Nestes momentos, ao exaltar suas habilidades em se localizar no mato, Bento seguidamente me provocava: *Joana, se te largassem sozinha lá no fundão do onça, tu saberia chegar até a Confim sozinha?* A resposta era sempre óbvia, para mim e para ele: *Não, Bento!*

Sempre considerei muito simpático e singular o modo como Bento contava sobre suas experiências e histórias da vida. Seja para quem fosse, passava primeiramente por uma interpelação - sempre iniciada com o nome da pessoa - que evidenciava se essa pessoa possuía ou não determinado conhecimento ou habilidade. E, diante do desconhecimento do outro,

respondia com segurança e imprimia um tom de sabedoria. Em nossa relação, se dava mais ou menos assim: *Joana, tu sabe que planta é essa?; Joana, se te largassem sozinha no mato, o que tu faria?; Joana, de que bicho tu acha que é essa pata?* E construía sua narrativa explicitando as especificidades e artimanhas de seus conhecimentos e experiências, em contraposição ao meu desconhecimento e inexperiência.

Curioso e disposto a aprender com *os de fora*, Bento sempre fazia perguntas sobre a vida na cidade, assim como contava situações inusitadas que vivenciava junto aos *de fora*, como o tal Zé Ecológico, do qual Bento era caseiro do sítio, e que estranhamente lhe sugeriu, dentre outras coisas, *a comer flor de capuchinha e nunca na vida arrancar guanxuma da terra*.

A cada retorno para o Confim das Águas, era surpreendida com o relato de um novo sonho ou uma visão: *Joana, quase morri sonhando esta noite!* – um dia me disse ele e achei graça. Seguidamente ressaltava ter muito medo de gato e de assombração. Os gatos eram constantemente lembrados devido aos cinco gatos pretos do vizinho, que o apavoravam circulando por cima de seu sofá – *aqueles diabos!* As assombrações vinham na forma de algumas visões que ele constantemente relatava. A das crianças com asas, entrando em seu quarto à noite e sobrevoando a cama, era a mais corriqueira. Nestes contextos, Fátima, sua esposa, sempre dava risada dos medos do marido. Ela, afinal, o “salvara” de algumas situações desesperadoras, seja expulsando os gatos de dentro de casa, seja permitindo que o marido mudasse de lugar na cama, indo para o canto da parede, de onde as assombrações estavam mais distantes. Bento tinha suas táticas de proteção, e mantinha muito bem cuidadas algumas mudas de arruda e espada de são jorge em frente a sua casa no *Confim* e no vale da onça. De *macumba*, entretanto, não tinha medo, tendo me contado das tantas vezes que chutou velas vermelhas encontradas no mato.

Bento e Fátima “nasceram e se criaram” nos *fundões* do vale da onça, vale outrora mais habitado do que o próprio *Confim*, tendo sido a porta de entrada de muitos imigrantes (*colonos* e *brasileiros*, conforme relatado) da serra à localidade. Certo dia, ao fazer uma caminhada com Bento rumo ao local onde nasceu, ele apontava para antigas propriedades, das quais não restavam vestígios humanos, ao menos para meu olhar, para além das ameixeiras e goiabeiras que demarcavam o *arvoredo* ao redor das casas. Nesta caminhada, Bento me chamou atenção para colônias⁶⁵ de terras outrora habitadas por dezenas de famílias, assim

⁶⁵ No período da colonização desta região, ao final do século XIX, as terras eram distribuídas pelo Estado aos colonos na forma de “colônias”, lote de terra de aproximadamente 25 hectares. A quantidade de colônias por família dependia da necessidade da mesma, em geral relacionada ao número de pessoas. Mas também, de

como para a localização espacial dos antigos espaços sociais e comerciais do vale - o armazém, o colégio, o moinho, a fábrica de esquadrias – também para mim sem quaisquer resquícios de habitação humana.

Atualmente, não mais do que sete ou oito famílias moram nas encostas deste vale, e um número ainda mais reduzido vive em seus *fundões*. Nesta e noutras caminhadas, Bento apontava e rememorava os tempos de *vida sofrida nos fundões do vale da onça*. Quando tinha nove anos de idade, sua mãe faleceu sem ninguém saber o motivo, no momento em que amamentava seu irmão mais novo. Sendo filho mais velho, Bento cuidou, junto com seu pai, de todos os sete irmãos. Eram tempos de restrições alimentares severas, sendo o *cuscuz* e outras derivações da farinha de milho, além da batata doce, as únicas garantias em momentos de maior carência. Seu pai não costumava caçar - *gente da nossa raça não andava nem de espingarda* – e os bichos de criação eram poucos. Eventualmente recebiam alguma carne dos vizinhos, em troca de serviços. A casa de taquara e barro, amarrada com *cipó são joão* e telhado de *capim santa fé*, posteriormente substituído por *palha de uricana* e *tabuinha de canjerana*⁶⁶, era uma das mais empobrecidas do vale da onça. Ainda que batizado católico, Bento diz que desde criança aprendeu a “não gostar de padre”, quando a única roupa que ele e seus irmãos possuíam – *um camisolão* – não era aceito pelos religiosos como traje adequado para as missas do domingo.

Fátima é uma mulher bonita em seus pouco mais de quarenta anos, alegre, sorridente e, de acordo com seus filhos, *a que une a família*. Ora fazendo faxina, ora auxiliando a dona da padaria, é reconhecida no *Confim* como *mulher trabalhadeira*, tendo garantido seu trabalho na casa de terceiros. Mais recentemente, Fátima abriu mão dos *bicos* pela garantia de um salário mínimo todo mês para cuidar de um *gringo* de mais de oitenta anos, do qual, brinca ela, já recebeu até mesmo pedido de casamento. Ainda que financeiramente os *bicos* rendam mais, Fátima sugere que a certeza do salário ao final do mês tranqüiliza a família.

A relação com Fátima, que se aprofundou ao final do campo, me fez refletir sobre as poucas oportunidades que aproveitei para me integrar às atividades e momentos de interação feminina, seja por perceber que meu tema de pesquisa estava por demais comprometido com o universo masculino, seja pela eminente centralidade e autoridade masculina na relação das

acordo com o relato de um morador do vale da onça, estava relacionada à capacidade da família em retribuir a terra ao Estado, normalmente na forma de trabalho manual, como a participação na abertura de estradas, por exemplo.

⁶⁶ Antes do brasilite, eram comuns os telhados das casas serem feitos com o encaixe de *tabuinhas de canjerana*, uma madeira apreciada por sua dureza, além de seu vermelho intenso. Em tempos mais remotos, a cobertura das casas era de *folha da uricana* (uma pequena palmeira) tramada ao redor do tronco da ripa (palmiteiro ou palmeira juçara).

famílias da localidade com os desconhecidos, com os *de fora* ou com os não familiares. Nos momentos oportunos, durante as ausências de Bento na casa, ou auxiliando Fátima nos serviços domésticos – o que me fez perceber que lavar a louça pode ser um momento ímpar para interagir com as mulheres – nos perdíamos no tempo em conversas prolongadas. Nestes contextos, dentre outras conversas, Fátima contava-me sobre sua vida nos *fundões* do vale da onça, dizendo que por lá, “eram tudo meio assim que nem ela, tudo meio índio”. E que chama sua atenção quando - raramente- visita outros vales, estranhando o fato de perceber que *é tudo meio diferente, as pessoas e os costumes*. Em uma de nossas conversas de cozinha, perguntei a Fátima se ela conhece alguma mulher que caça ou caçava. Fátima me responde, prontamente, *Eu!* E complementa: *Eu era criada nos mato, levava uma vida pior que de índio*. Relata que começou na caça acompanhando seu pai, conhecido por ser bom no assunto, e com os anos passou a caçar por conta: *eu armava aripuca, pegava tatu e quati de cachorro e espingarda do pai*.

Fátima e Bento tem quatro filhos, Paulo, Marcela e Alex, todos com mais de vinte anos, e o pequeno Nico, de sete anos, que veio ao mundo inesperadamente, rompendo a planejamento familiar. Pouco antes de Nico nascer, Fátima e Bento conseguiram apoio de alguns governantes para sair da casa que moravam no vale da onça e se mudar para o *Confim*.

Fátima e Bento foram as pessoas com as quais convivi mais intensamente em meus dias de campo e para além do campo. Tamanha proximidade e afeição possibilitaram o desenrolar de uma relação em que os constrangimentos quanto ao ser *do meio ambiente*, foram se tornando cada vez mais difusos, gerando intercâmbios fluidos e confortáveis e abrindo um espaço interessante para uma comunicação involuntária (FAVRET-SAADA, 2005) e afetivamente intensa. Por outro lado, ao me acomodar na condição de proximidade e familiaridade com a família, os estranhamentos que são potencialmente transformadores da pesquisa, do pesquisador e da própria relação, em certos momentos se dissolveram em um sentimento de similaridade excessiva de perspectivas entre a gente, o que também percebi, eventualmente, como limitante para o próprio processo da pesquisa.

3.1.2 Alex, a baleia e os caminhos descobertos na paisagem

No início da primavera de 2010, uma baleia encalhou e morreu no litoral. As mobilizações e emoções geradas para carregá-la mar adentro foi pauta dos meios de comunicação por alguns dias. Alex, quem diria, estava lá, auxiliando na missão.

Tempos depois, em um dia chuvoso *bom para prosa*, ele me contou, radiante, as histórias e aprendizados daquele dia. Minha surpresa só não foi maior porque, em se tratando de Alex, já havia percebido que tudo era possível. Rapaz ativo e perspicaz, as experiências que relatava nunca eram singelas. Com uma boa dose de originalidade e sagacidade, mantinha olhares e mentes atentas ao discorrer sobre suas vivências um tanto quanto inovadoras e criativas.



Por acaso, no dia do ocorrido, Alex trabalhava no litoral - alternativa comum aos jovens da *Confim* quando o dinheiro está escasso - auxiliando como servente na feitura de um jardim. Naquele dia, ao ter encalhado pela segunda vez, a baleia não resistiu e morreu fatigada. Acompanhando o

movimento da beira da praia e disposto a ajudar no que precisasse – também porque *queria conhecer a baleia* – contou-me que “foi um dos poucos a ser autorizado pelos biólogos” para auxiliar no corte de seu corpo.

A missão era dividir a baleia em pedaços e colocar em uma caçamba, para transportá-la e enterrá-la. *O problema* –conta ele - *é que ninguém sabia afiar facas!* E neste aspecto sua participação era um diferencial: orgulhoso, relata que “afiou cinquenta facas em quatro horas”. E conclui que pouco adianta a presença do biólogo nestas horas: *Que adianta ficar só olhando, pesquisando, sem fazer nada, se o que precisa numa hora dessas é saber afiar facas?* De afiar facas e cortar baleias, afinal, os biólogos pouco entendiam. Mas nem por isso deixou de fazer amizade com eles - já que carisma é uma de suas virtudes - ainda que não o tenham autorizado a levar um pedacinho dos nacos de gordura que tirou, pensando em fazer

toicinho. Para Alex, tratava-se de um desperdício de algumas toneladas de comida; mas, por fim, convenceu-se com o argumento de que a carne poderia estar contaminada.

Sabia ao certo o motivo da morte do animal: na primeira tentativa de desencalhá-la, os biólogos deveriam ter ultrapassado a arrebentação das ondas em dois quilômetros adentro para soltá-la, pois, esgotada, a baleia não tinha forças o suficiente para fazer um movimento contrário à arrebentação. E seguiu me contando e gesticulando, por alguns minutos, como quem descobre outro mundo, sobre o tamanho do *peixão de 25 toneladas*, do cheiro forte que exalava, da impressionante abertura de sua boca aonde ele tentou entrar pra ver e sentir como era, dos *nacos de gordura* do bicho que *dá pra fazer toicinho muito melhor que porco e quati*, do modo curioso como a baleia se alimenta, *sem dentes e com franjas*.

Jovem de 22 anos, Alex é filho de Fátima e Bento. Sempre o achei muito parecido com Bento em seu jeito de ser; *meio índio* - como diz Bento - tanto quanto. Companheiro para longas caminhadas no mato, o desenrolar dessa relação para mim foi uma espécie de “iniciação” para o desdobramento de tantas outras. Com Alex, afinal, estreitei meus vínculos com a paisagem, através de alguns caminhos percorridos juntos, dia e noite, na procura de uma *caseira com tatu*, vivendo experiências através das quais fui aprendendo a me localizar e perceber sinais da paisagem até então desconhecidos. Notado por alguns como o jovem do *Confim* que *mais anda e que mais conhece o mato*, Alex me apresentou uma paisagem singular em nossas *aventuras* (como eu denominava), ou *bandas* (como ele denominava), se esforçando para tornar presentes a mim (muitos foram os insucessos!) vestígios e habitantes dessa paisagem facilmente percebidos por ele - cheiro de jaborandi, barulho e rastro de tatu, cheiro de quati - através do ato de “me mostrar”, em um processo análogo ao que Ingold (2010) denomina por “educação da atenção”:



O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém a fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim “pegar o jeito” da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma “educação da atenção” (INGOLD, 2010, p. 16).

Pois foi em um momento limite do campo, onde, vagarosamente, a experiência e a participação ativa junto à vida das pessoas começava a ser o próprio instrumento de conhecimento da pesquisa que uma outra paisagem se revelou através de Alex e de seu pai Bento, densa e diversa em plantas, bichos, *carreiros*, engajamentos, habilidades e artimanhas.

3.1.3 Seu Dorival - *prosear e/é reviver*

Nas festas do vale da juçara, nos últimos anos promovidas pelos antigos moradores em parceria com os *de fora*, seu Dorival é pessoa que marca presença. Em um contexto assim, de



festa movimentada, conversamos pela primeira vez, situação em que ele me contava, animadamente, do tempo em que puxava *Terno de Reis*⁶⁷ junto com outros moradores deste vale.

Carinhosamente reforçando *os bons conselhos e bons conhecimentos* gerados

pela amizade com os da cidade, Dorival dizia gostar muito deste trânsito de jovens da faculdade na região aonde se criou, o que também manifesta em sua disposição em querer *ajudar no que for preciso nas pesquisas*.

Certo dia fui visitá-lo a fim de contar sobre minha pesquisa. Por aqueles dias, Dorival havia tido problemas sérios, familiares e de saúde, o que confidenciou um pouco

⁶⁷ Festejo de origem católica portuguesa que acontece no dia 06 de janeiro e que busca retratar do nascimento do menino Jesus à viagem dos três reis magos à manjedoura, em uma celebração comunitária envolvendo cantos, visitasões, comes e bebes.

constrangido, justificando que estava ressabiado com a divulgação do ocorrido por terceiros, preferindo contar-me diretamente. Pelo mesmo motivo, eu lhe disse que também tinha algo para contar, antes que ele o soubesse por outros. Assim introduzi, também embaraçada, sobre meus vínculos com o órgão ambiental, tentando construir um argumento aonde meu papel fiscalizador se mostrasse de menor importância: [...] *mas não trabalho com essas coisas de proibir, seu Dorival*. Nesta troca de confidências, ambos um tanto desajeitados, senti que selamos nossa confiança mútua, ou quase isso, no momento em que seu Dorival reforçou *o valor de uma boa amizade em que a gente pode dizer as coisas*.



No período em que dei uma continuidade mais prolongada ao campo, tendo alugado uma casa próxima ao vale da juçara ao longo de vinte dias, recebia visita de seu Dorival e eventualmente sua esposa quase todos os dias, para *um trago, uma prosa*, e às vezes uma janta. Sentados na varanda da casa nos fins de tarde, Dorival muitas vezes gesticulava e apontava para os morros ao contar a história de sua vida naquela região, das roças que abriu e dos *faxinais*⁶⁸ que circulou, chamando atenção para uma paisagem dinâmica de algumas gerações de ocupação humana. Volta e meia se mostrava inquietado com a origem das primeiras sementes que os antigos plantaram após fazerem *picadas* e abrirem o mato. Conclui, sem muita certeza, que *devia ser dos índios*.

Negro, de mais de sessenta anos, Dorival trabalhou a vida toda como *peão*, até se aposentar mais recentemente. Reforça sempre ter se dado muito bem com as famílias de *gringos* para as quais trabalhava, ainda que, segundo ele, havia muito preconceito no *tempo dos antigos: os casais não se misturavam e os bailes eram separados*.

Tendo nascido e morado durante a infância na antiga Serrinha, acompanhou seu pai na abertura desta estrada, no período da inspetoria (antigo Departamento Autônomo de Estradas

⁶⁸ Região de topo de morro, formado por uma vegetação densa de mato com pinheiro, entremeado com campo nativo.

de Rodagem - DAER). Máquinas ainda não existam naqueles tempos e o processo era na base *do muque, da picareta e da dinamite*. Até seus doze anos de idade, barulhos e explosões o acompanharam no cotidiano, idade em que cruzou o morro e, *de carreta*, veio morar próximo a entrada do vale da juçara com sua família. Saudoso, certo dia contava para mim e meu companheiro, que eventualmente acompanhou-me em campo, que há mais de quarenta anos não retornava ao seu local de nascimento, acreditando que em algum dia na vida teria essa oportunidade. A oportunidade foi criada e dois dias depois fomos com seu Dorival à Serrinha, em uma viagem aonde percebi que os morros não apenas eram a referência primeira de sua localização em uma paisagem substancialmente transformada, como a própria alusão à imagem do tempo, ao evocar lembranças que pareciam aquietadas, como o caminho primeiramente dinamitado para abertura da estrada ou a concentração das antigas roças de milho substituídas pelo mato:

Perceber a paisagem, neste sentido, é também realizar um ato de memória e relembrar não é tanto uma maneira de chamar uma imagem interna, armazenada na mente, quanto um engajamento perceptivo com um ambiente que é ele mesmo impregnado de passado (INGOLD, 2000).

Na despedida, emocionado, seu Dorival nos disse: *Eu sinto que eu devo muito mais a vocês do que vocês a mim*.

3.1.4 Dona Íria, seu Francisco e a vida do *colono*

A primeira vez que visitei Íria e Francisco, habitantes dos fundos do vale da juçara, acompanhada de uma amiga e parceira de campo, estávamos curiosas para conhecer quem moraria em uma propriedade tão diversificada, outrora relembrada por um morador do *Confim* como *de cartão postal!* Dona Íria é uma senhora com todos os cabelos branquinhos, bem nutrida e com pouco mais de setenta anos. Ela e seu marido Francisco são representantes de duas das famílias de *colonos* que mais intensamente colonizaram aquele vale.

Mesmo não nos conhecendo e por isso não sabendo o motivo da visita, Íria nos recebeu com um sorriso no rosto, ainda que ponderada ao falar sobre o estado de sua saúde quando questionada sobre como está a vida: *A gente já não tem mais força, vê que a gente tá com idade e doente*. Mas não tardou em organizar uma mesa farta e *forte* para o café da tarde: polenta, ovos, queijo, *grôstoli* (cueca virada), pão, chimia de abóbora, margarina e café. Complementou a mesa preparando-nos no calor do fogão à lenha alguns *ovos caseiros* fritos

imersos na banha fervente, movimentando a panela com agilidade e destreza. Ao menos até o momento em que um pouco de banha salta ao chão ao lado do fogão à lenha, próximo de onde eu estava sentada, o que fez com que Íria gritasse aterrorizada: *Vivente do céu, sai de perto pelo amor de Deus!* E, após passar o susto, todas nós, inclusive ela própria, damos risada do seu jeito desesperado.



Das conversas que se seguiram naquele dia, manifestações corriqueiras de doença são trazidas, numa mistura de relatos e acontecimentos com um teor ao mesmo tempo que trágico, também cômico da vida. Ao falar da morte de uma parenta, com aparente exagero diz que

“também está perto disso e que só lhe resta a morte na vida” para, em seguida, rir dos próprios ditos. Houve um dia em que Íria queria muito que eu levasse seu Simão, habitante do vale do caraguatá e antigo vizinho de Íria, até sua casa. Sabendo da pouca disposição de Simão em deixar seus bichos sozinhos em casa, construiu um argumento estratégico para que pudesse convencê-lo: *Fala pra ele que eu estou muito doente, quase morrendo, mal das pernas que nem consigo caminhar* - para, a seguir, se escorar na bengala e dar risadas de seu tom.

Francisco fazia suas atividades habituais, estando naquele final de tarde na roça colhendo milho. Diante do ritmo intenso de trabalho do marido, iniciado cotidianamente às cinco horas da manhã, Íria faz questão de ressaltar que o acompanha, tanto quanto a doença permite. E revela estímulo e orgulho em exibir suas produções coloniais diversificadas, parecendo até mesmo esquecer da condição da doença habitualmente presente. Apresenta as tripas limpas e mal cheirosas para embutir carne de porco na produção da lingüiça, narra com detalhes o processo de produção da *puína* (tipo de ricota caseira), relata o procedimento de separação e limpeza da banha de porco e feitura do *toicinho*, conta do aproveitamento integral do animal carneado e exibe suas barras de sabão de gordura, referindo-se a elas como “as melhores que conhece”, ficando ainda mais especiais quando incorpora folhas de eucalipto.

Estimuladas pelo convite em conhecer o forno de barro, aonde Íria produz seus pães e doces, somos conduzidas a uma caminhada orientada por ela, que mesmo com certa



dificuldade pelo mal estar das pernas, caminha com habilidade pelo trajeto do morro bastante irregular. Fala-nos de seu *engenho*, um pequeno moedor de cana, e nos conduz até ele, em uma subida um pouco tortuosa. Em um galpão, junto com o *engenho*, apresenta algumas pipas de madeira e outras plastificadas para produção do vinho de uva bordô. Uma encilha pendurada, forrada com muita palha de bananeira, assim como alguns couros dispersos pelo galpão, um balaio deitado e preparado como lugar para as galinhas *ponhar os ovos*, além de alguns porcos jovens em um pequeno potreiro. Aponta com gosto para seus marmelos

plantados - em outra ocasião descobri que ela é especialista nos tais doces de marmelo - assim como um pouco desapontada para seus pêssegos, que muito floriram, porém poucos frutos produziram pelas geadas fora de época.

Também nos mostra seus pinheiros plantados há mais de cinquenta anos, sobre os quais se diz incomodada por não poder cortar sem autorização do *Ibama*: - [...] *plantar o pinheiro e não ser dono de derrubar, vocês viram isso?* Francisco, posteriormente,



nos comentou que tem interesse em trocar as madeiras de pinheiro por *cerno de eucalipto* da serraria, *madeira boa que não abicha*. Argumenta que sua atual casa de pinheiro, de trinta e cinco anos, *tá comida pelos cupins*, comparando com a casa vizinha, a mais antiga do vale da

juçara e com mais de cem anos, feita de *madeira de lei do mato* - louro, cedro e canjerana - que *nunca abichou*.

Circulando pela propriedade, galinhas, porcos, ovelhas e mais acima, um cabritinho que seu Francisco auxiliava para mamar em uma ovelha que pouco o aceitava. Nossas andanças terminam na antiga casa de Íria e Francisco nos *tempos difíceis* quando recém casados, sendo atualmente usado como *paiol*, galpão para depósito de milho: *Desceu o desbarrancado e nós tivemos que parar aqui em cima* - conta ela, complementando - *tem*



vezes que quanto mais mato no morro mais pesa e mais desbarranca, após explicar que se espera que o mato “segure o desbarrancado”. A propriedade de Íria e Francisco é diversificada e bastante expressiva do modo de vida do *colono*. Entremeando a produção da roça, alguns capões de mato, cujas funções

são variadas, das quais Francisco destaca: *Pra ter água limpa, pra tirar lenha*. Mas, [...] *mato mesmo* - diz seu Francisco - *que nunca foi derrubado, só lá em cima* – apontando para cima do morro.

Diferentemente do vale da onça, onde *todo mundo era assim meio índio*, no vale da juçara predominavam, e predominam reduzidamente, as famílias de descendentes de italianos. Alguns negros, por sua vez, como o próprio Dorival, concentravam-se, e ainda concentram-se não tão reduzidamente, pouco antes da entrada deste vale. Francisco conta que até os anos cinquenta eram aproximadamente setenta famílias em seus *fundões*, tendo cada uma delas entre dez e doze filhos. Os morros eram cobertos por roça, como ele mesmo relata: [...] *naquele tempo esses morros era quase só roça... roça de trigo, feijão, milho...era à vontade*. A fim de tentar uma vida melhor, de seus dezesseis irmãos, quatorze foram embora, *uns para o Paraguai, outros pra Foz do Iguaçu, outros ainda para o Mato Grosso, Santa Catarina e São Leopoldo, deixando para traz terra, alambique, moinho e serraria*.

3.1.5 Seu Simão e o aprendizado com os bichos, do mato e da criação

Era quase uma hora da tarde quando Simão desce o morro com um saco de milho num ombro e uma espingarda no outro em direção ao *paiol*, no mesmo momento em que Edinei



(seu filho), Cássio (meu companheiro) e eu o aguardávamos com um churrasco de porco já assado. *Vim só porque senti o cheirinho* – brinca ele. E explica o porquê de sua demora: subindo o morro, escutou barulho de bicho na roça. Desconfiando ser um *tateti*⁶⁹ pelo som dos

dentes estalando, não houve tempo de conferir: *O bicho me viu antes de eu ver ele e se foi ao mundo*. Aguardou-o por mais um tempo atrás de uma pedra, de cócoras e com a espingarda armada, *xuleando que nem índio véio*, mas não houve jeito dele voltar. *Nunca se mata um tateti de frente* - explica ele – *ainda mais quando ele estala os dentes* - contando que esta é uma manifestação de muita brabeza do animal, que anda em bando e, caso perceba que está em vantagem, *vem pra cima*. Desde os doze anos de idade, Simão é reconhecido e admirado como conhecedor de caça e habilidoso nas técnicas das armadilhas (*mundeo, laço, lacinho, cativoiro, aripuca*). Para exercer a prática, passou por alguns ensinamentos de seu pai, *que sabia da força e conhecia a lei dos antigos*. Dentre os ensinamentos, o pai orientou a prestar muita atenção nos macacos⁷⁰, pois esses bichos teriam algo importante para lhe ensinar. Não tardou para descobrir por si próprio: certo dia, subindo o *carreiro* de suas terras em direção ao *faxinal*, encontrou um bando em cima de uma figueira. Ao apontar a arma, escolhendo a mira, deparou-se com uma fêmea que tirou seu filhote das costas, esticou os braços e expôs para Simão⁷¹: *Não é querer comparar, mas é que nem uma pessoa* – disse ele, aproximação esta

⁶⁹ Animal que reconheço por cateti ou porco do mato.

⁷⁰ Macaco não é uma definição genérica para os primatas. Há o *macaco* (macaco prego ou mico) e o *bugio*.

⁷¹ Relatos parecidos eram bastante comuns e sempre me surpreendia a riqueza detalhada do comportamento dos macacos e bugios e sua associação aos humanos. Quando carregando filhote, ambos expõem a cria para o

feita com frequencia. E conta que o ensinamento ponderava sobre o respeito que temos que ter com todos os bichos que estão criando seus filhotes, pois *bicho com cria não se caça*,



primeira lei dos antigos. Aprendizado incorporado, Simão explica com detalhes seu reconhecimento e repulsa por qualquer animal morto com cria, lembrando do dia em que foi convidado por um vizinho para comer tatu: ao ver a carne aferventada, começou a salivar a boca, o que para ele é uma forma de sinalizar que o animal está prenhe. E mobilizou outras percepções que assinalam uma caça com cria: o liquido verde produzido quando o animal é limpo, a tonalidade embranquecida da carne, o reconhecimento de um gosto mais amargo. Além de lembrar de outros fatores que

contribuem para um sabor diferenciado da carne, com ou sem cria: acostumado com o paladar da caça que se alimenta com milho das roças, atualmente reconhece e estranha um sabor diferente do animal que se alimenta de fruta do mato, já tendo experimentado *quati com gosto de pinhão e carne de paca com gosto de lima e de guabiroba: É que nem o porco* – explica ele.

Na casa de Simão tem porco, galinha, pato e cachorro, todos muito bem cuidados e gordos. *São minhas companhias* – diz ele, notando que “aonde vai os bichos vão atrás”. Os cães, um deles

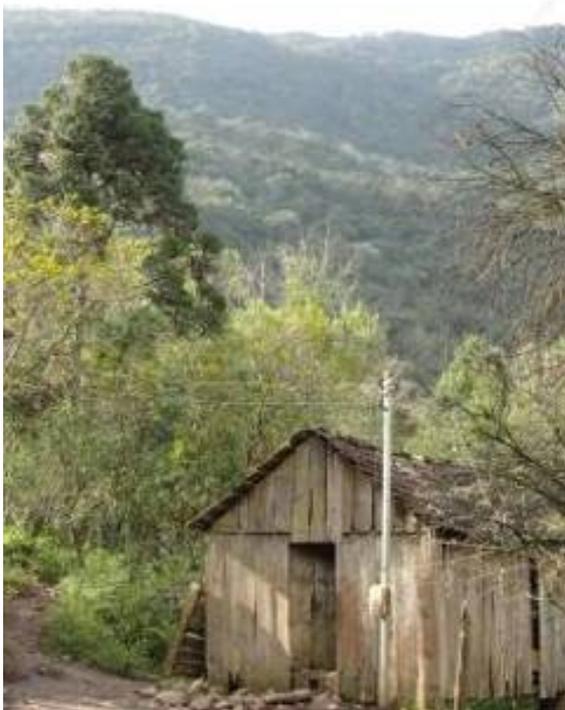


Zumbi e os outros dois chamados de Chico, costumam ser alimentados com o mesmo tempero que Simão usa para si: *Não comem se não temperar!* - adverte. Através de um apito

caçador ao se sentirem ameaçados. Todas as pessoas habilidosas na arte da caça contaram já terem passado por este experiência. Sobre a relação com os bichos do mato, estarei especialmente abordando no quinto capítulo.

pendurado na parede da casa feita de pinheiro, Simão se comunica com as galinhas, patos e porcos, que rapidamente vão até ele no anseio pelo milho debulhado. Simão gosta da *criação*, trata-a com carinho e apreço, e por isso “tem dó” de matar seus bichos. A morte do porco Chico (assim como os cachorros e o porco, também um macaco, um quati e um sabiá cica um dia foram Chico), criado na base do milho e pesando mais de trezentos quilos, envolveu três homens e um dia inteiro de trabalho, entre carnear o animal, separar a banha, preparar a lingüiça e produzir o torresmo. Em uma de nossas últimas conversas, ao perguntar pelo porco Chico, Simão lamenta sua morte, dizendo sentir muita falta do animal, sua companhia nos últimos um ano e três meses... poucos segundos de silêncio, complementa com ânimo: *Mas eu guardei um pedacinho dele pra vocês!* Morador por toda sua vida nos *fundões* do vale do caraguatá, para chegar até sua casa eu costumava deixar o carro há uns dois quilômetros de distância e seguia a pé por um *carreiro* entre o rio e o morro sem qualquer habitante humano. Acompanhava uma borda adensada com frutíferas cultivadas nos tempos em que o vale comportava algumas famílias (aproximadamente vinte, segundo Simão): goiabeira, limoeiro, laranjeira, bergamoteira e alguns pés de bananeira. Por motivos vários, não me dispunha a fazê-lo solitariamente: por me sentir desencorajada em caminhar sozinha pelos *fundões*; por se tratar de uma mulher visitando um homem viúvo; por nunca ter tido certeza sobre a forma como Simão compreendia minha presença ali, o que, no início do campo, invariavelmente me gerava uma sensação de desconforto e de uma relação possivelmente delicada. Além de contar e recontar sobre a pesquisa, busquei construir momentos oportunos para falar de meus vínculos com *o meio ambiente*; talvez mais do que com qualquer outro interlocutor, precisava saber que ele estava ciente disso. Nesta constante dúvida, o nervosismo me gerou muitas desatenções. Ao contar suas histórias que versavam, mais do que qualquer outro tema, sobre sua relação notoriamente íntima com os bichos, do mato ou da criação, essas expressavam a profundidade de uma experiência de vida de alguém que há mais de setenta anos vive incrustado naquela paisagem. Ocorria-me, nestes momentos de vivacidade ímpar, que alimentar o assunto poderia gerar desconfianças profundas caso, para Simão, a minha manifestação de “ser do meio ambiente, mas não estar lá pra isso” tivesse passado despercebida ou não tivesse feito maior sentido.

Certo dia, na segunda ou terceira vez que tentara clarear esse fato (mas intuindo que, para Simão, talvez ele já fosse suficientemente claro, se tratando, definitivamente, de uma



angústia somente minha), ele comentava de uma moça do *Ibamba* que há alguns anos apareceu por lá. Ao perguntar se ele caçava no mato, responde prontamente que não, situação em que ela questionou do porque da arma no canto da parede. Simão responde: *Pra caçar*. Não compreendendo, ele explica à moça: *A senhora perguntou se caço nos mato. Não, eu caço é na roça!* E todos rimos. Neste momento, que considerei descontraído e oportuno, além de notar que o *Ibamba* não parecia ser motivo de maiores preocupações para Simão, comentei algo mais ou menos assim: [...] *pois é seu Simão, como eu já disse pro senhor, eu também*

trabalho com o meio ambiente que nem o Ibama, mas eu não trabalho com essa coisa de proibir, eu tô aqui pra fazer pesquisa – e complemento que minha opinião é de que a caça não deve ser proibida para quem sempre caçou para comer. Não estendendo o assunto, me ocorreu que Simão talvez não tivesse escutado; ou, quem sabe, tenha compreendido de outra forma; ou, talvez, que já estivesse suficientemente convencido – enfadado! - de saber sobre meus vínculos. Admito que nunca soube ao certo.



A relação com Simão se desenvolveu, primordialmente, em virtude da presença em campo de meu companheiro Cássio, mas também de Sofia (a artesã) e Alex. Fundamentalmente porque dependia de companhia para ir até seu Simão; sozinha, talvez pouco o tivesse conhecido. Despossuído de qualquer constrangimento maior, a afinidade entre Cássio e Simão dissolveu meus silêncios inibidos e excessivos. No início do campo, diferentemente de mim, Cássio se permitiu ser levado pela relação com Simão enquanto eu

passava algum tempo remoendo dúvidas e culpas. *Esse é outro Simão* - disse ele, sorridente, em algum momento, diante da escuta atenta e curiosa de Cássio. Minhas angústias não estavam relacionadas ao cumprimento de minhas responsabilidades enquanto órgão ambiental. Procurava conscientemente me desfazer de qualquer viés normativo, ainda que detalhes das mortes dos animais, seja através das armadilhas, seja nesta relação de encontro direto com eles, me gerassem algum desconforto. As angústias tratavam-se de uma necessidade pessoal, possivelmente ingênua, de me “mostrar transparente”, de me trazer em campo na totalidade e de diluir aquele sentimento excessivo de endividamento moral para com Simão.

Envolvida e afetada com a relação, oscilei, mas optei por não nutrir o pensamento, que em certo momento me ocorreu, de não trazer essa experiência junto a seu Simão para o contexto da pesquisa. Ainda que insegura em pesquisar alguém que se tornava amigo, e tomando ciência das implicações desta relação, especialmente no que diz respeito às alternativas ficcionais para garantir sua preservação, estava disposta em desenvolver essa interação e diluir incômodos excessivos, sem abrir mão, obviamente, das responsabilidades éticas que me cabem com muito respeito assumir.

Fui, portanto, na esteira de Favret Saada (2005), “afetada” pelo mundo e pelas experiências de seu Simão, procurando alterar meu modo de reagir em relação ao que primeiramente me incomodou ou me confundiu, ao colocar em dúvida minha capacidade de suportar o desenvolvimento deste vínculo. Através da leitura de Márcio Goldman (2008), senti algum conforto para tocar adiante esta relação e sua textualização, por sugerir que as experiências das pessoas com as quais nos relacionamos em campo, devem, primeiramente, desestabilizar nosso pensamento – e sentimentos – desestruturando nosso pensar dominante e possibilitando reelaborações a partir de forças minoritárias que nos abundam.

No capítulo que se seguiu apresentei alguns dos caminhos que mapeei no Confim das Águas, fazendo conhecer essa paisagem por meio de aspectos de sua dinâmica de relações (humanas e não humanas), imagens e interlocuções expressivas, assim como alguns de seus vales, singularidades e habitantes com os quais especialmente interagi, trazendo elementos para começar a compreender a rede de relações ecológicas que envolvem as pessoas, o mato e paisagem. Na esteira de James Clifford (1998) experimentei estratégias para uma construção

textual e imagética que compreenda variadas formas de expressões manifestas, no intuito de uma construção de pesquisa menos “autoritária”.

No capítulo seguinte, minha atenção foca-se diretamente para as experiências das pessoas em sua interrelação com o mato e as relações ecológicas que vão se constituindo e conectando pessoas, mato e paisagem, expressando agenciamentos que seguem na contracorrente de um mato purificado e ausente de intenções e ações humanas. O percurso teórico e analítico é no sentido de, a partir da concepção de paisagem de Ingold (2000), abrir margem para a proposição de uma abordagem etnoecológica que, ao invés de atribuir sentidos culturais a uma realidade natural previamente existente, perceba a paisagem que nos constitui e é por nós constituída como a expressão física de nossa realidade, tão natural quanto cultural. Eis aqui o esforço de construir uma prática de pesquisa neste sentido.

4 PESSOAS, BICHOS, ROÇA E MATO: EXPERIÊNCIAS, AGENCIAMENTOS, ENGAJAMENTOS NA PAISAGEM

O dia a dia se acha semeado de maravilhas, escuma tão brilhante [...] como a dos escritores e dos artistas. Sem nome próprio, todas as espécies de linguagens dão lugar a essas festas efêmeras que surgem, desaparecem e tornam a surgir. (DE CERTEAU, 1996, p.18)

Uma atenção ao cotidiano, ao vivido, ao minúsculo; pessoas comuns, seus gestos, movimentos, falas e desvios. Em “A invenção do cotidiano - artes de fazer” (1996), Michel de Certeau traz para o foco de sua análise as práticas habituais e astuciosas do homem comum, chamando atenção para a “rede de antidisciplina” (p.41) que estas configuram. Tratam-se, para o autor, de microresistências que edificam microliberdades. Tendo como objeto científico um “cotidiano que se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (p. 40), De Certeau atenta para os procedimentos populares que, longe de passivos e inertes, não se conformam com os mecanismos da disciplina – a ordenação sócio-política - e fazem com ela, taticamente, uma espécie de “bricolagem”.

Destacando variadas “maneiras de fazer” que também expressam maneiras de utilizar e recriar a ordem imposta – habitar, falar, circular, cozinhar – De Certau realça e se maravilha - de modo algo poético - com a pluralidade e a criatividade das experiências cotidianas: “[...] gestos hábeis dos fracos na ordem estabelecida pelo forte, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e belos” (p.103). Em um artigo sobre Michel de Certeau e suas contribuições para uma sociologia do cotidiano, Sousa Filho (2002) enfatiza que a hipótese central do autor sugere o erro de se supor que o consumo de ideias, produtos e valores pelos sujeitos do cotidiano é uma prática passiva e uniforme; é, pois, necessariamente, um processo que envolve apropriações e ressignificações, imprevisíveis e incontroláveis. Conforme resume o próprio De Certeau, de modo sagaz e penetrante, “sempre é bom recordar que não se deve tomar os outros por idiotas” (p.19).

Com esta breve introdução sobre Michel de Certeau e sua obra em questão, “A invenção do cotidiano - artes de fazer”, abro e assento este capítulo tendo em perspectiva a principal indicação/premissa pelo autor recomendada: na pesquisa sobre práticas e usos de bens diversos (produtos, ideias, valores, etc.) deve-se voltar para as criações anônimas e minúsculas que abundam na vida cotidiana, as quais evidenciam que a perspicácia de seus

“consumidores” (termo utilizado pelo autor) esvaziam as pretensões de uniformização e obediência mantidas pelos gestores da vida pública.

Este quarto capítulo atenta para algumas das experiências humanas relacionadas ao mato e a paisagem, explicitando múltiplas relações ecológicas que estas envolvem. Tendo em evidência os impeditivos ambientais e a aparente ambiguidade quanto “o lugar do qual eu falava”, a todo tempo estas experiências - que também se expressam na forma de narrativas - tensionam uma dinâmica entre modos das pessoas se engajarem na paisagem e processos normativos de ordenamento quanto ao seu habitar. A concepção de engajamento empregada provém de Ingold (2000), que parte da premissa fenomenológica de que a pessoa é, antes de tudo, um ser no mundo em sua totalidade mente-corpo, propondo que o conhecimento perceptivo é um conhecimento prático, gerado pelo engajamento no processo de habitar a paisagem. As experiências, neste sentido, estão diretamente associadas ao engajamento perceptivo ativo das pessoas no mundo cotidiano, em interação com aquilo que as envolve.

Argumento, entretanto, que não é minha intenção sugerir uma forma culturalmente circunscrita e definida de engajamento na paisagem e que se confronta em sua totalidade com os processos normativos, o que reproduziria uma análise estática e binária destas experiências, opondo local e jurídico. Minha atenção é no sentido de um panorama situacional e intercambiante, onde estes impeditivos ambientais movimentam novas circunstâncias e, essas, por sua vez, amplificam novas experiências, propósitos e desafios.

Interessou-me, nas palavras de De Certeau, focar a atenção nestas “microresistências que fundam microliberdades”: um olhar às pessoas em suas multiplicidades de formas de agências que se exprimem em suas experiências criativas, astuciosas e, muitas das quais, estrategicamente discretas e silenciosas. Experiências essas, como já dito, reveladoras de uma vivacidade impar quando se trata da interlocução com alguém que representa justamente o que deve ser arditamente confrontado – *a lei de quem não conhece a natureza*. É na atenção às experiências do mundo cotidiano, ousadas e vivazes, tanto quanto silenciosas e sutis, que se rompe o mundo das certezas instituídas - em especial, para esta pesquisa, das certezas jurídicas.

Muitas das narrativas em campo estiveram relacionadas a uma perspectiva etnoecológica de pensar e viver o mato que coloca sob suspeita as políticas preservacionistas e sua tentativa de delimitação de uma paisagem “natural” a partir de um mato purificado e ausente de intervenções humanas (SILVEIRA, 2009), o que, de acordo com Sztutman (2009), é imanente ao dualismo tipicamente ocidental que se estabeleceu entre natureza e cultura e que reproduz a própria ideia de natureza como algo inato e, portanto, exterior a ação humana.

Neste sentido, tendo em proeminência um contraste de realidades quando o tema em questão é o mato, muito do que foi possível apreender sobre as relações entre as pessoas, o mato e a paisagem foi enunciado e realçado a partir das contraposições dos interlocutores ao que *a lei diz*.

Complementar a atenção às narrativas que em campo exprimiram um significativo desencontro de perspectivas entre o instituído e o vivido quando o tema em questão é o mato, experienciei e descrevi textual e visualmente processos de engajamentos no contexto da paisagem em suas relações ecológicas (a coleta da samambaia, o manejo diverso do mato, a queimada, a caça em seu processo), os quais implicam fundamentalmente em um entrelaçamento entre ciclos humanos e não humanos (INGOLD, 2000). O esforço foi no sentido de revelar variadas perspectivas sobre o mato a partir de múltiplas experiências, envolvendo narrativas e processos de engajamentos, em suas interações ecológicas.

Na contracorrente da lógica da purificação entre espaços naturais e culturais (LATOUR, 1994), apreendi um mato diretamente relacionado às experiências e trajetórias de vida das pessoas em foco, distante de qualquer reconhecimento como marco limite da socialização humana na paisagem, como apregoado pelos ideais e valores preservacionistas.

Para adentrar nos propósitos deste capítulo, faz-se importante, anteriormente, movimentar e aprofundar um cenário contemporâneo de reflexão e ação para a etnoecologia, tarefa para a seção seguinte. Sustentada no diálogo com noções da antropologia ecológica a partir de Tim Ingold, experimento agora suscitar uma possível abordagem etnoecológica que pense os humanos num contexto de ativo engajamento com o ambiente, em interação e desenvolvimento com outros seres, apontando para novos aportes na compreensão da etnoecologia como o estudo das relações ecológicas envolvendo os humanos com aquilo que os cerca.

4.1 ETNOECOLOGIA, EXPERIÊNCIA E CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA

Nesta seção será traçada uma breve historicização do campo de conhecimento da etnoecologia e sua interface com a ciência antropológica, não em uma linearidade histórico-temporal, mas através de um breve resgate da dinâmica da transformação do conhecimento ecológico e antropológico e seus desdobramentos sobre a etnoecologia, campo científico na interface entre a antropologia e a ecologia (COELHO-DE-SOUZA *et al.*, 2009). Este resgate é conduzido até o momento atual onde tanto a antropologia quanto a etnoecologia buscam

uma simetriação na relação do conhecimento científico com o campo de conhecimento tradicional.

De acordo com Levéque (2001, p.20) “a ecologia, na busca de princípios unificadores nas interações entre os seres vivos e o seu meio, está na encruzilhada de numerosos saberes sobre a natureza”, sendo considerada uma ciência de síntese. De acordo com LEVÉQUE, (2001) múltiplas disciplinas convergem para a ecologia, como a botânica, a zoologia, a climatologia, a ciência dos solos, a geografia, a física, a bioquímica, e a microbiologia, estando atualmente bastante próxima das matemáticas avançadas. Entretanto, o autor também considera a sociologia, a geografia humana, a psicologia e as ciências econômicas como ciências que estão no escopo de interação no bojo de uma ecologia ampla. Embora exista esta concepção complexa de ecologia, a abordagem reducionista é a dominante (PICKETT, 1999 *apud* LEVÉQUE, 2001)⁷².

Para a construção de uma ecologia complexa, as dificuldades relacionam-se à incorporação da abordagem das ciências sociais. O principal desencaixe é a valorização da análise nas ciências sociais, se sobrepondo à síntese proveniente das ciências naturais. De acordo com Cardoso de Oliveira (1988) uma ciência é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas que coexistem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes. As ciências naturais registram os paradigmas em sucessão, num processo contínuo de substituição, a partir de uma concepção de evolucionismo, onde a técnica está sempre em aperfeiçoamento. Enquanto nas ciências sociais, em especial na antropologia, os paradigmas estão postos simultaneamente, sem que o novo paradigma elimine o anterior, mas aceite a convivência.

É neste contexto que Levéque ressalta a necessidade dos conhecimentos em ecologia serem desenvolvidos a partir de uma abordagem multidisciplinar. Berkes & Folke (1998), neste sentido, demonstram que os conhecimentos tradicionais sobre os sistemas ecológicos combinam a ecologia, a ética, e a cultura no âmbito de uma percepção do mundo no qual os homens fazem parte integrante da natureza. De acordo com o autor a visão mecanicista do ecossistema, resultante da influência dominante das ciências físicas sobre a ecologia, resulta na construção de conceitos produtos da ciência ocidental, os quais não têm espaço para o estabelecimento de uma relação simétrica com outros campos do conhecimento, como o saber tradicional.

⁷² PICKETT, S.T.A. The culture of synthesis: habits of mind in novel ecological integration. **Oikos**, v. 87, n. 3, 1999, p. 479-487.

Para além desta situação de dominância de uma ecologia mecanicista, interfaces entre a ecologia e a antropologia foram sendo aprofundadas, tanto do pólo da ecologia quanto do pólo da antropologia. Neste contexto, entende-se a etnoecologia como um campo científico existente na interface entre antropologia e ecologia na interação entre suas diferentes vertentes, perpassado pelo campo do conhecimento tradicional, conferindo uma dinamicidade na construção de suas abordagens, resultando na etnoecologia como um campo de múltiplas abordagens (figura 1), entre as ciências antropologia e ecologia.

Dentre as múltiplas abordagens desenvolvidas nesse campo de conhecimento científico destaca-se a de Tim Ingold, propondo uma antropologia ecológica na interface entre a antropologia, biologia e a psicologia. A partir da concepção de uma etnoecologia complexa, que abarca toda a interface entre antropologia e ecologia, é possível situar a abordagem do autor nesta interface (figura 2). Essa é uma hipótese que este trabalho suscita, entretanto estudos epistemológicos sobre as possibilidades e alcances destas interfaces perpassadas pelo conhecimento científico tradicional devem vir a elucidar e balizar os limites atuais sobre este entendimento.

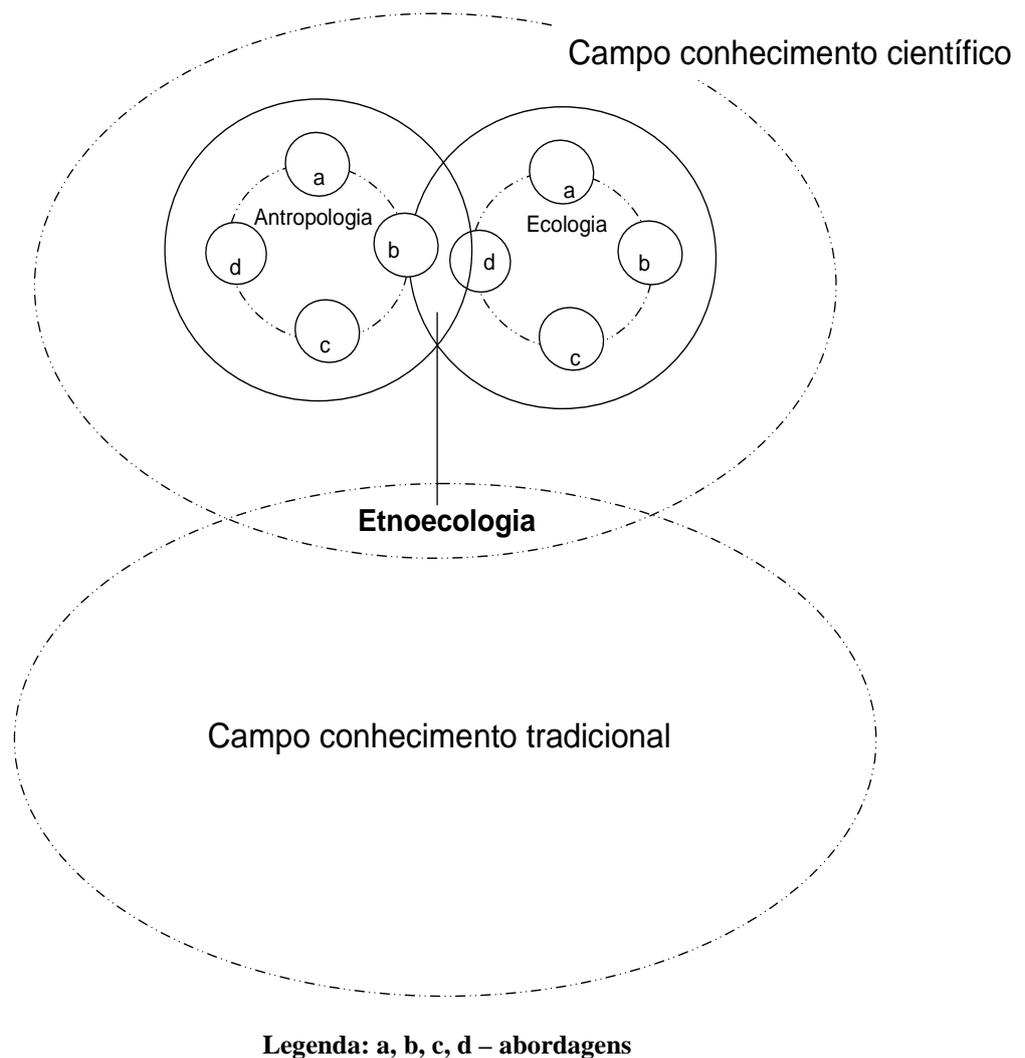
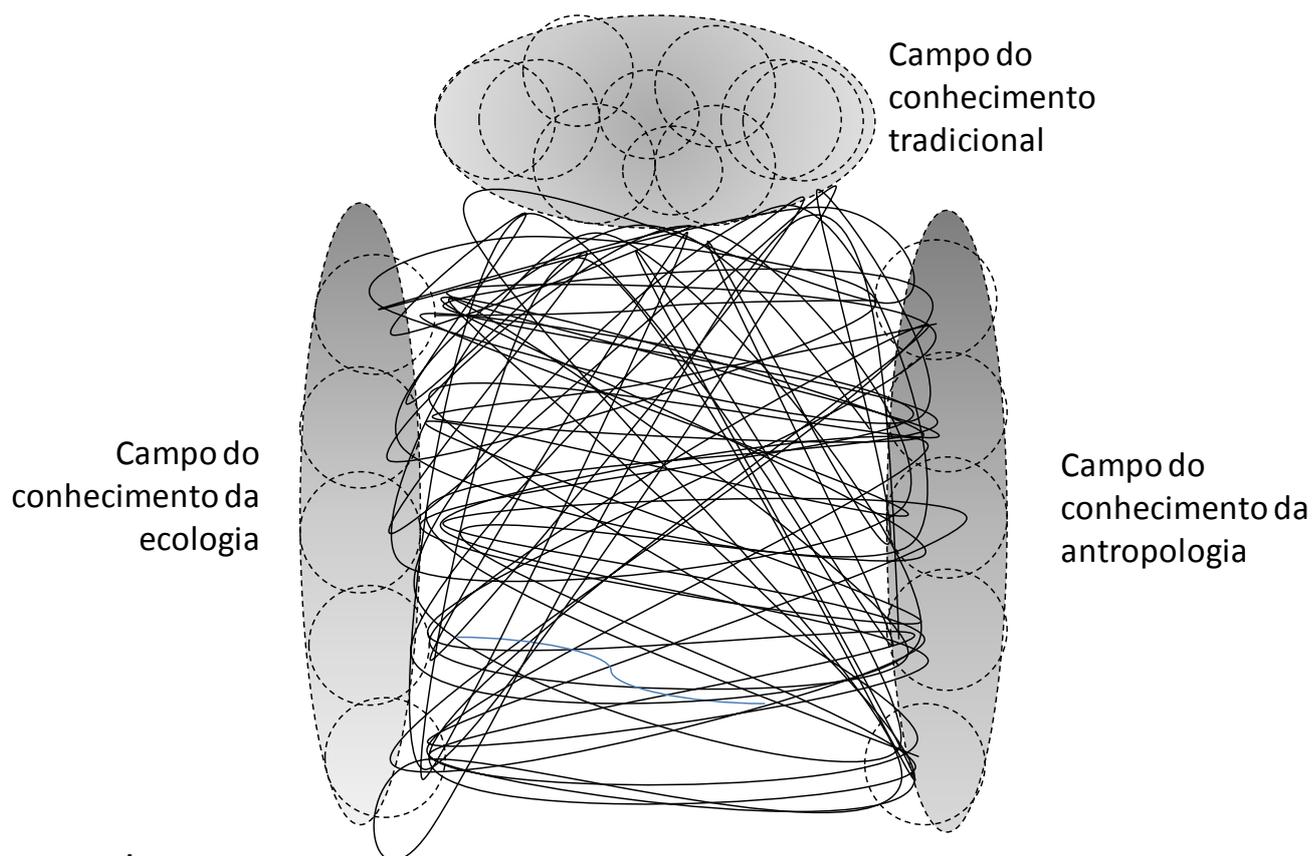


Figura 10 – Representação esquemática da etnoecologia como um campo científico na interface entre antropologia e ecologia, representando o conhecimento científico, o qual é perpassado pelo conhecimento tradicional. Sendo um campo na interface, a etnoecologia é influenciada pelas diferentes abordagens de cada ciência.

Fonte: BASSI *et al.*, 2010



Legenda:

-  - etnoecologia: interface entre os campos do conhecimento científico e tradicional
-  - Vertentes em cada campo do conhecimento

Figura 11 - Representação esquemática da etnoecologia como campo de conhecimento na interface entre a antropologia e a ecologia, permeável ao campo de conhecimento tradicional.

Contextualizada em um amplo debate acerca da atual crise da “Ciência”, sua natureza, gênese e desdobramentos futuros, a constituição da etnoecologia enquanto campo científico é atravessada pela problematização sobre “que ciência, afinal, pretendemos construir?” De acordo com Boaventura de Souza Santos (2002), a discussão sobre novos modelos de ciência passa pelo reconhecimento de modos de conhecimento alternativos a ela e da possibilidade de uma ciência multicultural capaz de se reconstruir na relação com os conhecimentos locais, ecologizando o conhecimento e a cultura pelas interpenetrações e co-construção do natural e do social. Santos e colaboradores (2005, p. 41) constataam que “a diversidade epistemológica encontrada no mundo – incluindo outras formas de conhecimento para além do conhecimento

científico – é a expressão de maneiras diferentes de conceber o mundo e as suas divisões e, conseqüentemente, de intervir sobre este para conhecer, conservar ou transformar”⁷³.

Os autores propõem que através do diálogo com outras formas de saberes que novas configurações de conhecimento podem ser redesenhadas. Para eles, os termos conhecimento local, conhecimento tradicional e a etnoecologia têm sido frequentes nas últimas décadas, chamando atenção para a pluralidade de saberes no mundo e sua importância nos processos de desenvolvimento. Entretanto, alertando para a particularidade da própria ciência moderna em sua reivindicação de caráter universal, considerando que “[...] todos os conhecimentos são contextuais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos” (SANTOS *et al.*, 2005, p. 54-55), os autores advertem para o risco de uma concepção de “local” - em oposição a uma perspectiva “global” de ciência - onde subjaz uma noção de conhecimento restrito e sem aplicação para além dele, perpetuando a relação de desigualdade preconizada pela ciência ocidental em sua aposta numa “monocultura do saber”.

Assim, considero que a construção da etnoecologia enquanto campo do conhecimento científico está no centro das discussões atuais da pluralidade interna e externa da ciência, por esta reconhecer e buscar incorporar tanto uma pluralidade subjacente à ciência em termos de disciplinas, estratégias analíticas e metodológicas, quanto sua pluralidade externa, atenta para a diversidade de conhecimentos e concepções de mundo.

É neste contexto que a figura 10 (APÊNDICE C), apresentando um quadro sintético das escolas e períodos da antropologia e da etnoecologia, é um esforço inicial de apresentar subsídios para entender as influências da antropologia sobre a etnoecologia, buscando tecer relações entre as diferentes escolas delimitadas no âmbito da antropologia (SILVA, 2011) com os períodos da etnoecologia, esta última a partir de Clement (1998). A partir dessa aproximação percebe-se que a etnoecologia herda da antropologia a característica de convivência entre as diferentes abordagens, conforme caracterização de Cardoso de Oliveira (1988) sobre a antropologia, e uma visão crítica e autocrítica de se fazer ciência, como proposta nesta pesquisa.

Para entender a formação desse campo híbrido de conhecimento, Clement (1998) faz uma descrição minuciosa sobre o histórico da etnoecologia e suas tendências de abordagens,

⁷³ Convém explicitar que a argumentação central dos autores parte de uma crise epistemológica da ciência moderna e que esta reside tanto no reconhecimento da existência de conhecimento para além do conhecimento científico, quanto na própria dinâmica interna da ciência, cujos modelos teóricos são colocados em cheque diante de processos complexos não reduzidos ao “controle de variáveis”. Amparados em debates epistemológicos, os autores argumentam que o reconhecimento da ciência como única forma de conhecimento válido engendrou um processo histórico longo e controverso, incluindo não apenas razões epistemológicas, mas também fatores econômicos e políticos.

propondo sua divisão em períodos denominados pré-clássico, clássico e pós-clássico. Assinala, assim, uma perspectiva inicial situada na metade do século XIX que se interessa pela utilidade e usos econômicos dos recursos biológicos (período pré clássico), passando por uma abordagem (período clássico) que acentua aspectos cognitivos e busca compreender os sistemas lógicos da mente humana. Por fim, apresenta o momento atual (período pós clássico), em que os trabalhos empíricos são baseados nos princípios de simetria, com a colaboração entre pesquisadores e locais, assim como num interesse expressivo no manejo de recursos biológicos. Também diferencia-se uma perspectiva pós clássica, que, avança no sentido de não se propor a comparar ou marcar diferenças entre um viés êmico e ético, mas se atenta para uma construção em conjunto entre pesquisadores e pesquisados, especialmente no que diz respeito a aplicação da etnoecologia para conservação, desenvolvimento sustentável e consolidação de políticas públicas.

O que se verifica a partir das análises das produções nesses dois últimos períodos é a existência de um descompasso, no sentido de que embora os fundamentos conceituais da etnobiologia e etnoecologia estejam no período clássico, estes preceitos não comportam mais as produções que vem se verificando no período pós- clássico.

As abordagens cognitivas propostas pela etnoecologia neste período objetivavam, através do pensamento indígena - seus conhecimentos e classificações⁷⁴ - desvelar as lógicas que lhe são subjacentes:

[...] padrões de classificação e de nomenclatura aclaram os princípios subjacentes à lógica indígena e os elos que unem ditos conceitos. A própria elaboração de subcategorias constitui um guia êmico, isto é, visto de dentro, que permite penetrar no âmago dos sistemas, fornecendo um indício seguro do seu significado cultural. [...] Apesar de que nem todas as crenças e conhecimentos de fenômenos naturais da cultura em estudo coincidam com a ciência ocidental, os dados devem ser registrados em sua totalidade [...] (POSEY, 1987, p. 15-14).

Nesta abordagem cognitiva, próxima a perspectiva da antropologia ecológica criticada por Viveiros de Castro (2002b), o discurso nativo é reduzido a algumas proposições sobre as quais o pesquisador produz uma explicação de porque elas são “acreditadas” por eles, na medida em que este conhecimento é logicamente explicável pela ciência. Esta posição, portanto, ao “neutralizar” o pensamento do outro, usando o termo de Viveiros de Castro, limita sua agência (qual a agência do nativo, afinal, quando este é apenas um “crente”?) evidenciando uma postura assimétrica aonde a fala do pesquisador emanaria de um local diferenciado da do nativo, capaz de pensar o pensamento deste - e explicar sua crença - com o

⁷⁴ Propondo questões tais como: De que forma as sociedades humanas usam a natureza? Como as sociedades humanas vêem a natureza? Como a natureza é nomeada e categorizada? (CLEMENT, 1998).

seu pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Esta abordagem reproduz o status do conhecimento científico como dominante entre os campos de conhecimento.

Ao buscar refletir sobre as múltiplas abordagens da etnoecologia, Marcio D'Olne Campos (2002) questiona àquela, amplamente adotada, onde o modo de entender “o outro” se dá a partir de um recorte e filtragem disciplinar situado na “tradição científica ocidental”. Problematisa, neste sentido, a imposição de categorias ocidentais de divisão do mundo, que fizeram emergir diversas *etno*-disciplinas, tão numerosas quanto os compartimentos disciplinares da “Ciência”. O autor argumenta, assim, o caráter etnocêntrico de *etno*, pois “pensar uma etnociência fora da academia como o próprio saber do outro, ainda carrega no prefixo *etno* a mesma carga etnocêntrica que o prefixo *pré*, como em *pré-científico*” (CAMPOS, 2002, p. 68). Ressalta o autor: “enfrentar o estranhamento e entender o outro partindo de uma ferramenta disciplinar nossa, pode produzir um recorte enganoso e muito parcial da realidade de saberes do outro - todos já classificados e recortados por nós” (p.48).

Ao problematizar uma etnoecologia fundamentada em categorias das ciências ocidentais, Roué (1997) fala da importância da atenção aos saberes relacionados à natureza, em suas dimensões práticas e simbólicas, através dos estudos da ciência de um povo. Neste sentido, contrapõe uma etnoecologia influenciada pela “ciência do concreto” de Levi Straüss - atenta à ciência de um povo através de suas categorias semânticas sobre o ambiente - com uma etnoecologia elaborada por pesquisadores - em geral biólogos - que se propõe a fazer “um estudo de biologia em meio a um povo”, de acordo com os referenciais da ciência ocidental.

Esta etnoecologia que se propõe a estudar a “ciência de um povo” através de seus saberes e práticas sobre a natureza apresenta como um de seus importantes expoentes o antropólogo Darrell Posey. O autor sugere o abandono dos conceitos etnocêntricos de superioridade frente ao saber indígena, “a fim de que se possa registrar, com acuidade, os conceitos biológicos de outras culturas e, com isso, desenvolver ideias e hipóteses que enriqueçam nosso próprio conhecimento” (1987, p. 25). Enfatizando categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo, considera a etnobiologia como o “estudo do conhecimento e conceituações desenvolvidos por qualquer sociedade a respeito da biologia” (p.3). Nessa perspectiva, soma-se à abordagem acadêmica os aspectos políticos relativos tanto ao direito de propriedade intelectual relacionado ao conhecimento tradicional quanto a construção de modelos ecologicamente benéficos com base no modo como sociedades tradicionais interagem com seu meio.

A atenção às categorias e aspectos cognitivos também é compartilhada pelo pesquisador mexicano Victor Toledo, segundo o qual a etnoecologia:

[...] pode ser definida como um perspectiva interdisciplinar que investiga como a natureza é vista pelos grupos humanos através de uma projeção de crenças e conhecimentos e como em termos destas imagens os humanos usam e/ou manejam os recursos naturais (TOLEDO, 2003, p. 6, tradução nossa).

Neste sentido, reconhecendo que o primeiro obstáculo a ser ultrapassado na pesquisa etnoecológica é a tendência de separar os fenômenos cognitivos dos seus objetivos práticos, Toledo (2003) propõe como seu foco de estudos a análise a partir de três categorias, distintas e complementares, a fim de entender o processo humano de “apropriação” da natureza: o cosmos (cosmovisão), o corpus (sistema cognitivo) e a práxis (práticas). Ainda que atento às conexões entre eles, o autor primeiramente separa os fenômenos para fins analíticos.

A atenção à dimensão cognitiva que se consolidou no período clássico (CLEMENT, 1998) permanece atravessando décadas na etnoecologia e, conforme Alves & Souto (2010), esse fato relaciona-se aos primórdios do desenvolvimento histórico da etnociência, focando no conhecimento como aspecto fundamental das culturas. Com base nestes autores, que em seu artigo propõem-se a caracterizar a diversidade conceitual existente no campo da etnoecologia, são apresentadas definições para a etnoecologia, do período clássico e pós-classico, a partir de autores que estabelecem diálogo com a antropologia, a fim de realçar aspectos comuns em seu conjunto (FIGURA 12).

Autores	Definições de etnoecologia
Brosius <i>et al.</i> (1986)	“Estudo de como os grupos tradicionais organizam e classificam seu conhecimento do ambiente e dos processos ambientais”
Posey <i>et al.</i> (1986)	“Percepção nativa das divisões do universo biológico e das relações planta-homem-animal em cada divisão”
Bellon (1990)	“Tentativas de entender as ligações entre conhecimento e comportamento, e a pertinência dessas ligações para com as relações homem-ambiente”
Toledo (1991)	“Disciplina encarregada de estudar as sabedorias camponesas e seus significados práticos”
Frecchione <i>et al.</i> (1989)	“Percepções indígenas das divisões “naturais” no mundo biológico e das relações solo-planta-animal-homem dentro de cada divisão. Essas categorias ecológicas cognitivamente definidas, não existem isoladamente; portanto, a etnoecologia deve também lidar com as percepções das inter-relações entre as divisões naturais”
Nazarea (1999)	“Um modo de abordagem da relação entre os seres humanos e o ambiente natural, enfatizando o papel da cognição na organização do comportamento”.

Figura 12 - Etnoecologia definida por diversos autores

Fonte: adaptada de ALVES; SOLTO, 2010.

A partir deste resgate, teço reflexões sobre uma problemática quanto às dimensões cultura e natureza presentes na escola antropológica estruturalista e no período clássico da etnobiologia, sobre a qual tentarei avançar no sentido de uma abordagem etnoecológica que interconecte estas dimensões: uma análise dicotômica entre mente e corpo, onde o sujeito adquire conhecimento através de um processamento cognitivo (a partir do qual constrói representações em suas mentes), sendo que este processamento cognitivo orienta sua ação. Este modelo cognitivista que separa mente e corpo, conhecimento e comportamento, está vinculado a uma perspectiva construcionista⁷⁵ de natureza, pois é a partir dos significados expressos pela codificação da natureza que ideias são transformadas em práticas, convertendo esta natureza “natural” em uma natureza cultural, habitada, apreendida e fabricada. Nesta perspectiva, onde o mundo é construído na consciência antes de se agir sobre ele (INGOLD, 2000), há uma separação imanente entre natureza, como mundo natural a ser acrescentado de significado pela mente humana, e cultura, pois é um pressuposto deste modelo que existe um

⁷⁵ Esta perspectiva da natureza enquanto constructo social - apropriada, trabalhada e transformada - é fundamentada na concepção de história proveniente de Marx (Ingold, 2006).

mundo físico (externo) sobre o qual os humanos atribuem formas e significados (DI DEUS, 2007).

Propondo-se a problematizar a abordagem dos construcionistas sociais, Ingold (2006) argumenta que a noção de apropriação, fabricação e transformação da natureza consiste em uma ação que inscreve sobre ela marcas culturais, o que pressupõe um distanciamento humano. Optando pela noção de “ambiente”, ao invés de “natureza” como propõe a lógica da construção social, o autor justifica que o mundo seria apenas natural para um ser que a ele não pertença, que se pense externamente a ele. O ambiente, neste sentido, emerge na relação entre o ser e o mundo a partir de um engajamento perceptivo e prático dos humanos com elementos do mundo que os circunda, o que dispensa a convencional dicotomia entre o que é naturalmente dado e o que é culturalmente construído (DI DEUS, 2007): “[...] o mundo que nós habitamos não nos confronta, nos envolve” (INGOLD, 2000, p. 168).

Considerado um marco dos novos ventos que tem soprado na antropologia (VELHO, 2001) e partindo da perspectiva de nosso engajamento no mundo e não de nosso afastamento dele, Tim Ingold propõe um entendimento amplo da vida humana. Interrelacionando antropologia, biologia e psicologia, seu referencial é a busca por uma antropologia atenta menos às entidades e mais às relações e processos a partir de uma abordagem de caráter ecológico, vendo o humano em sua totalidade mente-corpo, crescendo e se desenvolvendo através do engajamento perceptivo e prático com seu ambiente, envolvido um processo contínuo de aprendizagem.

Em um estreito diálogo com a biologia⁷⁶, parte da premissa de que os seres humanos se constituem tanto como organismos dentro de sistemas de relações ecológicas, quanto como pessoas dentro de sistemas de relações sociais - sendo, considerados, portanto, “pessoas-organismos”. Neste sentido, Ingold (2000) se mostra intrigado com uma antropologia social e cultural que não considera o fato de que os humanos são organismos biológicos como todos os outros, um “sistema em desenvolvimento” na relação com o ambiente, tal como outros animais. Para o autor, a herança do pensamento dualista invade até mesmo nossa concepção

⁷⁶ O autor argumenta que a ciência biológica moderna (neodarwinista) apresenta uma visão empobrecida da vida, descrevendo o desenvolvimento do organismo como um processo passivo e não ativo, pois, segundo esta ciência, os organismos reagem às condições ditadas pelo ambiente a partir de um programa geneticamente pré-especificado (INGOLD, 2006). Para o autor “a vida não é a atualização de formas pré-especificadas, mas o próprio processo no qual as formas são engendradas. Segue daí que a especificação da forma de um organismo não pode ser independente do contexto de desenvolvimento dentro do qual ela passa a existir” (p.33). O autor apresenta importantes influências de abordagens “marginais” no campo da biologia, que tratam o organismo como um “sistema em desenvolvimento”: o geneticista Richard Lewontin, que elabora uma visão alternativa ao reducionismo genético, apontando para uma dinâmica relacional entre gene, organismo e ambiente; a biologia do desenvolvimento de Humberto Maturana e Francisco Varela, autores que estudam o fenômeno do conhecimento (cognição), relacionando-o à experiência do ser em interação com o ambiente.

de ser humano, ao nos fornecer o vocabulário com o qual a expressamos. Assim, somos criaturas constitucionalmente divididas, com uma parte imersa na condição física da animalidade – objeto de estudos das ciências naturais - e a outra na condição moral da humanidade – objeto de estudos das ciências humanas (INGOLD, 2009)⁷⁷.

A noção de *skill* (habilidade) é central para o autor, sendo estas incorporadas (*embodiment*) através do processo de engajamento no ambiente, o que sugere um ser humano, em sua indissociabilidade entre mente e corpo, em contínuo desenvolvimento através do processo de aprendizagem. Estas seriam aquisições não no sentido de uma pessoa culturalmente equipada para tal, mas de um organismo tanto cultural quanto biológico. Neste sentido, critica a “capacidade da cultura” dos humanos, proposta pelos antropólogos de maneira geral, tendo em vista que o processo de aprendizado está em adquirir aptidões a partir de um engajamento perceptivo com o ambiente, e não a partir de um conhecimento externo transmitido de geração em geração através de códigos culturais: “Habilidades não são transmitidas de geração a geração, mas são recriadas em cada, incorporadas aos *modus operandi* do organismo humano em desenvolvimento através do treinamento e da experiência na performance de tarefas particulares” (INGOLD, 2000, p.5, tradução nossa). O processo de aprendizagem, neste sentido, não se dá como processo de transmissão de informações, mas como uma “educação da atenção” (GIBSON, 1979, p. 254, *apud* INGOLD, 2000, p. 167)⁷⁸.

Tendo como suporte a psicologia ecológica de James Gibson e a fenomenologia de Maurice Merleau Ponty⁷⁹, Ingold reage à ciência cognitiva por ser esta baseada em uma percepção passiva em termos de esquemas mentais pré-existentes. Em sua perspectiva, a percepção, ao invés de produto de um processamento cognitivo, é uma ação e o conhecimento que obtemos nela é prático. O autor traz a percepção para um campo de relações práticas e experimentais da vida cotidiana, para a relação com a situação e para a vivência. Diferindo da perspectiva cognitiva que pensa a percepção (mente) como ponto de partida para a ação

⁷⁷ O que, por sua vez, é “[...] um paradoxo situado no cerne do pensamento ocidental, que afirma, com igual segurança, tanto que os seres humanos são animais quanto que a animalidade é o exato oposto da humanidade” (INGOLD, 2009).

⁷⁸ GIBSON, J. J. **The ecological approach to visual perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

⁷⁹ Convém ressaltar que estou ciente da complexidade do projeto teórico deste autor. Esta aproximação com a psicologia e com a fenomenologia estimulou Ingold a elaborados entendimentos de como os humanos (enquanto pessoas-organismos) percebem e se interrelacionam com o ambiente, melhor entrelaçando a antropologia com a biologia a partir da totalidade mente-corpo, conforme o autor aponta em seu livro “Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill” (2000, p. 3-5). No âmbito desta dissertação, entretanto, desafio-me a mobilizar alguns elementos teóricos e conceituais de Ingold, sem ter a pretensão de “esgotar” o autor, nem tampouco aprofundar aspectos teóricos relacionados às perspectivas que influenciaram Ingold, como a psicologia ecológica de Gibson, a fenomenologia Merleau-Ponty, ou mesmo a biologia de Lewontin, Maturana e Varela.

(corpo), para o autor a percepção é o próprio acontecimento da corporeidade, em uma totalidade indivisível entre mente e corpo.

É neste sentido que o conceito fenomenológico de “experiência” é aqui mobilizado como uma possibilidade de avançar na construção de abordagens etnoecológicas que lançam mão da preocupação em compreender como as pessoas vivem e experienciam seu mundo. Tendo como foco o domínio da prática, que se define essencialmente por um engajamento ou imersão na situação, o conceito de experiência não pressupõe um posicionamento de um sujeito que se destaca do mundo e o objetiva (RABELO *et al.*, 1999). Pelo contrário, como seres situados no mundo, a experiência se desenvolve no cotidiano, no mundo da prática. Indissociando o pensar e o viver, a concepção de experiência sugere que o conhecimento que adquirimos no dia a dia está atrelado a interesses práticos e comporta desde um conhecimento radicado no corpo (que inclui habilidades corporais), não acessível discursivamente, até uma série de receitas generalistas para lidar com situações variadas (RABELO *et al.*, 1999).

O esforço, assim, como proposto por autores como Ingold (2000), Wagner (2010) e Latour (1994), se dá no sentido de abrir mão de olhar a perspectiva do outro como sendo de objetificação de uma realidade natural. Ou seja, uma realidade vista como mundo externo (natureza), fonte de sensações para projetos diversos de construção cultural (INGOLD, 2000, p.178). O que, segundo este autor, se expressa na distinção entre o ambiente “real”, que é dado independente dos sentidos, e o ambiente percebido e reconstruído na mente através de esquemas cognitivos. Para Wagner (2010), esta concepção de realidade “dada” está presente em abordagens por demais presas aos aspectos da cognição, categorização e classificação, cujos controles metodológicos normalmente se fundamentam na pressuposição do caráter inato dos fenômenos naturais. As oposições e comparações desenvolvidas em alguns trabalhos etnoecológicos entre ético e êmico, especialmente no período clássico (CLEMENT, 1998), significando, respectivamente, a descrição da realidade objetiva (a do cientista) e uma realidade culturalmente percebida (a do povo estudado), expressam esta dicotomia. A imagem proposta por Ingold (2000, p. 15) (FIGURA 13), onde cada visão de mundo é uma construção cultural de uma realidade externa (realidade imaginada) e a razão universal (realidade como ela é) é a do cientista, explicita essa assimetria:

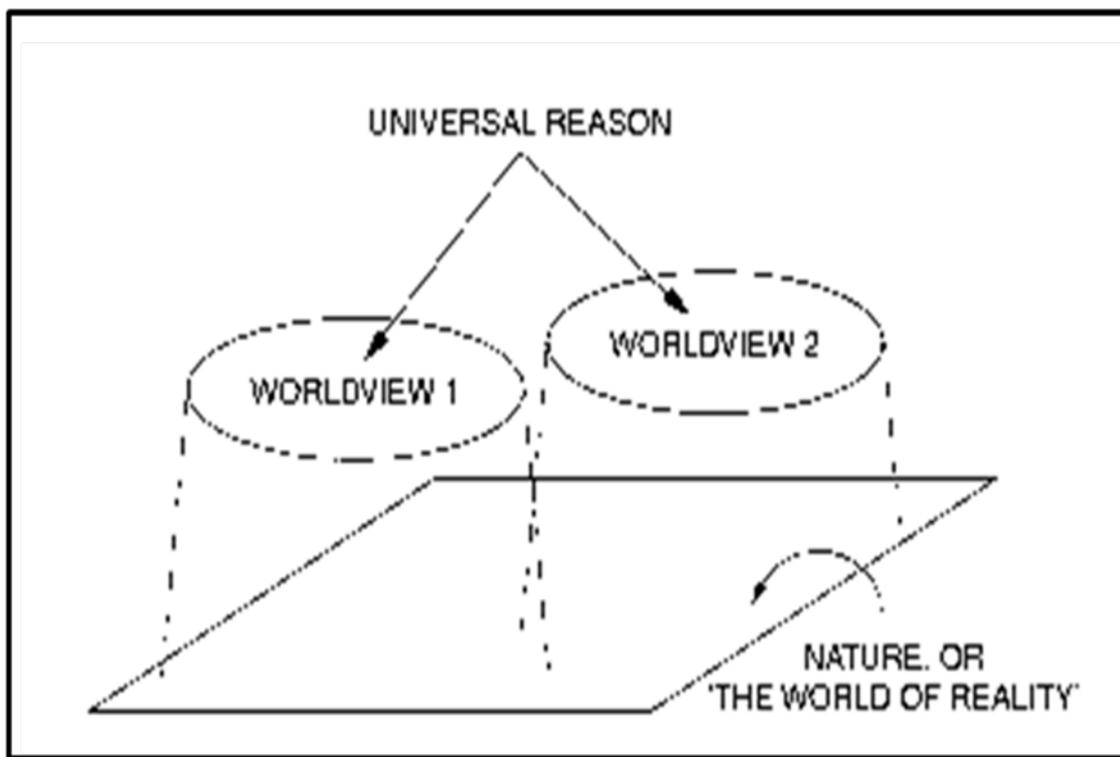


Figura 13 - “Realidade imaginada x realidade como ela é” por uma perspectiva construcionista
 Fonte - INGOLD (2000, p. 15)

Neste sentido, o autor contrapõe a perspectiva construcionista com a perspectiva do habitar (*dwelling perspective*), referindo-se a “imersão da pessoa-organismo em um ambiente como sua inescapável condição de existência” (p. 153), situando-a num contexto de ativo engajamento com seus constituintes. Habitando o mundo, está-se envolvido em um processo de aprendizagem contínuo onde humanos, seres diversos e meio configuram múltiplos agenciamentos em interação.

Assim, se para o autor paisagem expressa a busca pela simetrização entre humanos e ambiente, sendo produzida a partir da interação contínua entre homens, animais, plantas e meio, em uma mesma rede de relações ecológicas, então pode-se inferir que, conforme Carvalho *et al.* (2009), o humano não apenas está implicado na paisagem, mas é também constituído por ela, o que confere “o caráter ativo (*agency*) do ambiente na sua relação com os seres que o habitam” (p. 107).

[...] através de atividades práticas de caçar e coletar, o ambiente – incluindo a paisagem com sua fauna e flora – entra diretamente na constituição das pessoas, não apenas como fonte de alimento, mas também como fonte conhecimento. Mas reciprocamente pessoas entram ativamente na constituição de seus ambientes. Eles fazem, portanto, “de dentro”. (INGOLD, 2000, p. 57, tradução nossa).

Tendo resgatado aspectos sobre o campo científico da etnoecologia na interface entre a antropologia e a ecologia, somado a uma perspectiva integradora entre mente e corpo e o debate entre duas diferentes concepções da relação entre humanos e natureza no âmbito da antropologia (*building perspective* e *dwelling perspective*), procurei tecer um percurso a fim de contribuir para a consolidação da interface entre a etnoecologia e a antropologia como um campo científico atento às complexas interações envolvendo humanos e seus ambientes. Para tal, a atenção recai não apenas para as categorias semânticas “do outro”, suas classificações e visões de mundo, mas para uma abordagem de caráter ecológico considerando “este outro” crescendo e se desenvolvendo através de suas experiências junto com seu ambiente. Sobretudo também partindo da premissa de que entre a etnologia em sua proposta clássica e suas tendências pós-clássicas, há uma disjunção no sentido de haver um acúmulo de trabalhos que em sua faceta empírica que buscam questionar e subverter as assimetrias entre tradicional e científico, o que não é acompanhado por uma reflexão e proposição conceitual mais robusta que sustente estes trabalhos. Propõe-se, neste sentido, uma abordagem onde antropologia e ecologia levem-se mutuamente a sério, contribuindo para preencher esta lacuna entre a prática etnoecológica e seu arcabouço teórico metodológico e ampliando possibilidades e desafios de pesquisas para o campo científico etnoecológico.

4.2 ACHO QUE A LEI É A LEI DE QUEM NÃO CONHECE A NATUREZA: A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE E AS AGÊNCIAS MOBILIZADAS

Eu tava roçando um mato por baixo e vi meus cachorrinhos acuando...fui lá e vi que pegaram uma paca. Tinha quebrado uma perna e resolvi aproveitar ela. Preparei ela e o Lauro do Ibrama tava vendendo uns relógio. Foi logo no começo que trabalhava com esse negócio do Ibrama. Daí chegou ele na hora do almoço e meu rapaz disse “e agora, o que a gente vai fazer, vai ter que convidar ele”...Deixa pra mim. Eu disse, “não matei pra querer e nem pra negócio nem nada...eu sei que tu trabalha naquilo ali, mas os cachorro pegaram, quebrou a perna, vai morrer do mesmo jeito”...Daí ele disse “vou aproveitar, eu tava com pressa mas vou parar pra almoçar” (risos)...É que a carne é bem boa mesmo⁸⁰.

Em um processo histórico relativamente recente, a legislação ambiental interage com as experiências dos habitantes do Confin das Águas no sentido de buscar transformar espaços constituintes de seus processos humanos de habitar a paisagem em espaços interditos para uso. Contestando de modo perspicaz os regramentos impostos, um teor interpelativo acompanhou muitas das situações vivenciadas e narradas pelos interlocutores sobre a relação

⁸⁰ Trecho de entrevista com seu Otávio, em julho de 2010.

com estes interditos quando o tema em questão era o mato, marcando agências que “jogavam” com as imposições normativas a partir de seus modos de viver e experienciar a paisagem. Suas narrações enunciavam pontos de vista com um potencial de desestabilização deste modo exclusivo de pensar e definir “a realidade” (GOLDMAN, 2009) que coube a mim explorar neste trabalho: rompendo o mundo calmo das certezas, o efeito é a necessidade de compreensibilidade, “descobrimo” os procedimentos, os efeitos, as possibilidades (DE CERTEAU, 1996).

Partindo da premissa de que não se tratava nem de concordar com seus pontos de vista ou constatar que eles concordassem com os meus (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b), nem repetir seus conceitos ou projetar os meus sobre os deles (GOLDMAN, 2008), com suas narrações e interpelações procurei tecer alguns caminhos outros para compreender o que estava sendo apontado em termos das relações que envolvem as pessoas, o mato e a paisagem: “O desafio é não abandonar a ideia de levar a sério os atores que pesquisamos na difícil e tensa busca de construir um discurso que não é o mesmo deles, mas que nem por isso se coloque como hierarquicamente superior ao discurso nativo” (BENITES, 2007, p. 125).

Marcando socialmente a distância com a ordem instituída, muitas das narrativas tinham como foco as incoerências de postura/comportamento dos “representantes da lei”, assim como, em complementação, as inconsistências práticas de suas perspectivas normativas. Enunciavam, nas palavras de De Certeau (1996), maneiras variadas das pessoas utilizarem a ordem imposta: sem sair do lugar onde tem que viver e lhes impõe uma lei, elas ali instauram pluralidade e criatividade. Expressando uma experiência que provoca o instituído, seu Dorival explica: *É importante essas pessoas da lei conhecerem o que é a realidade e por isso que eu vou te falar como as coisas são* – introduzindo a conversa, ao esclarecer que o corte de duas *canelas-sebo* e uma *canjerana* no último ano para a feitura de sua casa passa ao largo de um “crime ambiental”, conforme expresso em sua multa: *Todos os tipos de canela, a canjerana e as embiras, da branca e da amarela, vem de novo - diz ele – e pra elas não apodrecerem tem que cortar. É isso que o pessoal do Ibama não entende.*

Os deboches, como procedimentos sutis e habituais, estavam associados às ponderações quanto à coerência das interdições realizadas, especialmente quando o assunto em foco era a caça, o que era sugerido a partir de uma indagação, corriqueira, a respeito dos possíveis “fins” das carnes confiscadas: *Quem tu acha que comeu essa caça?* – perguntou-me Bento, com sarcasmo, ao lembrar dos dois *quatis* apreendidos na propriedade vizinha no último ano e que estavam pendurados com o propósito de se fazer *toucinho*.

As “dificuldades de se trabalhar”, o que em última instância implicava na criminalização de atividades cotidianas habituais, foi realçada em momentos diversos, especialmente no que diz respeito ao manejo da *madeira de lei* para construção, a caça para alimentação e a queimada pra fazer a roça, considerados por um interlocutor como aspectos característicos de um modo de vida: *Isso vem dos nossos antepassados, os índios, como podem proibir?* Conforme reportado por seu Simão, houve um curto e controverso período, há poucos anos, em que a própria atividade extrativista da samambaia-preta, garantia de renda e sustento para muitas famílias, passou por interdições contundentes: *Os pobrezinho dos colono precisam viver...e por um tempo não deu nem pra tirar samambaia* – argumenta ele, sugerindo em seguida que a função *do meio ambiente* deveria ser controlar a caça para venda, e não oprimir *quem quer trabalhar*.⁸¹

Assim, os estranhamentos quanto a um ideal de conservação que se presta às interdições e limitações do processos de engajamentos humanos a todo tempo mobilizaram agências conflitantes com o viés normativo quanto às formas de viver e pensar a relação com o mato, desenhando interesses e desejos outros que não são nem determinados nem captados pelos preceitos legais. Usando inúmeras metamorfoses da lei segundo disposições e regras próprias (DE CERTEAU, 1996), problematizações relacionadas à centralidade do mato preconizada pelos instrumentos jurídicos fizeram emergir em campo perspectivas etnoecológicas singulares, associando o mato às experiências cotidianas, produtivas ou não, no contexto da paisagem

A relação entre o mato e a água a todo tempo evidenciou este desencontro de perspectivas entre o instituído e o vivido. Como referência, tem-se o *tempo antigo*, período em que se procurava manter nas propriedades rurais parte do mato de beira de rio *limpo*⁸², circunstância em que o rio, em períodos de enchente, permanecia cheio por aproximadamente sete ou oito dias, o que se diferencia do tempo atual, em que o mato de manejo reduzido rapidamente *puxa a água*. A conclusão, trazida repetidas vezes, de que *antigamente tinha menos mato e mais água e hoje em dia tem mais mato e menos água* era derivada de exemplos práticos, conforme relata Arlei, antigo habitante do vale da juçara, associando o esgotamento da água à regeneração do mato: *Teve um lugar na minha propriedade que não tinha água e era mato; eu fiz invernada e tem água agora. Eu acho que as árvores sugam as águas, em vez*

⁸¹ Simão refere-se a um período conturbado no ano de 2004 e anterior a regulamentação do extrativismo da samambaia-preta ocorrida em 2006 (Instrução Normativa 001/2006), contexto em que alguns atravessadores deste produto não madeireiro tiveram sua mercadoria apreendida pelo Batalhão Ambiental.

⁸² É chamado *mato limpo* um mato cujo sub-bosque foi roçado. Ou seja, um mato onde predominam espécies madeiras. Era comum manter um mato *limpo* na beira de rio para a criação de porcos.

de proteger elas terminam. Em virtude de um mato de beira de rio de manejo reduzido, é dito que as *enchentonas* tem sido frequentes na atualidade, associadas ao desvio do rio, considerando que o acúmulo de *galharedo* depositado em suas margens pelo excesso de água provoca alterações em seu fluxo.

A perspectiva de que a abundância de mato compromete a manutenção das águas, também está expresso nas palavras de seu Otávio, “nascido e criado” nos fundões do vale da juçara e morador do *Confim*, ao destacar uma prática antiga, habitual, de manter o mato no entorno de cursos d`água, o que, ao mesmo tempo, pondera não ser a melhor forma de conservá-la:

[...]quase sempre se deixava mato onde que tinha o arroio, onde que tinha assim pedra, também deixava...Mas tem uma também, que onde que tem arroio, que é mato que nunca foi derrubado, derrubar o mato e depois deixar levantar o capoeirão a água se conserva melhor⁸³.

Também seu Francisco, reforçou a existência de um mato cuja presença seca as vertentes:

Tem muitos lugares que acontece isso. Aquele lado lá que o falecido pai plantava lá, era tudo roça, tinha água por tudo. Hoje em dia é mato e é só dar uns dias de sol que não tem mais água nenhuma. Esse rio aqui, era só roça. Às vezes dava uns oito dias que não dava pra cruzar o rio... era água bastante...agora pode dar uma enchente que em dois, três dias dá pra cruzar.

A falta d`água em virtude de um mato abundante curiosamente foi associada por um agricultor ao fenômeno conhecido por *ratada*, o qual, segundo ele, acontece a cada trinta anos e, devido a florada da *taquara do faxinal*, reconhecida como o principal alimento para algumas espécies de ratos, há uma procriação excessiva destes animais. Assim que a florada encerra seu ciclo, os animais descem o morro em busca de alimento, gerando um martírio para as pessoas, que vêem não apenas suas roças serem consumidas, mas também suas roupas e instalações roídas. Foi sugerido por este agricultor que, contrariamente a explicação de que a falta de alimento gera a movimentação dos animais, é a ausência de água nos morros que provoca um desespero e conseqüente circulação para a procura de água noutros lugares: *Até os ratos tão notando a falta de água* - sugere ele.

A atual “obrigatoriedade” no uso dos agrotóxicos como alternativa ao manejo através da queimada⁸⁴ foi explicitado como um problema central no comprometimento da qualidade do solo e mesmo no processo de regeneração do mato. Ainda que a possibilidade do corte seja

⁸³ Ainda que a água se *conserva melhor* com o *capoeirão*, a prática de manter o mato no entorno de cursos d`água era diretamente associada à qualidade da mesma: *Pra manter a água fresca*- segundo seu Otávio.

⁸⁴ Estarei abordando o processo da queimada, experienciado em campo, na próxima seção.

destacada como uma garantia mediante licença, a problemática gira em torno da interdição da queima, onde os insumos são apresentados como alternativa para preparação do solo para o plantio, evitando a vinda de um *mato rasteiro*. A queimada envolvendo um processo autoregenerador de rotação de terras a partir de roças de pequenas dimensões, que *fortalece a terra* e que potencializa uma vegetação revigorada no tempo de *pousio*⁸⁵ é contraposta por uma prática agrícola recente cujo efeito no solo limita seu processo de regeneração, conforme explicita seu Jurandir, retomando aspectos da técnica da queimada realizada outrora:

A queimada aqui nesta região ela até fortalece a terra, porque nessa região onde cortou o mato hoje, daqui a 3 anos a vegetação vem...vem igual, vem bonita, e três anos pode cortar de novo que ela vem de novo. O veneno é até uma coisa, tu usa 3 anos não vem mais nada, dá um limo e não vem mais nada. Acho então que a lei é a lei de quem não conhece a natureza, porque a gente, quando nós era novo, na propriedade, nós sempre botava. Então pra não ter perigo de escapar o fogo, nos chamava o vizinho, ó, nós vamo queimar aqui, tu vai lá pra olhar o aceiro... o aceiro é um limpado grande pro fogo não passar. O vizinho ficava ali cuidando, não tinha perigo nenhum...hoje não querem que queime.

A posição de Waldir, interlocutor e amigo, que se criou na cidade e retornou ao Confin das Águas recentemente, é bastante expressiva ao realçar a problemática do uso dos agrotóxicos e a incoerência de se proibir a queimada tendo em vista algo *muito pior*. O argumento “técnico científico”, a fim de avaliar o processo de recuperação do mato a partir da queimada, é sugerido por ele como uma forma de corroborar com esta perspectiva:

Mesmo com queimada, mesmo com o que seria estragar a terra, ainda é o solo mais fértil, mais rico do estado. E é o solo que está perdido, pois não se produz mais nada aqui [...]. E outra, assim ó, o que me surpreende nesta discussão toda é que tu proíbe a queimada...só que tu permite agrotóxico, que é muito pior...o agrotóxico acaba com toda a vida da terra. Aonde tu bota agrotóxico uma vez tu não produz mais nada sem adubo químico. Se tu deixar uma terra que tu trabalhou ela três, quatro, cinco anos com agrotóxico, se tu deixa um ano parada, ao invés de aparecer uma planta, uma árvore, alguma coisa, cria só fungo. Eu acho que é valido o argumento de que a queimada pode acabar com alguns microorganismos que são importantes... só que o veneno acaba com todos. Essa é uma discussão que eu acho que ser reativada, repensada. Uma boa forma de avaliar isso seria, experimentalmente, um grupo de técnicos, um grupo de cientistas dentro da área ecológica, vem aqui, corta um pedaço de mato, sei lá, um, dois, meio hectare.... queima, lógico, vai ter que usar aceiro, vai ter que usar as técnicas todas que o pessoal usava aqui - porque senão tu pode espalhar fogo, queimar tudo - com a acessória de quem trabalha a queimada. Aí como elemento de pesquisa em três anos tu vai saber como se recupera uma terra. Isso com meio hectare, isso não é nada... e é um objeto científico de valor inestimável.

⁸⁵ O tempo de *pousio* refere-se a um tempo de descanso e recuperação da terra cultivada, variando entre três e dez anos.

Em algumas interlocuções, a proibição das queimadas foi o argumento primeiro mobilizado para uma paisagem delineada pelo mato: *Porque proibiram a queimada o povo daqui foi embora e o mato tomou conta* – destacou dona Íria. Também seu Jurandir, pai de Waldir, associa a impossibilidade da queima com uma *preservação* limitadora: *É muito bonito, mas a preservação é demais, pois aí prejudica a economia. Porque não deixam cortar... cortar até deixam, deixam derrubar, mas não querem que queime.*

Contrapondo a prática da queimada de algumas décadas, baseada na rotatividade da terra, com o modo de fazer dos tempos recentes, em que se mantém a mesma área de terra *limpa* ao longo de anos com a finalidade de que seu uso não seja interdito pela força das leis ambientais, Waldir explicou-me:

Antigamente, eu lembro quando eu era pequeno e vinha pra cá, o pessoal dividia a terra em lotes, porque as famílias mesmo sendo grandes, não tinham como usar toda a terra de uma vez. Então o que eles faziam, eles usavam dois, três anos uma terra e partiam pra outra. Saíam daquele trecho de terra e iam pra outra. Ficavam recuperando o mato durante uns dez, quinze anos... dependendo de quantos lotes eles dividiam a terra, dependendo do tamanho da família, da necessidade. Agora, hoje em dia, tu continua mantendo a terra limpa por causa dos riscos.

Seu parente, Zinho, que acompanhava nossa entrevista, destacando seu incômodo em relação a *um cara da faculdade que gosta de papel e caneta e veio ensinar a plantar*, também manifesta sua posição, provocando-me para uma analogia simétrica entre o sobreuso da terra e uma vida humana (sugerindo a minha) ausente de tempo livre:

[...] hoje não se deixa mais descansar a terra...Imagina, tu, tu estuda, tu te forma, aí começam só a colocar peso em cima de ti...tu não vai ter tempo pra namorar, tu não vai ter tempo pra cuidar dos teus filhos, tu não vai ter tempo pro teu marido, tu não vai ter tempo pra nada...se começar só a botar peso em cima de ti...

Recentemente foi instituída uma “política de manejo de espécie exótica” da Sema na região de Mata Atlântica onde se situa o Confim das Águas: o estímulo ao corte da árvore *uva do japão*, também conhecida por *cavalinho* ou *uveira*, espécie que forma aglomerados na paisagem, destacando-se por definir capões verde-claros ou amarronzados, conforme a época do ano, em meio ao mato nativo. A espécie é classificada pelo órgão ambiental como “invasora” e seu manejo, pela primeira vez, passou a não estar condicionado a uma licença para corte. A intenção do órgão de estimular o manejo tendo em vista uma perspectiva futura de erradicação da espécie gerou manifestações que explicitaram posições adversas: *Nunca na*

vida vão terminar com isso! E, ainda que conseguissem, sem uva do japão os bichos vão viver do que no inverno? – ponderou Simão.

Constituindo uma paisagem emergente, os adensamentos de *uva do japão* desenhando os morros são considerados pelas políticas normativas como desvios de tipos naturais, enquanto que os habitantes do Confim das Águas realçam aspectos e valores da planta que tensionam esta concepção de “natural”, ao incorporar a uva do japão como planta de valor incomparável na paisagem, reconhecendo-a como importante fonte de alimento para os animais. Em entrevista com dona Aida e seu Jurandir, um casal habitante do *Confim* com o qual compartilhei interlocuções e refeições muito aprazíveis, ao apresentarem um experimento de bebida feita a base de *uva do japão*, enfatizando as vantagens do uso de sua madeira e a doçura excepcional de seus frutos, ressaltam:

Seu Jurandir: Não vão conseguir desinçar porque o passarinho, quati, paca, tudo come, aquilo vai minando o mato. Daqui a gente enxerga bem direitinho naquela costa lá. Quando cai a folha tu enxerga tudo vermelho. E quando ela começa a brotar ela é verdinha, diferente.

Dona Aida: Isso de querer cortar as uvas do Japão não vai dar certo. Primeiro que tem muito no mato e não vão conseguir eliminar. Segundo que tudo que é bicho come.

Seu Simão, por sua vez, faz uma analogia das frutas da *uva do japão* com o milho: *Não tem bicho que não come milho, assim como não tem bicho que não come uva do japão.* Próximas à opinião de seu Simão, outras expressões destacaram as vantagens das frutas da *uva do japão* como alimento *forte* para os bichos do mato diante do *fim da roça de milho* e de um mato que *só tem frutinha*. Parecia haver uma incoerência entre os ideais de conservação instituídos e a eliminação de uma fonte imprescindível de alimento para os animais, conforme explicita seu Dorival: *É estranho que o Ibama quer preservar matando os bichos do mato de fome.*

Foi neste contexto de associação entre um mato em demasia, a carência da roça e a ausência de alimento para os animais que esteve manifesto um aspecto que me fez ponderar sobre as possibilidades que estavam sendo apontadas para pensar o mato em sua conectividade e integração com outros elementos da paisagem. Em conversa com Arlei, em tom indagador, ele me questiona - em uma situação em que me limitei a devolver a pergunta, assumindo sincero e absoluto desconhecimento da resposta:

Arlei: Tu, como bióloga, me diz: porque hoje em dia tem mais mato do que tinha antigamente e os bichos estão morrendo de fome?
 Eu: [...] Porquê?
 Arlei: Te digo...porque não tem mais a roça pra alimentar os bichos e viver do mato só não dá.

Embora a indagação tenha sido direcionada explicitamente “à bióloga”, sendo incitada a falar enquanto tal, o esforço foi no sentido de me desengajar de qualquer posição absoluta de cientista que procura contrapor o saber das pessoas com uma explicação revestida de autoridade científica; ou seja, declarar um fenômeno como “real” em detrimento de outro (STENGERS, 2007) entendido como “crença”, bloqueando, portanto, as possibilidades de diálogo devido ao “fato técnico” (a crença em contraposição ao fato). O que estaria muito próximo, de acordo com Santos *et al.* (2005), a um modelo totalitário que nega a racionalidade de outros modos de conhecer, assumindo-se como única forma de conhecimento verdadeiro.

Ao mesmo tempo, foi reconhecível o inestimável valor de um “contraste de perspectivas” sobre o mato quando desta interpelação foi entremeada uma interlocução bastante profícua onde ambos os pressupostos de significação foram mutuamente apercebidos. Um fechamento de diálogo com Arlei, evidenciando estes pressupostos distintos, deu-se com uma conclusão bastante clara: *O que tu está vendo é a lei da sobrevivência - e complementa com uma posição mais ou menos assim: Tu veio com uma ideia de mato que era diferente, agora tu tá vendo que a coisa não é bem assim... que botar roça não prejudica o mato, o contrário, precisa pra alimentar a gente, a terra e os bichos.*

Também analogias entre *o bicho da criação* e *o bicho do mato* foram estabelecidas a partir do alimento fornecido pela roça, onde a garantia de sobrevivência de ambos estaria relacionada à quantidade de roça a que se tem acesso, tal como expressa o genro de Francisco e Íria: *Dá pra ver que os bichos do mato não conseguem viver bem só de frutinha [...] ainda que matassem muito antigamente os bichos se criavam bem porque tinha milho, tinha alimento. Tu vê que é que nem a criação, os bichos que não ganham comida não se criam bem.* Houve uma situação em que uma interlocutora mostrava-me alguns passarinhos *bico-de-pimenta* e *sabiá-cica* que costumava criar em gaiolas, tendo capturado-os no mato ainda jovens. Ao sugerir que há divergências familiares sobre a criação dos animais, onde o pai anunciava preferir *bicho morto do que bicho preso*, ela se conforta diante da garantia de sobrevivência dos passarinhos: *Ao menos a gente sabe que tem comida e não vai morrer de fome no mato.*

Propondo que a atenção da pesquisa antropológica deve seguir na contracorrente da busca pelos “mundos em comum”, Goldman (2009) sugere que esta deve ser direcionada para o valor do diálogo com outras formas de pensar e viver, apoiando-se justamente naquilo que há de diferente. Neste sentido, foi a partir destes intercâmbios de perspectivas, onde minha concepção de mato oriunda da biologia – com uma unidade funcional em termos de fluxos e relações ecológicas - foi colocada em suspensão, que apreendi o caráter relativo de minhas próprias concepções. O antropólogo Roy Wagner (2010), considerado inovador em sua abordagem sobre “cultura”⁸⁶ no pensamento antropológico, sugere que ao se estudar uma nova cultura, o pesquisador descobre novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e, ao torná-la visível e plausível (a cultura estudada), uma mudança de personalidade, inclusive, pode decorrer dessa experiência. De fato, a partir deste contraste de pontos de vista sobre um tema a mim estimado, a minha própria “cultura” se tornou manifesta e as suposições a ela relacionadas foram por mim apercebidas e admitidas. O que, obviamente, tornou tudo mais interessante, ao gerar novos problemas e inquietações, mais próximos aos apontados em campo, como a possibilidade de aproximar as categorias mato e roça, assumindo sua condição de complementaridade a partir das relações ecológicas que se estabelecem.

A proposição de que *viver do mato só não dá* sugere uma concepção de mato que, diferentemente de um domínio natural e fechado em si mesmo enquanto unidade funcional, interatua com espaços produtivos da propriedade e envolve relações ecológicas com e entre não humanos para além de seus “limites”. O que se reforça a partir das percepções de Waldir: *O que tu tá vendo é um sistema integrado entre o mato e a roça, onde o bicho come o milho e o homem come o bicho e o milho* – explicando-me que se trata de quase duzentos anos de ocupação do solo pela produção agrícola, referindo-se a uma integração sistêmica entre o mato e a roça. Trata-se de uma dinâmica resultante, portanto, de processos e ciclos ecológicos históricos de interação entre os humanos e seres diversos. Assim, posso considerar que estas interlocuções pendem para outra possibilidade de pensar a relação entre a roça e o mato e sugerir que partem, no princípio, de conceitos distintos dos que tenho constituído ao longo de

⁸⁶ Roy Wagner desenvolve uma experiência de pensamento bastante interessante sobre “cultura” ao considerá-la uma espécie de invenção relacional, uma vez que cada qual, pesquisador e pesquisado, pertencem a uma cultura e, por efeito, a um universo de pensamento e ação tão singular quanto a outra. O desafio do pesquisador em campo é criar uma relação entre tais entidades, o que, segundo Wagner (p. 30), implica em conhecer ambas simultaneamente e apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta da outra, tornando-se o próprio elo entre elas. Ainda que considere este autor extremamente interessante e inspirador, e tenha com ele uma eventual interlocução nesta dissertação, não pretendo aprofundar a complexidade e inventividade de seu pensamento antropológico, tampouco desenvolver maiores discussões acerca de sua - ou outras - concepção de cultura, o que seria por demais extenso para este trabalho de dissertação, além de não ser o foco proposto.

meu processo de vida, por demais comprometida com uma visão dicotômica e “purista” destes termos.

O mato, afinal, é ponto de partida para roça e tanto os humanos quanto os bichos do mato precisam da roça para se alimentar. Estes últimos, ainda que se alimentem da roça, garantindo o que é faltante no mato, necessitam do mato para sobreviver e se reproduzir. Então, questiono: não estaria no alimento compartilhado a possibilidade de integrar a relação entre pessoa, bicho, roça e mato dentro de uma mesma rede de relações ecológicas? Poderíamos, então, compreender que o mato historicamente não é um ente natural em contraste com um ente humano cultural, mas parte de um campo relacional envolvendo uma interação contínua entre mato, roça, bichos e pessoas no interior de uma mesma rede de relações ecológicas que constitui e reconstitui a paisagem.

Mapeando este caminho, estou propondo uma perspectiva divergente da literatura produzida por autores que pesquisam a temática do campesinato⁸⁷, onde uma análise do mato na dinâmica da propriedade foi por eles desenvolvida. O trabalho de Woortmann & Woortmann junto a sítiantes do Sergipe (1997) – “O trabalho da terra - a lógica e a simbólica da lavoura camponesa”- foi uma das poucas pesquisas encontradas que tratam do mato na lógica camponesa. Em sua perspectiva, a “natureza” é cognitiva e simbolicamente construída, não existindo por si mesma, mas enquanto constructo cultural. Amparando-se em Godelier, e este em uma concepção marxista de trabalho, os autores argumentam que a convergência do mato em lavoura estaria relacionada a um processo de transformação da natureza através do trabalho: “O processo de trabalho tradicional [...] produzia um movimento cíclico em que a natureza se tornava espaço de lavoura para voltar a ser natureza” (p. 28). Com base nesta análise cíclica entre espaços naturais e culturais, os autores então propõem: “O mato se opõe a casa e, sendo um espaço não dominado pelo trabalho, o deslocamento se dá do domesticado, conhecido (o espaço *dentro*) para o natural, desconhecido (o espaço *fora* do domínio humano)” (p. 37).

É perceptível em suas abordagens as oposições entre lavoura e mato enquanto representativas das separações entre domínios da natureza (o mato) - dimensões fora do controle humano - e cultura (a lavoura) – dimensões familiares e confiáveis, como se o limite do mato marcasse também um limite para socialização humana. Trata-se, portanto, da mesma ontologia ocidental que parte de um homem apartado da natureza, tendo que formulá-la para

⁸⁷ Ainda que a categoria de análise deste trabalho não seja o campesinato, algumas pesquisas desenvolvidas nesta região utilizam desta literatura antropológica para desenvolver suas abordagens, o que me levou a reportar a estes autores.

construir uma natureza intencional na consciência, através de sistemas mentais de representação, antes de aventurar-se em seu engajamento (INGOLD, 2000).

4.3 SE ENGAJAR E SE RELACIONAR

Nesta seção, proponho-me a descrever textual e visualmente experiências dos interlocutores – por mim experienciadas – de engajamento no contexto da paisagem, experiências estas que revelam um conjunto de relações ecológicas imanentes à interação envolvendo pessoa, mato e paisagem, implicando em um emaranhado de relações humanas e não humanas (INGOLD, 2000). Em conformidade com este autor, parto da premissa que é habitando o mundo que se desenrola um processo de aprendizagem contínua onde humanos, seres diversos e ambiente configuram múltiplos agenciamentos em interação. O aprendizado para este autor, afinal, sendo gerado dentro de um campo de engajamentos práticos, está no contexto onde foi produzido, na experiência ativa e perceptiva dos habitantes na paisagem – ao olhar, escutar, cheirar, sentir - sofrendo formação e transformação contínua durante seus movimentos nesta paisagem: “Conhecemos enquanto caminhamos e não antes de caminhar” (idem, p. 46). Assim é que a utilização da fotografia no contexto das interações em campo, mais do que expressar um recorte da realidade experienciada, evoca estes aprendizados radicados no corpo - habilidades corporais não acessíveis discursivamente - assim como revela formas de olhar o mundo e se relacionar com ele (ALVES; SAMAIN, 2004); da pesquisadora e dos sujeitos pesquisados (não desconsiderando - inspirada em Roy Wagner - a volubilidade desta relação).

4.3.1 Tirando brejo nos matos: a samambaia

[...] eu penso nas tantas mãos que passam na samambaia...a gente tira, carrega, amarra, bota no caminhão e vende...e quantos ainda vendem depois! (frase de Bento).

Deus é tão bom pra gente que quando terminou a granja nos deu a samambaia! - relembrou dona Aida, ao se referir ao término da colheita manual de arroz na beira das lagoas em virtude de sua mecanização – o surgimento da *colheitadeira*. A samambaia emerge neste mesmo contexto histórico, a partir da década de sessenta, como planta pioneira na dinâmica de sucessão florestal das roças abandonadas, tendo em vista este mesmo processo de mecanização/modernização da agricultura que culminou com o fim do trabalho na *granja* e acarretou na pouca valorização do produto agrícola com base na produção tradicional em contraposição à produção mecanizada. Sobre este período, onde a maioria dos agricultores habitantes das encostas e dos *fundões* de vales se viam excluídos deste padrão de produção agrícola, seu Francisco resgata: *Todo mundo ia pros matos pegar samambaia... era*



samambaia por tudo nos morros.

Desde então, somada à aposentadoria, é a atividade extrativista que sustenta quase todos os habitantes dos *fundões* de vales e muitos do

Confim: A samambaia foi valorizando com o

tempo e o alimento desvalorizando - expressa Waldir. Ainda assim, reconhece-se que a redução da samambaia nos morros seja considerável nestes últimos anos, um aspecto associado ao processo de regeneração do mato. Neste sentido, Bento explica-me: *Quanto mais mato, menos samambaia* - ao contar-me de sua dificuldade recente em encontrar samambaia

nos morros, procurando abrir *carreiros* largos em sua subida a fim de estimular a incidência do sol para o rebrote da planta.

A prática de *tirar samambaia* (ou *brejo nos mato*, como se refere Bento) entra para sua terceira geração. O jovem Alex relembra que quando a família habitava os *fundões* do vale da onça, desde os seus seis anos de idade costumava passar as tardes *tirando samambaia* com Bento e Fátima, atividade que conduziu raras vezes na vida adulta, contrariado com os *aproveitadores* que ganham dinheiro em cima do trabalho árduo de poucos. Em suas memórias, ri ao lembrar que no período do Natal o pai costumava dizer que o *papai noel era samambaieiro*, distribuindo pela casa folhas de samambaias, junto com balas e pirulitos, como o iniciar de um aprendizado que foi sendo incorporado aos poucos.

Acompanhar Bento na coleta da samambaia, em companhia de seu cão Presente, envolveu adentrar em uma paisagem a mim desconhecida e aguçar a percepção de que, através da experiência de uma trajetória de vida, se participa ativamente da produção de uma paisagem em conexão com outras pessoas, plantas, bichos e meio (INGOLD, 2000).

Rumamos para os *fundões* onde “nasceu e se criou”, subindo e descendo morro por *carreiros* há anos fechados pelo mato constituído por uma vegetação densa. Com um passo firme característico de quem observa e reconhece rapidamente os caminhos já trilhados, o movimento de Bento acompanha as curvas dos morros. Através do exercício de descer e subir, o contorno da paisagem não é tão medido quanto sentido; ele é diretamente incorporado à experiência do corpo (INGOLD, 2000). Aclarando-me quando indago como se localiza por caminhos transformados, relata orientar-se *pelos pedras, pelos morros, pelas árvores, pelas casas dos parentes* (ainda que fisicamente inexistentes no presente), e complementa com segurança: *Joana, mesmo se me largassem na grotta no meio da noite, se tem lua eu sei voltar pro Confim* - sugerindo a lua, junto com os demais elementos já citados, como guia para suas jornadas.

Ao longo do trajeto, sinais sutis da paisagem vão sendo revelados por Bento. A cada canto de pássaro, um reconhecimento, ao sugerir que *os passarinhos cantam a nossa chegada: a gralha, o sargento, o nhambu xitão e nhambu xororó, o pica pau de penacho vermelho*. Os macacos também sonorizavam e Bento comunica-se com eles repetindo seus sons e ouvindo respostas distantes. Desconfia se tratar do *Cacique, chefe do bando*, que espertamente lidera os ataques nas roças de milho. A presença do cão Presente, entretanto, impede a aproximação do animal: *O macaco sente de longe quando tem cachorro* - explica-me ele, exprimindo captar sinais pelos quais humanos e animais se revelam uns aos outros ao habitarem e se movimentarem dentro de uma mesma paisagem (INGOLD, 2000, citado por CARVALHO;

STEIL, 2009). Morro acima, em meio à *capoeira* cada vez mais *grossa*, as árvores apontadas por Bento compunham os antigos *arvoredos* das moradias antigas (*goiabeira, araçá, limão, ameixeira, bergamoteira*). Conforme ele expressa, *tudo muda na vida, mas as árvores ficam*. Com sua sensibilidade e atenção ao que está ao seu redor, Bento se mostra afetado pelo mundo em que vive, incorporando aprendizados em movimento junto a uma paisagem também ativa na constituição de suas experiências.

A paisagem marcava diferentes espaços, usos e tempos de *pousio* da terra, conforme aponta Bento: *a roça de milho, o potreiro abandonado, a capoeira fina e grossa, o capoeirão, o mato pra segurar peiral*. Após atravessarmos uma capoeira que Bento denomina por *vassoural*, em um terreno íngreme cuja minha locomoção dava-se com dificuldade, adentramos nas *bolas de samambaia*. Sua agilidade e destreza em tirar, ajeitar, apertar, amarrar, levantar e, por fim, carregar quase cinquenta quilos de samambaia nas costas expressa uma experiência incorporada em seus quase trinta anos de convívio com a samambaia, a partir de habilidades constituídas neste processo de engajamento com a atividade: *É jeito, e não força* - diz ele, desafiando-me a carregar *dez feixes* de samambaia, com o qual desci morro e atravessei rio com alguma complicação, mas cumprindo o desafio.

Semanas depois entreguei algumas fotos a Bento registradas neste dia. Ele as analisou aparentemente sem muito entusiasmo, segurando-as como quem segura cartas de baralho. A relação com a imagem era menos de uma contemplação estética, e mais de uma orientação na paisagem. Em uma foto que focava seu corpo, *tirando samambaia na capoeira fina*, ele e Fátima examinaram-na por um tempo, intrigados, mapeando e situando o lugar. O que guiou sua identificação foi o tronco de uma árvore de *eliote* (pinus) em meio à *capoeira* - completamente imperceptível a mim, deslocado em um canto da foto - detalhando-me o momento e o lugar do registro da imagem e expressando um reconhecimento que somente se desenvolve por um engajamento cotidiano na paisagem.



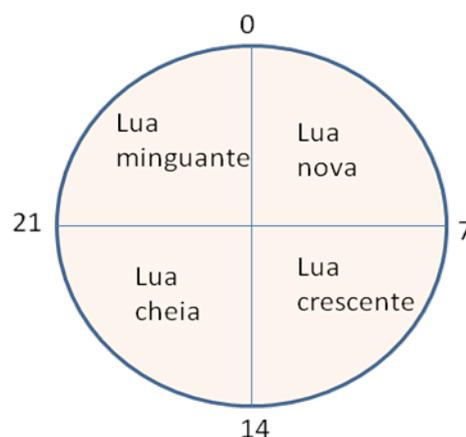
4.3.2 Sobre a lua, as palhas, os balaios e as madeiras

É que antigamente tudo se trabalhava com a lua [...] - esclarece dona Margarida, após revelar que a época ideal para o corte da madeira de lei é no inverno, na minguante de junho ou julho: Se tu corta na crescente, abicha tudo, estraga. Otávio, seu marido, também manifesta atenção ao ciclo da lua ao contar sobre as taquaras-bambu plantadas na beira do rio: Que nem tem as taquaras... teve enchentona aí eu tive que plantar as taquaras que



enraíza bastante e cresce rápido; mas tem que ser no inverno, na minguante.

Contrariado com a atual desatenção dos jovens aos ciclos da lua, seu Francisco se diz um dos poucos conhecedores do que ele chama de *uma forma antiga de fazer a contagem – a pata da lua*⁸⁸. A pata da lua segue o ciclo lunar, conforme desenho de Arlei, parente distante de Francisco, que acompanhava a conversa:



Diante do desinteresse dos mais novos em aprender a contabilizar a lua a partir de sua *pata*, sugere que a pesquisa deve contemplar este registro como forma de garantir sua continuidade. E finaliza: *Os velhos, os antigos, né, eles não faziam nada sem contar com a lua... um dia da lua é uma coisa; a outra lua é outra coisa.*

⁸⁸ Sei Francisco explicou-me a pata da lua algumas vezes - a qual apenas compreendi quando registrei em um papel - e a cada reencontro perguntava-me qual era a pata do dia. Cada ano tem um valor de pata, aumentando o número 11 a partir do mês de março. Em 2010, a pata da lua era 14. Em 2011 o valor passou para 25. O cálculo da pata envolve somar o dia em que se está (por exemplo, dia 22 de maio de 2010) ao valor da pata do ano (22 somado a 14 = 36). Soma-se o número de meses a partir de março: de março a maio, três meses (logo 36 somado a 3 = 39). Desconta-se o valor 30 (39- 30= 09). A pata da lua do dia 22 de maio de 2010 é 09 e a lua é crescente.

O manejo da árvore de embira - a *embireira*, da *branca e da amarela* – para produção de *corda*, encontrada no mato e no *capoeirão*, também está associado a lua: *É que nem aipim - explica-me Santo - tem lua certa pra descascar melhor*. Bento desvendou-me o processo em uma *embiruçu* (*embira amarela*) com alguma dificuldade por não utilizar a *lua certa*, conforme esclarece: *É que a lua não tá certa, é melhor na minguante que sai mais fácil*. Ao optar por *tirar a corda* em apenas um dos lados do tronco, explica-me que deste modo a planta permanece viva, regenerando-se. Seu Dorival, entretanto, apresentou-me um manejo diferenciado para a *embira amarela*, cortando o tronco da árvore e descascando-o, argumentando que *com o rebrote vem mais e vem melhor: Corta ela, tira a casca dela, dobra ela...vem depois um monte de árvore junta, que nem soqueira*. E arremata sua ideia: *Derruba uma e vem uma porção; rende mais se derrubar*. E, por fim, esclarece os usos da *corda da embireira*: *para feitura da alça de balaio, pra amarrar samambaia, pra fazer corda, pra amarrar tipo laço os cavalo, as vaca, esses bichos*.

A produção do balaio, antigo *jacá*, foi sugerida por seu João, morador da entrada do vale da juçara, como uma prática que eu deveria registrar e integrar à pesquisa: *A gente usa balaio pra tudo, pra roça, pra samambaia, pro cargueiro*. Em um dia de minguante de inverno, combinamos sua feitura: *Já que tu não planta, vou fazer um balaio pra roupa pra ti* – propõe ele. E explica: *Cortar taquara*



na minguante é melhor. E outra coisa, tem que ser no inverno... se é no começo do mês de agosto que a taquara começa a brotar ela murcha e encolhe, aí se fizer um balaio não agüenta muito tempo, abicha tudo.

Atualmente um dos poucos *fazedores de balaio* do Confim das Águas, seu João orgulha-se de sua experiência, enquanto mostra-me o processo da trama: *Meus avós eram índios do Paraguai-Uruguaí e ensinaram meu pai que me ensinava nos dias de chuva. O pai obrigava a olhar, senão batia com laço de couro que ele também fazia*. Reportando-se a sua experiência de vinte e cinco anos com a produção de balaio, afirma que *olhando assim não*

tem como aprender, seguro de que seu conhecimento prático, incorporado em seu *modus operandis* através de suas experiências (INGOLD, 2000) não se reproduz com facilidade.

Encontrar a taquara com seu João envolveu algum trabalho, havendo alguns critérios para a escolha: *Não pode ser nem madura, nem mol, nem com muita folha e nem com muito nó, porque fica difícil de destalar*⁸⁹. Pela proximidade de sua casa, optamos por utilizar a *taquara da beira do rio*, também conhecida por *taquara bambu*, cujo plantio era comumente realizado para contenção de suas margens com as *enchentonas*. Mas salienta que a *taquara do faxinal - oca, fina e mol de trabalhar* - é preferida para feitura da trama, ainda que menos resistente do que a *taquara bambu*: *Se faz o balaio também dessa taquara que dá na costa do faxinal. Ela é uma taquara que é seca, mas no que pegar ela destala, ou senão bate nos nó com um pau assim e ela abre*.

Costeando a roça de sua propriedade e a *invernada*⁹⁰ feita recentemente para alimentação da *criação*, subimos o morro rumo ao *mato que nunca foi derrubado*, na procura por *cipó do mato*. Caminhando e conversando, João explica-me sobre os cipós, suas qualidades e diferenças: *No capoeirão tem o cipó unha de gato, fácil de tirar, porém é fibrento e se esfarrapa. O cipó da praia, da beira de rio, é quebradiço e duro de rachar, mas é o mais resistente*. Sua preferência pelo *cipó do mato - o cipó branco*, o qual retira escalando uma figueira – é pelo fato deste ser mais *fácil de rachar e resistente*.

A feitura do balaio demanda uma habilidade de todo o corpo: os pés firmam as primeiras urdiduras, compondo seu *fundo* a partir de um *fio mestre*, ou *cipó mestre*, guia para os demais. Com o *cipó mestre* vai-se trançando todo a balaio, até chegar em sua *boca*, envolvendo um acabamento minucioso e trabalhoso a fim de garantir que o emaranhado não se abra.

Em um trajeto com Bento no interior do vale da onça para corte de madeiras para feitura de cabos de ferramenta, caminhando, apontando e narrando, Bento chama atenção para as árvores, descrevendo-me os usos de suas madeiras. *A madeira também tem lua e a minguante de inverno é a melhor* - afirmando que o corte na lua crescente faz com que a madeira *abiche*. Subindo um mato de difícil acesso, íngreme e escorregadio, em que Bento diz que “desde que se conhece por gente” aquele mato *segura o desbarrancado*, reconhece rapidamente e indica *madeiras de lei*, algumas das quais presentes em sua casa de mais de cem anos, na qual *toda madeira foi tirada do mato e cortada a machado e traçador*: o *louro*, a *canjerana*, o *cedro*, a *tajuva*, a *batinga*. Chama atenção da *figueira*, do *umbu* e da *corticeira*,

⁸⁹ Abrir, rachar, estalar a taquara.

⁹⁰ Pastagem produzida no inverno para a engorda dos animais de criação.

consideradas *madeiras mol*, com as quais antigamente se costumava produzir *gameleiras*, *pra comer, pra beber, pra se lavar, pra tudo!* Para cabo de ferramenta, Bento destaca madeiras cujos galhos ou rebrotes são da espessura do *olho da enxada*: a *farinha seca*, a *guajuvira*, o *louro*, o *ipê*, a *mamica de cadela*, a *canela amarela*, a *canjerana*, a *murta*. Destas, maneja a *mamica de cadela*, tirando seus espinhos, transportando e, em casa, pendurando seus galhos com um barbante para secagem e posterior feitura do cabo de foice e enxada.

Habilitado na tarefa da percepção, sugere se tratar de um conhecimento que “aprendeu por conta”, enfatizando um aprendizado não repassado por gerações, mas desenvolvido na experiência. Diz reconhecer as madeiras *pelo tronco, pelas folhas e pelo cheiro*, o que revela no processo de ensinar-me, tirando pedaços da casca com seu facão para realçar sua cor e textura e chamando atenção para os aromas e formas das folhas, manifestando uma curiosidade perceptiva pelo prazer de conhecer e compreender.







4.3.3 *Tem que ser no dia 07 de setembro! - a queimada*



A combinação prévia com Bento para acompanhar o processo da queimada mobilizou algumas desconfianças mútuas, cada qual por seus motivos. Exponho minha intenção de conhecer o *modo como se faz a roça tradicional*, questionando-lhe, retraída, se poderia participar de uma



queima. Bento imediatamente me indaga se pretendia tirar fotografias ou fazer filmagens, situação em que ousei propor que, se ele permitisse, registraria alguma imagem do



fogo se alastrando, na garantia de não haver reconhecimento de qualquer pessoa. Bento aceita, contando-me de sua intenção de plantar feijão, batata e abóbora na área a ser queimada, adiantando-me a data: *Tem que ser no dia 07 de setembro!* Interpelo o porquê da data e, indisposto a maiores explicações, ele apenas me diz que *é o costume*. Insistente, sou mais específica nas questões, duvidosa quanto a lua certa e o clima apropriado, conforme relatos outrora trazidos por ele, situação em que me responde com precisão: *A lua vai tá boa e se chover escolho outro dia.*

Ao chegarmos em sua propriedade no vale da onça, no dia 07 de setembro, taquaras secas para atear o fogo já estavam separadas e distribuídas no chão. O dia estava ensolarado e o vento sul agudo. *Quem quer pegar uma taquara?*- pergunta Bento. Todos queremos: Bento, Fátima, o pequeno Nico e eu. Subimos o morro, cada qual com sua taquara. Logo acima da *taipa* que separa a casa do espaço da roça, Bento havia *roçado* uma *buva*. Ou melhor, corrige ele: *Joana, acho que não chega nem a ser uma buva; é um capim mesmo* – área que ele diz já ter colocado fogo *umas quinze vezes*. Mais acima, um *eucalipial* do vizinho encontrava-se com um *capoeirão* de mais de trinta anos de sua propriedade. Bento propõe-me algumas orientações antes de dar início a queima: *Joana, se acontecer dos homi aparecerem a gente corre pra aquele mato ali*. Surpresa, e discretamente nervosa, experimento dizer que havendo maiores problemas posso explicar se tratar de uma pesquisa. Bento apenas ri, desacreditado. Dimensiono tratar-se de uma situação realmente delicada e arriscada para ambos.

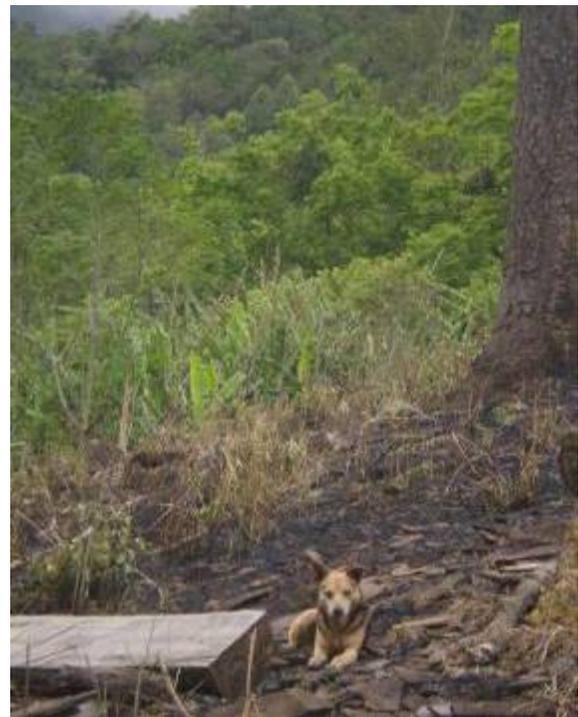
O processo foi relativamente rápido. Bento utiliza um isqueiro para iniciar o fogo em um amontoado de *capim seco*, onde todos nós aproximamos nossas taquaras para alimentá-las com fogo e espalhá-lo pelo terreno roçado. Eu intercalava minhas funções, entre o auxílio na distribuição do fogo e o registro das imagens, para as quais Nico e Fátima propunham-se a “posar”, interessados em um registro inusitado de família. Pensei em não manifestar minha preocupação quanto ao vento, que direcionava o fogo para o mato da propriedade, mas, duvidosa e relativamente angustiada, questiono Bento se não haveria possibilidade do fogo espalhar-se. Explicando-me que o mato hoje em dia é muito úmido, Bento garante que isso não seria possível; mas, adverte, havendo mudanças nos rumos do vento - o que eventualmente parece acontecer - e este se direcionando para o *eucalipial do vizinho*, poderia gerar um incêndio que *nunca ninguém apagaria* (!).

Enquanto o capim roçado queima e o fogo se expande, Fátima e eu conversamos sobre os modos de se fazer a queimada. Ela confessa estranhar a forma como o marido a desenvolve, que *apenas chegou e tocou fogo, sem fazer aceiro nem nada*. Resgata que seu pai e seus irmãos distribuíam-se ao redor do *aceiro, feito direitinho com uma pá* no dia anterior, e

tocavam fogo de fora a fora, fechando um círculo. Para tal, o dia não poderia ser muito quente, tampouco ventoso, e a lua minguante, o que ela destaca não terem sido critérios para a prática do marido. Percebo que nossos estranhamentos são similares, relacionados ao fato de Bento desconsiderar condições outrora essenciais para a prática da queimada: o vento, a temperatura, o aceiro, a lua.

Esclarecendo-me que antigamente se fazia a *dita coivara*, queimada utilizada para *abrir mato nativo*, Bento ressalta a impossibilidade de abrir novos espaços de roça pela queima hoje em dia: *É a pior das muitas* - relata ele, sugerindo ser muito *arriscado* iniciar e manter novas áreas. Nestas condições, o tempo máximo de *pousio* é um ano, formando-se uma *capoeira fina*, base para a próxima roça: *A terra fica fraca, mas sempre dá pra produzir alguma coisinha*.

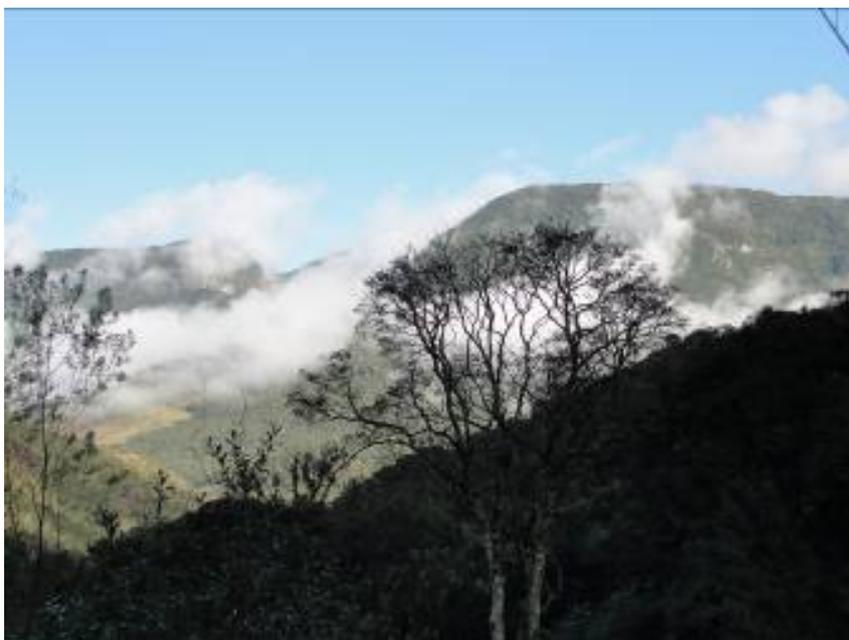
Dias depois, em conversa com Bento, provoco-o dizendo saber por que razão a queimada foi feita no dia 07 de setembro. Em tom irônico ele pergunta-me o motivo. *É feriado e não tem fiscalização!* - respondo. Bento ri com espontaneidade, interrogando-me com uma intimidade provocativa: *Mas tu não é dos homi?* - e complementa, clareando-me o critério mais recente para condução da prática: *Joana, é isso mesmo, pra botar fogo hoje tem que ser ou feriado, ou domingo, ou na sexta à tardinha*.



4.3.4 Na toca o tatu se entoca – uma experiência prolongada na procura do tatu

Se os caçadores percebem significantes marcas da paisagem, as quais um observador ocidental fica inconsciente, [...] isso é porque o sistema perceptivo do caçador é harmonizado para colher a informação, importante para a condução da prática de sua caça, a qual o observador inábil falha em captar. Essa informação não está na mente, mas no mundo, e seu significado repousa no contexto relacional do engajamento do caçador com os constituintes do mundo (INGOLD, 2000, p.55).

Com uma gaiola de ferro a tiracolo, escamoteada em uma mochila, partimos Alex e eu em direção aos *fundos* do vale da onça na procura pela *caseira do tatu*. Na estrada, encontramos seu amigo Santo, morador deste vale e conhecedor das técnicas de caça. Santo não hesitou em nos acompanhar, junto com sua cadela Chita, que *sente o cheiro antes de qualquer um*. - *Se vocês me convidarem pra uma festa eu não sei, mas se me convidarem pra ir pro mato eu vou na hora!* A procura pelo tatu estende-se por todo o dia e transforma-se



numa experiência inusitada - ao menos para mim. Entre subir e descer um morro barrento e escorregadio, sujeitos a deslizar e cair a qualquer pisada mal dada, adentramos em um mato denso, onde Alex enfatiza a função de *segurar o desbarrancado*, chamando atenção para a

predominância de *xaxim, tucum, mamica de cadela* – plantas espinhentas e, por isso, impróprias para nossa sustentação - assim como um *carreiro de puma* que diz existir há muitos anos, identificando suas pegadas no chão: *Os bichos também tem seus caminhos* – ressalta.

A *caseira* - Alex me esclarece - é o lugar de moradia do tatu por toda a sua vida. Local de permanência durante o dia, dela o tatu sai à noite, horário em que se alimenta de *insetos, raízes e frutinhas*. Diferencia-se da *toca*, um buraco temporário que o animal cava para se esconder quando se sente ameaçado: *Na toca o tatu se entoca*. A diferença entre uma e outra parece sutil, apontando para a *cisqueira* em frente à entrada, amontoado de folhas e pequenos galhos, que indica ser uma *caseira*. Ambas podem ainda serem confundidas com uma

ninheira, local onde o animal se aninha para escapar de maiores perigos. Curiosamente, é nas *ninheiras* localizadas na parte alta dos morros que as mães costumam criar seus filhotes nos primeiros meses, e não nas *caseiras*. Acreditando ter encontrado uma *caseira* em meio às pedras, Alex em seguida demonstra o erro, esclarecendo a confusão com uma *ninheira*: *Vê que tem um suspiro aqui...no meio das pedras quase sempre é ninheira, porque eles tem pra onde fugir*. Muita caça é perdida por esta confusão, segundo ele.

Encontrar uma *caseira* com tatu em seu interior não parecia ser tarefa simples. Algumas por eles já haviam sido mapeadas, localizando-as com exatidão na paisagem. Entretanto, todas estavam vazias, o que é percebido no movimento de esticar-se no chão, colocar o facão no interior da *caseira*, fazer um movimento com a mão e não perceber qualquer retorno sonoro. *A gente percebe o tatu de três formas- explica-me Santo - não pode ter teia de aranha na boca da caseira, tem que ter mosquito e o tatu tem que responder com uma tremida*. E reforça: *A tremidinha é que garante mesmo!*

Conforme explicita Alex, encontra-se tatu em diferentes ambientes, especialmente o de *casco branco* e o de *casco preto*, vivendo no mato, no *capoeirão* e na *capoeira fina*. O *tatu de rabo mol*, no entanto, é o menos apreciado, por viver basicamente de animais em putrefação, sendo comum encontrá-lo aos arredores de cemitérios. Alguns não arriscam comê-lo; outros sugerem apenas que a carne deve ser limpa com cuidado, afinal *a carniça vai pras tripas e não pra carne*.

Experiente, Santo salienta que nesta época – agosto - estes animais estão começando a procriar e os filhotes nascerão entre outubro e novembro: *Até janeiro, os filhotes ficam com as mães; depois é cada um por si, como a vida manda*. Por isso, adverte sobre o cuidado necessário para, apanhando uma fêmea na gaiola, soltá-la.

A procura pelo tatu vai sendo intensificada conforme as *caseiras* mapeadas apresentam-se vazias. Alex expressa a importância de atentarmos para o *andador do tatu* e, diante de meu estranhamento, esclarece: *O carreirinho do tatu, que segue até a caseira*. A partir de então, silenciam por longo tempo e, em uma comunicação gestual, sincrônica e intuitiva, ambos separam-se em atenção aos *andadores*. Observo meu entorno e caminho poucos passos, intrigada quanto ao “como, afinal, identificar um andador?”. Ainda que Alex tenha dedicado algum tempo para minha orientação no reconhecimento e identificação dos rastros, dos vestígios, do *cisqueiro* e mesmo do *andador*, desabilitada na arte da caça não percebia em absoluto o que para ele era bastante expressivo.

Começando a despontar vestígios de ocupação humana (*taipas, elioté, eucalípito, limas, bergamoteiras, pinheiros*) Santo observa que adentramos em um *capoeirão* de muitos

anos. É neste mesmo *capoeirão* que encontramos uma nova *caseira*, onde Alex repete o movimento: acompanha o *andador*, encontra o *cisqueiro*, posiciona o corpo no chão, se “incorpora” à *caseira*, agita seu fundo com um facão, e observa: *Esse é dos grandes, deve ser o do branco*. Quando tenta encaixar a gaiola na *boca da caseira*, percebe que esta não entra, ficando solta e havendo possibilidades do tatu escapar.

Insistentes, Alex e eu, acompanhados agora da cadela Pitucha, seguimos para o morro em frente à vila do Confim das Águas, dispostos a encontrar novas *caseiras* e completar nossa caçada. Munido de facão, Alex segue a frente, morro acima, em silêncio extremo e atentando-se a cada sinal da paisagem, olhando, escutando, sentindo. Em uma das *caseiras* encontradas, chama atenção para o *suspiro* aberto pelo tatu, quando outrora foi encaixada uma gaiola em sua boca: *Acho que o tatu percebeu que tinha alguma coisa na saída e, achando que não passaria, abriu outra*. Destacando a perspicácia do animal, relata outro ocorrido em que – desconfia – o tatu *manobrou* dentro da gaiola, retornando à *caseira*. Conta também de tatus que chegam a morrer de sede e de fome no interior da *caseira* porque sabem que há uma gaiola do lado de fora; outros, ainda, esticam o corpo, afinando o casco e passando entre os ferros da gaiola. Das sete *caseiras* que encontramos, nenhuma delas havia tatu, ainda que os vestígios ali estivessem, a *cisqueira* e os mosquitos. Alex sugere que os animais estavam por perto, mas possivelmente já faziam sua caça, como tantos outros animais do mato: *graxaim, cutia, paca, puma*.

Experimentei sentimentos ímpares e ambíguos ao longo deste dia, entre a sensibilização e culpabilidade pela possível morte de um animal e a hipocrisia na desconsideração da noção da morte em meu ato de comer. Provocava-me, neste momento, não apenas a me deparar com a morte “do que me alimento” - sempre tão distante de mim - mas de ser também responsável por ela. Alex, por sua vez, pressentia a ausência de caça: - *Tem dias que a gente caminha, caminha e alguma coisa diz que a gente não vai caçar nada*. Concluímos, em conversa, que minhas alternâncias possivelmente foram desfavoráveis para o desfecho da caçada; para Alex, *o animal sente nossa dúvida*.

Descendo morro, cansados, levemente frustrados e guiados pela iluminação da lanterna, Alex escolhe um local para esconder sua gaiola, referindo-se a praticidade de não precisar transportá-la a todo tempo, além da precaução quanto aos possíveis flagrantes. Desconfiando que ele poderia não encontrá-la em outro momento, questiono se não haveria necessidade de “marcar” o lugar de algum modo, situação em que Alex quebra uma folha de samambaia e coloca ao lado da gaiola, em meio a muitas outras plantas. Percebendo meu estranhamento, ele acha graça e complementa: *Estou de bobisse!* Diante de minha expectativa

de qualquer “marco visível”, ele se dispôs a fazer tal brincadeira, seguro de que “simplesmente” lembraria do lugar. Fazendo uma analogia com Ingold (2000), a paisagem incorporou-se em sua constituição não apenas como fonte de alimento, mas também como fonte de conhecimento. Afinal, como ele mesmo diz, *são anos e anos de caminhada no mato, de dia e de noite.*



4.3.5 Narrativa 1 - *Milho é tudo!* - pra caçar tem que *cevar*

A cumplicidade envolvida no gesto de auxiliar no preparo de um *carreteiro de passarinho* junto a Bento e Fátima e as conversas que se desdobraram deste momento fizeram insurgir oportunidades ímpares para acompanhar e conhecer algumas das técnicas de caça. Algumas delas foram explicadas, simuladas e gestualizadas por Bento; outras oportunisticamente vivenciadas.

A *aripuca pra pegar passarinho* foi apresentada como uma das mais empregadas: *Com aripuca a gente pega uru, nhambu, pombo, saracura, macucu e aracuã* – relatou Bento,



ao mesmo tempo que desaconselhando a caça no período de procriação destas aves, entre os meses de agosto e novembro. Sugerindo que *armar aripuca é coisa dos antigos que aprenderam*

com os índios, Bento propõe-se a me instruir em sua montagem, o que envolveu o manejo da *taquara bambu*, o encaixe de sua estrutura e a armação em local apropriado. O registro com imagens acompanhou o processo de forma interativa, com disposição de Bento em construir possibilidades de focos nas mãos e a desaceleração de alguns movimentos para captação de uma imagem de qualidade. Com uma corda de plástico usada para atar as taquaras rachadas, substituindo a *embira* e o *cipó são João* utilizados pelos *antigos*, encaixamos, firmamos e sustentamos sua armação em meio a uma *capoeira fina*, já que *não pode ser no limpo*, pois senão os passarinhos não aparecem. Em um encaixe lógico, envolvendo pedaços de paus de tamanhos variados, da *forquilha* à *estivinha*, mantém-se presa com sutileza para ser desarmada com o movimento mais sutil.

Para atrair os animais deve-se fazer a *ceva com milho*. *Cevar* – comenta-me Bento - *é o mesmo que amansar os bichos*. Com a *ceva* marca-se um local apropriado para caça farta. Já havia no local uma *aripuca* colocada no dia anterior, desarmada e sem caça, o que levou

Bento a concluir que se tratavam de ratos, acostumados a abrir caminhos pela terra. Também outra *aripuca* com caça aprisionada: um *tié*, passarinho pequeno e avermelhado. Bento optou por soltá-lo, argumentando que *não vale a pena de matar* ao explicar que certos passarinhos não despertam interesse devido ao seu porte reduzido. Realmente, considerando seu tamanho e suas cores vibrantes, a mim parecia difícil imaginar a possibilidade de comê-lo.

Com alguns quilos de quirela nas costas, subimos morro, cruzamos cachoeira e seguimos em um mato fechado, através de um *carreiro* recentemente aberto, *meio escondido*, com o propósito de alimentar sua *ceva para paca*. No caminho, o assunto *ceva* orienta nossa conversa. Bento explica-me que o amansamento de animais maiores, caçados com gaiolas de ferro, envolve meses de *ceva*, alimentando-os essencialmente com milho (entre grãos, espigas e quirela) durante longo período. A fim de confirmar que espécie de bicho está se alimentando da *ceva*, deve-se atentar para a espiga de milho com palha: *Cada bicho deixa a espiga de um jeito! A paca* rói a parte de baixo da espiga; o *quati* desfia toda a palha de milho e desperdiça comendo apenas uma *beirinha*; o *mão pelada* é similar ao quati, mas amontoa o milho para comê-lo; o *macaco* – reconhecido por sua esperteza semelhante aos humanos, incluindo a habilidade em desarmar gaiolas - faz uma bolsinha trançando as espigas e carregando-as nas costas para outro local. Com o *tatu* e o *veado*, entretanto, utiliza-se outras estratégias de caça que não a *ceva*, pois não se alimentam com milho⁹¹.

Bento esclarece que dias antes da caçada deve-se deixar a gaiola desarmada no local da *ceva*, *para o bicho ir se acostumando*. Ao se armar a gaiola, coloca-se uma maçã dentro dela: *É a melhor das frutas e tudo que é bicho de caça sente cheiro de maçã de longe*. Intrigada sobre como saber que animal está sendo *cevado*, Bento indica que *cada bicho tem seu lugar pra viver*, reconhecimento primeiro para escolha do local apropriado para a caça. A *paca*, por exemplo, localiza-se no *mato nativo* e próxima a cursos de água, onde, além de circular para comer e beber, garante sua *toca*. Sendo um animal muito perseguido – por outros bichos e pelas pessoas – costuma buscar refúgio dentro d’água. Eventualmente animais indesejados são *cevados*, o que se confirma por alguns resquícios, como os rastros marcados no barro, o aspecto da espiga, os pêlos que caem.

⁹¹ Não detalharei as técnicas de caça narradas em campo, preferindo focar nas que foram vivenciadas. Cito algumas delas: a *espingarda armada*, preparada no mato para o gatilho disparar com a passagem do animal em sua frente, o que envolve uma mira muito bem calculada e adaptada ao tamanho do bicho que se pretende caçar; o *mundeo*, *pra pegar tudo que é bicho*, feito com um pau pesado que cai sobre o animal, fechando-o em um buraco no chão (também escutei uma versão sem o buraco, o que implica em esmagamento); o *laço*, uma corda presa em uma árvore encurvada com o qual se caça especialmente veado, atraindo-o com banana e enforcando-o; o *cativeiro*, um buraco cavado no chão, disfarçado com paus e folhas cumpridas de coqueiro e de xaxim, onde o animal cai. O *mundeo*, o *laço*, a *aripuca* e a *gaiola* são as técnicas mais utilizadas para caça e todas elas precisam da *ceva* para atrair os bichos.

Revelando vestígios dos *bichos do mato*, Bento percebe cheiro de quati e nota sua *fuçada* no chão úmido. Diante da semelhança com as *tocas de tatu*, pergunto como ele as diferencia: *Joana, é que o quati só fuça e o tatu vai levando que nem porco*, propondo uma analogia com animais da criação a partir do reconhecimento de seus rastros. No interior de um mato fechado, com o qual Bento estava familiarizado e orientava-se com facilidade, estava a *ceva*, embaixo de pedras salientes conformando uma pequena cavidade natural apropriada para as pacas se *entocarem*. Em poucos segundos, mapeando o ambiente com atenção, Bento identificara as pisadas, sugerindo ser realmente de *paca, e das grandes*, mostrando-me ser um animal que *pisa macio*, marcando seus sinais apenas no barro molhado. Agachado e em caminhar rastejante, Bento acompanha o percurso do animal a fim de encontrar novos vestígios para garantir sua identificação, situação em que, tendo incorporado uma atenção minuciosa aos sinais do ambiente, se depara com um punhado de pêlo em meio à quirela da *ceva*, não havendo dúvidas, por fim, de que se tratava de uma *paca*.

Enquanto alimenta a *ceva* com mais alguns quilos de quirela, lembra de uma história peculiar, quando há muitos anos ele e seu primo, durante sessenta dias ininterruptos, procuraram caça nos *fundões* do vale da onça. Estranhamente não caçaram absolutamente nada. Naquele contexto, muitas situações curiosas ocorreram: perderam-se no mato, armaram cinco espingardas e estas dispararam por conta sem qualquer movimento de animal, confundiram pedra com *macucu*, escutaram estouros altos de origem desconhecida. Por fim, sugeriu tratar-se do *capeta*: *A vó Juliana sempre diz que quem faz isso é o capeta*. Quando pergunto quem é o *capeta*, Bento me responde *Que nem tem o Deus, ele é o contrário*. Por causa do *capeta*, é sabido por todos que não se pode caçar na semana santa, relatando acidentes que curiosamente ocorreram nestes dias com quem ousou desafiar a norma. E complementa de modo a explicitar a dimensão católica desta relação: *Deus colocou a natureza no mundo pra gente usar, mas tem que respeitar umas regras*.





Neste quarto capítulo realizei um movimento que consistiu em explicitar uma diversidade de experiências das pessoas em seu pensar e viver a relação com o mato e a paisagem, revelando variadas perspectivas etnoecológicas desta relação. Das narrativas e engajamentos emanaram agenciamentos envolvendo as pessoas e outros seres que seguem na contramão de uma concepção de mato ausente de “interdições humanas”. O capítulo compreendeu, a partir das experiências, focalizar a atenção nas pessoas em suas relações ecológicas, o que implicou em minha participação em seus ritmos cotidianos, descrevendo esta experiência relacional a partir de uma proposta de complementaridade textual e imagética.

Seguindo caminhos apontados por Tim Ingold (2000), procurei contribuir para ampliação dos horizontes científicos da etnoecologia em sua relação com a antropologia, privilegiando uma descrição das experiências a partir do entendimento que as pessoas produzem em suas vidas no envolvimento cotidiano na paisagem, expressando um conhecimento tácito e experimental inscrito no corpo pelo processo de engajamento direto com experiências e tarefas habituais.

Tendo pluralizado narrativas e processos de engajamentos, no próximo capítulo pretendo tecer caminhos etnoecológicos a fim de aclarar respostas para questões fundamentais desta pesquisa rumo a uma melhor compreensão das relações entremeadas entre as pessoas, o mato e a paisagem em seu processo dinâmico de mútua constituição: Como o mato se integra à dinâmica da paisagem a partir dos processos humanos de habitá-la? Tendo em perspectiva uma paisagem que se constitui e reconstitui a partir de múltiplas relações ecológicas, como o mato é constitutivo destas relações?

5 UMA HISTÓRIA DE MÚLTIPLAS RELAÇÕES

Compreender o mato como elemento da paisagem associado a uma dinâmica resultante de processos e ciclos históricos de interação entre humanos e seres diversos revela algumas possibilidades de transcender a noção de natureza enquanto construção cultural e modelos etnoecológicos cognitivos de compreensão do mundo: “As ações do homem no meio ambiente não são de ordem de inscrição, mas de ordem de incorporação, visto que elas se constroem ou se dobram nas formas da paisagem e de seus habitantes via seus próprios processos de crescimento” (INGOLD, 2006, p. 35).



No intuito de contribuir para uma abordagem etnoecológica que não tenha por pressuposto uma realidade natural previamente existente, a proposta nesta pesquisa é no sentido de mobilizar o conceito de paisagem que em sua expressão física

compreenda uma realidade tão natural quanto cultural, enfocando as pessoas num contexto de ativo engajamento e desenvolvimento com o ambiente, em interação ecológica com aquilo que as cerca. Reiterando Carvalho *et al.*, 2009 (p.106):

Esta acepção de paisagem permite, assim, enfatizar a dinâmica dos processos temporais e sociais que dão forma ao ambiente, ao mesmo tempo em que constituem e modificam os lugares e os modos de habitar, permitindo distanciar-se de uma visão objetificadora que tende a atribuir um sentido de externalidade ao sujeito humano em relação ao mundo.

Este capítulo propõe-se a criar conexões e sínteses a partir das experiências pululadas neste processo de escrita. Associando descrições textuais e ilustrativas, pretendo explicitar relações ecológicas que compreendam o mato em sua integração à dinâmica da paisagem a partir dos processos humanos de habitá-la. O que, por sua vez, ressalta a dimensão híbrida que

lhe está inerente, desidealizando uma concepção “moderna” (LATOUR, 1994) de purificação entre áreas restritas aos processos naturais e áreas legitimamente manejadas, transformadas e domesticadas pela ação humana. Também, e complementarmente, busco enfatizar a dinâmica de processos socioeconômicos e políticos que configuram e reconfiguram a paisagem, tendo em perspectiva sua temporalidade recente⁹².

Para tal, já tendo mencionado alguns elementos para exprimir que perspectivas de mato estão em questão, pretendo primeiramente expor alguns significados⁹³ de mato para as pessoas em interlocução, categoria esta cujos sentidos estão diretamente atrelados aos seus envolvimento cotidianos junto a paisagem ao longo de seus processos contínuos de vida.

Tendo como referência a caça, experiência sobressalente nas narrativas e significativa quanto aos seus modos de habitar, também descrevo aspectos sobre as interações entretecidas entre as pessoas, os bichos, a roça e o mato, assinalando um processo ecológico histórico – de ao menos dois séculos – de desenvolvimento entre os bichos do mato e a roça no interior de um mesmo campo de relações ecológicas.

Tudo isso envolve, como ponto de partida, uma atenção à unidade pela qual as pessoas primeiramente situam-se e interagem com habitantes não humanos na paisagem: a propriedade rural. Conforme analisa Silveira (2008) ao etnografar a paisagem produzida por habitantes de uma comunidade rural no interior de São Paulo, também no Confim das Águas é a propriedade rural que guia os olhares locais na paisagem. Se a paisagem é a forma que emana do ambiente de vida das pessoas e sua dinâmica está vinculada ao conjunto de relações ecológicas que se desenvolve entre pessoas e ambiente, a propriedade rural é a unidade primeira onde essas relações são cultivadas.

⁹² Ao focar na temporalidade da paisagem, Ingold (2000) propõe pontos de contato entre a arqueologia e a antropologia, compreendendo uma temporalidade ancestral. Ainda que não desconsidere o processo contínuo de construção desta paisagem ao longo de várias gerações, meu foco limita-se a uma temporalidade mais recente, seguindo até onde as reminiscências das pessoas me conduziram. Neste sentido, trabalho a temporalidade em uma perspectiva diferenciada de Ingold, trazendo para a análise as dimensões de poder ressaltadas em campo e que também constituem esta paisagem, o que – sugiro – passa ao largo das abordagens fenomenológicas.

⁹³ A explicitação dos significados parte dos contextos de enunciação, reconhecendo que eles não tem como ponto de partida um plano etéreo, abstrato, mas estão atrelados às situações em que são mobilizados – ou seja, surgem em contextos de diálogos (RABELO *et al.*, 1999).

5.1 A GENTE DIZ MATO MAS NA VERDADE NÃO É MATO – OS SIGNIFICADOS DE MATO, AS CLASSIFICAÇÕES, AS PLANTAS E OS MANEJOS RELACIONADOS

Adentrado no recorte da paisagem legitimado como familiar, a propriedade rural, depara-se com um lugar onde humanos e não humanos agenciam um conjunto de espaços dinâmicos articulados entre si. Em algumas das poucas propriedades ainda em atividade das famílias habitantes dos fundos de vales do Confin das Águas – famílias estas configuradas por pessoas idosas, eventualmente com filhos e netos - são estes alguns dos espaços relacionados e articulados na dinâmica da propriedade rural⁹⁴: a casa, o galpão, o arvoredado⁹⁵, a roça, o galinheiro, o potreiro, a invernada, a capoeira, o capoeirão e o mato.

Em uma primeira e precipitada apreensão desta paisagem de *fundões* de vales, aparentemente delineada quase que homoganeamente pelo mato, parecia claro uma progressiva purificação entre espaços de maior, menor ou nenhum uso humano, entre domínios da cultura e dos processos naturais. Um olhar mais acurado, no entanto, a partir de uma aproximação mais estreita junto aos espaços de vida de seus habitantes, revelou que a paisagem à primeira vista homogênea em sua fisionomia apresenta recortes que expressam maior ou menor grau de intervenção humana, mas raramente ausência da mesma, ainda que diante de um mato mobilizado discursivamente como espaço interdito, impossibilitado de uso pelas regulamentações ambientais.

Compreender esta categoria aparentemente genérica “mato”, destrinchando seus significados, classificações e usos em uma perspectiva etnoecológica, é o movimento que neste momento realizo no sentido de relacioná-la aos engajamentos humanos na constituição da dinâmica da paisagem, assim como explicitar as relações ecológicas que destes engajamentos efluem; relações ecológicas que, por sua vez, também constituem as pessoas e seus modos de habitar.

⁹⁴ Trecho inspirado em Woortmann & Woortmann (1997). Todos os espaços produtivos citados são referidos atualmente como *pro gasto*, ou seja, para subsistência, considerando que a renda primeira destas famílias é a aposentadoria. O feijão, o vinho, a farinha de milho, a banha de porco e o ovo caseiro são itens eventualmente comercializados nos mercados locais, ainda que o lucro obtido na venda se incorpore à renda familiar apenas como um complemento.

⁹⁵ Conjunto de árvores frutíferas no entorno da casa. Algumas das espécies que o compõem são a laranjeira, limão, abacate, marmelo, ameixeira, manga.

Que nem lá em cima (aponta) a gente diz mato, mas é tudo capoeirão. O mato mesmo é tudo a mata virgem que nunca foi derrubado. Que tem pouco...Tem gente que diz até quando planta milho e vem o brejo “ó, teu milho tá no mato”. Mas aí é um outro significado. O povo costuma chamar tudo de mato, mas na verdade não é mato, mato é um mato virgem, e esse outro aí é uma expressão mato.

Introduzindo aspectos sobre os significados emanados da categoria mato, a fala de Arlei indica duplicidade relacionada ao seu emprego que fizeram insurgir “o mato” em vivências e narrativas as mais diversas. Em última instância, *o mato mesmo é tudo a mata virgem, que nunca foi derrubado*. Definições similares foram movimentadas muitas das vezes em que era solicitada uma aceção concisa do conceito (*E o que é o mato?*), situações que decorriam, como neste caso, de meu estranhamento quanto à utilização genérica do termo, como a associação destacada por Arlei entre *brejo* e mato: *Tem gente que diz até quando planta milho e vem o brejo “ó, teu milho tá no mato”*. Bento, por exemplo, referia-se à coleta da samambaia como *tirar brejo nos mato*. Também Jurandir dizia ter por hábito tomar chás que *dão nos mato*, indicando a *losna*, a *erva santa* e o *quebra tudo* como suas favoritas, plantas estas que em seguida orienta precisamente sua localização na *capoeira fina*.

Esta conceituação de mato, que parecia relacionar-se figurativamente com “aquilo que nasce espontaneamente”, envolvia áreas em fases iniciais de regeneração/desenvolvimento florestal, abrangendo da primeira vegetação que sucedia uma roça (*brejo, buva, inço*), à *capoeira fina*. O próprio Arlei esclarece, diante de minhas incompreensões sobre o que, afinal, seria mato: *O povo costuma chamar tudo de mato, mas na verdade não é mato - explicitando uma definição figurativa do conceito: [...] esse outro aí é uma expressão mato*.

Também um sentido generalista (*Aqui hoje em dia só tem mato!*⁹⁶) envolvia “um mato” alvo de normas e restrições, aplicado ao se referir à paisagem enquanto uma fisionomia contornada com valores e intenções *de fora*, o que também ficou eminente em meu processo de entrada em campo e os diálogos truncados acerca do assunto, pouco instigantes para uma conversa duradoura. Nestes contextos, o foco era um mato cuja abundância parecia estar relacionada à conjuntura socioeconômica e política desde fora, visto como impedimento para a melhoria da vida das pessoas pelas suas limitações legais de uso. O próprio Arlei, em outro momento, problematiza este mato, indicando uma concepção de mato imposto, naturalizado, purificado:

⁹⁶ Palavras de seu Francisco, respondendo a minha interpelação sobre o porquê da saída de seus quatorze irmãos dos *fundões* do vale da juçara.

Fomo roubado, fomo expulso, alguma coisa parecida com isso. A paisagem é bonita, é uma paisagem linda de preservação... mas não tem como depender disso aí pra viver...vai depender desse mato todo pra viver? O que dá pra fazer no mato hoje em dia? Nada.

Eventualmente carregava certo desconforto por não compreender ao certo que mato estava sendo proposto em algumas interlocuções. As poucas vezes em que arrisquei questionar “que mato estava em questão”, eram expressas incompreensões, sugerindo uma pergunta vaga e ausente sentido. Bento propôs um indicativo importante, ao explicar-me que muito daquilo que hoje é denominado por mato antigamente era *macega*, e que *mato mesmo*, por sua vez, era *mato nativo*, *mato virgem*.

Pareceu-me possível, então, conceber um mato – a *macega* de outrora - que emerge acompanhando o processo de sucessão da vegetação florestal, mais recentemente pelo argumento dos impeditivos ambientais: *Porque proibiram a queimada o povo daqui foi embora e o mato tomou conta*. Ao longo de todo processo empírico, o mato manifesto apresentava primordialmente essa acepção genérica, insurgindo em contextos e situações variadas e tendo em perspectiva os interditos ambientais, e/ou formas de subvertê-los.

Ainda que, em última instância, *mato mesmo* seja *mata virgem que nunca foi derrubada*, os limites entre o que é e o que não é *mato*⁹⁷ são apresentados como tênues no transcorrer do processo de sucessão florestal. Neste sentido, Jurandir estabelece uma conexão cíclica entre o *mato* e o *capoeirão* ao explicitar a semelhança entre sua fisionomia a partir do momento em que no *capoeirão só vem a vegetação*, um processo associado ao tempo em que *parou de se derrubar*. Sua descrição, entretanto, parece anular as diferenciações entre um e outro, diferenciação essa que possivelmente somente seria percebida e destrinchada na prática por um agente habilidoso e experiente nesta paisagem:

[...] depois que tira o mato, vem o capoeirão, mas o capoeirão com o passar do tempo vira mato também, uns dez, quinze anos, vira mato, porque aí só vem a vegetação. Pode até ficar parecido com a mata virgem, mas igual nunca vai ser. No mato virgem tem muita madeira, tem palmito, que agora já tá vindo no capoeirão. O palmito uma época só existia no mato virgem e agora com o tempo que parou de se derrubar tá vindo no capoeirão também. A madeira de lei pra aproveitar é no mato, demora muitos anos pra se desenvolver no capoeirão.

Também seu Otávio explica-me haver diferenças entre *mato* e *capoeirão*, reconhecidas a partir da composição e arranjo das árvores, ao mesmo tempo em que chama atenção para a semelhança – ou quase indiferenciação - entre um *mato nativo* que *nunca foi derrubado* e um

⁹⁷ Para clareza da leitura, utilizarei o termo *mato* (em itálico) quando o mato em questão for o *mato virgem*, *mato mesmo*.

capoeirão que com o tempo pode vir a ser *mato*, tornando os limites entre um e outro imperceptíveis a quem escuta sua descrição:

[...] tem diferença porque onde é *mato* que nunca foi derrubado a gente diz *mato nativo*, onde foi derrubado que veio pra cima a gente diz *capoeirão*, que não é mais *mato*. Aquele que tem quando existiu o mundo é *mato mesmo* que nunca foi derrubado, o outro foi derrubado... pelo tipo das árvores que tem a gente enxerga se foi derrubado ou não. Mas depois de uns vinte anos o *capoeirão* pode ficar *mato* de novo. O terreno com cinco, seis anos, já tá um *capoeirão* que é um mistério...tem um terreno lá, umas parte lá que ninguém diz que foi derrubado e não faz dez anos que foi derrubado.

Algumas espécies, entretanto, foram destacadas como forma de diferenciar o *mato* do *capoeirão*, considerando que *no capoeirão quase não tem madeira boa, madeira de lei*. Neste sentido, a atenção à presença de espécies como *cedro*, *batinga* e, principalmente, *louro* e *ipê*, características da *mata virgem*, esclarecia maiores imprecisões.

Ao sugerir o costume peculiar dos habitantes dos *fundões* de dizer que moram no *meio do mato*, Simão me esclarece ao ser questionado onde fica o *mato* em sua propriedade: *O mato mesmo é só lá em cima* (aponta), *que é mato desde sempre* – e complementa: *O pessoal costuma dizer que mora nos mato, mas a gente mora mesmo é num capoeirão*. Apontando para o *mato lá em cima*, Simão orienta sua localização *na costa de morro, na dobra dos faxinais* onde, conforme um interlocutor outrora me aclarou, o perigo de erosão é considerável por se tratar de um solo mais raso. Na compreensão de Simão: *O mato é o que segura o peral pra não desbarrancar*.

Nesta mesma perspectiva de um *mato* que refreia o desbarrancamento, seu Jurandir também me orienta para a permanência de *pontas de mato, pra uso e proteção da terra*: [...] *então lá na nossa área que é mil metros são três etapas, cada etapa que é uma subida pra não ter queda da terra, desbarrancado, então ficava as pontas de mato. Botava uma roça aqui, outra lá adiante, e ficava aquelas pontas de mato, pra uso e pra proteção da terra, pra não ter o desbarrancado*.

Em situações diversas este *mato mesmo*, que é *mato desde sempre* ou *mato pra não desbarrancar* foi referenciado também como a *reserva de mato*, como relata Otávio, ressaltando sua função pretérita e presente: *Tinha assim como tem até hoje a reserva de mato, em cima, no morro, no faxinal... tinha e tem, né. Nos peral a gente também ia reservando, só que teve uma época que teve um incêndio que queimou tudo, queimou a reserva, aí a gente teve que deixar voltar*. Diferentemente de uma compreensão de *reserva* associada a um

domínio salvaguardado à “natureza”⁹⁸ ou resguardada apenas como poupança para necessidades futuras, sugeriam-se múltiplas funcionalidades para sua existência. As narrativas sobre a *reserva de mato* indicavam que os limites entre espaços de domínio de trabalho humano e espaços do domínio dos processos naturais eram tênues, ou mesmo inexistente em várias interações estabelecidas entre as pessoas e o *mato/reserva*.

A enunciação de Jurandir quando o questiono sobre “*o que é o mato?*” é bastante expressiva no sentido de estabelecer uma relação entre *mato* e *reserva*, assim como explicitar alguns de seus usos e funções relacionadas, especialmente quanto ao manejo da madeira e a procriação dos bichos do mato. Sua resposta aponta para uma conotação de passado ao introduzir o sentido de *mato* (*mato era...*) e especificar sua relação com a *reserva*:

Mato era... que nem tinha uma reserva de mato lá, que era uma certa área nas costas de morro que a gente usava deixar quando precisasse tirar uma madeira, uma lenha, uma tora pra tábuas, um moirão pra cerca, uma taquara, e então ali a gente deixava, de ponto em ponto a gente deixava aquela reserva. Digamos, tem um plano aqui e depois uma subida, lá em cima deixava aquela reserva pra proteção, pra não correr os peral abaixo. E era bom também pros bichos que se procriavam ali.

Também seu Otávio, conhecido por suas criações de porcos de grande extensão e por sua experiência habilidosa de *pegar porco nos mato* no período de *botar porco na roça* – custando-lhe alguns dias e mesmo semanas de trabalho - fala sobre o “aproveitamento” do *mato* a partir da relação entre a *reserva* e a criação de porco, conformando um sistema ecológico que articula o mato, a roça, a criação e as pessoas. O que também foi explicitado por outros interlocutores como garantia da *engorda do porco*, seja alimentando-se com o milho da roça, seja com algumas *frutas do mato* consideradas *fortes*. Ao narrar sobre a *reserva de mato do faxinal*, na qual tinha por hábito delimitar uma área de *mato* para dar lugar à roça pro porco - *roçar de foice, derrubar a machado, fazer aceiro, queimar, botar roça de milho e fazer a encerra dos porcos cercada com pau do mato* - seu Otávio discorre sobre sua prática:

A reserva do mato deixava assim... só de vez em quando que a gente botava uma roça, assim, que nosso costume era plantar o milho e depois largar os porcos pra comerem e depois tirava. Aí entrava nestes mato tudo, que tem fruta forte, fruta do alazão, aguá, bacupari, quaresmeira, guabirobeira, essas coisas...o porco se fartava e ajudava pra engordar...assim aproveitava os pedaço que a gente deixava.

⁹⁸ Não aprofundi sobre essa categoria *reserva*, mas desconfio que pudesse estar relacionada a uma intervenção do Estado. Waldir presenteou-me com a cópia de um documento emitido em 1948 que previa não ser permitido derrubar mais de três quartos das matas existentes em cada propriedade. De fato, seu pai Jurandir comentou-me que toda a propriedade mantinha em média uns 20% de mato. O termo jurídico *reserva legal* já havia sido criado neste contexto, pela primeira proposta do Código Florestal na década de quarenta. Neste caso, tal como observa Silveira (2007), possivelmente trata-se de uma categoria local de organização da paisagem que incorpora em si uma categoria legal.

Ao elucidar sobre o processo de fazer a roça no *mato* para *botar os porcos*, seu Otávio diferencia a prática da *coivara* da prática de botar fogo no *capoeirão*: *Coivara a gente dizia quando era derrubado mato virgem, daí a gente falava “vamo bota uma coivara”. Quando era no capoeirão a gente dizia “vamo bota uma roça lá naquele capoeirão”, aí não era coivara [...].* Interrelacionando os significados de mato – o *mato mesmo*, referindo-se a roça no mato, e a expressão mato, sugerindo o *buva/brejo* que *demora pra vir* - complementa: *A roça no mato sempre é mais graúda e o mato demora pra vir, ficando a roça mais limpa e fácil de carpir.* E detalha-me o processo da *coivara* para o plantio de milho e criação dos porcos:

[...] do mês de agosto até fevereiro a gente plantava milho. Cortava a madeira, recolhia as de lei e deixava as outras um, dois meses pra secar bem, porque quanto mais lenha queimava melhor era trabalhar. Fazia o aceiro carpindo ao redor um metro mais ou menos, pro fogo não passar pro outro lado... isso na véspera da queimada. Queimava hoje e plantava amanhã, pra aproveitar a cinza, porque diz que essa cinza era adubo, dizem os mais antigos e a gente foi seguindo aquela. O dia que o vento tivesse seco, esperava de tardezinha... aí o fogo não alastra demais. Plantava, limpava nos pedaço que tinha que limpá e depois botava pros porco colhe, cercava a roça e botava os porcos na roça...eles derrubava e comia...quantas vezes nos botamo uns oitenta porco numa roça só [...]

Seja ela uma roça produzida no mato ou no *capoeirão*, a prática de semear o *ingazeiro* após sua colheita era habitual, gerando uma *terra forte* e uma capoeira *fácil pra roçar*, como expressa Otávio:

[...] depois que colhia a roça, na resteva⁹⁹ botava o ingá, pra vir a capoeira bonita... porque o ingazeiro dá força pra terra e vem uma capoeira que dentro de dois, três anos tá tudo boa de cortar de novo...é fácil de cortar e o ingá enfolha bastante, fica bem cheio de folha, e fica limpo, não vem outro mato embaixo...dá uma capoeira de golpe, que tu corta com a foice com um golpe só, fácil pra roçar.

Assim, parte do espaço de vivência e de trabalho das pessoas, as narrativas sobre os manejos relacionados ao *mato mesmo*, *mato nativo* ou a *reserva de mato*¹⁰⁰, sugeriram especialmente seu uso pretérito como chão para cultivos, criações e, principalmente, fonte de matéria-prima - especialmente *madeira de lei* - para construção de bens da propriedade e instrumentos de trabalho; também um manejo envolvendo seu adensamento com semente de ingazeiro para fortalecimento da terra e futuro replantio. Foram destacadas, ainda, sua funcionalidade para contenção dos *perais*, ou *segurar os desbarrancados*, assim como a garantia de uma área imprescindível para a procriação dos animais do mato.

⁹⁹ Palha que fica após a colheita.

¹⁰⁰ A manutenção do mato na beira de rio foi sugerido por alguns interlocutores como forma de garantir uma *água fresca*, porém não houve associação entre este mato e a *reserva*.

Diante de minha indagação sobre o consumo das frutas foram raras as situações em que os interlocutores sugeriram comer *frutas do mato*; algumas experimentações foram realizadas, mas não era apreciado o hábito do consumo. Estas eram comumente associadas à alimentação dos porcos, tal como expressa seu Francisco: *Fruta que a gente comia era alguma coisa do capoeirão, que nem a quaresma e o araçá e ao redor de casa, a lima, a ameixeira, a goiaba, o pessegueiro. O aguáí, o alazão, essas aí era pros porco engorda nos mato*. Quando pergunto a seu Jurandir sobre as *frutas do mato*, ele reflete e responde pausadamente, duvidoso, enfocando um consumo de frutas do *capoeirão*:

Fruta do mato...nós comemo a quaresma...que é mais do capoeirão...o bacupari, que é do mato mesmo...me disseram também da fruta da tajuva, que eu não conhecia...aguáí é os bichos que comem...tem o araçá, a quaresma do capoeirão...mato assim mesmo eu não conheço muita, muita fruta não.

Neste contexto, relembra que quando sugeriu a um parente de sua esposa para experimentar *bacupari*, ele olhou, pensou, hesitou, e sugeriu, em tom lúdico, que Jurandir o estaria ensinando a *comer veneno*.

Alguns *remédios do mato* foram destacados por seus usos de longa data, aprendidos com os antigos que, segundo Bento, *iam usando as folhas do mato pra ver se funcionava*. O uso da *erva de lagarto* através de uma pomada produzida com a banha do lagarto foi lembrada algumas vezes para picada de cobra, por *puxar a dor para fora*, cura esta que seu Jurandir, ao ser picado pela *jararaca das amarelas*, experimentou espalhando a terra sobre a picada: *Já que a terra se cria, se consome* - explica ele. Seu Simão novamente clareia que os tais remédios são da *capoeira*, sugerindo não haver muitos remédios no *mato*. De fato, com exceção do *cipó mil homens*, todas as ervas indicadas e apontadas como *remédios do mato* localizavam-se na *capoeira fina*¹⁰¹ - nas *macegas*, como dizia Bento - muitas das quais consumidas na *cachaça temperada*.

Na experiência da coleta da samambaia com Bento nos fundos do vale da onça, ele mapeia o morro mais próximo e situa, apontando, diferentes tonalidades de verde que expressam processos temporais variados *de pouso* da terra, compreendendo de uma coloração mais escurecida nos topos de morro, realçando ser *mato mesmo*, ao verde claro de uma roça

¹⁰¹ Houve um dia de campo em que tive um sério problema estomacal e as sugestões variadas quanto ao remédio mais curativo evidenciaram uma ausência de planta do *mato nativo* como alternativa. Dona Rosa sugeriu a folha de *goiabeira*; a filha de dona Íria disse que maisena com água e açúcar é *o melhor remédio que tem*; Íria e Francisco recomendaram uma calda de limão com açúcar; seu Andi sugeriu *o fel da terra*; seu irmão Toninho a *losma*; Dorival indica um composto de *marcela*, *infalivina*, *sete sangrias* e *losma da folha miúda* e sua esposa um comprimido de sal de fruta. Enfim, encarei algumas experimentações com cautela e me recuperei.

colhida há poucos meses - uma *buva*, *mais pra capoeira fina, onde dá a samambaia*. Entre o *mato nativo* e a *buva*, Bento explana haver a *capoeira* e o *capoeirão* – *que o povo costuma chamar de mato* - categorias que de modo parcial ele sinaliza no morro, mas que tenho dificuldades em situar e diferenciar. Ao perguntar “*o que se tira das capoeiras (fina, grossa) e capoeirão?*” Bento sugere que delas se extraem principalmente *lenha e alguma coisa de remédio*, reforçando que *madeira boa, madeira de lei, é mais no mato*. Aponta para alguns adensamentos esparsos de *uva do japão*, configurando em meio a variados tons de verde uma coloração amarronzada em virtude de sua frutificação: *Onde tu abre uma capoeira, a uva do japão toma conta*.

Tendo como referencia o trabalho organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, Enciclopédia da Floresta (2002), apresento abaixo (FIGURA 19) um gráfico a partir de Laure Emperaire (p. 395) que esquematiza as classificações dos diferentes estágios de regeneração do mato – genericamente falando - e algumas plantas citadas em campo características de cada estágio ou que se desenvolvem entre eles. Algumas delas, como *louro*, *ipê*, *bacupari*, *alazão*, *aguaí* e *batinga* foram exemplificadas inúmeras vezes diante de meu questionamento – imbuída pela busca de uma compreensão sobre como diferenciar *mato* e *capoeirão* - sobre “*que plantas tem no mato que não tem no capoeirão?*”.

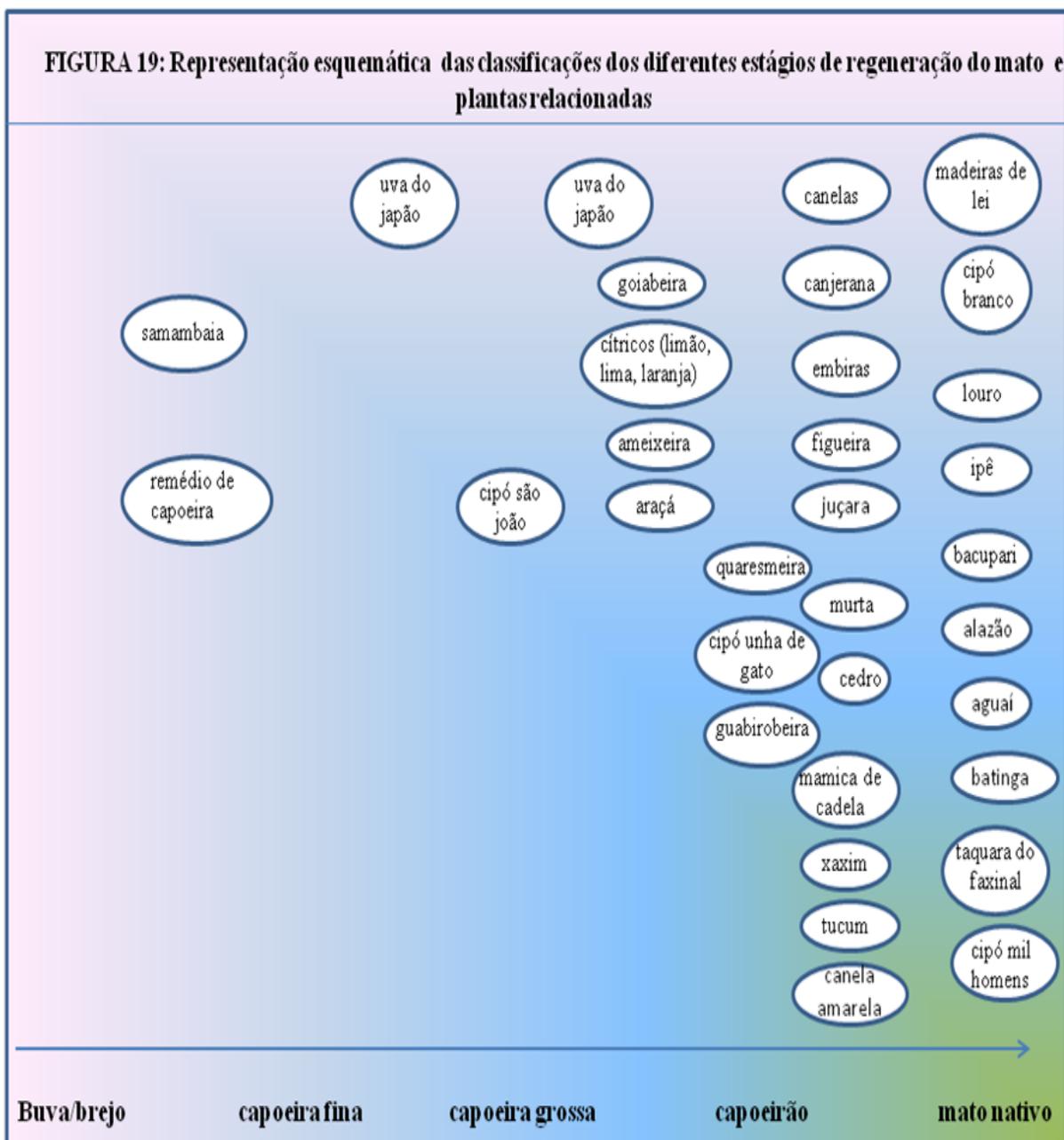


Figura 19 - Representação esquemática das classificações dos diferentes estágios de regeneração do mato e plantas relacionadas

Fonte - Elaborado pela autora a partir de Emperaire (2002, p. 395).

Parafraçando Silveira (2007), estes diferentes estágios de regeneração do mato – de *pousio* – são resultado de um processo de constituição de uma paisagem a partir das interações entre as pessoas e seres diversos por um período de quase duzentos - além da relação anterior envolvendo grupos indígenas. Um processo onde a *coivara* para abrir o *mato nativo* e iniciar a roça - para alimentação humana ou para a *criação* - assim como a *queimada* como *alimento pra terra, pra gente e pros bichos* e continuidade dos ciclos da roça e *pousio* (em maior ou menor tempo) sempre tiveram um papel importante na configuração atual das

propriedades e na dinâmica da paisagem. Se historicamente optava-se pela roça *graúda*, por esta ser *limpa* e rentável, produzida no mato nativo e no *capoeirão*, atualmente, para garantir uma área com menor reconhecimento de importância em termos de normatizações ambientais, opta-se pela renovação de áreas reduzidas de *buva/brejo*, somada ao uso de insumos químicos, até onde a força da terra permite.

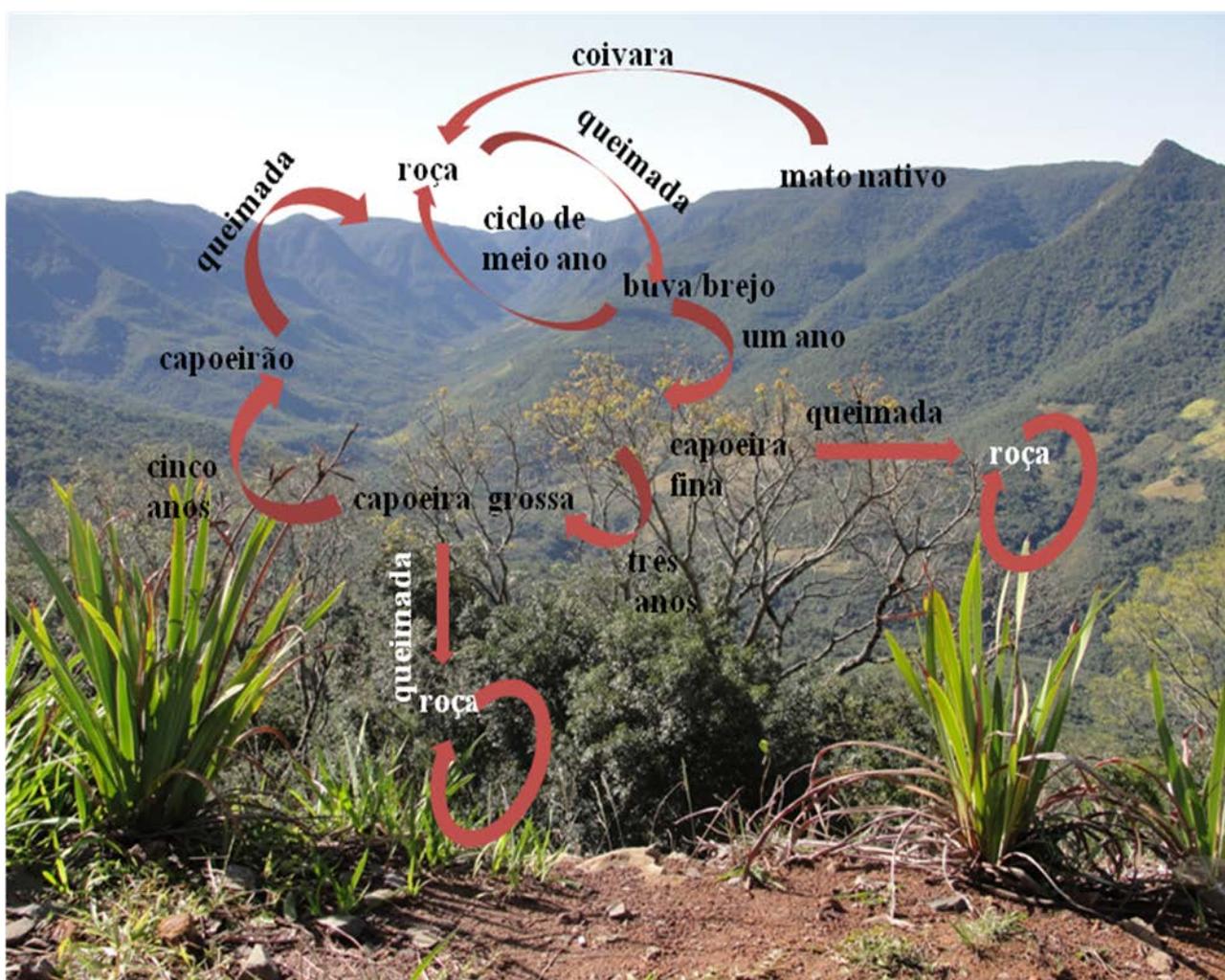


Figura 20 - O mato que conforma os morros do Confim das Águas, em seus diferentes estágios de *pousio* e em conexão cíclica com a roça
Fonte - Elaborado pela autora

Estas áreas em diferentes estágios de *pousio*, algumas tendo sido cultivadas por longo tempo, estão associadas no presente ao adensamento de espécies relativamente recentes (algumas das quais como *eliote* e *uva do japão* foram denominadas por interlocutores como *de fora*), entremeadas por algumas frutíferas antigamente cultivadas, como *lima*, *pessegueiro*, *ameixeira*, *goiabeira*. Trata-se de um mato que, ainda que engendrado conceitualmente na relação com os interditos ambientais, a presença humana ao longo de alguns séculos contribui

para constituir e transformar sua ecologia, envolvendo um conjunto de plantas, pessoas e animais, e compreendendo espécies associadas a transição entre o mato e a roça e cuja dinâmica populacional é fortemente influenciada pelo manejo humano. Um mato por séculos renovado e revigorado pelo fogo e atualmente, por sua expressividade “natural”, sob tutela jurídica.

A presença de espécies frutíferas em *capoeirões* oriundas dos antigos arvoredos, assim como, e especialmente, a abundância de fragmentos cobertos por *uva do japão*, revelam que a delimitação de uma área “natural” não garante qualquer estado de permanência à uma vegetação reconhecidamente “nativa”. Alguns híbridos, como afirma Robbins (2001)¹⁰², misturando característica tipificadas como naturais e culturais, cumprem o papel de desviar tipos naturalmente dados pela lógica da legislação ambiental, constituindo uma paisagem que se reproduz de forma misturada, incorporando algumas espécies, disseminando outras e criando novas formas.

Neste mesmo morro apontado e mapeado por Bento, arranjavam-se esparsamente em meio aos diferentes estágios de *pousio* algumas poucas roças recentemente colhidas. Roças essas tão reduzidas que, segundo Bento, já não há mais garantia para a colheita humana: o pouco que é produzido termina por ser antecipadamente *colhido pelos bichos, que quase não tem o que comer*. A roça, que durante algumas décadas garantiu aos bichos aquilo que é faltante no mato – a comida – já não mais sustenta como outrora. Afinal, *pra ser gordo tem que comer milho* – como diz dona Aida. A *uva do japão*, espécie cujo controle populacional é almejado e estimulado pelo órgão ambiental, em parte cumpre este papel.

5.2 ENTRE O MATO E A ROÇA – A CAÇA

Pra viver – explica seu Simão – *o colono precisa do milho, do feijão e da banha*. Itens cotidianos, nem sempre a *mistura* (a carne), de porco ou galinha, acompanha este cardápio habitual. Nos períodos apropriados para a caça, a carne de *bicho do mato* fornecia – e eventualmente ainda fornece - a *mistura* elegida junto ao alimento tradicional feito à base de milho: *cuscus, polenta, pamonha e milho cozido: Então a gente ia lá nessas pontas de mato, por exemplo, e pegava um macucu, dava pra uma mistura pra uns dois dias. Pegava um*

¹⁰² Em um artigo intitulado “Tracking invasive land covers or why our landscapes have never been modern”, desenvolvido em uma localidade da Índia e questionando esta separação normativa da paisagem em espaços naturais e culturais a partir de um planejamento de Estado.

nambu, ou um quati, dava pra uma família...bem gordinhos (risos) e era bom, era saudável – lembra seu Jurandir enquanto sua esposa rememora os mutirões de caça de quati realizados pelos homens aos sábados: A gente ficava ansiosa esperando em casa eles voltarem com a carreta cheia de quati.

A relação entre o *mato/reserva* e a garantia de uma área apropriada para a procriação dos bichos do mato foi sugerida em momentos variados. Era proposto que os animais procriavam-se no *mato*, mas criavam-se fundamentalmente da roça: o *mato* era o espaço para reprodução, a roça para alimentação. Com seu sustento garantido, *os bichos eram gordos*, criavam-se e conseqüentemente procriavam-se melhor. Seu Jurandir e sua esposa Aida, se posicionam claramente neste sentido:

Seu Jurandir: [...] antigamente uma caça a gente entrava numa ponta de mato aquela e tinha muito mais caça que hoje, porque se criava, o pessoal plantava muito, hoje ele comia aqui, amanhã lá adiante, então se criava muito. Então naquelas pontinhas de mato tu encontrava pomba, nambu, aracuã, macucu, jacutinga, quati, paca, todas essas espécies de bicho tinha. Hoje tu corre o dia inteiro e é difícil encontrar um bicho desses aí.

Dona Aida: Eles não tem onde comer. As frutas do mato não dão conta. Tem que ter o milho porque é a vitamina deles. É a vitamina pra eles engordar. No mato eles encontram, mas tem um tempo...e não é todo tempo que tem fruta no mato.

A associação entre preservação ambiental e interdição quanto à caça é estranhada por Jurandir, reportando-se aos tempos onde se caçava em demasia e mesmo sob esta condição os animais tinham sua reprodução garantida: *Nunca faltou bicho*. Assim, ele retoma sua explicação conduzida para a técnica *do meio ambiente* outrora atuante na região: - [...] *eu disse pra ela que não é caso de tu não matar que tu vai preservar. Tinha muito mais bicho antigamente quando tinha roça do que hoje.*

A posição de seu Simão, reconhecido como perito na ecologia dos bichos do mato e nas técnicas/estratégias de caça, também é na perspectiva de haver menor fartura de bichos atualmente: *Pra mim tem menos* - pondera ele, quando o questiono sobre o assunto. E elucida sua impressão narrando-me que na propriedade onde outrora habitava, nos *fundões* do caraguatá, tinha por hábito subir o morro por um *carreiro* em direção ao *mato do faxinal* em busca de caça. Costeando as então roças de milho e feijão ao longo do trajeto, argumenta nunca ter alcançado o fim do *carreiro* para encontrar a caça: *Com trato os bichos se criam bem na roça* - explicou-me. Para Simão, os ciclos da roça, que totalizam dois ao longo do ano, *do cedo e do tarde*¹⁰³, são mais prolongados do que a maioria das frutas do mato. Assim,

¹⁰³ O *do cedo* refere-se à principal *safrá*, plantada no início da primavera e colhida no verão: milho, feijão preto e de cor, moranga, abóbora, aipim, amendoim. O *do tarde* diz respeito à *safrinha*, plantada a partir de janeiro e

consistindo a roça na garantia de um alimento mais acessível, em sua atual existência reduzida o esforço dos animais para encontrar alimento tem sido excessivo: *Até tem alguma coisa no mato, mas tem que caminhar muito.*

Ressaltando que algumas frutas do mato como *alazão, batanga e bacupari* desenvolvem-se simultaneamente com a safra do milho, Simão avalia que estas estão circunscritas ao *mato/reserva*, não produzindo quantidade suficiente para garantir a alimentação dos bichos. Também se reporta há alguns anos atrás, quando as fruteiras cultivadas nos *arvoredos* produziam frutas em abundância, contrapondo ao momento presente em que muitas delas já finalizaram seus ciclos de vida. A alternativa para os animais, além das parcas frutas do mato e das fruteiras dos *arvoredos* ainda produtivos, é a *uva do japonês*, nivelada ao milho como alimento *forte*. Para ele, afinal, *não tem bicho que não come milho, assim como não tem bicho que não come uva do japonês.*

Simão considera que *a roça facilita a caça e deixa os bichos gordos*; mas há de se ter cuidado com o momento apropriado, pois em se precipitando em caçar os primeiros que circulam pela roça, os demais desaparecem. Neste sentido, deve-se aguardar com alguma paciência – e aceitar algum prejuízo - os animais estarem *cevadados e gordos*, o que garantirá uma caça farta. Adverte que caçar com cachorro na roça também não é uma estratégia adequada, pois os animais assustam-se e *vão ao mundo*.

Conhecedor dos ciclos dos animais do mato, relembra os ensinamentos de seu pai, que *sabia da força* e lhe ensinara a *lei dos antigos*, ao estimular sua atenção na observação dos macacos em seu cuidado com a cria, assim como no respeito que devemos conferir ao animal com filhote: *Bicho com cria não se caça*. A *lei*, neste sentido, orienta que a caça seja restrita aos meses de maio a meados de agosto, pois a maioria dos animais de caça procriam-se entre agosto e outubro, sendo a primavera o período de acasalamento e o verão de cuidado com os filhotes. Ao ressaltar a excepcionalidade do veado que pode se reproduzir o ano inteiro, curiosamente argumenta que *bicho é que nem fruteira, cada um tem sua época*.

Também seu Jurandir, lembrando com nostalgia o hábito de caçar, fala sobre o período de procriação dos animais: [...] *no verão não se caçava, porque a maioria da caça tão procriando. Tem o tempo da paca, mês de agosto, a fêmea tá prenha. Mês de agosto então encerra a caçada desses bichos*. No entanto, abre uma exceção à caça fora deste período ao *mondeo, velho e desgarrado da vara de quati* no fim da vida, vivenciando seus últimos dias aos arredores das roças de milho:

colhida no outono, com menor tempo de maturação e produzindo menor quantidade e diversidade: milho, feijão preto e de cor.

[...] e no verão também o quati tá com filhote, tá magro, tá seco, cheio de imundícia, não vale a pena. A não ser um desgarrado assim, que vem perto de casa...o mondeo...porque o mondeo depois de velho ele se ausenta, porque os novos surram muito ele e ele morre isolado. Então se ele chega numa roça ele come ali mas não sai muito longe, fica dois dedo de toicinho quando ele come na roça de milho...vai ficando ali até terminar o milho. Mas o bicho é danado, ele degola o cachorro, quanta gente perdeu o cachorro por causa do mondeo. Então ele se aparta, como se diz, quando fica uma certa idade ele se aparta e deixa os mais novo tomar conta.

Manifestando uma posição possivelmente compartilhada por outros integrantes da “nova geração”, Alex e seu amigo Bruno¹⁰⁴ contrariam esta perspectiva apresentada pelos mais velhos, da necessidade de alimento da roça como recurso fundamental para os bichos do mato. Quando apresento a expressão que escutara com frequência, de que “sem o milho os bichos estão mais magros”, Alex argumenta que *é claro que eles vão dizer isso*, referindo-se a uma vida dependente da roça e do trabalho excessivo: *Os antigos dizem que subiam os morros e plantavam lá em cima no mato porque a terra é melhor, mas eu acho que é porque gostavam de trabalhar*. Seu amigo Bruno complementa: *Tu vai ver que é só nós que gostamos mesmo do mato* – ao sugerir que os antigos se interessam é pela caça na roça. Para Alex, ainda que a *ceva* seja basicamente arranjada com milho, isto estaria mais relacionado ao hábito das pessoas e menos à preferência dos animais, que, de forma geral, comem *tudo que é coisa, até coró e casca de raizeira*. A posição dos rapazes é clara quanto a uma perspectiva outra de pensar a relação – ou ausência de – entre a roça, os bichos e o mato, ao sugerirem ter maior quantidade de animais atualmente e que estes *se criam muito bem com os figuinhos das figueiras*. Por fim, Alex conclui enfaticamente: *Lugar de bicho é no mato e não na roça*.

Ainda que de forma geral a redução da quantidade dos bichos do mato foi ressaltada por estes *não terem mais força pra se procriar*, alguns interlocutores argumentaram que a ausência de certos bichos de caça que habitam *o mato mesmo*, como a *paca* e a *cutia*, estaria relacionada, sobretudo, ao fato de serem especialmente almejados por outros animais– no caso da *paca*, incluindo os humanos. Para Simão, por exemplo, a redução da quantidade de *paca* seria responsabilidade dos *tatetis*, que ao descerem a serra no término da produção de *pinhão* devoram seus filhotes. O *tateti* é animal recente na região, e *que hoje tem aos bandos*,

¹⁰⁴ Importante destacar que, com exceção de Alex e Bruno, não encontrei nenhum outro jovem interessado em falar sobre o mato, ou que tenha alguma vivência relacionada. Algumas tentativas, que não se desenvolveram, foram realizadas junto aos filhos ou netos das pessoas em interlocução. O interesse manifesto era de uma perspectiva futura de estudos na cidade. Um único jovem, de doze anos, que costumava acompanhar seu pai nas atividades da propriedade, era bastante tímido e não se dispôs a conversar comigo. Sua mãe me dizia que *ele gosta muito do mato* e certo dia comentara que estava sendo atendido por uma psicóloga, pois a família estava preocupada com o gosto e disposição do menino em permanecer nos *fundões*, já que o estímulo familiar orientava o contrário.

tendo descido da serra há aproximadamente quatro ou cinco anos na procura por alimento no período de escassez de *pinhão*. Neste sentido, são os *frutos da ripa*, assim como da *uva do japão*, que atualmente garante a maior parte de sua alimentação. Também alguns interlocutores ressaltaram que a redução destes animais - a *cutia* e a *paca* - estaria relacionada à procriação excessiva dos felinos¹⁰⁵, especialmente o *puma* e o *leão baio*.

A presença destes felinos gera algumas opiniões que sugerem tratar-se de animais vindos de outras localidades, já que estes notadamente se apresentam em maior abundância atualmente. Ao questionar seu Toninho, habitante dos fundos do vale da juçara, como poderia haver mais pumas se havia menos animais dos quais eles se alimentam, ele seguramente expõe que *as feras* teriam sido levadas de caminhão para uma área de proteção localizada na serra e de lá desceram até os vales do caraguatá e da juçara. O motivo do transporte destes animais - desconfia - foi seu uso para *fazer pesquisas*. Seu Simão reforça esta mesma procedência dos bichos, lembrando que há poucos anos quase não se encontrava *puma* e *leão baio* na região. Também sugerindo que estes desceram a serra, ri com malícia ao insinuar o descuido dos pesquisadores que supuseram erroneamente que os animais ficariam confinados na área.

O fato de alguns animais gerarem apenas uma cria por ano, como a *paca* e o *tamanduá*, este último habitante das *pedreiras do capoeirão*, também foi um argumento mobilizado no sentido de elucidar porque motivo eles estariam reduzindo, diferentemente do *quati*, que ainda que tenha em menor quantidade em relação aos tempos de outrora é considerado animal abundante: *É que nem porco, às vezes chega a dar mais de oito filhotes* – como explicita Simão.

Algumas das narrativas que mais me chamaram atenção nesta relação das pessoas com os bichos do mato estavam relacionadas às experiências no reconhecimento dos animais pelos sinais e vestígios encontrados na roça. Uma descrição minuciosa era feita sobre o modo como cada animal deixava as espigas de milho após ataque na roça, reconhecimento este essencial para preparar a técnica e as estratégias da caçada, seja de espingarda ou de armadilha,

¹⁰⁵ Três *qualidades* de puma foram enfatizadas: o *preto*, o *cinza* e o *cinza claro*. Também foi ressaltado o *leopardo*, igualmente conhecido por *leão baio*, de cor bege, animal que eu conheço por puma. A presença de onça também foi enfatizada, com discrição, sendo animal que somente circula pelos *matos do faxinal*. Estranhando a informação de haver onça na região, houve uma situação em que perguntei a Bento se estavam certo que era onça, o que seguramente ele me responde: *Joana, a gente sabe*. A descrição das características do animal – porte e pelagem - era bastante próxima de minha compreensão do que é uma onça. Relatando-me um ocorrido recente de uma criança guarani que foi devorada por uma onça nos arredores do Confim das Águas, Bento explica-me : *Joana, é que esses bichos tão comendo gente porque nunca na vida tiveram tão pouco pra comer*. Por fim, salienta que é animal que *dá muito prejuízo*, referindo-se à predação da criação.

conforme o bicho em circulação identificado. Algumas das vezes em que questionei sobre que bicho que come na roça, as respostas eram no sentido de reformular a pergunta: *A pergunta é que bicho que não come na roça?*- seguida da afirmação que o *bugio* é bicho que *não come e não vai nas roças*. De forma geral, a preferência dos bichos é pelas roças de milho, onde os *ataques* daqueles que costumam andar em bando (como *quati*, *mão pelada* e *macaco*) geram prejuízos consideráveis. Outros animais, como *tateti* e *veado*, alimentam-se da roça, mas são mais seletivos quanto ao vegetal cultivado escolhido.

Abaixo, proponho duas figuras que descrevem, a partir das expressões dos interlocutores, tanto a relação entre os bichos do mato com a roça de milho, quanto com outros alimentos variados, da roça e do mato. Tais narrativas expressam, na perspectiva de Ingold (2000), uma conjunção dos domínios do mato e a roça dentro de um mesmo campo ecológico relacional, a partir de uma história comum de desenvolvimento e aprendizado compartilhado entre humanos e animais em suas mútuas relações ao longo de séculos. Um experimento narrativo que se propõe como alternativa – possivelmente mais envolvente - a uma descrição puramente textual, revelando um engajamento ativo e perceptivo dos animais em seus ambientes:

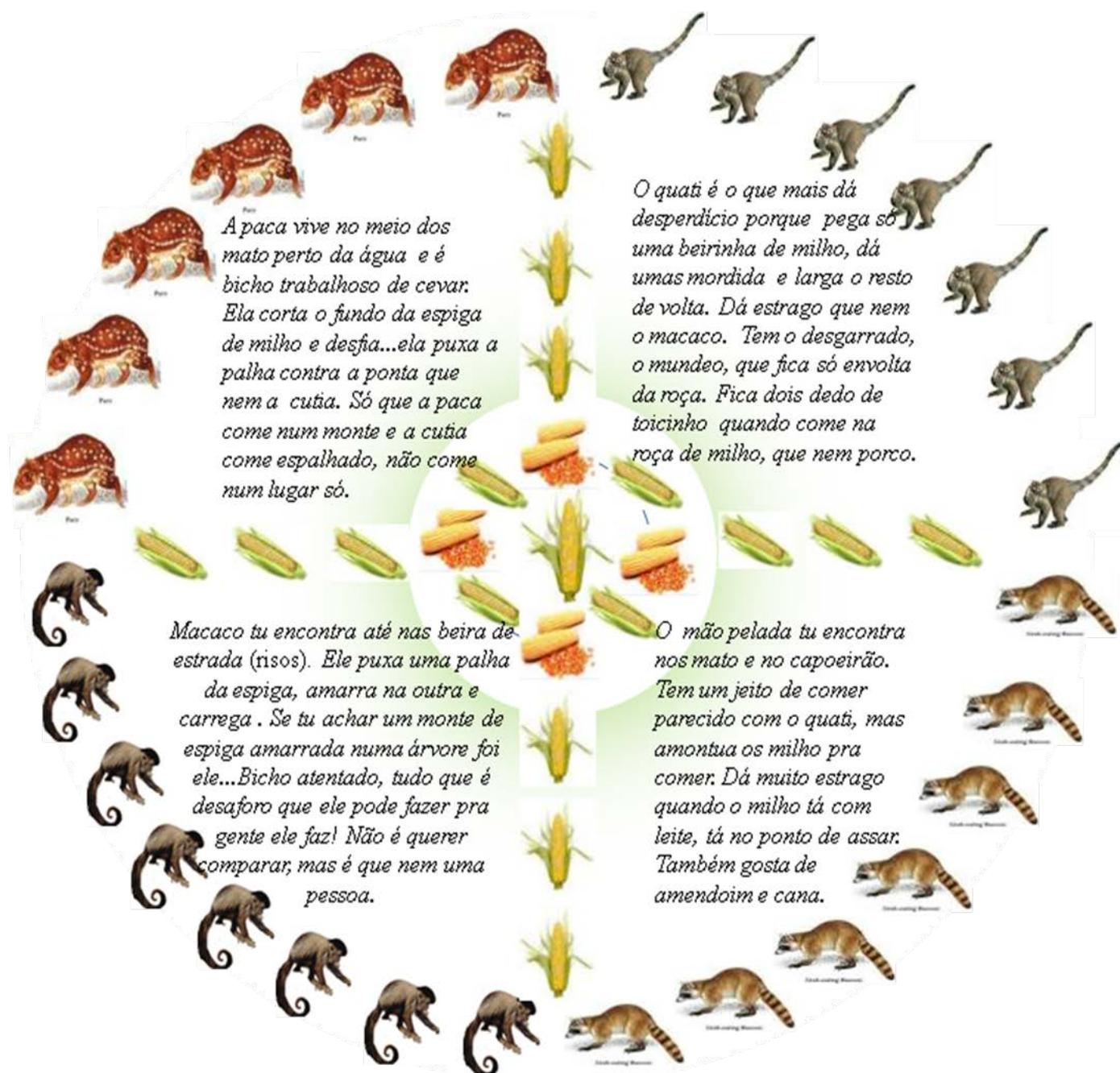


Figura 21 - Os bichos do mato e a roça de milho

Fonte - Elaborado pela autora a partir de imagens obtidas na web

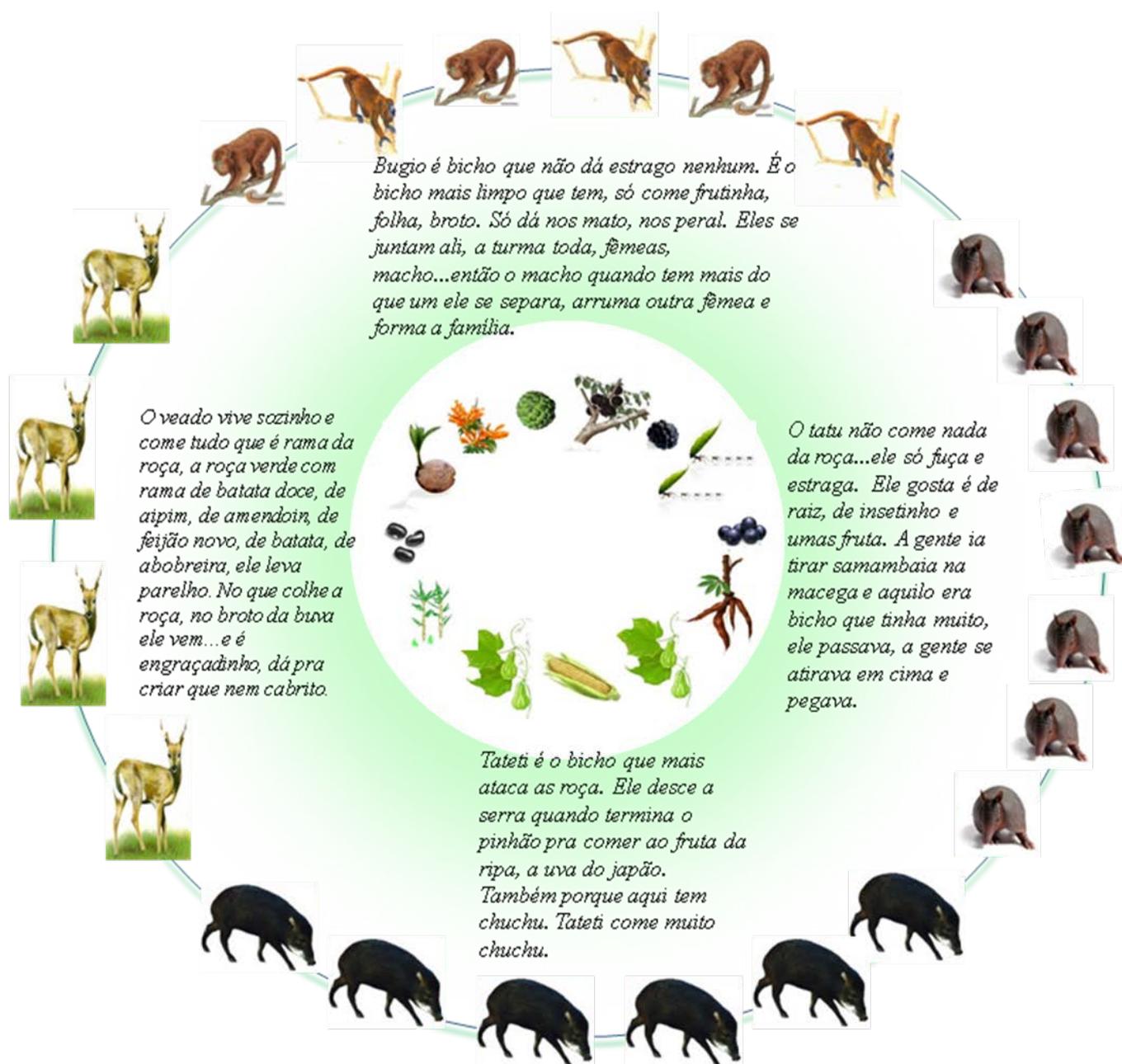


Figura 22 - Os bichos do mato e a diversidade dos alimentos, da roça e do mato
 Fonte - Elaborado pela autora a partir de imagens obtidas na web

5.2.1 Não é querer comparar mas é que nem uma pessoa – sobre os amansamentos e as empatias

A partir da *ceva*, na roça ou no mato, *cevando* e *engordando* os animais pacientemente, alguns eram apanhados e levados para a casa como bicho a ser *amansado*. Para Simão, *qualquer bicho, se dado trato, se amansa*, narrando já ter amansado alguns “Chicos”- nome que costuma atribuir a todos os seus bichos, do mato e da criação - um Chico quati, um Chico macaco e um Chico sabiá. Tendo mantido-os por algum tempo presos - o macaco e o sabiá em gaiola e o quati no *paiol*, este último tendo devorado algumas de suas galinhas - Simão relata que, quando amansados em definitivo, soltos, permaneceram nos arredores da casa, acompanhando-o em todos os seus deslocamentos. Escutei variados relatos sobre esta prática habitual - marcando um tempo pretérito - de amansamento dos animais (*paca, bugio, macaco, tamanduá, jaguatirica, quati e veado*) muitas vezes relacionada à morte das fêmeas com cria, infelizmente, provocando para uma responsabilidade (mas não culpabilidade) humana no cuidado do filhote¹⁰⁶. Tive a oportunidade de presenciar um *veado* em uma propriedade no vale da onça alimentando-se junto a ovelhas, cabritos, galinhas e patos. O animal, conforme relatado pela moradora, estava tão amansado que costumava acompanhar a família assistindo jogo de futebol aos domingos, estirado no chão da sala. Tempos depois me foi dito que morreu da *peste do sangue*, comum entre os animais da criação.

Dentre os ataques nas roças de milho, as narrativas relacionadas à capacidade organizativa dos macacos eram as mais inusitadas e para os interlocutores sempre motivo de muitas caçadas. Simão parecia expor as experiências relacionadas aos macacos como suas favoritas, seguidamente frisando e admirando-se pelas semelhanças com os humanos. Acha graça de sua adoração pelo milho, colhendo-o nas roças e carregando as espigas amarradas em poucos minutos: *O bicho é tão atentado que até o paiol de milho ele ataca*. A estratégia

¹⁰⁶ Encontro alguma referência em Descola (1998), ao examinar as cosmologias amazônicas na relação com o animal, no que diz respeito a uma “ética da caça”: não matar mais animais além do necessário, comportar-se com respeito para com a caça, não fazê-la sofrer à toa, etc. (p. 30), assim como o ato de criar/amansar os filhos dos animais caçados. Entretanto, também neste contexto empírico nada indica que esta ética esteja implicada em algum dilema moral relacionado à má consciência do caçador, criando estratégias para amenizar seu ato de morte, o que estaria muito próximo de uma “projeção de sensibilidade” com relação aos animais: “a má consciência implica [...] um quadro ético em cujo seio se desenvolve um sistema mais ou menos explícito de direitos, obrigações e valores. Seria preciso então supor que esse quadro ético seja universal e que se coloque, sempre e em toda parte, o mesmo tipo de dilema quando se mata um animal” (p.33). Ainda que me amparando neste autor, não teria elementos empíricos para tecer outras conexões com as cosmologias ameríndias, ou propor qualquer dissolução de domínios ontológicos entre humanos e animais.

elaborada pelo macaco para entrar em uma roça envolve a escolha de um representante pelo bando – o *líder* - que faz a vigília por algum período a fim de balizar o momento adequado para o ataque. Caso a vigília falhe, e algum macaco seja caçado durante a colheita do milho, o *líder* é espancado pelos demais por não ter realizado seu serviço com zelo. Jurandir também relata esta situação de forma semelhante: *Pra atacar a roça, macaco deixa um vigia, o que cuida...e aí aquele que tá cuidando se acontecer alguma coisa eles quase matam a laço.*

A cada retorno à casa de Simão, novas vivências associadas aos macacos eram por ele relatadas, sempre com alguma comédia. Estimulada a falar sobre o tema, procurava incitá-lo, compartilhando outras experiências narradas. Certo dia ele aponta para um saco de batatas forrado com pinhas verdes que recolheu embaixo de um pinheiro localizado nas proximidades da roça, explanando que *só pra fazer folia* os macacos costumam arrancar as pinhas ainda verdes e fazer pilhas delas no chão. Surpreende-se com a inteligência do animal – seguidamente pronunciando que *parece uma pessoinha* - ao lembrar que, há alguns anos, escondido no mato, visualizou um macaco levantando a tampa de uma gaiola armada na *ceva*, libertando outro que estava preso na armadilha. Tamanha esperteza e desenvoltura fez com que Simão opta-se por não comê-lo, por merecimento.

Em um momento de cumplicidade em família, em conversa com Waldir, Jurandir e Aida, suas narrativas são bastante expressivas no que diz respeito à perspicácia e sagacidade do macaco, provocando para uma situação hilariante:

Waldir: Coisa que acontecia assim de criar algum bichinho era quando por acidente os cachorros pegavam a mãe ou então por acidente alguém matava uma fêmea com filhote, daí pro bichinho não morrer no mato levava pra casa. O pai tinha um macaquinho, esse macaco do pai tinha umas situações interessantes...ele era solto, né...a irmã dele contava, a tia Júlia, que o desgraçado era tão do arteiro que pra atravessar o rio pra ir pra outra casa ele subia em cima de um porco e “vamo embora” (risos).

Jurandir: Tinha uma hora que ele sabia que davam trato lá e ele ficava só controlando, saltava no lombo do porco, do leitão, e ia a cavalo... chegava lá, descia,...

Aida: O porco tava tão acostumado que parava na porta da cozinha, e aí o macaco pulava pra dentro... aí tinha que esperar a carona pra voltar. Muito arteiro, muito arteiro meu deus do céu! (risos).

Houve uma circunstância em que Fátima, Bento e eu conversávamos sobre histórias por eles vivenciadas ou por outros narradas na relação com os macacos, lembrando ocorrências peculiares nos fundos do vale da onça. Fátima animadamente contava sobre um macaco que “falava” quando Bento a interrompe, com zombaria, para dizer que *quem fala é papagaio, e não macaco*. Fátima garante que *aquele macaco falava*, reforçando com segurança que o animal aprende rapidamente tudo que é ensinado, até mesmo tocar violão,

enfatizando que seus dedos compridos parecem ser adaptados para tal prática. Bento, aparentemente convencido, também ressalta a esperteza do animal, rememorando o dia em que apontou um pedaço de madeira para um bando de macacos que comiam sua roça, simulando ser uma arma. Percebendo a mentira e a desvantagem de Bento, os macacos vieram agressivamente em direção a ele, jogando-lhe galhos e frutas. Finaliza, sem muita surpresa com o ocorrido, manifestando a semelhança com os humanos: *Joana, claro, é que macaco era gente.*

Sobre tais semelhanças, dona Aida explica-me da seguinte forma: [...] *o macaco é descendente de negro e o bugio de alemão... isso aí é coisa dos antigos, nunca vi em livro nenhum. É contado pelos antigos...que contavam pra mim que os antigos contavam...então deve ser uma lenda.* Seu Dorival contou-me uma versão diferenciada: *Dizem os antigos, dizem... que o bugio era polaco, o macaco brasileiro e o quati italiano.* Ainda, uma antiga cantiga foi lembrada por alguns interlocutores sobre esta afinidade: *Muita gente se admira, o macaco anda de pé. Macaco já foi gente, pode andar como quiser*¹⁰⁷.

A condição humana outrora compartilhada era comumente associada a uma relação pronunciada pelos antigos ao perceberem as semelhanças entre macacos e pessoas, nos traços, no comportamento, na personalidade. O que, suponho, parecia estar relacionado a uma questão de afinidade, e mesmo de empatia, possivelmente pela proximidade humana em termos de “comportamento, fisiologia, faculdades cognitivas ou da capacidade que lhes é atribuída de sentir emoções” (Descola, 1999, p.23), já que algumas inferências eram propostas acerca daquilo que os macacos sentiam ou pensavam, associando a sentimentos ou ações humanas. Reiterando Descola (1999), em última instância a analogia entre humanos e macacos parecia estar mais próxima a uma postura antropocêntrica, expressando a capacidade de se identificar notadamente com estes animais em função de seu grau de proximidade, semelhança e interação com a espécie humana. Pondero que, embora esta humanidade compartilhada entre macacos e humanos tenha sido revelada em várias circunstâncias em campo, destas situações pouco se desenvolveram desdobramentos que desfizesse qualquer risco de tipificar ou colocar uma etiqueta sobre este aspecto peculiar.

¹⁰⁷ Esta humanidade pretérita comum entre pessoas e macacos, ainda que inicialmente boa para pensar e investigar possíveis simetriações envolvendo humanos e animais, não me pareceu indicar qualquer aproximação a perspectiva de que o referencial comum aos seres seria a humanidade enquanto *condição*, tal como propõe Viveiros de Castro para as cosmologias ameríndias (2002a). Ou que “[...] tendo sido outrora humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente” (p. 336), parafraseando o autor em relação ao perspectivismo ameríndio. Neste sentido, não houve relato de qualquer narrativa mítica que pudesse aprofundar tal perspectiva de uma condição original entre humanos e macacos.

Considero, todavia, que o mais interessante para este contexto não é inferir sobre uma possível simetrização baseada em uma humanidade originária comum. O que parece significativo é que a percepção da semelhança entre macacos e pessoas revela uma interação ecológica histórica bastante complexa, onde estes animais tem seus desejos, suas intenções, singularidades, agem inteligentemente, compreendem e são compreendidos pelas pessoas (INGOLD, 2000). Parafraseando o autor, a capacidade de percepção e de intenção do animal em relação ao humano, que se configura a partir da experiência compartilhada na caça ao longo de séculos, é vital, selecionando avisos relevantes e ajustando seu comportamento de acordo com isso: estão atentos aos caçadores, assim como os caçadores estão atentos a eles, um figurando no mundo perceptivo do outro. A prática característica da fêmea de expor seu filhote ao caçador diante de uma espingarda apontada – e, como afirma Simão, um bom caçador reconhece a *lei dos antigos* de não matar animais com cria – parece “empatar” a relação (uma arma e um filhote reciprocamente expostos), colocando pessoas e macacos em uma posição de domínio semelhante, onde, arrisco - possivelmente desfazendo a cautela em não tipificar - reside um princípio de simetria.

Toda esta seção procurou focar fundamentalmente nas relações ecológicas compartilhadas entre pessoas, bichos, mato e roça, enfatizando um mato que interatua com espaços produtivos da propriedade e envolve agenciamentos entre humanos e não humanos para além de seus “limites”. A própria explicação de Waldir, anteriormente enfatizada, de que se trata de *um sistema integrado entre o mato e a roça, onde o bicho come o milho e o homem come o bicho e o milho*, constituindo uma interdependência histórica por mais de dois séculos, leva-me a dissolver quaisquer limites que possam balizar o mato como um domínio fechado em si mesmo em termos de fluxos e relações ecológicas.

Estas interações ecológicas podem ser pensada, inspirada em Ingold (2006), como um processo no qual pessoas, bichos, mato e roça estão, ao mesmo tempo e continuamente, em formação, cada um em relação ao outro. Para o autor (idem, p. 33), problematizando uma perspectiva que adere a determinismos biológicos¹⁰⁸ - o que considero dialogar bem com este contexto empírico - se pessoas, plantas e animais compartilham e constituem uma mesma paisagem, devem então ser considerados como habitantes e participantes de um mesmo

¹⁰⁸ Para a biologia, os organismos são considerados passivos e limitados por suas naturezas já conformadas por condições ambientais determinadas, o que implica em organismos pré especificados antes de sua entrada no processo de vida (INGOLD, 2000, p. 33).

mundo, onde as formas que os seres assumem não são estabelecidas de antemão, como em uma inscrição genética que define seus hábitos de vida e comportamentos. Mas são incorporações de atividades que se desenvolvem no interior de um campo relacional no processo de desenvolvimento e participação mútua com outros seres: “A vida não revela formas já especificadas, mas é o contínuo processo de geração” (p. 51).

Nestas duas primeiras seções engajei-me em uma abordagem etnoecológica influenciada pela antropologia ecológica a partir de Ingold para descrever um conjunto de relações ecológicas que constituem a vida das pessoas em suas relações com o mato e em integração à dinâmica da paisagem, onde o apontamento de categorias, classificações e relações acompanhou um movimento de atenção às formas das pessoas habitarem e se engajarem na paisagem. Explicitarei perspectivas pretéritas e presentes sobre o mato quanto aos seus significados, funções, manejos e usos relacionados no âmbito da propriedade rural, unidade pela qual as pessoas primeiramente situam-se e interagem com outros seres na paisagem. Especifiquei um mato em suas espécies características a partir das diferenciações ecológicas expressas entre o que é e o que não é *mato virgem/nativo*, bem como a configuração de diferentes estágios de *pousio* na dinâmica da paisagem em um mato genérico e engendrado na relação com os interditos ambientais. Expus a histórica interação ecológica entre o mato e a roça como fonte de recursos alimentícios para os *bichos do mato*, que diante de uma roça escassa “não têm força para se procriarem”; o que por sua vez revela um *sistema integrado* que associa pessoa, bicho, mato e roça dentro de um mesmo campo relacional. Em síntese, mapeei um conjunto de relações ecológicas, pretéritas e atuais, que envolvem as pessoas interagindo com seres diversos, em suas atividades produtivas cotidianas diretamente associadas ao mato/*mato*, constituindo e sendo constituídas por uma paisagem em contínua formação (Figura 23)¹⁰⁹.

Na próxima seção, rumando para a finalização desta pesquisa, o propósito é tecer conexões e sínteses a fim de compreender o mato na dinâmica da paisagem tendo em perspectiva seu processo temporal intrínseco. Para tal, a ênfase também recai sobre aspectos socioeconômicos e políticos que dinamizam a configuração e reconfiguração da paisagem.

¹⁰⁹ Figura 23: Modos de habitar: relações ecológicas entre pessoas, mato e paisagem na dinâmica das atividades produtivas. Inspirada em Moura & Marques (2007) e Bassi *et al.* (2009).



5.3 RELACIONANDO, SINTETIZANDO, TEMPORALIZANDO

[...] as relações entre seres humanos e seus ambientes não estão confinadas a um domínio de natureza, separada e dada independentemente do domínio de suas vidas como pessoas. Para povos caçadores e coletores e para todos nós a vida se dá no engajamento, não no desengajamento, e é no engajamento que o mundo real cessa de ser natureza e se revela como ambiente para as pessoas. Ambientes são constituídos na vida, não apenas no pensamento, e somente porque nós vivemos num ambiente que nós podemos pensá-lo. (INGOLD, 2000, p. 60).

Na experiência etnográfica vivida – e aqui narrada e revivida -, muito do que pude compreender sobre os modos das pessoas habitarem e se engajarem na paisagem em suas relações ecológicas foram desdobramentos das experiências vivenciadas junto a elas em suas interações com o mato. Nos diálogos ou em suas indisposições eminentes, nas reminiscências ou nas experiências atuais, o assunto “mato” foi uma espécie de “condutor” para dar início a um percurso de pesquisa – empírico e por efeito textual - que transitou por uma série de caminhos habitados na paisagem, tão diversos quanto singulares, orientada pelas pessoas nas múltiplas expressividades de suas vidas. Assim que fui conduzida ora por memórias narrativas que evocavam um *mato virgem* integrado à paisagem nas dinâmicas de engajamentos em trabalhos cotidianos na propriedade rural; ora por suas experiências plurais e criativas em um mato discursivamente trazido como interdito, mas empiricamente em maior ou menor grau apropriado e ressignificado, exaurindo as pretensões de uniformização e obediência mantidas pelos instrumentos jurídicos normativos, como provoca De Certeau (1994).

Em um trabalho de campo relacional e processual, experienciando oportunidades singulares de convívio junto a pessoas que em mim confiaram, percorri com algumas delas suas propriedades habitadas no presente e/ou no pretérito nos *fundões* de vales; com outras, na dinâmica da vida social da vila do *Confim*, imergi em memórias que reportavam a uma vida e uma paisagem abundante e diversa em trabalho e produção agrícola. Conheci aspectos de suas trajetórias, experiências, dinâmicas de vida e relações entretecidas em seus modos de habitar. Transitei por roças, criações, capoeiras, brejos, capoeirões, matos nativos. Deparei-me com agenciamentos que tensionam um *meio ambiente* por uma perspectiva normativa, sinônimo de proibitivos ambientais e de um mato idealmente naturalizado. Experienciei engajamentos em suas relações ecológicas no processo de interação ou reinvenção de formas de interação com o mato e a paisagem, alguns deles, por sua vez, configurando uma subversão táctica, tão sutil quanto manifesta: *tirar brejo nos mato* (a samambaia); fazer a queimada (em seu procedimento contemporâneo); manejar madeira, cipós e taquaras na *lua certa* para produção

de bens e instrumentos de trabalho; a caça em seu processo paciente, procurando e aprendendo a revelar sinais do modo de vida do *tatu*; a prática da *ceva* e do amansamento dos bichos para a caça, bem como o prestígio do milho – *a vitamina deles* - neste processo. Comparti conversas, narrativas e memórias saudosas que colocaram em perspectiva um tempo referenciado como *antigo* - um passado onde os morros eram cobertos e avivados pela roça farta e a paisagem configurada e reconfigurada pela dinâmica das queimadas – com um tempo presente que marca o abandono da roça, os interditos ambientais e uma perspectiva futura de *fim da agricultura no Confim das Águas*.

Assim, a trajetória empírica revelou um processo onde o mato inicialmente proposto como centralidade para as interlocuções – o mato nos termos em que eu primeiramente sugeria – distendeu-se em narrativas e engajamentos variados que explicitavam o mato em diferentes significados e relações, pretéritas e presentes, mas fundamentalmente integrado à dinâmica da paisagem, das experiências e dos ritmos cotidianos de vida. O mato em seu significado genérico (*Aqui hoje em dia só tem mato!*) se desdobra em *capoeiras* e *capoeirões* delineando quase que integralmente as encostas dos morros. É este mato onde se origina parte da madeira utilizada para os bens da propriedade, que não a madeira *de lei*, e a caça, que não a *paca*; um mato que estratégica e astuciosamente interatua e dissolve limites com espaços produtivos da propriedade rural, sustentando discretamente em seus entremeios a roça, a samambaia e a criação, assim como as *armadilhas*, as *aripucas* e as *cevas*. Um mato apropriado e ressignificado de múltiplas formas, que em sua imperatividade e aparente uniformidade comporta uma pluralidade de criações.

Um *mato nativo*, por sua vez, ou *mato mesmo*, *mato virgem*, é o ambiente de vida da *paca*, do *bugio* e, mais recentemente, de algumas *feras*, incluindo a *onça*. Evocado principalmente nas memórias, em escala reduzida permanece com alguns de seus usos conferidos para os que ainda habitam os *fundões*: *Sempre dá pra tirar uma coisinha* – de acordo com seu Dorival, enquanto picava uma lenha de *canjerana* tirada do *mato*. A *coivara*, entretanto, e por efeito a roça e a criação de porco no *mato virgem*, acarreta em riscos temerários: *É a pior das multas* - como ressaltou Bento. Seja um mato no sentido pretérito ou presente, a experiência prática e perceptiva desenvolvida a partir de seus movimentos nesta paisagem - observando, participando, experimentando - e os aprendizados e habilidades engendradas por estes engajamentos, permanecem em seu contínuo processo de formação, transformação e ampliação, em *carreiros* familiarizados, continuamente percorridos, explorados, destrinchados, conhecidos e reconhecidos.

As variadas perspectivas etnoecológicas de pensar e viver o mato e sua indissociabilidade na dinâmica das atividades cotidianas suscitam uma reflexão – aqui apenas inicializada - sobre as próprias relações entre aquilo que se designa pela perspectiva moderna por domínios diferenciados e purificados, cultura e natureza (LATOURE, 1994). A confiança na separação entre estes domínios está correlacionada ao processo de purificação - que no limite estimula a proliferação de híbridos - como uma característica imanente ao pensamento moderno, o que foi descrito por Bruno Latour em seu ensaio *Jamais Fomos Modernos* (1994). Tal pensamento quando preconizado pelos instrumentos normativos que incidem diretamente sobre esta região prioritária para conservação ambiental prevê uma separação normativa da paisagem entre áreas restritas aos processos naturais, idealmente ausentes de intervenções humanas, e áreas produtivas legitimamente manejadas e transformadas.

Entretanto, assim como explicitou Silveira (2007) ao etnografar espaços de produção e de conservação em uma comunidade rural no interior de São Paulo, também no Confin das Águas algumas referências que fazem sentido para uma lógica de modernidade se desfazem na experiência vivida, “desidealizando” esta política de purificação da paisagem. Como esta experiência etnográfica acentua, estamos a todo tempo nos referindo a um mato “híbrido”: como espaço de uso humano e com funcionalidades diversas; historicamente tecendo relações ecológicas com a roça a partir da circulação e desenvolvimento dos bichos que no mato se procriam e na roça se alimentam; constituído a partir da combinação de espécies nativas entremeadas com espécies mais recentes (algumas delas reconhecidas como *de fora*) cuja presença é fortemente influenciada pelo manejo humano; desdobrado em *capoeiras* e *capoeirões*, por séculos renovado, revigorado e transformado por ciclos de manejo humano envolvendo a queima, a roça e o *pousio*. Em última instância e parafraseando Silveira (2007), no momento em que assumimos que a própria paisagem é produzida historicamente a partir de múltiplos agenciamentos em interação, humanos e não humanos – ou seja, um conceito que necessariamente sugere um híbrido de natureza e cultura – também assumimos que a divisão moderna que pretende espaços purificados não se sustenta “sem ruídos”. Mesmo porque, como afirma Robbins (2001, p. 606), “todos vivemos em paisagens não modernas”.

Tendo reiterado a todo tempo o conceito de paisagem concebido por Ingold (2000), compreendendo-a sinteticamente como a expressão física do ambiente de vida das pessoas, espero ter explicitado elementos empíricos que expressem a dimensão de temporalidade que lhe está intrínseca. Conceber a paisagem como um processo vivo e sistêmico – que faz as pessoas e por elas é feita – é revelá-la em seu caráter temporal, em movimento, ativo, vívido, onde cada pessoa, em seu habitar, envolve em si mesma a totalidade das relações entretecidas

com todos os outros: “Humanos não inscrevem suas histórias na paisagem; estas histórias são tecidas junto com os ciclos de vida de plantas e animais na textura da superfície” (INGOLD, 2000, p. 198).

Incorporando em sua expressão física ciclos de vida de um tempo passado e presente, podemos dizer que a paisagem *conta uma história*; uma história invocada - como ressalta o autor - não a partir de uma imagem interna armazenada na mente, mas no processo das pessoas engajarem-se perceptivamente com um ambiente que é ele mesmo impregnado de passado. Se a paisagem *conta uma história*, é possível compreender que o mato que “emerge” nos últimos anos aos olhares locais no universo empírico do Confin das Águas, como elemento sobressalente e imperativo, conta essa história em sua temporalidade recente, revelando uma paisagem substancialmente transformada em poucas décadas. Contornando os morros que se arranjam em todos os sentidos avistados, o mato alude à imagem do tempo, evocando reminiscências de um passado saudoso marcado por uma paisagem farta e diversa em produção agrícola, constituída e harmonizada pelo trabalho cotidiano na roça, suado e dignificante.

Quando primamos pela perspectiva fenomenológica de uma indissociabilidade fundamental entre pessoas e paisagem em seu processo de mútua constituição – o que pode, quiçá, soar por demais romântico – parece-nos incerto, e mesmo arriscado, abordar por esta via teórica uma paisagem cuja fisionomia em seu processo histórico recente é contornada com valores e intenções de uma lógica de Estado que pouco considera os modos de habitar daqueles que historicamente a constituem. Essa inquietação transpassou, indubitavelmente, todo processo empírico e textual da pesquisa - e eventualmente colocou em questão a própria perspectiva teórica da mesma - insurgindo junto às tantas proposições relacionadas a um mato *bom pra quem tem dinheiro* e as corriqueiras manifestações quanto à *falta de liberdade* diante de um mato ordenado e normatizado. Tais valores também estão apregoados no processo histórico de desvalorização do trabalho na roça em sua prática tradicional - [...] *porque só pra tirar da roça hoje em dia nem se vive mais* – sendo esta gradualmente abandonada e substituída pelo mato, na impossibilidade dos habitantes dos *fundões* e encostas de vales aderirem ao modelo de agricultura mecanizada que emerge a partir dos anos cinquenta. A fala de Francisco revela um desconforto, ao enunciar aspectos relacionados a estes processos socioeconômicos e políticos que constituem esta paisagem nas últimas décadas, com a propriedade de quem “nasceu e se criou” nos *fundões* do vale da juçara ao longo de toda a sua vida:

Tinha uns setenta morador daqui pra dentro, e todo mundo plantava, colhia, levava no armazém, vendia, todo mundo. Naquele tempo esses morros era só roça, roça de trigo, feijão, milho...era à vontade.[...]. A maioria dos colono botava roça e botava porco, vendia trinta, quarenta, cinquenta porco cada colono quase vendia...naquele tempo vendia, era só chegar nos armazém que vendia [...] aí uns já não podia mais trabalhar, a roça não dava mais, ia embora, ia se empregar em outro lugar, uns ia pra Caxias, outros pra São Leopoldo... e foram se espalhando. E depois que o Ibama começou a apertar que não podia mais botar roça, saiu o resto....ficou muito pouca gente...porque só pra tirar da roça hoje em dia nem vive mais. Aqui, de uns anos pra cá, depois que a gente se aposentou, a gente só planta pra comer, só pro gasto, pra vender não se planta mais nada...e vai vender o que, não se vende mais nada. E mesmo se plantasse...se o Ibama deixasse a gente plantar alguma coisa podia vender, mas não deixam, não deixam queimá.

Saltava aos olhos um mato cuja abundância estava mais relacionada à conjuntura socioeconômica e política desde fora do que às experiências relacionadas aos modos de habitar destas pessoas. Se, para Ingold (2000, p. 198), a paisagem deve ser entendida como um testemunho de vidas e de trabalhos “contraídos” na forma de um arranjo de características, a partir do processo de habitar o ambiente, fui levada a me questionar em diversas situações como a paisagem se revelava para aqueles que de antemão não explicitavam um caráter tão ativo no processo de constituição de suas características. Se a paisagem é a forma cristalizada de atividades cotidianas ao longo de gerações, sendo estas atividades constitutivas de seus modos de habitar, neste contexto empírico atual, onde a paisagem à primeira vista se expressa não tanto pela incorporação de atividades humanas mas pela interatividade de outros seres, poderia compreender que as possibilidades de agência no processo humano de habitá-la e constituí-la são balizadas?

Considero esta uma ponderação pertinente, complexa e ausente de uma resposta definitiva, ainda que na trajetória em curso muitas tenham sido as experiências que sustentaram um referencial teórico, pelo qual me pronunciei, seguindo na direção contrária da explicitação de um efeito de dominação que limita a capacidade de agência das pessoas e privam-nas de autonomia, seja engessando-as, seja condicionando-as a estruturas sociais. Ao mesmo tempo, amparando-me em Ortner (2006), devo reconhecer alguns limites desta perspectiva teórica para a análise do universo empírico em questão. O foco aqui proposto nas pessoas em suas vidas, sem muitas vezes dar conta do enredo de relações – incluindo as de forças - que também as constitui, pode ter resultado em alguma simplificação de processos sociais e políticos muitas vezes mais complexos do que é possível captar ao atentar para as intenções das pessoas. A agência, afinal, conforme a autora, é sempre negociada interativamente, e as pessoas nunca estão “livres”, pois “[...] como seres sociais – fato

verdadeiro e inescapável – só podem atuar dentro de muitas teias de relações que compõem seus mundos sociais” (p. 74).

Mas justifico que tenho por perspectiva que, entre seus ônus e bônus, assumir as impossibilidades de permanência nesta paisagem quando se trata de escolher (ou se obrigar a) novos percursos para vida quando o que está em questão é *garantir a sobrevivência* por si mesmo exprime uma agência significativa quanto as suas intenções – ainda que se tratem de intenções reforçadas no sentimento de incapacidade de exercer influência num contexto de desigualdade -, infundindo a vida com significados e propósitos, no interior de seus projetos éticos e em suas próprias categorias de valor (ORTNER, 2006). Uma agência, portanto, de quem formula e persegue propósitos, toma a iniciativa e vai às últimas consequências de suas escolhas para ser autor de sua própria vida:

Nádia: O que um menino vai fazer aqui? Plantar verdura e depender dos outros? [...] Tu tem dez sacos de feijão, tu oferece pra um, não quer, oferece pra outro, não quer... hoje em dia ninguém mais quer saber de comprar feijão. Eu se eu pudesse, não é minha vontade, mas eu iria sair pra fora, pra eles estudarem e depois voltar...eu acho que a única solução pra cá é ir embora [...].

É uma forma de agir que se integra a uma multiplicidade de expressões de agências engendradas diante de uma paisagem cuja história reporta a algumas gerações que são parte de sua constituição, mas que no presente muitos de seus habitantes proclamam já não se sentirem implicados em sua dinâmica: *Eu aconselharia minhas filha que não voltassem pra cá e pros neto a gente espera uma vida fora daqui [...]*. A própria inquietação quanto às consequências de suas possibilidades alternativas, ou às vezes o sentimento de uma incapacidade de escolha - [...] *mas fazer o que na cidade se a gente nem se defende nos estudos?* -, exprimem, implícita ou explicitamente, sua autonomia em agir na denuncia aos constrangimentos e obstáculos levados aos seus projetos de vida (WAUTIER, 2003).

Para que minhas reflexões não soem ambíguas e duvidosas, argumento, parafraseando Dubet (1994), que em uma perspectiva teórico-analítica que foca na experiência não estamos falando de pessoas em suas lógicas de ação tipificada e unificada em um todo coerente. Tudo se passa como se as pessoas adotassem simultaneamente vários pontos de vista e uma multiplicidade de formas de agir, redefinidas e reconstruídas em um grande número de situações e interações, vivendo constantemente nas interfaces de possibilidades múltiplas de constituir suas agências. Reconhecendo esse caráter multifacetado da pessoa, assumimos que a experiência é continuamente ajustada e modelada pela circunstância (RABELO *et al.*, 1999).

Portanto, as mesmas pessoas que revelam em suas narrativas um sentimento de impotência e de invisibilidade em relação aos que na contemporaneidade aplicam um ordenamento de gestão à paisagem, também com seus procedimentos e experiências habituais inventam e reinventam seu cotidiano, fazendo-o abundar “com mil maneiras de caça não autorizada” (DE CERTEAU, 1996, p. 40). Experiências estas que, longe de passivas, conformistas ou inertes, abrigam táticas do fazer, invenções anônimas, desvios da norma e do instituído - embora sem confronto, mas não menos instituintes (SOUZA FILHO, 2002). Muitas vezes incorporando de forma bastante complexa e ambivalente as “práticas dominantes”, modificando-as no exato momento em que são adotadas (ORTNER, 2006). Assim é que a paisagem se manifesta como a própria expressão desta ambiguidade, constituindo-se por uma concepção de “natureza” normativa e imperativa atravessada por todas estas pequenas subversões.

Junto às pessoas com as quais vivi esse processo dialógico e experiencial, parece ser justamente na capacidade de distanciamento ou suspeição em relação aos princípios normativos veiculados pelo Estado que reside a diversidade do vivido, imprevisível e incontrolável, o que se exprime em seus múltiplos movimentos de iniciativa, de posição, de confronto, de escolha, de - em última instância - criar projetos para permanência ou para busca de novos itinerários; enfim, de alguma agência, da mais sutil a mais notória.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] a aventura do conhecimento enriquece-se na simplicidade (inimiga do simplismo) e na busca perpétua da complexidade. (MORIN, 2005, p.40)

Ao seguir as relações ecológicas que, a partir do mato, constituem a vida das pessoas, assumindo o caráter processual do método da pesquisa, busquei desenvolver uma abordagem empírica e textual que levasse em conta a dinâmica das interações cultivadas como constituinte do processo de construção da pesquisa. Ponderações e auto questionamentos sobre como abordar o campo – incluindo os estranhamentos e percalços, objeções e constrangimentos, assim como questões éticas - acompanharam todo seu curso empírico, sendo este, por fim, substancialmente direcionado e circunscrito pelos próprios interlocutores ao deixar-me levar pelas oportunidades que irromperam em participar ativamente de suas vidas.

Empreendi uma proposta a fim de contribuir para ampliação dos horizontes científicos da etnoecologia em sua relação com a antropologia, mais especificamente com seus autores contemporâneos, descrevendo relações ecológicas que constituem a vida das pessoas em suas experiências na relação com o mato e a paisagem. Neste sentido, mobilizando aportes antropológicos conceituais (paisagem, experiência, agenciamento, engajamento, narrativa visual) busquei transpor modelos etnoecológicos cognitivos de compreensão do mundo, assim como a noção de natureza enquanto constructo social: para além das categorias e classificações, formas de habitar e se engajar na paisagem no curso da vida cotidiana, de interagir e se desenvolver com outros seres. Assim, apreendi um mato diretamente relacionado às experiências, aprendizados e trajetórias de vida das pessoas em seus modos de habitar a paisagem, distante do reconhecimento de um recorte de realidade inata, como um mundo externo (natureza) fonte de sensações para projetos diversos de construção cultural (INGOLD, 2000, p. 178).

A atenção às pessoas em suas múltiplas expressões de agências quando o que está em eminência é o mato explicitou narrativas e engajamentos criativos, astuciosos, tão vivazes quanto discretos, que proliferam na vida cotidiana, problematizando e tensionando as “certezas” jurídicas instituídas. Emergiram perspectivas etnoecológicas singulares a partir de seus modos de viver e experienciar a paisagem, exprimindo incoerências e inconsistências

práticas de perspectivas normativas, associando o mato a uma diversidade de experiências cotidianas, produtivas ou não, no contexto da paisagem.

Conformando um conjunto de relações ecológicas entretecidas entre pessoas, bichos, mato e roça, revelou-se um mato que, diferentemente de um domínio natural e fechado em si mesmo, interatua com espaços produtivos da propriedade e assinala um processo histórico de desenvolvimento entre os bichos do mato e a roça no interior de um mesmo campo de relações ecológicas. A presença humana ao longo de alguns séculos contribui para constituir e transformar sua ecologia, envolvendo domínios de plantas, pessoas e animais associados à transição entre o mato e a roça e compreendendo espécies cuja dinâmica é fortemente influenciada pelo manejo humano. Um mato que na contemporaneidade é apropriado e ressignificado de múltiplas formas, comportando uma pluralidade de experiências humanas criativas em sua imperatividade e aparente uniformidade.

No transcorrer deste percurso etnográfico, instigou-me tecer um texto aberto, poroso, passível de ser continuado por múltiplos caminhos. Alguns desassossegos, contudo, de ordem ética, política e teórica, perpassaram o processo da pesquisa, reverberados em sua produção textual, sobre as quais aponto, ou reforço, algumas considerações para finalização desta dissertação, mas sem qualquer intenção de encerrá-la em si mesma.

Em um artigo sugestivamente intitulado “Pesquisas *em* vs. Pesquisas *com* seres humanos” Cardoso de Oliveira (2003) problematiza o “biocentrismo” presente na regulamentação dos princípios éticos das práticas de pesquisa¹¹⁰, universalizando procedimentos para toda e qualquer pesquisa que envolva humanos, das ciências médicas às ciências sociais. Esta regulamentação, entretanto, tem implicações normativas bastante complexas para os trabalhos antropológicos. Para o autor, não é possível – e tampouco desejável - que o antropólogo defina com precisão todos os seus interesses de pesquisa no momento recomendado para a obtenção do consentimento informado, já que uma definição *a priori* bem amarrada e conclusiva do objeto de pesquisa é contrária a uma perspectiva antropológica aberta e dinâmica, cujos propósitos se desenvolvem, ou ao menos se redefinem, no curso do campo, e mesmo posteriormente.

Pelo caráter etnográfico desta pesquisa, compartilho dos problemas éticos apontados pelo autor que caracterizam os estudos antropológicos – e que não é a obtenção de um consentimento formalizado - dizendo respeito fundamentalmente a negociação da identidade do pesquisador junto a seus interlocutores e, posteriormente, a divulgação dos resultados da

¹¹⁰ Trata-se da Resolução 196 instituída pela Comissão de Ética de Pesquisa do Ministério da Saúde, que exige a assinatura de termo de consentimento informado.

pesquisa. Como suponho ter expressado, deliberadamente fui às últimas consequências de meus compromissos éticos no processo de negociação da pesquisa em campo. Por argumentos já explicitados, e neste momento reforçados, considere o uso de um termo de consentimento delicado e mesmo ausente de sentido, tendo em vista que minhas obrigações éticas, respeitadas, não dependem da posse de um papel assinado, e tampouco os laços de confiança e afeto constituídos são estreitados a partir de tal formalidade (arrisco sugerir, inclusive, o contrário, considerando minha suscetibilidade às desconfianças). Acredito que os caminhos percorridos nesta dissertação exprimem este processo respeitoso de negociação junto às pessoas, bem como a confiabilidade e cumplicidade mutuamente alcançadas¹¹¹.

Reconheço que o sentimento de pertencimento ao Estado - que todos nós em alguma medida carregamos, mas que em sendo “sua representante legítima” este sentimento é ressoado – foi acometedor no sentido de tentar não reproduzir teórica e analiticamente seus mecanismos normativos, rígidos e duais. Na interação com a antropologia contemporânea¹¹², provoquei-me a um movimento diferenciado das possibilidades de um diálogo compreensivo e de comum acordo com qualquer perspectiva normativa, ou de orientação por essa “forma Estado de pensamento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Reconhecendo, ao mesmo tempo e contraditoriamente, que esta forma Estado é a própria condição (ou ponto de partida) da produção científica, e mesmo nossa forma primeira de pensar, o que facilmente nos faz cair em objeções. Assim é que Viveiros de Castro (2008) propõe que a tarefa mais interessante da antropologia seja encontrar modos de se conectar com outras formas de articular relações, menos fixas e por consequência mais dinâmicas.

Trazendo esta provocação para a etnoecologia, problematizar esta lógica de Estado é, em primeira mão, despir-se de qualquer perspectiva engajada enquanto “desejo por transformar” as práticas de outrem. Ou, mesmo, recusar em fazer do seu problema normativo “o problema” do outro - quando não de todos. O que se passa quando se transpõe categorias culturais e problemáticas urbano ocidentais a outras realidades sociais a fim de encontrar soluções possíveis de serem deslocadas para resolução destas problemáticas, caindo na busca de uma chave universal que seja válida e útil para tudo e para todos (STENGERS, 2007).

¹¹¹ Quanto à divulgação dos dados da pesquisa, procurei criar mecanismos ficcionais para evitar qualquer exposição dos interlocutores, ainda que não negue meu desconforto com a possibilidade de não estar garantindo seu anonimato em definitivo.

¹¹² Reforço neste fechamento alguns autores fundamentais para tais reflexões, especialmente Márcio Goldman e Viveiros de Castro.

Assim, tentando proceder de modo a não reproduzir nas formulações teóricas e analíticas da pesquisa o jogo de forças a que estas pessoas estão sujeitas na relação com o Estado (GOLDMAN, 1999), que procurei desenvolver uma abordagem que, nas palavras de Viveiros de Castro (2002b), “leve o outro a sério”, o que implicou fundamentalmente sair de uma posição de conforto com o tema investigado e, como ponto de partida e meio de uma pesquisa etnoecológica, encontrar outras possibilidades analíticas que não normatizar, explicar e, por efeito, “neutralizar” o outro.

É nesta procura incessante por caminhos alternativos de “como estabelecer uma relação do que os outros dizem com o que nós dizemos” (GOLDMAN, 2006, p.169), que eclodem possibilidades de um trabalho de campo denso, no sentido de sermos tocados e provocados pelo saber expresso por um outro mundo possível. Em um desafio científico aberto para uma constante e interminável busca pela construção processual e relacional de geração de conhecimento, provocados e movimentados por experiências que de algum modo nos afetam.

REFERÊNCIAS

ALVES, A.; SAMAIN, E. **Os argonautas do mangue**: precedido de Balinese Character (re) visitado. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

ALVES, A. G.; SOUTO, F. J.B. Etnoecologia ou etnoecologias? Encarando a diversidade conceitual. In: ALVES, A.G. ; SOUTO, F.J.B.; PERONI, N. (Org.) **Etnoecologia em perspectiva**: natureza, cultura e conservação. Recife: NUPPEA, 2010. p. 17-39.

BASSI, J. B ; COELHO DE SOUZA, G. ; KUBO, R. R. . Etnoecologia contemporânea e interdisciplinaridade: contribuições da antropologia ecológica de Tim Ingold. In: IV ENCONTRO REDE DE ESTUDOS RURAIS, 2010, Curitiba. **Meio Ambiente e Ruralidades**: possibilidade e limites do desenvolvimento. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2010.

BASSI, J. B. ; TERME, C. M. ; RAMOS, M. ; LUZ, L.F. ; CARLI, A. P. ; KUBO, R. R. . Saberes e práticas relacionadas ao manejo da diversidade agrícola e biológica no litoral norte do RS. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE AGROECOLOGIA, 6.; CONGRESSO LATINOAMERICANO DE AGROECOLOGIA, 2., 2009, Curitiba. **Resumos...** Curitiba: UFPR, 2009. p. 65-69.

BASSI, J. B. *et al.* Projeto Samambaia preta uma experiência em etnoconservação no sul do Brasil: legitimidade socioambiental. 2007. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 19, 2007, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2007. p. 25-26.

_____. Identificação e avaliação do potencial de uso de produtos florestais não madeiráveis presentes na região de Mata Atlântica do RS. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 17., 2005. Porto Alegre. **Resumos...** Porto Alegre: UFRGS, 2005. p.78-79.

_____. Influência de metabólitos secundários em processos ecossistêmicos: estudos comparativos de florestas ombrófilas do Rio Grande do Sul. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, 18., 2006, Porto Alegre. **Resumos...** Porto Alegre: UFRGS, 2006b. p. 56-57.

BALÉE, W. Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil. **L'Homme**, Paris, v. 33, p. 231-254, 1993.

BENITES, L. F. R. Cultura e reversibilidade: breve reflexão sobre a abordagem “inventiva” de Roy Wagner. **Campos**, Rio de Janeiro, v. 8, p. 117-130, 2007.

BERTUSSI, M. L. **Liberdade pra criar**: um estudo etnográfico sobre os sentidos da territorialidade tradicional e do criadouro comunitário em uma comunidade de faxinal no

Paraná. 2010. 138f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

BERKES, F.; FOLKE, C. **Linking social and ecological systems**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BRASIL. Lei Federal nº 4.771, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm>. Acesso em: 30 fev.2011.

CALLON, M. Por uma nova abordagem da ciência e do mercado. O papel das redes sociotécnicas. In: PARENTE, A. (Org.). **Trama da rede**. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 64-79.

CAMPOS, M. D. Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas? In: AMOROSO, M. C.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Org.). **Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas**. Rio Claro: Editora UNESP, 2002. p. 47-92.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L.R. **O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas**. Brasília: DAN/UnB, 2007. (Antropologia, v. 413).

_____. **Pesquisas em vs. Pesquisas com seres humanos**. Brasília: DAN/UNB, 2003. (Antropologia, v. 336).

_____. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (Org.). **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988. p.13-25.

CARVALHO, I. C. M.; STEIL, C. A. O habitus ecológico e a educação da percepção: fundamentos antropológicos para a educação ambiental. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 34, 2009, p. 81-94.

CARVALHO, I.C. M; GRUN, M.; AVANZI, M. R. Paisagens da compreensão: contribuições da hermenêutica e da fenomenologia para uma epistemologia da educação ambiental. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 29, n. 77, p. 99-115, 2009.

CASTRO, E.; PINTON, F. **Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: UFPA-NAEA, 1997.

COELHO DE SOUZA, G.; PEREIRA, F.M.; KUBO, R. Contextualização da problemática ambiental com ênfase nos aspectos jurídicos. In: COELHO DE SOUZA, G., KUBO, R., MIGUEL, L.A.(Org.). **Extratativismo da samambaia-preta no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: UFRGS, 2008. p. 17-37.

COELHO DE SOUZA, G. *et al.* Etnobiologia, multidisciplinaridade e extensão: conflitos de uso dos recursos naturais e a etnoconservação. In: ARAÚJO, T.A.S.; ALBUQUERQUE, U.P. (Org.). **Encontros e desencontros na pesquisa etnobiológica e etnoecológica: os desafios do trabalho de campo**. Recife: NUPEEA, 2009. p. 45-74.

CIOCCARI, M. Reflexões de uma antropóloga “andarina” sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 217-246, jul./dez. 2009.

CLEMENT, D. L'ethnobiologie/Ethnobiologie. **Anthropologia**, Paris, v. 40, n. 1, p. 7-34. 1998.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CUNHA, M. C; ALMEIDA, M. **Enciclopédia da floresta: o alto Juruá, práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (Org.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: UFPA-NAEA, 1997. p. 243-261.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 23-45, abr.1998.

DI DEUS, E. **Antropologia e Ambiente: entre transgressões e sínteses**. 2007. 112f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

DUBET, F. **Sociologia da experiência**. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1994.

ECKERT, C; ROCHA, A. L. C. Etnografia: saberes e experiências. In: PINTO, C. R. J.; GUAZZELLI, C. A. B. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 44- 67.

ELIAS, N; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

EMPERAIRE, L. Como classificar o mundo: entre paus, palheiras e cipós. In: CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. **Enciclopédia da floresta: o alto Juruá, práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 389-417.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p.155-161, 2005. Disponível em: <<http://revistacadernosdecampo.blogspot.com/>>. Acesso em: 15 dez. 2010.

FERRARI, F. **Como estudar nômades com um pensamento nômade?** Sugestões para definir um campo em antropologia. Disponível em: <<http://abaete.wikia.com>>. Acesso em: 10 jan. 2011.

GASPALDO, E. **Os argonautas do mangue**. Precedido de Balinese Character (re) visitado. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, out. 2006. Resenha. Disponível em: <<http://www.ppgasmuseu.etc.br/mana.html>>. Acesso em: 05 nov. 2010.

GOLDMAN, M. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, n. 190, 2009. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt>>. Acesso em: 05 jan. 2011.

_____. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **PontoUrbe**, Rio de Janeiro, v. 3, jul. 2008. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net>>. Acesso em: 03 ago. 2010.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://ceas.iscte.pt/etnografica/>>. Acesso em: 17 jun. 2010.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.13, p 149-153, 2005. Disponível em: <<http://revistacadernosdecampo.blogspot.com/>>. Acesso em: 15 dez. 2010.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445 – 476, 2003.

_____. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GORDON, F. **O Sexo dos Caracóis: sugestões para uma antropologia reversa, disparativa e contra o Estado**. Disponível em: <<http://abaete.wikia.com>>. Acesso em: 24 fev..2011.

HARSHBERGER, J. W. The Purposes of Ethnobotany. **Botanical Gazette**, New York, v. 21, p.146-154, 1896.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

_____. **Humanidade e animalidade**. São Paulo: ANPOCS, 2009. Disponível em: <<http://www.anpocs.org.br/portal/>>. Acesso em: 20 abr. 2010.

_____. Sobre a distinção entre evolução e história. **Antropolítica**, Niterói, n. 20, 2006. Disponível em: <http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_20.pdf>. Acesso em: 7 abr. 2010.

_____. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C (Org.). **Evolução: sociedade, ciência e universo**. Bauru: EDUSC, 2003. p. 107- 131.

_____. **Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. London: Routledge, 2000.

_____. **Key debates in anthropology**. London: Routledge, 1996.

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

LEVÉQUE, C. **Ecologia do ecossistema à biosfera**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

METZGER, J. P. O que é ecologia de paisagens? **Biota Neotrópica**, Campinas, v. 1, n. 1-2, 2001.

MORIN, E. **O Método: as idéias. Habitat, vida, costumes, organização**. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOURA, F. B. P.; MARQUES, J. G. W. Conhecimento de pescadores tradicionais sobre a dinâmica espaço-temporal de recursos naturais na Chapada Diamantina, Bahia. **Biota Neotrop.**, v. 7, n. 3, p.119-126, 2007.

NOVAES, S. C. Imagem, magia e imaginação: desafios do texto antropológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, 2008. Disponível em: <<http://www.ppgasmuseu.etc.br/mana.html>>. Acesso em: 05 nov. 2010.

ODUM, E. P. 1988. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

ORTNER, S. B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 25., 2006. Goiânia, UFG, 2006. p. 45-80.

PINHEIRO, P. S. **Saberes, plantas e caldas**: a rede sóciotécnica de produção agrícola de base ecológica do sul do Rio Grande do Sul. 2010. 192 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. G. **Suma Etnológica Brasileira**: etnobiologia. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 15-25.

RABELO, M. C.; ALVES, P. C.; SOUZA, I. M. A. **Experiência de doença e narrativa**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RAYNAUT, C. Meio ambiente e desenvolvimento: construindo um novo campo do saber a partir da perspectiva interdisciplinar. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 10, p. 21-32, 2004.

ROBBINS, P. Tracking Invasive Land Covers in India, or Why Our Landscapes Have Never Been Modern. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 91, n. 4, p. 637-659, 2001. Disponível em: <<http://www.praxis-epress.org/CGR/31-Robbins.pdf>> Acesso em: 13 set. 2010.

RECHEMBERG, F. **Os dilemas do uso da fotografia na restituição da palavra do outro**: um estudo sobre imagem e memória no RS. Monografia (Trabalho de Conclusão em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

ROUÉ, M. Novas perspectivas em etnoecologia: “saberes tradicionais” e gestão dos recursos naturais. In: CASTRO, E.; PINTON, F.(Org.). **Faces do Trópico Úmido**: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: UFPA-NAEA, 1997. p. 67-79.

SAMAIN, E. “Ver” e “Dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. In: ECKERT, C.; GODOLPHIM, N. (Org). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 23-60, jul./set. 1995.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. S. (Org). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 21-122.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.

SILVA, W. G. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **Antropologia**. São Paulo: USP, 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/da/vagner/antropo.html>>. Acesso em: 02 jun. 2011.

SILVEIRA, P. C. B. **Etnografia da paisagem**: natureza, cultura e hibridismo em São Luis do Paraitinga. 2007. 219 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

SILVEIRA, P. C. B. Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. 12, n. 1, p. 83-98, jan./jun. 2009.

SOUSA FILHO, A. Michel De Certeau: Fundamentos de uma sociologia do cotidiano. **Sociabilidades**, São Paulo, v. 2, p. 129-134, 2002.

STEIL, C. Religião e natureza no horizonte de uma antropologia da paisagem. In: **Reunião Brasileira de Antropologia**, 26., 2008. Porto Seguro, 2008. p. 01-12.

STENGERS, I. La proposition cosmopolitique. In : LOLIVE, S. O. (Org.). **L'émergence des cosmopolitiques**. Paris: Éditions La Découverte, 2007. p.179-196.

STRATHERN, M. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, out. 1999. Disponível em: <<http://www.ppgasmuseu.etc.br/mana.html>>. Acesso em: 05 nov. 2010.

STUTZMAN, R. Natureza e cultura, versão americanista: um sobrevôo. **PontoUrbe**, Rio de Janeiro, v. 4, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.pontourbe.net>> Acesso em: 09 dez. 2010.

TOLEDO, V. M. Indigenous peoples and biodiversity. In: LEVIN, S. et al. (Orgs). **Encyclopedia of Biodiversity**. San Diego: Academic Press, 2003. p. 01-22.

VELHO, O. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. **Mana, Rio de Janeiro**, v. 7, n. 2, 2001, p.133-140. Disponível em: <<http://www.ppgasmuseu.etc.br/mana.html>> Acesso em: 10 out. 2010.

VIERTLER, R. Contribuições da antropologia para pesquisa em etnobiologia. In: KUBO, R.; COELHO DE SOUZA, G.; BASSI, J. B. (Org.). **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Recife: NUPPEA, 2006. p. 211-222.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Encontros. In: SZTUTMAN, R. (Org). **Encontros Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 08-259.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, abr. 2002b. Disponível em: <<http://www.ppgasmuseu.etc.br/mana.html>> Acesso em: 10 out. 2010.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WAUTIER, A. M. Por uma sociologia da experiência. Uma leitura contemporânea: François Dubet. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 5, n. 9, p. 174-214, jan./jun. 2003.

WOORTMANN, E. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, F; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

APÊNDICE A – ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Dados Gerais:

Nome:

Idade:

Data e local da entrevista:

Fazer uma descrição da propriedade: área, espaços, moradores...

Suscitando memórias...

Onde nasceu?...e viveu? Como era esse vale? Como era o dia a dia, moradores, morros, mato, roça? Quem da família ficou e quem foi embora? Mudou muitas coisas daquele tempo para cá?

(se os parentes foram embora...) Porque o senhor/senhora ficou?

Como era o mato? Aonde era deixado mato? Por que?

Que qualidade de mato que tinha?

O mato pra fazer a roça

Esse mato que está na sua propriedade, está desde quando? Por que? O que o senhor/a acha desse mato? Ele é importante pro senhor/a? O que dá pra usar dele? O que é importante manter de pé?

Que mato que se derruba e que mato não se derruba? Por que?

Tem mato bom e mato ruim?

Qual é o mato pra roça? (Como se escolhe o lugar da roça? Como se faz? Em que época se faz?) Acontece de pegar fogo no mato?

(se houver algum relato sobre...) Porque se faz menos roça hoje em dia?

Tem bicho do mato que come a plantação? Qual? E a criação?

A interação com o mato e a paisagem

Que tipo de mato que tem por aqui? O que tem de diferente em cada mato? (Entender possíveis classificações do mato...)

O que dá pra fazer hoje em dia com o mato? Se costuma andar no mato? Pra que?

Tem medo de andar no mato? Medo de gente, de bicho, de assombração...? Que tipo de assombração que tem?

Se costuma comer frutas do mato? Quais? Qual a época que tem mais fruta? Mudou as frutas do mato de lá pra cá? Que bicho que come as frutas do mato?

Se usa planta do mato para chá ou remédio? Que planta? Aonde ela é encontrada? Que parte se usa? Serve para que? Qual época se colhe? Tem um jeito de colher/cortar? Como aprendeu a usar essa planta? Tem planta nova, que não tinha antes? Tem alguma história para contar sobre essa planta? Como aprendeu?

Costuma subir o morro por carreiro no mato? Pra que? Tem época para subir o morro? O que tem lá em cima? O que tem na vista de lá? O que tu acha da vista? Lembra a vista de antigamente?

E os bichos do mato? Tem muito? Quais? Que épocas se vê? De dia, de noite, inverno, verão, lua... ? Já viu muito bicho diferente? Que bicho foge e que bicho não foge das pessoas? Tem bicho que não existe mais? Tem bicho novo? As pessoas têm medo de bicho? Quais? Porque? Tem bicho do mato que dá pra amansar?

Tem muita caça no mato? Aonde mais se encontra caça no mato? Tem época para caçar? Como e o que se caça? A pessoas costumam falar de caça? Em que ocasiões se costuma comer carne de caça? Tem mais ou menos caça hoje em dia? E banha de bicho do mato, se usa?

O que se costuma tirar do mato para usar na lida, pra venda (fazer balaios, cestos, peneiras, chapéus, artesanatos...) Cipós, taquaras, palhas, ...quais? Que época? Tem lua? Como se tira? Tem bastante no mato? Onde vai buscar a planta? Como chega lá? Há algum lugar que ela dá melhor? Como se prepara (o cipó, a taquara, a palha?) Como aprendeu?

E pras ferramentas? Se costuma tirar madeira do mato para fazer? Quais são as madeiras boas? Tem muitas qualidades diferentes de madeira? Onde se encontra as madeiras boas no mato? Tem época e lua pra cortar? Como aprendeu?

Tem muita história do mato? Tem assombração? Tem “protetores”? Já viu algum? Conhece alguém que viu? Conta um caso!

O que é mais importante no mato?

O que tu achas do lugar que tu vive? Gosta de morar aqui?

O que tu mais gosta nele? O que tu mudaria nele? Como tu gostaria que fosse esse lugar para os teus filhos e netos?

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO

MEU NOME É JOANA BRAUN BASSI. SOU ESTUDANTE DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL E ESTOU AQUI PARA FAZER UMA PESQUISA SOBRE COMO É A RELAÇÃO DE VOCÊS, QUE MORAM OU MORARAM NOS FUNDÕES, COM O MATO: O QUE VOCÊS USAM DELE, QUE PLANTAS E QUE BICHOS TÊM, COMO TIRAM AS PLANTAS DO MATO, PRA QUE USAM ELAS, COMO APRENDERAM A USAR, QUE MATO VOCÊS CONHECEM E CAMINHAM, O QUE TEM DE DIFERENTE NO MATO DE HOJE DO MATO DE ANTIGAMENTE, QUE TIPO DE MATO TEM, ETC. ESSE TRABALHO É IMPORTANTE PORQUE TENTA ENTENDER, RESPEITAR E VALORIZAR A CULTURA DAQUI.

PEÇO TUA PERMISSÃO PARA CONVERSAR, TE ACOMPANHAR NAS ATIVIDADES QUE TU FAZ NO MATO E TIRAR FOTOS (SE TU QUISER). HAVENDO TUA AUTORIZAÇÃO PARA TIRAR FOTOS, COMPROMETO EM TRAZER CÓPIAS PRA TI. GARANTO QUE A TUA PARTICIPAÇÃO NESTA PESQUISA NÃO VAI TE TRAZER NENHUM RISCO. CASO TU DESEJAR, A QUALQUER HORA TU PODERÁ PARAR NOSSA CONVERSA E SE RETIRAR DA PESQUISA, SEM QUE ISSO TE TRAGA NENHUM PREJUÍZO. ALÉM DISSO, GARANTO QUE O TEU NOME NÃO SERÁ PUBLICADO NA PESQUISA.

SE TU TIVER QUALQUER DÚVIDA OU QUISER SABER MAIS SOBRE ESSA PESQUISA, BASTA FALAR COMIGO A QUALQUER MOMENTO. ABAIXO EU DEIXO OS MEUS TELEFONES, ASSIM COMO O TELEFONE E ENDEREÇO DA UNIVERSIDADE QUE ESTUDO E DE MINHA ORIENTADORA, GABRIELA COELHO DE SOUZA:

JOANA BASSI: 9828-4511 (CELULAR) ; (51) 3312-1145 (CASA); (51) 3288-8113 (SERVIÇO)

NÚCLEO DE ESTUDOS EM DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL E MATA ATLÂNTICA (DESMA), UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL.

TELEFONE: (51) 33083093

GABRIELA COELHO DE SOUZA: 9659-6789 (CELULAR)

“DEPOIS DE EU TER SIDO ESCLARECIDO SOBRE A PESQUISA, DE SEU OBJETIVO, DE COMO VAI SER FEITA, DO DIREITO QUE EU TENHO DE NÃO PARTICIPAR OU DESISTIR DELA SEM PREJUÍZO PARA MIM E TENDO RECEBIDO UMA CÓPIA DESTA TERMO, EU CONCORDO EM PARTICIPAR DESTA PESQUISA”.

DATA: _____

LOCAL: _____

INTERLOCUTOR/ENTREVISTADO

JOANA

APÊNDICE C – ESCOLAS E PERÍODOS DA ANTROPOLOGIA E DA ETNOECOLOGIA

Figura 24 - Quadro sintético das escolas e períodos da antropologia e da etnoecologia, buscando uma primeira aproximação entre esta ciência e o campo científico híbrido. Elaborado a partir de adaptação de Silva (2011) e Clements (1998).

Período	Antropologia	Etnoecologia
Séc XVI- XIX	<p>Formação de uma literatura “etnográfica” sobre a diversidade cultural</p> <p>Características: Relatos de viagens (cartas, diários, relatórios etc.) feitos por missionários, viajantes, comerciantes, exploradores, militares, administradores coloniais etc.</p> <p>Temas e Conceitos: Descrições das terras (fauna, flora, topografia) e dos povos “descobertos” (hábitos e crenças); Primeiros relatos sobre a alteridade.</p> <p>Autores: Pero Vaz Caminha, Hans Staden, Jean de Léry, Jean Baptiste Debret.</p>	<p>Pré-clássico (1860-1899): período I</p> <p>Características: Usos econômicos. Recursos biológicos e sua utilidade. Pesquisadores de museus e universidades.</p> <p>Concepções: Estudo das plantas usadas por povos aborígenes e primitivos (<i>aboriginal peoples</i>) (Harshberger, 1896)</p>
Séc XIX	<p>Escola/Paradigma: Evolucionismo Social</p> <p>Características: Sistematização do conhecimento acumulado sobre os “povos primitivos”. Predomínio do trabalho de gabinete.</p> <p>Temas e Conceitos: Unidade psíquica do homem. Evolução das sociedades das mais “primitivas” para as mais “civilizadas”. Busca das origens (perspectiva diacrônica). Estudos de Parentesco /Religião /Organização Social. Substituição conceito de raça pelo de cultura.</p> <p>Autores: Maine, Herbert Spencer, E. Tylor, L. Morgan, James Frazer.</p>	
Séc XIX	<p>Escola/Paradigma: Escola Sociológica Francesa:</p> <p>Características: Definição dos fenômenos sociais como objetos de investigação socio-antropológica. Definição das regras do método sociológico.</p> <p>Temas e Conceitos: Representações coletivas. Solidariedade orgânica e mecânica. Formas primitivas de classificação (totemismo) e teoria do conhecimento. Busca pelo Fato Social Total (biológico + psicológico + sociológico). A troca e a reciprocidade como fundamento da vida social (dar, receber, retribuir).</p> <p>Autores: Émile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert,.</p>	
Séc XX - déc 1920	<p>Escola/Paradigma: Funcionalismo</p> <p>Características: Modelo de etnografia clássica. Ênfase no trabalho de campo (observação participante). Sistematização do conhecimento acumulado sobre uma cultura.</p> <p>Temas e Conceitos: Cultura como totalidade. Interesse pelas instituições e suas funções para a manutenção da totalidade cultural. Ênfase na Sincronia x Diacronia.</p> <p>Autores: Bronislaw Malinowski, Radcliffe Brown, Daryll Forde, Evans-Pritchard, Raymond Firth, Max Glukman, Victor Turner Edmund Leach.</p>	<p>Pré-clássico (1900-1953): período II</p> <p>Características: Coleta de informações. Aprofundamento empírico em pesquisa. Terminologias locais, mitos e crenças. Estudos comparativos e métodos padronizados.</p>
Séc. XX - déc	<p>Escola/Paradigma: Culturalismo Norte-Americano</p> <p>Características: Método comparativo. Busca de leis no desenvolvimento das culturas. Relação entre cultura e personalidade.</p> <p>Temas e Conceitos: Ênfase na construção e identificação</p>	<p>Pré-clássico (1932-1953): períodos III</p> <p>Características: Primeiras sínteses. Etnobiologia surge como campo distinto. Sínteses delimitando seu</p>

1930	de padrões ou estilos de cultura (“ethos”). Autores: Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict .	escopo. Distinção entre botânica econômica e etnobotânica
Século XX - déc 1940	Escola/Paradigma: Estruturalismo Características: Busca das regras estruturantes das culturas presentes na mente humana. Teoria do parentesco/Lógica do mito/Classificação primitiva. Distinção Natureza x Cultura. Temas e Conceitos: Princípios de organização da mente humana: pares de oposição e códigos binários. Reciprocidade Autores: Claude Lévi-Straus.	Clássico (1954-1968): período I Características: Influência do surgimento das etnociências. Conhecimento êmico. Foco na organização de sistemas sob uma perspectiva êmica. Linguística e métodos da antropologia. Início do interesse pela classificação etnobiológica e pelas bases científicas do conhecimento tradicional.
Século XX - déc 1960	Escola/Paradigma: Antropologia Interpretativa Características: Cultura como hierarquia de significados. Busca da “descrição densa”. Interpretação x Leis. Inspiração Hermenêutica. Temas e Conceitos: Interpretação antropológica: Leitura da leitura que os “nativos” fazem de sua própria cultura. Autores: Clifford Geertz.	Clássico (1969-1980): período II Características: Classificação etnobiológica. Princípios de classificação e nomenclatura. Análises de correspondências entre classificação científica e local. Crescente interesse sobre etnobiologia além dos EUA e Europa: América Latina e Pacífico
Século XX - déc 1980	Escola/Paradigma: Antropologia Pós-Moderna ou Crítica Características: Preocupação com os recursos retóricos presentes no modelo textual das etnografias clássicas e contemporâneas. Politização da relação observador-observado na pesquisa antropológica. Crítica dos paradigmas teóricos e da “autoridade etnográfica” do antropólogo. Temas e Conceitos: Cultura como processo polissêmico. Etnografia como representação polifônica da polissemia cultural. Antropologia como experimentação/arte da crítica cultural. Autores: James Clifford, Georges Marcus, Michel Fischer, Richard Price, Michel Taussig.	Pós-clássico (1981-1992): período I Características: Associações. Trabalhos empíricos baseados na colaboração entre pesquisadores acadêmicos e locais. Abordagens teóricas: relações de gênero no uso de recursos, significado cultural dos recursos biológicos, reconstrução histórica dos sistemas de conhecimento autóctones. Sociedades acadêmicas e periódicos especializados. Pós-clássico (1993-atual): período II Características: Manejo de recursos. Publicação de manuais de metodologias. Técnicas qualitativas e estudos empíricos inovadores. Etnobiologia aplicada à conservação e desenvolvimento sustentável. Interesse renovado em botânica econômica, benefícios nutricionais e medicinais. Participação local. Propriedade intelectual e repartição de benefícios. Regulamentação do acesso. Inclusão perspectiva de conflitos socioambientais ¹¹³

¹¹³ A perspectiva da inclusão dos conflitos socioambientais como parte do escopo da etnoecologia aconteceu recentemente (COELHO-DE-SOUZA *et al.*, 2009). Esta nova abordagem é fruto da aproximação do campo científico do Desenvolvimento Rural com a etnoecologia, onde novas interfaces foram explicitadas. Um exemplo é a inclusão da seção de trabalhos em conflitos socioambientais nos anais do VI Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE, 2006).