



Civilização do mangue: biodiversidade e populações tradicionais

Mangrove's Civilization: Biodiversity and traditional populations

Deis Elucy Siqueira *

Resumo

O texto parte do reconhecimento da importância das populações tradicionais na conservação da biodiversidade, tanto em termos históricos quanto em projetos socioambientais baseados no paradigma da sustentabilidade. Foca a civilização do mangue do Salgado Paraense e, em particular, as comunidades da Reserva Extrativista de Caeté-Taperaçu (município de Bragança/PA). Destaca aspectos de sua territorialidade em articulação com sua religiosidade, na qual são tratados os santos e, sobretudo, os encantos (xamanismo caboclo). A partir desta religiosidade (crenças, superstições, lendas), a discussão se centraliza em torno de dificuldades para a efetivação de diálogos e de interlocuções necessários à construção de projetos de conservação da biodiversidade envolvendo aquelas populações, os quais incluem a participação de mediadores (letrados, ambientalistas, ecologistas, governamentais e não governamentais) e implicam a geração de uma nova ordem social. Ancora-se, ainda, em entrevistas semidirigidas que vêm sendo realizadas há três anos na região e no acompanhamento da implementação da Reserva Extrativista criada em 2005 no município (reuniões do Conselho Deliberativo, cadastramento de usuários).

Palavras-chave: Conservação da biodiversidade. Mangue. Religião popular. Territorialidade/população tradicional.

Abstract

This article highlights the importance of traditional biodiversity conservation, both in historical terms and in environmental projects, based on the paradigm of sustainability. It focuses on mangrove of "Salgado Pará" and, in particular, on the communities of the Extractive Reserve Caeté-Taperaçu (municipality of Bragança / PA). It also highlights some aspects of its territoriality in connection with its religiosity, in which are treated the saints, especially the Encantos (caboclo shamanism). From this religiosity (beliefs, superstitions, legends) the discussion is organized around the difficulties for building dialogues and interlocutions required to build projects for biodiversity conservation surrounding these populations. These dialogues include the participation of mediators (scholars, environmentalists, ecologists, government and non-government) and the construction of a new social order. This text is anchored in semi-structured interviews that have been conducted for three years and in monitoring the implementation of the Extractive Reserve, created in 2005.

Keywords: Biodiversity conservation. Mangrove. Popular religion. Territoriality/traditional population.

Artigo recebido em 13 de maio de 2013 e aprovado em 19 de junho de 2013.

* Doutora em Sociologia (UNAM, 1984). É membro do Conselho Científico do SAPIS - Seminário de Áreas Protegidas e Integração Social e do Conselho Diretivo da Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur/ACSRM. País de origem: Brasil. E-mail: deissiqueira@yahoo.com.br

Introdução

As últimas décadas foram marcadas pela intensificação do uso das ciências (conhecimento, tecnologia, informação), que se consolidavam no contexto da terceira fase do capitalismo, assim como pela realização de capital natural por meio de um processo crescente de mercantilização da natureza (apoiada na biotecnologia para aproveitamento imediato da biodiversidade). Mas, simultaneamente à crise do crescimento ilimitado (escassez de recursos, de fronteiras para expandir as economias nacionais, de depósitos para armazenar ou eliminar os rejeitos da sociedade industrial, dentre tantos), novos desafios foram postos pelo capitalismo globalizado, com a publicização de que os ecossistemas possuem seus limites para fornecer energia a esse crescimento. Com isso, a biodiversidade toma lugar central nos debates, e com ela, muitas discussões em torno da sustentabilidade, desenvolvimento sustentável e eco-desenvolvimento (SACHS, 1986). Assim, a biodiversidade enquanto construção conceitual é jovem. Nasceu na Biologia, na década de 1980, como parte do processo de revalorização da natureza. Não tardaram a se explicitar sua dimensão social, cultural e política.

Neste mesmo movimento, visibilizou-se (participação, engajamento da sociedade civil e dos recursos locais, denúncias) a necessidade de tecnologias sociais baseadas em outros tipos de racionalidade que não a instrumental. Neste, destacou-se a endogeneidade, ou seja, a potencialização dos conhecimentos ou saberes locais. A promoção da autonomia de comunidades organizadas para que elas tenham gerência efetiva do seu próprio desenvolvimento local é uma das prerrogativas do eco-desenvolvimento. A necessidade de um novo paradigma, diante do esgotamento do paradigma científico hegemônico, passou a ser uma certeza para muitos autores, tais como Morin (2002, 2003) e Leff (1994). Sustentabilidade lida como um valor, chamando a atenção para a necessidade de se reaproximar a economia da ética e a sociedade da natureza (VEIGA, 2010).

No caso do Brasil, evidenciou-se um amplo leque de disputas e de conflitos devido à simultaneidade de duas questões. Por um lado, a existência de uma grande quantidade de biodiversidade, gerando cobiças, particularmente, de multinacionais biotecnológicas. Por outro, uma grande diversidade sociocultural e fundiária. Ademais, boa parte da riqueza em biodiversidade localiza-se em áreas onde viviam populações tradicionais (LITTLE, 2002). E a dimensão ambientalista dos territórios sociais se expressa na sustentabilidade ecológica da ocupação, gestada durante largo período de tempo, por povos e populações tradicionais, porque baseada em formas de exploração pouco depredadoras de seus ecossistemas, detentora de saberes, comportamentos, manejos, ou seja, uma cultura ecológica com graus de impactos menores que os das práticas capitalistas hegemônicas (com alta destruição da biodiversidade). Grande abrangência geográfica desta sustentabilidade existe nos mais diversos ecossistemas do país.

Assim, alguns outros conceitos ganharam centralidade, tais como o de socioambientalismo, cogestão, empoderamento (que as comunidades locais tenham poder sobre o seu futuro - BROWN, 2002), devolução (restituir às comunidades o poder sobre o seu próprio território - SHACKLETON et al., 2002), (boa) governança (importância dos processos de decisão das comunidades).

Este texto apresenta dados sobre um modo de vida em particular, a Civilização do Mangue, destacando aspectos de sua territorialidade em articulação com suas expressões religiosas. Esses elementos ancoram uma reflexão em torno de algumas dificuldades existentes para a construção de projetos de conservação da biodiversidade envolvendo populações tradicionais, entre eles as Reservas Extrativistas (RESEX), uma autêntica criação nacional. Nesses projetos, estão postas a participação de mediadores e a construção de uma nova ordem social. Questões estas que estimulam, simultaneamente, a produção de conhecimento científico sobre estas populações.

As considerações aqui socializadas são fruto das investigações que venho coordenando no grupo de pesquisa *Estudos Socioambientais Costeiros*, no

Programa de Pós-Graduação em Biologia Ambiental do IECOS – Instituto de Estudos Costeiros da Universidade Federal do Pará, *campus* Bragança, com apoio da Capes e do CNPq, em que vem se desenvolvendo um projeto de pesquisa do tipo guarda-chuva sobre conservação da biodiversidade a partir da Reserva Extrativista de Caeté-Taperaçu/Amazônia Paraense existente no mesmo município de Bragança. O projeto conta com apoio financeiro do CNPq.¹ Apesar de estas investigações estarem concentradas neste município, pode-se garantir a sua representatividade para a região do Salgado Paraense (mangue, populações tradicionais e Reservas Extrativistas Marinhas).

As reflexões aqui expostas ancoram-se nos seguintes dados coletados em 2011 e 2012: a), dezoito entrevistas abertas realizadas pela autora com mulheres adultas e nove com homens adultos de quatro comunidades da Reserva; b) associações livres aplicadas com 635 estudantes jovens (5^a a 9^a. série) de escolas públicas da sede e de três comunidades da Reserva em torno de algumas palavras-chave sobre seres sobrehumanos ², religião e religiosidade; c) parte de 142 entrevistas semidirigidas realizadas com mulheres de três comunidades da Reserva, por duas mestrandas e uma doutoranda, participantes do grupo de pesquisa Estudos Socioambientais Costeiros.

As civilizações do mangue da região do Salgado paraense localizam-se na zona costeira do nordeste paraense, onde predominam os manguezais, um dos mais importantes componentes da costa brasileira. Os manguezais são um tipo específico de floresta tropical ou subtropical úmida; ecossistema em transição continente e mar, formado nas áreas dos estuários e desembocaduras dos rios, com variações constantes de inundações (praias, baías, costões, restingas, ilhas, recifes, falésias, estuários, brejos). São bacias hidrográficas entre águas doces, salobras e salinas que compõem áreas privilegiadas para processos e reservas ecológicas, berçários, meios nutritivos, locais de multiplicação de numerosas espécies animais

¹ Edital 20/2010: CNPq/SPM-PR e MDS, além da bolsa PP da autora.

² Opto pelo termo sobre-humano em lugar do mais utilizado, sobrenatural, seguindo Brelich (1977). Afinal, a opção é a de não reforçar uma leitura que se ancora na separação da natureza e da cultura.

e vegetais. Fornecem bens e serviços singulares para o desenvolvimento dos estuários e das formações associadas, tais como os ecossistemas da plataforma continental contígua. Entre as principais contribuições destacam-se a estabilização da linha de costa e a proteção contra tsunamis e outros fenômenos meteorológicos; alta taxa de sequestro de carbono da atmosfera; e provisão de áreas berçários para espécies marinhas, limícolas, dulcícolas, pelágicas e recifais.

1 Tramas conceituais

Catolicismo popular (BASTIAN, 1997, p. 185; QUEIROZ, 1973)? Religião? (SÁEZ, 2009)? Religião popular? (BRANDÃO 1980; FERNANDES, 1982)? Religiões subalternas? Religiões não institucionalizadas (LEHMANN, 2012)? Religiosidade? Religiosidade popular? Religiosidade rústica (DIAS, 1997)?

Ainda que se esteja deparando com uma organização do universo simbólico, o qual continua a contrastar com o da teologia erudita, não é objetivo enfrentar esta dificuldade teórica no momento. Sáez (2009) chama a religião popular de “morto-vivo”, pois, mesmo sendo uma e outra vez descartada, continua a fazer parte essencial do seu vocabulário ou de seus pressupostos. Concordando com Lehmann (2012), procurar uma definição estrita da religião popular seria uma empreitada quixotesca. Afinal, diferentes abordagens e problemáticas irão defini-la de maneiras diferentes. E isto se manifesta de maneira mais clara neste aparente amontoado ou caos, como diria Sáez (2009), que constitui o popular, ou seja, o que não é o erudito da religião institucionalizada. E, lembrando Bastián, ressalvo que, nas nossas sociedades latino-americanas, “o religioso permanece como o vínculo principal da cultura cujo modo de expressão é a oralidade sagrada..., expressão genuína das populações latino-americanas”. (BASTIAN, 1997, p.185).

No que toca a populações tradicionais, tampouco há espaço aqui para uma discussão em torno do conceito. Segundo a Política Nacional de Desenvolvimento

Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT, 2007), populações tradicionais são definidas como:

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

Podem ainda ser referidas como

Grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza... Essa noção se refere tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos. (ARRUDA, 1999, p. 14).

E, dentre elas, as e os extrativistas, que costumam ser identificados e nomeados de acordo com os produtos que extraem e que chegam ao mercado, tais como pescadores, seringueiros, castanheiros, babaqueiros. Mas este é apenas um dos elementos de um complexo sistema de adaptação que inclui várias outras práticas tais como caça e pesca. Em termos territoriais, os grupos extrativistas amazônicos tendem a praticar uma apropriação familiar e social dos recursos naturais. E são muitos os exemplos de apropriação coletiva de territórios e de outros recursos, nas demais regiões do país, por parte de comunidades extrativistas, como caiçaras, pantaneiros (DIEGUES, 1996a).

Tratando-se das populações tradicionais, Little (2002) realça a validade de se focar a dimensão fundiária a partir de três elementos: regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva (procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis) (LITTLE, 2002)³. Essa leitura pode ser mais

³A importância dos regimes de propriedade é tão significativa que se pode usar o conceito de etnicidades ecológicas, inclusive na construção das identidades sociais dos grupos sociais ou comunidades (LITTLE, 2002).

bem compreendida se território for pensado tomando-se como referência o conceito de cosmografia (LITTLE, 2002), ou seja, identidades, ideologias, saberes ambientais criados coletivamente, situados historicamente e utilizados por um grupo social ou comunidade para estabelecer e manter seu território; formas de propriedade, vínculos afetivos que mantêm com seu território, a história (memória coletiva) de sua ocupação, usos que são dados e formas de defesa deste espaço ocupado.

Adianto que me apropriei de várias ideias do antropólogo Viveiros de Castro, para refletir sobre as populações tradicionais brasileiras. Estou ciente de que elas foram desenvolvidas para se pensar os ameríndios, como é o caso da idéia de perspectivismo⁴. Mas parto do princípio de que as populações tradicionais, em particular as que aqui estão referidas, estão mais próximos dos nossos indígenas do que da cultura urbano-industrial. Os riscos da apropriação são meus.

2 Populações tradicionais

No Brasil, apesar das particularidades locais e regionais, os mecanismos de adaptação ao meio, de ocupação, de transformação de espaço em território, de uso dos recursos naturais têm características bastante comuns entre as inúmeras comunidades de populações tradicionais existentes no país, mesmo considerando que algumas se localizam em regiões bastante isoladas.

O avanço da sociedade envolvente foi sempre cíclico e irregular. A invariante foram influências das populações indígenas na formação destas comunidades. Apesar de sua alimentação ter incorporado aos poucos elementos exóticos, tais como trigo e arroz branco, teve a mesma base, ou seja, o extrativismo (frutas, castanhas, raízes, pesca, caça) e a pequena agricultura para autoconsumo

⁴ Utilizado para qualificar um aspecto instigante de cosmologias ameríndias: o mundo é povoado de muitas espécies de seres, além dos humanos propriamente ditos, dotados de consciência e de cultura; cada uma dessas espécies vê a si mesma e às demais espécies de modo bastante singular (VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

(mandioca, milho, feijão, cará). Dai a presença tão comum no país da técnica de plantio itinerante, consorciada e feita via queimada (queima e descanso do solo). Os artefatos de origem indígena também são bastante comuns, como peneiras, pilões, canoas, jangadas, redes de dormir, artes de pesca, cobertura das casas rurais com material vegetal. Os índios também ensinaram muitas técnicas sobre os hábitos dos animais, incluindo inúmeros tipos de armadilha (ARRUDA, 1999).

Esta junção de origens, no caso da Região Norte (o caboclo), foi assim descrita pela literatura: “Tem a astúcia e a malícia do nativo; a desenvoltura e a estrutura do negro; feições de índio, mas o comportamento é meio de branco.” (MONTEIRO, 1974).

Essas populações têm variadas denominações regionais: caipiras do interior do Sudeste e do Centro-Oeste; caiçaras do litoral; os sertanejos no Nordeste; os caboclos no Norte, além de outras tantas, tais como tabaréu, brejeiro, peão, ribeirinho. Mas se equivalem na representação hegemônica no sentido de serem desqualificadas, inferiorizadas, porque associadas a conservadorismo, a velho, a ultrapassado e, logo, dizerem respeito a estorvo ao progresso, à industrialização e à modernização. Esses povos foram referidos até as primeiras décadas do século passado como gentilha, inclusive em documentos oficiais (SIQUEIRA, 2007). Seu percurso inscreve-se, de forma geral, no sistema do aviamento: o comerciante/atravessador/patrão exerce poder e dele usufrui por ter o monopólio da transformação de seus produtos em mercadoria. Assenta-se em relações personificadas, de clientela e de apadrinhamento e, simultaneamente, em mecanismos de dominação e de violência simbólica, considerada por muitos autores como relações tradicionais de dominação (SIMÕES, A.; SIMÕES, L., 2005).

Muitas práticas do Estado brasileiro confirmam sua representação social histórica enquanto gentilha. Dentre tantos exemplos, tais como o tratamento a elas dedicado na construção das barragens, pode-se citar a elaboração do Plano de Manejo da Ilha do Cardoso, em 1976, quando centenas de famílias de caiçaras aí

existentes foram ignoradas e suas atividades de autoconsumo proibidas, ocasionando a clássica migração para as periferias urbanas. (DIEGUES, 1996b).

Entretanto, a partir da década de 1980 mudanças importantes ocorreram. Essas populações, que inicialmente buscavam garantir o autoconsumo ancoradas no mínimo, ou seja, acesso à terra e a recursos naturais, casam, a partir da década de 1980, suas lutas com o movimento de revalorização da natureza, explicitando-se a proteção da biodiversidade. Passaram a receber apoio, sobretudo, internacional, incorporando a marca de ecológico em suas identidades e avançando em suas reivindicações, como parte da estratégia para se legitimarem e validarem suas demandas. Chico Mendes e os povos da floresta são a referência inicial deste movimento.

Assim, deu-se uma reformulação de critérios de valoração social articulada à adoção de referenciais ambientalistas (LIMA; POZZOBON, 2005). O processo de interação com a sociedade nacional levou, por exemplo, a que diversos ideogramas, como a luta ecológica e o desenvolvimento sustentável, fossem incorporados nos discursos das lideranças indígenas para auditórios brancos (RAMOS, 1998). Os conhecimentos nativos sobre a natureza adquirem legitimidade política e sua racionalidade econômica foi deixando de ser contestada com o mesmo vigor (ALMEIDA, 2004).

E as populações tradicionais passaram a ser, a partir da realização da Cúpula da Terra, no Rio de Janeiro (1992), consideradas os melhores aliados dos ecologistas no que toca às práticas de proteção da floresta e da biodiversidade em geral (DIEGUES, 1996a). Afinal, eram inúmeras as afinidades, considerando-se suas práticas adaptativas históricas. Porque desenvolvimento sustentável como eixo de um suposto novo paradigma de desenvolvimento criou novas alianças (LITTLE, 2002), e o manejo sustentado articulou-se a modelos indígenas de exploração dos recursos naturais e, ainda que de forma menos evidente, a modelos desta cultura “rústica” de nossas populações tradicionais. (ARRUDA, 1999).

Assim, a passagem do século XX para o atual foi marcada por novas estratégias de posse e de gestão dos recursos naturais, de proteção da biodiversidade e mesmo de novos conceitos gerados por estas populações de forma articulada às culturas ecológicas correspondentes aos seus territórios. Considerando que desde a Colônia o modelo de desenvolvimento nacional esteve marcado por pressões expansionistas, discriminatórias, privatistas, exógenas, por uma sistemática apropriação privada de iniciativas públicas, pode-se afirmar que vem ocorrendo um alargamento da legislação ambiental no Brasil no que toca às populações tradicionais, não obstante as contradições da política ambiental em seu conjunto.

No sentido de diminuir ou de frear a degradação ambiental e proteger a biodiversidade, um dos instrumentos mais utilizados em todo o mundo é a criação de áreas protegidas. No Brasil, essas áreas são as Unidades de Conservação. Elas são de Proteção Integral ou de Uso Sustentável. Durante a primeira década do século XXI, o Brasil foi o país que mais aumentou áreas protegidas no mundo: cerca de metade do que foi criado internacionalmente corresponde a áreas brasileiras (ABRAMOVAY, 2010). No conjunto destas políticas sobressaem as Reservas Extrativistas. Em 1990 foram criadas as quatro primeiras RESEXs e, na atualidade, há mais de sessenta no país. São Unidades de Conservação da Natureza que têm como principal objetivo a conservação da biodiversidade (uso dos recursos com garantia de seu usufruto no futuro), apoiando os povos e comunidades tradicionais/extrativistas que nelas vivem e que mantêm relações próximas com os ecossistemas e com os recursos naturais existentes na região. Trata-se de áreas de domínio público com uso concedido àquelas populações. Em 1992, como uma subcategoria das RESEXs, foi criada a primeira Reserva Extrativista Marinha (REM). A REM de Caeté-Taperaçu em Bragança foi criada em 2005.

2.1 Civilizações do mangue

Concordando com Diegues (1996b), muitas comunidades rurais situadas à margem dos estuários podem ser consideradas como civilizações do mangue. As comunidades que compõem a Reserva Marinha Extrativista de Caeté-Taperaçu/Bragança caracterizam-se por:

a) uma grande diversidade ambiental e de atividades, sobretudo extrativistas. Dá-se um uso intensivo dos recursos costeiros, tais como pesca de espécies variadas de peixes e de mariscos e crustáceos (caranguejo, camarão, mexilhão, turu, siri, ostra, sarnambi, sururu e outros recursos do manguezal); e ainda que em menor escala, o beneficiamento (extração da carne).do caranguejo. Coletam mel e praticam agropecuária familiar focada no autoconsumo;

b) prevalência de arranjos artesanais. As tecnologias simples utilizadas pelos extrativistas, tal como, por exemplo, para a pesca de caranguejo (luvas, sapatos, gancho) são criadas e confeccionadas por eles mesmos. Identifica-se a centralidade da dimensão subjetiva do trabalho em que o saber-fazer do trabalhador e da trabalhadora e sua destreza no manejo dos instrumentos que utilizam no trabalho são base para o processo de trabalho. Ainda não se operou a revolução típica das sociedades urbano-industriais em torno do arranjo trabalhador / instrumento / objeto; da separação/alienação do trabalho, pois com seu trabalho vivo, as pessoas atuam e modificam os objetos.

c) presença do patrão na vida da maioria das trabalhadoras e dos trabalhadores: é proprietário do barco, redes (estrutura de pesca) e, muitas vezes, do próprio comércio de produtos alimentícios, sempre cumprindo o papel dos adiantamentos financeiros. No caso da extração da carne do caranguejo, regula o processo de beneficiamento, além da comercialização;

d) populações tradicionais, artesanais, extrativistas, organizadas em comunidades onde o tempo social e a vida cotidiana são fortemente regidos pelos

ciclos naturais. As atividades desenvolvidas nos vários ambientes desta zona costeira são comandadas, em boa medida, pela dinâmica natural dos diversos recursos biológicos encontrados nestes ecossistemas;

e) atuação expressiva das forças da natureza sobre a vida social, como é o caso do movimento das dunas, redesenhando territórios e movendo residências. Desta forma, essas populações têm sua vida econômica, social e cultural intimamente ligada à flora e à fauna, aos ciclos lunares, sazonais e de marés, à observância da alternância do dia e da noite, das estações do ano e dos tempos de reprodução dos animais. E as forças da natureza são centrais nas representações sociais, no imaginário social, daí o poder das religiões e da religiosidade;

f) práticas de solidariedade, de ajuda mútua, de escambo, de pagamento do trabalho via distribuição do quinhão (recebimento do trabalho realizado com parte do recurso natural conseguido coletivamente), que são muitas e atuais;

g) parentesco ou sistemas de parentesco: ao se falar em parentesco, a referência é a família, porque famílias nucleares sempre estão inseridas em práticas de solidariedade familiar, ou seja, formas de colaboração entre todos os membros, relacionando-se diretamente com a organização da comunidade, a qual é fortemente marcada por laços de parentesco mais distantes, mas rede desde sempre reatualizada e reaproximada pelos matrimônios. O parentesco é um princípio organizativo fundamental e elemento central da reprodução social;

h) relações sociais comunitárias, ou seja, aquelas que se ancoram em um sentimento subjetivo, por parte dos membros, de pertencer afetiva e tradicionalmente ao mesmo grupo. Identifica-se um conjunto de regras, de valores consuetudinários, lei do respeito e uma rede de reciprocidades sociais, tendo o parentesco e o compadrio um papel preponderante (DIEGUES, 1996a). Ou seja, há de fato muitos elementos da organização social e da vida que são “em comum”, além de práticas produtivas e reprodutivas.

2.2 A territorialidade

a) A terra e o mar são representados e vivenciados, em boa medida, como uma unidade da qual as populações tradicionais dependem, não apenas desde o ponto de vista econômico, mas social, cultural, simbólico;

b) as inter-relações específicas entre pescadores e pescadoras artesanais e o ambiente marinho, um espaço que é muito dinâmico e perigoso, possibilitam a elaboração de um conhecimento bastante detalhado e que leva a delimitações de territórios e locais produtivos para o extrativismo;

c) ainda que a pesca (estuários, lagos, mar aberto, mangues, brejos) seja considerada de livre acesso e o mar também seja assim representado (o mar é de todos), há inúmeras regras informais entre as e os pescadores, porque a apropriação dos espaços, ou seja, a construção dos territórios, seja no mar, nas águas doces, nos mangues, articula-se tenazmente com os contextos sociais e seus diversos usos (trabalho, lúdico, relações simbólicas) por parte dos e das envolvidas;

d) sabe-se que um dos principais mecanismos do processo de mercantilização geral operado pelo capitalismo se dá através da expulsão de camponeses e populações tradicionais de suas terras, alimentando a formação de um mercado de trabalhadores livres para o capital. Outro, simultâneo, é a apropriação privada dos elementos da natureza. Ao contrário disso, a região tem funcionado como território relativamente livre em termos de recepção de agricultores expulsos de outras regiões, sobretudo do próprio nordeste do Estado do Pará;

e) ademais, no que diz respeito à territorialidade dessas comunidades, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece, sobretudo, à sazonalização das atividades (agrícolas, extrativistas ou outras), caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços

de parentesco e vizinhança. Além das águas doces e salgadas, é comum o uso coletivo de muitas áreas;

f) a fartura característica da região está inscrita em muitos nomes de vilas e de povoados: Caratateua, Tamatateua, Tracuateua, Aciteua. “Teua” significa, no idioma tupinambá original, muito, fartura. Conta-se uma história interessante sobre a variedade e a fartura existentes no mangue.

Deus informou à terra que ia povoar o mundo e precisava de sua ajuda para alimentar o povo. A terra disse não, eu não posso. Fez o mesmo pedido ao mar e também ele respondeu que não conseguiria. Então recorreu ao mangue, o qual lhe respondeu: _Sim, pode povoar e bem porque tem comida pra todo mundo. E também se ratifica sempre que ...o caranguejo não vai acabar porque é coisa de Deus.

g) A devoção a São Benedito realiza, segundo Fernandes (2011), a unificação e a integração regional em torno da imagem do santo, conformando uma região cultural da Amazônia, por uma prática ritual, a qual marca a identidade de uma região para além das fronteiras e territórios de estados e municípios, através de uma rede estável de relações entre devotos, que é retroalimentada constantemente pela promessa (e por seu pagamento). Essa região, território de teor beneditino, com um uso específico, a devoção, incluiria Bragança e seu entorno em um raio de 200 Km “mediante a esmolação como primeiro ato, e a marujada como segundo ato” (FERNANDES, 2011, p. 130 e 09).

2.3 Religião: mundo real e relacional de santos e encantos

2.3.1 O santo negro

Na Amazônia, como no resto do país, a devoção deve ser considerada dentro de um marco maior de catolicismo popular (MAUÉS, 1995; 2005). Desde o início

da colonização, os escravos e seus descendentes buscaram entre os santos negros a mediação entre o divino e o seu cotidiano. Assim, São Benedito, por ser descendente de escravos (negros etíopes - 1526-1589), foi muito solicitado em muitas partes do país. A veneração ao santo, próximo tanto na cor como na origem (escrava africana), incluía vários instrumentos musicais que os aproximavam do mundo africano. A primeira Irmandade de São Benedito em Bragança foi fundada em 1789 (FERNANDES, 2011).

Segundo Maués (2005, p. 3), São Benedito é santo considerado muito milagroso e também muito “perigoso” na região do Salgado Paraense, com quem “não se pode brincar”. Os pescadores também recorrem a ele quando estão no mar, ainda que não propriamente em situações de perigo (neste caso, a santa invocada é Nossa Senhora de Nazaré), mas em algumas situações difíceis, quando, por exemplo, o ferro da embarcação se prende no fundo, não podendo se soltar em condições normais, ou quando se perde parte ou a totalidade da rede de pesca e se deseja recuperá-la.

A festa mais importante de Bragança e que é singular no país é a Marujada, realizada por devotos de São Benedito. E a devoção inclui outro evento, menos conhecido, menos turístico, mas não menos importante, que é a esmolação (arrecadação local, ou romaria de esmoladores). Na região também se deu a reforma romanizadora da Igreja (expulsão dos leigos, europeização dos santuários). A partir dessa, a marujada passou a ser considerada, como tantas outras, prática leiga e folclorizante, apesar de a igreja reconhecê-la como sendo da comunidade católica. As festividades se concentram em dezembro, mas a esmolação tem início a partir de abril, quando partem da sede do município três comitivas de esmoladores. Os pés que andam em romaria são os mesmos pés descalços que dançam no barracão da Irmandade (FERNANDES, 2011).

Os santos, ainda que sejam originalmente personagens locais, atravessam fronteiras entre credos. Apesar de serem subalternos nas elaborações teológicas, podem ser lidos como atores essenciais dentro de uma rede de relações a qual une

mitos, devotos, lugares, objetos, personagens sagrados, rituais, doutrinas e até mesmo Deus. Santos são personagens que transitam entre, por um lado, os seres divinos e sua eternidade e, por outro, os fiéis e seu tempo histórico. “Os santos não nos remetem a ou nos falam de uma religião, ou de um grupo religioso constituído, mas de redes fugazes de atores focadas na mediação” (SÁEZ, 2009, p. 10).

E na região, além dos santos, acolhidos em rituais católicos e afro-brasileiros, também há a pajelança, a qual também tem a marca da presença católica. Para Maués (1992), os pajés usualmente se definem como católicos, e não como seguidores ou líderes de uma religião ou de um culto, como seria o caso da pajelança.

2.3.2 O paganismo amazônico

[...] os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 11).

A religiosidade amazônica tem sido estudada por vários cientistas sociais, destacando-se Maués (1990, 1992, 1995, 2004, 2005, 2008). É bastante frequente na região a ideia de entidades sobre-humanas, parte do que esse autor considera como uma espécie de catolicismo popular: especificidades religiosas por ele denominadas “pajelança rural ou de origem rural (cabocla), que tem como crença fundamental a concepção dos ‘encantados” (MAUÉS, 2005, p. 15). Essa pajelança seria, segundo o autor, um conjunto mesclado em graus variáveis de práticas e crenças xamanísticas que tem, em suas expressões culturais, elementos oriundos da religiosidade indígena nativa (Tupinambás), africana, kardecista e católica, combinando heranças indígenas, portuguesas e africanas. Uma variante de culto indígena, mas praticado, sobretudo, em áreas rurais da Amazônia por populações não indígenas (MAUÉS, 1990). O oficiante, o pajé, incorpora entidades conhecidas

como encantados com o objetivo de realizar “trabalhos” (espiritualizados), sobretudo, a cura de doentes, sendo um grande conhecedor de plantas medicinais. Segundo Villacorta (2008), a pajelança seria uma forma de xamanismo bastante difundida na região, tendo como centro o pajé, o qual seria um tipo de xamã que realiza curas.

Na região do Salgado paraense, incluindo Bragança, curandeiras, rezadeiras e pajés são bastante utilizados pela população (rezas, chás e fitoterápicos, rituais de proteção das casas, curas de enfermidades). Afirma-se que o médico tende a ser o último consultado, mesmo estando nas proximidades.

O termo “encantado” designa seres animados por forças ou entidades sobre-humanas e que têm formas humanas ou de animais ou as duas mescladas. E eles moram, geralmente, nos Encantes ou Encantarias: mundos localizados no fundo das águas (rios, lagos), da terra, no interior das árvores, em cidades subterrâneas ou subaquáticas, em outros mundos. São inúmeros os seres que os habitam. Cada “caruana”, isto é, seres ou energias do fundo das águas e das superfícies tem um domínio, ou seja, o local onde reside. Portanto, cada praia, rio, igarapé é habitado por um ou mais encantados. Cada um tem um posto dentro da pajelança, porque cada um tem um domínio (FARO, 2012).

Como se dá o encantamento? Os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos ou de espíritos, se encantaram sem terem morrido. No geral, os santos têm algum mérito moral quando vivos (praticaram o bem, fizeram sacrifícios). Aqui estes méritos não são uma condição, pois encantados atraem pessoas para seus locais de morada, encantando-os. Para alguém ser levado ao fundo, é necessário que um encantado dele se agrade por algum motivo. Comenta-se que, no caso de ser levada, a pessoa deve evitar comer o que lhe é oferecido, caso contrário ela se encantará, não podendo regressar ao mundo da superfície, para voltar a viver com os demais seres humanos. “Há também a ideia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície como xamãs, para poder praticar a pajelança” (MAUÉS,

2005, p. 18). Afinal, como afirma Viveiros de Castro (1996, p. 16), “apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito.”

Segundo Maués (2005), os caruanas são usualmente invisíveis aos olhos dos mortais, mas podem se manifestar de diversas formas:

a) são considerados bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés (sob a forma de cobras, peixes, botos, jacarés). Nessas formas ou condição, eles são tidos como perigosos, porque podem provocar “mau olhado” ou “flechada de bicho” nas pessoas comuns;

b) podem se manifestar sob a forma humana, nos manguezais ou nas praias, normalmente como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes (pretendem levar ou puxar as pessoas para o fundo);

c) os caruanas permanecem invisíveis, incorporam-se nas pessoas quer sejam naquelas que têm o dom (nascença) para serem xamãs, quer sejam naquelas que por eles são escolhidos, quer sejam nos próprios pajés já formados (neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros). Quando se manifestam nos pajés durante as sessões xamanísticas, eles vêm para praticar o bem, principalmente a cura. Pessoas que não morreram, mas que desapareceram misteriosamente (nas águas, nas matas) podem se tornar caruanas, integrando-se ao lugar ou a um animal que seja associado de alguma maneira à sua trajetória de vida (FARO, 2012).

Entre os encantados ou bichos do fundo, destaca-se a Mãe D'Água e o (a) Curupira. A primeira surge da água doce, incluindo poços de água; hipnotiza (flecha) a pessoa e a chama sedutoramente, tentando afogá-la. Sua flechada provoca dores, febres, depressão, o que também é causado pelo (a) Curupira. Curupira e Matinta são encantados do mangue e da mata. Segundo Faro (2012, p. 28), a Matinta-Perera, bastante conhecida em toda a região, pode ser pensada

como as feiticeiras do imaginário amazônico, as quais combinam elementos mitológicos da cultura africana (as mulheres do pássaro da noite), da cultura pré-judaica (Lilith) e do cristianismo medieval (a bruxa).

Acredita-se que a matinta é uma mulher ora de aparência idosa e feia, ora jovem e bela, que carrega consigo um fardo, herdado de família (de avó para neta), e, se contrariada ou desrespeitada, pode lançar um feitiço, doença ou desgraça para um indivíduo. Anda sempre acompanhada de um pássaro, que com seu assobio anuncia a presença da bruxa (FARO, 2012, p. 28).

Seres da mata, tais como o ou a Curupira, são perigosos porque podem provocar mau-olhado nas pessoas, ou mundiá-las (perder-se na mata). Mas a mata é menos importante na área, assim como a caça. Mais importantes são os rios, os estuários, os mangues, o Oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas. Por isso, os encantados do fundo são os mais relevantes na região (MAUÉS, 2005).

Segundo as entrevistas realizadas nas comunidades de Bragança, se alguém pescar ao meio dia adoecerá, pois esta hora é do Saci Pererê. Também Curupira e Matinta são seres perigosos, pois podem provocar mau-olhado nas pessoas (sofrimentos tais como febre, depressão, dores, brigas familiares e separações matrimoniais) ou fazer com que se percam na mata. Como proteção, são oferecidos a eles tabaco e aguardente, pois assim se afastam. Estes seres anunciam que estão próximos através de um assobio típico. A pessoa não pode prestar atenção neste sinal, pois corre o risco de se perder. Isto funciona como um aviso para que se ofereçam os agrados, colocados no quintal da casa ou no bosque próximo. Normalmente no dia seguinte, os presentes desaparecem, indício de que a casa e a família estão protegidas. Tal como afirma Lehmann (2012), uma maneira de lidar com as incertezas da vida é apostar na troca com entidades sobrenaturais, oferecendo-se cada vez mais presentes. As crenças e as práticas aqui indicadas têm um significado totalizante e são capazes de articular experiências em várias dimensões. Elas abonam às pessoas liberarem-se de incertezas que o cercam, permitindo ajustes em uma realidade rodeada de mistérios e incógnitas. No

relacionamento com o mundo sobre-humano, as trocas também são fundamentais e ritualizadas e se articulam com a esperança.

Assim, muitos sujeitos não propriamente humanos pensam e agem como os humanos, o que faz lembrar as considerações de Viveiros de Castro (2002) sobre os indígenas: em lugar de um referencial universal abstrato, referencial relacional, portanto dinâmico, cambiante. É que, ainda segundo Viveiros de Castro (2011), se pode pensar que a relação vem antes da substância e, portanto, os sujeitos e os objetos são, antes de mais nada, efeitos das relações em que estão localizados e assim se definem, se redefinem, se produzem e se destroem na medida em que as relações que os constituem mudam. Porque a ideia de que estes seres não humanos ou meio-humanos, animais ou meio-animais são humanos ou podem sê-lo faz parte do conjunto de conceitos que existem em torno deles e dos humanos nesta cultura. Concordando com Viveiros de Castro (2002), pode-se hipotetizar que essa ideia é o verdadeiro conceito em potência, ou seja, o conceito que determina o modo como as ideias sobre os primeiros e sobre os humanos se relacionam. Porque não existe, primeiro, aqueles seres, e os humanos (ou vice-versa), cada um de um lado, e “depois” a ideia de que os primeiros são humanos. Ao contrário, a hipótese é de que as ideias “eles, os humanos e suas relações” são dadas simultaneamente.

Na região de Bragança, há ainda um ser sobre-humano bastante particular, o homossexual Ataíde (chamado pelos e pelas mais idosas de Sarambuí). Possui um órgão genital de tamanho bastante avantajado, ataca os tiradores no mangal para abusar sexualmente deles, podendo provocar-lhes a morte. “Ele pega os home pra se servir dos home, inda mata o tirador. Ele só faz o mal” (MATOS, 2001, p. 43).

O fato é que a “aparição” do Ataíde ou de algum outro ser sobre-humano tem como consequência o resguardo do local, ou seja, funciona como descanso e conservação do território por um tempo. De qualquer forma, é crescente o reconhecimento da importância da dimensão ecológica da pajelança do mundo encantado, porque são muitos os seres que cumprem a função de resguardar a

natureza. Curupira é um dos mais famosos nesse sentido: protege as matas, as roças e a caça. Ele provoca a perda das pessoas na mata, mas isto acontece com caçadores que cometem abusos, sobretudo, aqueles que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça (MAUÉS, 2005). A pajelança pode ser pensada como um culto à encantaria. E os encantados, os seres do fundo, estão vinculados às energias da natureza, e que primam pela pureza de origem (MAUÉS, 2008).

Maués e Villacorta (2004) e Villacorta (2000) identificam essa nova face ou nova perspectiva, no campo da pajelança cabocla, como pajelança ecológica. Esta seria vivenciada, por exemplo, por Maria Rosa em Colares e por Zeneida Lima em Soure (Marajó). Trata-se de mulheres pajés que apresentam um discurso essencialmente ecológico, em que a natureza e o ser humano são interligados por uma teia cósmica, sagrada, que não pode ser quebrada pelas pessoas as quais devem respeitar e preservar a natureza e seus recursos. Para D. Zeneida, o pajé não é apenas o instrumento (ou “ave”) dos caruanas e a ponte de ligação com o mundo dos encantados, mas também um defensor e guardião da natureza e de sua sabedoria. Daí ela desenvolver um trabalho com educação ecológica por meio de uma ONG por ela fundada (FARO, 2012).

Portanto, parece que, concordando com Viveiros de Castro (2002), o objeto de estudo seria menos “o pensar” destes extrativistas da civilização do mangue e mais o mundo possível que seus conceitos projetam. Afinal, por exemplo, dizer que um animal é humano não nos informa muito sobre ele, mas muito sobre as pessoas, os humanos que o afirmam. Pode-se completar: animais, entes, entidades sobre-humanas ou sobrenaturais, o vizinho ou a vizinha que se transforma em lobisomem em noites de lua cheia.... Esta leitura problematiza a noção de “espírito humano” que temos e também a de socialidade, pois nesta realidade são incluídos os não humanos ou não propriamente humanos. Aqui se trata de uma civilização em que parece haver um modo de articulação com a natureza que pressupõe uma

socialidade universal, um fundo comum de socialidade que atravessa todo o campo do vivente (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). Seres que misturam atributos humanos e animais em um contexto de intercomunicabilidade.

2.3.3 Santos e encantos

Está-se diante de um quadro confirmativo de que as pessoas tendem a viver de acordo com suas crenças. O que os dados da Região Amazônica e, em particular, da civilização do mangue informam é a particularidade das formas de relação com e entre os símbolos aí existentes.

Sáez (2009) afirma que as análises dos cultos aos santos privilegiam um aspecto, ou seja, a devoção, e que esta sempre se apresenta enquanto secundária dentro do religioso, focada no sentimental e no privado, e na ideia de um rendimento sociológico inferior. Esta última observação parece-me exagerada, pelo menos, no que diz respeito aos estudos realizados no Brasil. Mas concordo, incluindo em minhas reflexões, além dos santos, os encantos, com a sugestão deste autor de, se não substituir, como ele sugere, os termos devocional, sentimental ou privado, ao menos deslocar a ênfase para outra dimensão, outro termo mais abstrato e abrangente, qual seja, o relacional. O autor lembra que nas religiões teístas, o contrato entre Deus e os fiéis é marcado pela distância (equivalente à existente entre o sujeito e o objeto). Crer, adorar, são ações que unem sujeitos e objetos, nomes e complementos diretos. E de maneira distinta, o culto aos santos é uma relação com formas semelhantes às que regem a socialidade comum, pois estabelece-se entre sujeitos.

E no caso dos encantos, este aspecto relacional é tão evidente que há, inclusive, maneiras de a comunidade identificar quem são os seus membros que se encantaram: quando ouvem o assobio, se forem dadas três voltas na chave da porta

de entrada da casa, a primeira pessoa que chegar no dia seguinte é aquela que está se transformando na entidade sobre-humana.

Uma característica comum tanto a santos quanto a encantados é sua profunda ambiguidade, comum nas chamadas entidades sobre-humanas ou sobrenaturais, como pontualiza Maués. Graças a ela, os santos católicos podem funcionar como mediadores entre os seres humanos normais e o domínio do divino.

Não obstante, comparados com os encantados, os santos são mais unívocos ou menos ambíguos, se isso é possível. Essa ambiguidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são "invisíveis", podem se manifestar sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns – apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Não é a alma ou o espírito do caruana que se incorpora nos pajés, mas é o encantado por completo ("espírito" e "matéria"). Como isso se dá, nenhum informante sabe. (MAUÉS, 2005, p. 09).

Assim, é possível falar de práticas de sacralização para além (ou por fora) da relação devocional e a partir de recursos alheios ao leque religioso, sem que isso implique demérito no sentido de serem versões falsas, menores, incompletas de algo puramente religioso. O sagrado pode ser pensado, sobretudo, em termos de uma textura distinta do mundo (cotidiano/habitado); de práticas de sacralização, evitando-se concepções dualistas, polarizadas (sagrado x profano). E, caso não se queira ou não se possa descartar a divisão sagrado-profano, que esta seja pensada como coexistindo e se combinando de maneiras muito flexíveis: pequenas diferenças em um mundo contínuo (MARTÍN, 2007). Afinal, o mundo da linguagem é o mundo do possível (LAJOLO, 1994), de trânsitos entre o real e o imaginário, entre elementos naturais e ficcionais.

Sáez (2009, p. 8) afirma que o estudo dos santos permite conciliar dilemas, demonstrando que diferenças entre nós e eles são fruto do contraste entre termos desiguais. Ampliando a contribuição, poder-se-ia agregar aos santos os encantados, os orixás e tantas outros personagens que são seres mediadores, os quais abundam

nas religiões, pensadas estas como definição e explicação de redes invisíveis, sem maiúscula (Religião).

Por sua vez, caso se mantenha o referencial teórico de religião institucional e religiões populares, essas não podem ser bem compreendidas se consideradas separadamente, até porque as últimas se baseiam em um estoque de recursos (materiais e simbólicos), e as instituições religiosas tendem a oferecer explicações coerentes da vida cotidiana (LEHMANN, 2012).

3 Populações tradicionais e mediadores

A criação de uma RESEX e de experiências semelhantes, envolvendo populações tradicionais, diz respeito a se estabelecer um projeto de coconstrução social, de reordenação dos modos de exploração e de gestão dos recursos naturais, de confrontação de estratégias, de elaboração de regras comuns formais e informais que tentem, entre outros, ultrapassar perspectivas individuais de uso de território e de vida, e se aventurar na direção de um novo projeto coletivo, de produção de novas práticas sociais, de uma nova ordem social. Daí a elaboração conjunta do Plano de Manejo ser vista como coluna vertebral do projeto.

E isto pressupõe rupturas por parte dos diversos atores sociais envolvidos, redecodificações, coprodução de códigos comuns associados a quebras com o preexistente. “Esta desconstrução primeira constitui o espaço social da mediação” (SIMÕES, A.; SIMÕES, L., 2005, p. 179).

Nestes projetos, participam diversos agentes (instituições governamentais, não governamentais), por isso a necessidade da construção de campos de mediação, ou seja, processos contínuos de negociação os quais implicam confrontações de diferentes mundos de referência. As experiências devem produzir um capital social local que permita àqueles que se apropriam e que incorporam esses novos significados se constituírem enquanto mediadores sociais no processo.

A construção de um espaço de mediação deve fazer parte de uma nova forma de governar no âmbito da relação entre as políticas públicas e seus beneficiários e entre os diferentes níveis de competência: campo de ação gerador de novas práticas sociais (SIMÕES, A.; SIMÕES, L., 2005). Não é de se estranhar que as dificuldades de construção destas mediações têm sido muitas, assim como as de efetivação do projeto RESEX.

No geral, as propostas governamentais e mesmo as das entidades que querem incentivar os projetos de desenvolvimento sustentável parecem se defrontar com embaraços nesta tentativa, porque, dentre outros:

a) desejam de alguma forma “modernizar” as relações sociais, “libertando” as populações da dependência política e social em relação a atravessadores, comerciantes, patrões, enfim, das formas tradicionais de dominação (clientelismo, personalismo, dependência pessoal), nas quais se ancorou, desde sempre, sua organização sócio-política e subjetiva. Mas, ao mesmo tempo, elas não oferecem alternativas para preencher as funções que cumpriam estas relações, particularmente, no caso de imprevistos, como enfermidades. As redes antigas são um sistema de opressão e exploração, mas são, simultaneamente, ordens que proporcionam ferramentas, utensílios, alimentos, adiantamentos financeiros, ou seja, há uma razão de ser das posições ocupadas em um sistema de relações sociais (LE TOURNEAU; KOHLER, 2011);

b) exigem normas e práticas democráticas e cidadãs: associações, conselhos, votações, representações legítimas, eleições. “Gentalha” até recentemente encurralada em posições subalternas, excluídas, liminares, deve passar a usufruir do direito de reivindicar, porque a ordem social que vigorava deve ser alterada, reestruturada democraticamente.

Além do reconhecimento e da valorização dos saberes dos atores sociais locais, faz-se necessária uma reflexão crítica por parte dos agentes mediadores

envolvidos: “[...] potencial do encontro pelo desencontro.” (SIMÕES, A.; SIMÕES, L., 2005, p. 186). Para tanto, é imperativo pelo menos uma conjunção de linguagens para que se estabeleçam diálogos, interligações de mundos diferenciados. Diferenças econômicas, sociais, expectativas, experiências, convicções devem mobilizar trocas e escutas mútuas respeitadas.

Os espaços de mediação são edificados na medida em que haja abertura dos diversos universos de referência, de representações sociais das e dos envolvidos, em que a compreensão dos problemas comuns atinja os diferentes mundos em questão. Portanto, este encontro de linguagens depende da capacidade de transitar cognitivamente no universo de referência do Outro e da Outra, e essa interligação de mundos supõe um reconhecimento de alteridades. Os mediadores não devem atuar apenas como elo entre mundos diferenciados, porque eles próprios devem construir as representações dos mundos sociais que pretendem interligar e o campo de relações que viabilize este modo específico de interligação.

As dificuldades de interlocução têm sido muitas. Por um lado:

a) identificam-se, nas últimas décadas, crescente reconhecimento e valorização dos saberes, dos conhecimentos ecológicos locais (CEL) das populações tradicionais (USHER, 2000). O valor destes conhecimentos, sobretudo na gestão de pescarias e de recursos marinhos, vem crescendo e sendo investigado em diferentes ambientes biofísicos e em diversas partes do mundo (DIEGUES; ARRUDA, 2001; HUNTINGTON, 2000). Tanto assim que boa parte dos investimentos voltados à sustentabilidade no Brasil focalizou populações tradicionais;

b) o conhecimento e o uso tradicionais de plantas medicinais são muito importantes para o surgimento de inovações na indústria farmacêutica, tanto no que toca ao uso, quanto na identificação de novas plantas quanto na sugestão de sua eficácia (REZENDE; RIBEIRO, 2005);

c) segundo estimativas da Organização Mundial de Saúde (OMS), cerca de 80% da população mundial confiam nos medicamentos fitoterápicos (GOTTLIEB; KAPLAN, 1993) e aproximadamente a mesma percentagem das pessoas, em países subdesenvolvidos, dependem destes medicamentos para as suas necessidades básicas de saúde (RODRIGUES; GUEDES, 2006; ARAÚJO et al, 2009);

d) ambientalistas, governantes, produtores e executores de políticas públicas assumem, cada vez mais, que é no nível local onde existem maiores e melhores condições para contenção, prevenção e solução da maioria ou de muitos dos problemas ambientais e socioeconômicos;

e) estudos reconhecem que mitos e crenças estão presentes na atualidade, apesar do desenvolvimento da ciência e da tecnologia, mesmo entre pessoas com formação universitária (BARBOSA et al., 2004); que pontos de vista diversos podem fundar realidades diversas e que o paganismo não está tão morto como parece (VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

Por outro lado, encontram-se na literatura, recorrentemente, considerações como as que seguem:

a) “Não se considera crença como conhecimento, uma vez que esta necessita de fundamentos irracionais para o seu princípio e manutenção.” (BARBOSA et al., 2004, p. 05);

b) “Paralelo aos recursos populares com fins medicinais, existem também as crendices e mitos populares.” (KRUGER, 1993, p. 07).

c) O objetivo da religião camponesa é a ordem social, não a vida. “A religião camponesa é utilitária e moralista e não ética e questionadora.” (WOLF, 1970, p. 133);

d) “‘Cultura popular’ está longe de ser um conceito bem definido pelas ciências humanas e especialmente pela Antropologia Social [...] Ela remete, na

verdade, a um amplo espectro de concepções e pontos de vista que vão desde a negação (implícita ou explícita) de que os fatos por ela identificados contenham alguma forma de ‘saber’, até o extremo de atribuir-lhe o papel de resistência contra a dominação de classe.” (ARANTES, 1985, p. 7).

Parte dos problemas de interlocução deriva das dificuldades de encontro entre uma visão que continua sendo de fora, geralmente fundamentada em uma racionalidade tecnocrática e/ou ecologista, e a visão endógena das comunidades tradicionais (LE TOURNEAU; KOHLER, 2011). Apesar da crítica bastante generalizada do paradigma da ciência cartesiana, disciplinar (MORIN, 2002; 2003), em geral, ainda prevalece a ideia, por parte dos mediadores, de que as mudanças ocorrem sobretudo pela transferência de saberes especializados (“capacitar a população”):

em outras palavras, de que a produção de um saber científico, que exclui a interligação de mundos diferenciados, é portadora da mudança social... Não é por acaso que se atribui à pesquisa (“as pesquisas é que vão indicar isto”) grande parte do que se pensa ser necessário ao sucesso da RESEX (“manejo sustentável... sensibilização... controle local”) (SIMÕES, A.; SIMÕES, L., 2005, p.178).

Entretanto, a discussão em torno desta problemática é um fato, assim como muitos esforços (cogestão; metodologias participativas) têm sido dedicados no sentido de se superar esta antiga dificuldade. Mas o que, a meu juízo, se destaca no conjunto das dificuldades é justamente a questão religiosa.

A definição de territorialidade de Little (2002, p. 3) é a seguinte: “esforço coletivo de um grupo para ocupar, usar, controlar, identificar-se com uma parcela específica de seu ambiente, convertendo-o assim em seu ‘território’ ou *homeland*.” (LITTLE, 2000, p. 3). Eu destacaria: a religiosidade destes grupos, povos, comunidades, conforme se argumentou neste texto, é parte constituinte da construção desta territorialidade, que, por sua vez, é interpenetrada por sua visão de mundo, por suas práticas, enfim, por seu modo de vida, e no caso aqui, por sua civilização do mangue.

Os mediadores estão ou estarão dispostos a admitir a possibilidade de existência de um mundo de crenças, de conceitos, de práticas, não pensado enquanto crendices ou superstições, na busca por diálogo e interlocução? Estarão dispostos a acolher a ideia de que no fantástico vivem objetos ou situações que se fazem perceber por meio da identificação de um conjunto de símbolos sujeito a interpretações plurais e que, por meio “[...] deste viés, as barreiras entre o real e o sobrenatural tornam-se flexíveis”? (PEREIRA, 2008, p. 152). Que se trata de seres deslocados que nos permitem viver, transitar continuamente entre construção e autonomia, construção e realidade, realidade e fantasia? Afinal, qualquer que seja o conteúdo específico que assuma o sagrado, ser reconhecido tanto em sua origem humana, quanto em sua autonomia? (MARTÍN, 2007). Eles aceitariam a hipótese de que ambas as formas de pensamento se utilizam dos mesmos recursos cognitivos,? Que o que as distingue é o nível do real ao qual eles se aplicam: o nível das propriedades sensíveis (caso do pensamento selvagem) e o nível das propriedades abstratas (caso do pensamento científico – VIVEIROS DE CASTRO, 2011)? Ainda, mediadores estarão abertos para admitir que paisagem seria “[...] tudo aquilo que nós vemos, o que nossa visão alcança [...] a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos” (SANTOS, 1997, p. 61 e 62)? Ou seja, a incorporar, definitivamente a percepção, a intuição, os sentidos como formas tão importantes do conhecimento quanto o científico?

Afinal, os mediadores foram educados por uma cultura erudita, secularizadora e expressa pela filosofia, pela ciência, pelos saberes e pelos conhecimentos produzidos e controlados por instituições sociais formais da sociedade nacional (universidades, academias, ordens).

Conclusões

Concordando com Sáez (2009), a religião popular é a religião normal, não uma versão empobrecida de algo que se manifesta com maior eficiência em outro lugar; religião subalterna que se expressa à revelia do paradigma em que se desenvolve ou prática perenemente desviante do povo. Tampouco uma constelação difusa de relações com e entre os espíritos, no caso dos índios e dos cristãos (ou em outras religiões universais); com e entre os santos. A diferença entre cristãos (e ex-cristãos) e pagãos seria mais acessória do que permite perceber uma antropologia da religião com laivos evolucionistas. O culto aos santos e o xamanismo são diferentes, mas não ocorrem em mundos separados por oceanos ou por séculos. Na origem dos santos, haveria um panorama muito afim ao do xamanismo. Mas, além disto, junto com a dimensão dos cultos aos santos, permanecem as crenças e vivências de relações entre os devotos e uma série de seres e entidades que só podem participar das redes e tramas sociais mediante uma disciplina especial da percepção.

As críticas às leituras usuais sobre religião popular podem nos servir como guia para uma possível interpretação das relações dos mediadores externos com a religião ou a religiosidade da civilização do mangue. Porque pergunto: do ponto de vista dos mediadores externos envolvidos em um projeto de conservação da biodiversidade, o qual implica a construção de uma nova ordem social, há uma abertura para assumir as crenças como parte do conjunto de saberes que, e este dado é importante, os qualificam em termos de conhecedores e conservadores da biodiversidade e dos recursos naturais? Afinal, tal como lembra Sáez (2009), foi justamente a partir da negação, da refutação destes seres, personagens, entidades, fetiches, crenças, que foram gestados os elementos de uma interpretação transcendente do social. Primeiro em nome de um Deus único, do qual os santos não podiam ser mais do que intermediários fiéis, depois em nome da Sociedade ou da Cultura. E os mediadores implicados tendem, no geral, a criticar princípios do capitalismo e da modernidade, mas estarão abertos a ouvir, de fato, uma leitura

encantada do mundo? A ciência disciplinar perde crescentemente seu lugar de majestade, mas não o conhecimento científico, o qual deveria, inclusive, substituir o encantamento do mundo.

Se os santos podem parecer anedóticos; se crenças, expressões, práticas da religiosidade popular foram difíceis de ser encaixadas nos referenciais do que é uma Religião e causaram tantas dificuldades aos cientistas sociais, como insiste Sáez (2009), parece plausível admitir que dificuldades pelo menos semelhantes, senão maiores, devem assaltar os mediadores de projetos que envolvem populações tradicionais, as quais seguem se relacionando com tantos encantos e encantados, além de santos. Porque aqueles me parecem muito preocupados em salvar a biodiversidade, a/em reconhecer a importância dos Conhecimentos Ecológicos Locais, mas pouco preparados para lidarem com crenças ou as admitirem como possibilidades de pequenas diferenças em um mundo contínuo e significativo, nem radicalmente extraordinário, nem radicalmente outro. Heterogeneidades que não existem como forma abstrata ou com conteúdo universal, mas reconhecidas, vivenciadas, atuadas em situações vivenciais, tais como descontinuidades geográficas, marcas diferenciais do calendário, interações cotidianas, performances rituais, como nos informa a leitura de Eloísa Martín (2007).

Talvez os mediadores possam admitir que o conteúdo mágico e simbólico desta religiosidade fornece meios de interpretação dos seus rumos. Mas a questão central, parece-me, nem é a crença do nativo ou a descrença do cientista social ou do mediador. O que se necessita saber é justamente o que não se sabe, ou seja, o que os tradicionais (indígenas, sobre quem pensa Viveiros de Castro, 2002) estão dizendo quando dizem, por exemplo, que o vizinho é o encantado ou que Matinta está por perto. Até porque o seu comportamento e dos seres encantados se articulam intimamente com as centrais questões ecológicas, conservacionistas e preservacionistas. E a religiosidade destes grupos, povos, comunidades, como se tratou de demonstrar no texto, é parte constituinte da construção de sua territorialidade, que, por sua vez, é interpenetrada por sua visão de mundo, por

suas práticas, enfim, por seu modo de vida, o qual inclui uma diversidade de seres humanos, quase-humanos, meio-humanos, encantados, semiencantados, não encantados.

A questão parece transcender o já tão denunciado e criticado problema de ver os extrativistas, os tradicionais, como objeto e não como Outro, reconhecendo-lhes o lugar de sujeito. Referindo-se a nativos e antropólogos, Viveiros de Castro destaca a problemática de que os primeiros obrigam os segundos a por em dúvida: o que pode ser um sujeito? Parece-me que esta diz respeito a antropólogos, antropólogas e a qualquer mediador ou mediadora “assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição - a condição de passagem de um mundo possível a outro -, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 5).

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. Desenvolvimento sustentável: qual a estratégia para o Brasil? **Novos Estudos CEBRAP**, n. 87, p. 97-113, jul. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n87/a06n87.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2013.

ADAMS, Cristina. As populações caiçaras e o mito do bom selvagem: a necessidade de uma nova abordagem interdisciplinar. **Revista de Antropologia**, São Paulo v. 43, n. 01, p. 145-182, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v43n1/v43n1a04.pdf>>. Acesso em: abr. 2013.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.6 n. 01, p. 22-47, maio 2004.

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular**. 14. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARAÚJO A. C. et al. Caracterização sócio-econômico-cultural de raizeiros e procedimentos pós-colheita de plantas medicinais comercializadas em Maceió, AL. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, Botucatu, v. 11, n. 1, p. 84-91, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbpm/v11n1/14.pdf>>. Acesso em: abr. 2013.

ARRUDA, Rinaldo. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, n. 5, p. 79-252, jul./dez. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n5/n5a07.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2013.

BARBOSA, Maria Alves et al. Saber popular: sua existência no meio universitário. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 57, n. 6, p. 715-719, nov./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v57n6/a17.pdf>>. Acesso em: abr. 2013.

BASTIAN, J. P. **La mutación religiosa de América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BRANDÃO, Carlos R. **Os deuses do povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones In: PUECH, Henri Charles Puech. **Historia de las religiones**. México: Siglo XXI, 1977. v 1.

BROWN, K. Innovations for conservation and development. **The Geographical Journal**, v. 168, n. 1, p. 6-17, 2002.

CHAMY, Paula. Reservas extrativistas marinhas: um estudo sobre posse tradicional e sustentabilidade. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, v. 10, n. 2, páginas, 2012.

DIAS, Wagner Venceslau. Errantes em fim de século. **Tempo Social**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 165-178, out. 1997. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempocial/site/images/stories/edicoes/v092/errantes.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2012.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 1996a.

DIEGUES, A. C. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: VIEIRA, P. F.; WEBER, J. (Org.) **Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento**. São Paulo, Cortez, 1996b.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

FARO, Mayra Cristina Silva. Mulher e pajelança: um estudo de caso em Soure, na ilha do Marajó/Pa. **Ciências da Religião: História e Sociedade**, v. 10, n. 02, páginas, 2012.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança (Pa)**. Belém: UEPA, 2011.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GOTTLIEB, O. R.; KAPLAN, M. C. Das plantas naturais aos fármacos naturais. **Ciência Hoje**, n.89, p.51-54, 1993.

HEADLAND, T. N. Revisionism in Ecological Anthropology. **Current Anthropology**, v. 38, n. 4, p.605-630, 1997.

HUNTINGTON, H. P. Using traditional ecological management knowledge in science: methods and applications. **Ecological Applications**, v. 10, n. 5, p. 1270-1274, 2000.

KRÜGER, H. Crenças e sistemas de crenças. **Revista do Instituto de Psicologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. 45, n. 1/2, p. 3-15, jul./ago. 1993.

LAJOLO, Marisa. **O que é literatura**. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

LE TOURNEAU, François-Michel; KOHLER, Florent. Meu coração não mudou: desenvolvimento sustentável, pragmatismo e estratégia em contexto amazônico tradicional. **Ambiente e Sociedade**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 179-199, jul./dez. 2011. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/asoc/v14n2/12.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2013.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 22-34, 2005.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2000.

LEFF, Enrique. **Ecología y capital**. México: Siglo XXI, 1994.

LEHMANN, David. Esperança e religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, 26, n. 75, p. 219-236, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v26n75/15.pdf>>. Acesso em: 01 abr. 2013.

MARTÍN, Eloísa. Gilda, el ángel de la cumbia: prácticas de sacralización de una Cantante argentina. **Religião e Sociedade**, v. 27, n. 2, p. 30-54, 2007. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n2/v27n2a03.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2013.

MATOS, Alessandra V. **Vocabulário semi-sistemático da terminologia do caranguejo**. 2001. 112 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal do Pará, Belém.

MAUÉS, R. Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990.

MAUÉS, R. Heraldo. Catolicismo popular e pajelança na região do salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, P. (Org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. Rio de Janeiro: Loyola, 1992.

MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.

MAUÉS, R. Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, jan./abr. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>>. Acesso em: 05/05/2010.

MAUÉS, R. Heraldo. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUÉS, R. Heraldo; VILLACORTA, Gisela M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MAUÉS, R. Heraldo; VILLACORTA, Gisela M. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MONTEIRO, Benedicto. **Verde Vagomundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Germanasa, 1974.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2002.

MORIN, Edgar. **O método I: a natureza da natureza**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. A encantaria e os “filhos do rei Sebastião” na ilha de Lençóis. In: MAUÉS, R.; VILLACORTA, Gisela M. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

POLÍTICA Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT, 2007). Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil-03/_ato2007-2010/2007/decretod6040.htm. Acesso em: 25/10/2012.

QUEIROZ, Maria Isaura, Pereira de. **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

RAMOS, Alcida. **Indigenism ethnic politics in Brazil**. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

REZENDE, E. A.; RIBEIRO, M. T. F. Conhecimento tradicional, plantas medicinais e propriedade intelectual: biopirataria ou bioprospecção? **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, v.7, n.3, p. 37-44, 2005.

RODRIGUES, A. C. C.; GUEDES, M. L. S. Utilização de plantas medicinais no povoado Sapucaia, Cruz das Almas, **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, v.8, n.2, p.1-7, 2006.

SACHS, I. **Espaços, tempos e estratégias do desenvolvimento**. São Paulo: Vértice, 1986.

SÁEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v29n2/v29n2a10.pdf>>. Acesso em: 25/10/2012.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SHACKLETON, S. et al. Devolution and community-based natural resource management: creating space for local people to participate and benefit? **Natural Resources Perspectives**, n. 76, 1-6, 2002.

SIMÕES, Aquiles; SIMÕES, Lourdes Henchen R. Os desencontros dos diversos agentes sociais na gestão dos recursos naturais: um campo de mediação a ser construído. In: GLASER, Marion; CABRAL, Neila; RIBEIRO, Adagenor L. (Org.) **Gente, ambiente e pesquisa: manejo interdisciplinar no manguezal**. Belém: NUMA/UFPA, 2005.

SIQUEIRA, Deis. **O bode já está no seringal há 500 anos**. Ambiente Brasil, 2007. Disponível em: <<http://www.Ambientebrasil.com.br/noticias/index.php.3?action=ler&id=33212>>. Acesso em: 12/19/2008.

USHER, P., J. Traditional ecological knowledge in environmental assessment and management. **The Artic Institute of North America**, v. 53, n. 2, p. 183-193, 2000.

VEIGA, José Eli da. **Sustentabilidade: a legitimação de um novo valor**. São Paulo: SENAC, 2010.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **Mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado**. 2000. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião) - Universidade Federal do Pará.

VILLACORTA, Gisela M. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, R. Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>>. Acesso em: 04 abr. 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>>. Acesso em: 04/04/2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo **Entrevista : Eduardo Viveiros de Castro sobre Lévi-Strauss**. 27 de abril de 2011. Disponível em: <<http://epifenomenos.blogspot.com/search/label/levi-strauss-sis.funasa.gov.br/portal/publicacoes/pub225.doc>>. Acesso em: 02/01/2013.

WOLF, Eric R. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.