



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA
LINHA DE PESQUISA: MOVIMENTOS SOCIAIS, EDUCAÇÃO
POPULAR E ESCOLA

Ana Cláudia de Araújo Teixeira

O TRABALHO NO MANGUE NAS TRAMAS DO (DES)ENVOLVIMENTO E
DA (DES)ILUSÃO COM “ESSE FURACÃO CHAMADO CARCINICULTURA”:
CONFLITO SOCIOAMBIENTAL NO CUMBE, ARACATI-CE

Fortaleza

2008

Ana Cláudia de Araújo Teixeira

**O TRABALHO NO MANGUE NAS TRAMAS DO (DES)ENVOLVIMENTO E
DA (DES)ILUSÃO COM “ESSE FURACÃO CHAMADO CARCINICULTURA”:
CONFLITO SOCIOAMBIENTAL NO CUMBE, ARACATI-CE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Educação Brasileira.

Orientadora: Profa. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares
Co-orientadora: Profa. Dra. Raquel Maria Rigotto

Fortaleza

2008

Revisão de texto e Normas da ABNT
Thatiane Paiva

Ficha Catalográfica elaborado por
Ericson Bezerra Viana - Bibliotecário - CRB -3/818
ericson@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas

T264t

Teixeira, Ana Cláudia de Araújo.

O trabalho no mangue nas tramas do (des)envolvimento e da (des)ilusão com “esse furação chamado carcinicultura” : conflito socio-ambiental no Cumbe, Aracati-CE

/Ana Cláudia de Araújo Teixeira. – 2008.

318 f. : il.; 31 cm.

Cópia de computador (printout(s)).

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 02/06/2008.

Orientação: Profª. Drª. Ângela Maria Bessa Linhares

Inclui bibliografia.

1- CONFLITO SOCIAL – ASPECTOS AMBIENTAIS - ARACATI (CE).

2- CAMARÃO - CRIAÇÃO - ASPECTOS AMBIENTAIS – ARACATI (CE).

3- MANGUEZAIS – ASPECTOS SOCIAIS - ARACATI (CE). I - Linhares, Ângela Maria Bessa, orientador II - Universidade Federal do Ceará. III - Título.

CDD (21ª ed.) 363.70098131

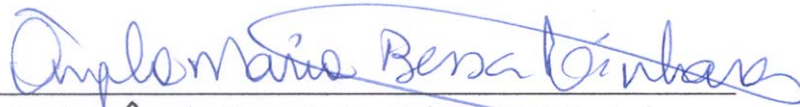
ANA CLÁUDIA DE ARAÚJO TEIXEIRA

O trabalho no mangue nas tramas do (des)envolvimento e da (des)ilusão com “esse furacão chamado carcinicultura”: conflito socioambiental no Cumbe, Aracati-CE.

Tese submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título de Doutor em Educação Brasileira, outorgado pela Universidade Federal do Ceará – UFC.

Aprovada em **02 de junho de 2008**.

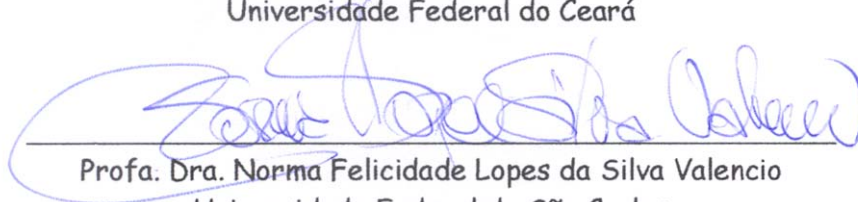
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Ângela Maria Bessa Linhares - Orientadora
Universidade Federal do Ceará



Prof. Dra. Raquel Maria Rigotto - Co-orientadora
Universidade Federal do Ceará



Prof. Dra. Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio
Universidade Federal de São Carlos



Dra. Tânia Cecília Pacheco da Silva
Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional/RJ



Prof. Dr. Antônio Jeovah de Andrade Meireles
Universidade Federal do Ceará

Dedicatória

*Aos povos do mangue, particularmente aos catadores
de caranguejo e marisqueiras do Cumbe.*

*A todos os que valorizam o modo de vida e de trabalho das
comunidades tradicionais e lutam pelo seu fortalecimento e autonomia.*

Agradecimentos

A *Deus*, pela força e pela luz que me guia, pelo milagre da vida, e por permitir que nesta existência eu esteja no lugar onde estou e fazendo o que faço, em partilha com pessoas que, em sintonia, canalizam sua energia para a construção de uma sociedade fraterna, solidária, justa, sustentável e feliz. Possa este trabalho e a nossa prática beneficiar todos os seres!

É no partilhar de vivências e trocas com os mais diversos atores, militantes dos movimentos socioambientais, pesquisadores, companheiros de trabalho, lideranças comunitárias, amigos e familiares que nasce e floresce esta tese. Assim, agradeço a todos que de alguma maneira contribuíram para essa jornada.

A *Ângela Maria Bessa Linhares*, por ter me acolhido no seio do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faced/UFC, especialmente pela sua generosidade e sua capacidade de doar-se, que a torna singular na convivência com o outro. À *Ângela* agradeço também pelos caminhos iluminados sugeridos na condução desta tese, pela orientação dialógica e pelo carinho e amizade.

A *Raquel Maria Rigotto*, com quem partilhei todos os momentos de concepção desta tese, pela orientação com atenção plena e iluminada. Bendito o dia em que nos encontramos e nos tornamos amigas-irmãs! Feliz o dia em que a nossa amizade se ampliou para uma trajetória em comum no campo profissional! Sou muito grata às forças do bem por estar nos proporcionando essa experiência!

Às professoras *Norma Valencio* e *Tânia Pacheco* e ao *Prof. Jeovani Meireles*, pelas inestimáveis e pertinentes sugestões, imprescindíveis para a melhoria da versão final desta tese. A eles a minha admiração e respeito, pelo trabalho que realizam na academia e nos movimentos sociais em favor da autonomia das populações que são atingidas por injustiças ambientais e por racismo ambiental.

Aos *catadores de caranguejo e marisqueiras do Cumbe*, e a todos os participantes desta pesquisa, pela confiança depositada e por terem aberto os seus corações e mentes.

Ao *João Luís Joventino do Nascimento*, que de coração aberto e com generosidade singular acolheu-me em sua casa e no Cumbe, proporcionando um ambiente favorável à realização da minha pesquisa de campo. Ao João, agradeço pelos diálogos e reflexões sem fim sobre o Cumbe, que descortinavam os véus da minha mente, abrindo os caminhos seguintes a serem trilhados na pesquisa de campo. Agradeço por tê-lo encontrado em minha vida e por partilhar da sua amizade sincera.

A *D. Edite, Andréa, Ana, Grace, Adriana e Nelson*, por terem me acolhido no aconchego de sua casa, pela amizade e o cuidado comigo.

A *D. Isabel, Seu Euclides, Ana Paula, Fabiano, Ronaldo, João Paulo, Reginaldo, Luiza, Cidinha, Dada e Marcio*, meus vizinhos no Cumbe, que se tornaram grandes amigos, agradeço a generosidade e o carinho.

A *todos os moradores da comunidade Cumbe* que me acolheram com carinho e amizade, particularmente, a *Rosa, Cleomar, Luciana, Cleonice, Fransquinha, Xim, Luís Antonio, Saete, Francisco Queiroz, Marineide, Edinha, Batista, Temístocles e Ângela*.

Ao *Instituto Terramar* e a todos os seus membros, pelo que representam em termos de compromisso social e político em defesa dos povos do mar e do mangue, a minha admiração. Parabéns pelos seus 15 anos!

A *Luciana Queiroz* e a *Soraya Vanini*, do Instituto Terramar, pelas reflexões que fizemos sobre os danos socioambientais causados pela carcinicultura, e que me ajudaram a ampliar o olhar sobre como essa realidade se desenha no Cumbe, e pela amizade.

A *Gigi Castro*, do Instituto Terramar, que me presenteou, no dia da defesa da minha tese, com uma participação especial cantando “Na Vida do Cumbe”, pelo carinho e amizade.

Ao *Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará*, à *Rede Brasileira de Justiça Ambiental (RBJA)*, e ao *GT – Racismo Ambiental da RBJA*, por proporcionarem um espaço fecundo de discussão e reflexão crítica em torno das temáticas relacionadas à injustiça ambiental e ao racismo ambiental, sempre numa perspectiva de transformação para a construção de uma sociedade sustentável.

Aos *amigos e companheiros do núcleo TRAMAS* – Trabalho, Meio Ambiente e Saúde para a Sustentabilidade da UFC, pelos princípios e valores que compartilhamos, pelo que temos “tramado” juntos, proporcionando-nos aprendizados importantes, pelo ideal que nos une e por tudo que sonhamos e podemos realizar para a construção de uma sociedade sustentável.

Aos amigos *Alexandre de Lima Santos* e *Islene Ferreira Rosa*, pelo que compartilhamos e aprendemos nas reuniões de orientação com a Profa Raquel Rigotto. Os nossos encontros foram como luzes que nos permitiram enxergar melhor o caminho a ser trilhado na condução das nossas pesquisas.

Ao Superintendente da Escola de Saúde Pública do Ceará (ESP/CE), *Dr. Haroldo Jorge de Carvalho Pontes*, por ter autorizado a minha liberação das atividades de trabalho da ESP, na fase final de escrita desta tese.

A *Alice Maria Correia Pequeno Marinho*, coordenadora da área de Vigilância em Saúde da ESP, por ter me liberado das atividades de trabalho em um período crucial para finalização desta tese. À Alice agradeço pela amizade e por ter compreendido a importância deste momento em minha vida.

Ao *Norival Ferreira dos Santos*, por ter me liberado das atividades de trabalho relacionadas ao Curso de Especialização em Vigilância Sanitária (CEVISA) da ESP, a *Milena Lidiane Bonfim de Melo* e ao *Edenilo Baltazar Barreira Filho*, colegas de equipe do CEVISA, que me substituíram em muitas das atividades do curso e da área, o que facilitou, e muito, a conclusão desta tese. A vocês agradeço a compreensão e amizade.

Aos *meus pais, Agostinho Teixeira de Araújo* e *Maria das Dores Araújo Chaves*, o meu amor, a minha admiração, e a minha eterna gratidão, pela educação que me proporcionaram, pautada na decência, na ética e na honestidade, essencial para toda a minha vida. Mãe, sinto que você continua cuidando de mim!

Aos *meus irmãos, cunhados e sobrinhos* – *Samuel, Andrea, Rômulo, Isadora, Larissa, Ertha, Júnior, Stephanie, Beto, Judite, Cinthya, Monique, Monalisa* e *Moisés*, pelo amor que nos une e pelo apoio sempre presente. Ao Samuel, por tudo que tem me ensinado com a convivência diária e pela solidariedade em várias fases da elaboração desta tese.

A *Larissa*, minha princesinha, alegria da minha vida, que muitas vezes telefonava dizendo: “— Dindinha, vem me buscar!”. E eu, com o coração apertado, dizia que estava fazendo a tarefinha da escola. Então, ela dizia: “— Faz não, Dindinha!” A você, Larissa, o meu amor para sempre.

Ao *Bebeto*, meu querido, pela acolhida em sua casa nos momentos finais de escrita desta tese, quando me lembrava, nas horas em que estava descansando: “— Tia Cláudia, você não tem que escrever a sua tese?”. Ele dizia ainda: “— Tia Cláudia, o título não pode ficar muito grande, porque fica confuso”. A você, Beco Beco, o meu carinho e o meu amor.

Ao *Alberto Teixeira*, pela amizade e carinho.

Ao *Gilberto, Dirce, Rosa* – Oquinha –, *Marina* e *Lucia Rigotto*, pelo carinho e amizade – a mim, muito cara. Ao *Gil* e a *Oquinha* agradeço ainda a generosidade, o zelo e o cuidado para comigo.

Ao *Sr. Eduardo Rigotto* – o Vô Rigotto – que cantava e encantava a todos com o seu jeito alegre de viver a vida. Ao Vô Rigotto, que fez da sua vida uma arte, a minha admiração e a minha amizade.

A *Lúcia Rocha*, que ao me dispensar dos afazeres domésticos possibilitou-me, nas horas em que estava em casa, ficar entregue à escrita desta tese.

A *Vanessa Coelho*, pela amizade sincera, a mim tão cara, pela generosidade e solidariedade, em vários momentos, especialmente quando da conclusão desta tese.

A *Gisele Aragão, Anatólia Sarava Martins Ramos, Vera Pepe, Ana Célia Pessoa* e *Graça Hoefel*, caras e queridas amigas, que mesmo distantes fisicamente, estiveram presentes e sintonizadas com o meu caminhar na tese.

A *Auzeneide Cândido Cunha* e ao *Álvarus Moreno*, pelo carinho e amizade

A *Sandra Araújo*, pela amizade generosa e acolhedora.

A *Helena Lutécia Luna Coelho*, sempre presente nos momentos importantes da minha vida acadêmica, pelo carinho e amizade.

Ao *Paulo Sérgio Dourado Arrais*, pelo apoio e pela amizade.

Ao *Cleber Domingos Cunha da Silva*, pela amizade sincera e por compartilharmos sonhos, anseios e conquistas. Compartilho, pois, com você esta tese.

Ao *Domingos Sávio de Carvalho e Souza*, pela amizade sincera sempre presente, apesar de distante circunstancialmente, pelos ideais compartilhados outrora, e que estão sendo realizados. Esta tese é uma prova disso.

A *Profa. Alba Pinho de Carvalho*, pela orientação na elaboração de um projeto de pesquisa quando ainda desejava fazer o mestrado, há tempos atrás, mas que ainda hoje gera frutos. Esta tese é um deles. A Profa. Alba, o meu respeito e admiração.

A *Profa. Linda Gondim*, por ter me acolhido como aluna especial no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFC e pelo que me ensinou sobre Metodologia Qualitativa.

Aos *professores do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faced/UFC*, particularmente – *Sylvio Gadelha, André Hagette, Ana Elisabeth Miranda, Bernadete Bezerra, João Figueiredo, Ercília Braga de Olinda, Luiz Botelho e Kelma Matos*, pelo que pude beber das reflexões propiciadas pelas suas disciplinas para a delimitação do meu objeto de estudo. A todos vocês, a minha admiração e respeito.

Aos *funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faced/UFC*, particularmente – *Geysa Sidrião e Adalgisa*, pela gentileza e presteza no atendimento.

Aos *funcionários da Biblioteca do Centro de Humanidades*, particularmente ao *Ericson Bezerra Viana*, pela elaboração da ficha catalográfica desta tese, pela gentileza e presteza no atendimento.

A *Dominik Fontes, Zenaide Queiroz e Liduina Lopes* pelo carinho e gentileza sempre presente.

A *Thatiane Paiva*, pela revisão da tese.

Ao *Jesper Sampaio*, pela tradução do resumo para a língua inglesa e pela amizade.

À *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)*, pela bolsa de estudos concedida.

Ao *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)*, pelo financiamento da pesquisa que originou a presente tese, em todas as suas fases.

Lista de Figuras

Figura 1 - Fazenda de camarão construída com financiamento de bancos públicos.....	18
Figura 2 - Comunidades impactadas pela implantação das fazendas de camarão no estuário do Rio Jaguaribe.....	21
Figura 3 - Mapa do Município de Aracati.....	22
Figuras 4 e 5 - Comunidade do Cumbe.....	23
Figura 6 - Vista de uma parte da Comunidade do Cumbe cercada por carcinicultura.....	23
Figura 7 - Fazendas de camarão vistas de uma área do campo de dunas do Cumbe.....	24
Figuras 8 e 9 - Fazendas de Camarão construídas no ecossistema manguezal.....	24
Figuras 10 e 11 - Fazendas de camarão construídas no ecossistema manguezal.....	24
Figuras 12 e 13 - Visita dos alunos do Mestrado em Saúde Pública às fazendas de camarão localizadas entre Aracati e a comunidade do Cumbe.....	61
Figuras 14 e 15 – Exposição sobre a história e a vida social, cultural e política da comunidade.....	61
Figuras 16 a 19 - Apresentação e discussão dos resultados do presente estudo com a comunidade..	62
Figuras 20 a 27 - Ruas do Cumbe.....	94
Figura 28 - Templo da Igreja Católica	95
Figura 29 - Templo da Igreja Protestante.....	95
Figuras 30 a 35 - Casas do Cumbe.....	95
Figura 36 - Quintal.....	96
Figura 37 - Momento de lazer no quintal.....	96
Figura 38 - Gamboa do Cumbe.....	96
Figura 39 - Boca do Cumbe – Ponte Renan Viana.....	96
Figura 40 – Carnaubal.....	96
Figura 41 - Boca da Gamboa – Mangue Caldeleiro.....	96
Figura 42 – Rio Jaguaribe.....	96
Figura 43 – Mangue Caldeleiro de Baixo e Rio Jaguaribe.....	96
Figura 44 - Campo de Dunas.....	97
Figura 45 - Duna Tartaruga.....	97
Figura 46 e 47 - Lagoa entre as dunas do Cumbe.....	97
Figura 48 - Coqueiral da praia do Cumbe.....	97
Figura 49 - Praia do Cumbe.....	97
Figura 50 - Jovens e crianças brincando.....	98
Figura 51 - Futebol nas dunas.....	98
Figura 52 - Campo de Dunas, Manguezal e Carcinicultura ao fundo.....	98
Figura 53 - Dunas e Manguezal.....	98
Figura 54 - Pôr do Sol no Cumbe.....	98
Figura 55 - Lua Cheia no Cumbe.....	98
Figuras 56 a 59 - Artesãos do Cumbe.....	99
Figuras 60 e 61 - Artesanatos feitos com resíduos de carnaúba.....	99
Figuras 62 a 65 - Labirinteiros do Cumbe.....	100
Figuras 66 e 67 - Grupo de Teatro de Bonecos “Calungas do Cumbe”.....	100
Figuras 68 e 69 - Oficina de Teatro de Bonecos conduzida pelo grupo “Calungas do Cumbe”.....	101
Figuras 70 a 73 - Passeio no Rio Jaguaribe.....	101

Figura 74 - Foz do Rio Jaguaribe.....	102
Figura 75 a 77 - Lazer à beira do Rio Jaguaribe.....	102
Figuras 78 a 81 - Grupo de jovens pescando nas gamboas do Cumbe.....	103
Figura 82 - Pescadores preparando a rede para pescar.....	104
Figura 83 - Curral para a pesca.....	104
Figuras 84 e 85 - Pescando no Rio Jaguaribe.....	104
Figuras 86 e 87 - Barcos nos portos.....	104
Figura 88 - Remanso.....	105
Figura 89 - Grupo tomando banho no Remanso.....	105
Figuras 90 a 93 - Grupo de amigos comendo ostra no Remanso.....	105
Figura 94 - Família indo para o Rio Jaguaribe.....	106
Figura 95 - Pescando os peixes para o pirão.....	106
Figura 96 - Preparando o pirão de peixe.	106
Figura 97 - Família reunida no Remanso, saboreando o pirão de peixe.	106
Figuras 98 e 99 - Grupos de amigos reunidos no Remanso.....	106
Figura 100 - Caranguejo Uça.....	107
Figura 101 - Guaiamu.....	107
Figura 102 - Aratú.....	107
Figura 103 - Siri.....	107
Figura 104 - Ostra.....	107
Figura 105 - Sururu dentro da concha.....	108
Figura 106 - Sururu fora da concha.....	108
Figura 107 - Mostra da Culinária do Cumbe.....	108
Figura 108 - Saúna.....	108
Figura 109 - Xixié.....	108
Figura 110 - Tesoureiro.....	108
Figuras 111 e 112 - Palestra sobre Dengue.....	109
Figura 113 - Acesso à internet na biblioteca da escola do Cumbe.....	109
Figura 114 - Reunião da Rede de Educação Ambiental do Ceará (REALCE) – Núcleo Cumbe.....	109
Figura 115 - Trabalho dos alunos.....	110
Figura 116 - Aula de campo.....	110
Figura 117 - Oficina com os alunos após a aula de campo no ecossistema manguezal.....	110
Figura 118 - Trabalho realizado na oficina.....	110
Figuras 119 e 120 - Sítio Arqueológico do Cumbe.....	111
Figuras 121 e 122 - Artefatos do Sítio Arqueológico do Cumbe.....	111
Figura 123 - “Paredão” que impede o escoamento da água das chuvas para as gamboas.....	119
Figura 124 - Ratoeira – armadilha usada para capturar o caranguejo.....	133
Figura 125 - Isca de côco - colocada dentro da ratoeira para atrair o caranguejo.....	133
Figura 126 - Ratoeira colocada na toca do caranguejo.....	134
Figura 127 - Catador de caranguejo lavando a ratoeira retirada da toca do caranguejo.....	134
Figura 128 - Catador de caranguejo retirando o caranguejo capturado de dentro da ratoeira	134
Figura 129 - Caranguejo Uça macho.....	135
Figura 130 - Caranguejo Uça fêmea.....	135
Figura 131 - Guaiamu no mangue.....	138
Figura 132 - Tanque onde são colocados os Guaiamus para engorda após a captura.....	138
Figura 133 - Catador de caranguejo cavando um buraco próximo à toca do caranguejo para facilitar a sua captura.....	139

Figura 134 - Catador de caranguejo coloca o braço dentro da toca do caranguejo para capturá-lo...	139
Figura 135 - Catador de caranguejo retira o caranguejo da toca, próxima à raiz do mangue sapateiro.....	139
Figura 136 - Catador de caranguejo mostra o caranguejo capturado.....	139
Figura 137 - Catador de caranguejo retira galho de mangue para fazer a rolha que será colocada na toca do caranguejo.....	141
Figura 138 - Catador de caranguejo cavando um buraco próximo à toca do caranguejo onde será colocada a rolha feita de galho de mangue.....	141
Figura 139 - Catador de caranguejo arrolhando a toca do caranguejo.....	141
Figura 140 - Toca do caranguejo com a rolha feita de galho de mangue.....	141
Figura 141 - Catador de caranguejo retira a rolha feita de galhos de mangue e captura o caranguejo de sua toca.....	142
Figura 142 - Catador de caranguejo preparando uma corda de caranguejo.....	143
Figura 143 - Corda de caranguejo.....	143
Figura 144 - Ramo feito de galho e folha de mangue inserido na toca do caranguejo.....	145
Figura 145 - Caranguejo sai de sua toca atraído pelo ramo feito de galho e folha de mangue.....	145
Figuras 146 e 147 - Caranguejo é capturado ao sair de sua toca.....	145
Figura 148 - Catador de caranguejo usando o ramo na captura do caranguejo.....	146
Figura 149 - Catador de caranguejo confeccionando a redinha.....	148
Figura 150 - Redinha.....	148
Figura 151 - Catador de caranguejo cortando a raiz de mangue sapateiro para colocar a redinha...	149
Figura 152 - Raiz de mangue sapateiro cortada.....	149
Figura 153 - Catador de caranguejo colocando a redinha em dois paus de mangue fincados na toca do caranguejo.....	149
Figura 154 - Redinha introduzida na toca do caranguejo.....	149
Figura 155 - Caranguejo preso na redinha.....	149
Figura 156 - Catador de caranguejo cortando a redinha para soltar o caranguejo.....	149
Figura 157 - Ratoeiras descartadas no mangue após serem utilizadas na cata do caranguejo.....	156
Figura 158 - Redinha descartada no mangue após ser utilizada na cata do caranguejo.....	156
Figura 159 - ATAR – andada do caranguejo para acasalamento e reprodução.....	160
Figura 160 - Trabalhadores indo para o trabalho de barco pelo rio Jaguaribe.....	166
Figura 161 - Grupo de trabalhadores chegam ao mangue caldeleiro para começar a sua jornada de trabalho.....	166
Figura 162 - Catador de caranguejo empurra o barco para alcançar a outra margem do Rio Jaguaribe.....	167
Figuras 163 e 164 - Trabalhadores retornando de uma manhã de trabalho no mangue.....	167
Figuras 165 e 166 - Mariscagem no Rio Jaguaribe.....	171
Figura 167 - Marisqueira tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.....	172
Figura 168 - Marisqueiras no Rio Jaguaribe lavando o sururu em uma caixa de plástico. Uma das marisqueiras está com as mãos cheias de sururu.....	172
Figura 169 - Grupo de Marisqueiras tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.....	173
Figura 170 - Grupo de Marisqueiras recolhendo em um saco furado o sururu da caixa depois de lavado com a do Rio Jaguaribe.....	173
Figura 171 - Grupo de Marisqueiras tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.....	173
Figura 172 - Marisqueiras retirando os fios de algas presas ao sururu ainda no barco.....	173
Figura 173 - Marisqueira recolhendo a caixa de plástico depois da mariscagem, no Rio Jaguaribe.....	174

Figura 174 - Marisqueira retornando para casa com os filhos, após mariscagem no Rio Jaguaribe.....	174
Figura 175 - Marisqueiras e marisqueiro retornando para casa após mariscagem no Rio Jaguaribe.....	174
Figura 176 - Marisqueiro lavando o Sururu ainda na concha e em seguida pondo na lata para ferver.....	175
Figura 177 - Sururu fervendo.....	175
Figura 178 - Marisqueiro retira o sururu do fogo e o coloca na caixa de plástico.....	176
Figura 179 - Marisqueiro agitando a caixa para o sururu soltar da concha.....	176
Figura 180 - Marisqueiras limpando o Sururu.	176
Figura 181 - Marisqueiro pesando o sururu.	176
Figura 182 - Maré baixa do Rio Jaguaribe.....	177
Figuras 183 e 184 - Catadores de caranguejo cavam e retiram a intã do solo.....	177
Figuras 185 e 186 - Após serem extraídas, as intãs são levadas para casa, onde serão retiradas de suas conchas e lavadas.....	178
Figuras 187 e 188 - Latada, Localidade de Ubaeira.....	190
Figura 189 - Latada, Localidade de Ubaeira.....	191
Figura 190 - Fazenda de camarão, construída no caminho que dá acesso ao mangue, obstrui a passagem de moradores da comunidade.....	196
Figura 191 - Dunas cercadas e cobertas com palha.....	198
Figuras 192 e 193 - Lagoa entre as dunas cercada.....	198
Figura 194 - Ilha do Caldeleiro.....	200
Figura 195 - Ilha Grande.....	200
Figura 196 - Ilha do Pinto.....	202
Figura 197 - Trabalho realizado pelos alunos da Escola Municipal de Aracati, localizada no Cumbe.....	207
Figuras 198 e 199 - Fazendas de camarão do Cumbe, construídas em áreas de mangue.....	207
Figura 200 - Slogan da gestão do município de Aracati.....	229
Figuras 201 a 204 - Reunião realizada no Cumbe em 18 de dezembro de 2006.....	232
Figuras 205 a 208 - Reuniões ocorridas no Cumbe por ocasião das eleições para a diretoria da colônia de pescadores de Aracati-CE.....	233
Figuras 209 a 215 - Fazendas de camarão desativadas e abandonadas.....	268
	269

RESUMO

A carcinicultura – criação de camarão em cativeiro – tem sido responsável pelo rápido crescimento da aqüicultura mundial. Introduzida no Brasil na década de 70, somente a partir de 1996/1997, com o desenvolvimento de um pacote tecnológico do camarão do pacífico (*Litopenaeus vannamei*), através do incentivo de políticas públicas e com o financiamento dos bancos públicos, atinge um crescimento acelerado até 2004. No Ceará, o município de Aracati concentra o maior número de fazendas de camarão e a maior área ocupada, estando grande parte destas implantada no Cumbe – um lugar rico por dar muito caranguejo. A delimitação do nosso objeto de estudo pode ser explicitada na pergunta: como os(as) trabalhadores(as) vivenciam o trabalho no mangue e constroem a resistência no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carciniculutra na comunidade Cumbe, em Aracati-CE? Buscando atender aos objetivos implícitos nesta pergunta adotamos o referencial metodológico da Hermenêutica de Profundidade, e com base em suas três fases – Análise socio-histórica, Análise Formal Discursiva e Interpretação/Re-interpretação –, conduzimos o nosso trabalho de campo realizado na comunidade Cumbe (dezembro/2006 a fevereiro/2007) e a discussão do material empírico coletado, por meio de observação participante e entrevistas abertas. Os resultados mostram a existência de um conflito socioambiental no Cumbe, visto que o uso e a apropriação do território manguezal pela carcinicultura, baseado no discurso da crença no progresso e no desenvolvimento, da sustentabilidade e da eficiência, no início “envolve” e “ilude” os(as) trabalhadores(as), e, com o tempo, influencia o modo de vida da comunidade e sua relação com o ecossistema manguezal, comprometendo a continuidade da cultura do trabalho ali realizado, particularmente na sua instalação, ao devastar grandes áreas de mangue e ao fechar com cercas os criatórios de camarão, que dificultam ou impedem o acesso da comunidade ao mangue; e, especialmente, no desenvolvimento do seu processo produtivo, quando na realização da despesca do camarão, ocasionando a mortandade de peixes e caranguejos e a quase extinção destes últimos por cerca de três anos, situação que levou a que muitos catadores de caranguejo tivessem de ir trabalhar em áreas de mangue do Rio Grande do Norte – estado vizinho ao Ceará, e, em muitos casos, obrigaram-se a se empregar na carcinicultura em condições precárias e humilhantes. Portanto, o conflito socioambiental no Cumbe se configura pela disputa tanto no que se refere à distribuição de poder sobre o ecossistema manguezal como de uma luta simbólica em relação às categorias de “desenvolvimento”, “sustentabilidade” e “eficiência” que legitimam as diferentes práticas de uso e apropriação do território pelos distintos agentes sociais – carcinicultores e trabalhadores(as) do mangue. Nesse sentido, a resistência à carcinicultura ocorre em um contexto de desilusão da comunidade em relação à crença no desenvolvimento e na geração de emprego, e adquire força por ocasião da ocorrência da mortandade dos caranguejos, e com o apoio dos movimentos sociais ambientalistas e de pesquisa tem sido marcada pela construção de um discurso ambiental contra-hegemônico, fundamentado na crítica às noções de desenvolvimento, sustentabilidade e eficiência, propaladas pela carcinicultura, e na afirmação da identidade das comunidades tradicionais (povos do mangue), valorizando o seu modo de vida e de trabalho.

Palavras-chave: trabalho no mangue, carcinicultura, conflito socioambiental.

ABSTRACT

Shrimp farming is the main cause of the rapid growth observed in aquiculture around the world. The practice was introduced in Brazil in the 1970s, but it required appropriate farming technology based on the Pacific white shrimp (*Litopenaeus vannamei*), incentive through public policies and funding by state banks beginning in 1996/1997 to trigger the boom which lasted until 2004. Most shrimp farms in the state of Ceará are located in the municipality of Aracati, especially in Cumbe — a community located in the vicinity of a mangrove swamp abundant with crabs. The objective of our study was to investigate how the native population of Cumbe experiences work in the mangrove and builds up resistance in the conflicting cultural scenario of subsistence fishery and shrimp farming. As methodological reference we used depth hermeneutics comprising the stages of socio-historical analysis, formal or discourse analysis, and interpretation/re-interpretation. The field work was carried out in Cumbe between December 2006 and February 2007 through participant observation and open interviews. The information collected revealed the existence of a socio-environmental conflict in Cumbe as mangrove land is increasingly appropriated by shrimp farmers justified by claims of progress, development, sustainability and efficiency. Local workers were initially attracted to the prospects of the new industry, but eventually felt deluded as life and work in the community, as well as the relation between community and ecosystem, became seriously compromised. Vast mangrove areas were cleared and fenced off to make room for shrimp ponds, making access to fishing grounds more difficult for the local population. Likewise, upon shrimp harvesting, waste water containing sodium metabisulfite was let out into the tributaries of the Jaguaribe river killing great numbers of fish and crabs. The latter became almost extinct locally for three years forcing many crab fishermen to move to mangrove swamps in the neighbor state Rio Grande do Norte or even to take menial jobs in the shrimp farming industry. Thus, the socio-environmental conflict in Cumbe involves both a power dispute over the mangrove ecosystem and a symbolic clash between shrimp farmers and subsistence fishermen regarding the concepts of development, sustainability and efficiency which justify the use and ownership of the disputed territories. Resistance towards shrimp farming originated with the community's disappointment over unfulfilled promises of development and job generation, reinforced by the near-destruction of the local crab fauna. Thus, a counter-hegemonic environmental discourse has emerged from new scientific knowledge and socio-environmental movements presenting a critique of the concepts of development, sustainability and efficiency as defined by the advocates of the shrimp farming industry, strengthening the identity of the native population and valuing the traditional ways of life and work.

Key-words: Work in the mangrove; shrimp farming; socio-environmental conflict.

SUMÁRIO

1	Problematização: construindo um objeto de estudo	17
2	Objetivos e delimitação do objeto de estudo	32
3	O caminho metodológico trilhado.....	33
	3.1 Partilhando os desafios do caminho.....	33
	3.2 O meu encontro com a comunidade Cumbe em Aracati-CE.....	34
	3.3 A pesquisa de campo.....	38
	<i>3.3.1 Métodos e técnicas de coleta de dados.....</i>	<i>41</i>
	<i>3.3.1.1 Entrevista não-estruturada ou aberta.....</i>	<i>41</i>
	<i>3.3.1.2 A observação participante.....</i>	<i>43</i>
	<i>3.3.1.2.1 A contribuição da etnografia de Malinowski.....</i>	<i>45</i>
	3.4 A Hermenêutica de Profundidade.....	52
	3.5 A reinterpretção do campo pré-interpretado: por uma descrição densa.....	57
	3.6 Aspectos éticos da pesquisa.....	59
	3.7 Discussão dos resultados da pesquisa com a comunidade.....	60
4	Por uma teoria social dos conflitos ambientais	63
	4.1 As correntes ambientalistas e a abordagem dos conflitos socioambientais.....	63
	4.2 A teoria social dos conflitos ambientais.....	78
5	A vida do Cumbe, no Aracati.....	92
	5.1 A leitura da história: transformando o espaço do vivido em sentido.....	112
	5.2 A leitura mítica do vivido?.....	126
	5.3 O trabalho no mangue: cultura, técnica e arte.....	128
6	A tessitura do conflito socioambiental na comunidade Cumbe, em Aracati	186
	6.1 Proibição do acesso e usufruto do manguezal: conflito e resistência.....	188
	6.2 As vivências e a construção da resistência dos trabalhadores do mangue.....	227
	6.3 Impactos Socioambientais da Carcinicultura: conflito e resistência.....	256
7	Primeiras conclusões	285
8	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	290
9	ANEXOS.....	299

1 PROBLEMATIZAÇÃO: construindo um objeto de estudo

A carcinicultura – criação de camarão em cativeiro – tem sido responsável pelo rápido crescimento da aqüicultura mundial, cujo impulso em grande parte tem sido atribuído ao declínio dos estoques pesqueiros dos oceanos (NAYLOR et al., 1998). A produção mundial do cultivo de camarão cresceu de 30.000 t em 1981 para 1,63 milhões em 2003. Em 1970 o camarão produzido em cativeiro representava apenas 2,5% da produção camaroneira global, atingindo, em 2003, 35,2% (PAIVA ROCHA et al., 2004).

Os dados de 2002 da Associação Brasileira de Criadores de Camarão (ABCC) mostram que o Brasil ocupava o oitavo lugar na produção mundial passando, em 2003, ao sexto lugar, perdendo em ordem decrescente para a China, Tailândia, Vietnã, Indonésia e Índia. Porém, nos dois anos citados o Brasil ocupou o primeiro lugar em produtividade (Kg/ha/ano) (ABCC, 2004).

A atividade da carcinicultura no Brasil foi introduzida na década de 70 no estado do Rio Grande do Norte e somente a partir de 1996/1997, com o desenvolvimento de um pacote tecnológico do camarão do Pacífico (*Litopenaeus vannamei*), é que começou a ter um crescimento acelerado mantendo-se vigoroso até 2004. Entre 1997 e 2003 a produção brasileira de camarão em toneladas variou de 3.600 a 90.128, com um crescimento de 2405,0%. A produtividade nesse período cresceu de 1.015 kg/ha/ano para 6.084 kg/ha/ano, correspondendo a um aumento de 499,0%. A área ocupada por viveiros de camarão no Brasil passou de 3.548 ha em 1997 para 16.598 ha em 2004, representando um crescimento de 367,81% (ABCC, 2004, 2005).

Em 2003 e 2004, os estados do Rio Grande do Norte e do Ceará, situados no nordeste do Brasil, foram responsáveis, respectivamente, pela primeira e segunda maior produção de camarão do Brasil. Em 2003, o Ceará ocupou o primeiro lugar em produtividade, com 7.676 Kg/ha/ano, superando a média nacional em 20,0% (ABCC, 2005). De 1997 a 2003, a produção de camarão no estado do Ceará passou de 530 toneladas

para 25.915, tendo ocorrido no ano de 2001 um salto na produção de 2000,0% (ABCC, 2004).

Batista e Tupinambá (2006, p. 63) analisam que o crescimento acelerado do setor se deve ao incentivo das políticas estatais, particularmente a partir de 1998. Segundo os autores, “até 1997, a exportação estava majoritariamente restrita aos camarões marinhos advindos da pesca extrativista em nossas costas”.



Figura 1 - Fazenda de camarão construída com financiamento de bancos públicos.

Foto: Ana Cláudia Teixeira

No diagnóstico realizado pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), sobre a atividade de carcinicultura no estado do Ceará, foram identificadas em 2004, ao longo das bacias hidrográficas do Ceará, 245 fazendas de camarão (entre projetos em instalação, em operação e desativados). Destas, excluídos os empreendimentos de larvicultura, os que ainda não haviam sido instalados e aqueles que estavam em fase de instalação, foram detectados 237 empreendimentos localizados em dezoito municípios do estado ocupando uma área de 6.069,96 ha. Os municípios que têm o maior número de empreendimentos, de acordo com o estudo do IBAMA, são: Aracati, com 31,4% do total, Acaraú, com 11,4%, Jaguaruana, com 11,0% e Fortim, com 9,8% do total (IBAMA, 2005).

Das 245 fazendas identificadas pelo IBAMA, 35 se encontravam em fase de instalação (14,3%), 165 em operação (67,3 %) e 45 desativadas (18,4%). Quanto ao

licenciamento ambiental emitido pela Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará (SEMACE), do total de fazendas de camarão, 14 (8,6%) receberam Licença Prévia (LP), 68 (41,7%) haviam recebido Licença de Instalação (LI) e 81 (49,7%) tinham Licença de Operação (LO) (IBAMA, 2005).

Segundo o relatório do IBAMA, foram encontradas diversas fazendas de carcinicultura em fase de implantação, as quais estavam em desacordo com a licença ambiental concedida pela SEMACE, apresentando irregularidades e, portanto, estando passíveis de sanções. De quatorze projetos de carcinicultura com Licença Prévia, dez já se encontravam em fase de operação e três em fase de instalação ou desativados. Em relação às 68 fazendas que tinham Licença de Instalação, 33 encontravam-se irregulares por estarem já em fase de operação. Em 75 fazendas de camarão, os responsáveis informaram não disporem de licença ambiental, e em dezesseis não foi possível obter a confirmação da existência de licença ambiental para funcionamento.

Em relação aos impactos ambientais trazidos pela carcinicultura, Meireles (2006), um dos consultores do estudo realizado pelo IBAMA (2005), afirma que

[...] do total de fazendas licenciadas no estado do Ceará pela Superintendência do Meio Ambiente (SEMACE), 84,1% impactaram diretamente o ecossistema manguezal (fauna e flora do mangue, apicum e salgado), 25,3% promoveram o desmatamento do carnaubal e 13,9% ocuparam áreas antes destinadas a outros cultivos agrícolas de subsistência. No rio Jaguaribe, 44,2% das piscinas de camarão foram construídas interferindo diretamente no ecossistema manguezal e 63,6% promoveram danos de elevada magnitude a um dos mais importantes carnaubais de nossas bacias hidrográficas. [...] (MEIRELES, 2006, p. 74).

Entre os principais danos ambientais ocasionados pela carcinicultura, destacam-se: (IBAMA, 2005; MEIRELES, 2004; ARAÚJO & ARAÚJO, 2004; TELES, 2004; CASSOLA et al., 2004; MEIRELES & VICENTE DA SILVA, 2003; BIOMA/NEMA, 2002; TUPINAMBÁ, 2002; COELHO JR. & SCHAEFFER-NOVELLI, 2000):

desmatamento de manguezal, da mata ciliar do carnaubal; extinção de setores de apicum; soterramento de gamboas e canais de maré; bloqueio do fluxo das marés; contaminação da água por efluentes dos viveiros e das

fazendas de larva e pós-larva; salinização do aquífero; impermeabilização do solo associado ao ecossistema manguezal, ao carnaubal e à mata ciliar; erosão do taludes, dos diques e dos canais de abastecimento e de deságüe; empreendimentos sem bacias de sedimentação; fuga de camarão exótico para ambientes fluviais e fluviomarinhos; redução e extinção de habitats de numerosas espécies, extinção de áreas de mariscagem, pesca e captura de caranguejos, disseminação de doenças (crustáceos); [...] (MEIRELES, 2005, p.3).

A figura abaixo nos mostra as fazendas de criação de camarão em cativeiro no estuário do Rio Jaguaribe. Meireles (2006, p. 78) ressalta que

Foram instaladas dentro do manguezal e que interferiram diretamente nos fluxos fluviomarinhos, nas águas subterrâneas e no fluxo eólico; bloquearam as trocas laterais de sedimentos e nutrientes entre o manguezal e o canal estuarino; impermeabilizaram o lençol freático; e salinizaram o aquífero associado ao campo de dunas.

Baixo curso do Rio Jaguaribe

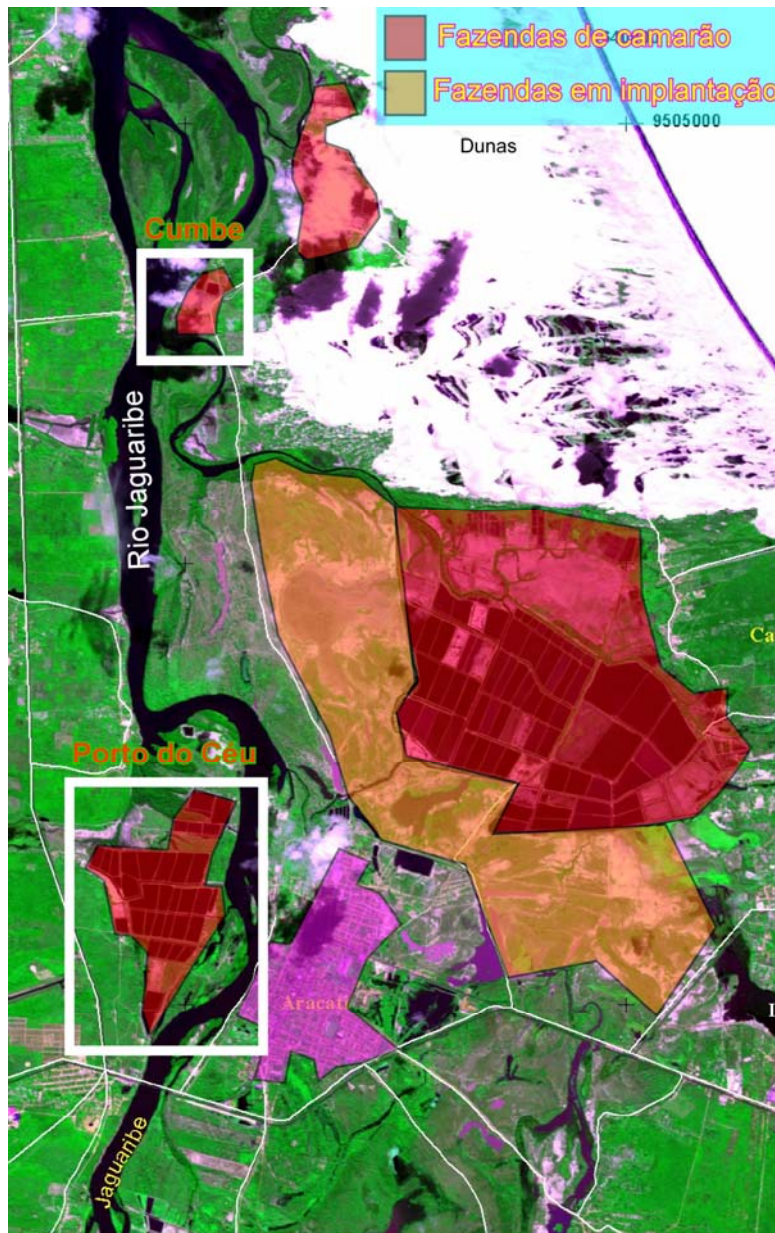


Imagem de satélite SPOT/2003 (resolução 10m)

Figura 2 - Comunidades impactadas pela implantação das fazendas de camarão no estuário do Rio Jaguaribe.¹

No município de Aracati foi verificado que das 77 fazendas existentes 54 estavam em operação – representando 32,7% das 165 fazendas de camarão em funcionamento em todo o estado do Ceará –, doze estavam em fase de instalação e onze desativadas.

Aracati é o município do estado que tem sido responsável por 12,0% da produção, comercialização e circulação de camarão no país (ARAÚJO & ARAÚJO, 2004), concentrando o maior número de fazendas de carcinicultura do estado e a maior área

ocupada. Uma outra característica importante em relação a Aracati é o fato de o prefeito atual do município ser também proprietário do maior empreendimento de carcinicultura do lugar.

As comunidades afetadas pelo cultivo do camarão em cativeiro no município de Aracati são: Cumbe, Canavieira, Vila São José, Alto da Cheia e Lagoa do Mato, sendo que grande parte das fazendas de camarão está implantada na comunidade do Cumbe (NOGUEIRA, 2006).

Observamos a seguir o mapa do município de Aracati mostrando sua localização geográfica e a comunidade Cumbe situada a aproximadamente 12 Km da sede do município.

Aracati-CE: 66.049 habitantes.
(IBGE, 2007).

Mesorregião: Jaguaribe

Área: 1.229,194 Km²

Distância de Fortaleza: 150 Km

Cumbe - 576 habitantes (135 famílias). (QUEIROZ, 2007).

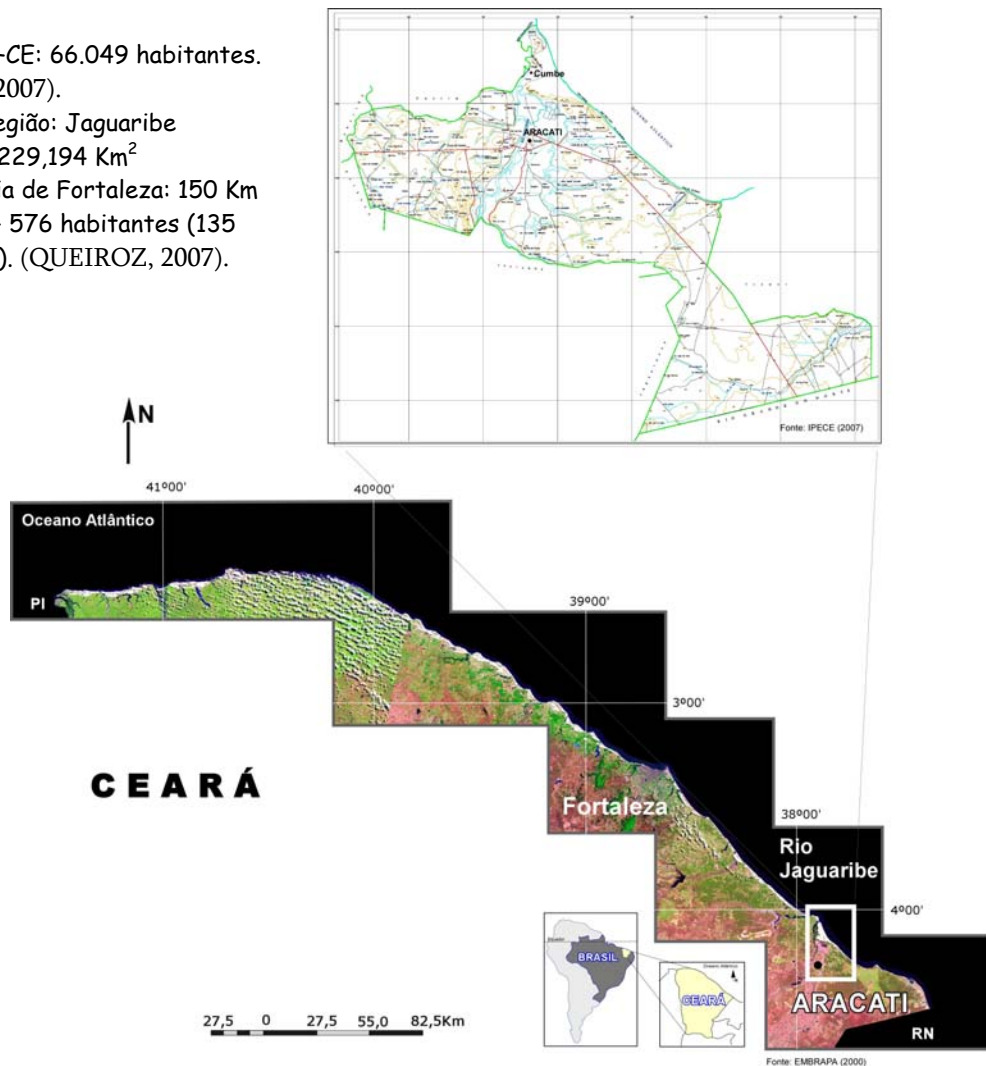
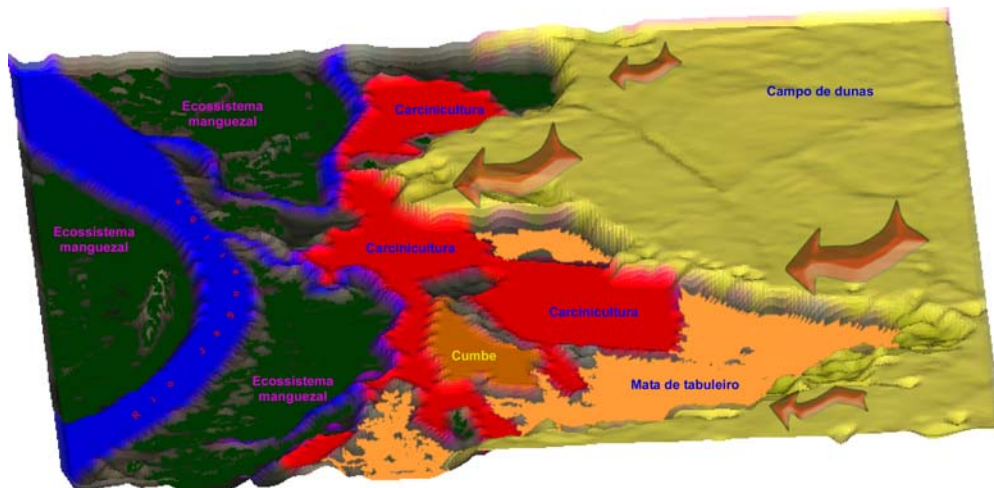


Figura 3 - Mapa do Município de Aracati.¹

¹ Imagens cedidas pelo Prof. Jeovah Meireles.

As imagens abaixo mostram a comunidade Cumbe cercada por fazendas de camarão construídas no ecossistema manguezal.



Figuras 4 e 5 - Comunidade do Cumbe.²



Figura 6 - Vista de uma parte da Comunidade do Cumbe cercada por carcinicultura.

² Imagens cedidas pelo Prof. Jeovah Meireles.



Figura 7 - Fazendas de camarão vistas de uma área do campo de dunas do Cumbe.
Ao fundo, algumas casas da comunidade.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figuras 8 e 9 - Fazendas de Camarão construídas no ecossistema manguezal.
Em uma das fazendas de camarão a duna serve de paredão para um dos criatórios de camarão.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figuras 10 e 11 - Fazendas de camarão construídas no ecossistema manguezal - Cumbe - Aracati - CE.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Em seu estudo sobre O Processo de Trabalho na Carcinicultura e a Saúde-Doença dos Trabalhadores do município de Aracati – CE, Nogueira (2006) relata sobre a extinção de dois lugares, e, conseqüentemente, expulsão de famílias de suas terras na comunidade

do Cumbe. Um desses lugarejos denominado Lagoa do Capim foi soterrado pelo deslocamento das dunas que foram compradas por um investidor estrangeiro. O outro denominado Ubaeira foi extinto por ter sido comprado por investidores do ramo da carcinicultura para a construção de viveiros de camarão. Nesse lugarejo moravam cerca de oito famílias, cujas terras foram desapropriadas.

Assim, considerando todas essas peculiaridades do local, que o torna singular no que diz respeito à degradação ambiental e à ocorrência de conflitos socioambientais advindos da implantação da carcinicultura, e, por outro lado, a sua riqueza cultural e social e outros aspectos observados na fase exploratória da pesquisa, os quais são descritos a seguir, elegi a comunidade do Cumbe, no município de Aracati, como o cenário onde foi realizada a pesquisa de campo deste trabalho.

Entre os aspectos observados na fase exploratória da pesquisa, iniciada em maio de 2006, destaco alguns, com o intuito de apresentar o cenário que me instigou a escolher o Cumbe como o local onde iria realizar o trabalho de campo, e que me apontou os caminhos a serem percorridos na realização do trabalho de campo no período de dezembro de 2006 a meados de fevereiro de 2007:

- a riqueza do artesanato local com ênfase na confecção de roupas feitas de labirinto e esculturas com material reciclado a partir dos resíduos de carnaubais;
- o grupo Calungas de teatro de bonecos composto por jovens da comunidade;
- a atuação de ONG's ambientalistas que desenvolvem trabalho de educação ambiental no local;
- a existência de pessoas da comunidade ameaçadas por se manifestarem contra a atividade da carcinicultura – trabalhadores e trabalhadoras sentem-se intimidadas e com medo de se expressarem sobre a problemática;
- precarização das relações de trabalho no ramo da carcinicultura e desemprego de muitos trabalhadores – demissão por parte das empresas do agronegócio da carcinicultura;

- diminuição na quantidade de mariscos e caranguejos no ecossistema manguezal, dada a elevada mortalidade verificada, principalmente nos anos de 2001 e 2003, possivelmente devido ao descarte dos resíduos da despesca (uma das etapas do processo produtivo da carcinicultura) do camarão nas gamboas, levando a que muitos trabalhadores do mangue precisassem se deslocar de sua comunidade e fossem procurar trabalho no Estado do Rio Grande do Norte, que fica na divisa com o estado do Ceará;
- os lugares de encontro da comunidade: o luau nas dunas, o forró, a lagoa entre dunas, as gamboas e o rio, as novenas, a escola, o merol, a bodega, e outros aspectos culturais;
- a saída de muitas famílias de suas terras para que fazendas de camarão fossem implantadas, sem no entanto receberem o pagamento devido pela venda das mesmas.

As observações e as entrevistas realizadas na fase exploratória da pesquisa na comunidade do Cumbe, em Aracati, evidenciaram que além dos impactos ambientais físicos importantes, os quais por si só já repercutem de forma relevante, comprometendo, particularmente, a segurança alimentar das comunidades atingidas, a carcinicultura tem afetado a vida da comunidade do Cumbe, no que diz respeito aos aspectos de dimensões econômicas outras, sociais e culturais, e em relação à saúde e ao trabalho, e ao estarem inter-relacionados fazem parte do cotidiano da comunidade que os vivencia com inteireza.

Assim, a atividade econômica da carcinicultura que, em princípio, se apresentou, segundo o discurso dos empresários, como promissor para o progresso e o desenvolvimento, e que traria a geração de empregos para a comunidade local, ao longo dos anos, desde a sua implantação em 1998, tem trazido todos os prejuízos ambientais já citados, bem como transformado o modo de vida da comunidade, sobretudo no exercício do trabalho no mangue e na relação dos trabalhadores e trabalhadoras com o ambiente manguezal. Ressalte-se que segundo o estudo do IBAMA (2005) a geração de empregos foi seis vezes menor do que a propalada pelos empreendedores do ramo, além de ter gerado

desemprego acentuado no período de 2002 a 2003, quando a atividade começou a apresentar uma queda na produção de camarão, devido ao surgimento de doenças.

Desse modo, considerando a interface da categoria trabalho com as várias dimensões do modo de vida da comunidade do Cumbe, penso que o recorte do nosso estudo, que certamente vai possibilitar uma compreensão mais abrangente da dinâmica das relações sociais daquela comunidade, pode ser explicitado na seguinte pergunta: **como os trabalhadores e trabalhadoras vivenciam o trabalho no mangue e constroem a resistência no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carciniculutra na comunidade do Cumbe, situada no município de Aracati-CE?**

Feita essa abordagem geral sobre o tema, é importante explicitar como surgiu o meu interesse pela temática que compreende as inter-relações entre o Trabalho e o Ambiente e por que não dizer com a Saúde no seu sentido ampliado. Que experiências contribuíram para despertá-lo? Quais os caminhos que me conduziram ao encontro com o tema estudado? Por que um estudo sobre **O trabalho no mangue nas tramas do (des)envolvimento e da (des)ilusão com “esse furacão chamado carcinicultura”: conflito socioambiental no Cumbe, Aracati-CE.**

Demarcar o ponto inicial dos movimentos que me conduziram ao encontro com a área Trabalho, Ambiente e Saúde talvez não seja possível, afinal a vida não se desenvolve de forma linear – “Viver não é preciso”. Acredito numa sincronicidade de movimentos – internos e externos –, nas experiências vividas, nos encontros que tornaram possíveis e favoreceram a fecundação e o crescimento dos meus anseios internos, das minhas aspirações.

Desde a minha graduação em Farmácia tenho me perguntado: Quais caminhos trilhar para que a minha prática profissional seja coerente com o meu ideal de contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, solidária, harmônica, saudável e feliz? Como posso atuar profissionalmente, de modo que a minha prática seja um instrumento para a transformação da realidade na perspectiva de construção da sociedade idealizada?

Estas perguntas têm me conduzido desde a graduação a buscar caminhos que me levem a alcançar os meus propósitos, e, à época, me motivaram a – juntamente com outros

membros do Centro Acadêmico Rodolfo Teófilo, e principalmente, instigados pelo amigo e companheiro de movimento estudantil Domingos Sávio de Carvalho Sousa – formar, com a participação e sob a coordenação da Professora Helena Lutécia Luna Coelho, um grupo que tivesse uma atuação educativo-transformadora em relação à utilização indiscriminada de medicamentos pela população, que estudasse os aspectos culturais, sociais e econômicos inscritos neste contexto, e pudesse intervir buscando despertar uma consciência crítica junto à comunidade e aos profissionais de saúde, para mudar tal realidade.

Imbuídos desse ideal, criamos, em 1990, o Grupo de Prevenção ao Uso Indevido de Medicamentos (GPUIM), hoje, um núcleo de ensino, pesquisa e extensão da UFC. O GPUIM, para nós, representava um movimento de luta contra o poder econômico da indústria farmacêutica – uma das grandes corporações do capital, que estimula, por meio da propaganda dirigida aos profissionais de saúde, especialmente ao médico, e à população em geral, respectivamente, a prescrição irracional e o consumo indiscriminado de medicamentos, trazendo, como mostram os indicadores de morbidade e mortalidade, prejuízos à saúde humana.

No trabalho realizado no GPUIM descobri a minha vocação acadêmica e a possibilidade de atuar de uma maneira transformadora na sociedade. Assim participei de vários projetos nas áreas de ensino, pesquisa e extensão que tinham essa finalidade.

Ao cursar o mestrado em Saúde Pública no Departamento de Saúde Comunitária da UFC pude aprofundar os meus estudos em algumas áreas da saúde coletiva, lacuna ainda existente, até então, na minha formação acadêmica, dada a natureza do conteúdo curricular do curso de Farmácia, composto predominantemente de disciplinas da área de ciências naturais e específicas da área farmacêutica.

Foi no mestrado o meu primeiro contato com a área de Saúde do Trabalhador, ao cursar a disciplina Saúde e Trabalho, ministrada pela professora Raquel Rigotto. Esta disciplina proporcionou-me o estudo de diversos temas da área, que evidenciavam as repercussões do modo de produção capitalista no mundo do trabalho, com ênfase nas relações entre saúde e trabalho, o que foi de suma importância para ampliar a minha visão

acerca dos macro-determinantes do processo saúde-doença, particularmente em relação à saúde dos trabalhadores.

Assim, durante a minha trajetória profissional, tive algumas experiências na área farmacêutica; todavia, a vivência no mestrado em saúde pública e as experiências como docente nessa área, em várias instituições de ensino superior, fortaleceram a minha motivação de continuar nas trilhas da saúde coletiva, as quais se mostravam férteis em aprendizados e ricas em possibilidades de realização pessoal e profissional, em consonância com o meu ideal de contribuir para a construção de uma sociedade justa e solidária. Com esse intuito busquei realizar no doutorado um curso na área de ciências sociais e humanas, tendo em vista que essa área do conhecimento possibilita uma compreensão mais ampliada e aprofundada sobre os determinantes sociais, políticos, econômicos e culturais do processo saúde-doença.

Em novembro de 2003 comecei a trabalhar na área de Vigilância Sanitária, no serviço de Vigilância à Saúde do Trabalhador e Meio Ambiente da Secretaria Estadual da Saúde, onde fiquei até outubro de 2004.

Nesse período, em março de 2004, fui aprovada para cursar o doutorado em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da UFC, com o projeto de tese Rituais de busca de cura: significados e interpretações construídas pela comunidade e pelos profissionais de cura, sob a orientação da professora Ângela Maria Bessa Linhares.

A partir de outubro de 2004, optei em dedicar-me exclusivamente ao doutorado, o que me possibilitou aprofundar os estudos em relação aos referenciais teórico e metodológico a serem adotados no meu projeto de tese, e, conseqüentemente, ampliar o olhar sobre o meu objeto de estudo.

Em síntese, as experiências de trabalho, tanto como docente, como no Sistema Único de Saúde, particularmente o desenvolvido no setor de Vigilância à Saúde do Trabalhador e do Meio Ambiente, puseram-me em contato com um universo pouco explorado no âmbito da graduação em Farmácia, qual seja, o campo da saúde coletiva e as suas diversas áreas, dimensões e práticas, as quais me conduziram a um processo de repensar a minha atuação como profissional e ao desejo de que se objetivasse para além do

paradigma flexneriano³ e fundamentada numa concepção ampliada do processo saúde-doença.

Nessa perspectiva, refleti também sobre a minha prática como pesquisadora, culminando ao longo do primeiro ano do curso de doutorado em Educação, com uma redefinição do meu objeto de tese, o qual ficou delimitado sobre a temática “**O trabalho no mangue no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura**”.

O novo objeto de estudo pressupôs uma mudança do meu olhar sobre a realidade, deslocando-o do enfoque da doença (Rituais de busca de cura) para a perspectiva da promoção da saúde, trazendo como categorias centrais o Trabalho, o Ambiente e a Cultura. Dessa maneira, compreendendo que o processo saúde-doença tem na forma como o modo de produção e consumo está organizado em cada sociedade, sua raiz de determinação mais profunda.

O momento da mudança de olhar e perspectiva em relação ao meu objeto de tese é o momento que marca de forma decisiva o meu encontro com a área Saúde, Trabalho, Ambiente e Cultura, a qual tenho abraçado e me dedicado nos últimos anos.

Ao redefinir o meu objeto de estudo, busquei em 2005 realizar os Estágios de Docência 1 e 2 na disciplina Saúde, Trabalho, Ambiente e Cultura do Departamento de Saúde Comunitária da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Ceará, coordenada pela professora Raquel Rigotto.

Esta experiência possibilitou-me, além do aprendizado em relação ao exercício da docência propriamente dito, um envolvimento profícuo com a área, o que favoreceu um aprofundamento de vários temas importantes para a construção do marco teórico-conceitual do meu projeto de pesquisa do doutorado. Além da minha inserção no núcleo TRAMAS - Trabalho, Meio Ambiente e Saúde para a Sustentabilidade do Departamento

³ As concepções restritas de saúde, que entendem saúde como ausência de doença, têm como prática sanitária a atenção médica, fundamentada no paradigma flexneriano. Tal paradigma consolidou-se através do famoso Relatório Flexner, publicado em 1990 pela Fundação Carnegie, cujos principais elementos são: o mecanicismo, o biologismo, o individualismo, a especialização, a tecnificação, o curativismo. A implementação dos pressupostos contidos nesse relatório nas escolas médicas, na pesquisa científica, na prática sanitária e em outras instâncias do setor saúde, recebeu por parte de fundações privadas americanas, no período de 1910 a 1930, cerca de 300 milhões de dólares (MENDES, 1996).

de Saúde Comunitária/FAMED/UFC, núcleo de ensino, pesquisa e extensão, que tem sido um espaço fecundo de discussão e proposição em um cenário em que se aprofundam as injustiças sociais e ambientais, particularmente no estado do Ceará, ocasionadas pelo atual modelo de desenvolvimento.

Nesse sentido, o TRAMAS tem desenvolvido projetos de pesquisa e extensão em parceria com os movimentos socioambientais e em diálogo com as comunidades envolvidas em conflitos socioambientais no estado do Ceará, visando problematizá-los, tornando-os visíveis na tentativa de contribuir com as referidas comunidades para o seu fortalecimento e para a construção de possíveis caminhos de resistência ao modelo de desenvolvimento em curso adotado na nossa sociedade capitalista.

Todas essas experiências têm fortalecido em mim a convicção de ter feito a opção acertada no que diz respeito à minha busca de realização profissional e satisfação pessoal, que prima pela coerência entre o ser e o fazer.

Assim, o presente estudo sobre **O trabalho no mangue nas tramas do (des)envolvimento e da (des)ilusão com “esse furacão chamado carcini-cultura”: conflito socioambiental no Cumbe, Aracati-CE**, foi gestado no seio do TRAMAS e traz consigo a perspectiva de contribuir para o fortalecimento da identidade e da autonomia da comunidade Cumbe – uma comunidade tradicional – que vivencia os danos sociais, culturais e ambientais causados pela implantação da carcini-cultura, a qual tem afetado especialmente o exercício do ofício do catador de caranguejo, cuja sobrevivência e de sua família está intrinsecamente relacionada ao usufruto sustentável do ecossistema manguezal.

2 OBJETIVOS E DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

Geral

- Compreender como os(as) trabalhadores(as) do mangue vivenciam o trabalho e constroem a resistência no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura na comunidade Cumbe-Aracati-CE.

Específicos

- Estudar os significados construídos pelos trabalhadores e trabalhadoras do mangue e da carcinicultura sobre o seu trabalho e a relação deste com o ecossistema manguezal na comunidade Cumbe-Aracati-CE;
- Analisar as implicações sociais e culturais da carcinicultura para a comunidade do Cumbe, especialmente em relação à cultura do trabalho desenvolvido pelos trabalhadores e trabalhadoras no ecossistema manguezal na comunidade Cumbe-Aracati-CE;
- Compreender os discursos e as práticas dos sujeitos envolvidos no conflito sócio-ambiental da comunidade Cumbe-Aracati-CE.

3 O CAMINHO METODOLÓGICO TRILHADO

3.1 Partilhando os desafios do caminho

Apresentamos a seguir o percurso metodológico por nós trilhado na busca de compreender como os trabalhadores e as trabalhadoras do mangue vivenciam o trabalho e constroem a resistência no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura na comunidade Cumbe em Aracati-CE.

Este percurso tem sido um desafio permanente e tem me proporcionado uma incursão em campos do conhecimento por mim até então pouco explorados. Buscar transpor este desafio tem sido um processo muito rico, motivado pela sede de conhecimento, que tem me dado um aporte importante para uma melhor compreensão do meu tema/objeto de estudo, mas, sobretudo, no que o esforço ora dedicado pode ser revertido para a comunidade Cumbe e que possa contribuir para o fortalecimento de sua identidade socioambiental, cultural e política.

De nada terá valido o meu esforço, se, porventura, o que venha por conseqüência não contribuir de forma concreta para a construção de uma sociedade mais justa. Esta epígrafe inscrita no meu convite de formatura, em outubro de 1991, continua sendo um norte em minha trajetória, que se traduz na condução das minhas escolhas na vida, e tem como base a minha compreensão de que o conhecimento produzido pela academia deve estar a serviço, sobretudo, das populações mais vulneráveis aos efeitos danosos do modelo de desenvolvimento adotado nas sociedades capitalistas, expressos nas injustiças ambientais e sociais em suas diversas matizes. Este é, pois, o meu compromisso.

Freire (1983, p. 36) salienta o “caráter político da atividade científica” e em consonância com o autor reflito reeinterando as suas palavras: “A quem sirvo com a minha ciência? Esta deve ser uma pergunta constante a ser feita por todos nós. E devemos ser coerentes com a nossa opção, exprimindo a nossa coerência na nossa prática”.

Continuando, devo dizer que a experiência de buscar transpor o desafio, ao mesmo tempo, tem me mostrado que limitações ainda existem, visto a complexidade e a amplitude da teia de relações expressa no referencial teórico-conceitual e metodológico subjacente às categorias Trabalho, Ambiente e Cultura – centrais para a compreensão do meu objeto de estudo –, além da minha incipiente inserção nesse campo do conhecimento.

Inspirada em Freire, no entanto, afirmo o meu desejo de compartilhar o meu caminhar, esperando construir com os eventuais leitores uma relação dialógica, pressupondo que a “[...] busca do *ser mais*, porém, não pode realizar-se no isolamento, no individualismo, mas na comunhão, na solidariedade dos existires, daí que seja impossível dar-se nas relações antagônicas entre opressores e oprimidos” (FREIRE, 2005, p. 86). Nesse sentido, coloco-me diante dos meus examinadores e examinadoras e dos eventuais leitores desta tese, receptiva e aberta ao diálogo construtivo, porém crítico e que possa favorecer e seja solo fértil para o crescimento e aprendizado conjunto.

3.2 O meu encontro com a comunidade Cumbe em Aracati-CE

A minha primeira visita à comunidade Cumbe ocorreu no dia 6 de maio de 2006, quando fui acolhida pelo João Luís Joventino do Nascimento e sua família, hospedando-me em sua casa por três dias – cheguei ao Cumbe em um sábado pela manhã e retornei a Fortaleza na terça seguinte pela manhã.

Consegui o contato do João Luís com a Neuma Nogueira, orientanda da Profa. Raquel Rigotto, que havia realizado uma parte do trabalho de campo da sua pesquisa de dissertação de mestrado sobre o processo de trabalho da carcicultura e os riscos ocupacionais a que estão expostos os trabalhadores na comunidade do Cumbe.

Liguei para o João Luís, apresentei-me e falei-lhe sobre a minha pesquisa de doutorado e expus o meu desejo de conhecer a comunidade do Cumbe. Foi uma grande alegria para mim ao perceber no meu primeiro contato com o João, e por telefone, a sua abertura em me receber no Cumbe e em sua casa, o que me deu certa tranqüilidade e

segurança. Tamanha generosidade é rara de se encontrar, mas existe! O João é uma prova disso!

A partir daquele dia já fiquei imaginando como seria a minha chegada à comunidade, como deveria me comportar, quais aspectos eu precisaria estar atenta com o intuito de compreender em um primeiro momento a forma como as pessoas se relacionavam, as singularidades da comunidade, o seu cotidiano, o seu modo de vida.

Combinei com o João o dia, a hora e como nos encontraríamos, a fim de seguirmos para a comunidade, pois no primeiro contato por telefone ele se prontificara a esperar-me na Igreja Matriz em Aracati e de lá seguiríamos juntos ao Cumbe, que fica a uns 12 Km da sede do município. Assim aconteceu.

No caminho para o Cumbe, João foi me mostrando as fazendas de camarão, os danos ambientais e as transformações que estavam causando na paisagem do lugar e na vida das comunidades. Apesar do cansaço da viagem, procurava ficar atenta à sua explicação rica em detalhes e fotografava os diversos cenários que ele me apresentava.

Chegando ao Cumbe, João me apresentou à sua família, que me recebeu muito bem, e em seguida, à medida que me contava sobre o lugar, me mostrou as notícias de jornais, revistas, artigos, documentos, fotos, e tudo que ele tinha à mão sobre o lugar, sobre a problemática relacionada à carcinicultura.

Aproveitei bem os dias em que estive no Cumbe pela primeira vez. Conversava muito com o João, que estava sempre disposto a me esclarecer alguns aspectos e a contar mais e mais histórias.

O período em que estive no Cumbe pela primeira vez coincidiu com o período das chuvas, o que dificultava o acesso, pois a estrada de terra ficava cheia de lama. Muito deste problema se devia ao fato de que as fazendas de camarão haviam sido construídas em áreas de apicum e os paredões dos viveiros impediam o fluxo das marés que vinham das gamboas e do Rio Jaguaribe, e ao atravessar a estrada esbarravam nas paredes dos viveiros de camarão. Foi assim que o João me explicou, ou, pelo menos, foi dessa forma que entendi.

Um aspecto positivo das chuvas é que traz muita alegria para os moradores da comunidade se deve ao fato de que se formam muitas lagoas entre as dunas. O Cumbe tem

um grande e bonito campo de dunas! Nesse período em que estive lá, as pessoas faziam luau, e nos finais de semana, especialmente, os moradores divertiam-se nas lagoas.

No domingo fomos – o João, sua família, alguns amigos e eu – a uma lagoa que se formara entre as dunas. Maravilhosa! Tinha uma barraquinha de palha próxima à lagoa que servia petiscos – entre os quais, o camarão ao alho e óleo de cativeiro –, e bebidas diversas (apresentamos imagens dessa lagoa no capítulo sobre A vida no Cumbe). Foi muito bom, porque conheci outras pessoas da comunidade, e foi nesse dia que conversei, pela primeira vez, com o Domingos, catador de caranguejo que havia se empregado na carcinicultura durante um período. Conheci também a Regina, marisqueira, uma das donas da barraca de palha. Aos poucos ia conhecendo as pessoas e me inteirando sobre a dinâmica das relações sociais no Cumbe. Já em casa tomava nota das minhas observações, impressões e do nome das pessoas, que em um futuro próximo seriam entrevistadas.

Terça-feira, 9 de maio de 2006, pela manhã, voltei para Fortaleza. Dei carona à irmã da Regina, que morava em Canavieira, sítio vizinho ao Cumbe.

Chegando a Fortaleza procurei Luciana Queiroz, do Instituto Terramar, que estava realizando a sua pesquisa de dissertação de mestrado sobre um diagnóstico socioambiental do Cumbe. Foi muito bom o contato com a Luciana, o que possibilitou que nos conhecêssemos e trocássemos experiências sobre as nossas pesquisas.

Procurei, a partir de então, aproximar-me dos movimentos sociais ambientalistas que estavam desenvolvendo algum trabalho junto às comunidades do litoral cearense e do mangue, as quais vivenciavam os problemas relacionados ao modelo de desenvolvimento adotado no Ceará, centrado no turismo de larga escala e no fortalecimento de atividades econômicas como a carcinicultura. Do Terramar já conhecia a Soraya Vanini, o Henrique e o Jeferson, contemporâneos do movimento estudantil da universidade, e, a partir daquele momento, a Luciana.

Assim fui me inserindo no universo empírico do meu tema/objeto de estudo, e durante a fase exploratória da pesquisa pude participar de vários encontros, reuniões em que a temática que estava estudando era debatida, além de nessas ocasiões ter tido a chance de conhecer de perto as problemáticas vivenciadas pelas comunidades e a forma como se

organizavam para enfrentarem os desafios e construir a resistência à implantação dos grandes empreendimentos econômicos em seus territórios e os impactos destes oriundos.

De maneira breve, explano, abaixo, alguns dos encontros, atividades e reuniões que participei durante a fase exploratória da pesquisa:

1. Participação da II Assembléia dos Movimentos Sociais da Zona Costeira: TERRA É VIDA NA ZONA COSTEIRA em Tatajuba, Camocim-CE, 14 a 17 de Julho de 2006;
2. Participação do Seminário Nacional Manguezais e Vida Comunitária: Os Impactos Socioambientais da Carcinicultura, realizado no período de 21 a 24 de Agosto de 2006;
– Neste seminário houve um painel em Aracati, seguido de uma visita ao Cumbe, oportunidade que me possibilitou voltar e renovar os meus contatos com os moradores da comunidade.
3. Participação da sistematização do projeto SOS Zona Costeira, no período de 20 a 22 de outubro de 2006, em Águas Belas – Caponga, sobre o tema “Manguezais x carcinicultura: lições aprendidas”;
4. Reuniões do GT aquíicultura do FDZC (TELES, 2004).

Retornei ao Cumbe mais uma vez, de 10 a 11 de novembro de 2006, por ocasião de uma aula de campo dos alunos do Mestrado em Saúde Pública da UFC, que cursavam a disciplina Produção, Ambiente e Saúde, sob a coordenação da Professora Raquel Rigotto. Nessa oportunidade, eu já me encontrava no Cumbe e junto com o João fomos receber os alunos e a professora Raquel, em Aracati, e da mesma forma que o João fez quando me recebeu pela primeira vez no Cumbe, fizemos com os alunos do mestrado. Desta vez, eu já tinha condições de “ajudar” ao João na apresentação dos cenários e na descrição das belezas e dos problemas do lugar.

3.3 A pesquisa de campo

Cheguei ao Cumbe para o trabalho de campo que duraria um pouco mais de dois meses, num domingo, dia 3 de dezembro de 2006.

João já havia conseguido alugar uma casa para eu morar durante o período da pesquisa de campo, e quando cheguei já havia providenciado, junto com D. Edite, sua mãe, a limpeza da casa. Instalei-me, então, numa casa agradável, com um grande quintal cheio de coqueiros e outras plantas, como ervas e uns dois pés de graviola. A casa dispunha de uma estrutura razoável e de alguns móveis que havia conseguido emprestado, como: geladeira, fogão, cama, armário e utensílios de cozinha. Com o aporte do meu computador, gravador, máquina fotográfica, livros, textos, comecei a minha incursão na vida do Cumbe.

A minha casa ficava numa localização que dava acesso ao caminho para o mangue e para as gamboas, para o rio Jaguaribe e para o campo de dunas. Ao mesmo tempo em que estava rodeada por todas essas belezas, é preciso dizer que a paisagem havia sido transformada de maneira significativa pelo número de fazendas de camarão existentes no entorno da minha casinha.

Na verdade, de maneira geral, o cenário do Cumbe abriga estas duas realidades: a beleza natural que lhe é peculiar e as marcas deixadas pela carcinicultura no ecossistema manguezal.

É importante salientar que logo que cheguei à comunidade para morar nesse período, algumas pessoas pensavam que eu trabalhava no IBAMA e especulavam se eu teria ido morar no Cumbe para “fiscalizar” as fazendas de camarão, ou, quem sabe, alguma prática “insustentável” de usufruto do mangue pelos próprios catadores de caranguejo. Lembro-me que um deles que pega caranguejo de redinha – uma das técnicas utilizadas – ficava se esquivando de mim, com receio de me levar ao mangue para que o observasse no desenvolvimento do seu trabalho.

Um dos gerentes de uma das maiores fazendas de camarão da comunidade, toda vez que me encontrava dizia que no dia que fosse haver uma despesca nos viveiros de camarão (que normalmente acontecia à noite) avisaria para que eu pudesse presenciar. No entanto,

eu apenas agradecia pela gentileza. É importante frizar que a forma como esse gerente me abordava e o fato de querer que eu presenciasse uma despesca, dava a impressão de que ele imaginava que eu estava ali na comunidade para “investigar” sobre as condutas e boas práticas da carcinicultura, e que a fazenda de camarão que ele gerenciava não tinha nada a esconder.

Posso afirmar que realizei um feliz trabalho de campo, com todas as condições necessárias e favoráveis, tanto no que diz respeito ao financiamento da pesquisa pelo CNPq, como pela orientação e pelo apoio que recebi das Professoras Ângela e Raquel, e ainda pelo contexto de amizade e de generosidade com que fui recebida pelos moradores do Cumbe que já me conheciam e por aqueles com os quais fui criando laços ao longo do tempo e que continuaram após a realização do trabalho de campo.

Foram ricos momentos vividos no Cumbe em todos os aspectos: aprendizado e compreensão acerca do meu tema/objeto de estudo, de interação com a comunidade e de participação do seu cotidiano – na hora de lazer, nos momentos de partilha das alegrias e das dificuldades, nos momentos em que o meu interesse estava voltado para os propósitos do meu estudo. Aliás, por tratar-se de uma pesquisa que se fundamenta na observação participante, essas dimensões não estão separadas, ao contrário, compõem a dinâmica das relações sociais da comunidade, em que eu estava vivendo, e que me interessava compreender melhor.

No que diz respeito à coleta de dados por meio da observação e entrevistas abertas, aos poucos fui organizando os grupos a serem entrevistados, guiada pelo que eu havia definido na fase exploratória da pesquisa, e a partir das relações que eu já tinha e das que estava construindo foi possível começar o trabalho.

Apenas o catador de caranguejo, citado acima, que utiliza a redinha para capturar o caranguejo, não demonstrava boa vontade em que eu o acompanhasse ao mangue e o entrevistasse. Acredito que pelo fato de que a redinha seja uma técnica considerada, inclusive por muitos caranguejeiros, insustentável para o ecossistema manguezal. No entanto, cheguei a visitá-lo em sua casa e ele permitiu que o fotografasse durante a confecção das redinhas que seriam utilizadas para cata do caranguejo. Este mesmo catador,

depois de várias tentativas, permitiu que eu o acompanhasse ao mangue para observar o seu trabalho.

Um outro morador do Cumbe, um Sr. que havia vendido suas terras em Ubaeira ao proprietário da Carcinicultura 1, não quis ser entrevistado. Ele alegava que não queria mais lembrar desse momento e que era melhor deixar para lá e não comentar mais sobre esse assunto. Nas duas vezes em que fui à sua casa, ele me recebeu muito bem, mas não permitia entrevistá-lo. Assim, ficava conversando com ele sobre outros assuntos e, vez por outra, ele falava que gostava muito de morar em Ubaeira e lamentava por ter vendido as suas terras, demonstrava sinais de nostalgia e de certa tristeza. Provavelmente, se não fosse por sua esposa, que não dava muita abertura para conversar sobre essa história e não permitia que seu esposo a contasse para mim, ele teria concordado que eu o entrevistasse. Em outros momentos em que o encontrei nas ruas do Cumbe, ele sempre foi muito cordial e simpático. Às vezes, eu sentia que ele tinha vontade de falar sobre o assunto, mas se continha. Acrescente-se o fato de que seu filho trabalhava, à época da pesquisa, na Carcinicultura 1, a mesma que o havia “obrigado” e a sua família a deixar sua terra e sua casa.

Afora essas duas situações, que não considero como tendo sido um obstáculo à realização desta pesquisa, mas, ao contrário, tornaram-se objeto de análise e interpretação, inclusive para atender aos objetivos da mesma, não me deparei com nenhum problema no desenvolvimento do meu trabalho de campo, que durou até o dia 9 de fevereiro de 2007, quando voltei para Fortaleza.

Vale salientar que depois de terminada a fase de imersão no campo, continuei tendo contato com pessoas da comunidade, tendo retornado em diversas circunstâncias, a saber: aula de campo do Mestrado em Saúde Pública/UFC; audiência pública sobre a carcinicultura na câmara de vereadores do município de Aracati; por ocasião da visita de membros da comunidade de Caravelas-Bahia, a fim de discutir sobre a carcinicultura e seus impactos socioambientais, momento em que foi produzido o vídeo “É tudo mentira”; dentre outros.

3.3.1 Métodos e técnicas de coleta de dados

3.3.1.1 Entrevista não-estruturada ou aberta

Conforme assinalamos anteriormente, a partir da nossa vivência na fase exploratória da pesquisa, percebemos que o trabalho no mangue tem interface com as várias dimensões do modo de vida da comunidade do Cumbe, e que o estudo das vivências e da resistência construída pelos(as) trabalhadores(as) do mangue no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura nos permitiria compreender de forma mais abrangente a dinâmica das relações sociais da comunidade Cumbe, Aracati-CE. Assim, identificamos na fase exploratória da pesquisa os seguintes grupos de trabalhadores(as) que viriam a ser entrevistados(as), por meio de entrevista não-estruturada ou aberta:

1. Catador de caranguejo que não havia se empregado na carcinicultura (quatro pessoas);
2. Trabalhador que é catador de caranguejo e foi empregado na carcinicultura, mas deixou de trabalhar (nove pessoas);
3. Trabalhador que foi catador de caranguejo e é empregado na carcinicultura (duas pessoas);
4. Trabalhador que nunca foi catador de caranguejo e que é empregado na carcinicultura (duas pessoas);
5. Marisqueiras (quatro pessoas).

Pareceu-nos importante, para compormos as tramas do conflito socioambiental no Cumbe, entrevistar outros moradores da comunidade para compreendermos um pouco mais sobre a história do lugar e a dinâmica das relações sociais, bem como um representante do órgão ambiental federal, membros de famílias que tiveram de vender suas terras situadas no Sítio Ubadeira – uma localidade vizinha ao Cumbe, e onde foi instalada uma fazenda de camarão. Assim, vejamos os outros grupos entrevistados:

1. Famílias que tiveram que deixar suas terras para que fazendas de camarão fossem implantadas (2 pessoas);
2. Lideranças Comunitárias (5 pessoas);
3. Técnico de Órgão ambiental – IBAMA (duas pessoas);
4. Total de entrevistados(as): 17 trabalhadores, 4 marisqueiras, 2 representantes das famílias “expulsas” de suas terras, 5 lideranças comunitárias, 2 técnicos do Órgão ambiental = 30 pessoas.

Minayo considera que,

Ao lado da observação participante, a entrevista – tomada no sentido amplo de comunicação verbal, e no sentido restrito de colheita de informações sobre determinado tema científico – é a técnica mais usada no processo de trabalho de campo. (MINAYO, 1993, p. 107).

De acordo com Minayo (1993, p. 121-122), Nina Parga et al. (1983) define a entrevista não-estruturada ou “aberta” como “conversa com finalidade”, a qual se baseia em um roteiro que orienta o pesquisador, servindo de baliza e não de “cercamento da fala dos entrevistados.”

Nesse sentido, objetivando “apreender o ponto de vista dos atores sociais previstos nos objetivos da pesquisa, o roteiro de entrevista tem poucas questões” (MINAYO, 1993, p. 99) fundamentais para delinear o objeto no tocante à realidade empírica, devendo atender às seguintes condições:

(a) cada questão que se levanta, faça parte do delineamento do objeto e que todas se encaminhem para lhe dar forma e conteúdo; (b) permita ampliar e aprofundar a comunicação e não cerceá-la; (c) contribua pra emergir a visão, os juízos e as relevâncias a respeito dos fatos e das relações que compõem o objeto, do ponto de vista dos interlocutores. (MINAYO, 1993, p. 99).

Minayo (1993, p. 122) chama atenção que a informação não-estruturada tem vários objetivos, destacando: “(a) a descrição do caso individual; (b) a compreensão das especificidades culturais mais profundas dos grupos; (c) a comparabilidade de diversos casos”. Continuando a autora ressalta que na entrevista não-estruturada ou aberta:

A ordem dos assuntos abordados não obedece a uma sequência rígida e sim é determinada freqüentemente pelas próprias preocupações e ênfases que os entrevistados dão aos assuntos em pauta. A quantidade de material produzida tende a ser maior e com um grau de profundidade incomparável em relação ao questionário, porque a aproximação qualitativa permite atingir regiões inacessíveis à simples pergunta e resposta. [...]”.

Referindo Michelat (1975, p. 230), Minayo (1993, p. 123) sublinha que “cada indivíduo, apreendido através das informações sintomáticas fornecidas pela entrevista, é uma aplicação restrita e peculiar de sua cultura e de sua subcultura.” Em consequência disso:

[...] (a) quanto mais importante é o material produzido na entrevista, mais ele se enriquece ao atingir níveis mais profundos; (b) a ordem afetiva e da experiência é mais determinante dos comportamentos do que o lado racional “intelectualizado”; (c) a entrevista o menos estruturada possível permite surgir e comunicar esse nível socio-afetivo-existencial. (MICHELAT, 1975, p. 230 apud MINAYO, 1993, p. 123).

3.3.1.2 A observação participante

Morar no Cumbe e conviver com seus moradores durante dois meses nos permitiram participar do cotidiano da comunidade em diversos momentos e circunstâncias. Assim, como descrevemos a seguir, o nosso estudo compreendeu a observação participante do processo de trabalho dos catadores de caranguejo, segundo as técnicas por eles utilizadas; do processo de trabalho das marisqueiras e da vida social, cultural e política do Cumbe.

1. Processo de trabalho no mangue e entrevistas (catador de caranguejo) segundo as técnicas:

- Ratoeira
 - Redinha
 - Ramo
 - Enxada/Braço e Rolha
2. Processo de trabalho das marisqueiras (no rio e em casa).
 3. A vida no Cumbe – cotidiano e lazer.

Morris S. Schwartz e Charlotte Green Schawartz (1955) apud Hagetete (2003, p.71)

definem observação participante

[...] como um processo no qual a presença do observador numa situação social é mantida para fins de investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados, e, em participando com eles em seu ambiente natural de vida deles, no seu cenário cultural, coleta dados. Logo, o observador é parte do contexto sendo observado, no qual ele ao mesmo tempo modifica e é modificado por este contexto. O papel do observador participante pode ser tanto formal como informal, encoberto ou revelado, o observador pode dispensar muito ou pouco tempo na situação da pesquisa; o papel do observador participante pode ser uma parte integrante da estrutura social, ou ser simplesmente periférica em relação a ela.

Gallego (2001) assinala que a observação participante é importante para o estudo do que relativamente está fora da norma: o que, todavia, não se entende, o incipiente, as outras culturas, os grupos semi-ocultos ou clandestinos e o que tem a encerrar-se entre os muros das instituições. Diz-se daqueles espaços sociais onde o normal é posto entre parênteses, onde se assumem que as coisas funcionam socialmente de outra maneira distinta a que aparece nos discursos formais das instituições.

Para Minayo,

A Observação Participante pode ser considerada parte essencial do trabalho de campo na pesquisa qualitativa. Sua importância é de tal ordem que alguns estudiosos a tomam não apenas como estratégia no conjunto da investigação, mas como método em si mesmo, para compreensão da realidade (MINAYO, 1993, p. 134-135).

Durante todo o período em que realizamos a nossa pesquisa – fase exploratória e por ocasião da observação participante – utilizamos o diário de campo para o registro dos comportamentos, atitudes, gestos, expressões dos sujeitos pesquisados nas diversas situações do cotidiano por eles vivenciadas. A vida social, cultural e política da comunidade Cumbe, bem como o processo de trabalho dos catadores de caranguejo e das marisqueiras, o cenário que compõe a beleza do lugar e algumas situações que configuram a degradação ambiental ocasionada pela implantação da carcinicultura na comunidade foram registradas com o recurso da máquina fotográfica.

Gostaria de salientar que na minha preparação para o momento de inserção no campo empírico, o estudo de algumas obras no campo da pesquisa etnográfica, particularmente a obra de Malinowski, “Argonautas do Pacífico”, proporcionado pela disciplina Pesquisa Etnográfica, ministrada pela professora Bernadete Beserra no programa de pós-graduação em Educação, foi de suma importância na condução do nosso percurso, tendo sido para nós uma fonte inspiradora durante todo o trabalho de campo. Importa-nos, neste momento, explicitar alguns aspectos que nos chamaram a atenção na obra de Malinowski, que são abordados no primeiro capítulo de “Argonautas do Pacífico”, como veremos a seguir.

3.3.1.2.1 A contribuição da etnografia de Malinowski

A pesquisa etnográfica permite a percepção e a elucidação das nuances implícitas à dinâmica das relações sociais presentes em uma comunidade que outros métodos e suas respectivas técnicas o fariam de maneira limitada e, em alguns casos, sequer o possibilitariam.

Malinowski (1978, p. 29) refere que “há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade”. O autor os denomina de “os imponderáveis da vida real”, podendo ser incluídos nesta classificação:

[...] a rotina de trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se refletem no comportamento de um indivíduo e nas reações emocionais daqueles. [...].

Pretendemos, desse modo, que toda a riqueza de detalhes das situações ou circunstâncias observáveis na comunidade em estudo, no que se refere à dinâmica das suas relações sociais, possam ser identificadas e analisadas.

É interessante perceber que a etnografia não se propõe apenas a descrever as relações sociais de uma determinada comunidade, ou, pelo menos, admitamos que ela pode ir muito mais além do que uma “simples descrição”, como nos lembra Frazer (MALINOWSKI, 1978, p. 6), referindo-se à obra de Malinowski, ao escrever o prefácio de “Argonautas do Pacífico”: “Além disso, ele sensatamente recusou limitar-se a uma simples descrição do processo de trocas: dispôs-se, em vez disso, a penetrar nos motivos que o fundamentam, bem como nos sentimentos que provoca nos nativos. [...]”.

Continuando e justificando o percurso metodológico de Malinowski, Frazer argumenta,

[...] Parece-me que alguns estudiosos defendem o ponto de vista de que a sociologia deve ater-se à descrição das ações, deixando para a psicologia o problema dos motivos e sentimentos. Sem dúvida, a análise das motivações e reações difere do estudo das ações e pertence, estritamente falando, ao âmbito da psicologia. Na prática, porém, o comportamento social nada significa para o observador, a não ser que ele conheça ou possa inferir pensamentos e emoções do agente. Assim, a simples descrição de atos, sem qualquer referência ao estado mental do agente, não vai de encontro aos propósitos da sociologia, cujo objetivo não é apenas registrar – mas, sim, entender o comportamento do ser humano na sociedade. Portanto, a sociologia não pode levar a cabo a sua tarefa sem amparar-se, a cada passo, na psicologia.

O método do Dr. Malinowski caracteriza-se pela preocupação em levar em conta a complexidade da natureza humana. Ele observa o ser humano em sua totalidade, ciente de que o homem é uma criatura dotada de paixões tanto quanto de razão, e não poupa esforços para descobrir a base

tanto racional quanto emocional do comportamento humano (MALINOWSKI, 1978, p. 6).

Outra característica interessante da etnografia é que o estudo de determinado aspecto ou sistema relacionado a uma comunidade pode nos levar a compreender os demais, ou mesmo a comunidade em sua totalidade, pois os sistemas que a constituem estão inter-relacionados. Assim, ao estudar um aspecto da comunidade estamos trazendo à tona outros que são ao primeiro ligados. A acuidade do pesquisador, neste caso, é fundamental para percebê-los.

Sobre este ponto, apresentamos a seguir um comentário de Frazer sobre a postura de Malinowski em sua pesquisa:

A grande preocupação do Dr. Malinowski em seu presente estudo é a análise de fatos que, à primeira vista, poderíamos interpretar como uma atividade puramente econômica dos habitantes das ilhas Trobriand; todavia, com a grande abertura de perspectiva e acuidade que o caracterizam, ele se dá ao cuidado de nos demonstrar que essa curiosa circulação de riquezas entre os habitantes das ilhas Trobriand e os das demais ilhas, embora acompanhada por um comércio de tipo comum, não constitui, de maneira alguma, uma forma de transação estritamente comercial; ele nos mostra que essa modalidade de troca não se fundamenta num mero cálculo utilitário de lucros e perdas; e que ela vem de encontro a necessidades emocionais e estéticas de ordem mais elevada que o simples atendimento aos requisitos da natureza animal. (MALINOWSKI, 1978, p. 6-7).

Continuando, o autor afirma:

[...] o Dr. Malinowski demonstra que a transação de objetos úteis, parte integrante do *Kula*, ocupa, na mente dos nativos, uma posição inteiramente subordinada à troca de certos objetos que é feita sem quaisquer finalidades utilitárias. Combinando transações comerciais, organização social, mitos e rituais mágicos – o *Kula*, essa extraordinária instituição nativa que chega a abranger enorme extensão geográfica, parece não ter paralelos nos anais de antropologia. [...] (MALINOWSKI, 1978, p. 7).

Malinowski consegue mostrar na sua rica descrição sobre o *Kula* como a magia está subjacente a todo o processo que o caracteriza, sendo a mola propulsora de todo o sistema de trocas.

Como nos lembra Frazer (MALINOWSKI, 1978, p. 7), Malinowski nos conta que “A fé no poder da magia é uma das principais forças psicológicas que permitem a organização e sistematização do esforço econômico nas ilhas Trobriand”.

Nas palavras de Malinowski,

[...] para que um trabalho etnográfico seja válido, é imprescindível que cubra a totalidade de todos os aspectos – social, cultural e psicológico – da comunidade; pois esses aspectos são de tal forma interdependentes que um não pode ser estudado e entendido a não ser levantando-se em consideração todos os demais [...]. (MALINOWSKI, 1978, p. 11-12).

Sobre esse aspecto Malinowski ressalta que

A lei, a ordem e a coerência que prevalecem em cada um desses aspectos são as mesmas que os unem e fazem deles um todo coerente. O etnógrafo que se propõe estudar apenas a religião, ou somente a tecnologia, ou ainda exclusivamente a organização social, estabelece um campo de pesquisa artificial e acaba por prejudicar seriamente seu trabalho (MALINOWSKI, 1978, p. 24).

Na introdução de *Argonautas do Pacífico*, Malinowski faz uma cuidadosa reflexão sobre o tema, método e objetivo de sua pesquisa, trazendo à tona aspectos importantes que devem ser considerados durante a nossa preparação antes de iniciarmos a pesquisa de campo e para quando estivermos imersos neste.

A leitura da obra de Malinowski nos conduz a um mergulho no universo por ele investigado e a experimentar de alguma forma – pela riqueza de detalhes com que descreve e analisa todas as circunstâncias e eventos observados –, os desafios, as dificuldades e as saídas encontradas pelo autor diante das situações vivenciadas.

Ressalto ainda em relação à cuidadosa descrição etnográfica feita por Malinowski sobre o sistema de comércio, o *Kula*: a preocupação com a fidedignidade dos dados

coletados, o envolvimento do pesquisador com o grupo e o universo estudado, a acuidade com que observou a vida dos nativos da sociedade Trobriand em todos os seus aspectos, o respeito para com a cultura estudada, o rigor metodológico em todo o percurso do trabalho de campo intercalado com os momentos em que se dedicou à análise do material coletado para, em seguida, continuar a pesquisa de campo, procedimento que lhe permitia visualizar as “lacunas” ainda existentes após cada período de observação, e que lhe possibilitava voltar a campo com mais maturidade em termos teóricos e metodológicos para buscar resolver novos “problemas” que se impunham acerca do seu objeto de estudo.

Malinowski (1978, p. 24) nos ensina, referindo-se à sua experiência etnográfica, que para construirmos a anatomia da cultura de uma comunidade é preciso “estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais, isolando-os de fatos irrelevantes. É necessário, em primeiro lugar, descobrir-se o esquema básico da vida tribal”.

O autor nos lembra que para que esse objetivo seja atingido é importante fazermos um levantamento de todos os fenômenos observáveis, e não meramente “um inventário” daquilo que nos parece singular, atípico, extraordinário e engraçado (MALINOWSKI, 1978, p. 24).

Segundo Malinowski (1978, p. 24), “o etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros”.

É interessante perceber como nos alerta Malinowski (1978, p. 24), referindo-se à sociedade tribal, que as leis, os códigos e as regularidades sociais que regem a vida de uma comunidade “[...] não estão *formuladas* em lugar nenhum. Não há códigos de lei, escritos ou expressos explicitamente [...]”. De acordo com o autor, toda a anatomia da cultura e a constituição social de uma comunidade “[...] estão incorporadas ao mais elusivo dos materiais: o próprio ser humano”.

Continuando, Malinowski (1978, p. 24) assinala que esses códigos e leis não se encontram de maneira formulada e elaborada na mente e na memória dos nativos de uma

sociedade tribal. Essa afirmação, segundo o autor, pode ser feita em relação aos “membros mais humildes de qualquer instituição moderna – seja o Estado, a Igreja, o Exército, etc. [...]”, que embora fazendo parte destas não têm uma “visão da ação integral do todo”.

Para Malinowski (1978, p. 24) “[...] seria inútil interpelar o nativo em termos sociológicos abstratos [...]”. Segundo o autor, para superar essa dificuldade, o recurso do etnógrafo consiste em levantar dados concretos sobre todos os fatos observados e, a partir deles, formular inferências gerais, sendo muito difícil planejar e colocar em prática essa estratégia de forma sistemática e coerente.

Malinowski chama a atenção que podemos extrair as percepções e opiniões dos membros de uma comunidade acerca de determinado problema questionando-os sobre qual solução dariam para resolvê-lo. Assim, por meio da elucidação de um incidente imaginário ou mesmo da ocorrência de uma situação real, é possível levá-los a se expressarem, a emitirem sua opinião e a lembrarem de outros episódios e discuti-los em todos os seus aspectos e implicações.

Em relação à coleta de dados, Malinowski (1978, p. 26) enfatiza a necessidade de que a façamos uma descrição de todos os fatos que estiverem ao nosso alcance e de forma exhaustiva. O autor afirma que para alcançarmos nossos objetivos com mais êxito, é recomendável fazer um “esquema mental lúcido e completo” e em seguida transformá-lo, sempre que possível, em um “esquema real” utilizando diagramas, quadros sinóticos, planos de estudo e de pesquisa.

Nas palavras de Malinowski,

[...] cada fenômeno deve ser estudado a partir do maior número possível de suas manifestações concretas; cada um deve ser estudado através de um levantamento exaustivo de exemplos detalhados. Quando possível, os resultados obtidos através dessa análise devem ser dispostos na forma de um quadro sinótico, o qual então será utilizado como instrumento de estudos e apresentado como documento etnológico. Por meio de documentos como esse e através do estudo de fatos concretos, é possível apresentar um esboço claro e minucioso da estrutura da cultura nativa, em seu sentido mais lato, e da sua constituição social. Esse método pode chamar-se *método de documentação estatística por evidência concreta*. (MALINOWSKI, 1978, p. 27).

Outro aspecto de suma importância que Malinowski (1978) nos alerta é em relação à subjetividade do pesquisador quando este se propõe a não se ater somente aos aspectos exteriores do registro e da descrição dos detalhes e dos fatos observados, indo mais além na análise do comportamento e da atitude mental dos membros da comunidade.

Sobre este ponto o autor nos diz,

Em relação ao método adequado para observar e registrar *estes aspectos imponderáveis da vida real e do comportamento típico*, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante do que a coleta dos dados etnográficos cristalizados. Porém, mesmo nesse particular, devemos emprenhar-nos no sentido de deixar que os fatos falem por si mesmos. (p. 43)

Em seu artigo “Quem pode representar quem? Notas sobre sentimentos e relações de poder numa pesquisa de campo” Bernadete Beserra faz uma reflexão interessante sobre a relação pesquisador-pesquisado, enfocando o “poder” nesta relação, mais especificamente, a sua ênfase é sobre os “problemas envolvidos em situações em que o pesquisador se situa em posição semelhante ou inferior àquela do grupo pesquisado” (BESERRA, 2001, p. 1).

Na discussão sobre esse tema, a autora refere-se à política da *objetivação participante* de Bourdieu (1992), “a qual propõe que o pesquisador esteja constantemente se indagando sobre os seus interesses e sentimentos em relação aos do grupo que estuda e as conseqüências disto sobre o conhecimento produzido” (BESERRA, 2001, p. 2).

A autora refere ainda que tanto Bourdieu quanto Asad (1973), “questionam a objetividade e o sentido de um conhecimento que não discute as circunstâncias em que é produzido, ou seja, que não se refere, entre outros problemas, ao da relação de poder pesquisador-pesquisado e todas as implicações daí decorrentes (BESERRA, 2001, p. 2).

Reconhecendo o problema como real e que devemos considerá-lo quando na realização de nossas pesquisas, gostaria de ressaltar a sua importância nas palavras de Beserra,

[...] do mesmo modo como as relações sociais que observamos estão impregnadas de sentimentos e razões obscuras, a nossa observação, que não se dá fora de um conjunto de relações, também está impregnada de emoções e razões nem sempre evidentes. Do ponto de vista da produção do conhecimento antropológico acho, porém, que a posição e os sentimentos do pesquisador em relação ao grupo que estuda devem ser tratados como dados. Ou seja, devem ser explicitados o mais transparentemente possível para que fique claro o alcance do conhecimento produzido. Quer dizer, a objetividade alcançada às custas da eliminação do sujeito da pesquisa é semelhante à eliminação da sujeira sob o tapete. Então, quem sou eu, o que sinto, por que escolho um tema e não outro, qual o percurso da minha pesquisa e da minha interpretação e assim por diante são aspectos tão importantes a considerar quanto o perfil sócio-econômico de uma população em estudos de imigração, por exemplo. Noutras palavras, quando observo e interpreto eu faço com as minhas teorias, mas também com a minha história, minha alma, meu sexo, minhas preferências e minhas restrições e, quer eu explicito ou não, tudo isto está presente na minha interpretação mesmo quando o eu está perdido na indeterminação interessada e autoritária da ciência. (BESERRA, 2001, p. 19).

Apresentamos a seguir o referencial metodológico, que nos conduziu na realização de cada fase da pesquisa.

3.4 A Hermenêutica de Profundidade

Na construção do nosso percurso metodológico encontramos por indicação da Profa. Raquel Rigotto **A Hermenêutica de Profundidade** (HP) – referencial metodológico desenvolvido por John B. Thompson. De acordo com este autor,

[...] a HP apresenta, não tanto uma alternativa aos métodos de análise existentes, mas um referencial metodológico geral, dentro do qual alguns desses métodos podem ser situados e ligados entre si. Ela nos possibilitará perceber o valor de certos métodos de análise, realçando, ao mesmo tempo, seus limites. (THOMPSON, 1995, p. 356).

A tradição da hermenêutica sofreu muitas transformações desde o seu nascimento na Grécia Clássica, sendo particularmente importante para os objetivos de Thompson

(1995) no desenvolvimento da Hermenêutica de Profundidade, as contribuições trazidas nos séculos XIX e XX pelos filósofos hermeneutas – Dilthey, Heidegger, Gadamer e Ricoeur. Na visão de Thompson (1995, p. 357),

Estes pensadores nos lembram, em primeiro lugar, que *o estudo das formas simbólicas é fundamentalmente e inevitavelmente um problema de compreensão e interpretação*. Formas simbólicas são construções significativas que exigem uma interpretação; elas são ações, falas, textos que *por serem*, construções significativas, podem ser compreendidas.

Thompson (1995, p. 358) ressalta que

“[...] na investigação social *o objeto de nossas investigações é ele mesmo, um território pré-interpretado*. O mundo socio-histórico não é apenas um campo-objeto que está ali para ser observado, ele é também um campo-sujeito que é construído, em parte, por sujeitos que, no curso rotineiro de suas vidas quotidianas, estão constantemente preocupados em compreender a si mesmos e aos outros, e em interpretar as ações, falas e acontecimentos que se dão ao seu redor”.

Nesse sentido, a Hermenêutica de Profundidade deve considerar as maneiras como as formas simbólicas são produzidas, recebidas, interpretadas e compreendidas pelos sujeitos no decurso de suas vidas quotidianas, ao que Thompson denominou de hermenêutica da vida quotidiana. Este momento etnográfico é, pois, segundo o autor, o estágio preliminar, indispensável ao enfoque da Hermenêutica de Profundidade. Para este fim é que a entrevista, a observação participante e outros tipos de pesquisa etnográfica podem ser utilizados (THOMPSON, 1995).

A reconstrução de como as crenças e as opiniões são produzidas, interpretadas e partilhadas pelas pessoas nos contextos da vida social constitui um processo interpretativo, sendo, portanto, uma *“interpretação da doxa”*. Thompson (1995) chama a atenção para a importância desta fase, mas enfatiza que a análise e interpretação das formas simbólicas não devem negligenciar o contexto socio-histórico no qual as pessoas estão inseridas, e ao darem sentido às mesmas, as produzem, recebem, interpretam e as partilham; o fazem integrando-as a outros aspectos da sua vida social.

Nas palavras do autor,

[...] Negligenciar esses contextos da vida quotidiana, e as maneiras como as pessoas situadas dentro delas interpretam e compreendem as formas simbólicas que elas produzem e recebem, é desprezar uma condição hermenêutica fundamental da pesquisa sócio-histórica, especificamente, que o campo-objeto de nossa investigação é também um campo-sujeito em que as formas simbólicas são pré-interpretadas pelos sujeitos que constituem esse campo. (THOMPSON, 1995, p. 364).

Assim é que Thompson (1995, p. 364) propõe o que ele descreve como uma “ruptura metodológica com a hermenêutica da vida quotidiana”. O autor considera esta fase de análise como ponto de partida indispensável, mas acentua a necessidade de prosseguir além dela, e propõe que para a interpretação de como as formas simbólicas são produzidas, recebidas e interpretadas pelos sujeitos em seus contextos sociais e históricos específicos, seja necessário a incorporação de outros tipos de análise que se enquadram no referencial da Hermenêutica de Profundidade.

Para Thompson o referencial metodológico da Hermenêutica de Profundidade compreende três fases: 1. Análise socio-histórica, 2. Análise Formal Discursiva e 3. Interpretação/Re-interpretação. O autor salienta que estas não devem ser consideradas como estágios de análise seqüenciados e separados, “[...] mas antes como dimensões analiticamente distintas de um processo interpretativo complexo” (THOMPSON, 1995, p. 365).

A seguir descreveremos sucintamente essas fases, analisando, posteriormente, como o referencial da Hermenêutica de Profundidade pode ser utilizado para atender aos propósitos do presente estudo.

Em síntese, a **análise socio-histórica** consiste em reconstruir o contexto social e histórico em que as formas simbólicas circulam, são produzidas e recebidas pelos sujeitos. As maneiras como as condições socio-históricas são investigadas variarão de acordo com o objeto de estudo e as peculiaridades da pesquisa (THOMPSON, 1995).

Desse modo, uma parte importante da análise socio-histórica constitui-se em uma descrição das “*situações espaço-temporais*” considerando que “[...] as formas simbólicas são

produzidas (faladas, narradas, inscritas) e recebidas (vistas, ouvidas, lidas) por pessoas situadas em locais específicos, agindo e reagindo a tempos particulares e a locais especiais [...]” (THOMPSON, 1995, p. 366).

Outro aspecto a ser visto na análise do contexto socio-histórico é que as formas simbólicas ocorrem em “*campos de interação*”. Thompson analisa

um campo como um espaço de posições e um conjunto de trajetórias, que conjuntamente determinam algumas das relações entre pessoas e algumas das oportunidades acessíveis a elas. Na consecução de cursos de ação dentro de campos de interação, as pessoas empregam vários tipos e quantidades de recursos ou ‘capital’ disponível a elas, assim como uma variedade de regras, convenções e ‘esquemas’ flexíveis. Esses esquemas não são regras muito explícitas e tácitas. Eles existem na forma de conhecimento prático, gradualmente inculcado e continuamente reproduzido nas atividades comuns da vida quotidiana (THOMPSON, 1995, p. 366-367).

É também importante neste tipo de análise considerar o papel das “*instituições sociais*”, as quais “[...] podem ser vistas como conjuntos relativamente estáveis de regras e recursos, juntamente com relações sociais que são estabelecidas por eles. [...]”. Estando inseridas nos campos de interação dão a estes uma configuração particular, seja pela influencia no que diz respeito à fixação de uma série de posições e trajetórias seja pela criação de campos de interação através do estabelecimento de novas posições e trajetórias. “Analisar instituições sociais é reconstruir os conjuntos de regras, recursos e relações que as constituem, é traçar seu desenvolvimento através do tempo e examinar as práticas e atitudes das pessoas que agem a seu favor e dentro delas” (THOMPSON, 1995, p. 367).

Em relação à primeira fase do enfoque da Hermenêutica de Profundidade – a análise socio-histórica –, Thompson resume afirmando que sua tarefa é

Reconstruir as condições e contextos sócio-históricos de produção, circulação e recepção das formas simbólicas, examinar as regras e convenções, as relações sociais e instituições, e a distribuição de poder, recursos e oportunidades em virtude das quais esses contextos constroem campos diferenciados e socialmente estruturados (THOMPSON, 1995, p. 369).

A segunda fase do enfoque da Hermenêutica de Profundidade proposta por Thompson é a “*análise formal ou discursiva*” das formas simbólicas. Thompson considera que as formas simbólicas são produzidas e recebidas em condições socio-históricas, mas, além disso, são também construções complexas que por terem uma estrutura e organização interna expressam algo sobre alguma coisa. A análise formal ou discursiva se propõe, portanto, a desvelá-las considerando essas condições.

Nas palavras de Thompson (1995, p. 369),

Esse tipo de análise, que chamei de análise formal ou discursiva, é um empreendimento perfeitamente legítimo, na verdade, indispensável; ele é possível pela própria constituição do campo objetivo. Mas esse tipo de análise se torna ilusório quando ele é removido do referencial metodológico da HP e discutido isoladamente da análise sócio-histórica e do que iremos discutir abaixo, e que chamaremos da interpretação (e re-interpretção). Tomada em si mesma, a análise formal ou discursiva pode tornar-se um exercício abstrato, desligado das condições de produção e recepção das formas simbólicas e insensível ao que está sendo expresso pelas formas simbólicas, cuja estrutura ela procura desvelar.

Da mesma forma que na análise socio-histórica Thompson (1995) sugere alguns métodos ou tipos de análises que podem ser aplicadas na análise formal ou discursiva, a depender do objeto e das circunstâncias em que a pesquisa é realizada, destacando a análise semiótica, de conversação, sintática, narrativa e a argumentativa.

A terceira fase do enfoque da Hermenêutica de Profundidade corresponde ao processo de Interpretação/Reinterpretação. Com base na análise socio-histórica e na análise formal ou discursiva sobre as formas simbólicas procede-se à interpretação criativa dos possíveis significados construídos. Thompson (1995) nos lembra o caráter referencial das formas simbólicas, assinalando que estas são construções que representam e expressam alguma coisa sobre algo em um dado contexto socio-histórico. De acordo com o autor,

Os métodos podem ajudar o analista a ver a forma simbólica de uma maneira nova, em relação aos contextos de sua produção e recepção e à luz dos padrões e efeitos que a constituem. Mas o processo de interpretação vai além dos métodos da análise sócio-histórica e da análise formal ou discursiva. Ela transcende a contextualização das formas

simbólicas tratadas como produtos socialmente situados, e o fechamento das formas simbólicas tratadas como construções que apresentam uma estrutura articulada. As formas simbólicas representam algo, elas dizem alguma coisa sobre algo, é esse o caráter transcendente que deve ser compreendido pelo processo de interpretação. (THOMPSON, 1995, p. 376).

Visto que as formas simbólicas são pré-interpretadas pelos sujeitos situados em dadas condições socio-históricas, o trabalho do analista consiste em uma reinterpretação. Melhor dizendo, com as palavras Thompson (1995, p. 376),

[...] Ao desenvolver uma interpretação que é mediada pelos métodos do enfoque da HP, estamos reinterpretando um campo pré-interpretado; estamos projetando um significado possível que pode divergir do significado construído pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico.

3.5 A reinterpetação do campo pré-interpretado: por uma descrição densa

Uma vez explicitado o referencial metodológico adotado no presente estudo, é importante enfatizar que o caminho escolhido no processo de análise e discussão do nosso material empírico primou pela descrição densa nos moldes de Geertz (1989).

Chizzotti (2006, p. 72-73), citando Geertz (1989, p. 73-89), destaca que

A descrição detalhadamente refinada, em um contexto etnográfico, procura fazer uma “descrição densa” [...], detalhada e extensiva de comportamentos situados, inferida de observações, para construir uma apresentação holística do fenômeno estudado e de seu contexto, descrevendo os comportamentos em seu ambiente natural, extraindo as estruturas reveladoras de significado do fenômeno estudado. [...].

Nessa perspectiva, como nos lembra Geertz (1989, p. 24), a descrição etnográfica se propõe a “ver as coisas do ponto de vista do outro”. Assim, procuramos no caminho apontado pelo autor, tomando como referência o ponto de vista dos trabalhadores e trabalhadoras do mangue, proceder a uma descrição densa sobre as suas vivências e a

construção da resistência no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura na comunidade Cumbe – Aracati – CE.

À luz de Geertz, Chizzotti (2006, p. 73) sintetiza:

A perspectiva descritiva toma como referência o ponto de vista dos membros nativos do grupo (*êmica*), ainda que feita com categorias científicas do pesquisador (*ética*); pretende ser *holística*, abarcando uma compreensão global que inclua aspectos históricos, culturais econômicos, religiosos etc.; *representativa* enquanto procura condensar em um texto o significado colhido em um contexto fluente e mutável, nimbado de manifestações não-verbais intransmissíveis ao texto escrito, como emoções cifradas, entonações e ironias invisíveis às quais o pesquisador atribui significado. É uma interpretação *válida* e *legítima* enquanto o pesquisador procura dar inteligibilidade e validar o processo, a forma de saber e a representação que os sujeitos pesquisados manifestam.

Desse modo, na abordagem da multidimensionalidade dos sujeitos participantes da pesquisa, partilhamos do pensamento de Linhares (2001) ao propor uma ruptura com uma leitura que os restringe a seres guiados apenas pelo pensamento lógico, racional. Assim, compreendemos como a autora que em situações de contato com o outro a experiência do vivido – traduzida nos significados construídos, nos valores – é genuinamente espessa por meio das emoções.

Na linha de Thompson (1995) seguida neste estudo, Geertz (1989) ressalta que enquanto pesquisadores “começamos com as nossas próprias interpretações do que pretendem nossos informantes, ou que achamos que eles pretendem, e depois passamos a sistematizá-las [...]”. Resumindo, Geertz (1989, p. 25) nos diz, “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações, e na verdade, de segunda e terceira mão”.

Lembramos ainda a visão de Geertz (1989, p. 40) em relação ao processo de interpretação no que tem de similar com a abordagem de Thompson (1995), e concordando com seu ponto de vista no contexto do presente estudo, ressaltamos com suas palavras: “[...] minha posição tem sido [...] tentar manter a análise das formas simbólicas tão estreitamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum [...]”.

Geertz (1989, p. 40-41), usando da linguagem metafórica, aclara a sua posição:

Na busca de tartarugas demasiado profundas, está sempre presente o perigo de que a análise cultural perca contacto com as superfícies duras da vida – com as realidades estratificadoras políticas e económicas, dentro das quais os homens são reprimidos em todos os lugares – e com as necessidades biológicas e físicas sobre as quais repousam essas superfícies. A única defesa contra isso e, portanto, contra transformar a análise cultural numa espécie de esteticismo sociológico é primeiro treinar tais análises em relação a tais realidades e tais necessidades.

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.

Assim esperamos, com o aporte do referencial metodológico adotado e dos métodos e técnicas descritas acima, termos atingido os objetivos a que nos propusemos no presente estudo.

3.6 Aspectos éticos da pesquisa

Para a realização das entrevistas abertas e das observações do processo de trabalho (catadores de caranguejo e marisqueiras), bem como para fotografarmos os vários contextos da vida social e cultural do Cumbe, solicitamos a permissão dos sujeitos da pesquisa, e, dessa forma, garantimos o anonimato dos mesmos por ocasião da divulgação dos resultados da pesquisa. Assim, na análise e re-interpretação dos discursos colhidos identificamos os sujeitos entrevistados por meio de pseudônimos. Em relação aos proprietários de fazendas de camarão, bem como de alguns nomes de fazendas citados pelos participantes da pesquisa, os identificamos, respectivamente, por carcincicultuor 1, 2, 3 e assim sucessivamente, e por carcincicultura 1, 2, 3 e assim por diante.

3.7 Discussão dos resultados da pesquisa com a comunidade

Por ocasião de uma aula de campo da disciplina Produção, Ambiente e Saúde (coordenada pela Profa. Raquel Rigotto, do Mestrado em Saúde Pública da Universidade Federal do Ceará), apresentamos e discutimos os resultados da pesquisa com a comunidade Cumbe e com os alunos do mestrado.

Este foi o primeiro momento de discussão com a comunidade de uma série de outros que pretendíamos ter, a fim de problematizar as questões relevantes do presente estudo, buscando, na perspectiva de Paulo Freire, construir uma relação dialógica com os sujeitos participantes da pesquisa, além de promover uma reflexão crítica sobre as vivências dos trabalhadores e trabalhadoras do mangue no contexto do conflito socioambiental advindo pela implantação da carcinicultura no ecossistema manguezal, onde está situada a comunidade do Cumbe.

Comungo com o pensamento de Freire (1983, p. 36), quando afirma que

Quanto mais, em uma tal forma de conhecer e praticar a pesquisa, os grupos populares vão aprofundando, como sujeitos, o ato de conhecimento de si em suas relações com a sua realidade, tanto mais vão podendo superar ou vão superando o conhecimento anterior em seus aspectos mais ingênuos. Deste modo, fazendo pesquisa, educo e estou me educando com os grupos populares. Voltando à área para pôr em prática os resultados da pesquisa não estou somente educando ou sendo educado: estou pesquisando outra vez. No sentido aqui descrito pesquisar e educar se identificam em um permanente e dinâmico movimento.

Nosso propósito consiste em que a comunidade possa, a partir da problematização e de uma reflexão crítica sobre suas vivências no trabalho do mangue no cenário conflitivo apontado acima, construir de forma autônoma possibilidades de emancipação e fortalecimento da sua identidade cultural, social e política.

Abaixo, em visita à comunidade, alunos do Mestrado em Saúde Pública da UFC são apresentados pelo professor e líder comunitário João Luís às fazendas de camarão

implantadas ao longo do caminho entre Aracati e a comunidade Cumbe, situada a 12 Km da sede do município.



Figuras 12 e 13 - Visita dos alunos do Mestrado em Saúde Pública às fazendas de camarão localizadas entre Aracati e a comunidade do Cumbe.

A visita foi seguida de uma exposição sobre a história e a vida social, cultural e política da comunidade do Cumbe, realizada na Escola de Ensino Fundamental Raimundo Silvério Filho.



Figuras 14 e 15 - Exposição sobre a história e a vida social, cultural e política da comunidade.

Abaixo, no primeiro momento de apresentação e discussão dos resultados do presente estudo com a comunidade Cumbe.

Participantes:

- Moradores da comunidade (catadores de caranguejo, marisqueiras, artesãos, labirinteiras, alunos da Escola de Ensino Fundamental Raimundo Silvério Filho, do Cumbe, e lideranças comunitárias);
- Alunos do Mestrado em Saúde Pública (MSP/UFC) e a Profa. Raquel Rigotto, coordenadora da disciplina Produção, Ambiente e Saúde do MSP;
- Representante do IBAMA;
- Representantes do Instituto Chico Mendes;
- Membros do conselho da APA de Canoa Quebrada – Aracati–CE;
- Representantes da Vila dos Estevãos - Canoa Quebrada.



Figuras 16 a 19 - Apresentação e discussão dos resultados do presente estudo com a comunidade.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira.

4 POR UMA TEORIA SOCIAL DOS CONFLITOS AMBIENTAIS

4.1 As correntes ambientalistas e a abordagem dos conflitos socioambientais

Herculano (1992, p. 12) afirma que o surgimento da problemática ambiental no mundo remonta ao século XVIII, tempo em que predominava uma visão romântica, arcadiana, a qual “[...] idealizava a vida simples rural e criticava o utilitarismo da nova sociedade industrial que surgia. Também é dessa época o aparecimento de naturalistas como Von Linné, na Suécia, e G. White, na Inglaterra”.

Continuando, Herculano (1992, p. 12) assinala que uma das principais características dessa linha de pensamento ambientalista “é a crítica à ciência moderna e a um ser humano que, via conhecimento, se arroga o direito de domar a natureza, dela pretendendo ser independente”.

Com base em Fontes (1999), podemos afirmar que a ciência moderna nasceu fruto das contribuições do método empírico-indutivo de Bacon, das descobertas astronômicas de Galileu, do método analítico de Descartes e da mecânica de Newton (1642-1727).

O método de Francis Bacon (1561-1626) descrito no *Novum Organum* fundamentava-se na assertiva de que os fatos não existiam por acaso, mas que eram regidos por determinadas leis e princípios, obedecendo, portanto, uma relação de causa e efeito. (FONTES, 1999).

Bacon inaugurou uma mudança nos objetivos da ciência, que desde a Grécia Antiga concebia o homem e a natureza como sendo um só, e cujo objetivo era “compreender o significado das coisas valendo-se da noção de um universo orgânico, vivo e sagrado [...]” (CAPRA, 1982; FONTES, 1999, p. 29).

Com Bacon o objetivo da investigação científica “[...] passou a ser a aplicação prática do conhecimento. Desse modo, exercia-se o controle sobre a natureza: o homem passava a ser o dominador e a natureza objeto de sua dominação” (CAPRA, 1982; FONTES, 1999, p. 29).

Já Galileu Galilei (1564-1642), em suas investigações astronômicas, constatou a importância do controle racional, detalhado, sistemático e experimental na observação dos fatos, e ressaltou que a percepção sensorial sozinha era limitada e induzia ao erro. Desse modo, buscou “ampliar a capacidade de observação humana” com o uso de aparelhos como o telescópio e o microscópio, tendo este último revolucionado os conhecimentos na área de anatomia, fisiologia e patologia. (FONTES, 1999, p.29).

De acordo com Fontes (1999, p. 29), “Se, de um lado, conseguia-se com o telescópio e o microscópio uma potencialização da visão, de outro, ao focar com nitidez a minúcia, reduzia-se a percepção do todo orgânico”.

Galileu é considerado o pai da ciência moderna por ter sido o primeiro a estabelecer as relações entre a linguagem matemática e a experimentação científica, assim, embora não subestimasse a razão, submetia-a a matemática e ao método empírico-indutivo de Bacon (CAPRA, 1982).

Para Fontes (1999, p. 30),

A obsessão pela quantificação e pela medição continua sendo a regra norteadora dos trabalhos científicos da modernidade. A ciência, tal qual é praticada hoje em dia pela maioria dos cientistas, ainda está sob a influência de Galileu, continuando assim inadequada e insuficiente para compreender a consciência, bem como os valores, a sensibilidade, a ética e tudo o que se refere à qualidade.

Assim, uma vez que as ciências naturais conseguiam explicar todos os fenômenos por leis e cálculos matemáticos e o mundo à época passava por uma fragmentação “sob o peso da Reforma e da Contra-reforma cristãs”, era necessário que a reflexão filosófica tivesse um método tão seguro e exato quanto o de Galileu (FONTES, 1999, p. 30).

Foi então que René Descartes (1596-1650), a quem devemos o discurso sobre o método publicado em seu clássico intitulado “Discurso do método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências”, desenvolveu sua teoria racionalista e mecanicista sobre a natureza (CAPRA, 1982).

Descartes assinalou a supremacia da razão humana, a qual era considerada fonte de todo conhecimento. Na visão desse matemático e filósofo, “[...] a unidade de tudo está na

razão, na coisa pensante (*res cogitans*) totalmente divorciada da matéria (*res extensa*), que lhe é exterior e infinitamente divisível. [...]” (FONTES, 1999, p. 30).

Para Descartes, o universo material funcionava como uma máquina, e, nesse sentido, para estudar qualquer problema, era necessário subdividi-lo, reduzi-lo a seu nível mais elementar, fragmentá-lo em suas partes constituintes e estabelecer a relação entre elas (CAPRA, 1982, FONTES, 1999, GUIMARÃES, 2006a).

Assim como pondera Herculano (1992, p.2)

[...] tendo dessacralizado e profanado a natureza, a ciência moderna é percebida como a cunha que cinde, separa a cultura humana da natureza. Esta cisão é histórica, isto é, até uma dada etapa da história da raça humana teria havido uma harmonia entre o reino da cultura humana e o reino da natureza. [...] (HERCULANO, 1992, p. 2).

Para elucidar essa relação harmoniosa, Herculano (1992, p.12–13) lança mão da reflexão de Marilena Chauí sobre a etimologia do termo cultura, que destacamos a seguir:

Vinda do verbo latino *colere*, cultura era o cultivo e o cuidado com as plantas, os animais e tudo que se relacionava com a terra; donde, agricultura. Por extensão, era usada para referir-se ao cuidado com as crianças e sua educação, para o desenvolvimento de suas qualidades e faculdades naturais; donde, puericultura. O vocábulo estendia-se, ainda, ao cuidado com os deuses; donde, culto. Cultura, escreve Hanna Arendt, era o cuidado com a terra para torná-la habitável e agradável aos homens; era também o cuidado com os deuses, os ancestrais e seus monumentos, ligando-se à memória e, por ser o cuidado com a educação, referia-se ao cultivo do espírito. Em latim, *cultura animi* era o espírito cultivado para a verdade e a beleza, inseparáveis da Natureza e do Sagrado (CHAUÍ, 1994, p. 11).

Herculano (1992, p. 13) enfatiza que “Os inventos, a nova ordem social e a urbanização da era industrial” configuraram uma civilização cujas características se pautaram por suplantar “[...] os limites da dimensão humana, por criar o tempo abstrato e aglutinar uma massa de miseráveis urbanos em substituição à pobreza rural [...]”.

Com o surgimento da modernidade a partir do século XVI, trazida pelas “expansões ultramarinas e as revoluções científica e industrial”, a cultura foi transformada em um processo civilizatório, e passou-se a conceber a cultura/civilização como oposta à natureza. Assim, é que a expressão “civilizar” passa a ser empregada em menção às “conquistas mercantis-colonialistas da Europa sobre os povos ‘primitivos’” (HERCULANO, 1992, p. 13).

Marilena Chauí (1994, p.12-13) salienta que, para Voltaire e Kant,

Cultura e Civilização exprimem o mesmo processo de aperfeiçoamento moral e racional, o desenvolvimento das Luzes na sociedade e na história. Cultura torna-se *medida* de uma Civilização, meio para avaliar seu grau de desenvolvimento e progresso. Aqui, Cultura não é o “natural” oposto ao “artificial”, mas o específico da natureza humana, isto é, o desenvolvimento autônomo da Razão na compreensão dos homens, da Natureza e da sociedade para criar uma ordem superior (civilizada) contra a ignorância e a surperstição. Tornando-se o metron, Cultura permite avaliar, comparar e classificar civilizações.

É importante assinalarmos que, de acordo com Guimarães (2006b, p. 3), a denominada Revolução Científica no século XVII foi, desde o renascimento, financiada, em grande medida, pela burguesia ascendente, que “como classe economicamente emergente” buscava “espaço” e um “novo sistema de produção e comercialização, o capitalismo”.

Com o domínio da natureza, viabilizado pelos instrumentos técnicos desenvolvidos pela ciência mecanicista, afirmava-se o objetivo da classe burguesa, de aprofundar cada vez mais o acúmulo de riquezas. Assim, o paradigma reinante de supremacia da razão sobre a natureza – tida como “*coisa* objetiva e *morta*”, e que dela poderia se extrair “os recursos necessários ao homem – em especial, os meios para acúmulo de riqueza de uma classe social”, abria “os caminhos para a Revolução Industrial do século XVIII e a cristalização do capitalismo como sistema dominante das relações de produção e da visão social nas sociedades ocidentais e, posteriormente, de praticamente todo o mundo” (GUIMARÃES, 2006b, p. 3).

É desse modo que, fruto de todo esse processo, o século XIX foi uma época de grande transformação social, que culminou com a consolidação do modo de produção capitalista, no qual as atividades humanas submetiam-se às necessidades de lucro. Assim, a ciência voltava-se cada vez mais ao desenvolvimento de tecnologias para atender às demandas da sociedade burguesa. A subserviência da ciência aos interesses de acumulação do capital foi se disseminando por todas as disciplinas, de maneira a exigir uma mudança radical na concepção de seus conteúdos e práticas (FONTES, 1999).

Chauí (2003) reforça essa análise, observando do ponto de vista filosófico, que no século XIX, os complexos industriais e militares financiavam as pesquisas e definiam o que pesquisar e como os resultados deveriam ser empregados. Desse modo, a Filosofia afirmava a sua total confiança nas ciências e nas técnicas para a dominação e controle da natureza, das sociedades e dos indivíduos.

Entretanto, segundo Chauí,

No século XX, a Filosofia passou a desconfiar do otimismo científico-tecnológico do século anterior em virtude de vários acontecimentos: as duas guerras mundiais, o bombardeio de Hiroshima e Nagasaki, os campos de concentração nazistas e estalinistas, as guerras da Coréia, do Vietnã, do Oriente Médio, do Afeganistão, as invasões russas da Hungria e da Tchecoslováquia, as ditaduras sangrentas da América Latina e da África, a devastação de mares, florestas e terras, a poluição do ar, os perigos cancerígenos de alimentos e remédios, o aumento de distúrbios e sofrimentos mentais, os problemas éticos e políticos surgidos com o desenvolvimento da genética e da engenharia genética (a inseminação artificial, a clonagem e a alteração da estrutura de plantas e animais), etc. (CHAUÍ, 2003, p. 51).

Herculano (1992) ressalta que o pensamento ambientalista no século XX insurgiu com uma crítica à visão moderna do mundo e à ciência que o sustentava. A autora também lembra a explosão das bombas atômicas em 1945 pelos Estados Unidos – a primeira, em caráter experimental, no deserto de Los Álamos e as que atingiram as populações civis de Hiroshima e Nagasaki, no final da Segunda Guerra Mundial.

A partir desses episódios, os habitantes do planeta começaram a perceber que o conhecimento atingiria um estágio capaz de promover a destruição de todo o mundo,

levando à sensação de estarmos todos confinados em uma nave – a terra – tripulada por lunáticos insensatos e destruidores, o que, além do enorme desconforto gerado, marcou o “início de movimentos pacifistas e antinucleares que viriam a se transformar nos primeiros movimentos ambientalistas” (HERCULANO, 1992, p. 13).

Conforme Herculano (1992), a publicação do livro “Primavera Silenciosa”, de Rachel Carlson, em 1962, recrudesceu o questionamento à ciência moderna. Nele a autora provava que a dissipação de inúmeras espécies e a ameaça de extinção de pássaros como a águia – símbolo dos Estados Unidos – devia-se ao uso de pesticidas na agricultura. Nas palavras de Herculano (1992, p. 14) “[...] Esta obra soou como um alarme sobre os rumos e conseqüências inesperadas da tecnologia científica e veio engrossar o caudal daqueles que criticavam a irracionalidade da ciência moderna, até então enaltecida”.

Assim, podemos afirmar, segundo Herculano (1992, p.14), que a primeira vertente do pensamento ambientalista – o movimento *hippie* – surgiu do “pacifismo antinuclear, somado à crítica à ciência moderna, à crítica ao produtivismo e consumismo, à rebeldia diante de um Estado autoritário e belicista”.

O movimento *hippie*, um dos movimentos da contracultura, sendo uma continuidade e formado a partir de uma ruptura com o movimento jovem *beatnik*, valorizava o estilo de vida das culturas tradicionais dos indianos, camponeses, índios e ciganos. Pautado no lema Paz e Amor, enfatizava a vida comunitária e campestre e recusava a guerra dos Estados Unidos contra o Vietnã.

Em síntese, uma das correntes do pensamento ambientalista contemporâneo – a vertente arcadiana e antiprogressista –, representada pelos alternativos, “viria dessa recusa ao mundo moderno – sua ciência, técnica e estilos de vida – e de uma crítica ao Estado e ao industrialismo totalitários, seja na expressão capitalista, seja na sua expressão comunista” (HERCULANO, 1992, p. 14).

A segunda corrente do pensamento ambientalista, denominada por seus críticos de neo-malthusianismo, cujos principais expoentes são Garrett Hardin e o casal Ehrlich, considera necessária a limitação da população humana da terra, para que não haja uma degradação da sua qualidade de vida (HERCULANO, 1992).

De acordo com Herculano (1992, p. 14),

Hardin argumentava em favor da restrição ao crescimento demográfico, utilizando-se das alegorias do pastor medieval e do bote salva-vidas: na Idade Média, os pastores levavam seus rebanhos aos pastos comunais. Haveria então uma contradição entre o interesse de cada pastor em expandir o seu rebanho e a limitação física do pasto, que era um só. Ou seja, a existência de um único pasto deveria conduzir os pastores a dimensionarem um tamanho ótimo para seus rebanhos. A segunda alegoria, a do bote salva-vidas, também argumenta em favor de um tamanho populacional adequado, posto que, se num bote cabem dez pessoas, dez pessoas nele se salvam, mas a décima primeira fará com que todos afundem. Na concepção de Hardin, o décimo primeiro passageiro do bote Terra eram os prolíficos habitantes do Terceiro Mundo. Portanto, como medida de bem comum caberia o término de qualquer política de ajuda do Primeiro Mundo ao Terceiro. No mesmo diapasão Ehrlich propõe o movimento de crescimento populacional zero como única forma de evitar a degradação ambiental causada pelas altas taxas demográficas, que teriam o efeito de uma verdadeira bomba.

O ano de 1972 foi marcado por debates importantes sobre a degradação ambiental, suas causas e soluções, emergindo a partir destes a terceira e quarta vertentes do pensamento ambientalista, como veremos a seguir (HERCULANO, 1992).

A realização nesse ano da Conferência Internacional da ONU sobre Meio Ambiente Humano em Estocolmo, na Suécia, trouxe à tona duas visões sobre o tema do crescimento frente à questão ambiental (HERCULANO, 1992).

Uma das posições defendidas na conferência foi a de crescimento zero da população e da produção, a fim de preservar o meio ambiente. Esta posição baseou-se no estudo feito pelo *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) a pedido do Clube de Roma, divulgado no Relatório *Meadws* ou Relatório Limites do Crescimento. Os seus defensores afirmavam que era necessário parar o crescimento econômico, caso contrário o planeta não sobreviveria (HERCULANO, 1992, BERNARDO 1996).

A outra posição defendia a continuação do crescimento acelerado da economia e da produção industrial. O Brasil liderou o grupo dos 77 países do chamado Terceiro Mundo presentes na conferência. Para os representantes destes, zerar o crescimento soava como injustiça e iniquidade, visto que os países ricos, ditos desenvolvidos, só estavam

defendendo a preservação da natureza depois de atingido, ao custo de sua degradação, um patamar de desenvolvimento tecnológico e de crescimento da produção que agora queriam recusar aos países “em desenvolvimento” (HERCULANO, 1992).

Tem-se, então, fruto dos debates ocorridos na Conferência Internacional sobre Meio Ambiente Humano, o surgimento da terceira vertente do pensamento ambientalista baseada no crescimento zero (HERCULANO, 1992).

A quarta corrente do pensamento ambientalista vem das contribuições do campo marxista. Herculano (1992) refere-se a Goldsmith e colaboradores, com a publicação em Londres, no ano de 1972, do Manifesto pela Sobrevivência. Neste, os autores afirmavam que o responsável pela degradação ambiental era o alto consumismo de interesse do industrialismo capitalista, o qual deveria ser combatido, combatendo o capitalismo e não por meio de campanhas anticonsumistas de caráter individual (HERCULANO, 1992).

Herculano (1992, p. 15) cita que em um debate ocorrido na França sobre Ecologia e Revolução, em que estavam presentes Goldsmith, Herbert Marcuse e Michel Bosquet, Marcuse declarou:

... a luta ecológica esbarra nas leis que governam o sistema capitalista: Lei da acumulação crescente do capital, criação duma mais-valia adequada, do lucro, necessidade de perpetuar o trabalho alienado, a exploração ... a lógica ecológica é a negação pura e simples da lógica capitalista; não se pode salvar a Terra dentro do quadro do capitalismo; não se pode desenvolver o Terceiro Mundo segundo o modelo do capitalismo... a restauração da Terra como meio ambiente e humano não é apenas uma idéia romântica, estética, poética, que só diz respeito a privilegiados: é uma questão de sobrevivência ... é indispensável mudar de modo de produção e de consumo, abandonar a indústria da guerra, do desperdício, de gadgets e substituí-los pela produção de objetos e serviços necessários a uma vida de trabalho reduzido, de trabalho criador, de gosto pela vida ... o objetivo é sempre o bem-estar, porém um bem estar que não se define por um consumo cada vez maior, pelo preço de um trabalho cada vez mais intenso, mas pela conquista duma vida livre do medo, da escravidão do salário, da violência, do mau cheiro, do barulho infernal do nosso mundo industrial capitalista. Não se trata de converter a abominação em beleza, de esconder a miséria, de desodorizar o mau cheiro, de florir as prisões, os bancos, as fábricas; não se trata de purificar a sociedade existente, mas de a substituir... a verdadeira ecologia vai dar um combate militante por uma política socialista.

As demais contribuições da esquerda marxista ao debate sobre a problemática ambiental foram trazidas por Gorz e Bosquet, Joe Weston e David Pepper (HERCULANO, 1992).

Gorz e Bosquet introduziram “a idéia da luta ecológica como um meio para alcançar o fim do capitalismo”. Segundo Joe Weston, a crise vivenciada pela sociedade é “muito mais social e econômica do que ecológica”, e sua raiz está no capitalismo e não no industrialismo, justificando que “atrás dos problemas ambientais o que existe é a pobreza.” De acordo com Pepper, “[...] outro ambientalista marxista britânico, a eliminação do capitalismo é pré-requisito para a eliminação dos demônios ambientais, sendo, portanto, necessária uma aproximação entre os Verdes e os Trabalhistas” (HERCULANO, 1992, p.16).

As outras vertentes do pensamento ambientalista são representadas pelos Verdes ou Ecologistas Sociais, os fundamentalistas e os eco-tecnicistas.

Os primeiros Ecologistas Sociais surgiram em 1983, por ocasião da campanha eleitoral na Alemanha, como um antipartido, que defendia a descentralização, a distribuição da riqueza e do trabalho, o ativismo, o pacifismo e o não-consumo. Além destas bandeiras, os verdes nasceram criticando tanto o capitalismo como o comunismo, pois enfatizavam que ambos eram “igualmente culpados do industrialismo, do produtivismo economicista, da presença tentacular de um complexo industrial-militar ceifador de vidas e degradador da natureza” (HERCULANO, 1992, p.16).

De inspiração Anarquista, o Movimento Verde tem como propostas: a autogestão, a descentralização, a autonomia e a desconcentração, e se caracteriza por ser antipositivista, humanista e individualista, sendo seus principais expoentes na Europa, Rudolf Bahro, Petra Kelly, Jonathan Porritt e Felix Guattari; e nos Estados Unidos, Murray Bookchin (HERCULANO, 1992).

O autor ainda afirma que os fundamentalistas, de visão ecocêntrica, não humanista, não antropocêntrica e adeptos da “deep ecology”, “[...] acreditam que a espécie humana é

apenas uma forma de vida dentre as demais, e, portanto, sem mais direitos se ameaçarem outras criaturas vivas [...]” (p. 17).

Ainda segundo o autor (HERCULANO, 1992, p. 17),

Para James Lovelock o planeta Terra é Gaia, um ser vivo. Mas Gaia não está ameaçada pelos humanos, pois não é frágil e delicada diante de sua brutalidade: Gaia é uma mãe canibal que devora seus filhos e que devorará os humanos se estes continuarem a alterar o meio ambiente. Para Foreman, mentor do movimento Earth First (A Terra em primeiro lugar), uma vida humana não é mais lamentável do que a fome na África. Os fundamentalistas não pretendem transcender sua natureza animal e se transformar em “seres morais e andróides sem paixão”, uma vez que, antes de tudo, o ser humano é um animal. Segundo seu crítico, o Verde Bookchin, esta “zoologização” do ser humano é herança de um espiritualismo taoísta e budista e pode ter contornos sinistros que beiram ao fascismo, uma vez que naturaliza as vicissitudes humanas, deixando de enxergar as raízes sociais evidentes na crise ambiental.

E, por fim, o eco-tecnicismo também denominado tecnocentrismo, que se caracteriza por uma visão acomodada e otimista da crise ambiental, acreditando que esta pode ser superada através do desenvolvimento da ciência e de suas novas técnicas. Herculano (1992, p. 17) salienta que segundo o filósofo Edgar Morin (1979), o eco-tecnicismo “[...] é a redução, uma ecodeformação, uma vez que dissolve a questão ambiental, de características holísticas, totalizantes, a componentes meramente técnicos”.

Sobre as correntes do pensamento ambientalista, Herculano (1992, p. 18) argumenta que

Embora algumas das vertentes acima apontadas pretendam estar além da dicotomia direita-esquerda ou capitalismo-socialismo, podemos dizer que elas deslizam ao longo de quatro eixos, em diferentes combinações, dependendo de quem as professa: haveria, além dos dois eixos mencionados (direita/esquerda e capitalismo/socialismo), os eixos espiritualismo/materialismo e modernidade/pós-modernidade. Embora existam tendências e afinidades eletivas, nada impede, rigorosamente, um neomalthusianismo de esquerda, um eco-tecnicismo marxista ou um eco-capitalismo espiritualista, pois as idéias, enquanto formas vivas, são capturadas e reinterpretadas por diferentes indivíduos, de diferentes segmentos sociais e trajetórias de vida. Neste sentido, as reduções pelas quais passa o pensamento ambientalista (reducionismo tecnocrático,

segundo E. Morin; reducionismo marxista, segundo Bookchin e também E. Morin) são apenas inevitáveis quanto naturais e prova eloqüente do vigor e atualidade de suas idéias.

Herculano (1992, p. 18) refere que alguns autores como Porritt, Bookchin, dentre outros, “estabelecem uma distinção entre ambientalistas e ecologistas, de acordo com sua inclinação por mudanças sociais estruturais ou não”. Desse modo, seriam ambientalistas os reformistas e convencionais, pois sua atuação se daria mais no campo jurídico-institucional, em busca de uma coibição de ordem legal em defesa da natureza. Já os ecologistas estariam mais envolvidos com as causas sociais e teriam uma atuação no âmbito da política e da militância para a solução de problemas relacionados à degradação da natureza.

De acordo com Diegues (2005, p. 23-24), a distinção entre ambientalismo e ecologia pode ser vista no clássico *Toward an Ecological Society*, de Bookchin (1980, p. 59):

El ambientalismo tiende cada vez más a reflejar una sensibilidad instrumental en la cual la naturaleza es vista como un mero hábitat pasivo, una aglomeración de objetos externos y fuerzas que deben servir para uso humano, independientemente de lo que puedan ser ellos. El ambientalismo trabaja con los recursos naturales, con los recursos urbanos e incluso con recursos humanos. El ambientalismo no considera la cuestión básica de nuestra sociedad en la que el hombre debe dominar la naturaleza; aún más, él busca facilitar esa dominación como el desarrollo de técnicas para disminuir los males causados por la dominación en sí. La cuestión de la dominación no es considerada. (BOOKCHIN, 1980, p. 59).⁴

⁴ O ambientalismo tende cada vez mais a refletir uma sensibilidade instrumental na qual a natureza é vista como um mero habitat passivo, uma aglomeração de objetos externos e forças que devem servir para uso humano, independentemente do que podem ser. O ambientalismo trabalha com os recursos naturais, com os recursos urbanos e inclusive com os recursos humanos. O ambientalismo não considera a questão básica da nossa sociedade, na qual o homem deve dominar a natureza; mais que isso, ele busca facilitar essa dominação como o desenvolvimento de técnicas para diminuir os males causados pela dominação em si. A questão da dominação não é considerada. (BOOKCHIN, 1980, p. 59).

Como assinala Diegues (2005, p. 24), na visão de Murray Bookchin – professor de ecologia social e ativista ambiental norte-americano – o termo ecologia denota uma concepção mais ampliada de natureza e da relação que a humanidade estabelece com o mundo natural. Assim, numa perspectiva ecocêntrica, Bookchin “[...] considera o equilíbrio e a integridade da biosfera como um fim em si mesmo, insistindo que o homem deve mostrar um respeito consciente pela espontaneidade do mundo natural”. Este autor contrapõe as sociedades modernas às chamadas sociedades primitivas, enfatizando a crítica às hierarquias e aos sistemas de poder existentes nas primeiras. Desse modo, as sociedades primitivas são, para Bookchin, aquelas que:

(...) basadas en la simple división sexual del trabajo y sin Estado ni instituciones jerárquicas, no viven la realidad como nosotros, a través de un filtro que categoriza los fenómenos en “superiores” o “inferiores”, o “de arriba” y “de abajo”. A su vez, el sentido de unión dentro del grupo se extiende por proyección hacia las relaciones con la naturaleza. Psicológicamente, las personas en comunidades orgánicas deben pensar que ejercen mayor influencia sobre las fuerzas naturales que la ejercida por la tecnología simple; una ilusión que adquieren por rituales y magias. Sin embargo, por más elaborados que sean esos rituales, el sentido humano de dependencia del mundo natural, de su ambiente inmediato nunca desaparece. La comunidad orgánica siempre tiene una dimensión natural para eso, y la comunidad es considerada parte del equilibrio de la naturaleza – una comunidad de suelo o de floresta. En resumen, una verdadera comunidad ecológica o una ecocomunidad específica a su ecosistema, con un sentido activo de participación en el ambiente total y en los ciclos de la naturaleza.⁵ (BOOKCHIN, 1980, p. 61-2 apud DIEGUES, 2005, p. 24).

⁵ [...] baseadas na simples divisão sexual do trabalho e sem Estado nem instituições hierárquicas, não vivem a realidade como nós, através de um filtro que categoriza os fenômenos em “superiores” ou “inferiores”, ou “de cima” e “de baixo”. Por sua vez, o sentido de união dentro do grupo se estende por projeção até as relações com a natureza. Psicologicamente, as pessoas em comunidades orgânicas devem pensar que exerçam maior influência sobre as forças naturais que é exercida por tecnologia simples, uma ilusão que adquirem por rituais e magias. No entanto, por mais elaborados que sejam esses rituais, o sentido humano de dependência do mundo natural, de seu ambiente imediato nunca desaparece. A comunidade orgânica sempre tem uma dimensão natural para isso, e a comunidade é considerada parte do equilíbrio da natureza – uma comunidade de solo e floresta. Em resumo, uma verdadeira comunidade ecológica ou uma ecocomunidade específica a seu ecossistema, com um sentido ativo de participação no ambiente total e nos ciclos da natureza. (BOOKCHIN, 1980, p. 61-2).

Herculano (1992, p. 18) ressalta que:

Esta distinção nos parece tênue e mais complicadora que esclarecedora: os fundamentalistas, por exemplo, são militantes radicais e costumam lançar-se em cruzadas terroristas em defesa de árvores e animais; entre nós, brasileiros, os ambientalistas que recorrem às ações judiciais são na verdade personalidades combativas, pioneiros e corajosos em um país onde as leis pouco são invocadas, e quando o são geram ameaças de morte como represália.

Ainda sobre o movimento ambientalista no Brasil, Herculano (1992, p. 18) complementa analisando que sua luta tem tido um caráter preponderantemente social, marcada pela compreensão de que os problemas relativos à degradação ambiental estão associados ao modelo de desenvolvimento no país gerador da miséria social. A autora salienta que apesar de ter havido uma expansão, o movimento ambientalista brasileiro ainda não representa “[...] um movimento de massas, mas tem ressonância, uma vez que seus militantes são formadores de opinião e multiplicadores de informação, devido a seu perfil profissional de alta escolaridade [...]”.

Com base em Joan Martinez-Alier (2007, p. 21-22), podemos afirmar que atualmente existem três correntes principais no movimento ambientalista mundial. A primeira, o “culto ao silvestre” de caráter conservacionista, é assim, fundamentado na ciência biológica da conservação e ecológica restrita. Com uma visão romântica da natureza “[...] O ‘culto silvestre’ surge do amor às belas paisagens e de valores profundos, jamais para interesses materiais [...]”, desvaloriza a dimensão humana e social na análise da questão ambiental e atuando numa perspectiva preservacionista foca a sua atenção na preservação dos parques florestais e da biodiversidade, notadamente das espécies da flora e da fauna em extinção. Segundo Freitas e Porto (2006, p. 24), suas ações se pautam na “criação de parques florestais inabitados por seres humanos, e campanhas de proteção de espécies animais e vegetais em extinção ou sob maus-tratos”.

A segunda corrente denominada por Alier (2007, p. 26) de “credo – ou evangelho da eco-eficiência” foca a internalização dos custos e práticas da gestão ambiental da produção baseada em tecnologia limpa, segundo a lógica do desenvolvimento capitalista.

Para tanto, atribui às instituições, aos tecnoburocratas e aos especialistas a responsabilidade de estabelecer critérios e implantar políticas que levem ao desenvolvimento sustentável (ALIER, 2007; FREITAS e PORTO, 2006).

Com uma visão mais ampliada que a anterior, esta corrente está vinculada em termos acadêmicos e profissionais aos campos da gestão ambiental, educação ambiental e economia ambiental, sem, no entanto, dar relevância aos conflitos socioambientais e à desigual distribuição dos problemas (FREITAS e PORTO, 2006).

A terceira corrente designada por Alier de “ecologismo dos pobres, ecologismo popular ou movimento pela justiça ambiental” fundamenta-se teoricamente na ecologia política (ALIER, 2007, p. 33). Desse modo, ao analisar os problemas busca integrar as questões sociais e ambientais, considerando os processos políticos e econômicos que configuram o desenvolvimento em uma dada região ou território (FREITAS e PORTO, 2006).

O movimento da justiça ambiental enfatiza que a maior carga de poluentes e de resíduos originados dos processos produtivos é depositada em regiões mais pobres, em áreas urbanas periféricas, onde as condições de saneamento são precárias, e onde, em geral, moram as populações de baixa renda, determinados seguimentos de trabalhadores e grupos sociais, étnicos e raciais discriminados (ACSELRAD et al., 2004).

O conceito de justiça ambiental nasceu nos Estados Unidos a partir da década de 60, com movimentos sociais organizados em prol da luta pelos direitos civis das populações afrodescendentes ao perceberem que cidadãos pobres e grupos discriminados socialmente estavam mais expostos a riscos ambientais, particularmente, a produtos químicos e substâncias radioativas ou a efluentes poluentes oriundos de indústrias, cujos depósitos se concentravam “desproporcionalmente na vizinhança das áreas habitadas por estes grupos” (ACSELRAD et al., 2004, p. 9).

No entanto, apesar de ter nascido nos Estados Unidos os conflitos socioambientais, conteúdo subjacente ao conceito de justiça ambiental, tem uma abrangência mais universal, e segundo Acselrad et al. (2004, p. 10-11), pode-se considerar que

[...] existe no Brasil, por exemplo, um conjunto de ações e movimentos sociais que estiveram desde há muito envolvidos em lutas por “justiça ambiental”, mesmo que não tenham recorrido ao uso dessa expressão. É o caso do movimento dos atingidos por barragens, dos movimentos de resistência de trabalhadores extrativistas, como os seringueiros no Acre e as quebradeiras de babaçu no Maranhão, contra o avanço das relações capitalistas nas fronteiras florestais e de inúmeras ações locais contra a contaminação e a degradação dos espaços de vida e trabalho nos bairros e regiões pobres e marginalizados.

Desse modo, a temática da justiça ambiental tem sido disseminada em muitos países marcados por extremas desigualdades sociais e econômicas, e, particularmente no Brasil, o conceito de justiça ambiental ganhou uma dimensão ampliada em seu escopo para além da contaminação química e da discriminação específica racial. De acordo com Acsehrad et al.,

As gigantescas injustiças sociais brasileiras encobrem e naturalizam um conjunto de situações caracterizadas pela desigual distribuição de poder sobre a base material da vida social e do desenvolvimento. A justiça e a discriminação, portanto, aparecem na apropriação elitista do território e dos recursos naturais, na concentração dos benefícios usufruídos do meio ambiente e na exposição desigual da poluição e aos custos ambientais do desenvolvimento. (ACSELRAD et al., 2004, p. 10).

Para Zhouri et al. (2005, p. 19), o “‘ambientalismo dos pobres’, ou a luta pela justiça ambiental, é marcado, no Brasil, pela resistência à supremacia das intervenções no espaço pelas elites e pelos grupos políticos por elas apoderados (com representantes assentados em diferentes escalões do estado)”. Segundo os autores, a análise da dinâmica que desenha a distribuição da terra – acesso e posse –, bem como a não resolução dos conflitos dela gerados, evidencia o “controle do sistema histórico de ação e de dominação social do espaço” por grupos restritos da sociedade que decidem – apesar do discurso da participação –, “em razão do seu ‘jogo de forças’ na conjunção dos domínios econômicos, políticos e sociais”, sobre a regulação do uso e ocupação do solo, favorecendo a que permaneçam os embates desiguais entre os sujeitos envolvidos nessa dinâmica.

4.2 A teoria social dos conflitos ambientais

De acordo com Ferreira (2004), a sociologia da questão ambiental, do ponto de vista acadêmico e da produção de conhecimentos, surgiu no início dos anos 60 – cenário de efervescência dos “movimentos de contestação social” –, e do caráter de emergência suscitado pela situação de degradação dos recursos naturais oriunda do processo de industrialização crescente.

Ferreira (2004) analisa que nos anos de 1960, os sociólogos não dispunham de um corpo teórico e de experiência em pesquisas que pudessem ser referência na compreensão acerca das relações entre sociedade e natureza. Segundo a autora, os sociólogos clássicos – Durkheim, Marx e Weber –, trataram sobre a questão ambiental, mas de forma não aprofundada. Ademais, os poucos trabalhos isolados que surgiam não representavam uma produção considerável de conhecimentos que justificasse (culminasse com a) a criação de um campo teórico.

Com base em Hannigan (1997) e Buttel (1992), Ferreira (2004) aponta algumas razões pelas quais os sociólogos marginalizaram a questão ambiental em suas formulações teóricas.

Uma das explicações está relacionada à predominância da limitada concepção determinística geográfica e biológica, a qual tinha uma visão conservadora sobre o entendimento das mudanças e dos conflitos sociais. Uma outra se refere ao próprio pensamento sociológico vigente em meados do século XX fundamentado na modernidade. À época, a preocupação ambiental verificada atualmente teria sido considerada uma visão atrasada e um obstáculo ao desenvolvimento. Apesar de existirem alguns sociólogos marxistas críticos ao paradigma desenvolvimentista, estes “tendiam a ver a problemática ambiental como um desvio das questões cruciais do humanismo” (HANNIGAN, 1997apud FERREIRA, 2004, p. 80).

Ressaltamos ainda a relação dúbia da sociologia com as ciências naturais. De fato, em sua fase de construção, a teoria sociológica recebeu influências dos conceitos formulados nas ciências naturais, ao mesmo tempo em que, por uma necessidade de

legitimação, promoveu uma reação à simplificação das explicações provenientes do determinismo geográfico e biológico citados anteriormente (BUTTEL, 1992 apud FERREIRA, 2004, p. 80).

A despeito de como ocorreu em diversos países, foi a partir dos anos 60 que a problemática ambiental ganhou relevância e importância entre os sociólogos e passou a ter lugar na “agenda dos governos, organismos internacionais, movimentos sociais e setores empresariais em todo o mundo” (FERREIRA, 2004, p. 78).

Assim é que a sociologia ambiental incipiente veio a se ocupar, de maneira significativa, com o estudo dos conflitos relacionados aos distintos modos de usos da natureza, os determinantes e a amplitude dos problemas ambientais, bem como os atores envolvidos (FERREIRA, 2004).

De acordo com Acselrad (2004, p. 17), a sociologia ambiental tem tido dificuldades em estudar os conflitos ambientais, em suas especificidades, como um objeto científico. O autor explica que para alguns o tema ambiental é reportado como uma problemática relacionada à teoria evolucionista, “[...] relativa às formas adaptativas do homem como espécie animal [...]”. Assim sendo, os conflitos ambientais representariam a oposição entre as distintas formas de adaptação dos diversos atores sociais à natureza, com suas respectivas ideologias e modos de vida.

Esta abordagem que considera as formas de apropriação do mundo material como uma resposta às formas de adaptação do homem às transformações do meio ambiente reduz a análise dos conflitos ambientais, pois não permite “[...] captar em sua integralidade o conteúdo político, portador de projetos, presente nos conflitos que tencionam os modos hegemônicos pelos quais se distribuem as distintas formas sociais no espaço” (ACSELRAD, 2004, p. 17).

Ainda de acordo com este autor, outros autores abordam os conflitos ambientais segundo a ótica econômica, classificando-os em dois tipos:

a) Os conflitos oriundos pela distribuição de externalidades, nos quais os responsáveis pelas consequências geradas pelos impactos externos não as assumiriam;

b) Os conflitos ocasionados pelo uso e acesso aos recursos naturais em virtude da dificuldade na definição de sua propriedade. Os conflitos desta categoria estariam relacionados aos espaços sociais, cuja apropriação de seus recursos não é regida pelo mercado, portanto, não tem preço e não pode ser propriedade privada. Para Acselrad (2004, p. 18), mesmo admitindo ser correto afirmar que

[...] tais conflitos eclodem na fronteira social entre o mercado e o não mercado, a teorização em pauta vê-se aprisionada pela hegemonia das categorias mercantis: a gênese dos conflitos ambientais, afirma-se, estaria situada na “falta” de mercado, de propriedade e de preços e não em processos sociais que se definem por si mesmos, sem se caracterizar pelo que, de uma ótica normativa, lhes falta para serem “resolvidos”.

Uma outra concepção na abordagem dos conflitos ambientais os considera para além dos paradigmas evolucionista e economicista, analisando-os como referentes às distintas estratégias e interesses diversos na apropriação e usufruto da natureza em uma era globalizada do ponto de vista econômico-ecológica. Tal concepção afirma que existem outras formas de resolver a reapropriação do mundo, as quais estão fora da lógica do mercado ou das normas jurídicas do direito privado, assinalando a existência de racionalidades não hegemônicas na ocupação e uso dos territórios étnicos, apoiada em uma resignificação de conceitos e formas jurídicas que os caracteriza como espaços de reprodução cultural e da preservação da capacidade dos povos indígenas aproveitarem das suas riquezas naturais (ACSELRAD, 2004).

Na visão de Acselrad (2004, p. 18), embora esta concepção ofereça pistas para uma compreensão dos conflitos ambientais “como expressão de tensões no processo de reprodução dos modelos de desenvolvimento”, sua existência “aparece aqui como restrita a fronteiras definidas em grande parte por especificidades espaciais, e não como pertinente às fronteiras sociais mais disseminadas da vigência do mercado e das relações capitalistas”.

O autor ainda afirma que ao analisarmos os conflitos ambientais veremos que estes são a expressão das contradições internas ao modelo de desenvolvimento, os quais se manifestam não somente nas fronteiras dos territórios ocupados por populações tradicionais e povos indígenas, “que opõem ordens e relações sociais diferentes”, mas

também nos processos de urbanização e de comercialização dos sistemas vivos e outros (ACSERALD, 2004a, p. 73).

Em seu artigo *Idéias para uma sociologia da questão ambiental – teoria social, sociologia ambiental e interdisciplinaridade* –, Leila da Costa Ferreira (2004) traz, a nosso ver, alguns elementos para compreendermos a constituição do campo dos conflitos ambientais no âmbito da sociologia ambiental. Tomemos a sua reflexão como base a partir da abordagem que a autora faz da interpretação weberiana sobre as “esferas múltiplas de determinação da ação social”.

De acordo com a autora,

Podemos falar de uma esfera econômica relacionada aos conteúdos de sentido referentes à produção econômica e ao mercado. De uma esfera social relacionada aos conteúdos de sentido identificados a um *ethos* social e a concepção de honra (prestígio); ou de uma esfera política relacionada aos conteúdos de sentido referentes às lutas pelo poder. Podemos também falar de uma esfera jurídica, estética, religiosa ou mesmo científica, cada qual relacionada a uma forma específica da ação social e a produção de conteúdos de sentido que lhe são pertinentes. (FERREIRA, 2004, p. 78).

Nessa perspectiva, Ferreira (2004, p. 78) assinala como Max Weber (1982) está presente nas formulações teóricas elaboradas por Bourdieu (1980). “Como em Weber, a questão dos sentidos, que os homens atribuem em suas condutas é central em Bourdieu”. Este último, ao conceber sobre cultura, sistemas simbólicos, busca reunir contribuições de diferentes abordagens teóricas enfatizando que estas se decompõem basicamente em duas vertentes. A primeira de matriz Kantiana, a exemplo (que tem referência em) de Durkheim (1995), na qual “os sistemas sociais são pensados ao mesmo tempo como meios de comunicação (**estruturas estruturadas**) e como instrumentos de conhecimento e da construção do mundo objetivo (**estruturas estruturantes**)”. Fundamentalmente esta vertente procura compreender como as formas de consenso se articulam a partir da construção simbólica (FERREIRA, 2004, p.78).

Já a segunda vertente, que teria em Marx (1980) e Weber (1982), seus principais teóricos, baseia-se no “entendimento dos sistemas simbólicos como instrumentos de dominação” (FERREIRA, 2004, p. 78).

Na visão de Ferreira (2004, p. 78),

É desta reflexão sobre estas duas vertentes interpretativas que Bourdieu irá desdobrar os conceitos fundamentais com que opera: o de *habitus* e o de *campo*.

A crença nas relações entre produção de conteúdo de sentido e de formas de dominação, bem como a idéia de que os diversos processos por meio dos quais tais conteúdos de sentido se produzem podem configurar esferas dotadas de uma lógica particular, fazem com que o conceito de campo seja tributário em grande medida, da concepção weberiana da autonomia das esferas sociais.

De acordo com Ferreira (2004, p. 78), os autores que tratam da questão ambiental “se movimentam por entre configuração de idéias e instituições”.

Por um lado, a percepção de um campo de poder, posições que se entrelaçam em um sistema de relações que confere particularidade a cada posição e ao próprio conjunto, que é sempre dinâmico e marcado por disputas.

De outro a noção de campo intelectual, que ganha autonomia na medida em que crescem o nível de especialização e o *status* dos problemas de bens simbólicos.

Idéias, práticas, instituições e hábitos configuram um campo.

Neste sentido, Bourdieu (1980) propõe uma teoria da prática, na qual as ações sociais são concretamente realizadas pelos indivíduos, mas as chances de efetivá-las se encontram objetivamente estruturadas no interior da sociedade global. (BOURDIEU, 1980 apud FERREIRA, 2004, p. 78).

Pierre Bourdieu, em suas investigações, esforça-se por problematizar a evidência da presença de uma estrutura subjacente ao social. Assim, o autor inspira-se na convicção de que não é possível “capturar a lógica mais profunda do mundo social, a não ser submergindo na particularidade de uma realidade empírica, historicamente situada e datada”, para, segundo a expressão de Bachelard tomada pelo autor, construí-la como “caso

particular do possível”, ou, melhor dizendo, com as palavras de Bourdieu, “como uma figura em um universo de configurações possíveis” (BOURDIEU, 2007, p. 15).

Nesse sentido, analisando o espaço social no contexto da França dos anos 70, Bourdieu (2007, p. 15) faz uma análise da “história comparada, que se interessa pelo presente, ou da antropologia comparativa, que se interessa por uma determinada região cultural, e cujo objetivo é apanhar o invariante, a estrutura, na variante observada”.

Bourdieu (2007, p. 15), ao comparar os propósitos do pesquisador que busca em suas pesquisas os “exotismos” e dá “prioridade às diferenças pitorescas” com o pesquisador que visa “apreender estruturas e mecanismos”, argumenta que considera mais respeitoso às “realidades históricas (e de pessoas)” e mais fecundo, do ponto de vista científico, quando o pesquisador tem por objetivo apreender “os princípios de construção do espaço social ou os mecanismos de reprodução desse espaço e que ele acha que pode representar em um modelo que tem a pretensão de *validade universal*”. Na perspectiva do autor, o pesquisador “pode, assim, indicar as diferenças reais que separam tanto as estruturas quanto as disposições (os *habitus*) e cujo princípio é preciso procurar, não na singularidade das naturezas – ou das ‘almas’ –, mas nas particularidades de *histórias coletivas* diferentes”.

Na formulação do conceito de espaço social, Bourdieu (2007, p. 26-27) assinala que “as classes sociais não existem”, “[...] o que existe é um espaço social, um espaço de diferenças, no qual as classes existem de algum modo em estado virtual, pontilhadas, não como um dado, mas como *algo que se trata de fazer*”.

Desse modo, para Bourdieu (2007, p. 27), o mundo social é algo a ser feito, a ser construído pelos agentes sociais – individual e, principalmente, coletivamente, “na cooperação e no conflito” –, porém essa construção não se dá no “vazio social”, como parecem crer alguns etnometodólogos, mas a posição ocupada pelos agentes no espaço social, ou seja, na estrutura de distribuição dos distintos tipos de capital, “[...] comanda as representações desse espaço e as tomadas de posição nas lutas para conservá-lo ou a transformá-lo”.

Ao construir uma teoria do espaço social, Bourdieu (1989, p. 133) destaca uma “série de rupturas com a teoria marxista”, descritas a seguir de acordo com o autor:

Ruptura com a tendência para privilegiar as substâncias – neste caso, os grupos reais, cujo número, cujos limites, cujos membros, etc. se pretende definir – em detrimento das *relações* e com a ilusão intelectualista que leva a considerar a classe teórica, construída pelo cientista, como uma classe real, um grupo efectivamente mobilizado; ruptura com o economismo que leva a reduzir o campo social, espaço multidimensional, unicamente ao campo econômico, às relações de produção econômica constituídas assim em coordenadas da posição social; ruptura, por fim, com o objectivismo, que caminha lado a lado com o intelectualismo e que leva a ignorar as lutas simbólicas desenvolvidas nos diferentes campos e nas quais está em jogo a própria representação do mundo social e, sobretudo, a hierarquia no seio de cada um dos campos e entre os diferentes campos.

Para Acselrad (2004, p. 18) as dificuldades da sociologia ambiental em abordar os conflitos ambientais em suas peculiaridades, como objeto científico, dizem respeito “[...] à complexidade da caracterização do ambiental como um campo específico de construção e manifestação dos conflitos”. Nessa perspectiva, o autor se remete à teoria social de Bourdieu (2007) lembrando que o campo é visto “como uma configuração de relações objetivas entre posições na estrutura de distribuição de diferentes espécies de poder”.

Em Bourdieu (2007, p. 48) “A noção de *espaço* contém, em si, o princípio de uma apreensão *relacional* do mundo social: ela afirma, de fato, que toda a ‘realidade’ que designa reside na *exterioridade mútua* dos elementos que a compõem”.

Desse modo, assinala o autor, os seres aparentes e visíveis – indivíduos ou grupos – são reconhecidos como tal, na e pela *diferença*. Em outras palavras, estes são identificados pelas posições relativas que ocupam no interior de um espaço de relações, mesmo que invisível e difícil de ser expresso empiricamente “é a realidade mais real (*ens realissimum*, como dizia a escolástica) e o princípio real dos comportamentos dos indivíduos e dos grupos” (BOURDIEU, 2007, p. 48-49).

Bourdieu ressalta que todas as sociedades são espaços sociais, os quais são estruturas de diferenças que só são realmente compreendidas na perspectiva da ciência social,

segundo a sua teoria, através da construção e da descoberta do princípio gerador que estabelece essas diferenças na objetividade. Tal princípio “é o da estrutura da distribuição das formas de poder ou dos tipos de capital eficientes no universo social considerado – e que variam, portanto, de acordo com os lugares e os momentos” (BOURDIEU, 2007, p. 50).

No dizer do autor,

Essa estrutura não é imutável e a topologia que descreve um estado de posições sociais permite fundar uma análise dinâmica da conservação e da transformação da estrutura da distribuição das propriedades ativas e, assim, do espaço social. É isso que acredito expressar quando descrevo o espaço social. É isso que acredito expressar quando descrevo o espaço social global como um *campo*, isto é, ao mesmo tempo, como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram envolvidos, e como um campo de lutas, no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados conforme sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para a conservação ou a transformação de sua estrutura. (BOURDIEU, 2007, p. 50).

Complementa Acselrad (2004) que no interior do espaço social os agentes estão distribuídos em posições configuradas segundo os princípios que regem suas diferenciações e são a base das relações de conflito e disputa pela posse das espécies de poder/ “capital” específicos que caracterizam os campos, constituindo-os campos de forças relativas.

Acselrad (2004, p.19) salienta que na abordagem do “estruturalismo construtivista” de Bourdieu (1996) as “‘estruturas objetivas’ – posições no espaço social – e as ‘estruturas subjetivas – categorias vigentes de construção do mundo – são definidas por processos históricos”. Desse modo, podem ser, ocasionalmente, “‘desinventadas’, deslegitimadas através de lutas simbólicas”. Isso é devido, segundo o autor, à luta existente pela valorização/desvalorização alusiva aos diferentes “tipos de capital”, a qual, por sua vez, está relacionada à luta política pela redistribuição do poder, sendo esta também uma luta cognitiva e classificatória.

Nessa perspectiva, Acselrad (2004, p.19), ao apoiar-se em D. Moore (1996) e assim considerando “o meio ambiente como um terreno contestado material e simbolicamente”, afirma que a qualificação em relação ao que é ou não “ambientalmente benigno” redistribui o poder sobre os recursos naturais dos territórios pela

legitimação/deslegitimação das práticas de apropriação dos mesmos. Nesse sentido as lutas por recursos ambientais são, ao mesmo tempo, lutas por sentidos culturais, ou, em outras palavras, o meio ambiente é “uma construção variável no tempo e no espaço”, a qual é regida por recursos argumentativos utilizados pelos distintos agentes em seus discursos com vistas na afirmação de determinados projetos em contextos de desigualdade sociopolítica.

De acordo com a análise de Acselrad (2004, p.23) existem dois espaços onde são desenhadas as relações de poder na sociedade e esta classificação também é pertinente (se aplica) aos modos de apropriação de sua base material.

O primeiro espaço é o espaço da distribuição de poder entre os agentes sociais sobre os distintos tipos de “capital”, particularmente em relação à temática ambiental, o autor inclui o que denomina “capital material”. Neste espaço, são configuradas as diferenças nas capacidades dos diversos agentes no acesso à terra fértil, à água potável, à biodiversidade, aos territórios considerados vantajosos em termos locais. Nas palavras de Acselrad (2004, p.23),

O diferencial de poder sobre o que chamamos de “capital material”, por exemplo, resultaria tanto da capacidade de influência dos sujeitos sobre os marcos regulatórios jurídico-políticos do meio ambiente, como da operação de mecanismos econômicos de competição e acumulação ou do exercício da força direta.

Em relação ao segundo espaço, o autor destaca as representações, as crenças, os valores, as idéias e os esquemas de percepção que conformam as visões de mundo e legitimam “os modos de distribuição de poder” dos agentes sociais sobre a apropriação da base material descrita no primeiro espaço (ACSELRAD, 2004, p.23).

Desse modo, temos que, no primeiro “espaço de distribuição de poder sobre os recursos do território”, cada agente detém de forma diferenciada poder sobre o “capital material”. Já no segundo espaço das representações, as categorias de percepção e julgamento “tendem a legitimar as condições de distribuição desigual do poder sobre os recursos referidos” (ACSELRAD, 2004, p.23).

Na visão de Acsehrad (2004, p. 23), os conflitos ambientais devem ser analisados nos dois espaços de apropriação – material e simbólica – dos recursos dos territórios. Pois em ambos os espaços ocorrem as disputas sociais, nas quais “o modo de distribuição de poder pode ser objeto de contestação”. Assim, no primeiro espaço as lutas sociais, políticas e econômicas têm como foco a apropriação dos diversos tipos de capital e a mudança ou não da estrutura de distribuição de poder. No segundo espaço ocorrem as lutas simbólicas, cujas categorias são impostas para legitimar ou deslegitimar a distribuição de poder sobre os diferentes tipos de capital.

Sobre a questão ambiental observamos, por exemplo, no primeiro espaço as disputas pela apropriação de rios entre populações ribeirinhas e os grandes projetos de construção de hidroelétricas, o conflito entre seringueiros e latifundiários pelo controle dos territórios de seringais, e, no nosso caso, o confronto entre uma comunidade tradicional de catadores de caranguejos e marisqueiras e carcinicultores, entre outros. No segundo espaço das representações verificamos as lutas simbólicas entre as diversas formas sociais de apropriação dos territórios que se dão pela afirmação dos vários atributos que lhe são conferidos, destacando, entre eles: “competitivo”, “sustentável”, “compatível com a vocação do meio”, “ambientalmente benigno” etc. (ACSELRAD, 2004, p.23).

Na tentativa de elucidar o tema dos conflitos ambientais, Acsehrad (2004) destaca como se configura a distribuição da legitimidade que justifica a monocultura do eucalipto e o extrativismo cooperativo da borracha. Tal exemplo traz elementos importantes para compreendermos como os discursos ambientais legitimam a distribuição de poder e, por conseguinte, as diversas formas de uso e apropriação do ecossistema manguezal e de seus recursos pelos distintos agentes sociais.

O autor salienta que “os critérios hegemônicos do que seja ‘eficiência’ e ‘competitividade’ tendem a legitimar a vantagem comparativa do Brasil na plantação monocultural de eucaliptos para a exportação de celulose”. Nesse sentido, são desenvolvidos discursos sobre as condições climáticas e as vantagens em termos de conquista de espaço no mercado mundial para justificar a monocultura de eucalipto. (ACSELRAD, 2004, p.24). Sob essa ótica econômica a reserva extrativista não atenderia os

critérios de eficiência estabelecidos, visto que não teria preços para competir com os da borracha sintética que comandam os preços no cenário internacional (visto que não conseguiria competir com os preços da borracha sintética que comandam os preços no cenário internacional). Segundo Acselrad (2004, p.24), “[...] nas categorias vigentes na lógica econômica dominante [...]” o uso e apropriação do território e sua expansão para produção de eucalipto e conseqüente exportação são considerados legítimos. Por sua vez, a reserva extrativista para conseguir legitimidade deverá reverter os parâmetros dominantes de “eficiência” e “competitividade”.

Acselrad (2004) compreende que só através de uma inversão nos esquemas de percepção que atribuem legitimidade à distribuição de poder sobre os recursos do território poderá fazer com que a reserva extrativista seja uma prática legítima e a monocultura de eucalipto seja ilegítima. Donde se conclui que os critérios de avaliação e de legitimação estão constantemente sendo disputados. Assim, na discussão dos conflitos é fundamental considerar que os mesmos podem ocorrer tanto por meio de uma luta no espaço de distribuição de poder sobre a base material como de uma luta simbólica em relação às categorias que legitimam as práticas em um dado território (ACSELRAD, 2004).

Conforme Acselrad,

[...] o discurso ambiental induz uma alteração no campo das representações dominantes sobre o território, o uso social de seus recursos e os critérios de “eficiência” que legitimam tais usos. Pois a nomeação do espaço material como “meio ambiente” redefine as bases de legitimidade relativa das diferentes práticas de apropriação do mundo material, assim como as condições relativas de exercício do poder sobre os recursos territorializados. Ao por em jogo o que Bourdieu chama de “potência estruturante da cultura”, tal nomeação instaura em novos termos a disputa pela transformação da estrutura de poder sobre o que estamos aqui chamando de “capital material”. Mas, ao lado de um debate que envolve a classificação das práticas segundo sentidos estabelecidos, caberá reconhecer também o embate de sentidos, pelo qual as próprias definições legítimas de noções como “meio ambiente” e “sustentabilidade”, por exemplo, são objetos de disputa. (ACSELRAD, 2000 apud ACSELRAD, 2004, p. 24).

Com base em autores como Henri Lefebvre e David Harvey (1992), Acselrad (2004, p.24-25) lembra as “práticas espaciais materiais” referidas aos “fluxos, transferências e interações físicas e materiais que concorrem no e ao longo do espaço de maneira a garantir a produção e a reprodução do social”, para assinalar que

[...] o conflito ambiental surgiria de eventuais rupturas de “acordo simbiótico” entre as diferentes práticas sociais dispostas no espaço. Pois dadas certas combinações de atividades, o “meio ambiente” poderia constituir um veículo de transmissão de impactos indesejáveis, disseminados pela água, pelo ar, pelo solo e pelos sistemas vivos, capazes de fazer com que o desenvolvimento de uma atividade comprometa a possibilidade de outras práticas se manterem.

Continuando, Acselrad (2004, 25) ressalta que

No caso mencionado da monocultura do eucalipto, por exemplo, a expansão indiscriminada das áreas cultivadas pode associar-se à inviabilização da pequena agricultura familiar, da reprodução dos grupos indígenas, da pesca artesanal e do abastecimento de água para as comunidades urbanas. Ao erodir e compactar solos, reduzindo seus nutrientes, ao alterar microclimas, diminuindo a água disponível e comprometendo sua qualidade, ao afetar negativamente a biodiversidade animal e vegetal, os efeitos da monocultura do eucalipto podem atingir desfavoravelmente atividades desenvolvidas em suas vizinhanças. O mesmo podemos dizer entre as atividades de grande impacto, da implantação de grandes projetos de mineração ou hidroeletricidade, da construção de hidrovias, de oleodutos e linhas de transmissão de eletricidade.

Sob essa perspectiva, os conflitos ambientais seriam originários da natureza interativa entre as diversas práticas sociais existentes em um espaço interconectado e da “temporalidade” que é própria à reprodução dessas práticas. “[...] Pois as práticas de apropriação do mundo material pressupõem uma determinada durabilidade das condições materiais do seu exercício [...]”, a qual pode ser afetada tanto diretamente pelas práticas de um determinado agente social sobre o seu meio imediato como indiretamente pela interação das práticas de um dado agente “sobre as condições materiais das práticas de outros agentes” (ACSELRAD, 2004, p. 25).

A categoria de durabilidade nos ajuda a compreender como, ao longo da história da humanidade, podem ser mudados os critérios que legitimam as formas de apropriação do mundo material pelos diversos agentes sociais. Desse modo, em relação ao exemplo citado anteriormente, uma nova noção de eficiência pode ser construída ressaltando mais os critérios relacionados à durabilidade das condições materiais que são base para o desenvolvimento das atividades produtivas, do que aqueles relativos à rentabilidade econômica (ACSELRAD, 2004, p. 25).

Tomando ainda o exemplo descrito por Acselrad (2004), a fim de facilitar o nosso entendimento, o novo conceito de eficiência pode tornar legítima a produção de borracha nativa na reserva extrativista, embora seja considerada pouco rentável, do ponto de vista econômico, e, por outro lado, ilegítima a apropriação do território e seus recursos para a monocultura do eucalipto, podendo, em consequência, influenciar mudanças no próprio mercado.

De acordo com Acselrad (2004, p. 25-26),

Este seria, por exemplo, o caso da restrição de demanda por celulose proveniente de produtores que, segundo entendimento de certos agentes do consumo, degrada a biodiversidade. O mesmo se aplicaria à expansão de demanda por borracha nativa tida por “eficiente” do ponto de vista da conservação da biodiversidade e da cultura seringueira.

Assim, retomando o conceito de conflitos ambientais proposto por Acselrad (2004, p. 26), “Na origem da denúncia que inaugura o quadro conflitivo, duas categorias de enunciação aparecem com papel particularmente relevante – as noções de durabilidade e de interatividade”.

Em relação à durabilidade, os agentes sociais envolvidos em conflitos ambientais lançam mão, no plano das representações, de argumentos que dêem continuidade ou, melhor dizendo, durabilidade às condições materiais, as quais propiciam o exercício de determinadas atividades produtivas, definindo critérios, por assim dizer, que legitimam o uso e apropriação dos territórios e seus recursos.

A interatividade para além do que denomina a economia neoclássica, de externalidade “[...] numa referência especificamente mercantil aos efeitos não-mercantis e indesejáveis de uma prática sobre outra prática [...]”, consiste em que nos conflitos ambientais os agentes sociais se opõem entre si à medida que desenvolvem e propugnam distintas formas – sociais, técnicas, culturais e simbólicas – de apropriação de um mesmo território e de seus recursos, bem como de territórios conexos. Acselrad (2004, p. 26), como nos lembra que

[...] para além de sua leitura estritamente mercantil, a efetividade e natureza da ação cruzada de uma prática espacial sobre a outra é, como, todo processo, sócio-ecológico, atravessada pela incerteza cognitiva. A interatividade espacial das práticas é, portanto, suposta e sustentada na autoridade da própria denúncia. Ela é também sujeita a representações diferenciadas que a confirmam ou desmentem. As próprias causalidades evidenciadas nas relações interativas são conseqüentemente, como freqüência, objeto de disputa, seja fundada na perícia técnico-científica seja no saber leigo.

Em síntese, como ainda salienta o autor, o estudo dos conflitos ambientais pressupõe a abordagem de suas quatro dimensões constitutivas conforme discutidas no presente capítulo, a saber: “[...] *apropriação simbólica e apropriação material, durabilidade e interatividade espacial das práticas sociais*” (p. 27), e que, a nosso ver, contribui, sobremaneira, ao nosso estudo sobre o conflito ambiental envolvendo os trabalhadores e trabalhadoras do mangue e os proprietários das fazendas de camarão na comunidade Cumbe em Aracati – CE.

Pois entendemos, conforme o autor, que a análise das diversas formas de uso e apropriação dos territórios, assim como do modo como são evocadas as categorias que dão legitimidade ou não à durabilidade das condições materiais, as quais possibilitam a organização das práticas relativas às várias atividades produtivas, que, por sua vez, vão repercutir de forma interativa podendo ou não comprometer outras atividades produtivas em um dado espaço territorial, permite a apreensão da dinâmica conflitiva inerente aos distintos modelos de desenvolvimento (ACSELRAD, 2004).

5 A VIDA DO CUMBE, NO ARACATI

Eu sei que a Gigi fala muito [que]... E a discussão na hora estava tão difícil, tão difícil! E aí ela dizia: — Nós estamos indo para uma comunidade e se pergunta em que nós podemos ajudá-los, [para o] fortalecimento.

Porque não era nada bom!

*Então, assim, quando se fazia uma reunião as pessoas queriam e querem que as coisas sejam resolvidas já no dia seguinte, já de imediato, para não ter mais uma reunião! Eu sei que quando a Gigi faz aquela música **Na Vida do Cumbe...** Eu me lembro que ela disse: — Gabriel aqui tem muita conversa, aonde é que tem uma salinha onde eu possa ficar sozinha? Aí eu digo: — Lá na secretaria da escola. Aí ela traz caneta e o violão, se tranca lá e **quando dá fé ela sai:** — **Gente eu fiz uma música aqui, bem rapidinho, aqui para vocês, e começou, “NA VIDA DO CUMBE”.** (Gabriel, liderança comunitária).*

— Como é “Na Vida do Cumbe”, canta um pouquinho?

<i>Na vida do Cumbe há</i>	<i>Lenda pra contar!</i>
<i>Tanta água do Cumbe, ê!</i>	<i>Lenda pra fazer!</i>
<i>É maré baixa!</i>	<i>Lenda para um mundo</i>
<i>É maré cheia! (bis)</i>	<i>Melhor de viver! (bis)</i>

<i>Água de beber!</i>	<i>Na vida do Cumbe há</i>
<i>Água de banhar!</i>	<i>Tanto mangue no Cumbe, ê! (bis)</i>
<i>Água aonde a vida</i>	<i>Beija o rio, veja,</i>
<i>Pede pra crescer! (bis)</i>	<i>Beija o rio o mar! (bis)</i>

<i>Na vida do Cumbe há</i>	<i>Mangue pra pescar!</i>
<i>Tanta lenda no Cumbe, ê!</i>	<i>Mangue a garantir</i>
<i>São Sebastião São!</i>	<i>A vida no Cumbe</i>
<i>Índio nosso irmão! (bis)</i>	<i>E no Aracati!</i>

Então, em um instante ela saiu com essa música, chega eu me arrepiei todo!

— E aí o que é que as pessoas disseram?

Adoraram, todo mundo aplaudiu! Então ficou como sendo a nossa bandeira, a nossa trilha sonora do nosso enfrentamento, do que a gente iria enfrentar a partir daquele dia.

Retratos do Cumbe

A seguir apresentamos várias imagens que compõem o cenário do Cumbe e ilustram a sua vida social, cultural e política, além de conferirem uma beleza singular ao lugar.



Foto: João Luís



Figuras 20 a 27 - Ruas do Cumbe.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 28 - Templo da Igreja Católica .
Padroeiro: Nosso Senhor do Bonfim



Figura 29 - Templo da Igreja Protestante.



Figuras 30 a 35 - Casas do Cumbe.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 36 - Quintal.



Figura 37 - Momento de lazer no quintal.



Figura 38 - Gamboa do Cumbe.



Figura 39 - Boca do Cumbe - Ponte Renan Viana



Figura 40 - Carnaubal.



Figura 41 - Boca da Gamboa - Mangue Caldeleiro



Figura 42 - Rio Jaquaribe.



Figura 43 - Mangue Caldeleiro de Baixo e Rio Jaguaribe.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 44 - Campo de Dunas.
Foto: João Luís



Figura 45 - Duna Tartaruga.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figuras 46 e 47 - Lagoa entre as dunas do Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 48 - Coqueiral da praia do Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 49 - Praia do Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 50 - Jovens e crianças brincando.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 51 - Futebol nas dunas.
Foto: João Luís



Figura 52 - Campo de Dunas, Manguezal e Carcinicultura ao fundo.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 53 - Dunas e Manguezal.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 54 - Pôr do Sol no Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 55 - Lua Cheia no Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figuras 56 a 59 - Artesãos do Cumbe.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira

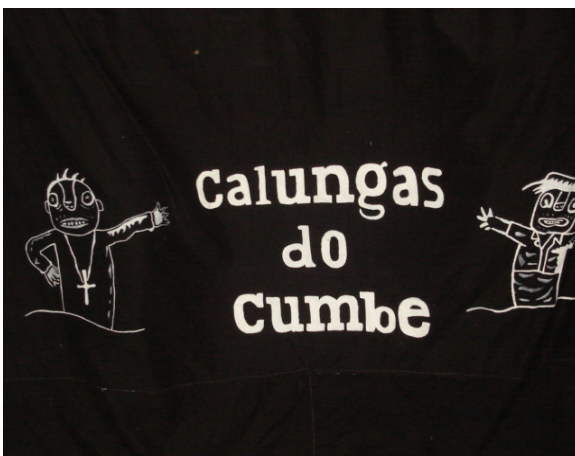


Figuras 60 e 61 - Artesanatos feitos com resíduos de carnaúba.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figuras 62 a 65 - Labirinteiras do Cumbe.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figuras 66 e 67 - Grupo de Teatro de Bonecos "Calungas do Cumbe".

Fotos: João Luís.



Figuras 68 e 69 - Oficina de Teatro de Bonecos conduzida pelo grupo "Calungas do Cumbe".
Fotos: João Luís.



Figuras 70 a 73 - Passeio no Rio Jaguaribe.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 74 - Foz do Rio Jaguaribe.



Figuras 75 a 77 - Lazer à beira do Rio Jaguaribe.



Figuras 78 a 81 - Grupo de jovens pescando nas gamboas do Cumbe - um deles preparando os peixes para o almoço nas proximidades de uma das gamboas.
Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 82 - Pescadores preparando a rede para pescar.



Figura 83 - Curral para a pesca.



Figuras 84 e 85 - Pescando no Rio Jaguaribe.



Figuras 86 e 87 - Barcos nos portos.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 88 - Remanso - lugar onde os moradores da comunidade Cumbe se reúnem para o lazer (banho, preparar ostra assada e o pirão de peixe).



Figura 89 - Grupo tomando banho no Remanso.



Figuras 90 a 93 - Grupo de amigos comendo ostra no Remanso.



Figura 94 - Família indo para o Rio Jaguaribe - levando os utensílios para preparar o pirão de peixe.



Figura 95 - Pescando os peixes para o pirão.



Figura 96 - Preparando o pirão de peixe.



Figura 97 - Família reunida no Remanso, saboreando o pirão de peixe.



Figuras 98 e 99 - Grupos de amigos reunidos no Remanso.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 100 - Caranguejo Uça.



Figura 101 - Guaiamu.



Figura 102 - Aratú.



Figura 103 - Siri.



Figura 104 - Ostra.



Figura 105 - Sururu dentro da concha.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 106 - Sururu fora da concha.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 107 - Mostra da Culinária do Cumbe (Caranguejo cozido, sururu frito e ensopado).
Foto: João Luís



Figura 108 - Saúna.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 109 - Xixié.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 110 - Tesoureiro.
Foto: Ana Cláudia Teixeira

Escola de Ensino Fundamental Raimundo Silvério Filho – Cumbe – Aracati – CE.



Figuras 111 e 112 - Palestra sobre Dengue.



Figura 113 - Acesso à internet na biblioteca da escola do Cumbe.



Figura 114 - Reunião da Rede de Educação Ambiental do Ceará (REALCE) - Núcleo Cumbe.

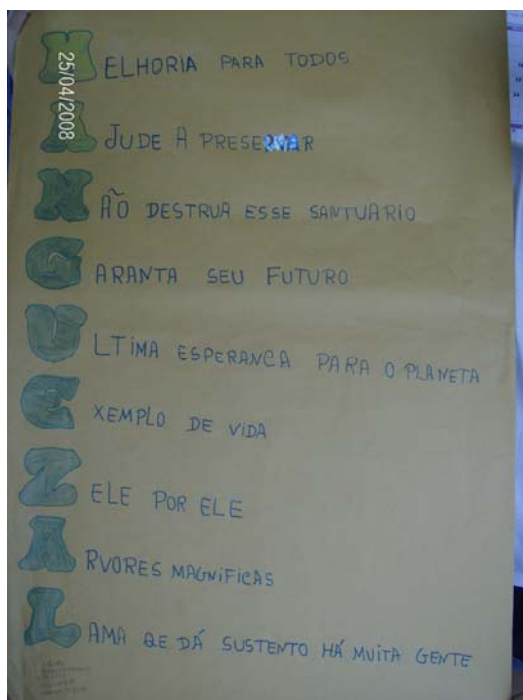


Figura 115 - Trabalho dos alunos.

Realizado pelos alunos do 5º ao 9º ano na Oficina ocorrida após a aula de campo no ecossistema manguezal.



Figura 116 - Aula de campo.

Alunos do 5º ao 9º ano no ecossistema manguezal.



Figura 117 - Oficina com os alunos após a aula de campo no ecossistema manguezal.



Figura 118 - Trabalho realizado na oficina.



Figuras 119 e 120 - Sítio Arqueológico do Cumbe.



Figuras 121 e 122 - Artefatos do Sítio Arqueológico do Cumbe.

5.1 A leitura da história: transformando o espaço do vivido em sentido

(...) Fome mesmo, aqui fome mesmo a gente não passa... de um certo jeito... Porque aqui é um interior; aqui as pessoas não passam aquela fome de amanhecer e anoitecer sem nada... Eu mesmo acho assim - a fome é aquela que amanhece o dia e não tem nada pra comer; dá meio-dia você também não tem nada... Aqui de qualquer maneira se passa; se sente fome, mas dá-se um jeito... Porque se você tiver aqui, eles são assim: se não tem a farinha, vai na casa do pai - e o pai manda um quilo de farinha; vai ali no rio pegar duas, três, quatro peixinha... Pega mesmo assim um sururu, pega uma ostra... Qualquer coisa se faz. Sabe, aqui são um pessoal hospitaleiro, se um num tem, o outro pega e ...dá, ali. Teve uma vez de chegar essa mulher que morreu ali... De eu chegar na casa dela e ela num ter nada pra comer e eu dizer pra ela - pois mande alguém lá em casa que eu vou mandar pra você. - Vou mandar. Tu come isso? E ela: — Como! Aí eu mandava carne moída, mandava às vezes frango, verdura... — Arroz, tem arroz? — Tem não, tem nada! E eu mandava... É um lugar que umas pessoas ajudam a outra... Se a gente souber que alguém tá ali numa dificuldade mesmo... Se a gente anda em casa de fulano de tal e diz: — Menina, eu vi uma dificuldade, vamos tentar ajudar... — Tu dá isso, eu dou aquilo, faço assim... Aqui são umas pessoas hospitaleiras que a todo mundo ajuda; não é aquele interior de passar fome mesmo não.

Michel Certeau nos diz que o espaço é um lugar praticado. Assim é que as ruas ou os caminhos, que possuem sua geografia, são transformados em espaço pelos que andam e seguem nele. Dessa forma é que se distingue espaço geométrico de espaço no sentido antropológico – esse espaço produzido na nossa relação com o mundo. Na verdade, Certeau (1996, p.202) parece nos dizer que os relatos e o mundo vivido nele, pelos sujeitos, transformam continuamente lugares em espaços.

Continua Solange, uma moradora do Cumbe, que é agente de saúde local:

(...) Quando eu comecei a trabalhar de agente de saúde, eu ia pra Ubaeira, eu ia por dentro dos mangue - aqui por onde é essa ruma de viveiro aí. Isso tudo era mangue. Já tava aqueles mangue novo ... se não tivesse hoje feito viveiro; tava um manguezal enorme, né? Tava cheio de caranguejo... Tinha um local lá na frente que eu passava sempre, com água aqui. Era uma taboazinha pequena, mas eu sempre passava. Uma vez tava cheio... eu peguei uma chuva, época de inverno...

Nesse mesmo canto eu passei com água quase na cintura. Era tudo cheio de mangue; aí hoje a gente olha e ninguém vê mangue hoje no Cumbe.

Então o manguezal acabou.

Eu acho que antigamente era que era o Cumbe mesmo verdadeiro, mesmo, para os trabalhador.

Os catador de caranguejo tinham sítio, antigamente - além de ter muito mangue, tinha sítio. Tinha muita fartura, todos tinham. Tinha bem uns quatro ou cinco sítios... pelo menos, que eu conheci.

O que Certeau nomeia de transparência social, se pode ver no Cumbe, em seu funcionamento de comunidade tradicional: qualquer pessoa se torna “legível” para os outros. Na comunidade, tipificada no companheiro, tios, amigos, moradores, cada um se reconhece de alguma forma, compondo uma integridade simbólica, senão vejamos:

O sítio do meu tio dava cana de açúcar, a batata, a macaxeira, o melão, o jerimum, tudo tinha; hoje a gente num vê nada aqui no Cumbe. Se você quiser comprar uma fruta, você tem que pegar em Aracati, comprar em Aracati, coisas que antigamente todos os sítios tinha isso aqui, fora o manguezal.

O Cumbe ele abastecia Aracati de banana, de côco, né, comadre, a Augustoa sabe muito bem disso. Enfim, de fruta, o Cumbe abastecia o Aracati. Hoje gente vem de Aracati vender aqui... antes, a gente era que ia pra lá vender...

— E qual foi a causa dessa mudança, Solange?

Eu, assim, eu vou falar desse sítio que eu fui criada lá. Os meus tios morreram e o meu pai também, o pai que me criou morreu; e o filho não botou pra frente, deixou, entregou às baratas, ficou entregue às baratas, o sítio. Aí o mato encobriu, não teve assim aquela atenção porque morreu o pai; ele tinha que ter pegado... O mesmo que o pai fazia, ele tinha que ter feito. Então, hoje seria um Senhor sítio, ele seria um Senhor sítio; era uma tradição - porque tinha engenho, tinha uma casa enorme, linda, casa antiga arrodada de alpendre, com dois balanços grande assim. Toda a casa era assim; as paredes da casa era dessas parede antiga, viu? De uns tijolão grande que tinha. Era o engenho bem encostadinho da casa. Uma destilação - é assim que se chama?

Aí eu acho... o Cumbe era um, o de antigamente, hoje mudado, hoje no real que nós estamos.

Torna-se evidente que a privatização crescente das terras que pertenciam aos catadores de caranguejos, que são tomadas para viveiros pelos empresários do camarão, vão passando a modificar as interações com os outros e com o ambiente. Sigamos:

Eu, menina, do tamanho dessa menina aí que eu crio ou menor ainda ... Eu via os caçoá, era assim aqueles comboio de jumento, tudo cheio de banana, de coco pra Aracati. Passava lá embarcado. Acolá no rio, não tinha ponte. Hoje tudo é mais fácil, em maneira de transporte. E o Cumbe é o de hoje, mas em maneira de sobreviver na fartura, todo mundo tinha direito de chupar um pedaço de cana, uma criança tinha direito de uma manga, tinha direito de uma banana, uma fruta, assim era o Cumbe de antigamente.

Olhe, eu trabalhei aqui, a maioria era casa de taipa, aí, Ave Maria - quem tinha uma casa de tijolo era rico. — Ah, fulano de tal tá fazendo uma casa de tijolo. — Tem dinheiro, viu? Hoje você vê: todo mundo faz uma casa de tijolo...

Esses comportamentos de relato nos ofertam como que um teatro das ações que decorrem na espacialidade do Cumbe e que os relatos vão humanizar, (re)significar e redimensionar, em um permanente jogo de mudança de fronteiras, poder e confrontação.

É que elegemos buscar no olhar do habitante do Cumbe, em sua experiência de trabalhador como fonte de produção reflexiva e ação emancipatória sobre a resistência.

Vamos, então, retratando as experiências individuais e coletivas que os moradores do Cumbe adquiriram por meio de sua vivência neste espaço comum e que são mediatizadas pelo trabalho.

Vejamos o relato de seu Manoel Joaquim, morador da região do mangue que é o Cumbe, falando de um tempo vivido antigamente pelas pessoas do lugar:

Rapaz, do meu tempo pra cá, o que eu conheci... Dizem que tinha por aqui doze engenho, mas do meu tempo pra cá eu conheci só cinco. Cinco engenho. Agora os mais velhos é que contam que tinha doze engenho aqui, mas do meu tempo pra cá só tinha cinco mesmo.

É como eu tava lhe dizendo: aqui ninguém vivia de caranguejo; nem de pescaria... Nem de caranguejo, nem de pescaria. Se teve de caranguejo e de pescaria porque num tem de que viver, num existe mais sítio como era antes.

Os morro cobriu tudo, tá tudo coberto. Você vê aí, né? Tudo coberto de morro - aí o jeito que tem é ir agarrando no pescado e no caranguejo.

Na interação entre os moradores e as paisagens do Cumbe, identifica-se variados tipos de pessoas e interesses, diferentes modos de relacionar-se com as necessidades coletivas e as buscas individuais. Haveria diferentes formas de conhecimento e vivências no mesmo espaço, ora compartilhado como em grupo de companheiros, como se viu anteriormente na fala de Solange, a agente de saúde (*é um lugar que umas pessoas ajudam a outra*), ora o espaço é adentrado como campo de interesses conflitantes.

Era, se vivia trabalhando no sítio.

Foi negócio de pouco tempo, ô Cláudia, os negócio dos viveiro. Isso num faz muito tempo, não.

Isso aqui, quando chovia, essa água aqui, corria por aqui por dentro desse córregozinho aqui, corria e entrava dentro dessa gamboa aí; num existia esse viveiro aí não.

Veio um cara aí da banda da Fortaleza... (...) Aí chegou cortou esses mangue aí, sem permissão do Ibama nem nada, ainda deram uma multa nele, ele pagou a multa... Aí eu só sei que depois veio os viveiro.

*Aí eles foi, andaram encrencando com ele aí, um negócio de multa isso, aquilo, outro; **ele queria cortar esse outro mangue aí...** Deram em cima dele, não deixaram; ele afobou-se aí vendeu... Foi-se embora pra o Rio Grande do Norte, pra Mossoró, agora tá pra lá.*

Aqui num existia isso aqui não, essas casa aí... foi ele que fez. Sim, e essas outra casa ali; sei que vendeu isso aí por quatrocentos mil reais.

*Chegou aqui puxando numa cachorrinha; só tinha uma casinha acolá em cima, a mãe dele dando de comer a ele. Ele num tinha nada na vida... um empréstimo ele fez no banco... Só sei que **ele construiu esses viveiro aí**, num sei nem se ele pagou; acho que ele pagou essa conta, parece que ele vendeu os viveiro... quatrocentos mil reais.*

Agora teve uma vez que ele apareceu aqui de novo, que o Vicente, aquele Vicente ali, é quem tomava de conta, trabaivava pra ele. Aí chegou já foi vendendo a outro, acho que tu sabe bem disso. Mas tá fechando tudinho que é viveiro; tá dando mais nada não; tá se acabando tudo, tá é fechando tudo porque a ração tá cara. Camarão não tem mais saída de exportação, num tem mais nada; esse daí já tá por fechar, o de compadre Carcinicultor 12, esse e o desse Carcinicultor 7 fechou.

Vemos, acima, no relato do morador do Cumbe, Manoel Joaquim - que vivera no local como catador de caranguejo e hoje tem seus filhos vivendo assim, no mangue -, como alguma coisa da visão de mundo dos moradores do Cumbe vai sucumbindo à forma aviltada do capitalismo funcionar no mundo local do mangue. Na medida em que se instala uma nova forma do capital mundializado se impor, os moradores do Cumbe vão

apercebendo-se da possibilidade de auferir novos ganhos financeiros e é então que novos padrões de trabalho se impõem. Estas mudanças geram conflito no interior das comunidades, uma vez que há os que, como Vicente (referido no texto acima), vão participar de novas relações de trabalho, individualmente, e, também, coletivamente, como aconteceu com o trabalho nos viveiros, no cultivo do camarão.

(...) Eles amarrava os cachorrinho em riba dos paredão de viveiro, aí a gente ia passar e num podia passar; cachorro grande policial, pastor alemão, a gente ia passar num podia passar... Cachorro amarrado em riba dos paredão? - aí eu fiz essa reclamação. Então eles tirou os cachorro de cima dos paredão.

Vemos nesta alusão aos paredões construídos nas passagens comuns da comunidade, que a mudança da paisagem se faz a par com a mudança das formas de trabalho na comunidade do Cumbe.

Era bom, era bom, Cláudia, isso aqui era bom quando num existia esse negócio de viveiro; aqui tinha muita fartura... Eu conheci meu pai, óia; eu ia trabalhando nos sítios mais ele, e num faltava macaxeira dentro de casa, batata... Era melancia, era melão, era muita rapadura...

(...) Num tinha é dinheiro, né, porque naquele tempo as coisas era tudo... Mas o tempo é hoje. Você vai no mangue, pega dez corda de caranguejo, faz quarenta reais. Aí se trabalha a semana, se pega cinqüenta corda de caranguejo... Já sabe quanto é que faz, né?

Arrumamo dinheiro; acho que hoje é o tempo. Mas... é quase a mesma coisa porque eu num vejo eles daqui com nada também!

— Eles quem?

Os pegador de caranguejo, eu num vejo eles com nada! Mas eu acho que o tempo é esse...

— Como?

O tempo é esse de hoje, porque naquele tempo aqui só existia uma bodega, pra fornecer esse pessoal aqui tudinho. Meu pai só vivia devendo com lavoura de sítio...

E hoje eu vejo o pessoal que pega caranguejo, farreia, tem moto, tudo a custa do caranguejo. Você vê hoje: todo mundo tem seu bom sapato, bom relógio no braço, brinca; naquele tempo a gente só vestia um macacãozinho, umas roupinha de saco, é, uma roupinhazinha de saco, saco, safada. Num tinha como ninguém comprar uma roupa melhorzinha, e hoje se quiser comprar... compra.

— Mas tinha a fartura né, que o Senhor disse?

É tinha a fartura, mas num tinha era dinheiro, porque fartura sem dinheiro, hoje, melhor é o dinheiro né, que tendo o dinheiro, tem a fartura, pois é.

É evidente que estamos em meio a fortes modificações no mundo do trabalho, no concerto mundial. O deslocamento das lutas sociais pelo trabalho digno vai sendo carregado, como afirma Bauman (1989 apud FERREIRA, 2002, p. 263), para o mundo do consumo, que estimula a competição individual. Assim é que uma ética do consumo vai tentando suplantar, na modernidade, a necessidade de construirmos e sedimentarmos uma ética do trabalho.

A tese do “descentramento do trabalho” tem conduzido ao anúncio da “equivalência funcional” resultante da remoção da “ética do trabalho” por uma “ética do consumo”, associada ao processo de desvio da luta pelo controlo e poder no local de trabalho para a concorrência individual no mundo do consumo (BAUMAN, 1989 apud FERREIRA, 2002, p. 263).

Nesse contexto, o que fica sendo mais grave é a forma como as políticas de gestão costeiras vão sendo rendidas a uma lógica predatória, onde a individualização das relações de trabalho se impõe tentando fazer calar os direitos pela possibilidade da vida coletiva que, nas sociedades tradicionais, acumularam saberes e conservaram o seu *habitat*.

Nesse quadro, Boaventura (1998, p. 34) propõe a “redescoberta democrática do trabalho”. Levando em conta que a “dessocialização da economia deu-se pela redução do trabalho a fator de produção”, Boaventura Santos observa a dificuldade (e o desafio, no nosso tempo) de se “sustentar a cidadania” (SANTOS, 1998 apud FERREIRA, 2002, p. 288).

A tentativa de fazer unirem-se as potencialidades do *trabalho decente* junto às possibilidades da cidadania deve acontecer a nível global – conclui Santos. É que por trabalho decente se diz que não se pode mais criar empregos de qualquer maneira, mas lutarmos por um trabalho aceitável para as coletividades, e que não tenha um modelo ambientalista destruidor.

Para Boaventura, isso envolveria, mesmo, uma geopolítica do conhecimento, que para se tornar emancipatório necessitaria “pôr a ciência em cultura”. Isso parece significar

pensarmos em uma ciência situada, diria Paulo Freire. Uma ciência com capacidade de intervenção e que se fizesse parte de constelações culturais específicas – uma ciência que pudesse se vincular à construção de uma ética planetária.

*É porque, Cláudia, com esses viveiro aqui, esse meu quintal aqui nunca encheu d'água... Mas chegou e fez um paredão por lá, esse viveiro aí por baixo da minha casa. E fez um paredão aí. Esse outro fez outro paredão ali, aí emendou com o outro. **E eu fiquei aqui dentro encurralado**, cheio de paredão e quando chove, é por Deus que tem um esgotozinho ali que a gente desgota essa água lá por acolá... Que esse Carcinicultor 10, esse nego, eu fui fazer uma levadazinha que encheu meu quintal aqui, que eu tinha umas bananeiras, morreu as bananeira. E eu fui fazer uma levadazinha por trás daquelas casinhas ali pra água sair do meu quintal, e o quê? Quase me mata! Disse: — Oi, você num faz nada aí, fica na frente das minhas casas, você num faz nada. Eu digo: — Rapaz, você chegou um dia desses aqui, tantos anos que eu moro por aqui e meu quintal, você tá vendo? Cheio d'água, coisa que eu nunca vi.*

— Isso aí ia lá pra dentro do rio, rapaz. Você veio fazer o mal a mim, rapaz, o que é isso, rapaz?

Ele disse: — Não, você num faz nada aí não.

Eu digo: — Eu vou fazer!

Ele disse: — E tem uma coisa: chame sua canalha pra vim ajudar a fazer.

Eu digo: — Rapaz... Chame o quê?

— Sua canalha, seus amigos aí.

Eu num fiz isso, né, aí adespois, foi que ele mais Carcinicultor 4 encanaram essa água, um cano acolá assim... Mas aquele outro canalha que comprou aqui, acolá embaixo na caieira, que fez o viveiro lá, tão passando aí com os carro pesado e quebraro os cano. Quebraro os cano, aí. Quebrou o cano e eu um dia desses fui cavar lá, no inverno, pra ver e achei o cano quebrado.

Já esse outro aí, eu fiz a levada mesmo pela frente da casa, num reclamou nada não; ele sabe que eu preciso pra desgotar a água do meu quintal... Sabe que fica tudo cheio d'água, fica tudo cheio d'água...



Figura 123 - "Paredão" que impede o escoamento da água das chuvas para as gamboas. Fazenda de camarão construída nos fundos dos quintais de casas de moradores do Cumbe.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Evidente que os locais da comunidade, onde as pessoas passam - locais comuns de caminho coletivo, como vimos acima - e as moradas individuais, no Cumbe, são atingidas pela forma das novas relações de trabalho se instalarem e pelo tipo de trabalho que acontece no viveiro do camarão.

Sabe-se que o manejo correto de áreas das comunidades tradicionais requer um conhecimento profundo do ecossistema onde ele se insere. O manejo - chamado flora, fauna, solo, quando a ênfase é dada aos recursos vegetais, animais ou do solo - envolve a síntese do conhecimento científico com o tradicional, afirma Diegues (2000, p.35).

Acrescentamos: seria importante ver se o manejo - ou intervenção de empresas, aliadas à governação local e estatal - não está se dando à revelia das necessidades de conservação da vida, trabalho e ambiente das populações tradicionais.

Chama-se a esta intervenção, que comporta o conhecimento local, de etnomanejo - que deve ser realizado incluindo-se as populações tradicionais que conhecem, desde gerações e gerações, seu habitat.

A presença humana das comunidades tradicionais acumulou saberes que não se pode desprezar e que são responsáveis pela manutenção dos ecossistemas que se conhece em nível planetário.

Continuando a minha conversa com Solange pergunto se o local onde hoje é viveiro era todo ocupado por mangue antigamente.

Era tudo mangue, muito mangue. Até onde eu conheci. Disse que tudo era mangue e hoje não tem nada.

Hoje eu vejo os catador de caranguejo falar que pra pegar caranguejo vão a uma distância enorme pra eles pegar, se quiserem, um caranguejo melhorzinho... onde antigamente eles pegavam perto, num precisava ir tão distante pra pegar seus caranguejo, seu sustento, né?

Por causa dos viveiro que foi feito, acabou. Não tem. Em termos de mangue era antigamente mesmo. Era muito mangue, menina.

A gente olhava e era muito verde, era muito bonito... Agora, o camarão assim, essa mortalidade...

Derrubavam era tudo que tava proibido; eles metiam a cara escondido, metiam a serra, motor e serra e...

Se você visse antigamente esse terreno aqui de frente, aqui da minha casa, esse terreno de Carcinicultor 4, só era coqueiro. Mal o olho não podia olhar.

Ele tirava toda semana uma D10 cheia de coco, duas vezes por semana pra fazer entrega em Canoa. Era de água de coco doce, uma maravilha. Esse homem meteu a cara, derrubou o coqueiral todinho no trator, fazia pena e dó. Eu num chorava porque eu olhava assim... Partia meu coração de ver aquela ruma de coco verdinho e grande tudo no chão. Assim.

Passava as caçamba... Olha, foi umas oito caçambas trabalhando quase uma semana pra carregar coco, os pés de coco, coco verde, coco inchado pra rebolar no pedregal pra fazer viveiro.

Observemos como Solange, a agente de saúde, se situa como alguém que sente e possui uma relação afetiva com seu mundo natural, sua cultura. Vemos que ela vivencia sentimentos e partilha com a biosfera e que ao refletir sobre o que vai vivendo adentra uma esfera especial de existência: a de sujeitos históricos, capazes de dar outra direção ao que experimentamos do mundo.

*(...) Era lindo esse sítio aí, era lindo, você olhava, era uma paisagem que **dava assim uma paz em você.** Porque só era verde, água doce à vontade...*

Hoje num tem nada, nem água doce... Num tem mais coco, num tem mais nada.

— Os poços salgaram?

Salgaram, salgaram tudo.

— Tudo por conta dos viveiros?

Tudo por conta dos viveiros.

— E na sua visão Solange, o quê que os viveiros trouxeram para a comunidade?

Na minha visão, não trouxeram benefício nenhum. No meu modo de pensar, quando tava dando certo, a única coisa que trouxe de bom era o emprego, porque de qualquer maneira não tinha mais caranguejo, né? Pra caçar, pra pegar...

O pouco que eu entendo desse negócio de carcinicultura, não trouxe benefício nenhum; pra o Cumbe num trouxe não.

Quer dizer, que se não tivesse sido construído os viveiros, seria melhor? Teria sido melhor, porque teria o manguezal, teria a ruma de coqueiro aí, que foi uma pena perder. A paz que se perde... Muito coqueiro verde que vai...

Vemos que a mudança que veio com os viveiros de camarão é percebida não só como mudança econômico-social, mas como mundo simbólico que se desfaz de seus traços concretos e fica na memória.

A compreensão de sermos parte da vida no universo, nos leva, contudo, a apercebermo-nos das especificidades do existir humano. Como diz Carlos Rodrigues Brandão (2007, p.186):

[...] nós habitamos uma esfera especial de existência, de partilha, de diálogo. De uma maneira diferente da dos outros seres com quem compartilamos a vivência do existir-como-vida-na-Terra, as nossas trocas em nossos relacionamentos com o que existe, com o que é vivo e também entre nós, seres humanos da vida, são realizadas, como vimos já, no trânsito da consciência reflexa, que uma alface e um beija-flor possuem, para a consciência reflexiva e auto-reflexiva.

Continuando, vemos o quanto a depredação ocasionada pelos viveiros de camarão, também resultam em não dar as vantagens que os empresários apregoavam:

Nessa época tinha o coqueiro, tinha a siriguela, tinha a manga, tinha goiaba no sítio, tinha batata, tinha tudo e tudo foi morto por causa da água salgada.

O mangue num ficou com nada, ficou só com o viveiro e uns achando que ia assim enricar, ficar bem assim.

Foi quando começou a morrer, a ficar os custos muito caro, a manutenção... O viveiro foi caindo, caindo... E nem coco, nem batata nem nada...

Pra mim, a única coisa que trouxe de bom era emprego, quando a comunidade tava trabalhando... Alguns, uns deles. Nem toda a comunidade foi empregada, e ficou mesmo assim.

Foi ruim de qualquer jeito porque quando tinha alguém trabalhando, tinha alguém reclamando que não tinha caranguejo pra pegar e não tava empregado, né?

De qualquer maneira a gente via mais gente desempregada do que empregada, né? Tinha mais gente desempregada do que empregada; tinha mais desempregado do que empregado.

Eu acho assim que o manguezal representa uma vida, a vida. Porque é de lá do manguezal que se tira o sustento da maioria da região, da maioria. Que até na televisão a gente assiste os catadores de caranguejo de qualquer região do Estado, né, que trabalha. E eu acho assim que o manguezal, ele é uma vida pra comunidade, pra população, é uma paz, é o pão de cada dia que todo mundo tira dali.

Eu acho que o manguezal é uma benção dada por Deus e que ninguém e que o homem não poderia ter feito isso, né? Nem fazer, né? Acabar com o manguezal é uma pena, eu morri de pena quando as pessoas chegavam. contando que foi derrubado num sei quantos pés de mangue e o caranguejaral tava lá morrendo.

Ave Maria, as pessoas chegava contando assim pra mim, eu ficava morta de pena, porque o mangue tem tudo, o manguezal tem tudo.

Os estudos de etnoconservação – a ciência que estuda a conservação e a proteção da natureza na relação com os seres humanos - afirmam como a percepção de mundo natural das populações tradicionais vincula-se também à esfera do mundo social e à esfera do sagrado. Diegues (2000, p. 30) afirma que para as sociedades não urbano/industrial, “existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social”. Sob essa ótica, compreendemos, com base no autor, que para as sociedades tradicionais “não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o “natural” e o “social”, mas sim um *continuum* entre ambos”.

Escolher caminhos para o desenvolvimento local representa uma opção política. Vimos que o manejo dos recursos locais tem sido desconsiderado – e eles são indispensáveis à conservação.

A dilapidação do ambiente, como vimos, dilapida o mundo natural, com seu ecossistema e dilapida o acúmulo de saber das populações locais.

Ao ameaçar nossa biodiversidade, essa dilapidação do ambiente ameaça também nossa diversidade cultural – e isso associado à mundialização do capital, com seu modelo concentrador de riquezas, que nega e destrói o singular das culturas humanas e seus saberes.

Os *nichos manejados*, que Posey (1987) apud Diegues (2000, p.38) chama de “ilhas naturais de recursos” – foram desenvolvidos pelas comunidades que por séculos habitam nestes espaços onde vivem.

Sabe-se que as populações que habitam nestes espaços do mangue por gerações consecutivas acumularam saberes de conservação do ambiente. Na verdade, estes saberes que conservavam o ambiente natural do mangue são artefatos culturais humanos.

Voltando à história do Cumbe, perguntamos por que os sítios de antigamente, que tinham engenho e bastante fartura foram acabando:

*Os donos de sítio foram morrendo e quem foi ficando não foi fazendo o que aqueles mais velhos faziam. **No trabalho do sítio todo mundo tinha o seu trabalho, que naquela época tinha pouco catador de caranguejo e tinha muita agricultura, as pessoas trabalhavam no sítio, né?***

Nos estudos sobre populações caiçaras⁶ de São Paulo, as pesquisas mostram que a base de subsistência das suas comunidades eram as atividades agrícolas, ainda que o trabalho com a pesca fosse uma característica destas comunidades (Diegues, 2004, p.36-39). Com a perda de terras, devido à especulação imobiliária, à abertura de novas estradas, à construção civil, à intensa urbanização, aos investimentos de empresas e ao chamado veranismo – fenômeno das segundas residências – os caiçaras passam a viver, em parte, na pesca e em outros trabalhos temporários, como o setor de serviços e construção civil.

Vemos que, no Cumbe, esta situação de expulsão das terras litorâneas é agravada a partir da carcinicultura. Acresça-se aos fatores estruturais acima mencionados, o sintoma

⁶ Pescadores artesanais.

da juventude não seguir o mesmo sentido de trabalho que seus pais – o que também decorre do modelo do capitalismo que se tem hoje.

Vejamos como se dava essa vida de agricultura em ambiência de mangue e proximidade de rio e mar – constatemos as mudanças das relações de trabalho e vida:

Tinha os meeiros; eles plantavam tantos hectares de terra, isso aí eu não entendo bem como é, mas aí quando aquela safra tava boa, repartiam aquele tanto com o dono do sítio e ficava com aquele terço, um terço, ói? A metade, ainda ficava com a metade e trazia um caldo de cana pra um filho beber em casa, trazia uma banana, tinha o seu côco; pedia ao patrão, passava lá, trazia seu côco, trazia sua manga... Antigamente não tinha muito trabalhador de caranguejo, tanto que o caçador de caranguejo ele num tinha quase valor... Qual era a moça que namorava com um catador de caranguejo antigamente? Tão desvalorizado eles era, que num tinha quem quisesse.

Sabe-se que a globalização da economia faz com que as conexões se estabeleçam e que nenhum rincão do mundo fique fora dessa interpenetração do capital e seus mercados, do modo como acontece no capitalismo hoje.

Porque era difícil: eles iam vender em Aracati, aí depois foi que começou, em oitenta e oito, nessa época por aí assim, oitenta e sete, oitenta e oito foi que começou um Senhor chamada Medeiros, começou a aparecer aqui pelo Cumbe, e a comprar desse José que tu fala aí. O José comprava da maioria deles aqui... Aquela ruma de homem, aquele bosque de caranguejo pra entregar no Jardim. Aí já vinha um carro pra pegar no Jardim, levar pra Fortaleza. Aí foi melhorando: foi quando os caçador de caranguejo começaram a ter valor, porque o dinheiro começou a chegar mais fácil. Nessa época, de oitenta e sete pra oitenta e oito, foi que os catadores de caranguejo começaram a ter valor. Foi quando apareceu o Zé do Caranguejo, apareceu um Senhor chamado seu Inácio, apareceu seu... como é o nome daquele outro? Seu Ednardo. Apareceu vários compradores das barracas da Praia do Futuro, né? Foi quando todo mundo ganhava bem... que aconteceu: um botava mais dinheiro, tinha muito caranguejo grande, tinha muito aqueles caranguejo; aí o caranguejeiro ficou em cima mesmo do dinheiro, passaram bem. Nessa época, nesse período, de repente veio essa onda boa e quando foi em noventa e sete pra noventa e oito, pra dois mil, veio a onda dessa febre de camarão...

Ave Maria, era as pessoas enricando; uns enricou de repente - aí todo mundo foi atrás pra ver se ficava do mesmo jeito.

Nas primeiras despescas⁷ deu bem; depois, foi caindo, caindo, caindo... até que chegou ao ponto...

Todo mundo nesse tempo só fazia viveiro; vendia casa, vendia o carro, vendia tudo só pra empregar em viveiro.

— Até os caranguejeiros também?

Até os caranguejeiros, aqueles que tinham condições, faziam também isso.

Observemos a precisão com que os grupos nativos do Cumbe vão refletindo sobre as mudanças na comunidade e nas relações de trabalho, como vão reparando das técnicas que incorporam; vejamos como vão se inteirando, percebendo o valor com que o caranguejo vai sendo procurado mais e mais e a corrida para a “febre do ganho com o camarão”. Parecem distinguir tempos diversos – da agricultura, do caranguejo, dos viveiros – embora estes movimentos não sejam puros, quer dizer, sempre algumas formas destas de relação de trabalho continuaram coexistindo mesmo no apogeu da outra.

— Quer dizer assim que a cata do caranguejo começou nesse período de oitenta e sete, oitenta e oito, mas antes disso tinha pouco caranguejeiro, porque a maioria das pessoas trabalhavam na agricultura ... E foi então que quando chegaram esses compradores de caranguejo, começou a aumentar a procura pelo caranguejo?

— *Quer dizer, aqueles que trabalhavam no sítio passaram também a catar caranguejo... Porque o tempo dos sítio foi se acabando...*

Foi acabando; porque aquele que por acaso tinha um pai que trabalhava na agricultura com seus filhos pequenos... O sítio foi se acabando...

Aqueles rapazinhos já num foi mais se envolver no sítio, foi se envolver na pescaria, aprender a catar caranguejo...

Veja, porém, que mesmo que venham outros empréstimos culturais, como as técnicas da “*apanha*” de caranguejos aprendidas, emergem daquele *habitat* práticas culturais que vão se adaptando aos recursos do lugar, dando forma a novos territórios e relações de trabalho comum:

Aí chegou uma família aqui do Rio Grande trazendo umas redinhas, pegando caranguejo de ramo (que até aí ninguém sabia pegar caranguejo

⁷ Uma das etapas do processo produtivo da carcinicultura.

*de ramo, pegava no braço mesmo), chegou essa família, umas cinco pessoas do Rio Grande, umas cinco família, e começaram a Cinco famílias, chegaram aqui do Rio Grande, era seu Chiquinho, era seu Nino, era seu Antônio, junto com o filho, cada um filho já rapaz, **pegando caranguejo com ramo**, pegando guaiamu, aí começaram...*

A primeira pega foi do guaiamu - e haja o dinheiro mesmo!

*O pessoal chegaram do Rio Grande, ensinando como pegava guaiamu pra levar... Eles mandavam as pessoas pegar guaiamu, aí eles compravam e levavam pra Natal; dava dia de sexta-feira eles iam pra Natal; quando chegava dia de domingo pra pagar aquela ruma de gente, aí pronto. Foi quando começou a melhorar mesmo a pesca de caranguejo. Aí os rapazinhos que foram se entendendo por gente foi todo mundo pro mangue - ninguém quis mais ir pra agricultura. Aí eles que **ensinaram pegar caranguejo de redinha, pegar caranguejo de ramo que aqui não se sabia, de ratoeira...** Foram três tipos de armação que eles trouxeram e **ensinaram pra pegar o caranguejo.***

Não existia essas técnicas aqui. Não existia não.

Depois que eles chegaram ensinaram todo mundo; todo rapazinho ia, só via o que era de rapazinho tudo com ramo... que num se suja, né? Num mete os braços no buraco, num se arranha nem nada... e ramo é fácil

Os pais já levava seus filho pra trabalhar no mangue, aí pronto: foi quando se abandonou propriamente a agricultura.

5.2 A leitura mítica do vivido?

... Minha avó contava muita história assim do outro tempo, essas coisas do tempo de pai de santo.

— Pai de santo?

Padre santo.

— Padre santo?

Padre santo. No tempo que havia a santa missão, antigamente, que era o tempo que os padres anunciavam o que ia acontecer no longo do tempo, ela contava muito, minha avó...

Eu era menino. Ela dava cafuné, eu deitava a cabeça no colo dela, pedia pra ela contar. Ela começava a contar, mas muita coisa eu esqueci. Tempo de menino.

Então ela contou uma que do tempo de rei, dom Sebastião... Ele era guerreiro...

... No tempo desse sítio... o morro era lá perto da praia, lá perto da praia... tudo era mato... No tempo que tinha índio... Hoje é Morro Branco... Tudo foi morada de índio e hoje a prova é que o vento com areia descobre canto assim que foi monturo, ostra, caco de ostra, caco daquelas vasilhas de barro, que tinha antigamente.

Hoje as coisas tudo mudou. Tinha aqueles cacos de louça... Tudo foi moradia, prova que foi moradia; agora ninguém sabe a era.

Pois bem, perguntando a mamãe disso da lenda de dom Sebastião, ela disse que era. Essa moradia era perto da costa; ela morava no alto e ela via a praia. Aí um dia de tardezinha se pondo ela tava assim, quando lá vinha uma cavalaria na praia.

Ela ficou olhando aquela cavalaria medonha, que entrou dentro do mar. Aí tinha uma pessoa assim e perguntou: — O que é isso aí desse jeito? Tu num visse não a cavalaria que entrou no mar?

— Eu mesmo não – ela respondeu. Mas ela viu.

(...) O vento cava desenterra aquelas coisa assim, a imburana, o pau d'arco, e o tempo não destrói.

Fica tudo isso no morro, que a gente encontra como se fosse os monturo de ostra, de caco de prato de barro, de louça. Uma vez eu fui uma pescaria mais meu padrasto eu vi assim como se fosse um monturo, era assim como um monturo, cheio de prato de barro, de louça, que eu até trouxe uns que era uns desenhos bonito. Era assim essas coisas.

Quando foi uma noite, eu sonhei com esse monturo, o dito monturo, e sonhei que em cima dele tinha uma tesoura de ouro, aí esqueci. Quando foi um dia eu fui pescar, fui pro lado de lá e me lembrei: — Ah, eu sonhei que tinha uma tesoura de ouro aqui nesse monturo - aí fui pra lá, quando cheguei lá a tesoura tava.

A tesoura tava, mas só que num era ouro que nem eu sonhei, era ferrugem; peguei, quebrou-se o eixo e ficou. Eu contando pra um tio meu, tio Gabriel Marinheiro, ele disse que era verdade, tava como eu sonhei, agora só que pra desencantar - tava encantado - tinha que furar o dedo, fazer uma cruz em cima, que então ela se transformaria como eu sonhei, sabia?

Eu vejo falar que essas coisas assim é um tipo de encanto; aí o segredo é isso: aquilo se transforma, passa a ser da gente, tá entendendo?

O que se diz parece remeter ao modo de ser e estar no mundo fundamental de cada cultura e ser singular. Como diz Certeau (1996, p. 179), ao referir-se ao plano do dizer como algo que se vincula ao plano do ser e do fazer:

[O estilo] conota um singular. O uso [da língua] define o fenômeno social pelo qual um fenômeno de comunicação se manifesta de fato: remete a uma norma. O estilo e o uso (da língua) visam, ambos, a uma 'maneira de fazer' (falar, caminhar, etc.), mas um, como tratamento singular do simbólico; o outro, como tratamento de um código. Eles se cruzam para formar um estilo do uso, maneira de ser e maneira de fazer.

... Eu sei os pedaços assim, mas eu não sei juntar as coisas que eu esqueci.
 — Que pedaços você sabe?
 — *Das partes, do tempo que era o sítio. Os donos dos terrenos... tem uns que eram carrascos, que nem se fala do pai de Correia, que chamavam coronel Banejo. Esse pessoal que eram ricos, eles tinha tudo: tinha engenho, tinha casa de farinha, tinha destilação, fábrica de rapadura; hoje num existe mais esse tipo de coisa.*
Tio Gabriel falava muito nesses sítios que tinha; tio Gabriel falava que quando conheceu aqui o Cumbe, ele conheceu vinte e um engenho funcionando. Hoje num existe mais nenhum.
Vinte e um, da Canavieira a Ubaeira - hoje num tem mais nenhum; resta... tinha ali o resto de um engenho... tem ali, nesse terreno acolá, abandonado...foi o derradeiro que deixou de funcionar. Tio Gabriel disse que conheceu vinte e um tudo funcionando e hoje...
O Cumbe era sítio desde a Canavieira... Tudo cheio de bananeira, cana, macaxeira. Tinha casa de farinha... na Canavieira tinha casa de farinha. Criança ainda, alcancei funcionando essa casa de farinha, ali nos Correia. Eu era menino; alcancei, que a minha avó ia trabalhar lá, e plantava.

Pode-se dizer que a idéia dos sítios e do trabalho com a agricultura e dos engenhos e dos escravos remete uma a outra, para configurar uma totalidade de sentido, que por sua vez se refere a uma totalidade concreta.

Observamos que nos relatos que tentam recompor o tecido da memória do que foi o Cumbe, que a percepção prática que têm seus moradores, dos usos e costumes mediados pelo trabalho no mangue, alcança um mundo de sentido simbólico que no decorrer dos tempos se reordena. Como observa Rouê (2000, p. 71), os povos das chamadas comunidades tradicionais não separam ciência, filosofia e religião – elas se juntam em uma totalidade prática e simbólica que tenta dar conta da inteireza do humano e seus percursos de vida singular e coletiva.

5.3 O trabalho no mangue: cultura, técnica e arte

Apresentamos a seguir uma descrição sobre o trabalho no mangue, de acordo com alguns relatos dos catadores de caranguejo, enfatizando a cultura e a arte subjacente à cata

do caranguejo, descrevendo as técnicas utilizadas e a relação do trabalhador com a dinâmica do ecossistema manguezal.

Jorge catava caranguejo, “mas era pouco, era mais para comer”. Na verdade, ajudava o pai em uma cerâmica fazendo telha, tijolo, e aos catorze anos, com a morte de seu pai, passa a catar guaiamu para sobreviver. Com a experiência acumulada de 14 anos de trabalho no mangue Jorge nos conta um pouco sobre as especificidades da cata do caranguejo segundo as técnicas usadas.

A técnica mais usada por Jorge é a ratoeira, às vezes usa o ramo, mas, segundo ele, esta é uma técnica muito difícil, só para quem é experiente. No começo, quando trabalhou um ano no Rio Grande do Norte, Jorge utilizou a redinha, mas depois esta técnica foi proibida lá e, hoje, trabalhando no Cumbe, usa “mais mesmo é a ratoeira”.

Segundo Jorge, houve um tempo em que se utilizava gás para capturar o caranguejo:

[...] teve um tempo que eu estava lá, eles estavam pegando era com gás, gás mesmo, colocando gás na boca do buraco do caranguejo. O caranguejo saía sufocado para cima e eles pegavam. Lá no Rio Grande.

Ao perguntar se os catadores do Rio Grande do Norte ainda continuam utilizando o gás, Jorge responde:

Não, agora eles trabalham só de redinha mesmo, não trabalham de ratoeira não, só redinha, não trabalham de enxada, nem a ramo, não, só de redinha.

Eles chegaram a trabalhar um bom tempo, viu, usando gás, lá. Eu só sei que o pessoal descobriu, aí deram em cima deles, até a fiscalização mesmo.

Jorge relata que mesmo sendo proibida a redinha continua sendo utilizada no Rio Grande do Norte e os catadores de caranguejo têm receio de serem flagrados pela fiscalização e cuidam para não deixarem vestígios de redinha no caranguejo e nem no local onde as redinhas são confeccionadas.

Agora de redinha lá, Ave Maria! Se for pego agora tomam tudo, tudo da pessoa. Tomam os caranguejos, tomam as roupas do trabalho, tomam tudo, mesmo.

Eu sei que se alguém pegar caranguejo de redinha escondido, quando pegar o caranguejo tem que limpar ele todinho, né, porque ficam os fiapos de nylon, tem que limpar o caranguejo todinho, para não levar para a feira com fiapo. Porque se for pego os caranguejos com fiapo de redinha! E fazer a redinha aqui mesmo. Na casa de apoio onde eles [os catadores] ficam lá no interiorzinho, os fiapos que ficar voando, tem que juntar tudo e queimar, porque se ficar e eles verem, fiapos de saco, quando eles chegam, aí...!

Já no período das chuvas, Jorge afirma que a técnica mais usada é a enxada a braço e a rolha. Nesse período diminui a quantidade de caranguejo no mangue, “porque ele vai para a raiz e se enterra”, e aumenta a quantidade de guaiamu. Jorge explica:

É porque na época do inverno ele [o caranguejo] sai dos altos e fica mais difícil, não é. Pronto, aí nessa época do inverno a maioria das pessoas vão para os guaiamu, catar guaiamu.

Tem [muito guaiamu], no inverno aparece muito, porque os guaiamus passados abrem muito no inverno, não é. Mas não é a quantidade que a gente tinha. Mas ainda aparece muito guaiamu, porque a região da gente aqui é muito grande. Mas tem uns que ainda continuam no caranguejo, mesmo ele sendo pouco, porque ele vai pra raiz e se enterra, mas assim mesmo continua uma parte nos caranguejos e outra no guaiamu. Mas dá para pegar ainda. Agora, de ratoeira, de ratoeira não pega não, na raiz não pega não. No inverno, de ratoeira, não trabalha não.

[No inverno] ***O pessoal trabalha de enxada. O pessoal da enxada, que mete o braço, né? O pessoal que mete o braço.***

— E quem não sabe pegar a braço, tem muita gente que não sabe?

É, tem muita gente que não sabe, pelo menos eu não sei [pegar caranguejo a braço]. Pelo menos eu que trabalho com caranguejo, se eu meter a mão num buraco do caranguejo, na hora que eu triscar nele lá, eu tenho medo. Parece que nunca vi, puxo a mão pra fora rápido. Agora, ele fora a gente pega de todo jeito.

Observamos que o uso das técnicas de catar o caranguejo varia com a estação do ano. No Ceará, considera-se apenas duas estações bem definidas: a chuvosa (período de janeiro a julho) e a seca (período de agosto a dezembro). Quando o catador de caranguejo se refere ao período de inverno, na realidade está se referindo ao período chuvoso. Jorge

relata que no período das chuvas, ou no inverno, como eles costumam dizer, a quantidade de caranguejo diminui no mangue e aumenta a quantidade de guaiamu. Vejamos:

[No inverno] *A maioria desse pessoal vai para os guaiamus, vão pescar nos rios – que dá muito peixe. Porque o sururu também não tem, a ostra não tem. Ah, o inverno [na época do inverno] aqui é difícil! Muitos dos catadores de caranguejos plantam, naquela ilha lá, arrendam ao Vannamei. Ah, no inverno fica difícil!*

Eu me sustento no guaiamu, pego aqui, pego acolá aí vamos levando. Muitos pegam guaiamu. No inverno se você tiver aqui, você vai vê quase todo mundo aqui tem guaiamu. Uns levam para Natal, outro pessoal vem pegar aqui, o pessoal de Recife

Pergunto ao Jorge sobre como funciona o mercado dos caranguejos e dos guaiamus com essas variações climáticas.

— E baixa o preço do caranguejo quando chega nessa época do inverno? Diminui o preço, como é?

— *Rapaz não, o preço fica é melhor para quem tem, porque fica muitos compradores atrás. Fica menos caranguejo e mais compradores atrás e não tem, e quem tem o caranguejo fica valorizado.*

— Aumenta o valor.

— *Fica não é? Uma corda fica quanto mais ou menos? Fica em torno de R\$ 4,00, disso não passa não.*

— E a quanto se vende os guaiamus?

— *Os guaiamus aqui, assim mesmo, a gente vende a R\$ 6,00, R\$ 5,00 no máximo [a corda]. Já levando para fora é a 15 contos, 20 contos, a corda.*

— 20 conto a corda?

— *10 guaiamu na corda sai a 2 reais o guaiamu.*

— Vende para onde?

— *Para Recife, Natal. Até a R\$ 3,00 reais um guaiamu eles vendem a unidade, sai a R\$ 30,00 a corda. É esse preço levando para lá, ninguém não vende na corda não. Eles lá, se falar em corda eles nem conhecem. É só na unidade, só na unidade mesmo, pergunta o preço: quanto é esse – um no outro. O preço é esse, aí vende um no outro. Às vezes, a gente leva 500 guaiamus e vende um no outro, de 1 real... Aí você vai ver as suas despesas tudinho: vende a 1 real, 1,50, 1,30, 2,00.*

— Então tem muito tempo que você está trabalhando só com guaiamu?

— *Não, com guaiamu eu comecei agora. Mas toda vez, no inverno, quando o caranguejo fracassava, aí passava para o guaiamu. Aí, nunca tinha viajado. Eu entregava aqui mesmo a 5 reais, e, no caso, a 0,50 centavos o guaiamu.*

Aí agora não, eu já estou pegando o guaiamu devido esse rapaz que me conheceu, esse rapaz de Recife, que me conheceu lá no Rio Grande, aí pediu pra eu pegar uns guaiamus pra ele, eu peguei 600 guaiamus e viajei pra entregar lá. E deu certo minha entrega com ele! Ele foi legal comigo, né, honrou com seus compromissos, e estou juntando mais pra ele. Mas, antes não, eu só pegava mesmo no inverno. Sempre eu batia o caranguejo, quando parava. Quando o caranguejo não dava mais de ratoeira, tava difícil, aí eu ia pros guaiamu. Continuava, ia pegar guaiamu, Luís vai...

Quando fracassa [o caranguejo] o pessoal se vira, uns fazem uma coisa, outros fazem outra. Quando vai passando, que o caranguejo vai aparecendo, aí todo mundo volta às suas origens – à cata do caranguejo, esse tesouro que vive enterrado.

Insisto com Jorge para que me conte sobre o comportamento do caranguejo e do guaiamu. Veremos que as diferenças de comportamentos entre os dois influenciam a forma e a técnica utilizada para a captura.

— Mas tem áreas que só tem guaiamu ou não?

— *Não, todas as áreas daqui têm guaiamu e caranguejo, porque o caranguejo é mais dentro do mangue, na lama mesmo. Já o guaiamu, se você pegar ele, nem se sujar, você se suja, é só fora do mangue ali, na beira do mangue, ali por fora.*

— E você pega de quê?

De ratoeira, o guaiamu pega só de ratoeira.

— Não dá para pegar de ramo, não?

— *Não, de ramo pega, mas o caba tem que ser bom, viu! Tem que ser bem maciozinho, não quebrar nenhum pau, nada, porque o barulho que eles ouvirem eles não saem não. Ele [guaiamu] é muito, é assim, muito sensível, sei lá! O caranguejo não, o caranguejo você ainda pega no ramo, você ainda quebra pau, ainda consegue pegar ele. Mas o guaiamu, quando você mete o ramo nele na posição que ele tiver, nem se mexa não, só com o braço aqui pra trazer ele, menino! Mexer a mão, algum movimento, pronto, ali não pega não! É mais de ratoeira. Pouca gente, aqui não tem quem pegue de ramo não! Tudo de ratoeira, tudo. Todo mundo de ratoeira mesmo, que pega.*

A seguir apresentamos figuras que mostram a utilização da técnica Ratoeira, denominada assim pelo fato do mecanismo de captura do caranguejo parecer com a armadilha utilizada para capturar rato.

As armadilhas são feitas de latas de óleo comestível, e nelas são colocadas iscas de casca de côco verde para atrair o caranguejo. São utilizadas também garrafas PET.

Técnica de catar o caranguejo: Ratoeira



Figura 124 - Ratoeira - armadilha usada para capturar o caranguejo.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 125 - Isca de côco - colocada dentro da ratoeira para atrair o caranguejo.

No mangue, o catador de caranguejo põe as Ratoeiras nas tocas dos caranguejos e as deixam de um dia para o outro. Assim, no dia seguinte retira as armadilhas com os caranguejos dentro. Vejamos as figuras abaixo que mostram uma Ratoeira armada na toca de um caranguejo e o catador de caranguejo que após retirar a Ratoeira do buraco do caranguejo lava a lata suja de lama em uma poça de água. Em seguida coloca todas as ratoeiras em um saco e as leva para um determinado lugar no mangue para retirar os caranguejos capturados pela Ratoeira.

Após recolher todos os caranguejos, o catador prepara novas armadilhas e as deixa no mangue e só retorna no dia seguinte para resgatá-las.



Figura 126 - Ratoeira colocada na toca do caranguejo.



Figura 127 - Catador de caranguejo lavando a ratoeira retirada da toca do caranguejo.



Figura 128 - Catador de caranguejo retirando o caranguejo capturado de dentro da ratoeira

Continuando o meu diálogo com Jorge, ele relata que o IBAMA fornece uma escala para que os catadores de caranguejo meçam o tamanho do guaiamu de acordo com a orientação do órgão ambiental que é de seis centímetros. Mais adiante Jorge relata que alguns catadores de caranguejo “não têm consciência” e pegam o crustáceo ainda pequeno. Vejamos:

- Mas, o tamanho, tem um tamanho?
- *Aqui, a gente aqui, é de seis centímetros a cima, em média*
- E esse tamanho é estipulado por quem?
- *É pelo IBAMA.*
- Isso vale pro guaiamu e pro caranguejo?
- *Não, eles dão só pro guaiamu, eles deram uma escalazinha pra pessoa, aí com essa escalazinha você mede o cascozinho e pronto. Ali se você for pego com guaiamu menor, e sendo fêmea, eita menino!*
- Vocês têm a escala no mangue?
- *Não, a gente já tem uma noção, mais ou menos. Até pelo buraco, você vai passando e vê um buraco e diz: não, esse daí ainda é pequeno, você já deixa lá. Pelo menos, eu faço assim. O Luís também faz assim, que os guaiamus dele, é só guaiamu grande. Agora têm outros não, que quando vem atrás da gente, vão levando tudo, vão levando tudo, não tem consciência! A gente vai deixando para eles crescerem, futuramente pegar eles, aí já vem um atrás levando tudo, pegando tudo.*



Figura 129 - Caranguejo Uça macho.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 130 - Caranguejo Uça fêmea.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Sobre o habitat do guaiamu, Jorge relata que ele fica mais em lugares do mangue que não tem lama. A partir do relato de Jorge, passei a compreender porque a quantidade de guaiamu é maior no período das chuvas. Vejamos:

— E o guaiamu dá mais em que tipo de mangue – sapateiro? Por que tem vários tipos?

— Não, o guaiamu dá mais no **pirrixinho**. Eles chamam de **apicum**, é?

— Não sei, eu não conheço, não?

— **No pirrixinho, antes de você entrar no mangue, não tem como se fosse uma gramazinha? Dá mais assim: fora do mangue, só nas beiradazinhas. Ao redor dos manguezinho, nos aceirozinhos, fora do mangue mesmo.**

— Então dá na beira da gamboa também?

— Pronto, na beira da gamboa também. Tem canto que ele está na lama, mas é muito difícil você se sujar de lama, muito, muito! Você sai limpo e chega limpo. Se suja, lógico, que você vai cavar [para colocar a ratoeira], mas...

— Só que a quantidade dele é menor não é?

— **Ah, é, muito, muito menor!** Essa semana eu comecei na ilha lá perto do Aracati, para pegar, eu estou com 200 guaiamus só. Porque se fosse Caranguejo eu tinha pegado 200 caranguejos ali, em frente lá de casa, naquele mangue. Que nem quando eu vou trabalhar eu trabalho mais ali. Vinte cordas de caranguejos eu pego ali brincando.

— E dos guaiamus você tem pegado quantos?

— Durante o dia eu pego 80 guaiamus que são 8 cordas, no máximo, estourando, no máximo.

— Mas, você trabalha de que horas até que horas?

— De seis da manhã até uma hora da tarde.

— Para pegar 80?

— Para pegar 80. E o mais pouco [no mínimo], mais ou menos, se você vem cedo – 11, 12 horas – você pega uns 50 guaiamus.

— Mas isso em qualquer época do ano?

— Ah não, **no inverno você pega muito, porque está o tempo nublado e ele sai muito para fora, aí a ratoeira bate muito, bate rápido. Agora não, devido do calor, o sol quente, ele não sai muito pra ratoeira bater, não é, mas no inverno que o tempo fica nublado.**

— Ah, eles gostam do inverno?

— Ah, o tempo estando nublado para onde você olha no mangue assim, você não vê ele dentro do buraco não, só fora. Todo buraco que você vê você vê ele fora, todo, todo. Sai todo, tempo nublado! Ele lhe vê, entra no buraco, quando você sai, ele já sai fora já. Ele só vive fora do buraco, mas com um tempo desses aí, com essas quenturas aí, a ratoeira bate pouco porque ele sai pouco. Sai durante a noite, não é, ele sai. A ratoeira que você arma durante o dia, arma de 7 horas da manhã para bater de 8, 9, 10, aí bate mais pouco, porque ele não sai devido o sol, a quentura.

— Aí no outro dia tem que voltar para ver se pegou.

— Aí a pessoa deixa armada a ratoeira lá, cobre com a palha devido se ele sair de tarde cedo – negócio de 3 horas, 4 horas –, aí a ratoeira quente mata ele. Cobre a ratoeira, deixa lá, no outro dia está batido, no outro dia é certeza!

— Ah, então tá bom, tem que cobrir a ratoeira?

- Tem que cobrir pra não matar ele. A ratoeira fica quente!
- No caso do caranguejo não precisa ter esse cuidado?
- ***Não, porque vive dentro do mangue, é frio. O caranguejo já é diferente, você arma a ratoeira dentro do mangue é ventilado, o mangue é frio direto, na sombra. E o guaiamu não, o guaiamu é no sol, você fica afobadozinho, é no sol, no sol mesmo!***
- E porque o guaiamu não gosta de ir para o mangue?
- *Não sei, agora tá ai, isso é um trabalho para vocês não é.*
- É, pesquisar sobre isso.
- ***É difícil você vê, você está vendo o guaiamu no sol, você fica cansado, suado, você bebe água assim. Já no caranguejo mesmo, é só na sombra, tendo caranguejo mesmo é bom, é bom!***

É interessante perceber, a partir do diálogo com Jorge, como os catadores de caranguejo conhecem a dinâmica do ecossistema manguezal e o ciclo de reprodução dos caranguejos e guaimus. O trabalho no mangue é, pois, regido por esses fatores. Luís, outro catador de caranguejo relatou-me que a cata de caranguejo ocorre por “setores”. Melhor dizendo: eles dividem o mangue em setores e percorrem todos os setores na cata do caranguejo ou do guaimu. No caso do caranguejo, quando eles catam durante uma semana em um determinado setor, na semana seguinte eles vão para um outro, o mais próximo, e circulam assim toda a área de mangue. Ao terminar de percorrer toda a área, eles retornam ao primeiro setor. Ali, novamente eles começam o ciclo, e assim sucessivamente. Já em relação à cata do guaiamu, os caranguejeiros demoram mais tempo para retornar ao mesmo setor. Vejamos:

- Quando você pega guaiamu em um lugar você passa um tempo para voltar lá.
- *É, pronto, eu peguei na Ilha do Pinto, agora só, se eu tiver que voltar lá, não é. Com certeza tem que voltar para pegar. Só em janeiro, mais ou menos. Dá um prazo de 1 mês.*
- De 1 mês para catar?
- *É, de 1 mês.*
- **Então, [o guaiamu] é diferente do caranguejo?**
- *É.*
- Por que o caranguejo você volta em uma semana mais ou menos?
- ***É em uma semana já volta e fica ali dentro, é isso mesmo. O caranguejo você passa uma semana ali e na outra já vai para o outro canto. Quando voltar de lá, onde você passar, pode passar pelo mesmo canto que já tem e se não tiver melhor. Já o guaiamu, não.***

- O guaiamu sempre foi assim?
 — *É, sempre assim, ele [guaiamu] não sustenta, ele não agüenta. Se você pegar direto, ele se fracassa mesmo. Só se você for pegar a fêmea, o miúdo, de todo jeito.*

Após a captura os guaiamus são colocados dentro de um tanque onde permanecem durante dias para engorda até serem comercializados. Vejamos as figuras a seguir:



Figura 131 - Guaiamu no mangue.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 132 - Tanque onde são colocados os Guaiamus para engorda após a captura.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Voltando às técnicas de catar caranguejo, descrevemos, a seguir, as formas como se utiliza a enxada, uma das técnicas mais antigas.

Domingos, 34 anos, catador de caranguejo há dezenove anos, quando criança, aos doze anos, trabalhou como catador de castanha. O catador de caranguejo – que também foi empregado na carcinicultura como vigia por oito meses, e considerado por seus colegas catadores de caranguejo um dos melhores profissionais na utilização da enxada para catar o caranguejo – nos conta sobre esta técnica.

- Domingos, qual é a técnica que você utiliza para catar o caranguejo?
 — *Eu mesmo trabalho com a enxada, mesmo.*
 — Como é essa técnica? Eu ainda não vi ninguém catando com a enxada, e eu tenho curiosidade de saber, mas um dia desses eu vou acompanhar alguém que usa.
 — *Com a enxada que tem um cabinho deste tamanho a pessoa cava um buraco, coloca uma luva até aqui no braço que é para proteger da raiz [do mangue sapateiro], amarrado até o ombro.*

Apresentamos, a seguir, algumas figuras que mostram como o catador de caranguejo utiliza a enxada para capturar o caranguejo com o braço. O buraco é cavado porque o caranguejo está muito embaixo na terra. Assim, cavando um buraco próximo à toca do caranguejo, facilita para que o catador consiga alcançar o mesmo.

Técnica de catar caranguejo: Enxada – a braço



Figura 133 - Catador de caranguejo cavando um buraco próximo à toca do caranguejo para facilitar a sua captura.



Figura 134 - Catador de caranguejo coloca o braço dentro da toca do caranguejo para capturá-lo.



Figura 135 - Catador de caranguejo retira o caranguejo da toca próxima à raiz do mangue sapateiro.



Figura 136 - Catador de caranguejo mostra o caranguejo capturado.

Pergunto ao Domingos em que circunstâncias é utilizada a rolha para catar o caranguejo.

- *É. Aí a gente pega ele assim [com o braço]. Quando não dá para pegar ele logo no braço, a gente arroia, bota uma rolha ou uma coisa assim.*
- E aí, às vezes utiliza a rolha ou não? Depende de quê?
- *Depende da oportunidade que eles estiverem.*
- Se o braço não der para alcançar aí tem que colocar uma rolha?
- *Justamente.*
- Aí fica quanto tempo, vocês ficam esperando o caranguejo sair?
- *Não, não, a gente fica trabalhando, vai deixando os que não deram para pegar para trás e vai trabalhando para frente, aí depois de uma hora, vem do começo para o fim.*
- Aí normalmente ele já tem chegado próximo da rolha e aí vocês pegam, não é?
- *É.*
- E qual é o tipo de caranguejo?
- *É o caranguejo uça.*

Ocorre, como relata Jorge, trabalhador do mangue, que o caranguejo fica sem fôlego e migra para a superfície do buraco em busca de ar. Jorge ressalta que a enxada é uma técnica utilizada pelos mais velhos.

Agora os mais velhos não, os mais velhos é só... Eles catam o caranguejo, arrolham que é com folha de mangue. Quando o caranguejo subir, não é. [O caranguejo] Fica sem suspiro, o caranguejo sobe e eles pegam depois. Mete o braço, eles metem o braço, não alcançam o caranguejo, aí arrolham o caranguejo. Eles tampam o buraco com a folha de mangue e lama, aí o caranguejo fica sem suspiro e sobe pra cima, não é sem fôlego. Aí eles vão lá, marcam um prazo de uns 15 minutos, voltam lá, abrem a rolha e pegam o caranguejo em cima do buraco, na boca. Pegam assim também – os mais velhos. Não pegam de ratoeira, redinha, essas coisas, não!

Vejamos, a seguir, algumas imagens que mostram o uso da rolha feita com galhos de mangue para capturar o caranguejo:

Técnica de catar caranguejo: Enxada – arrolhado



Figura 137 - Catador de caranguejo retira galho de mangue para fazer a rolha que será colocada na toca do caranguejo.



Figura 138 - Catador de caranguejo cavando um buraco próximo à toca do caranguejo onde será colocada a rolha feita de galho de mangue.



Figura 139 - Catador de caranguejo arrolhando a toca do caranguejo.



Figura 140 - Toca do caranguejo com a rolha feita de galho de mangue.



Figura 141 - Catador de caranguejo retira a rolha feita de galhos de mangue e captura o caranguejo de sua toca.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Domingos comenta, a seguir, sobre o que pensa sobre o uso da redinha para catar caranguejo: *Tem muita gente que trabalha com a redinha. Não é para trabalhar com a redinha, mas muita gente trabalha. Porque corta muito a raiz do mangue.*

Ao ressaltar no diálogo com Domingos que quando o catador retira a rolha feita com a raiz de mangue do buraco o caranguejo que vai para a superfície pode ser macho ou fêmea, ele responde:

— *Porque é assim, pelo menos eu, por exemplo, eu não pego a fêmea de jeito nenhum, só quando alguém pede para comer uns 12 ou 10 eu pego.*

— Mas por quê?

Porque prejudica.

— Prejudica o quê?

— *Pegar as fêmeas, porque as fêmeas são para produzir, aí a gente não pega a fêmea por causa disso.*

— E o tamanho dos caranguejos, qual é, normalmente, o que vocês costumam pegar?

— *15 cm, 20 cm mais ou menos.*

- Então são grandes eles, não é? E por aqui tem esses caranguejos?
- *Tem, agora como eu falei, eu estava trabalhando para o Rio Grande do Norte, mas aqui também já tem muitos já. Porque houve a mortalidade aqui, mas já tem muita gente pegando aqui, nesses mangues aqui, não está mais morrendo, não.*
- E quantos caranguejos você pega mais ou menos no dia?
- *Uns 100.*
- E um dia de trabalho é de que horas a que horas?
- *É de 8 às 12, até 1, aí eu pego na faixa de, depende, tem dia que eu pego 100 até 150 caranguejos.*
- Por dia, não é? E aí está na faixa de quanto, Domingos, uma corda com 10?
- *R\$ 4,00.*
- R\$ 4,00 reais, e aí, essas técnicas, elas foram mudando ao longo do tempo? *Mas os mais antigos utilizam mesmo é a enxada?*
- *É a enxada. E eu utilizo a enxada porque eu acho melhor, eu pego mais, eu acho mais ligeiro e também eu já me sinto profissional na enxada. Pra eu pegar 150 caranguejos estando bom eu pego em 2 horas.*

As imagens apresentadas a seguir mostram um catador de caranguejo, no quintal de sua casa, preparando uma corda de caranguejo feita com palha de carnaúba. Cada corda tem dez caranguejos.



Figura 142 - Catador de caranguejo preparando uma corda de caranguejo - cada corda tem 10 caranguejos.



Figura 143 - Corda de caranguejo.

Em meu diálogo com o Jorge pergunto se podemos afirmar que as técnicas de catar caranguejo que utilizam a Enxada e o Ramo são as mais antigas e ele responde:

- *São, são as mais antigas – o ramo e a enxada.*
- Quer dizer que a técnica de ramo é mais nova do que a de enxada?
- *É. Olhe, olhe se não forem as duas... batendo as duas juntas.*

Percebi, ainda, neste diálogo, como a técnica que utiliza o Ramo exige muita habilidade e experiência do catador de caranguejo, sendo atualmente pouco utilizada pelos mais novos que preferem usar a Ratoeira ou a Redinha. Vejamos:

- **E o ramo?**
- *O ramo, pronto, os mais velhos também pegam de ramo. Ah, os mais velhos são profissionais! Você vê os mais velhos pegando caranguejo de ramo, você pensa que o caranguejo... eles têm um feitiço! Mete o ramo aqui e o caranguejo já vem para as mãos deles aqui. Pelo menos eu que vi, aquele homem que mora lá no... que está morando em frente à Maria, minha irmã, ali, naquela casa ali, entre a porteira onde tem uma casa assim, quando entra no portão, não tem uma casa à esquerda?*
- É o Augusto que você está dizendo?
- *É, o Augusto. Olha, ela conhece! Aquele ali, menina.... eu acho que no ramo, para ir com ele, não tem não! É difícil viu?*
- Eu quero ver um dia ele pegar de ramo.
- *Se você vir ele pegando de ramo, Ave Maria! Eu não sei se aquele homem é feiticeiro, macumbeiro, sei lá! Pense! Ele está canso [cansado] de jogar a pedra assim, quando ele mete o ramo o caranguejo vem. Mal ele se abaixa! Quando ele se abaixa, já vem com o caranguejo na mão! Pense! (RISOS) É rápido, é rápido!*
- Você já o viu pegar caranguejo de ramo?
- *Já, lá no Rio Grande, mesmo. Lá no Rio Grande, mesmo, ele entrava às 11 horas. Quando você conversar com ele, pode perguntar. 11 horas, 10 horas ele estava fora do mangue com um saco de caranguejo, um saco pela boca mesmo, de caranguejo. Só no ramo, e nem sujo, se sujava!*
- Ele passava quanto tempo no mangue?
- *Ele entrava assim, de manhã e saía 10 horas, com um saco de caranguejo. Eu acho que trazia umas 15 cordas de caranguejo, mais ou menos.*
- Só no ramo?
- **Só no ramo! Ele joga a pedrinha aqui e mete o ramo lá. Rapaz!**

O ramo utilizado para catar o caranguejo é feito com folha de mangue. O catador de caranguejo quebra um galho de mangue e depois amarra umas folhas de mangue no galho,

que são iscas para atrair o caranguejo. A técnica de Ramo é utilizada mais em áreas de mangue “mais aberto, mangue alto”, como afirma Jorge: [O ramo é utilizado] *No campo mais aberto e mais seco, em campo mais alto, mais aberto, mangue alto, um campo bem espaçoso.*

As imagens apresentadas a seguir ilustram como é utilizada a técnica de Ramo:

Técnica de catar caranguejo – Ramo



Figura 144 - Ramo feito de galho e folha de mangue inserido na toca do caranguejo.



Figura 145 - Caranguejo sai de sua toca atraído pelo ramo feito de galho e folha de mangue.



Figuras 146 e 147 - Caranguejo é capturado ao sair de sua toca.



Figura 148 - Catador de caranguejo usando o ramo na captura do caranguejo.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

O diálogo descrito a seguir ilustra o quanto uma habilidade peculiar é necessária na utilização do Ramos para catar o caranguejo. Jorge demonstra o quanto é impressionado com o jeito que Augusto cata o caranguejo, e nos conta entusiasmado:

— *Aqui não tem igual ao Augusto, não? Tem não.*

— *Mas tem uns bons também?*

— *Tem uns bons, tem sim! O Benedito também, que é o Dito, é bom no ramo. Mas ele [o Augusto] é porque o homem é! Só de shortzinho, só de shortzinho, pronto! Dentro do mangue, uma camisinha e uma bolsinha do lado assim. Pronto, aí só botando ali naquela bolsa. Quando ela fica enxadona, aí despeja dentro de um saco, aí vai para o mangue de novo, aí, acabou-se. Pronto, é num instante!*

— *E onde é que ele pega de ramo, é perto daqui ou não?*

— *Cláudia, eu acho que ele pega aqui por perto mesmo. Eu vou perguntar a ele aonde é que ele cata. É gente boa. Ele é interessante! Ele pega de ramo que não deixa nem rasto! O pessoal fala que ele lá no Rio Grande, quando tinha muito caranguejo, muito, muito, ele pegava tanto caranguejo que ele não deixa as marcas. Quando ele pega, ele... Quando os outros pegam, quando pega na boca do buraco, aí você sabe que pegaram o caranguejo, porque o cara amassa a boca do buraco e o caranguejo azunha, aranha na boca do buraco. Ele pega que você jura*

que o caranguejo está morando! Outra pessoa que chegar olha e tenta pegar de novo, porque pensa que tem caranguejo dentro. Aí o pessoal fala que lá no mangue onde ele estava pegando, lá no Rio Grande, ele pegando numa ponta que tinha muito caranguejo e ele só pegando. Aí chegou um pessoal da Paraíba para pegar nesse mesmo canto, só que de ratoeira. Aí o pessoal começou armando ratoeira, e ele lá pegando. E o pessoal não viu ele, não. Ele de ramo, bem escondidozinho, maciozinho, sem quebrar, sem fazer zoada nem nada. Ele e outro rapaz. Aí o caranguejo que ele pegou, o caranguejo grande não é, o rapaz viu e foi armar a ratoeira. Aí, quando ele viu, ele de longe, aí ele foi e disse: ei bichinho, não arme não, que não está morando não, viu!? Ele já tinha pegado e avisou para o outro. Era! ele ainda ficava chateando! Quando o rapaz ia armar a ratoeira ele gritava: olhe não arme não, que não está morando não, eu já peguei!

— É interessante quando uma pessoa tem uma técnica.

— *Ele [o Augusto] é profissional! Esse aí! Vai no dia que quer e com ele não tem vida ruim com ele, não. Eu acho que na semana ele vai dois, três dias e pronto. O caranguejo dele eu não sei se ele mesmo vende ou é o irmão dele que vende – o Benedito. Sei que ele vai dois, três dias, pronto. Entra assim no mangue e pega só o caranguejo grande, escolhido mesmo. Se você vir ele pegando, você fica encantado! Eu mesmo, eu mesmo, que trabalho há muito tempo, eu vendo ele pegando eu fico bestinha de ver! Não tem condição não! O guaïamu é do mesmo jeito! Ele pega igualzinho! Se tiver guaïamu para ele pegar! Ele pode vir aqui, quando ele vê um guaïamu, ele volta. Ele passou, mas ele volta. Enquanto você pensa, ele já está com o guaïamu na mão! É rápido, é rápido! E os outros que pegam de ramo, não. Ficam: — não, o caranguejo não quer vir! E ficam ali, tentando! Custa! E ele não, ele mete lá o ramo e o caranguejo parece que, sei lá...!*

— Tem uma atração?

— *Sei lá, parece que tem uma atração, tem mesmo! Ele é profissional mesmo! Ele chegou a trabalhar na carcinicultura comigo já também, de vigia.*

Conversando com Jorge sobre a técnica de catar o caranguejo que utiliza a redinha, compreendi que esta é utilizada quando a maré está cheia e o mangue fica alagado. Jorge me pergunta se já acompanhei algum catador de caranguejo que utiliza a redinha:

— *E de redinha você já acompanhou?*

— Não, de redinha eu fiquei de ver com o Antônio na segunda-feira, porque ele disse que é melhor na próxima semana.

— *É, porque o mangue agora está seco, a maré alaga mais. É, porque agora o mangue... Quando você falou ontem [que iria esta semana ao mangue para ver como se usa a redinha], eu fiquei até imaginando aonde*

ele ia colocar a redinha, porque o mangue não tem água para colocar a redinha.

— Não tem água?

— *Não tem água.*

— E tem que ter água?

— *É, tem que ter água no buraco pra colocar ela [a redinha] na água.*

— Mas ele disse: — não, é melhor ir na próxima semana, quando eu passei lá.

— *Aí você vai ver a técnica da redinha como é que é.*

— É, ontem eu o vi fazendo, vi lá ele puxando, dando o nó, e tal.

Como podemos observar, a seguir, o catador de caranguejo confecciona em sua casa as redinhas que serão utilizadas para catar o caranguejo. Elas são feitas com os fios de sacos plásticos usados.



Figura 149 - Catador de caranguejo confeccionando a redinha.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 150 - Redinha.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

As imagens seguintes mostram o catador de caranguejo cortando as raízes de mangue para cavar o buraco onde será colocada a redinha. Os pedaços de mangue cortados são utilizados como estacas para afixar a redinha. O caranguejo, ao sair da toca, é “malhado” pela redinha, como os catadores dizem.



Figura 151 - Catador de caranguejo cortando a raiz de mangue sapateiro para colocar a redinha.



Figura 152 - Raiz de mangue sapateiro cortada.



Figura 153 - Catador de caranguejo colocando a redinha em dois paus de mangue fincados na toca do caranguejo.



Figura 154 - Redinha introduzida na toca do caranguejo.



Figura 155 - Caranguejo preso na redinha.



Figura 156 - Catador de caranguejo cortando a redinha para soltar o caranguejo.

Jorge comenta, a seguir, como as técnicas Ratoeira e Redinha ficaram conhecidas pelos catadores de caranguejo do Cumbe. O catador de caranguejo começa dizendo que o pessoal mais antigo gosta de pegar caranguejo com o braço ou arrolhado e reforça: “Os antigos não usam ratoeira nem redinha, não. Ah, e são contra!”

— [A ratoeira e a redinha] *São técnicas inventadas pelos novos. E outra: foram trazidas pelo pessoal do Rio Grande, não foi nem o pessoal do Rio Grande, o pessoal do Rio Grande, lá em Logradouro, aonde a gente trabalha, não tem nenhum tirador de caranguejo, nenhum. O pessoal sai daqui para pescar lá. A fartura lá é muito grande, era muito grande, no tempo da safra mesmo. Lá não tem nenhum tirador de caranguejo, nenhum! Vem o pessoal lá, o pessoal do Ceará, tirar lá, vem o pessoal da Paraíba.*

— Por que será que lá não tem?

— *Não sei, o pessoal não gosta de tirar caranguejo, no caso. O pessoal lá faz é pescar, pescar o peixe, o caranguejo, não. Essas técnicas [redinha e ratoeira] vieram do pessoal da Paraíba de Itaporanga, uma cidadezinha da Paraíba.*

— Qual, a redinha?

— *A redinha.*

— E a ratoeira também?

— *É, e a ratoeira também. Eles quem trouxeram, aí o cearense viu.*

— Da Paraíba, você disse o pessoal da Paraíba?

— *Olha, lá em Logradouro, onde a gente fica, a gente fica numa barraca onde fica o pessoal do Ceará. Aí numa barraca dentro do mangue fica o pessoal da Paraíba. De Paraíba, de Itaporanga – o nome da cidade. E em outra barraca, dentro do mangue, fica o pessoal de Itapiuna – Pernambuco. Tudo pra pegar caranguejo.*

— Aí o pessoal do Ceará viu a redinha e a ratoeira e trouxe?

— *É, viram lá e vamos fazer?! Pronto, aí que começaram a pegar.*

— Mas, desde quando começaram a pegar com essas duas técnicas aqui?

— *Essas duas técnicas, pelo menos a redinha, veio sabe de quê? Se não me falta a lembrança, vem de, mais ou menos, de 95, mais ou menos. Eu acho que foi na faixa de 95 para cá, a redinha vem.*

— E a ratoeira?

— *Porque eu trabalhei em Logradouro, se eu não me engano, em 96. Porque eu morei um ano lá. Trabalhei lá em 96 e foi de redinha. Eu não conhecia redinha e eu aprendi lá! E a ratoeira não, a ratoeira é mais velha! A ratoeira já é mais das antigas. Mas foi trazida por eles também.*

Em relação às técnicas de catar o caranguejo, fui compreendendo, aos poucos, que a ratoeira e a redinha foram introduzidas mais recentemente, quando comparadas às

técnicas Enxada (braço e arrolhado) e Ramo. No entanto, queria entender melhor por que a ratoeira e a redinha foram introduzidas, em que momento histórico e os fatores que influenciaram o seu surgimento.

Luís, catador de caranguejo do Cumbe, já tinha me dado a entender que a introdução dessas técnicas teria sido devido aos impactos ambientais trazidos pela carcinicultura, referindo-se, além das grandes áreas de mangue devastadas, à mortandade dos caranguejos, e que nesse período, devido à diminuição significativa da quantidade de caranguejo no mangue, restava aos catadores de caranguejo utilizar técnicas que invariavelmente seriam infalíveis na captura do caranguejo. Coisa que com a utilização das técnicas mais antigas como o ramo e a enxada não seria garantido, visto que a utilização destas parece requerer uma percepção mais apurada acerca da dinâmica do comportamento do caranguejo e do guaiamu e pressupõem que o catador de caranguejo tenha experiência, habilidade e aptidão.

De acordo com os relatos que ouvi e com as observações realizadas, parece-me que esta análise tem fundamento. Entretanto, o momento histórico e os fatores relacionados à introdução das técnicas – redinha e ratoeira – ainda não estavam muito claros para mim. Possivelmente, uma conjugação de fatores, os quais levantamos como hipóteses e que seria importante problematizar com os catadores de caranguejo em um momento posterior:

- As técnicas de catar caranguejo que utilizam a enxada e o ramo requerem mais habilidade, aptidão e experiência, por esses motivos são técnicas utilizadas pelos mais velhos e que foram sendo ensinadas aos mais novos, que cultivam essa tradição.
- Com o passar dos anos, os mais novos, ao descobrirem em outras localidades as técnicas como a ratoeira e a redinha, as quais não exigem habilidade, aptidão e experiência por parte do catador, não se preocuparam em aprender as técnicas que utilizam a enxada e o ramo. Ressalte-se que muitos catadores de caranguejo foram trabalhar em outras regiões de mangue no Rio Grande do Norte,

especialmente no período da mortandade dos caranguejos, onde aprenderam a utilizar a ratoeira e a redinha.

- A diminuição da quantidade dos caranguejos no ecossistema manguezal, devido à degradação ambiental ocasionada pela implantação da carcinicultura: grandes áreas de mangue devastadas e o descarte nas gamboas da água utilizada na despesca dos camarões contendo metabissulfito de sódio.
- A pressão do mercado sobre os catadores de caranguejo, que exigiam que os catadores de caranguejo capturassem uma quantidade cada vez maior de caranguejos com a finalidade de abastecer os centros urbanos, onde, principalmente nas metrópoles nordestinas, o caranguejo é bastante utilizado na culinária. Em Fortaleza, por exemplo, é hábito e faz parte da cultura local o consumo deste crustáceo às quintas-feiras, nas barracas das praias, em bares e restaurantes da cidade. Observei que no Cumbe existe cerca de dez compradores, e outros compradores de Fortim, município vizinho. Segundo relato dos catadores, a quantidade de caranguejos a serem capturados em uma semana é estabelecida por esses compradores. Acontece também que determinados compradores têm um grupo de catadores que os fornece com exclusividade a quantidade solicitada pelos mesmos.

Feitas essas considerações, interessei-me em perguntar ao Jorge, catador de caranguejo do Cumbe:

— Eu queria entender melhor por que em determinado momento essas técnicas passaram a ser utilizadas: a ratoeira, a redinha, o ramo. Isso se deveu a quê? Você sabe? É uma pergunta que eu estou me fazendo. A cada vez que eu converso com um de vocês, eu fico me perguntando. Porque é como se houvesse uma tradição e essa tradição foi mudando, está entendendo? Eu não sei ainda o que é que houve, o porquê dessa mudança. Jorge responde:

— *Porque pegar o caranguejo com a enxada não é mais difícil? Acho que sim não é? A ratoeira qualquer pessoa pega.*

— Não precisa de técnica?

— *Não, não precisa de técnica para armar a ratoeira! Qualquer pessoa pega! Qualquer pessoa, mesmo! A redinha do mesmo jeito! E na enxada não, você tem que ser profissional! Na enxada eu não pegoi! Olha o meu*

braço! É pequeno. Tem que ter o braço grande para arrastar ele lá! Ou então pegar arrolhado. Se você não alcançar no caranguejo, você arrolha para poder pegar ele.

— E no ramo também precisa ter toda uma...

— *No ramo também precisa ter uma manha medonha! Fazer que nem o outro: ser veaco mesmo, viu! Bem maciozinho!*

— Então, são os mais novos que utilizam a ratoeira, a redinha?

— *Ah, ratoeira e a redinha são os mais novos! Vixe! É difícil você ver um velho, os mais experientes. Ó, o Júnior! E, falando em mais experientes, o próprio Eduardo que nunca inventou, tá inventando de pegar de ratoeira agora, não sei por quê! Conhece o Eduardo, não?*

— Não, o Gabriel me falou dele, mas eu ainda não o conheci, não.

— [o Eduardo] *É um profissional também no braço, profissional mesmo! Aqui tinha concurso, que o pessoal de Aracati – das rádios – faziam pra ver quem pegava mais caranguejo. Eles traziam os catadores de caranguejos e ele [o Eduardo] ganhava tudo – os troféus! E isso com os dois braços, eram os dois caranguejos. O pessoal ia para o mangue com ele, filmando. Eu acho que na casa dele, ele tem uns cinco troféus! Aí agora ele deixou para ir trabalhar de ratoeira.*

— Ai foi.

— *A ratoeira, a ratoeira é pra quem não sabe pegar caranguejo! O profissional mesmo é o do braço! E pega mesmo, e não quer saber, não! Onde ele tiver! Ele pode estar no empresando, ele pode estar onde ele tiver, ele vai buscar! Mesmo dentro do sapateiro, com todas as dificuldades, mas ainda ele tira. A ratoeira não. A redinha, o caranguejo lá no sapateiro, aí vai com jeitinho e bota a redinha, aí pega tudo. Só tem essa desvantagem. A enxada não, só pega aonde dá, porque ele sai catando. O caranguejo do sapateiro, a enxada não pega. O caranguejo da raiz, do empresado, a enxada também não pega. Porque o cara não tem condições de cavar na raiz com a enxada, que quebra. E a ratoeira não, você com jeitinho, bota a ratoeira e vai pegando tudo. A ratoeira e a redinha. Não tem bom, não, aonde tiver caranguejo, a redinha e a ratoeira vão buscar, ele pode estar onde tiver!*

— E o ramo?

— *A técnica de ramo também é antiga, é das antigas, muito antiga, muito! Mas de braço também, eu acho que o braço é mais antigo mesmo, a enxada. Agora a ratoeira, não, a ratoeira e a redinha vieram agora, pra gente aqui nem existia, não. Mas também já está com um tempo, com um bom tempo, mesmo.*

A seguir Jorge enfatiza que a ratoeira e a redinha degradam mais o ecossistema manguezal em relação às outras técnicas – enxada e o ramo.

— Aqui, fora o Augusto que pega de ramo tem mais, os mais antigos daqui é que pegam de ramo ou de braço?

— *É, é ele, o Benedito, que é o Dito; o Augusto, que eu já disse; o Benedito também só pega de ramo, é um profissional também, que é o irmão dele, inclusive ele estava até doente; esse Ricardo, que é comprador, também só pega de ramo. Os mais antigos é só de ramo, mesmo! O Otavinho, o marido da Fafá, da Fátima, pega de ramo, de enxada, pega das duas técnicas. Ah, o Otavinho de ratoeira e a redinha na frente dele, não gosta, não! Os que pegam de enxada e de ramo têm raiva da ratoeira, pronto!*

— Por quê?

— *Ah, porque dizem que acaba, não é!? E até eu acho que sim, mesmo, sei lá! Porque vai pegando tudo, e principalmente a redinha, vai pegando tudo! E quem coloca a redinha – aquela que não pegou caranguejo –, muitos deles não tiram não, deixam lá! Aí, ali vem outro caranguejo, uma fêmea, e malha e fica ali malhada! Porque eles não tiram! Eu acho que eles colocaram [a redinha], se não pegou [o caranguejo], não é? Era pra pegar [a redinha] de volta, não é? Tirar do mangue, não é? Tirar do mangue, pelo menos limpar o mangue, e não deixar! Mas não, todo caranguejeiro que pega de rede faz isso... Os que pegam de enxada e no ramo têm raiva da ratoeira, todos, todos!*

Conforme os relatos descritos acima, entendemos que a utilização das técnicas Ratoeira e Redinha parecem de fato ser mais degradadoras do que as técnicas Ramo e Enxada (a braço ou arrolhado). Observamos diversas vezes armadilhas de ratoeira e redinhas (figuras apresentadas abaixo) descartadas no mangue, como afirma Jorge. No entanto, alguns que catam caranguejo com Ratoeira dizem que não deixando as armadilhas no mangue, esta técnica pode ser menos degradadora do que a Enxada e o Ramo. Visto que no caso da técnica Enxada, o catador tem que cavar um buraco no mangue, além de que, se tiver que arrolhar o buraco usa as folhas de mangue. Em relação ao Ramo, o catador de caranguejo também tem que cortar galho e folha de mangue para fazê-lo.

Porém, como observamos nas imagens apresentadas a seguir, a Redinha é colocada no emaranhado de raízes do mangue sapateiro, e para isso os catadores cortam as mesmas. Jorge ressaltou ainda que as Técnicas Ratoeira e Redinha, invariavelmente, capturam os caranguejos que caírem na armadilha, não havendo nenhuma “seleção natural”. Enquanto que com o Ramo, por exemplo, o caranguejo, mesmo sendo atraído pela folha de mangue, pode não sair da sua toca. Da mesma forma, com a Enxada há certa seleção, ou seja, o caranguejo pode estar tão embaixo na terra que não seja possível capturá-lo, mesmo colocando o braço para tentar alcançá-lo. É certo que tanto o uso da Enxada como do

Ramo causam determinado impacto ao ecossistema manguezal, no entanto, parece-me que este impacto é menor, em relação às demais técnicas. Além deste aspecto, são técnicas mais antigas e que fazem parte da tradição e da cultura do trabalho no mangue, as quais têm sido, ao longo dos anos, ensinadas pelos mais velhos aos mais novos. Penso que seja importante analisar, em relação ao uso das técnicas de catar caranguejo, que as Técnicas Ratoeira e Redinha podem ter sido introduzidas por pressão do mercado dos caranguejos, que baseado na lógica do lucro exige sempre uma maior produtividade, e em tempos de crise na produção de caranguejos, especialmente oriunda pela degradação ambiental, devida à carcinicultura, o uso generalizado de técnicas mais modernas, para atender aos anseios da acumulação do capital, é sempre utilizado como estratégia. Observamos que crianças e jovens em idade escolar no Cumbe praticamente só utilizam a Ratoeira para catar caranguejo. Alguns, porém, utilizam também a Redinha, como afirma Jorge:

Tem tempo que essa “miuçada” – e esses meninos miúdos aí inventam de pegar caranguejo de ratoeira, menino, faz é raiva! No mangue, aí é muito, tem tempo que é muito! Agora não, tem pouco! Mas tem tempo que eles endoidam aí! Pronto, eles estão estudando, vai ter as férias agora, você vai estar por aqui no Cumbe, você vai ver a meninada no mangue com saco de ratoeira pegando caranguejo. Vão todos para o mangue trabalhar, todos mesmo! Nesse feriado [período de férias] aí, a não ser que apareçam outros serviços pra esses mais novos. Essa meninada aí vai tudo pro mangue; uns vão pegar guaiamu, outros caranguejos. Mas os de enxada não aceitam não, tem raiva mesmo!

Os elementos assinalados sobre a utilização das técnicas de catar o caranguejo certamente serão motivo de reflexão e problematização junto aos catadores de caranguejo do Cumbe. Em momento posterior à conclusão do presente estudo, visando discutir numa perspectiva dialógica, nos moldes de Freire (2005), possibilidades de usufruto do ecossistema manguezal que favoreçam a sua sustentabilidade, preservando a tradição e a cultura do trabalho no mangue para as futuras gerações, e, em última análise, que venha a fortalecer a identidade dos povos do mangue.



Figura 157 - Ratoeiras descartadas no mangue após serem utilizadas na cata do caranguejo.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 158 - Redinha descartada no mangue após ser utilizada na cata do caranguejo.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Mesmo observando uma generalização do uso, especialmente da Ratoeira, entre os mais jovens, Jorge nos contou e reafirma, a seguir, que as técnicas Enxada e Ramo continuam sendo as mais utilizadas. Vejamos:

- *Outro profissional é o Valderi, também no ramo. Ah, tem muitos no ramo, no ramo é que tem mais. De ratoeira são poucos.*
- Tem mais é de ramo?
- *De ratoeira, se eu tivesse pegando: eu, Luís, Valnei, Rodrigo, Dadá, e Quinzinho – seis. Acabou, acabou! O resto é enxada e redinha, enxada e ramo e redinha, pronto.*
- Redinha tem quantos mais ou menos?
- *De redinha tem o que... tem esses dois que moram aqui em frente: Chico, Airton, Antônio, Gustavo – cinco, Ricardinho – e seis. De redinha também é pouco, Zé de Benedito – sete... tem uns dez! Tem uns dez de ratoeira, e uns dez de redinha, pronto. E por coincidência são todos novatos, novinhos, na faixa de 28 anos para baixo. Agora de ramo e de enxada, de 30 para cima. Não tem nenhum pegando de ratoeira que seja velho, não, só o Eduardo mesmo que inventou agora, mas nunca pegou não. Inventou, e eu não sei que invenção foi essa! Mas ele é profissional mesmo na enxada.*

O relato de Jorge, a seguir, evidencia como é a relação dos catadores de caranguejo do Cumbe com os catadores de caranguejo da Canavieira, sítio vizinho ao Cumbe. Observemos que estes últimos cultivam a utilização de técnicas mais antigas de catar caranguejo – a Enxada e o Ramo –, preservando uma tradição ensinada pelos mais velhos.

Os catadores de caranguejo, muitas vezes indignados, têm atitudes enérgicas para com aqueles que catam caranguejo utilizando técnicas mais modernas em seu território.

— *Agora os pegadores de enxada, todos, todos tem raiva da ratoeira. É fora do sério!*

— Principalmente os de enxada?

— *Principalmente os de enxada, tem raiva mesmo! Se ver [sic] amassa [a ratoeira]! Ora, amassa! Avisam: se ver amassam, mesmo! Na Canavieira ali, não tem quem arme ratoeira na Canavieira, não, não tem quem arme! Pronto, o pessoal da Canavieira, lá não tem quem pegue de redinha e nem de ratoeira. Não tem quem pegue! É só de enxada, é só de enxada! Enxada e ramo, na Canavieira. É só de enxada e de ramo – as técnicas deles lá. Outra técnica lá não entrou, não! E se nós formos daqui pra pegar caranguejo lá de ratoeira, eles ainda amassam na frente da gente! Se botar redinha lá, também eles não aceitam, não. Eles não querem aceitar, não é! As técnicas deles lá são só ramo e enxada, ramo e enxada, ramo e enxada. Na Canavieira!*

— E aí, o pessoal não vai também.

— *Não vai também. Se vão, vão para passar o dia, vão de manhazinha e só vem de tardezinha, quando não tem ninguém no mangue. Porque se vier cedo, se eles pegarem, eles amassam. Eles não querem, eles não aceitam não! Ou pega de enxada ou de ramo ou não pegam. Eles lá são assim! Agora, já o guaiamu não, que nem eu pego guaiamu de ratoeira lá, eles vêem a ratoeira... Porque, sabem o guaiamu... Só conheço o guaiamu aqui de ramo ou então de ratoeira pra gente pegar. É pouca gente que pega de ramo, aí de ratoeira eles não dão bronca, não. Mas caranguejo, se armar ratoeira em caranguejo eles vendo! É na Canavieira tem muitos pegadores também, muita gente!*

— O pessoal experiente.

— *É um pessoal experiente, mais velho, antigo! Viajavam muito para o Rio Grande. Muito, viajavam muito! Agora acabou-se, não viajam mais, não, não viajam de jeito nenhum.*

— É interessante isso.

— *Aqui, pronto, essa técnica da redinha e da ratoeira não foi pra lá [Canavieira], não! Não tem um mesmo, não tem nenhum que pegue de ratoeira e de redinha lá, não. Acho que eles nem sabem fazer redinha, na Canavieira, e é porque nós somos vizinhos. E a gente aqui empestou de um jeito!*

— E o que é que você acha dessa atitude que o pessoal da Canavieira tem?

— *A gente que trabalha de ratoeira, pelo menos minha [ratoeira], não, eles nunca amassaram. Eu tenho até uma raiva quando eles amassam, mas eu acho até assim, uma forma assim, deles estarem preservando, assim, a área de mangue deles lá. E outra, é interessante que eles não trabalham aqui não!*

— Ai não?!

— *De jeito nenhum, não tem quem veja um pegador de caranguejo da Canavieira aqui no mangue da gente, não tem quem veja! Pode perguntar para o Luís, você já viu? Não. Menina, lá, se você vê pode jogar na mega sena, em alguma coisa, que você ganha! Não vê, não, só trabalham no mangue deles, se tiver bem, se não tiver! Mas também eles lá têm muito mangue – a área de lá –, que é pegando aquela área da Carcinicultura 2 todinha, subindo, e aqui a ilha de Martinho, subindo, pronto. Mas, eles não vêm não, vêm não para o mangue da gente não, pegam, não, só lá. E eu acho que é até, assim, como que fosse assim um meio, deles estarem preservando a área que eles trabalham. Não aceitam ninguém pegar de outro jeito, que eles mesmos dizem que ratoeira e redinha é uma “acabação”, aí eles não aceitam não.*

— Ratoeira e redinha é o quê?

— *Uma “acabação”, [significa dizer] acabam o caranguejo. Eles não aceitam, porque acaba o caranguejo deles lá. Eles dizem: não, ninguém não aceita, e não aceitam, não! Se você arma [ratoeira] eles amassam! Agora a gente não, a gente aqui, invade muito aos mangues deles lá. Muitos daqui pegam lá, muitos! Vivem lá pegando lá. Eles lá têm muito mangue também. Agora eles, não, eles lá, as técnicas deles é só das antigas mesmo: é só no braço e no ramo, só, só, só! Eles não pegam de outro jeito, não, e defendem, não aceitam, não! Você trabalha, lógico, botando redinha e ratoeira, mas se eles virem, eles ficam bravos, eles não querem aceitar não.*

— Lá tem muito mangue, apesar da Carcinicultura 2 ter...?

— *É, apesar da Carcinicultura 2 ter comido a metade dos mangues deles, mas eles têm muito mangue ainda, muito ainda! Aquele rio Jaguaribe, quando a gente passa a ponte subindo, ali é mangue de um lado e de outro, eles trabalham muito ali, tanto subindo para o lado dos morros como descendo... É tudo mangue, muito mangue mesmo! Tinha mais ainda, se não fosse a Carcinicultura 2, era para ter mais ainda. Não só mangue, mas a carnaúba também, que ali era tudo carnaubal. Hoje é tudo tanque! Tanques cheios d'água, muitos deles seco!*

Pergunto ao Jorge sobre o período do defeso do caranguejo. Os catadores de caranguejo do Cumbe denominam “andada ou atar”, o período em que o caranguejo macho acasala com o caranguejo fêmea para reprodução da espécie. Andada se deve ao fato de que no período de acasalamento os caranguejos saem das suas tocas e ficam andando no mangue – o macho a procura da fêmea e vice-versa – e quando se encontram ficam agarrados, ou dizendo de outra forma, ficam ATAdos um no outro. Por esse motivo, os catadores de caranguejo também chamam ATAR.

- É esse período agora que o pessoal está dizendo que é o período do andada, é?
- *É o período da andada, do ATAR, que é proibido não é.*
- É nesse período de Natal?
- *É nesse período! São dois períodos, esse período do natal, depois o outro é no período do carnaval, são dois.*
- Tem só duas andadas por ano?
- *São três, é uma no natal, outra no carnaval e não lembro qual é a outra, eu só sei que são três.*
- Ai é conforme seja a maré, é?
- *É, maré grande, maré bem grande mesmo, quanto maior a maré, mais ele anda, maré de lançamento grande, quanto maior a maré, mais ele anda. Aí no caso, agora, está proibido pegar, não é.*
- No ATAR?
- *Mas proibido entre aspas. Pelo menos aqui mesmo, todo mundo pega de qualquer jeito escondido, o pessoal não respeita, não, não querem nem saber, não, pegam de todo jeito.*
- Mas por que não querem que pegue nessa época do ATAR?
- *Porque nesse período do ATAR, eles falam – o pessoal que fizeram essa experiência – que é o tempo que o caranguejo sai para cruzar, não é, para desovar a fêmea. Aí o pessoal aproveita para pegar, o tempo que eles têm para cruzar é que o pessoal aproveita para pegar. E realmente, e realmente no ATAR mesmo você pega mais, é difícil você pegar um só, é mais fácil você pegar os dois; um macho com a fêmea agarrado num bolo medonho.*
- Normalmente pega os dois?
- *É, ora, normalmente pega os dois, não querem nem saber, é difícil você pegar um só, você escolhe, ainda sai escolhendo qual que quer, se é o grande, o pequeno, geralmente são os dois mesmo agarrado.*
- O macho e a fêmea. Aí o pessoal pega também a fêmea?
- *Pega de todo jeito, esconde aí, esconde o caranguejo no mangue e de madrugada vão buscar, levam para a feira, não tão nem aí, levam de qualquer jeito, o pessoal não respeita, não. Agora que é proibido, é. Agora o Venseslau, não, não leva pra lá não, que o risco dele é maior, tá vindo de lá pra cá com os caranguejos, tem fiscalização, aí se for pego, aí o bicho pega pra ele.*



Figura 159 - ATAR - andada do caranguejo para acasalamento e reprodução (setas indicam os caranguejos andando no mangue).

Foto: Ana Cláudia Teixeira.

No período da andada do caranguejo o IBAMA proíbe a sua captura e define o número de dias do defeso do caranguejo, sendo a comunidade, os bares e restaurantes, bem como os compradores de caranguejo avisados, devendo declarar a quantidade de caranguejo que está em suas posses, a fim de que, por ocasião da fiscalização, a quantidade de caranguejo que foi declarada não seja apreendida e nem o cidadão seja autuado.

Ocorre que em um dos períodos do ATAR eu estava na comunidade e observei que uma parte dos trabalhadores do mangue catou caranguejo nesse período, inclusive crianças, orientadas por seus pais. Conversando com algumas pessoas constatei que alguns catadores de caranguejo pegavam os caranguejos no mangue e entregavam para os seus compradores que moravam na comunidade. Lembro que nesse período houve uma denúncia ao IBAMA – escritório regional que fica localizado no município de Aracati-CE –, e este órgão foi investigar a denúncia. Só que não chegou a flagrar o comprador porque este havia sido avisado e em tempo hábil escondeu os caranguejos em algum outro local, fora do quintal da sua casa, onde costuma colocá-los.

Mais uma vez parece que a prática da cata do caranguejo no período atar tem uma relação com as leis de mercado. Como nesse período, todos os caranguejos saem de suas tocas para se acasalar, o mangue fica repleto de caranguejos – macho e fêmea –, e torna-se muito fácil capturá-los. Sabendo disso, os compradores que têm os seus catadores de caranguejos certos os incentiva a pegar os caranguejos a serem vendidos após o atar. Aqueles que percebem que este tipo de prática certamente os prejudicará no futuro, visto que, em não havendo a reprodução, diminuirá a quantidade de caranguejos no mangue não, se submetem às determinações do comprador. Acrescente-se que, como os caranguejos – macho e fêmeas – ficam agarrados, os dois terminam por ser capturados juntos.

É importante destacar que as práticas relacionadas à cata do caranguejo que comprometem a sustentabilidade do ecossistema manguezal merecem ser discutidas e problematizadas com os catadores de caranguejo, como frizado anteriormente. Constatamos, no entanto, que as atitudes dos catadores de caranguejo consideradas insustentáveis repercutem negativamente na preservação da biodiversidade do manguezal em escala muito menor comparada às repercussões oriundas das atividades realizadas no cultivo de camarão em cativeiro, haja vista que o usufruto do mangue por parte dos caranguejeiros, baseia-se na subsistência e não na lógica da acumulação, como é o caso dos empreendedores da carcinicultura.

Observamos que as formas de uso e apropriação – técnica, social e cultural – do ecossistema manguezal por parte dos catadores de caranguejo, de modo geral, procuram preservar a biodiversidade do ecossistema manguezal, na medida em que o buscam estabelecer uma relação de harmonia e de respeito à sua biodinâmica e aos ciclos de reprodução da sua fauna, a qual é garantia de sobrevivência de suas famílias.

Vimos que o catador de caranguejo não vive em função de ter e acumular bens materiais, a partir da renda gerada com o seu trabalho. Em verdade, o trabalho no mangue em apenas um período do dia, e de acordo com a biodinâmica do ecossistema manguezal, permite que o tempo livre seja dedicado ao lazer, à brincadeira, ao descanso, a estar com a família – hábitos que refletem os valores subjacentes ao modo de vida da comunidade.

Alguns relatos apresentados a seguir mostram os significados atribuídos ao ecossistema manguezal pelos catadores de caranguejo.

Observemos que Jorge, catador de caranguejo que trabalhou durante nove anos na carcinicultura, tem a visão de que o mangue é uma empresa. Possivelmente, Jorge está resignificando a sua percepção sobre a importância do manguezal em sua vida, já que é bem provável que as razões que o motivaram a trabalhar na carcinicultura durante tanto tempo não consideraram a importância do manguezal como meio de sobrevivência. Jorge relata, em outro momento do nosso diálogo, que participou de muitas despescas – uma das etapas do processo produtivo dos camarões, que usa o metabissulfito de sódio –, a casa da mortandade dos caranguejos nas gamboas. Segundo o catador de caranguejo, a experiência de emprego na carcinicultura o levou a valorizar mais o manguezal. Outro aspecto é que Jorge presenciou a decadência da carcinicultura, tendo sido ele próprio demitido no tempo do declínio dessa atividade econômica. Voltar a trabalhar em uma atividade em decadência não é nenhuma vantagem. Jorge também comenta neste trabalho, mais adiante, ter se “envolvido” com a carcinicultura. Como quem diz: “eu acreditei no seu discurso do emprego e do desenvolvimento, e abracei a sua causa”. No entanto, a experiência de emprego na carcinicultura foi uma “decepção”, como ele também enfatiza. Agora, considerar o mangue como uma empresa talvez seja, para Jorge, dar ao mangue a sua devida importância e considerá-lo como fonte de sua sobrevivência; por isso merece ser defendida.

— Jorge e o que é que significa o manguezal para você?

— *O manguezal, pra mim, significa uma fonte de vida, uma empresa! Pra mim, eu vejo isso, não é. Muitos chamam o caranguejo de quebra-galho. Pra mim, não, não é não, quebra-galho não! Quebra-galho é assim, pra eles que estão ali, estão pegando ali e quando a carcinicultura abre as portas, eles correm que nem uns cachorrinhos abananando as pernas para dentro dela. E depois quando sai [da carcinicultura] volta para o mangue, aí é um quebra-galho, mas pra mim não é um quebra-galho não! Pra mim é uma empresa, é uma fonte de vida mesmo! O que seria de mim se não fosse o mangue? O que seria de mim se não fosse o mangue... Não tenho nenhum tipo de curso e meu grau de escola é a 5ª. série só. Praticamente sou um burro, fazer que nem o outro. Minha empresa é o mangue, eu tenho que defender ela até o fim! O patrão dela*

sou eu mesmo, o meu patrão sou eu mesmo. Eu estou com ela agora e não abro não, vou defender ela até o fim! É tudo que eu penso do mangue, é isso aí.

— *Quando Jesus estava fazendo o mundo, terminando de fazer o mundo, aí estava o caranguejo e o guaiamu – os dois juntos. Aí Jesus perguntou: quem é de vocês que quer sustentar o pobre? Aí o guaiamu ficou calado e o caranguejo disse assim: deixe comigo! E já o mundo ta aí, quem sustenta o pobre mesmo é o caranguejo. O pobre se remexe pra cá vai pra acolá, viaja, arranja um emprego acolá, e quando volta quem agüenta ele mesmo é o caranguejo, não tem pra onde correr não! A gente inventa de pegar o guaiamu, pronto, passa uns dias pegando o guaiamu se acaba. Aí com um tempo aparece de novo. O caranguejo ta aí, é semanas e mais semanas, gente e mais gente pegando e ta aí sustentando e agüenta mesmo!*

O mangue também é o lugar de onde os antepassados dos catadores de caranguejos e suas famílias tiravam seu sustento, e, às vezes, representa um lugar que provê e acolhe tal qual um pai e uma mãe agem perante um filho que os procura e deles necessita de ajuda.

E o que significa esse mangue para você, esse manguezal?

*Eduardo - É uma grande fonte de sobrevivência para muita gente, eu acho que se não fosse o mangue, não tinha opção de trabalho para muita gente, **passando dificuldades, não tem necessidade de roubar**, porque, às vezes quando a pessoa não tem trabalho, se arrisca até a roubar, e no mangue, não, você só não trabalha se você não quiser. Você sai para trabalhar, por exemplo, você tem 10 cordas de caranguejos, já ganha dinheiro, e com o tempo você aprende. É muito importante o mangue pra gente, tem o caranguejo, tem o sururu, tem o peixe, o mangue é bom! E em outro local, não, você vive sempre dependendo dos outros. Mas, eu, graças a Deus, daqui a gente tira muita coisa mesmo, é a mãe, é o pai, ele aceita todo mundo, quem quiser ir para o mangue ele aceita, desde do tempo dos meus avós, dos meus pais que eles vivem no mangue, aqui no Cumbe o trabalho que tem é só no mangue mesmo, é um trabalho mesmo favorável!*

Em algumas situações, o mangue significa para os catadores de caranguejo, além de fonte de sobrevivência, a sua própria casa, e estar nela assemelha-se a estar no céu, proporcionando-lhe a vida e a saúde. No relato a seguir, percebemos uma relação de interdependência entre o catador de caranguejo e o mangue.

— E assim, o quê significa o mangue pra você, Eduardo?

- *O mangue é a minha casa.*
- A sua casa?
- *Sim, Ave Maria! Estando dentro do mangue, para mim eu tô no céu! Só aquele vento passando por mim, aquele verde! Pra mim é a minha vida, pra mim não existe coisa melhor no mundo que o mangue, não. Eu converso sozinho demais dentro do mangue.*
- Ah, é?
- *Eu converso demais.*
- Assim, com você mesmo? Como é que você conversa?
- *É, Ave Maria, eu dou valor demais! Pra mim é minha saúde mesmo, é o mangue. Eu dou valor demais ao mangue, é brincadeira: eu já tô com 25 anos que vivo dentro do mangue.*
- O que você gosta mais do trabalho no mangue?
- *Rapaz, eu sei lá, criatura! É o caranguejo, é a vontade mesmo de trabalhar todo dia, entrar ali, aquele vento bom, aquele cheiro que a gente sente, porque o caranguejo também tem o cheirinho dele, não é igual a perfume, não, mas tem o cheiro dele.*
- O cheiro dele, é?
- *Principalmente agora que ele tá espumando, de longe você sente aquele cheirinho.*
- Um cheiro diferente?
- *É, um cheiro forte.*

Vejamos alguns relatos de trabalhadores que são catadores de caranguejo e nunca trabalharam na carcinicultura. Percebemos que além de proporcionar sua subsistência, observa-se uma relação de pertencimento do catador de caranguejo ao mangue.

Um dos catadores de caranguejo ressalta que, mesmo sendo um trabalho autônomo, o trabalho no mangue não dá segurança do salário certo no fim do mês, o que seria garantido com um emprego de carteira assinada. Por isso, ele enfatiza que trabalhar em sistema de diária também não tem vantagem porque o preço da diária é muito baixo. Ademais, na carcinicultura, o trabalhador salienta que os donos de viveiros têm pena de pagar a diária a vinte reais, que seria, em sua opinião, um valor justo. Já quando o catador de caranguejo compara o trabalho no mangue com um emprego, afirma que em caso de demissão o empregado recebe seus direitos, enquanto que o trabalho no mangue, se o trabalhador não pagar seus direitos, não recebe aposentadoria. Percebemos, no relato do catador de caranguejo citado abaixo, e em outros relatos descritos no presente trabalho, o quanto é urgente a formulação de políticas públicas que incentivem a pesca artesanal e, por

consequente, valorize a cultura do trabalho do mangue, o que certamente garantiria a manutenção do modo de vida tradicional dos povos do mangue.

Segundo relato do catador de caranguejo, alguns proprietários de fazendas de camarão diziam: “só queria que o caranguejo se acabasse para que esse pessoal do mangue, que trabalha no mangue, a gente botava eles pra trabalhar bem baratinho. Eles dizia era assim”.

Primeiro relato

Rapaz, o mangue pra gente é a natureza. Porque a gente foi criado dentro do mangue, porque a gente é do mangue, mesmo, a gente já foi criado bem dizer dentro do mangue. A gente trabalha dali, vive dali de dentro. Eu gosto do mangue por isso, gosto de trabalhar no mangue e a gente trabalhando no mangue não é dependente de ninguém, não é! A gente vai a hora que quer. E negócio de trabalhar a dia, se não entrar naquele horário o caba já dispensa, porque o caba tem que entrar sete horas, se passar dez minutos, quinze minutos, vinte minutos, já dispensa, já. Aí, eu sou mais, eu prefiro mais é o mangue, do que trabalhar em negócio de trabalhar a dia. Agora o emprego, não, um emprego já é diferente, né? O emprego, quando o caba trabalha três, quatro anos, quando sai dali já sai com uma micharia no bolso, porque eles pagam os direito da gente. E no mangue o negócio é porque se a gente num pagar um direito, quando for na época de se aposentar, ninguém se aposenta né? Mas a gente que trabalha direto no mangue nunca tem nada, não, o que a gente ganha mesmo no mangue só dá pra comer mesmo, num dá pra comprar outra coisa, não. Agora o comprador, não, o comprador num instante ele enrica. Tem um tio meu aí que enricou bem ligeirinho comprando caranguejo. E daqui do Cumbe tem uns poucos deles que compra é moto, é carro, é tudo e os tirador num passa de uma bicicleta velha, nova, não, velha, que não tem condição de comprar uma nova, não. Mas os compradores aí tudo tem moto, tem carro, a gente não tem condições não. (Zezinho, catador de caranguejo)

Segundo relato

O mangue significa tudo, é onde eu trabalho. Cedo eu estou em casa, não sou mandado por ninguém, eu não estou levando xarada de ninguém, porque tem gente que trabalha com uma pessoa, fica jogando piada, eu não, eu vou ali, pego minhas 10 cordas de caranguejos, cedo eu estou em casa. Eu acho muito bom.

— E o que o mangue representa para você?

Ele representa pra mim só coisas boas, porque eu gosto de trabalhar, não é? (Bruno, catador de caranguejo)

Terceiro relato

Bom, é muito bom, porque a floresta é tudo! É um negócio muito bom em tudo, porque é de onde sai o fruto, de onde sai o ganha-pão da gente é de um mangue daquele ali. Porque a gente trabalha em mangue, não é, aí sai dali, então se acabar a gente vai viver de quê? Pode arrumar outro trabalho, mas sempre a gente tá acostumado nesse, eu acho que não é certo acabar, não, não sei, não. (Zé Arnaldo, catador de caranguejo)

Vejamos, a seguir, fotos que ilustram o cenário onde ocorre o trabalho no mangue, bem como as situações de trabalho. Observemos que os catadores de caranguejo costumam trabalhar em grupo, às vezes um grupo formado por membros da mesma família, outras vezes grupos formados por amigos. Chegando ao mangue, os catadores de caranguejo usam as vestimentas adequadas para o exercício do seu trabalho. Habitualmente, usam calças compridas, botas longas, e, algumas vezes, luvas. Dentre os equipamentos de trabalho, podemos relacionar: a enxada, a sacola ou saco para colocar os caranguejos, as armadilhas – ratoeira ou redinha –, conforme o caso.



Figura 160 - Trabalhadores indo para o trabalho de barco pelo rio Jaguaribe.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 161 - Grupo de trabalhadores chegam ao mangue caldeleiro para começar a sua jornada de trabalho.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Terminado o trabalho no mangue, muitas vezes a maré do Rio Jaguaribe tem baixado e é necessário que o catador de caranguejo empurre o barco até o rio para que possa alcançar a sua outra margem e retornar para casa, como se pode observar na imagem a seguir:



Figura 162 - Catador de caranguejo empurra o barco para alcançar a outra margem do Rio Jaguaribe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figuras 163 e 164 - Trabalhadores retornando de uma manhã de trabalho no mangue.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Mariscagem

A mariscagem é a extração do “sururu” que fica nos bancos de lama no fundo do rio. Também se refere à extração da Intã que fica nos bancos de lama/areia no fundo do rio. No entanto, como veremos a seguir, o processo de trabalho da mariscagem para a extração do sururu é diferente do processo de trabalho da mariscagem para a extração da intã. Na comunidade Cumbe, este é um trabalho realizado predominantemente por mulheres. Houve um tempo que as mulheres extraíam o sururu e a intã, mas não tinham esta atividade como uma fonte de sobrevivência. Segundo Gabriel, com a mortandade dos caranguejos no mangue, a renda familiar diminuiu porque os homens ficaram sem ter como trabalhar na cata do caranguejo e as mulheres começaram a realizar a mariscagem para contribuir com a renda familiar. Vejamos o meu diálogo com Gabriel (líder comunitário):

— *E aí com essa mortandade as mulheres começam a desempenhar um papel muito maior ainda porque ela não afeta muito a mariscagem. Elas vão para o SURURU, que é a mariscagem, para ajudar na renda familiar.*

— E antes elas não iam?

— *Elas iam, mas só que não era com tanta urgência, com tanta precisão! Elas iam, mas aí porque já tinha uma ajuda já do marido que estava trabalhando. Com a mortandade não tinha mais os caranguejos, elas têm que também ajudar, porque o que tinha era o caranguejo e que felizmente parece que é tipo um preconceito que a caça do caranguejo era para o homem e a mariscagem era trabalho para mulher, porque o homem poderia muito bem ir para a mariscagem, mas não.*

— Eu estava te perguntando por que as mulheres não trabalhavam tanto antes como marisqueiras e quando houve a mortandade que os catadores tiveram que ir para outro lugar, fazer outro serviço, aí elas tiveram que trabalhar como marisqueiras?

— *Trabalhar como marisqueiras, mais periodicamente, porque antes elas tinham o trabalho do marido como catador de caranguejo, que era o certo, e que agora não tinha mais. Então elas tinham a responsabilidade maior ainda de ajudar porque estava vendo que o marido não tinha mais o dinheiro do mangue, da captura do caranguejo e aí o que tinha era o SURURU. Então elas tinham que trabalhar mais.*

Gabriel comenta, a seguir, que a água da despesca (uma das etapas do processo produtivo da carcinicultura) do camarão, contendo metabissulfito de sódio, que era descartada nas gamboas, não causou danos ao sururu no rio.

— Quer dizer que a carcinicultura não afetou o Sururu, não?

— *Não afetou o sururu, não, porque esse produto químico, o metabissulfito, ele é lançado na maré vazante e o Sururu ele fica em baixo numa área mais profunda. Então ela [a água da despesca] vai ficar naquela parte de cima, entendeu? Vamos supor: nós temos um metro de água, se você despejar algum produto, algum líquido, ele vai ficar lá na superfície, na parte de baixo não vai ter aquela mistura total, que atingisse o SURURU que está lá no fundo, entendeu? Mas teve alguns casos mais superficialmente onde o produto passava que matava também, ou seja, o que tivesse na frente dele, porque ele matava o próprio camarão naquele instante ali, então o que passasse ali, eu acredito, que se até pessoas ingerisse, também estaria matando.*

Lúcia, marisqueira, 30 anos de idade, desde os seis anos ia com os pais para tirar sururu no rio Jaguaribe. Assim, ela diz: “Desde menina, quando eu menina, que eu luto com marisco”.

Tirava muito pra comer. Na época, trabalhei muito nessas coisas, mas só para comer, porque nessa época não tinha venda, a gente vendia mais siri. A gente ia pegar longe, mais meu pai, mais minha mãe. Era mais siri para vender; nessa época mesmo tinha mais o siri. Já o sururu, ostras essas coisas não tinha venda, não. A ostra, o intã e o sururu era mais para o consumo.

Pergunto a Lúcia se nessa época costumava-se pescar camarão também, por que me interessava saber se havia o hábito de se comer camarão das gamboas no Cumbe, e se existia em abundância nas gamboas. Recordo que o período em que estive lá, durante a pesquisa de campo, não vi muito os moradores falarem que pescavam camarão nas gamboas. Uma vez, lembro que quando voltava do mangue com uns trabalhadores, vínhamos do mangue caldeleiro de barco, quando avistamos um Sr. morador do Cumbe arrastando camarão com uma rede. Mas, de modo geral, as pessoas sempre diziam que não havia muito camarão no rio, nas gamboas. Ficava imaginando que os camarões nativos

pudessem também ter sido atingidos pela água, contendo o metabissulfito de sódio, utilizada na despesca dos camarões de cativeiro. Mais adiante vamos ver, no discurso de Jorge, catador de caranguejo, que ele se refere a essa possibilidade.

— *Nas marés de camarão que a gente pegava, quando tinha mais camarão, quando a maré enchia, ficavam tudo na beirada das gamboas, aí eu pegava muito de mão.*

— De mão?

— *De mão, sim, eu pegava.*

— É diferente de arrastão, e de mão é com a mão, mesmo, você vai lá e pega?

— *É.*

— Você pega?

— *É.*

— Mas de arrastão você não pegava, não?

— *Não, de rede de arrastão, não, só de mão mesmo. Quando tinha a maré mesmo era muito, aí eles ficavam na beirada da gamboa, aí eu pegava muito.*

Interessava-me saber em que momento as mulheres passaram a extrair o sururu para sobrevivência, pois a minha hipótese era que no período da mortandade dos caranguejos no mangue, as famílias passaram por dificuldades. E certamente passaram, pois os relatos evidenciam que com a mortandade as mulheres passaram a contribuir com a manutenção da família, através da cata do sururu e da intã.

— E a partir de quando vocês começaram a pegar sururu para vender?

— *Aí teve uma época que eu fui embora para o Fortim e morei uns cinco anos por lá, aí vim morar no Aracati, passei outra temporada por lá. Quando eu vim pra cá já estavam vendendo, aí vim morar aqui de novo, aí já estava à venda de novo o sururu.*

— Você veio morar aqui quando?

— *Quando eu saí, eu tinha os meus 11 anos, quando eu vim já estava com 17 a 18 anos.*

— Quando você voltou você já tinha 17 ou 18 e já estavam vendendo o sururu?

— *Já estavam vendendo. Os compradores daqui já compravam para levar para Fortaleza.*

— Aí, você continua trabalhando como marisqueira, e sempre deu bom?

— *O ganho é muito pouco, não é.*

— Como é que vocês vendem o quilo?

- *É R\$ 3,00 (três reais) e ainda continua sendo três reais.*
- Para vender, não é?
- *Pra vender, é muito pouco.*
- Vocês costumam pegar quantos quilos?
- *Eu, geralmente... Ano passado, a gente fez uma venda boa aqui: era 100 quilos, era 200 quilos. Aí eu tive que ir com a minha mãe, a gente tirava por semana 15 quilos.*
- Por semana?
- *É. Por dia chegava a pegar 3 quilos, 4 quilos, dependia do horário da maré. Aí depende do horário, porque quando é na maré, a gente tira mais de manhã para meio-dia. Do meio-dia para tarde a gente já tira mais um pouco. Aí, depende do horário.*

As imagens a seguir mostram a mariscagem no Rio Jaguaribe. Normalmente, os barcos ficam ancorados até o final da mariscagem. As marisqueiras ficam em uma parte do rio com uma profundidade de, aproximadamente, um metro (com água na cintura), para que seja possível mergulhar e retirar os sururus que estão submersos no rio, nos bancos de lama. São fincadas duas estacas no rio e nelas é afixada uma caixa de plástico, onde os sururus extraídos do rio são colocados. Percebe-se, na imagem abaixo, que a marisqueira está lavando o sururu mexendo com um pau. A água do rio fica toda preta de lama.



Figuras 165 e 166 - Mariscagem no Rio Jaguaribe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.

Pergunto a Lúcia sobre a carga horária de trabalho por dia na mariscagem, e surpreendo-me quando Lúcia comenta que depois da mariscagem no rio, as marisqueiras

ainda têm uma jornada de trabalho em casa para fazer o beneficiamento artesanal do sururu. Todo esse processo ela descreve sucintamente, como veremos a seguir:

— Mas aí trabalha quantas horas por dia?

— *Ah, muitas horas...*

— Por dia?

— *Quando a maré é da manhã para meio-dia, a gente sai de manhã, aí quando a gente chega por volta de meio dia, aí a gente almoça, aí já começa na luta. Aí anoitece: 6, 7 horas, é que a gente está acabando!*

— Limpando?

— *Limpando, cozinhando, destripa, depois de tirar todo o miolo a gente vai tirar aquela tripazinha que tem nele, de um por um. É muito trabalhoso sururu, aí depois é só pesar e ensacar.*

Vejamos outras imagens seguidas de diálogos mostrando a sequência do processo de trabalho que Lucia descreveu acima:



Figura 167 - Marisqueira tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 168 - Marisqueiras no Rio Jaguaribe lavando o sururu em uma caixa de plástico. Uma das marisqueiras está com as mãos cheias de sururu.

Foto: Ana Cláudia Teixeira.

— E aí sempre teve comprador, não é?

— *É, sempre tem, às vezes passava um ou dois meses que não tinha comprador. Como essa de 200 quilos foi boa, aí, agora, já voltou de novo ter outra encomenda.*

— Aí eles fazem por grupo das marisqueiras ou como é?

— *Ele procura uma delas, como a Edinalva, aí a Edinalva sai chamando.*

— O grupo?

— *O grupo.*

— *Aí tem vários grupos, como é?*

— *Aí tem cada família, ela sai chamando. Aí aquela família se reúne, aí ela diz: olha, por semana eu quero 15 quilos teu. Por exemplo, meu daqui, meu e de mamãe, já chegando na Marlene Marinho, aí já passa 15 pra uma, 15 pra outra.*

— *Sei, então vai juntando os 200 quilos, não é?*

— *É.*



Figura 169 - Grupo de Marisqueiras tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.



Figura 170 - Grupo de Marisqueiras recolhendo em um saco furado o sururu da caixa depois de lavado com a do Rio Jaguaribe.



Figura 171 - Grupo de Marisqueiras tirando o sururu no fundo do Rio Jaguaribe.



Figura 172 - Marisqueiras retirando os fios de algas presas ao sururu ainda no barco.



Figura 173 - Marisqueira recolhendo a caixa de plástico depois da mariscagem, no Rio Jaguaribe.



Figura 174 - Marisqueira retornando para casa com os filhos, após mariscagem no Rio Jaguaribe.



Figura 175 - Marisqueiras e marisqueiro retornando para casa após mariscagem no Rio Jaguaribe.

As imagens apresentadas a seguir mostram as etapas do processo de trabalho realizadas em casa após a mariscagem no Rio Jaguaribe. Como podemos observar, de acordo com a seqüência das figuras, as etapas consistem em: após serem lavados, os sururus são colocados em latas e são levados ao fogo. A fervura, além de possibilitar a higienização dos sururus, facilita que as conchas se depreendam mais facilmente dos sururus, os quais são colocados em uma caixa de plástico, que permita, com o movimento realizado, que os sururus sejam separados das conchas. Após estas etapas, as marisqueiras limpam os sururus retirando o que elas chamam “tripinhas”. Por fim, são lavados novamente e depois ensacados e pesados.



Figura 176 - Marisqueiro lavando o Sururu ainda na concha e em seguida pondo na lata para ferver.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 177 - Sururu fervendo.
Foto: Ana Cláudia Teixeira.



Figura 178 - Marisqueiro retira o sururu do fogo e o coloca na caixa de plástico.



Figura 179 - Marisqueiro agitando a caixa para o sururu soltar da concha.



Figura 180 - Marisqueiras limpando o Sururu.



Figura 181 - Marisqueiro pesando o sururu.

A intã é um marisco que só se extrai quando a maré está baixa, ela fica enterrada na areia, no fundo do rio. A mariscagem da intã não é um trabalho que exige muito esforço físico, como no caso do sururu, e consiste em cavar a parte mais superficial do solo e retirar a intã que está dentro de uma conchinha. As figuras a seguir mostram catadores de caranguejo extraíndo a intã.



Figura 182 - Maré baixa do Rio Jaguaribe.



Figuras 183 e 184 - Catadores de caranguejo cavam e retiram a intã do solo.



Figuras 185 e 186 - Após serem extraídas, as intãs são levadas para casa, onde serão retiradas de suas conchas e lavadas.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira.

Apresentado o processo de trabalho da mariscagem, continuemos os diálogos com as marisqueiras para compreendermos como a realização do mesmo está condicionada e tem uma relação direta com as estações do ano, bem como com a dinâmica das marés. Lúcia explica que no inverno, ou melhor, no período das chuvas, as marisqueiras não trabalham. Vejamos o porquê:

— *A gente aqui, quando chega no inverno, passa seis meses parados, seis meses pára. Não vamos pra a maré nem pra tirar pra comer, porque começou o mês chuvoso morre tudo, morre a ostra, morre a itãn, morre o sururu. Quando não morre o que a gente colher faz mal. Ano passado foi um período muito chuvoso aí eles ficam tudo inchado, você pensa que ele está normal, mas não estão, aí o rapaz comeu e ele ia morrendo, fez mal a ele mesmo.*

— Olha só!

— *É na época do inverno o sururu, a itãn e a ostra não presta para tirar para comer.*

— Nem a ostra?

— *Não, porque elas são de água salgada, e devido à enxurrada, o encontro da água salgada com a água doce, então aí, como nós falamos pra ele, para o homem da colônia. Não, mas vocês têm mais direito do que o pescador, porque vão poder se aposentar mais cedo. Mas isso já é por direito da gente, a gente se aposentar mais cedo. O homem com 60 anos e a mulher com 55 anos, isso aí já é um direito que tem nosso mesmo, aí ele disse: — Não, mas quando for no inverno nós vamos dar uma cesta básica, e o que é uma cesta básica para seis meses! Aí a gente falou: — Porque não tem solução pra gente, marisqueiras!*

Observamos que tanto as marisqueiras como os catadores de caranguejo, em períodos de chuva, tem a sua sobrevivência comprometida, pois como relata Lúcia, mariscos – sururu, ostra, intã – “morrem” e elas não tem alternativa de trabalho no mangue. Da mesma forma acontece com o catador de caranguejo, pois no período das chuvas diminui a sua quantidade no mangue, reduzindo, por sua vez, a renda familiar. É evidente a necessidade que esses trabalhadores têm de uma política pública que os ampare nos períodos de crise, e, além disso, uma política de incentivo à cata do caranguejo e da mariscagem, considerando todas as suas especificidades.

É fundamental que uma política pública de incentivo à cata do caranguejo e da mariscagem considere, sobretudo, a cultura e o modo de vida dos “povos do mangue”, a sua forma de se relacionar com o ecossistema manguezal fundada na sustentabilidade, enfim, o seu *habitus*, no dizer de Bourdieu. A nosso ver, uma política pública tomada nesse sentido agregaria valor à pesca artesanal dando-lhe um caráter profissional.

Nessa direção, Valencio alerta,

Não se pode falar da pesca profissional artesanal sem considerá-la um modo tradicional de trabalho que permeia a organização da vida de milhares de famílias; o que, portanto, deveria colocá-la na esfera da discussão das garantias dos direitos humanos – sócio-culturais e econômicos, vistos indissociavelmente – de forma mais incisiva do que se tem feito. (VALENCIO, 2007, p. 103).

Percebemos, a seguir, no diálogo com Fátima, marisqueira do Cumbe, o quão importante é o mangue para a sua vida:

Faz parte da minha vida, sinceramente, porque é dele que a gente extrai tudo, tudo o que eu tenho dentro da minha casa, a gente extrai dele. Então eu acho assim, Cláudia, o mangue é uma parte tão linda da nossa vida, eu não sei nem como te dizer o quanto, mas ele faz assim uma parte inexplicável. Porque o meu marido tira o sustento do mangue, a minha ajuda vem do mangue, do rio, quer dizer o que eu coloco em casa eu tenho orgulho de dizer que tudo o que eu consegui, o que eu tenho ou o que eu consegui colocar até hoje dentro de casa foi através do sururu, ostra, caranguejo. É uma satisfação imensa, imensa, mesmo, eu

não tenho nem palavras o quanto é gratificante você chegar, como eu cansei de chegar com o sururu, trabalhar e poder ganhar o seu dinheiro toda semana. Ave Maria, é valorizado demais essa vida! Apesar de que é muito pesado pra nós, mulheres, trabalhar com sururu em mangue, assim, é muito pesado pra gente, pra nós mulheres. Apesar disso, Cláudia, é muito gratificante e o mangue não tem nem explicação assim de quanto ele é valoroso pra gente, em termo da riqueza que ele tem e o que a gente tira dele, é muito gratificante. Só d'eu morar perto do mangue eu já me sinto feliz, porque só da gente imaginar que é dele que a gente tira o nosso sustento e a gente vê que dali, enquanto tiver isso dali, a gente não vai passar fome e não vai passar necessidade de forma alguma. E se a gente cuidar dele, preservar ele, com certeza, mais ele vai nos dar, e trazer mais fatura pra nós! Tenho muito orgulho de ser marisqueira, muito, muito orgulho! Eu não tenho vergonha, aonde chegar eu digo que sou marisqueira. Muita gente, às vezes, Cláudia, que acha que a gente é marisqueira por dizer que é marisqueira. Mas ninguém sabe o quanto representa pra nós ser marisqueira. Eu tenho muito orgulho de pegar as minhas coisas cedo, de manhã, e ir para o rio, aquilo ali é um prazer imenso. Às vezes, eu já reclamo porque eu não posso ir porque eu estou com um bebezinho agora e eu tenho que cuidar agora muito dele, mas eu não vejo a hora de começar a minha vida no mangue, para depois contar história até para o filho da gente. (Fátima, 32 anos, marisqueira do Cumbe)

Como nos lembra Ecléa Bosi (1987, p. 399), “Aquilo que se viu e se conhece bem, aquilo que custou anos de aprendizado e que, afinal sustentou uma existência, passa (ou deveria passar) a outra geração como um valor”.

Fátima, ao falar como cuidar do mangue, não deixa de reportar aos danos provocados pela instalação da carcinicultura no Cumbe, que certamente fará parte da memória dos moradores para o resto de suas vidas – um Cumbe antes e depois da carcinicultura. Em suas últimas palavras, ao perguntarmos sobre como acha que o mangue deve ser cuidado, Fátima traz a perspectiva da transformação possível: “o mundo ainda pode mudar”, e que, em relação à natureza, o objetivo das pessoas não seja focalizado na degradação e que possam ver “em termos de natureza, que veja a natureza, que venham mais a preservar”.

A gente queria cuidar do mangue como se cuida da nossa família, como cuida dos filhos da gente, mas nem isso a gente pode, porque fica difícil

você querer fazer e ajudar a preservar o mangue e, ao mesmo tempo, eu acho que cuidar do mangue é a gente não desmatar, como já teve aqui nessa localidade do Cumbe, a devastação de mangue que foi cortada. E d'eu imaginar que eu menina, como era lindo isso daqui! E hoje a gente não ver mais, não é que ele não esteja mais, por que ele foi muito mais bonito mais natural sem ter essa devastação, por exemplo, quando chegou esses viveiros. Mas, ele foi bem mais bonito, bem mais natural aqui no Cumbe. Ali aonde era o Carcinicultor 4, ali, aquilo dali nós tinha uma gamboa, que nós tinha ponte na estrada, quer dizer ele tinha muito acesso aquela área ali e eu menina cansei de nós catar aratu naquelas levadas e ali era diversão de nós crianças, e hoje as crianças não tem, nem nossos filhos mais brincam, dessa forma como nós gostávamos de brincar de ir para as levadas. Mas eu acho que é assim a gente devia cuidar mais do mangue por aí, e até hoje mesmo a gente cortar uma árvore pra mim já é uma devastação grande, porque eu acho que até um canoé daquele a gente cortando já faz falta, aqui mesmo a gente tinha muito canoé, hoje a gente ainda tem, mas era muito mais. Aí devido o pessoal começar a cortar, aí já acabar mais aquela beleza. Mas, é como diz o ditado, a gente diz que o mundo ainda possa mudar, em termos de natureza, que veja a natureza, que venham mais a preservar.

Graça, marisqueira, 28 anos, desde criança aos seis anos de idade já ia para o rio com sua mãe para tirar mariscos, pescar camarão nas gamboas. Como relatado pelas demais marisqueiras, a mariscagem era uma atividade realizada como fonte de subsistência para as famílias. Além de ela própria representar e proporcionar momentos de lazer no rio, como atualmente continua acontecendo. No entanto, atualmente, a mariscagem é também fonte de renda para as famílias como já vimos e observamos a seguir no diálogo com Graça. Na verdade, o trabalho no mangue é impregnado de significados de ordem afetiva, para além do valor econômico que ele possa representar e faz parte da cultura dos povos do mangue, é uma tradição que passa de geração a geração.

— Graça, e o que significa o manguezal para você?

— *Pra mim ele é muito importante, ele é para quem tem coragem de trabalhar, por que ali tem de tudo, tudo o que a gente quiser comer no mangue tem, no rio tem. Então, pra mim ele é muito importante, eu acho muito importante esse mangue pra gente, e a gente tem de tudo aqui, de tudo, tendo coragem de trabalhar, de lá eu tirava o alimento dos meus irmãos de lá do mangue, do rio, da gamboa, o meu pai saía para trabalhar ele saía para os mangue de manhã só chegava a tarde aí quando ele chegava com os caranguejos a gente ia almoçar aqueles caranguejos,*

quando tinha maré pra ele, ele só não ia quando não tinha maré pra ele, porque a maré vinha muito tarde.

Alguns autores nos iluminaram na compreensão do conceito de comunidade, para além do ponto de vista geopolítico, dentre eles destacamos os estudos realizados por Robert Redfield (1965), Ernest Gellner (1995) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973). Desse modo, a análise do percurso teórico-metodológico construído por estes autores possibilitou-nos identificar, entre outros aspectos referentes à dinâmica das relações sociais das respectivas comunidades por eles estudadas, os elementos que lhes são próprios e específicos, os quais são essenciais para caracterizá-las como tais, os elementos básicos que propiciam o agrupamento dos habitantes de uma comunidade, os núcleos ou centros que funcionam como o espaço das relações sociais e onde os códigos e símbolos de sociabilidade se expressam, e as formas de ligação da comunidade – unidade social básica – com a sociedade global.

Assim, compreendemos, a partir da análise dos estudos referidos acima, que uma comunidade não se define *a priori*, ou, dizendo de outra forma, o conceito de comunidade é “aberto” e varia conforme a dinâmica das relações sociais que ocorrem em um dado momento histórico e são por ele determinadas. Uma comunidade não é delimitada por critérios geográficos, técnicos, administrativos ou burocráticos, somente. Uma comunidade é definida, sobretudo, pelos espaços onde ocorrem as relações sociais e onde os símbolos e códigos de sociabilidade se expressam. Cada comunidade tem, portanto, os elementos básicos que propiciam o agrupamento de seus habitantes, os núcleos ou centros que funcionam como espaço onde se concretizam as relações sociais. Cada comunidade possui, no seu interior, os elementos peculiares e específicos que permitem estabelecer os critérios que a definem como tal. Cada comunidade está inserida em uma sociedade global e, portanto, estabelece com esta alguma relação e é de alguma forma influenciada e a influencia. Que é possível por meio do estudo de um sistema específico de determinada comunidade compreender o funcionamento dos demais sistemas existentes, porque estão todos inter-relacionados, sendo, desse modo, possível compreendê-la como um todo.

Percebemos na comunidade Cumbe alguns elementos que a caracterizam em suas várias dimensões: social, política, econômica e cultural. No entanto, sem a pretensão de termos delineado todos os elementos inerentes a essas dimensões, destacamos, no presente estudo, alguns contextos

que ora trazem um ou outro elemento, e que em alguns momentos interligam-se entre si, constituindo uma teia de relações que compõem o cenário por nós estudado.

Compreendemos que o trabalho no mangue traduzido na cata do caranguejo, na mariscagem, na pesca no rio Jaguaribe, na utilização dos resíduos de carnaúba para confecção do artesanato local, constitui o centro da vida das pessoas na comunidade, sendo, pois, uma face da cultura local que tem no ecossistema manguezal, com toda a sua biodiversidade (fauna e flora), um rico cenário permeado de lendas, crenças, estórias e histórias, saberes e práticas no usufruto do mangue, que se expressam de diversas formas na vida social, cultural e política da comunidade. Assim, entendemos que o presente estudo sobre as vivências do trabalho no mangue, nos dá pistas para identificarmos, com referência no conceito de *habitus* em Bourdieu (2007), as características do modo de vida da comunidade Cumbe.

Para Bourdieu (2007, p. 21-22), uma das funções da noção de *habitus* é a de ser capaz de possibilitar identificar uma unidade de estilo a qual liga as práticas e os bens de um agente em particular ou de uma classe de agentes. O *habitus* é, por assim dizer, “o princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas”.

Continuando, Bourdieu (2007, p. 22) enfatiza que

Os *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem as diferenças entre o que é bom e mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro. Mas o essencial é que, ao serem percebidas por meio dessas categorias sociais de percepção, desses princípios de visão e de divisão, as diferenças nas práticas, nos bens possuídos, nas opiniões expressas tornam-se diferenças simbólicas e constituem uma verdadeira *linguagem*. As diferenças associadas a posições diferentes, isto é, os bens, as práticas e, sobretudo as *maneiras*, funcionam, em cada sociedade, como as diferenças constitutivas de sistemas simbólicos, como o conjunto de fonemas de uma língua ou de um conjunto de traços distintivos e separações diferenciais constitutivas de um sistema mítico, isto é, como *signos distintivos*.

Com base na formulação de Bourdieu acerca da presença de uma estrutura subjacente ao social e da possibilidade, segundo o autor, de construir “um caso particular do possível”

(BOURDIEU, 2007, p. 28), sentimo-nos instigada e buscamos no presente estudo identificar os mecanismos de reprodução do espaço social no Cumbe. Nessa perspectiva nos dedicamos, a partir da reflexão de Bourdieu, a “construir o espaço social e o espaço simbólico” do Cumbe, “para definir os princípios fundamentais de diferenciação [...]”, “e, sobretudo, os princípios de distinção, os signos distintivos específicos”, no que diz respeito ao modo de vida da comunidade que a caracteriza como uma comunidade tradicional condizente com o que estamos conceituando “povos do mangue”.

Nessa perspectiva, identificamos, na comunidade Cumbe, diversos elementos que constituem o seu *habitus*, os quais estão representados sinteticamente:

- na cultura do trabalho no ecossistema manguezal – cata do caranguejo, mariscagem, na pesca artesanal nas gamboas e leito do rio Jaguaribe;
- nos significados construídos sobre o trabalho no ecossistema manguezal, explicitados no sentimento de autonomia, no modo como os catadores de caranguejo e as marisqueiras organizam o seu tempo de trabalho, na forma como regem o seu processo de trabalho, a partir da compreensão e do respeito ao comportamento (ciclos de crescimento e reprodução, habitat) das espécies que o compõem e de acordo com os fluxos das marés;
- na utilização de técnicas antigas de catar o caranguejo e a reprodução do saber e da arte a elas relacionados às gerações mais novas;
- na relação de pertencimento ao ecossistema manguezal, e na forma sustentável de usufruto do seu patrimônio natural, de valorização de sua biodiversidade (fauna e flora), o que tem garantido, ao longo dos anos, a sua preservação,
- nos significados construídos sobre o ecossistema manguezal, considerado como fonte de sobrevivência, como a própria vida, a sua casa e a sua saúde;
- nas diversas expressões artísticas do lugar: a) artesanato – esculturas feitas com resíduos de carnaúba e os bordados de labirinto –, b) teatro de bonecos com o grupo Calungas, c) composição de cordéis, poemas e músicas por moradores do lugar;
- nas celebrações religiosas e nas festas folclóricas e populares – juninas, reisados, bumba-meu-boi, carnaval;
- no plantio de algumas culturas para subsistência;

- no lazer oferecido pelo complexo de ecossistemas naturais: gamboas e rio Jaguaribe, campo de dunas, mar, manguezal;
- na dinâmica das relações sociais construídas com base na solidariedade, na partilha, na generosidade, na confiança, nos laços de amizade, de trabalho, de companheirismo e de parentesco;
- na existência de sítios arqueológicos.

Desde o nosso primeiro contato com a comunidade Cumbe, em 6 de maio de 2006, o nosso olhar esteve sempre atento à dinâmica das relações sociais e como estas aconteciam em suas várias dimensões, especialmente no que se refere às repercussões da carcinicultura para a comunidade Cumbe, em Aracati – CE, em relação ao seu modo de vida e de trabalho, e ao ambiente manguezal, fenômeno estudado anteriormente por outros pesquisadores (MEIRELES, 2006; QUEIROZ, 2007; NOGUEIRA, 2006), sob vários de seus aspectos.

Com uma maior aproximação e inserção no seio da comunidade, ao longo de todo o nosso trabalho de campo, foi possível nos inteirar melhor, a partir da observação, da convivência e das conversas com os moradores da comunidade, dos relatos dos sujeitos entrevistados, que de fato a implantação da carcinicultura em toda a região circunvizinha à comunidade do Cumbe, em Aracati – CE e nela própria, marcou significativamente o seu cotidiano de diversas maneiras e em graus variados.

Os impactos socioambientais trazidos pela implantação da carcinicultura, que repercutiram sobremaneira na manutenção do *habitus* ali constituído, bem como a luta simbólica travada entre os diversos agentes sociais envolvidos no campo socioambiental estudado serão tratados no capítulo 6, que aborda a Tessitura do Conflito Socioambiental no Cumbe.

6 A TESSITURA DO CONFLITO SOCIOAMBIENTAL NA COMUNIDADE CUMBE, EM ARACATI

Os conflitos ambientais são, [...], aqueles envolvendo grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais de apropriação do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das práticas de outros grupos. O conflito pode derivar da disputa de uma mesma base de recursos ou de bases distintas, mas interconectadas por interações ecossistêmicas mediadas pela atmosfera, pelo solo, pelas águas etc. Este conflito tem por arena unidades territoriais compartilhadas por um conjunto de atividades cujo “acordo simbiótico” é rompido em função da denúncia dos efeitos indesejáveis da atividade de um dos agentes sobre as condições materiais do exercício das práticas de outros agentes. (ACSELRAD, 2004, p. 26).

O conceito de conflitos ambientais nos convida a aprofundar outros conceitos que constituem a base da sua formulação.

Assim, analisando o conceito de conflitos ambientais formulado por Henri Acselrad, pretendemos seguir o caminho por ele trilhado buscando compreender as interfaces e sua aplicabilidade ao tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e do hidronegócio da carcinicultura por nós estudado na comunidade Cumbe, em Aracati-CE.

De acordo com Acselrad (2004, p. 14), “As sociedades produzem a sua existência tendo por base, tanto as relações sociais que lhes são específicas como os modos de apropriação do mundo material que lhes correspondem”. Na interação entre a sociedade e sua base material, o autor considera três tipos de práticas de apropriação do mundo material, as quais são descritas a seguir:

1. As práticas de apropriação técnica do mundo material correspondem às chamadas formas técnicas de apropriação do mundo material que, em síntese, constituem o conjunto de atos fundamentados em determinados saberes e de base experimental – a qual construirá novos conhecimentos –, configurando os “modos de uso, transformação

biofísica, extração, inserção e deslocamento de materiais nos diferentes territórios da ação técnica” (ACSELRAD, 2004, p. 14-15).

2. As práticas de apropriação social do mundo material estão relacionadas aos processos de inserção dos indivíduos no mundo material, conferindo-lhes uma diferenciação social consubstanciada nas “estruturas desiguais de distribuição, acesso, posse e controle de territórios ou de fontes, fluxos e estoques de recursos materiais”. Estas estruturas desiguais, base da diferenciação social dos indivíduos, configuram as diversas formas sociais de apropriação do mundo material, e, sendo historicamente construídas, nutrem a dinâmica de reprodução dos distintos tipos de sociedades e seus respectivos padrões de desigualdade (ACSELRAD, 2004, p.15).

3. As práticas de apropriação cultural do mundo material são aquelas para além das práticas de apropriação movidas por interesses utilitários econômicos e relativos à diferenciação social dos indivíduos, dizem respeito, portanto, aos significados atribuídos por estes na realização de suas diversas atividades. Segundo Acselrad os fatos culturais não são apenas epifenômenos das estruturas produtivas da sociedade, pois em sendo constituídos de esquemas mentais, percepções e representações coletivas do mundo material, dão-lhe sentido e ordenamento e comandam atos e práticas, fazendo parte do processo de sua construção. (ACSELRAD, 2004).

Acselrad (2004) ressalta que as formas técnicas representam o momento de contato direto dos diversos atores sociais com o meio biofísico, e não são condicionadas apenas pelas restrições do meio, como, por exemplo: condições geofísicas do ambiente, mas são integralmente influenciadas pelas formas sociais e culturais.

Em outras palavras, a interação da sociedade com o seu meio não está baseada apenas em satisfazer sua necessidade e em superar restrições materiais, mas é determinada pelas opções de cada sociedade e os diferentes significados construídos pelos atores sociais e suas projeções sobre o mundo material, concretizando-se na construção de paisagens, democratização ou não dos espaços, padronização ou diversificação dos territórios sociais, entre outros (ACSELRAD, 2004).

À luz do conceito de conflitos ambientais proposto por Acselrad (2004), descrito acima, discutimos, a seguir, as diferentes formas de uso e apropriação do ecossistema manguezal pelos catadores de caranguejo e marisqueiras na comunidade Cumbe, em Aracati-CE, determinadas tanto pela inserção desigual dos indivíduos no mundo material, caracterizando uma diferenciação social no acesso e controle do território e de seu patrimônio natural, como pelas representações e significados construídos pelos distintos agentes sociais acerca do manguezal.

Tomando como objeto as falas dos trabalhadores e das trabalhadoras do mangue, analisamos, do ponto de vista destes, como a implantação da carcinicultura – criação de camarão de cativeiro –, interfere no modo de vida da comunidade, no qual o trabalho tem uma importância central, e em sua relação com o ecossistema manguezal, impedindo, por exemplo, o livre trânsito e o acesso dos trabalhadores ao mesmo, além das repercussões trazidas pela carcinicultura configuradas na degradação ambiental e para o trabalho no mangue, que comprometeu, em síntese, a segurança alimentar dos moradores da comunidade Cumbe, especialmente no período da mortandade dos caranguejos, fazendo com que muitos trabalhadores fossem buscar sua fonte de sobrevivência em outros territórios, na região do Rio Grande do Norte, também já marcados pelos danos socioambientais oriundos da carcinicultura, e em situações de trabalho bastante precárias. Outro aspecto que discutiremos diz respeito ao fato de muitos trabalhadores do mangue terem se “envolvido” com a carcinicultura, como alguns enfatizam, “iludidos” com as promessas do emprego certo e da carteira de trabalho assinada. Estes empregos, ao contrário do que imaginaram os catadores de caranguejo, aconteceram em condições precárias, degradantes e frágeis no que se refere aos direitos trabalhistas.

6.1 Proibição do acesso e usufruto do manguezal: conflito e resistência

Vejamos, a seguir, várias narrativas e diálogos com trabalhadores e trabalhadoras do mangue e da carcinicultura, com lideranças da comunidade, que elucidam todas as

questões suscitadas acima e nos dá um panorama do tecido cultural conflitivo que se desenvolve na comunidade Cumbe, em Aracati – CE.

A primeira narrativa é de Jorge, 28 anos, um catador de caranguejo, referindo-se a como a carcinicultura chega a um determinado território e o ocupa de forma autoritária. Neste caso, no Rio Grande do Norte, onde também trabalhou como catador de caranguejo. Ressalta-se que na ocasião em que foi concedida a entrevista, o mesmo já havia passado pela experiência de trabalho de nove anos na carcinicultura.

(...) E agora está mais ruim ainda de catar caranguejo devido a essas empresas. A maioria dos mangues que a gente andava, os mangue bom, é proibido andar. Aonde ela se instala – a carcinicultura –, ali, aonde ela se instala o sistema dela é esse, o mangue que tiver ao redor, elas não deixam o catador de caranguejo passar, não, de jeito nenhum. Não passa, não passa, mesmo!

Lá [Rio Grande do Norte] a maioria dos mangues lá é o Peixe Boi aonde tem os caranguejos grandes. É muito andado, é freqüentado pelos catadores de caranguejos. Era! Agora não é mais não, não tem quem vá pra lá! Esse Peixe Boi, que fica na localidade de Porto do Mangue, numa cidadezinha... saía de bicicleta de Logradouro pra pegar, pra ir pra essa cidade pegar caranguejo, quando chegava lá eles não deixam não. Lá é onde está essa empresa, a Carcinicultura 5 – RN. Lá é proibido pegar caranguejo já. Aí tem outra – que é essa Carcinicultura 6 – RN, pro lado dela também não pode!

— Quando [vocês, os catadores de caranguejo] vão para lá, ficam no mangue?

A gente fica catando nos mangues, aonde não tem a carcinicultura perto, fica catando até perto, mas se eles virem eles não deixam.

O trabalhador continua o seu relato, agora em relação ao Cumbe, assinalando que os viveiros para criação de camarão foram construídos no caminho de acesso dos catadores de caranguejo ao mangue.

(...) Aqui [no Cumbe], só no começo era o Carcinicultor 1 mesmo, que empatava, não sei se ainda empata, eu só sei que no começo empatava, porque aqui é a Latada – aqui onde está instalado o Carcinicultor 1 é mangue de muito caranguejo também, e antes dele fazer [a fazenda de camarão] era o caminho do pessoal. Tinha um povoadozinho com o nome de Ubaeira, e a gente catava por aqui; aí ele fez a fazenda dele aí, empatou o caminho de todo mundo. Se a gente quisesse catar caranguejo tinha que arrodrear, ir lá no Fortim pra poder voltar pra cá, pra poder pegar caranguejo nesses mangues aqui. Hoje eu não sei se é proibido,

mas no começo era proibido, era proibido – ficava um porteiro –, pelo menos eu embargava duas ou três vezes, no tempo eu catava até guaiamu. Entrava para pegar guaiamu: “— Não, pode, não”.

A fazenda de camarão a que Jorge se refere é a maior fazenda de camarão do sítio Cumbe – a Carcinicultura 1 –, a qual ultrapassa os limites geográficos do Cumbe, abrangendo também o sítio Ubadeira, onde existia uma pequena comunidade, que, segundo o estudo de Nogueira (2006), citado anteriormente, e relatos dos catadores de caranguejo entrevistados nesta pesquisa, foi extinta para construção de viveiros de criação de camarão. Em Ubadeira foram desmatadas muitas áreas de mangue, como, por exemplo, a Latada – “uma área medonha”. Conforme Jorge, “lá aonde ele [Carcinicultor 1] desmatou, (...) lá era mangue de muito, muito caranguejo!”.

Diversos moradores do Cumbe afirmam que em Ubadeira famílias foram “expulsas” de suas terras, pois se obrigaram a vendê-las, visto que se tornara inviável sua sobrevivência devido à salinização da água, provocada pela construção da fazenda Carcinicultura 1.



Figuras 187 e 188 - Latada, Localidade de Ubadeira - Área de mangue destruída para construção de viveiros de camarão.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira



Figura 189 - Latada, Localidade de Ubaeira - Área de mangue destruída para construção de viveiros de camarão.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira

Eduardo, 38 anos, catador de caranguejo há 25 anos, que também empregou-se como vigia durante nove meses na Carcinicultura 1, fala sobre o desmatamento do mangue na Latada-Ubaeira, bem como da proibição do acesso dos pescadores e catadores de caranguejo a uma levada (curso de água) que fica no local onde foi devastado, e próximo aos viveiros de camarão que fazem parte da fazenda do Sr. Carcinicultor 1.

— Cortaram muito mangue aqui?

*Cortaram, tem uma ilhota ali que faz pena você olhar. [Pra entrar] Por lá, só se for por dentro do mangue, porque os viveiros ficam na estrada, fica inté ruim pra nós de [lhe] levar. Foi proibido [entrar], o viveiro fica muito longe, fica a uns 100 metros do mangue e eles não querem deixar a gente catar lá. Tem um lago lá, que tem até peixe lá, que a maré mesmo bota e o cabra não pode pescar. Fica muito fora o viveiro [do Carcinicultor 1], fica a uns 100 metros, não tem nada a ver com eles, e eles não deixam. Não [estamos podendo pescar]. **Fica ameaçando com a polícia, e não tem nada a ver com eles. Ali é nosso que é da natureza mesmo, do mangue. É difícil!***

De acordo com o relato de Eduardo, apresentado acima, o curso de água que tem muito peixe e é ideal para a pesca e para lavar os caranguejos após a cata, em sendo da “natureza, mesmo, do mangue”, é de todos, é um bem comum. O trabalhador, no decorrer do diálogo, expressa com certo desânimo, o quanto “é difícil” reivindicar os direitos de usufruto do ecossistema manguezal na relação de poder estabelecida entre os catadores de caranguejo e os carcinicultores do Cumbe, os quais contam com o poder instituído do Estado e os ameaça com a polícia.

Sobre outras áreas de mangue – como a Ilha do Caldeleiro, no Cumbe –, Eduardo fala que não é proibido o acesso para catar caranguejo: — *Aqui tudo, o negócio do caranguejo pra nós aqui é, aqui é livre, principalmente a gente que tem carteira, né, tem direito de entrar em todo canto.*

Em Ubaeira, o catador de caranguejo continua dizendo que para a área de mangue que ainda resta eles dão um jeito de catar caranguejo, o problema maior, nesse caso, é a proibição do acesso ao curso de água existente ali. Senão, vejamos:

Para o Mangue, a gente arroteia e vai por dentro do mangue. Mas, o negócio é a levada que eles proibem a gente: se quer pescar, ou se quer lavar o caranguejo da gente! Não pode! [A levada] É dentro do mangue, é pra o trabalhador ter acesso, né? Só porque ele cortou esse mangue lá e mandou cavar essa levada e disse que gastou muito dinheiro, é dele! Aí o IBAMA foi e mandou parar lá mesmo. Sei que foi uma derruba de mangue muito medonha, lá.

Eduardo nos conta que muitos trabalhadores catadores de caranguejo do Cumbe e de outros “cantos”, como, por exemplo, de Aracati, ajudaram a devastar o mangue de Ubaeira-Latada, e relata porque ele não quis participar do desmatamento. Nessa época, segundo Eduardo, ainda não havia tido a mortandade de caranguejos no Cumbe, ao contrário, “tinha muito, tinha bastante!”.

*Quis ir nada! O que a natureza construiu em 1000 anos o cabra, dentro de dez minutos, ele destruiu! É mesmo que ser uma vida! Por nadinha o cabra destruir um pé de pau desses aí! Quantos anos um pé de pau desses não tem! Quando chega assim com a serra é só assim chi, chi.
(...) Era [de serra mesmo]. Aqui não funciona machado, não, tinha que ser serra!*

(...) [As pessoas que foram] *cortar o mangue... Era gente de todo canto, de Aracati, de...*

(...) *Tinha [muita gente do Cumbe], e muitos que pegam caranguejo até hoje.*

(...) *Eu não sei explicar porque que elas foram, porque pelo dinheiro não era, porque era tão pouco, né? Eles prometeram alguma coisa, algum trabalho, era pouco demais o dinheiro.*

Ao comentar porque não quis se somar àqueles catadores de caranguejos que devastaram o mangue no período da construção dos viveiros de propriedade de Carcinicultor 1, Eduardo sugere, nas entrelinhas do seu discurso, ter consciência da vida que representa a natureza e o tempo que esta, por meio das leis que a regem, leva para constituir-se. Ao mesmo tempo o catador de caranguejo ressalta como que de forma violenta e rápida a natureza é destruída com o auxílio de um instrumento tecnicamente mais especializado e estranho à sua dinâmica – representado pela serra. Eduardo nos diz que para destruir a exuberante natureza um objeto de uso mais artesanal, como o machado, não funcionaria. Assim, compreendemos que na situação vivenciada com a derrubada do mangue no Cumbe, os significados construídos por Eduardo em relação à natureza estão na ordem de duas grandezas: uma referente à grande área de mangue destruída e a outra relativa à complexa biodiversidade que lhe é inerente. Não vale, no entanto, o preço pago pela destruição do ecossistema manguezal, mesmo que seja um “pé de pau” de mangue.

Gabriel, líder comunitário do Cumbe, comenta que a fazenda de camarão referida pelos catadores de caranguejo citados acima foi implantada próximo ao cemitério local, onde tem a Santa Cruz, impedindo o acesso dos moradores da comunidade ao mesmo, além de terem destruído uma fonte de água doce importante para a cultura do lugar no contexto do ritual relativo ao funeral.

Outro ponto foi o próprio Carcinicultor 1, lá no Carcinicultor 1, lá na Ubaeira. Então, lá na Ubaeira existia uma fonte d'água, essa fonte d'água era centenária. Então, era tradição das pessoas irem para Santa Cruz, pro cemitério visitar os mortos lá e até, quando iam enterrar alguém, quando voltavam da Santa Cruz aí você tinha que se banhar ali, se lavar naquela fonte d'água, porque estava jorrando água direto, e não era água pouca,

não, era muita água pro mangue. Então, ali, todo mundo que tinha ido à Santa Cruz na volta tinha que passar lá nessa fonte se lavar, que era pra deixar a areia do cemitério pra não trazer pra casa. Eu me lembro quando eu era menor que quando eu ia pro cemitério e não passava por essa fonte d'água papai não deixava eu entrar dentro de casa, eu tinha que ir, passar por fora e ir num banheiro de palha que tinha lá no quintal, certo, tomar um banho, mas a roupa com areia não entrava dentro de casa, certo? Aí o que foi que ele [o Carcinicultor 1] fez? Começou a construir os viveiros lá e derrubou, acabou com essa fonte d'água e onde era a fonte d'água construiu o viveiro e pôe água salgada em cima e aí salga, e numa área próxima às dunas no morro. Ele constrói também, bota um poço que é pra levar água lá pra casa dele, e logo, logo ficou salgado. Aí, água pra eles beberem eles vêm buscar aqui no Cumbe.

A partir do diálogo com Regina, marisqueira de 27 anos, e seu Marido José Mário de 29 anos, apresentamos algumas situações em que trabalhadores e trabalhadoras do mangue tiveram e ainda tem o acesso ao ecossistema manguezal obstruído.

Ocorre que uma das fazendas de camarão (situada em uma localidade chamada Cajueiro – pertencente ao sítio Canavieira – na divisa com o Sítio Cumbe) foi construída em uma área de carnaubal e mangue incorporando um caminho antigo de acesso dos moradores das comunidades circunvizinhas ao mangue e ao rio Jaguaribe. Desde então, foi colocada uma cancela na Carcinicultura 3 com o objetivo de dificultar a passagem das pessoas, entretanto, não existia outro caminho de acesso senão aquele, e a parede de um dos criatórios de camarão passou a ser o caminho de trabalhadoras e trabalhadores do Cumbe. A Carcinicultora 3 começou a impedir o acesso ao rio e ao mangue por sua fazenda sob o argumento de que o peso da carroça que leva os utensílios usados no processo de trabalho da mariscagem danifica o cano que fica abaixo do solo da parede de um dos criatórios que leva água do rio Jaguaribe aos demais da Carcinicultura 3. Vejamos o diálogo com Regina e José Mário:

— Ela deixa a pessoa passar a pé?

Regina: *Ela deixa [passar] a pé. O negócio dela é que... Eu quero perguntar a ela qual o motivo que ela quer empatar aquele caminho ali. Se ela disser que era por causa do cano eu ia dizer a ela **que ela desse o jeito dela**, porque ali é um caminho muito antigo. Então, ela que precisou do caminho para colocar o cano dela então eu acho que **ela que tem que dar o jeito dela** não empatando o pessoal passar. Ela dando o*

*jeito dela! Assim, porque ela disse que o cano está se quebrando porque a carroça está passando por cima. Eu acho que não é verdade, porque é um cano grosso. Então, ela acha que é a carroça que estava lascando o cano dela, **mas só que é caminho, ela tem que dar o jeito dela!** A carroça não é esse peso todo, ela colocou um monte de piçarra em cima desse cano.*

(...) Ali era carnaubal, tinha uma parte que era mangue. Ela chegou a derrubar uma área de mangue, mas a maioria era carnaubal.

(...) Ela estava dizendo que o caminho não era por ali era pelo o cercado do irmão dela, que aqui é o viveiro dela, e aqui é o viveiro do irmão dela. Só que o irmão dela cortou o caminho, cercou o caminho e ela que tinha deixado aquele caminho ali, e tinha um caminho também pelo terreno do irmão dela. Só que ali [onde está a Carcinicultura 3] também era um caminho. Uma que não era nem para ela ter cercado porque é bem dizer na beira, junto com o mangue. (...) Só que ela cercou já beirando o mangue e o pedacinho de caminho que ficou ela ainda não quer deixar o pessoal passar! (...).

José Mário: *Essa semana ela impediu o menino, eu acho, que sexta-feira. Os paus já estão lá... E é pescador, é tudo. Não sou só eu que tenho carroça, outros pescadores têm. Aí eles têm curral, curral são as redes que eles colocam no rio para pegar peixe, aí têm que levar na carroça. Aí, não pode empatar de passar porque lá é caminho. Eu já vou fazer 30 anos e nem nascido eu era, já existia esse caminho.*

Regina chegou a procurar a Defensoria Pública no município de Aracati para reivindicar o seu direito de acesso ao rio Jaguaribe, onde exerce a mariscagem do sururu. Quando ela menciona “Então, ela acha que é a carroça que estava lascando o cano dela, **mas só que é caminho, ela tem que dar o jeito dela**”, percebemos que Regina tem plena consciência dos seus direitos de ir e vir, especialmente, porque se trata de um caminho antigo, acesso dos trabalhadores e trabalhadoras ao mangue e ao Rio Jaguaribe, sendo, portanto, dever da proprietária da fazenda de camarão desobstruir o caminho. Salientamos que Regina não só tem consciência de seus direitos, como faz valê-los quando recorre à justiça local.

A seguir, Regina comenta sobre a forma com que as empresas de camarão se apropriam do território manguezal, desrespeitando o modo de vida da comunidade.

O pessoal estava comentando que ali do lado do Carcinicultor 1, também, as pessoas estavam sem poder pescar?

Porque ele também cercou. É um pessoal que chega e não querem saber se é caminho. Eles vão e tampam e pronto. Aí não tem por onde as

peças passarem. Aí pronto, o pescador é que fica sem acesso. Aqui, no Carcinicultor 4, também era um caminho e foi cercado.

Pra você tirar um caranguejo dá um trabalho medonho! Ninguém merece! Ao invés de você chegar no mangue, [por exemplo], se ele [o catador de caranguejo] sai daqui 7 horas, ao invés d'ele chegar 8 horas, ele vai chegar 9, 10 horas. Ao invés d'ele chegar 1 hora em casa ele vai chegar 2, 3 horas, por causa dos caminhos que eles foram tirando. Se tinha um viveiro e um caminho por aqui eles cercavam. Eu acho que eles cercavam mais com medo do pessoal pegar e entrar e roubar. Eu acho que isso aconteceu muito por causa disso, só que se é o caminho do caranguejeiro... Aí, o pessoal se acomodaram e foi deixando, foi deixando... É nisso aí que eu lhe digo, se fosse uma associação organizada, pelo menos o caminho, eles não tinham tomado.



Figura 190 - Fazenda de camarão, construída no caminho que dá acesso ao mangue, obstrui a passagem de moradores da comunidade.

Foto: Ana Cláudia Teixeira

Quando pergunto a Regina se no mangue tem propriedades (terrenos) de várias pessoas, ela responde:

*Tem, quer dizer, eles se apropriaram. Vamos dizer: ali, se nós vamos pra praia, e estamos na boca da barra, cercou lá. E agora, como é que nós vamos para a praia? Ele [o Carcinicultor 1] já cercou, deixou mais ou menos o quê, uns 10 metros (...). Eu já ouvi dizer que ele vai fechar total para ninguém passar mais. (...) **Denúncia já teve demais, já teve denúncias anônimas, já teve da SEMACE vir aí, de o povo dizer o que está acontecendo... Só que eles nunca fazem nada!***

Percebemos na fala de Regina, ao afirmar “Tem, quer dizer, eles se apropriaram”, o reconhecimento de que área de mangue não pode ser propriedade privada. Dito de outra maneira: os que se dizem proprietários, ao se apropriarem, apropriam-se do que é de uso comum e de forma impositiva. É importante destacar que esse reconhecimento toma a forma de resistência no momento em que a comunidade denuncia ao órgão ambiental. No entanto, é plausível a sua inoperância e visível o descrédito da comunidade para com o órgão ambiental, constatado nas palavras de Regina: “Só que eles nunca fazem nada!”. Como veremos mais adiante esse descrédito da comunidade do Cumbe para com os órgãos ambientais também é referido pelo técnico do Ibama entrevistado.

As figuras apresentadas a seguir mostram como as dunas são cercadas impedindo o livre acesso dos moradores da comunidade ao campo de dunas e à lagoa que se forma no período das chuvas.



Figura 191 - Dunas cercadas e cobertas com palha - tentativa para impedir o movimento das mesmas e evitar que aterrem os viveiros de camarão.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 192 - Lagoa entre as dunas cercada - Latada, localidade de Ubaeira. Campo de dunas que dá acesso à praia do Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 193 - Lagoa entre as dunas cercada - Latada, localidade de Ubaeira. Campo de dunas que dá acesso à praia do Cumbe.
Foto: Ana Cláudia Teixeira

Regina também comenta sobre o acesso restrito ao Cemitério local imposto pelo proprietário da Carcinicultura 1, que construiu sua fazenda de camarão no caminho para o mesmo.

Ali, no caminho do cemitério, só [passa] uma, duas pessoas. Hoje em dia só passa [mais gente] quando é dia de finados, que vai todo mundo. Passa pelo caminho dele [do Carcinicultor 1]. A não ser, não passa, quem quiser fazer uma visita à cova não pode, tem que fazer um rodeio medonho.

Jorge, catador de caranguejo que já foi empregado na carcinicultura durante nove anos, comenta que em determinadas áreas de mangue – “áreas onde a maré alaga” - não estavam podendo catar caranguejo, pois se tornaram áreas privadas e sob vigilância, a exemplo da Ilha Grande que se localiza entre o Cumbe/Aracati-CE e o município de Fortim-CE.

No Cumbe, a Ilha do Caldeleiro e outras são propriedades de membros de uma família importante do município de Aracati. Jorge, ao comentar sobre esse fato, ironiza, dizendo: “são terras dos vários Vannamei”. Vejamos:

São terras dos vários Vannamei, são tudo deles essas terras. Tudo áreas de mangue tudo, tudo! Essa Ilha Grande aqui, você saindo daqui do Remanso até o Fortim, não tem um local, não tem um, me diga, me aponte um que a maré não alague – a maré grande –, que a maré não bote. Dizem que onde a maré alaga é da marinha, pertence à marinha! Pois, nessa ilha aí não tem um canto! Quando é maré grande você não anda de bicicleta, não, porque a maré alaga tudo! Vem água desse lado e água do outro, vem água de um lado e água de outro e se emenda em cima da ilha, e é muito grande ela. Já no Caldeleiro, não, é alta, não é. No Caldeleiro se formou também uma ilhazinha nas antigas que não existia também, e é deles!



Figura 194 - Ilha do Caldeleiro.
Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figura 195 - Ilha Grande.
Foto: Ana Cláudia Teixeira

Durante a minha estada na comunidade, conversei com outros catadores de caranguejo e diversas outras pessoas da comunidade que relataram sobre o “absurdo” que representa o fato de que Ilhas existentes na região e que são áreas de mangue pertençam a particulares e não à União. Catadores de caranguejo comentaram que a Ilha do Caldeleiro, por exemplo, há muitos anos atrás, era separada por um rio, e existiam duas ilhas. Com o passar dos anos, o espaço onde corria o rio foi extinto e ocorreu a junção das duas ilhas, tornando-se uma só ilha conhecida como a Ilha do Caldeleiro. Os moradores do Cumbe relatam com indignação esse episódio, não concebendo que a Ilha recém-formada passasse, em seguida, a ser propriedade particular.

Jorge nos relata, a seguir, a existência de um conflito entre ele e o proprietário de uma parte da Ilha do Pinto (que fica em frente ao município de Fortim-CE, vizinho ao Cumbe-Aracati-CE), que proibiu a cata de caranguejo em sua propriedade.

*Pronto, semana passada eu fui pegar guaiamu na Ilha do Pinto. **A Ilha do Pinto, toda vida, nós trabalhamos lá, toda, toda.** É muito grande lá – a Ilha do Pinto –, maior do que o Caldeleiro. Fica após o Caldeleiro pra lá, é caminho. Você atravessando o rio já é outra ilha. Duas ilhas: Caldeleiro e Ilha do Pinto, as duas vizinhas, vizinhas mesmo. Aí, toda vez a gente pegou guaiamu lá, direto, direto nunca teve nada. Agora eu estava pegando guaiamu lá e tem uma casa, uma mansão bonita na beira do rio,*

*nessa ilha. Aí, quando eu cheguei lá eu vi tudo limpinho, cheio de bandeira marcada, marcação, cheio de marcação! Mas, também eu pegando guaiamu no mangue, não é [como quem diz: aqui eu posso catar guaiamu, porque é área de mangue]... comecei a armar minhas ratoeiras, aí chegou um morador, não é. Não... eu armei minhas ratoeiras à tarde e no outro dia quando eu cheguei, carregaram as ratoeiras. Aí eu fiquei chateado com o rapaz: o cara mexer nas ratoeiras da gente! O cara levar o guaiamu tudo bem, pode levar! Mas deixe as ratoeiras pra gente pegar outros! Aí quando eu estava falando com ele, assim até falando um pouco alto! Aí ele, um morador vinha até com um alicate na mão, vinha com um alicate na mão. Chegou e disse assim: — Você está pegando o quê?. Aí eu disse: — Eu estou pegando guaiamu aqui. Aí ele disse: — Olhe, é proibido pegar guaiamu aqui. Aí eu disse: — Ai, é proibido? Engraçado! Eu disse: — Quem é que está proibindo? — Não, é porque aqui os alemães compraram e não querem ver ninguém pegando guaiamu, aqui, não. Aí eu disse: — Pois você diga para eles... — eu disse para o rapaz, para o morador — **pois, você diga para eles que eu tenho minha carteira de pescador, eu tenho o direito de pescar em qualquer canto. E aqui nós somos nativos, nascemo e se criamo pegando guaiamu aqui, eles chegam agora e querem vir empatar?** Aí ele disse assim: — Não, você, para evitar confusão, vá pegar acolá, escondido, para eles não verem, mas aqui é proibido!. Aí, a Ilha do Pinto, lá em baixo, está tudo marcado, cheio de bandeira! Eu não sei o que é que esses alemães vão fazer!*

— E vocês não estão podendo ir pra lá agora?

***Só se for escondido!** Mas, se for pela frente da casa, eles empatam.*

— Mas, a ilha do Pinto já pertence ao Fortim ou não?

*Rapaz, agora boa pergunta, boa pergunta. Porque fica bem pertinho aqui da gente. Eu ando muito por lá e tu anda muito por cá. Fica bem pertinho mesmo, muito, muito perto. Fica de frente ao Jardim lógico e de frente ao Cumbe e Canavieira. Se não fosse esse rio, que esse rio é muito pequeno, ele seria emendado com o Caldeleiro. Seria emendado com o Caldeleiro. As casas [dos alemães] são de frente para o Jardim, pronto. Umas casonas grandes. É como se fosse um pólo de lazer lá, viu! É bonito que só! Muito! Agora, é dos alemães. **Aí nessa Ilha do Pinto, lá embaixo, que é muito grande, cheio de mangue, dentro do mangue é cheio de marcação de bandeira.** Umas bandeiras assim, umas bandeirazinhas, uns panozinhos que eles marcaram. Não sei pra quê!*

Ao perguntar se é bandeira Alemã, Jorge responde:

Não [não é bandeira Alemã], a bandeira é toda azul, um panozinho. É um pano simples mesmo. Em frente à casa é cheio de bandeira: amarela, azul, amarela, uma bandeirinhas. É cheio de bandeira, cheio de bandeira. Umas bandeiras pequenas. Mas, proibiram de pegar! Não, mas, só falta essa mesmo, já não tem guaiamu e o pouco que tem! Chegam os gringos de fora e compram e, já pensou! É interessante! O pobre é... Dizem que atrás do pobre corre um bicho, não é? E que filho de pobre não tem sorte, não é? (risos). É isso mesmo! Mas, é uma batalha! E até que eu consegui pegar uns guaiamus lá ainda, eu ainda peguei 600 guaiamus lá. Se eles proibiram ou não, mas eu consegui pegar. Eu não estava pegando guaiamu miúdo! Se a fiscalização quiser ir ver, vá lá, vá lá em casa.



Figura 196 - Ilha do Pinto.
Foto: Ana Cláudia Teixeira

Como podemos observar, Jorge é cômico dos seus direitos, no que diz respeito ao exercício do trabalho no mangue, sendo esta atividade um costume que faz parte da tradição da comunidade do Cumbe. Também é explícito o sentimento de pertencimento ao lugar quando o catador de caranguejo afirma: “nós somos nativos, nascemos e se criamos pegando guaiamu aqui, eles chegam agora e querem vir empatar?”. Ressalta-se que outros catadores de caranguejo relataram que vivenciaram esta mesma situação de conflito.

Segundo relatos de trabalhadores do mangue, é uma prática comum dos empreendedores da carcinicultura, sob a lógica da acumulação e do lucro, a ampliação das fazendas de camarão redundando na apropriação de áreas contíguas que não fazem parte das áreas ditas de sua propriedade. Antes de abordar este tema em nosso diálogo, Jorge fala sobre a construção de uma fazenda de camarão em uma área em que não foi necessário desmatar, pois se trata de um “rajado”, que certamente é importante para a preservação da integridade do ecossistema manguezal.

Não era, não, não era área de mangue, não, já era um rajado mesmo. Eu acho que não chegou nem a desmatar no tempo que foi feito aí. Não era área de mangue não. Não chegou não. Área de mangue mesmo era quando a carcinicultura veio mesmo, aí sim! Esse canto é meu! E metia bronca, mesmo!

E eles chegaram aqui e foram comprando as terras?

Eles [os carcinicultores] compravam as terras limpas aqui. Pronto, a exemplo disso aqui é: esses Carcincinicultores 6 aqui compraram, os Carcincinicultores 6 chegaram aqui, chegaram agora recente. Praticamente quando os Carcincinicultores 6 vieram chegar aqui, a carcinicultura já estava indo embora, vou dizer assim. Eles compraram a área aqui do Carcincinicultor 7, já tudo feitinho. Aí, não viu, não, que eles desmataram lá em baixo? Comprou aqui e achou que... Se eu comprei aqui e aqui tá na frente do meu terreno, eu vou desmatar também. Assim que chegaram desmataram bem dois hectares. Tá lá parado lá, onde tem a cerca, você indo para o “projeto das ostras”, onde tem uma cerca, assim, do lado direito, entrando no mangue. Foi um desmatamento medonho! Ali era mangue demais! Muito, muito! Esse viveirão que tem aquele sobradozinho do lado de baixo ali era tudo mangue ali. E o Carcincinicultor 7, que foi o dono mesmo, nunca desmatou. Eles [Carcincinicultores 6] vieram, compraram e desmataram lá. Eles [os carcinicultores] compram o terreno limpo, mas quando estão

ali instalados ali, os olhos crescem – não, vamos produzir! Quanto mais viveiro, maior é a produção! Mas, toda fazenda de camarão, pode prestar atenção, quando começa a fazer... Se ele comprar... se ele comprou 5 hectares, hoje ele tem 10. Se comprou 5, hoje ele tem 10. Todos eles são assim: se comprou 2, hoje ele tem 3, 4. Aumentam mesmo! Porque onde eles compram, é só onde eles podem fazer mesmo [a fazenda de camarão], e aí a SEMACE vai lá, o pessoal tudinho, pra dar a licença para eles fazerem ali. Se comprarem 15 hectare, com um tempo eles vão crescendo, crescendo e desmatando e vão indo, quando a gente dá fé, estão com uma fazenda grande!

Ao que parece, quando Jorge fala “Porque onde eles compram, é só onde eles podem fazer mesmo [a fazenda de camarão], e aí a SEMACE vai lá, (...) pra dar a licença para eles fazerem ali”, está se referindo à construção de fazendas de camarão em área de apicum, considerada pela resolução n° 02 de 27 de março de 2002 do Conselho Estadual do Meio Ambiente (COEMA) como não fazendo parte do ecossistema manguezal (CEARÁ, 2002).

De acordo com o Artigo 1º inciso XI, da resolução acima, Apicum⁸ “é o ecossistema de estágio sucessional tanto do manguezal como do salgado, onde predomina solo arenoso e relevo elevado que impede a cobertura dos solos pelas marés, sendo colonizado por espécies vegetais de caatinga e/ou mata de tabuleiro” (CEARÁ, 2002). No entanto, “Estudos desenvolvidos pelo Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC) determinaram que o apicum é regido pelos processos ecodinâmicos e geoambientais que se desenvolvem no ecossistema manguezal” (MEIRELES, 2005, p. 3).

A modificação na resolução do COEMA em relação ao que se define como área de apicum contraria critérios técnicos e científicos de acordo com estudos realizados por Meireles e Queiroz que evidenciaram o surgimento de nova vegetação “em estuários do Jaguaribe, Pacoti, Cocó, Ceará, Acaraú e Coreaú”. Tal modificação na legislação estadual teve o objetivo de favorecer a expansão da carcinicultura, conforme as palavras de Meireles & Queiroz (2007, p. 5-6).

⁸ Apicum em tupi guarani significa “mangue, brejo de água salgada - apicu - picum – apecu”. Mauro, J. Di e Silva, Fernando A. P. [Pequeno] Dicionário tupi-português. Disponível em <http://orbita.starmedia.com/~i.n.d.i.o.s/tupi/tupi1.htm>. Acessado em 19 de maio de 2008.

Com o incremento da atividade industrial, a partir de 2001, utilizando claramente áreas de preservação permanente, inicia-se uma nova fase caracterizada por mudanças na legislação estadual de preservação e conservação de áreas úmidas. Tratou-se de ações orientadas para a descriminalização do licenciamento de fazendas dentro de setores caracterizados como apicum (planícies hipersalinas).

Continuando, os autores enfatizam:

Mesmo contrariando estudos que definiram que este setor do manguezal interfere diretamente na regulação, processamento e distribuição de nutrientes e, quando inundados durante eventos de maré de sizígia, depositam-se sedimentos e são incorporados nutrientes para o sistema estuarino, a Resolução COEMA/CE Nº 02/2002 (CEARÁ, op. cit) aprova sua utilização para a carcinicultura. Não foi levado em conta a utilização deste sistema ambiental pelas comunidades tradicionais, fundamental para as atividades de pesca e mariscagem (MEIRELES; QUEIROZ, 2007, p. 5-6).

Os autores destacam, ainda, que o uso da área de apicum para construção de fazendas de camarão, tem comprometido as funções e os “serviços ambientais” oferecidos pelo ecossistema manguezal, afetando sobremaneira o modo de vida das comunidades tradicionais. Vejamos:

Ao ser utilizada a faixa do entremarés para implantação de fazendas de camarão, foram suprimidas várias funções habitais e serviços ambientais diretamente associados ao ecossistema manguezal. Os impactos ambientais refletiram diretamente sobre a qualidade da água, em danos à produtividade dos recursos pesqueiros e na supressão de grandes áreas destinadas à evolução do próprio ecossistema. Os setores de apicum foram amplamente ocupados e utilizados para iniciar o processo de expansão das fazendas na direção do bosque de manguezal e dos canais estuarinos. Verificou-se que extensas áreas utilizadas para a pesca artesanal e mariscagem foram suprimidas, caminhos de acesso aos locais de pesca, agricultura e moradia foram bloqueados. Foram comprometidos os vínculos das comunidades com a biodiversidade que emana desses ecossistemas, com os quais têm relações ancestrais de sobrevivência. (MEIRELES; QUEIROZ, 2007, p. 6).

Destacamos, ainda, na visão de Meireles, outro equívoco cometido na resolução do COEMA/CE Nº 02/2002, no que se refere à “dinâmica ambiental do ecossistema

manguezal”, quando definiu salinas abandonadas “áreas antropizadas que geram ecossistemas apresentando hipersalinidade residual de solo, e conseqüentemente baixa capacidade de regeneração natural por vegetação de mangue”. De acordo com o autor,

estudos evolutivos da cobertura vegetal em salinas abandonadas demonstraram alta capacidade de regeneração por vegetação de mangue. Verificou-se que bastou ser restabelecida a entrada das marés (rompimento dos diques abandonados), desencadeando as trocas de matéria e energia, a ciclagem de nutrientes e mudanças nos valores de salinidade da cobertura sedimentar, para o início da revegetação e a entrada da fauna. (MEIRELES, 2005, p. 3).

Concordamos com Meireles ao afirmar que

Quando a SEMACE libera a construção de fazendas de camarão dentro do ecossistema manguezal (apicum e salgado) e nas demais unidades de preservação permanente (áreas úmidas, mata ciliar e carnaubal), através de pareceres técnicos que orientam o Conselho Estadual de Meio Ambiente (COEMA), está cometendo um grave dano sócio-ambiental. (MEIRELES, 2005. p. 3).



Figura 197 - Trabalho realizado pelos alunos da Escola Municipal de Aracati, localizada no Cumbe.

Foto: Ana Cláudia Teixeira



Figuras 198 e 199 - Fazendas de camarão do Cumbe, construídas em áreas de mangue - sinais da destruição do manguezal.

Foto: Ana Cláudia Teixeira

Vale salientar a recente publicação da Instrução Normativa Nº 3, de 16 de abril de 2008, que no seu Art. 1º assinala: “Ficam suspensas as concessões de anuências e de autorizações para instalação de novos empreendimentos ou atividades de carcinicultura nas unidades de conservação federais e suas zonas de amortecimento”. Desse modo, a Instrução Normativa acima citada considera “que constitui Área de Preservação Permanente as áreas situadas em manguezal, em toda sua extensão, conforme a Lei no 4.711, de 15 de setembro de 1965, e as Resoluções CONAMA nos 303, de 20 de março de 2002 e 312, de 10 de outubro de 2002” (BRASIL, 2008).

O Art. 2º da Instrução Normativa Nº 3 de 16 de abril de 2008 ressalta que

Os empreendimentos ou atividades de carcinicultura já licenciados, dentro das unidades de conservação federais do grupo das unidades de uso sustentável, Área de Proteção Ambiental, Área de Relevante Interesse Ecológico, Floresta Nacional, Reserva Extrativista, Reserva de Fauna, Reserva de Desenvolvimento Sustentável e Reserva Particular do Patrimônio Natural, que tenham ocupado áreas de manguezais, incluindo as feições mangue, apicum e salgado e demais Áreas de Preservação Permanente, terão prazo, a ser definido pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade - Instituto Chico Mendes, para a retirada das instalações e a recuperação das áreas, ressalvados os casos previstos na legislação vigente. (BRASIL, 2008).

Já o Art. 3º da referida Instrução Normativa assegura que

O Instituto Chico Mendes e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis-IBAMA promoverão o mapeamento dos empreendimentos ou atividades de carcinicultura realizados nas unidades de conservação federais e suas zonas de amortecimento, com utilização de série temporal, de forma a proceder a identificação da ocupação irregular de Áreas de Preservação Permanente, a aplicação das sanções administrativas cabíveis, bem como o levantamento das áreas com demandas de recuperação por parte dos empreendedores. (BRASIL, 2008).

No entanto, de acordo com notícia veiculada na imprensa, a publicação da Instrução Normativa acima desagradou e promoveu a reação da Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (SEAP) do Governo Federal, que na visão do seu diretor de

Aqüicultura – Felipe Matias – torna inviável o desenvolvimento da carcinicultura no país, e afirma que solicitará a revogação dessa Instrução Normativa.⁹

A Associação Brasileira dos Produtores de Camarão (ABCC), por outro lado, exerce pressão para a revogação da Instrução Normativa alegando direito adquirido das empresas de carcinicultura.¹⁰

Acreditamos que diante da renúncia da então Ministra do Meio Ambiente Marina Silva, no dia 15 de maio de 2008, dois dias antes da publicação no Diário Oficial da União, no dia 17 de maio de 2008, da Instrução Normativa Nº 3 de 16 de abril de 2008, é possível que esta seja revogada, caso não haja uma mobilização por parte dos movimentos sociais e das comunidades atingidas por empreendimentos de carcinicultura.¹¹

Para Bourdieu (1990), o espaço social e os grupos que o constituem e nele se distribuem são frutos de lutas históricas, nas quais os diversos agentes se envolvem, conforme as posições que ocupam nesse espaço e das estruturas mentais por meio das quais o apreendem. Assim, consideramos, à luz de Bourdieu, que em relação ao espaço social no qual se configura o “campo socioambiental” encontrado no Cumbe, os distintos agentes – carcinicultores, trabalhadores (as) do mangue, lideranças comunitárias – estão distribuídos desigualmente segundo o capital de que dispõem e que legitimam as diversas formas – técnica, social e cultural – de apropriação do mundo material.

Considerando o ambiente, e, no nosso caso, em particular, o ecossistema manguezal – um campo em disputa material e simbólica –, constatamos que os carcinicultores detêm o poder sobre o “capital material”, para utilizar o termo empregado por Acselrad (2004), resultante da sua capacidade de influência junto ao COEMA, na medida em que este conselho, equivocadamente, conforme contestado por estudos realizados por pesquisadores da Universidade Federal do Ceará, define apicum como não sendo área de manguezal, possibilitando a que o órgão ambiental estadual (Superintendência Estadual do Meio Ambiente – SEMACE), que se baseia na resolução do

⁹ Disponível em <http://www.ecodebate.com.br/index.php/2008/05/03/camarao-amplia-lista-de-viloes-ambientais/>. Acesso em: 7 jul. 2008.

¹⁰ Idem.

¹¹ Jornal BBC Brasil, de 15/05/2008. Matéria “Saída de Marina é golpe para futuro do planeta”.

COEMA, flexibilize a legislação no que diz respeito ao licenciamento para instalação das fazendas de camarão.

Ressalta-se, ainda, a pressão exercida pelos carcinicultores para que seja revogada a Instrução Normativa citada acima, e a forma como a Secretaria Especial de Agricultura e Pesca, em consonância com os interesses econômicos dos carcinicultores, se manifesta contrária à Instrução Normativa empreendendo esforços no sentido de revogá-la para atender aos interesses destes.

No “estruturalismo genético”, elaborado por Bourdieu (1990, p. 26), do qual o conceito de campo é resultante, a análise da estrutura dos diferentes campos – a análise das estruturas objetivas – não está separada da análise da gênese nos indivíduos biológicos, das estruturas mentais – produto, em parte, da incorporação das estruturas sociais, e da análise da gênese destas últimas.

Para Bourdieu (1990), o espaço social e os grupos que o constituem e nele se distribuem são frutos de lutas históricas, nas quais os diversos agentes se envolvem, conforme as posições que ocupam nesse espaço e das estruturas mentais por meio das quais o apreendem.

Conforme Bourdieu (1989, p. 133-134) o mundo social pode ser representado em forma de um espaço configurado na base de “princípios de diferenciação ou de distribuição constituídos pelo conjunto das propriedades que actuam no universo social considerado, quer dizer, apropriadas a conferir, ao detentor delas, força ou poder neste universo”. Os agentes ou grupos de agentes ocupam uma “posição relativa” neste espaço ou “numa classe precisa de posições vizinhas, quer dizer, numa região determinada do espaço, e não pode ocupar realmente duas regiões opostas do espaço – mesmo que seja concebível”.

O espaço social constituído por propriedades que são a base da sua construção, uma vez atuantes, conferem ao espaço a característica de um campo de forças, que é “um conjunto de relações de força objectivas impostas a todos os que entrem nesse campo e irreduzíveis às intenções dos agentes individuais ou mesmo às interações directas entre os agentes” (BOURDIEU, 1989, p. 134).

Assim, “as propriedades actuantes” como princípios constitutivos do espaço social são as diversas espécies de capital ou de poder que estão situadas nos distintos campos (BOURDIEU, 1989, p. 134).

Miceli (2003, p. 72), analisando os conceitos de *habitus* e de campo em seu artigo intitulado “Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura” compreende que:

Como microcosmos, os campos (filosófico, literário, artístico, jurídico, religioso, científico etc.) constituem mundos sociais idênticos, dotados de concentrações de poder e capital, monopólios, relações de força, conflitos e, ao mesmo tempo, universos de exceção, quase miraculosos, nos quais as máscaras da razão se encontram entranhadas na realidade das estruturas e das disposições.

Bourdieu (1989, p. 134) ressalta que:

O capital – que pode existir no estado objectivado, em forma de propriedades materiais, ou, no caso do capital cultural, no estado incorporado, e que pode ser juridicamente garantido – representa um poder sobre um campo (num dado momento) e, mais precisamente, sobre o produto acumulado do trabalho passado (em particular sobre o conjunto dos instrumentos de produção), logo sobre os mecanismos que contribuem para assegurar a produção de uma categoria de bens, e deste modo, sobre um conjunto de rendimentos e de ganhos. As espécies de capital, à maneira dos trunfos num jogo, são os poderes que definem as probabilidades de ganho num campo determinado (de facto, a cada campo ou subcampo corresponde uma espécie de capital particular, que ocorre como poder e como coisa em jogo, neste campo). Por exemplo, o volume do capital cultural (o mesmo valeria *mutatis mutandis*, para o capital econômico) determina as probabilidades agregadas de ganho em todos os jogos em que o capital cultural é eficiente, contribuindo deste modo para determinar a posição no espaço social (na medida em que esta posição é determinada pelo sucesso no campo cultural).

A posição de cada agente no espaço social é, pois, determinada pela posição que cada um ocupa nos diversos campos, a qual é definida pela espécie de capital – econômico, cultural, social e simbólico –, pertencente ao agente e que lhe confere poderes para atuar nos vários campos (BOURDIEU, 1989).

Bourdieu propõe a construção de um modelo simplificado de campo social, que no contexto do presente estudo, podemos, inspirada pelo autor, denominar “campo sócio-ambiental”. De acordo com esse modelo, é possível pensar que no conjunto do “campo sócio-ambiental” cada agente – trabalhadores (as) do mangue, carcinicultores e lideranças da comunidade Cumbe – ocupa posições “em todos os espaços de jogo possíveis”. Desse modo, considerando que cada campo tem a sua lógica e hierarquia próprias, “a hierarquia que se estabelece entre as espécies do capital e a ligação estatística existente entre os diferentes haveres fazem com que o campo econômico tenda a impor a sua estrutura aos outros campos” (BOURDIEU, 1989, p. 135).

Conforme Bourdieu (1989, p. 135)

Pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto das suas posses. (BOURDIEU, 1989, p. 135).

Observamos que no espaço social no qual se configura o “campo sócio-ambiental” no Cumbe, a disposição dos agentes – trabalhadores (as) do mangue, carcinicultores e lideranças comunitárias – é marcada por profunda desigualdade, à medida que os carcinicultores detêm não somente o “capital material”, como já foi discutido, mas o capital econômico, o capital político, o capital cultural e o capital simbólico. Haja vista, como exemplo, que o proprietário da maior fazenda de camarão da região – Sr. Expedito Ferreira – é prefeito do município de Aracati.

Ademais, família importante do município é proprietária de boa parte das terras em áreas de mangue – inclusive ilhas. Acrescentamos, ainda, como referido por Jorge – catador de caranguejo – que uma das ilhas da região está toda demarcada com bandeiras e sob guarda, impedindo catadores de caranguejo de terem o livre direito de acesso ao mangue para exercerem o seu trabalho. Outro aspecto a considerar diz respeito ao fato de

os proprietários de fazendas de camarão no Cumbe terem construído suas fazendas no caminho de acesso ao mangue, ao rio, ao campo de dunas e ao cemitério local, dos catadores de caranguejo, das marisqueiras e dos demais moradores da comunidade, o que tem afetado o modo de vida tradicional da mesma.

Quando da realização da nossa pesquisa de campo, entrevistamos dois técnicos do IBAMA, a fim de compreender melhor a atuação do IBAMA frente à implantação da carcinicultura na região do Jaguaribe, particularmente no cenário por nós estudado, e compor o “campo sócio-ambiental” onde se configurava o conflito socioambiental no espaço social do Cumbe. Optei por entrevistar dois técnicos, pois queria ter mais de uma versão sobre a atuação do IBAMA, muitas vezes vista com muito descrédito por parte dos moradores da comunidade.

Vejamos o diálogo com Victor Hugo, técnico do IBAMA há 24 anos, que acompanhou o processo de implantação da carcinicultura na região do Jaguaribe, onde está situada o Cumbe, Aracati-CE. Victor Hugo ressalta o posicionamento do IBAMA diante das denúncias da comunidade relacionadas aos danos ambientais causados pela carcinicultura, além do movimento de resistência construído pelos membros da comunidade com o apoio de diversas Organizações Não Governamentais.

— Ah! Então você acompanhou desde a implantação das fazendas de camarão aqui, que foi mais ou menos nesse período - noventa e sete/noventa e oito -, no Aracati?

— *Isso... É, praticamente eu não sabia o que era uma fazenda de camarão, porque [onde eu trabalhava] é outra realidade. E aí em noventa e oito eu me lembro que algumas primeiras reuniões em que foram feitas pra tratar sobre essa questão de educação ambiental, a gente começou a receber denúncia... denúncias... E a maioria vinha da comunidade do Cumbe. Quando foi em outubro [de 1998] a gente fez a primeira reunião. E nessa primeira reunião já surgiram as denúncias!!! Mas, como eu também vinha de outra realidade, eu: “o que é isso?”. Aí depois que eu fui começar a observar direito... e tudo. E procurar saber, porque o pescador dizia uma coisa, “uns pescadores” diziam uma coisa, outros diziam outra: falavam que [o caranguejo] estava morrendo por causa da maré vermelha, uns diziam que era navio da Petrobrás que estava derramando óleo. Enfim, começou a se criar uma confusão em torno do “X da questão” sobre o que causaria a morte de caranguejos e peixes.*

— E em noventa e oito já tinha mortalidade?

— *Noventa e oito aconteceu mortalidade... Aconteceu! Nesse período de agosto, setembro, outubro já houve mortalidade.*

— Sim, aí você começou a receber denúncias! E aí, como foi esse processo?

— *Aí... Aí a gente trazia... Trazia pra repartição, pra discussão! Mas aí uma coisa que a gente viu bem distante, uma distância... **Um distanciamento entre a realidade das comunidades e a realidade do Ibama.** Eu comecei a perceber que não se falava a mesma língua. Enquanto eles precisavam do caranguejo pra sobrevivência, o papel que eu vi no Ibama era assim “**desconhecimento**”, era **descaso**.*

Continuando, Victor Hugo nos fala sobre o período em que houve a mortandade dos caranguejos, um período muito crítico para a comunidade, e a mobilização que ocorreu visando enfrentar o problema, bem como o descrédito da comunidade em relação à atuação do IBAMA, no que diz respeito à resolução do problema. Nesse período, Victor Hugo nos conta que foi criada uma Comissão Interinstitucional Saúde Ambiente e Trabalho (CISAT), composta por várias entidades governamentais e não governamentais.

*Eu não sei, eu não tenho certeza absoluta se em 99... Acho que 2000... Houve uma mortandade muito grande, uma mortalidade “assim” **muito grande mesmo!!!** Aí a gente começou a fazer reunião. Em 99 também a gente fez reunião no sindicato dos trabalhadores. Nós fizemos uma mobilização aqui, que nós saímos de casa em casa de quem a gente sabia que era catador de caranguejo, de quem a gente sentia a necessidade de fortalecer... de fortalecer o grupo! Porque, “assim”, eles viviam assim num descrédito. Não eram eles desacreditados, mas a instituição IBAMA era desacreditada! Está entendendo? Os catadores de caranguejo, eles, **não acreditavam** na instituição IBAMA. Sabe? “Assim”, pra eles... Acho que até hoje ainda tem resquício disso! Mas, “assim”, era muito forte... **era muito forte mesmo.** Então a gente... A gente queria ajudar de alguma forma! Essa forma que a gente achou foi ir de casa em casa marcar reunião...*

— Lá no Cumbe?

No Cumbe... A gente foi no Cumbe, a gente foi no Guagiru, foi na Volta, no Jardim... Onde a gente sabia que tinha catador de caranguejo, a gente ia pra chamar, pra reunir! Eu me lembro bem também que teve uma época aqui que o chefe era o Enéas José Maria Fragoso, chefe de escritório, que justamente nessa época, também, a gente criou uma comissão... Uma comissão de meio ambiente [CISAT]... Uma comissão interinstitucional de meio ambiente [CISAT], já pra gente tentar pedir alguma coisa pra... né...!!! A intenção era sempre ajudar, sabe... Ajudar a estruturar uma associação de catador de caranguejo, ajudar a encaminhar as problemáticas ambientais que a gente estava vendo

*naquele momento! Então foi criada essa... foi chamada, **uma reunião!** Aí foi formada essa comissão interinstitucional [CISAT] que é a Cáritas, Ibama, Seinfra... Cada um tinha um membro... A Secretaria de Saúde!*

É importante destacar que no período de novembro de 2003 a outubro de 2004, em que trabalhei na Secretaria da Saúde do Estado do Ceará, o setor de Vigilância à Saúde do Trabalhador e do Meio Ambiente da Vigilância Sanitária, incentivou, no escopo do projeto “Construindo Redes e Tecendo Nós”, a criação das Comissões Interinstitucionais de Saúde, Ambiente e Trabalho (CISAT) em nível microrregional de saúde em todo o estado do Ceará, com o objetivo de que fosse um espaço de discussão e de proposição de soluções dos problemas referentes à temática ambiental e de saúde do trabalhador, com a participação dos diversos atores envolvidos.

A criação da CISAT em Aracati foi referida por diversas pessoas da comunidade e, desta feita, pelo técnico do Ibama. Durante a minha pesquisa de campo, fui à regional de saúde com sede em Aracati procurar registros das reuniões ocorridas da CISAT, especialmente as que trataram sobre o problema da mortandade dos caranguejos. Ao perguntar sobre documentos ou registros das atas das reuniões da CISAT, a técnica da regional de saúde, não soube informar onde poderiam estar e informou que a pessoa responsável pela organização da CISAT na regional de saúde não trabalhava mais na regional, e que naquele momento não havia ninguém responsável pela CISAT. A criação da CISAT, em 2003, na ambiência do Regional de Saúde do Município de Aracati, bem como sua composição e os problemas ambientais identificados pela comissão, que tem repercussão danosa à saúde humana, foi apresentada na 4ª Mostra Nacional de Experiências Bem-Sucedidas em Epidemiologia, Prevenção e Controle de Doenças, realizada em Brasília, no período de 23 a 26 de novembro de 2004 (MAIA, 2005).

Perguntei ao Victor o que havia acontecido com a CISAT e ele respondeu:

A comissão, ela sumiu, a comissão abriu, a comissão era feita também de funcionários da prefeitura. Como eu falei pra você, né, o poder público local vive debaixo do poder local, então essa não foi, aí ficou só o Ibama e a Cáritas, né. Aí hoje a gente nem reúne mais porque tudo, tudo se desfez, hoje nem tem comissão municipal de meio-ambiente, até hoje não tem. É

uma das barreiras, é a criação dessa comissão municipal de meio-ambiente, entende, que deveria ter, mas que a gente não consegue se ajustar porque são muitos os interesses aqui, são diversos. É muito bonito, isso aqui. E aí gera, não se consegue, assim, quando você fala em questão ambiental, você já fica logo assim, já se assombra né, porque pensa que vai afetar diretamente empresário x, empresário y.

Em outras vezes que procurei maiores informações na regional de saúde sobre a CISAT, obtive a informação de que a mesma havia sido dissolvida por problemas políticos. Certamente, como sugere Victor Hugo, ao poder local não interessava que os danos socioambientais oriundos da carcinicultura viessem à tona, e muito menos interessava encaminhar as soluções devidas para os problemas identificados pela CISAT. Ao contrário, a representação do poder executivo local – o então prefeito da cidade, o Sr. Expedito Ferreira, era proprietário da maior fazenda de criação de camarão em cativeiro do Estado do Ceará, instalada na localidade de Canavieira, vizinha ao Cumbe.

A representação do Ibama, que tinha acento na CISAT, seguindo o encaminhamento da comissão, providenciou o pedido de análise da água contendo metabissulfito de sódio, utilizada na despesca dos camarões com o objetivo de verificar se a mesma era a responsável pela mortandade dos caranguejos. Assim, a análise foi feita pelo CENTEC de Limoeiro do Norte, município vizinho a Aracati, porém, o chefe do escritório do Ibama à época não permitiu que o resultado fosse divulgado e proibiu qualquer técnico deste órgão de participar de reuniões e de se pronunciar em público representando o Ibama.

E depois quando [o resultado] chegou, ele: “de jeito nenhum”!!! Aí ele me proibiu de ir pras reuniões! Eu não podia mais ir pra reuniões com catador de caranguejo! Me proibiu de falar na rádio em nome do IBAMA!

Jesuino, técnico do IBAMA há 20 anos, relata que após esse episódio houve uma reunião com a presença de mais de 200 catadores de caranguejo das comunidades atingidas pelos danos ambientais ocasionados pela carcinicultura, representantes das fazendas de camarão, um advogado da região representante da Ordem dos Advogados do Brasil. Os

técnicos do Ibama, proibidos de ir à reunião, souberam por outras pessoas que os catadores de caranguejo foram ameaçados pelo engenheiro de pesca e pelo advogado da Carcinicultura 2.

*Aí vazou e... Os caras me proibiram de ir pra reunião... De ir assistir à reunião e de falar em nome do IBAMA. E, em seguida, a reunião foi cheia, foi casa cheia! (Isso você depois pode conhecer o sindicato dos trabalhadores). E lá nesse local quem estava era o engenheiro de pesca da Carcinicultura 2, um advogado, que depois veio a ser o chefe do escritório do IBAMA, Carlos Isidoro, que a gente pedia... (que ele era representante da OAB)... A gente pedia **Apoio...** pra **apoiar a causa!** E a gente descobriu depois que na reunião ele fez o contrário. O engenheiro Clodoaldo... Clodoaldo fez ameaças. Um outro advogado também da Carcinicultura 2 que estava lá, também fez ameaças aos catadores de caranguejo! Disse... (ameaça assim)... Não deixa de ser ameaça, porque quando você diz assim... (eu digo, porque eu fiquei sabendo por gente que tava na reunião), que “se alguém...” Eu não presenciei essa reunião, porque eu nenhum de nós podia ir! Entendeu? Eu não podia fazer parte de reunião mais, porque minha chefia me proibiu de ir! Então ele... ele [o advogada da Carcinicultura 2] disse que “**se alguém, alguma pessoa dissesse que o que estava causando a mortandade de peixe e de caranguejo no rio Jaguaribe fosse as fazendas de viveiro de camarão ele ia processar, ia mandar botar na cadeia**”. E aí o advogado, que era advogado da OAB, que era pra falar alguma coisa e se manifestar... que aquilo não podia! Quem tava sendo agredido eram as comunidades: no seu direito à vida, no seu direito de alimentação, no seu **suporte maior**, na sua tradição... E aí, qual era o papel da OAB naquele momento? Entende? Aí “não”... Aí ele **calou** e eu sei que daí houve uma... uma... assim... um... Não foi um **espalhamento total**, mas houve uma desorganização do que já vinha sendo... entende? Não rolou mais aquela coisa! Não tinha mais aquela força que tinha!*

— Jesuino, e isso foi em que período?

*Aí, eu... eu... eu acho que eu tenho... eu não sei onde está, mas acho que foi julho de 2000. Julho/agosto de 2000. Porque a gente tinha até as assinaturas... algumas assinaturas... Aí enrolou depois disso aí... Aí a coisa ficou ‘assim’ à **deriva...** à deriva! Aí também a gente trazia as discussões... trazia pro escritório! Certo? Mas eu percebi que existia muita distância... **muita distância, muita inoperância!** Sabe? E até ‘assim’... Muitos não queriam saber! **Não interessa!** Está entendendo? Não havia interesse ...*

Em uma das reuniões articuladas por algumas ONGs com as comunidades atingidas pelos danos socioambientais causados pela implantação da carcinicultura, Jesuino nos conta sobre a pressão que a comunidade Cumbe sofria por parte dos carcinicultores:

— Durante essas reuniões que você participou, Jesuino, tinham representantes das comunidades e dos carcinicultores?

Tinha... das comunidades e algumas... algumas vezes tinha representante de carcinicultor!

— Algumas?

— *É... teve no Cumbe... No Cumbe a gente já via muita pressão, sabe? **Muita mesmo!** Teve dia da gente estar lá pra fazer reunião e as pessoas não ter coragem... Entende?... Não ter coragem de ir pra reunião! Teve uma vez que a gente marcou seis e meia! A gente começou a reunião era oito e meia!!! Está entendendo? Porque ficou 'assim' **aquele clima...** aquele clima... uma pressão muito grande... eles rondando ali por fora, mandando alguém olhar, sabe? E os moradores com medo de ir pra reunião! Aí depois, aí... Mas foi muito difícil... de falar nas reuniões! Quando a gente ia pra fazer reunião, quando a gente pensava que "não"... Então a gente estava aqui na sala, aí de repente a gente olhava, tinha alguém diferente ali: bem branco, bem vermelho, sabe? Aí... Tem até um... inclusive um, o Carcinicultor 1, né, que hoje ainda está instalado lá dentro do Cumbe! Muitas vezes ele estava lá no cantinho. Ele ficava boquinha calada! Eu pelo menos percebia que ele não era... dali, da comunidade ... Era um tipo estranho... Mas eles chegaram muitas vezes a participar. **Nós movimentamos muito, mas muito, muito, muito isso aqui!!!!** A gente fez reunião na câmara dos vereadores!!! A gente fez um seminário... (trouxe a Vitória Brandão, que é engenheira de pesca!) A gente fez seminário... Aqui sempre a gente tinha... trabalhava em parceria! Agora, assim, infelizmente... pela relação que se estabelece principalmente na dependência da prefeitura, na dependência local, as pessoas têm medo! A gente sentiu isso demais: **muito medo, muito medo, muito medo!***

Retomando o diálogo com Victor Hugo, pergunto:

— E nessa época... Você falou em revolta dizendo: algumas comunidades até se revoltam! Você sentiu isso em algum momento em relação à comunidade do Cumbe?

— *Já, já, já, já, já senti, algumas vezes, em algumas reuniões, sabe!? Só que não é uma coisa assim, não é uma coisa assim, profunda, sabe? Que seja assim em massa mesmo! Dois, três, quatro que falam alguma coisa assim, mas assim profundo, de fazer assim, não! E é outra interrogação que eu tenho também, entende? Eu me pergunto por que não.*

— O que é que você acha que pode ser?

— *Eu acho que é medo, eu acho que..., eu já conversei assim muito com a Vitória. Vitória pelo amor de Deus o que é que acontece com aquele povo? Porque não sei. Às vezes eu penso assim, que, a minha cultura, no lugar onde eu nasci por menos disso a gente já tinha feito um bocado de coisa entende e assim, num vejo ação. Algumas vezes, até cheguei a dizer pra Vitória, Vitória parece, assim, que pegaram e passaram com um trator por cima desse povo sabe, assim? Sei lá, devastando... Parece assim que eles estão... As reações são muito poucas, muito poucas... Não chega assim a ter uma... E o quadro que a gente vê é um quadro de medo, um quadro de medo, um quadro de necessidade.*

— Necessidade de quê?

— *Necessidade de, bem em determinado local tem uma liderança, né, aquela liderança tem um carro, que termina sendo padrinho de todo mundo, então todo mundo recorre àquela pessoa, porque necessita daquele transporte (...). Uma hora de uma situação difícil, é aquela pessoa que faz, vamos dizer assim, favores, entende? Então é outra coisa que eu vejo também, **que há um aprisionamento também por conta disso, necessidade que eu digo seria uma prestação de favores né, desses que são mais e assim.** Eu acho também, questão do emprego né, em relação a carcinicultura lá, eu acho que eles não reagiram mesmo por conta que numa casa, o pai, o filho, o filho é revoltado, mas o pai tá trabalhando lá... o pai tá trabalhando lá no viveiro, entende? A mulher revoltada, mas o marido tá lá e aí recebe recado né? Até isso eles já chegaram a dizer em reunião pra gente. Que recebem recado, inclusive se for pra reunião. Houve isso aí também, se fosse pra reunião no outro dia o marido tava fora, se o marido fosse pra reunião no outro dia o filho tava fora. E assim, eu acho que no Cumbe houve assim, num foi só uma devastação ambiental, foi uma devastação social, cultural, é uma agressão muito grande. Eu acho que mexeu muito com eles, pelo menos a visão que eu tenho assim, eu tenho muitas dúvidas sabe ainda, tenho muitas dúvidas. Mas assim, uma coisa que a gente precisa respeitar, inclusive..., são algumas questões deles mesmo. (...) Essa situação a gente precisa respeitar, mas eu tenho impressão que tem muito mais do que isso, tem. É um povo bom, um povo amigo, um povo muito simples, mas é um povo direito, um povo... Agora, assim, uma coisa eu acho, a grande cartada, sabe, que é a profissão do empresário maior que sempre apadrinhou algumas pessoas naquela área, que as compras, aquela questão da relação do coronelismo, entende? Ela ainda, porque tinha um que comprava a produção do caranguejo, comprava a produção do camarão. Então, tinha um laço, que eu acho que ainda é, que é agora o prefeito da cidade.*

— Ele comprava o caranguejo também?

— *Eu acho que ele comprava também, é complicado.*

— Porque lá tem vários compradores pelo que eu sei, atualmente. E você disse que antigamente era só ele que comprava.

Conforme relatado em vários diálogos, quando houve a devastação de áreas de mangue em Ubaeira, moradores da comunidade chegaram a denunciar ao IBAMA. No entanto, esses moradores afirmam que quando os técnicos do IBAMA iam à comunidade para fiscalizar, o pessoal que estava desmatando o mangue fugia para dentro do mangue com moto-serra, a fim de não ser flagrado. Perguntei ao Jesuino se ele sabia informar alguma coisa sobre isso, ao que ele responde:

— *É, o que eu cheguei a ver é que diziam que não tinham conseguido ver nada, não pegaram nada.*

— **E nem o mangue devastado eles viam?**

— *Não, aí, assim, uma vez eu acho que viram o mangue cortado, mas não viram nada. Aí, algumas, nessa área ainda viam alguma coisa e como no Porto do Céu que nunca viram nada! E quando veio uma comissão de fora de Fortaleza que descobriu cinco tipos de infração e eles num viam nada...*

— E assim vieram técnicos do Ibama de outros estados?

— ***Não, veio, veio, veio uma comissão que foi nomeada, que o ministério público solicitou ao Ibama que fizesse um levantamento dos viveiros em toda região do Nordeste, inclusive quem estava em área de preservação permanente. Aí veio a comissão aqui (...) No Cumbe foi embargado o viveiro de Carcinicultor 1, de Carcinicultor 4, foram dez. Eu tive conhecimento assim, não diretamente pelo Ibama, mas do fórum, eu soube da imprensa. No caso, foram embargados dez empreendimentos na região do Cumbe.***

Jesuino está se referindo à comissão nomeada pelo ministério público federal para realizar junto com técnicos do IBAMA um relatório sobre a carcinicultura em todo o nordeste. Tal relatório, publicado em 2005, já foi mencionado anteriormente no presente estudo.

É importante destacar que toda essa violência à comunidade é marcada pela resistência, na medida em que os(as) trabalhadores(as) do mangue e lideranças da comunidade procuram seus direitos apesar da evidente assimetria de poder no campo socioambiental configurado no Cumbe.

Com base na reflexão elaborada por Acselrad (2004), a partir do exemplo de como ocorre o processo de legitimação que justifica a implantação da monocultura do eucalipto e da extração nativa da borracha, buscamos elucidar como o conflito ambiental na

comunidade Cumbe ocorre no que se refere à configuração da distribuição da legitimidade que justifica a cultivo do camarão em cativeiro e o exercício do trabalho no mangue, visando trazer elementos importantes para compreendermos como os discursos ambientais legitimam a distribuição de poder e, por conseguinte, as diversas formas de uso e apropriação do ecossistema manguezal e seu patrimônio pelos distintos agentes sociais.

Em relação à carcinicultura entendemos que os critérios hegemônicos que definem o apicum como área não pertencente ao ecossistema manguezal, conforme resolução do COEMA/CE Nº 02/2002, propiciou a legitimação da expansão da carcinicultura no Estado do Ceará, e, atualmente, os critérios hegemônicos estabelecidos para a certificação da aqüicultura, em tempos de crise, representa uma tentativa de incentivo e fortalecimento da carcinicultura e tende a legitimar a continuidade dessa atividade nos moldes insustentáveis para o ambiente e para o modo de vida das populações tradicionais.

Conforme Meireles & Queiroz,

Assistimos a partir de 2004 uma queda da produção de camarão, revelando-se uma nova realidade do desenvolvimento da indústria do camarão no Brasil. A carcinicultura entra numa crise econômica em grande parte atribuída aos níveis elevados de produtividade e acumulação dos impactos incrementando os níveis de contaminação e degradação dos mananciais, de fragmentação do ecossistema manguezal e áreas úmidas associadas e de doenças virais (alcançando índices superiores a 70% no litoral cearense). Em razão desses fatores, os industriais da carcinicultura, cuja atividade estava entre as mais lucrativas da economia brasileira, entraram em colapso, agravado pela redução recente das exportações.

Diante desta realidade, nos últimos anos, os empresários da carcinicultura e o governo brasileiro (Secretaria Especial de Aqüicultura e Pesca - SEAP), mesmo com a possibilidade de ampliação das fazendas associadas à degradação do manguezal, vêm investindo em novas estratégias. Estão direcionadas para a recuperação da indústria em plena decadência, com ações institucionais de governo, grupos empresariais e de agências de financiamento (bancos públicos e privados), de modo a atingir altos níveis de produtividades e novos territórios e mercados.

A certificação (selos orgânicos) das fazendas produtoras de camarão é a principal estratégia. Tem como meta normalizar as etapas de produção, embalagem, armazenagem e comercialização, com uma engenharia produtivista e mercantil que certamente alcançará os níveis de insustentabilidade que promoveram sua decadência. Trata-se de uma nova estratégia que delimita um nítido cenário de degradação ambiental e que demarcou a falência do modelo produtivo. Modelo este que agora

se configura para o estabelecimento de instrução normativa e técnicas específicas para regulamentar práticas na produção industrial de camarão. (MEIRELES & QUEIROZ, 2007).

Aos discursos desenvolvidos sobre a importância da certificação da aqüicultura, estão subjacentes os critérios que a definem como uma atividade sustentável do ponto de vista socioambiental e para a saúde humana. Acrescente-se a esse repertório o velho discurso da ideologia do desenvolvimento, do progresso e da geração de emprego e renda propalado no início da implantação da carcinicultura no Brasil, bem como o discurso alicerçado nas benesses propiciadas pela Revolução Azul¹², no que diz respeito à alternativa para solucionar o problema da escassez de alimentos, devido o aumento populacional em escala mundial.

Do ponto de vista econômico, a cata do caranguejo e a mariscagem, atividades tradicionalmente desenvolvidas pelos “povos do mangue”, são ignoradas como fonte de sua sobrevivência e em relação ao seu caráter cultural e ancestral. Ao contrário do cultivo de camarão em cativeiro – baseado na lógica da produtividade, do lucro e da acumulação, que tem ocupado e degradado grandes áreas de manguezal –, as práticas de usufruto deste ecossistema pelos “povos do mangue” têm se pautado em uma relação de convivência que tem garantido a sua preservação e sustentabilidade.

Assim, sob a ótica econômica, a manutenção da cultura do trabalho no mangue não atenderia aos critérios de eficiência estabelecidos, visto que, em escala global, não teria as supostas vantagens citadas anteriormente, proporcionadas pela carcinicultura. Esta, portanto, é ressaltada como a alternativa acertada e viável de uso e apropriação do ecossistema manguezal, sendo as formas baseadas na sua sustentabilidade, desvalorizadas e deslegitimadas pelo discurso hegemônico.

A formulação de políticas públicas impulsionadas a partir de 1998, com a criação do Departamento de Pesca e Aqüicultura (Ministério da Agricultura e do Abastecimento),

¹² A aqüicultura, ou seja, o cultivo de organismos aquáticos, saudada como “Revolução Azul”, foi apontada como a grande saída para incrementar a produção de pescados e, de acordo com as promessas: “A aqüicultura será responsável pelo próximo grande salto em produção de alimentos” (Banco Mundial); “as fazendas aquáticas serão o grande negócio do século XXI” (Peter Drucker); ou ainda: “Desenvolver a aqüicultura para um mundo sem pobreza” (Banco Mundial) apresenta-se como “solução” para o problema da nutrição diante do crescimento acelerado da população em nível mundial. (COLMENAREJO, 2003 apud QUEIROZ, 2007, p. 38).

que tem buscado financiamento dos bancos públicos para o desenvolvimento e expansão da carcinicultura (BATISTA & TUPINAMBÁ, 2004) e, por outro lado, a ausência de políticas públicas eficazes que priorizem e fortaleçam a pesca artesanal, tem favorecido a que essa atividade e as comunidades, as quais dela sobrevivem tornem-se invisíveis, além de correrem o risco no decurso da história de serem extintas.

De acordo com Valencio

No contexto de globalização, no qual o Brasil se insere, as expressões do que Giddens (1997) denomina como *modernidade tardia* circunscrevem novas formas de organização social bem como de interações sociais. Leff (2003) refere-se a esse contexto como o de “economização do mundo”, isto é, uma circunstância histórica em que as várias dimensões da vida social são reduzidas à racionalidade de mercado. Logo, o direito à existência de extensos grupos sociais só ganha legitimidade na medida em que adiram funcionalmente aos projetos de progresso que resultam em silenciar a performatividade na qual sua identidade se expressa nos corpos, nas relações sociais e nas interações com a base biofísica. (VALENCIO, 2006, p.1).

Segundo Acelrad (2004, p.24), “[...] nas categorias vigentes na lógica econômica dominante [...]” o uso e apropriação do território e sua expansão para produção de eucalipto e conseqüente exportação são considerados legítimos. Por sua vez, a reserva extrativista para conseguir legitimidade, deverá reverter os parâmetros dominantes de “eficiência” e “competitividade”.

Da mesma forma, podemos analisar, no contexto do presente estudo, que o uso e apropriação do território manguezal pela carcinicultura com a noção subjacente de que esta é a única alternativa viável e eficiente para aumentar a produção de alimentos (Revolução Azul), a qual trará o almejado desenvolvimento e conseqüente geração de emprego para as comunidades que vivem em áreas de mangue, são considerados legítimos. Por outro lado, a tradição e a cultura do trabalho no mangue – representado pela cata do caranguejo, a mariscagem e a pesca artesanal – para alcançarem legitimidade deverão reverter os parâmetros dominantes de “desvalorização”, no que diz respeito à cultura e sua importância ancestral e de “ineficiência” no sentido de ser impulsionador do aumento da

produção de alimentos em escala global, como se esse fosse o seu propósito e esta meta fosse uma necessidade para as comunidades que exercem essa ocupação.

Acselrad (2004) compreende que só através de uma inversão nos esquemas de percepção que atribuem legitimidade à distribuição de poder sobre os recursos do território poderá fazer com que a reserva extrativista seja uma prática legítima e a monocultura de eucalipto seja ilegítima. E, no nosso caso, o trabalho no mangue – cata do caranguejo e mariscagem –, seja uma prática legítima e a carcinicultura seja ilegítima. Donde se conclui que os critérios de avaliação e de legitimação estão constantemente sendo disputados. Assim, na discussão dos conflitos é fundamental considerar que os mesmos podem ocorrer tanto por meio de uma luta no espaço de distribuição de poder sobre a base material como de uma luta simbólica em relação às categorias que legitimam as práticas em um dado território (ACSELRAD, 2004).

Conforme o autor,

[...] o discurso ambiental induz uma alteração no campo das representações dominantes sobre o território, o uso social de seus recursos e os critérios de “eficiência” que legitimam tais usos. Pois a nomeação do espaço material como “meio ambiente” redefine as bases de legitimidade relativa das diferentes práticas de apropriação do mundo material, assim como as condições relativas de exercício do poder sobre os recursos territorializados. Ao por em jogo o que Bourdieu chama de “potência estruturante da cultura”, tal nomeação instaura em novos termos a disputa pela transformação da estrutura de poder sobre o que estamos aqui chamando de “capital material”. (ACSELRAD, 2000 apud ACSELRAD, 2004, p. 24).

Nesse sentido, no contexto do presente estudo, desde a introdução e posterior expansão da carcinicultura no Brasil, particularmente, no estado do Ceará, o conflito ambiental se configura pela disputa tanto no que se refere à distribuição de poder sobre o ecossistema manguezal como de uma luta simbólica em relação às categorias de “sustentabilidade” e “eficiência” que legitimam as práticas de uso e apropriação desse território pelos distintos agentes sociais – carcinicultores e trabalhadoras e trabalhadores do mangue.

No entanto, na perspectiva de Acselrad,

[...] ao lado de um debate que envolve a classificação das práticas segundo sentidos estabelecidos, caberá reconhecer também o embate de sentidos, pelo qual as próprias definições legítimas de noções como “meio ambiente” e “sustentabilidade”, por exemplo, são objetos de disputa. (ACSELRAD, 2000 apud ACSELRAD, 2004, p. 24).

Assim, tomando como exemplo o enfrentamento contra a carcinicultura no Ceará, é que movimentos sociais ambientalistas, associações de pescadores e pescadoras, comunidades atingidas, pesquisadores(as) que por meio da militância política e de pesquisas, tem possibilitado uma melhor compreensão da problemática relacionada à carcinicultura, e juntos têm construído ao longo dos anos um movimento de resistência, em apoio às causas dos grupos populacionais mais vulneráveis aos danos socioambientais relativos a essa atividade. Este movimento caracteriza-se por uma disputa que se abre em diversas frentes, e, especialmente no campo da luta simbólica, baseia-se na elaboração e disseminação de um discurso contra-hegemônico em torno da noção de eficiência e sustentabilidade da carcinicultura, e na afirmação e fortalecimento da identidade das comunidades tradicionais, valorizando o seu modo de vida e de trabalho.

Nessa perspectiva, foram realizadas diversas audiências públicas, a Assembléia da REDMANGLAR (Fortaleza-CE, 30 de agosto a 03 de setembro de 2004), a II Assembléia dos Movimentos Sociais da Zona Costeira: Terra é Vida na Zona Costeira em Tatajuba, Camocim-CE (14 a 17 de Julho de 2006), o Seminário Nacional Manguezais e Vida Comunitária: Os Impactos Socioambientais da Carcinicultura (Fortaleza, 21 a 24 de Agosto de 2006), III Assembléia da Redmanglar Internacional, Cuyutlán, Colima, México, 2007, demais reuniões científicas e encontros nacionais e internacionais promovidos pelo Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará e pela RedManglar, entre outros.

Em síntese, o discurso ambiental e contra-hegemônico está inscrito nos seguintes documentos:

- Informe Técnico de Visita a Comunidade Sítio Cumbe (Ceará, Brasil) elaborado para a REDMANGLAR Internacional em Defesa dos Ecossistemas Marinhos Costeiros e a Vida Comunitária (COELHO JUNIOR et al, 2004);

- Relatório sobre as Questões ambientais da carcinicultura de águas interiores: o caso da Bacia do Baixo Jaguaribe, CE – Fortaleza (FIGUEIREDO, 2004);
- Relatório do GT – Carcinicultura da Comissão de Defesa de Consumidor, Meio Ambiente e Minorias da Câmara dos Deputados (Relator - Deputado Federal João Alfredo e os consultores Jeovah Meireles e Soraya Vanini) (TELES, 2005);
- Relatório Diagnóstico da Carcinicultura no Estado do Ceará do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA, 2005);
- Informe Sobre La Certificacion Del Camaron En El Ecuador - “Certificando La Destruccion” (CORPORACION COORDINADORA NACIONAL PARA LA DEFENSA DEL ECOSISTEMA MANGLAR C-CONDEM, 2005);
- Carta de Fortaleza dos Povos das Águas produzida ao final do Seminário Manguezais e Vida Comunitária: os impactos socioambientais da carcinicultura, realizado em Fortaleza, no período de 21 a 24 de Agosto de 2006 (ANEXO 3);
- Relatório sobre a participação de organizações sociais no Seminário sobre Diretrizes para Certificação na Aqüicultura (Fortaleza-CE, 31 de Julho a 03 de agosto de 2007), promovido pela Organização para Alimentação e Agricultura das Nações Unidas (FAO), da Network of Aquaculture Centres in Asia-Pacific (NACA) e Secretaria Especial de Aqüicultura e Pesca (SEAP) (MEIRELES et al., 2007);
- Relatório Certificação da Carcinicultura no Brasil: O manto verde da destruição, apresentado na III Assembléia da Redmanglar Internacional, Cuyutlán, Colima, México, 2007 (MEIRELES & QUEIROZ, 2007);

Sobre a essência do discurso ambiental contra-hegemônico compreendemos estar sintetizada por Meireles e Queiroz (2007, p. 14) nos seguintes termos:

As recomendações de utilização adequada do ecossistema manguezal foram agrupadas a partir da análise integrada dos impactos ambientais, das atividades socioeconômicas vinculadas à biodiversidade, das propostas de uso sustentável apresentadas pelos usuários ancestrais e lideranças comunitárias. Foram associadas à melhoria da qualidade de

vida das comunidades tradicionais, à manutenção da biodiversidade e à preservação do ecossistema manguezal, da mata ciliar e do carnaubal.

6.2 As vivências e a construção da resistência dos trabalhadores do manguê

Destacamos, a seguir, como os “próprios catadores de caranguejo”, “iludidos” com a ideologia do desenvolvimento anunciada pelos empreendedores da carcinicultura, chegaram a desmatar grandes áreas de mangue, a exemplo da Latada, localidade de Ubaeira, já citada anteriormente. Jorge começa dizendo do seu “envolvimento com a carcinicultura”:

Eu me envolvi com a carcinicultura. Trabalhei nove anos na carcinicultura, nas maiores empresas de camarões de lá da região, e trabalhava mais na parte de despesca. (...) Porque no caso da Latada, lá está bem pequenininha, era muito, era enorme, agora está bem pequenininha, desmataram a metade. E desmataram assim, o próprio catador de caranguejo quem desmata né!

(...) A carcinicultura vem, quando chegam em 2003 com essa onda, dinheiro, muito dinheiro! Aí iludiram até os próprios catadores de caranguejos, pagavam a diária do pessoal lá. Eles mesmos [os catadores de caranguejo] desmatavam – e os caranguejo todo morrendo –, desmatavam para fazer viveiro, não queriam nem saber, não, hoje está aí o resultado, né!

Então, eu pergunto ao Jorge o que o levou a trabalhar na carcinicultura, ao que ele responde:

Eu acho que não só eu, Cláudia, como todos os catadores de caranguejo quando ela chegou! É, chegou prometendo um salário a pessoa, carteira assinada e... Sei lá! É como se fosse uma coisa: o catador de caranguejo ou um emprego, carteira assinada... Rapaz, eu não sei não, não sei o que é que os catadores de caranguejos pensam, passava na cabeça, não!

Projetos de investimentos muitas vezes são apresentados à população pelos próprios empreendedores, autoridades governamentais e mídia, como necessários e benéficos porque vão trazer desenvolvimento ao lugar, ao gerar emprego e renda – “dinheiro, muito dinheiro!”. Muitas vezes são anunciados números espetaculares de empregos diretos e

indiretos, nas fases de construção das instalações e de operação, mesmo que depois não se verifiquem – “pagavam a diária do pessoal lá”. Trata-se de uma estratégia simbólica para produzir a adesão da população ao empreendimento, criando esta associação entre ele e o desenvolvimento, o progresso. É o que Thompson classifica, entre os modos de operação da ideologia, como *Legitimação*: “as causas são justas e dignas de apoio; apelam a fundamentos legais/rationais ou à sacralidade de tradições imemoriais”. Entre as várias estratégias de construção simbólica da legitimação descritas pelo autor, identifica-se aqui a da *Universalização*: “acordos que servem aos interesses de um indivíduo são apresentados como servindo aos interesses de todos, e como abertos a qualquer um que possa ser neles bem sucedido” (THOMPSON, 1995, p. 81 apud RIGOTTO, 2004, p. 131-133).

No caso da implantação da carcinicultura no Cumbe, o envolvimento dos próprios catadores de caranguejo na destruição de sua fonte de vida, trabalho, alimentação e renda vem mostrar a potência simbólica da ideologia do desenvolvimento e a perversidade das formas em que ela tem sido explorada: Jorge evoca quase uma cegueira dos catadores que aceitaram este trabalho de desmatar o mangue: “*os caranguejo todo morrendo, [...] não queriam nem saber não!*”. Realmente, uma “onda” de “ilusão”, porque “*hoje está aí o resultado*”. Hoje eles percebem outros produtos do desenvolvimento, que não são o emprego e a renda... O anúncio inicial deste “progresso” foi também acompanhado de uma estratégia de ocultamento dos danos que adviriam – resultados que, hoje, estão aí, desconstruindo a “ilusão” do desenvolvimento.

Evidenciamos, conforme ilustrado na figura abaixo, no *slogan* da atual gestão do município de Aracati, o quão a ideologia do desenvolvimento e do progresso é enfatizada como necessária para que a qualidade de vida seja alcançada. Em outras palavras, “Desenvolvimento para Qualidade de Vida” significa dizer que o modelo de desenvolvimento no qual está ancorada a atual gestão municipal, centrado no fortalecimento da carcinicultura e dos grandes empreendimentos turísticos é o caminho para atingir a qualidade de vida.



Figura 200 - Slogan da gestão do município de Aracati.
Foto: Ana Cláudia Teixeira

Alguns catadores de caranguejo tiveram experiência de emprego em fazendas de camarão e referindo-se ao trabalho no mangue assinalam que nesta ocupação são autônomos e não são sujeitos ou não são mandados por ninguém. Distintamente na carcinicultura, estes mesmos trabalhadores vivenciaram situações de exploração e humilhação no trabalho.

Vejamos, a seguir, o diálogo com Luís, catador de caranguejo que já teve uma experiência de emprego na carcinicultura, acontecido no contexto do trabalho do mangue: cata de caranguejos na Ilha do Caldeleiro.

- Aí... Cada latinha dessa pega um?
- É, numa batida é uma pegada.
- Numa batida!?
- É, numa dá. Vamos dizer... eu armei uma e peguei uma, armei outra já pega outro, mas de uma vez mesmo só pega um.
- Aí tem caranguejo e guaiamu?
- A ratoeira pega só caranguejo; o guaiamu é mais difícil de pegar porque o guaiamu só dá por acolá; o guaiamu não dá na lama, só o caranguejo mesmo. Ele dá mais nessas trepadeiras assim, aqui dá só o caranguejo mesmo.
- E esses são grandes, não é?

— *E eu ainda pego maior ainda; tem grande, tem pequeno; aqui tem maior.*

— *Essas iscas aí já não servem mais?*

— *Não, tem que colocar outra isca. A gente que trabalha no mangue. A gente mesmo faz a nossa hora de serviço; a gente mesmo faz o horário de serviço da gente e é melhor do que trabalhar para os outros.*

— *Você já teve outras experiências de trabalho?*

— *Já. Eu já trabalhei bem dizer em tudo; eu só não fiz foi roubar, mas o resto... Graças a Deus. Já trabalhei em viveiro, trabalhei em sítio, num monte de coisa.*

— *Quanto tempo você trabalhou em viveiro?*

— *Trabalhei dois anos.*

— *Aí você fazia o quê?*

— *Colocava a ração; colocava a comida pra eles [os camarões]; também despescava o viveiro. Fazia tudo dentro de um viveiro, **no viveiro eu fiz tudo, mas pra mim no mangue é melhor.***

— *Por que você acha melhor no mangue?*

— *É porque a gente não fica dependendo de ninguém, não fica sendo mandado; às vezes as pessoas querem **humilhar** a gente, querem **humilhar**; querem dar **bronca** e além de **ganhar pouco**. E no caranguejo, no mangue, quem trabalhou não quer trabalhar mais a dia.*

— *Trabalhar o quê?*

— *A dia.*

— *Ah, sim! Na diária?*

— *É, na diária. E também [no mangue] não trabalha o dia todo, eu trabalhando aqui, daqui para às 12 horas eu faço a minha diária, faço 15 reais, 20, e na diária não, você tem que trabalhar o dia todinho para ganhar 15 reais, e trabalha o dia todo. Na firma de camarão se trabalhava de 7 as 11 e de 1 às 5 horas, e às vezes se tinha de trabalhar ajudando na despesca; não tinha hora para largar. Quando eu trabalhava na firma de Carcinicultor 1, às vezes trabalhava de noite, trabalhava direto, ainda chamavam a gente de vagabundo, ainda nem pagava hora extra e nem nada; a gente trabalhava de noite, trabalhava de dia e não pagava hora extra. - Hoje eu passo o dia trabalhando no mangue. Agora, mas se eu quiser, eu trabalho só de manhã, se eu não quiser, eu não venho amanhã, não venho hoje, eu venho no dia que eu quiser, dependendo também da maré, e dá para sobreviver; agora já no inverno, não, no inverno a gente procura outro trabalho, procura a pesca.*

— *Quando você fala humilhação em serviço que não seja o mangue, o que você quer dizer?*

— *É porque, às vezes você pega um serviço, o encarregado, e às vezes o dono mesmo chama sua atenção. Se você estiver atrasado, você volta. Isso daí pra mim é humilhação, porque muitas vezes você é humilhado, às vezes eles dizem coisa com o trabalhador, tem mania de chamar o trabalhador de ladrão. É, nesse caso, eu acho que é humilhação. A pessoa, a maioria das pessoas está trabalhando para ser chamado de*

ladrão, chamando de vagabundo, e no mangue, não, é você fazer o seu serviço e não tem ninguém para reclamar, não.

— Desses serviços que você já trabalhou, afora o mangue, qual foi o que você sentiu mais humilhação?

— ***O pior foi trabalhar na carcinicultura, que foi no Carcinicultor 1 e no Carcinicultor 8 que eles são carrascos, eles gostam de judiar com o trabalhador, eles não têm pena de você, eles não querem saber se você tem algum problema, não. Pra eles você é sujeito a ele.***

O emprego na carcinicultura foi uma decepção para muitos catadores de caranguejo que no início da implantação das fazendas de camarão imaginavam que esta traria o emprego e o salário certo no fim do mês.

A visão do catador de caranguejo antes de passar pela experiência de emprego na carcinicultura era de que entre o trabalho no mangue como catador de caranguejo, que não tem um salário fixo e a promessa de um emprego com perspectiva de salário certo, especialmente no período das chuvas, em que o caranguejo “fica mais difícil”, apresentava-se como uma possibilidade de uma sobrevivência com segurança para si e para sua família em tempos de dificuldade.

Percebi, durante o meu trabalho de campo, que no período das chuvas a quantidade de caranguejo diminui consideravelmente no mangue devido, segundo relatos dos catadores de caranguejo, ao fato de que nesse período os caranguejos se escondem na toca e ficam “encantados”. Durante esse tempo o caranguejo cresce e ao passar o período das chuvas adquire um tamanho maior e mais adequado para ser capturado.

Acontece que não há uma política pública que garanta aos catadores de caranguejo algum tipo de seguro, dada a dificuldade que ocorre para a cata do caranguejo no período das chuvas, que varia em torno de seis meses. Outros períodos difíceis são aqueles relacionados ao atar, ou “andada do caranguejo”, em que ocorre a reprodução da espécie, acontecendo cerca de três períodos por ano, cada um com aproximadamente uma semana de duração. Nesses períodos o IBAMA proíbe a cata e o comércio de caranguejos, mas não existem políticas públicas que amparem os catadores de caranguejo, garantindo-lhes sua sobrevivência e de suas famílias. Assim, para ter algum direito, os catadores de caranguejo associam-se na Colônia de Pescadores com sede no município de Aracati, como pescador

de lagosta a fim de terem direito ao seguro da lagosta no período do defeso. De acordo com relatos de catadores de caranguejo, essa associação dá-se por meio do pagamento de uma taxa extra não oficial, pois como são catadores de caranguejos e não pescadores de lagosta não poderiam ser sócios da colônia de pescadores.



Figuras 201 a 204 - Reunião realizada no Cumbe em 18 de dezembro de 2006 - discussão sobre a associação na Colônia de Pescadores de Aracati.

Participantes:

- Diretor do Departamento de Pesca do Município de Aracati
- Representante da diretoria da Colônia de Pescadores de Aracati
- Catadores de Caranguejo e Marisqueiras do Cumbe

Fotos: Ana Cláudia Teixeira

Presenciei, durante o período de trabalho de campo, as reuniões que ocorreram no processo das eleições para a composição da diretoria da colônia de pescadores e observei que os dois grupos que concorreram foram apoiados por vereadores locais com filiações partidárias distintas, indicando o interesse e a influência dos respectivos grupos na condução das eleições para a diretoria da colônia de pescadores.

O processo eleitoral foi muito tumultuado, pois alguns membros da diretoria da colônia de pescadores, à época, e que faziam parte de um dos grupos que estava concorrendo às eleições, foram acusados de corrupção ainda devido às suas condutas em gestões anteriores na colônia de pescadores, culminando com ações junto à justiça local, o que resultou em investigação e conseqüente adiamento das eleições para a colônia de pescadores.



Figuras 205 a 208 - Reuniões ocorridas no Cumbe por ocasião das eleições para a diretoria da colônia de pescadores de Aracati-CE.

Fotos: Ana Cláudia Teixeira

Resolvidas as questões na justiça, ocorreram as eleições da colônia de pescadores e venceu o grupo cujos membros estavam sendo acusados de corrupção. Observamos que as eleições para a diretoria da colônia de pescadores do município de Aracati foram alvo do interesse e da disputa política partidária por parte dos políticos locais, ressaltando que o então prefeito da cidade, à época da pesquisa e que permanece até a presente data, é dono do maior empreendimento de carcinicultura da região e do estado do Ceará, que foi à falência recentemente, tendo demitido todos os seus funcionários, sem o pagamento dos seus direitos trabalhistas.

A luta no ambiente dos que fazem a pesca artesanal sempre existiu e é importante observar alguns aspectos dela, para compreendermos suas dificuldades. Ela se trava em meio a um associativismo que se tenta calar quase sempre por meio de uma simbologia e uma prática vinculada a contextos autoritários. (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

A Colônia dos Pescadores, órgão que se diz hoje visar a defesa dos interesses do conjunto dos pescadores foi criada, em 1818, como uma repartição da própria Marinha, com objetivos comerciais (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

Em 14 de agosto de 1845, o decreto de nº 358 autoriza o governo a criar a Capitania dos Portos em todas as províncias marítimas. No decreto 477 se manda executar o regulamento das Capitânicas dos Portos (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

No artigo 64 deste decreto 477, então, obriga-se todos brasileiros que trabalham no mar, no tráfego do Porto, em ribeirinhos, na navegação de grandes rios e lagos, na pequena e grande cabotagem, como nas viagens de longo curso e na pesca, a se matricularem na Capitania dos Portos. Era uma espécie de cadastramento que se tentava? (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

O modelo autoritário se explicitava: de acordo com esse decreto 477, se obrigava os trabalhadores do mar a ficarem sujeitos ao serviço naval na Marinha de Guerra. (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

Em seu artigo 86, ainda no decreto 477, são criados os distritos de pesca, cada distrito tendo uma jurisdição territorial. Isso significava que cada distrito seria formado por

peças que trabalhavam na pesca, dentro de um limite territorial. Acrescenta o artigo 87 que cada distrito teria um capataz e um subcapataz, que fiscalizaria os pescadores – uns e outros tendo de serem nomeados pelo Capitão do Porto de cada província (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

Em 1919, o comandante Villar propõe que se junte pescadores em Colônias de Pesca – não no sentido de apenas dar lucro ao país (pescando e aumentando as exportações), como também no sentido de ocupar as terras onde ninguém morava. As Colônias dos Pescadores, fundadas em 1919, foram consideradas, então, “viveiros da Marinha” (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

Observe-se que as Colônias, após 1942, como nos seus inícios, voltam a serem subordinadas ao Ministério da Marinha, aos Comandos Navais e às Capitânicas dos Portos. Já a pesca e seu produto, ao Ministério da Agricultura (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

Depois, em 1912, foram fundadas as Inspetorias de Pesca, através do decreto 9.672, cujo objetivo era “pesquisar, desenvolver e regulamentar os recursos pesqueiros no Brasil” (GOMES e NOGUEIRA, s/d).

A Secretaria Especial de Aqüicultura e Pesca (SEAP), criada nacionalmente, não tem anunciado uma política e uma prática de vigilância na questão, por exemplo, da carcinicultura. Falta, mesmo, uma política e uma prática voltada para a proteção e o estímulo da pesca artesanal.

Segundo Valencio (2007, p. 94),

em 11 de abril de 2003, com a publicação do Decreto que aprovou a estrutura da SEAP, deu-se início à execução de sua política, a qual previu a organização do setor no fomento à aqüicultura, aos pesque-pague e à indústria pesqueira.

Dentro dessa história institucional, pode-se ver algo do olhar que tem tido o Estado para com os pescadores?

A ausência de uma política pública de incentivo à pesca artesanal e que inclua as especificidades relacionadas às peculiaridades e o contexto do exercício do trabalho no mangue, possam garantir ao catador de caranguejo, às marisqueiras e ao pescador artesanal,

o direito de exercer com dignidade e segurança o seu trabalho. Ademais, uma política pública nessa perspectiva deve também permitir a manutenção e a reprodução de uma tradição ancestral representada pela cultura do trabalho no mangue, e que, invariavelmente, repercutiria positivamente na preservação e sustentabilidade do ecossistema manguezal.

Retomando a análise do relato de Luís sobre o emprego gerado pela carcinicultura, constatamos que houve a geração de emprego em certa medida, mas em condições bastante precárias como relata o entrevistado.

Conforme relatório do IBAMA (2005), o número de empregos gerados pela carcinicultura foi seis vezes menos do que o propagado pelos empreendedores quando justificavam as benesses que trariam essa atividade econômica para as localidades onde seriam implantadas.

Ao se referirem ao trabalho no mangue, os catadores assinalam que nesta ocupação são autônomos e não são sujeitos ou não são mandados por ninguém. Distintamente na carcinicultura estes mesmos trabalhadores vivenciaram situações de exploração e humilhação no trabalho.

Vejamos, a seguir, o relato de Jorge, trabalhador do mangue que foi empregado da carcinicultura por nove anos em diversas fazendas, tendo sua carteira de trabalho sido assinada por apenas seis meses. Ao comparar o trabalho no mangue com a experiência de emprego na carcinicultura, que levou muitos catadores de caranguejo a desmatarem o mangue, “iludidos” com as promessas de emprego e salário certo, Jorge afirma:

E no mangue eu acho que [os catadores de caranguejo] faziam até mais! Porque você trabalhando no mangue não é sujeito a ninguém. Se você tiver doente não vai: hoje eu não vou para o mangue, porque eu não tenho condições de ir.

[Na carcinicultura] Eu tive de trabalhar muitas vezes doente, tomar remédio no trabalho mesmo para poder agüentar o trabalho. E ter que ir mesmo, no final de semana. E a gente no mangue não! Eu acho que a gente fica cego – não vê essas coisas. Ela [a carcinicultura] apareceu assim de um jeito! Foi todo mundo mesmo, os catadores de caranguejo quase tudo, quase tudo, quase tudo! Aqui no Cumbe você contava quem tirava caranguejo, no tempo.

Continuando, Jorge relata sobre as atividades que já desenvolveu na carcinicultura e as condições de trabalho em que as mesmas ocorreram.

— Você trabalhava com despesca, mas também você trabalhou em várias outras funções?

— *Só em despesca mesmo, foram dois anos, só fazendo despesca mesmo. A gente entrava mais ou menos 5 horas da tarde. A gente trabalhava era por diária, não tinha salário não, era por diária – uma diária de 15 contos. 15 reais para você tirar 10 toneladas de camarão. Eu me lembro como se fosse hoje: você chegava com a cara limpa, uma bota que era você quem comprava. Eu que comprava para o pessoal a 15 contos, lá no Aracati, no mercado ali, eu só comprava a esse rapaz. No inverno, capa para se vestir, comprava uma mulherzinha que vendia numa banca lá no Aracati. Eu só comprava capa a ela. Era tudo à custa da gente! Eles não davam nenhum tipo de equipamento. E a gente entrava o quê, 5 horas da tarde e ia até 8 horas da manhã no outro dia. Enquanto não tirasse as 10 toneladas! Tinha que completar, 15 contos! Por exemplo: se a gente tirasse dois baús – cinco toneladas –, ou três baús – 7 mil e 500 [camarões] –, ninguém não ganhava os 15 contos! Ali o encarregado fazia as contas para ver quanto dava para cada um. E a gente recebia e eles mandavam as folhas. Por exemplo, a folha de pagamento do dia 15, eles mandavam lá para Fortaleza. Aí você morria de trabalhar para vir 200 contos, 300 contos pra você, mais ou menos. Aí quando vinha ficava três ou quatro diárias dentro, que eles não aprontavam, não vinha. Essa aí, você não via mais, não! Era uma dor de cabeça medonha pra gente!*

— Não apontavam, como assim?

— *Porque tinha um apontador. Toda noite, você trabalhando em despesca, aí o cara apontava, por exemplo: Jorge, 10 toneladas, a diária a 15 contos. Quando fosse na quinzena, ele juntava tudo para mandar para Fortaleza para poder o dinheiro vir. Aí faltava duas, três despescas. Ele esquecia de mandar, diz ele que esquecia de mandar, não é. Não pagava, não vinha [o pagamento] de jeito nenhum mais! Faltava para os outros, era uma confusão, aí fazia greve para ninguém ir. Ah, ninguém não vai! Só vamos quando pagar as diárias que têm atrasadas das despescas. Eles diziam: o pagamento agora sai. Aí, os abestados iam fazer as despescas deles. E pronto...*

— E nas outras funções qual era a carga horária?

— *Tinha a função de caiaqueiro, o arraçoador que alimentava o camarão. A gente entrava de 7 da manhã, aí assim que entrava, colocava a ração de 7. Aí saía, tomava café, tomava café numa faixa de 8 horas, aí voltava para colocar a ração de 10. Quando colocava a ração de 10, você saía umas 12 horas, mais ou menos, dependendo do viveiro também, não é, a quantidade de bandeja que tinha que alimentar. Você estava almoçando de 11 e meia, 12 horas, mais ou menos. Você descansava ali numa sombra, deitava um pouco no cimento que era uma salão que tinha, debaixo de uma tamarina bem grande. Aí voltava para colocar a*

ração das 3 horas, aí saía normal mesmo, de 5 horas – de 7 as 5. Colocava três rações, quando precisava fazer algum trabalho no campo que era diária, não é, você ia fazer. Na ração era normal, de vigilante também era normal. Só que é puxado mesmo é em despesca, que é à noite, né? Mas as outras funções, isso aí não, era normal. Você entrava de 7 as 5. O vigia também do mesmo jeito.

— **Tinha hora extra, não?**

— *Não, tinha hora extra não. Trabalhava dia de domingo, dia de domingo era de plantonista não é, para ficar de plantão dentro da fazenda. De plantão, para a fazenda não ficar só. Mas era assim, era só para colocar a ração, você ficava de plantão e colocava duas rações.*

— **Mas você recebia pelo plantão ou não?**

— *Não, isso era incluído no salário. Quem trabalhava na ração era – eu me lembro como se fosse hoje –, era 250 reais por mês. Na ração, por mês, já era fixo, né? Tinha que dar plantão dia de domingo, sábado. Dia de sábado todo mundo trabalhava. Não existe hora extra, não. Nunca recebi, não sei nem o que é isso! Nunca, nunca!*

— **E nem pelos os plantões em dia de domingo, não era extra, não?**

— *Nada [nem pelos plantões em dia de domingo], de jeito nenhum, nunca! Hora extra de jeito nenhum, os plantões eram incluídos no salário mesmo. Por exemplo: se eu estou colocando a ração nesse viveiro aqui, e nós vamos despescar hoje, e eu passei o dia todinho hoje trabalhando, aí eu como sou o dono desse viveiro aqui, porque eu estou colocando a ração, eu sou obrigado a vir à noite ajudar na despesca. Mas não ganho nada! Eu sou obrigado a vir ajudar, porque eu conheço o viveiro, já sei a manha do viveiro. Até hoje eles dizem: não, cara, tu tens que vir, tu conheces as manhas dos viveiros, as coisas tudinho. E trabalhava que nem os outros, normal, e já tinha passado o dia todinho trabalhando. Agora, você não viesse não, à noite! Quando chegasse no outro dia! É, é fora de sério!*

— **Aí, o que é que eles faziam?**

— *Suspensão, eles davam suspensão se você não assinasse um recibozinho lá, pra poder assinar lá, como se fosse uma suspensão, se você não assinasse. Quando você voltasse da outra suspensão, até botar você pra fora por conta própria.*

— **Por justa causa?**

— *É, por justa causa. Pronto, assinava a justa causa. Na suspensão eles queriam que o camarada assinasse. Justamente, era isso mesmo, quando você faltava. Era uma bronca medonha! Ah, faltando um dia era uma bronca medonha!*

— **Quer dizer, que primeiro era uma suspensão?**

— *Era, primeiro era a suspensão. Depois da suspensão, se você não tivesse amansado, aí tinha que assinar essa justa causa. Era uma novela medonha!*

O catador de caranguejo que trabalhou na carcinicultura, ao comparar as duas experiências de trabalho, afirma, com muita convicção, que não voltaria a trabalhar na carcinicultura novamente, a não ser por obrigação, como muitos relatam e se de fato o trabalho no mangue não estiver propício, a exemplo do que ocorre no período das chuvas, quando o caranguejo se esconde ou fica “encantado”, como eles chamam. De toda forma preferem trabalhar na pesca, na mariscagem, em sítios a trabalhar na carcinicultura.

— Jorge, você disse que hoje não voltaria mais para carcinicultura?

— *Voltaria, não.*

— *Mas você quer continuar trabalhando no mangue ou você tem outras perspectivas?*

— *Não, eu, agora, o meu pensamento é mangue. Pra mim está melhor muito, Oxe! Mil vezes do que na carcinicultura. Eu trabalho até na sexta-feira. No sábado, no mangue eu não trabalho. No domingo eu não trabalho. Só vou na segunda.*

— Mas, o que você acha de trabalhar no mangue?

— *Eu, eu gosto de trabalhar no mangue, porque o meu patrão sou eu mesmo. Tô ali pegando meus caranguejos e não tem ninguém ali mandando em mim. Vendo a minha mercadoria pra quem eu quiser, se eu quiser, eu levo a minha mercadoria para vender em outro canto. Eu acho que você tem que dar valor aquilo que você faz. Pra mim, eu penso é assim, eu vou dar valor a arte mesmo que eu vim, de trabalho no mangue.*

— *Depois da carcinicultura, aprendi mais a respeitar o meio ambiente. Porque depois de tudo que eu vi, aquilo ali foi totalmente uma destruição! Aí, hoje eu não voltaria de jeito nenhum não! E depois que eu saí nem procurei nenhum outro tipo de trabalho. O primeiro trabalho que eu procurei foi o mangue: fazer as minhas ratoeiras, pegar os meus guaiamus, é isso!*

O catador de caranguejo lamenta o tempo perdido como trabalhador na carcinicultura, ao mesmo tempo em que ressalta o quanto de direitos trabalhistas poderia ter conquistado como catador de caranguejo. Em seu relato, percebe-se sua indignação devido à usurpação dos direitos de trabalhador e chama a atenção como ele se refere à carcinicultura como um “furacão” e como foi envolvido por ela acreditando nas suas promessas, trazendo a conotação de uma atividade avassaladora, que causa deslumbramento e cegueira, ao mesmo tempo em que enfatiza o quanto é efêmera e passageira.

No tempo que eu tava na carcicultura, os amigos... Pronto, um exemplo disso eu e Luís mesmo, eu não vou longe não, que trabalhava na carcicultura. Os amigos da gente, os companheiros da gente, todo mundo trabalhando no caranguejo, tirando as suas carteiras de pescador, todos eles tirando suas carteiras de pescador, de marisqueiros de tudo, pagando os seus direitos. Hoje em dia a gente está pensando tirar da gente agora depois que passou esse furacão chamado carcicultura e a gente voltou a pegar caranguejo, se instalamos. Estamos tentando tirar da gente agora para poder pagar os nossos direitos para futuramente a gente ter alguma coisa! Nós vamos ainda pagar os direitos da gente ainda! Nascendo os dentes, pegando caranguejo e vamos começar a pagar agora! Esses nove anos que eu passei na carcicultura, se eu tivesse no caranguejo, porque a carcicultura não aceitava tirar... Ainda tem isso! A carcicultura não aceitava tirar... Se soubesse que você tinha a carteira de pescador não aceitava não! Até hoje não aceita não! Não, não aceita, não! Não sei por quê! Não sei dizer não. Carteira de pescador, você tinha que dar baixa! Não aceita, não tem acordo, não! Os meninos que trabalhavam, eu acho que até a fiscalização mesmo que não aceita. Os meninos aqui, que trabalhavam aqui na... Pronto, tem um aqui no Carcicultor 1, ele faz o seguro né, ele recebe agora o seguro aí de pescador. Aí o Carcicultor 1 mandou ele escolher, ou ele dá baixa lá para não receber o seguro ou então o Carcicultor 1 botava ele pra fora. Ele disse que o Carcicultor 1 podia botar ele pra fora, que ele não ia perder o seguro dele não. Então se eles trabalhava dentro da fazenda do Carcicultor 1 – isso foi agora, que o seguro é para fazer agora, estão fazendo agora. Ele trabalhava dentro da fazenda da carcicultura e ele ainda paga os direitos do tempo que ele pegava caranguejo, de pescador. Então quer dizer que os direitos dele de catador de caranguejo tem mais futuro do que a fazenda que ele está trabalhando, porque ele disse que não deixava de fazer o seguro dele. Se fosse para ele não fazer o seguro podia botar ele pra fora, porque ele não ia deixar de fazer o seguro dele, de pagar os direitos dele. Pronto, e lá no Carcicultor 1 é carteira era assinada. Os direitos do pescador é melhor do que de uma firma de carteira assinada, muito mais melhor! (...) E a gente esse tempo todinho, eu pelo menos estou arrependido demais, vôt! Esse tempo todinho que eu passei dentro da carcicultura, dentro dela. Mas a pessoa fica envolvida, sei lá! E prometendo muita coisa, as promessas eram demais! Vai ter aumento não sei de quê, vamos fazer uma classificação, subir não sei quem não sei pra onde! Aí eles foram enrolando, enrolando! Hoje ela está pagando! Deus escreve certo por linhas tortas!

Jorge, nesse momento, se refere ao declínio da carcinicultura, o qual comenta mais adiante.

Eduardo, que é catador de caranguejo há 25 anos, foi empregado na carcinicultura como vigia por nove meses. Ao pedir para relatar sobre sua experiência, responde:

Rapaz, espia! Era muito ruim, ganho pouco, o salário vei seco sem ter... Era eu pra vigiar, e outro pra me vigiar. Ave Maria eu via a hora chegar em casa, só a notícia mesmo! Era perigoso, trabalho de vigia você sabe como é, chega lá você não sabe se volta não! Eu vigiava o ladrão, mas tinha outro pra me vigiar pra ver se eu dormia, pra ver se eu... Era eu vigiando e outro pra me vigiar, todo tempo me perseguindo.

No nosso diálogo, ao relatar sobre sua vivência de emprego na carcinicultura, Eduardo enfatiza que não recebia gratificações adicionais ao seu salário, além do risco a que estava exposto na sua função de vigia e de como se sentia vigiado e perseguido, dada a pressão sofrida pelo proprietário da empresa de camarão ao colocar uma outra pessoa para fiscalizá-lo no desempenho da sua atividade. Percebemos que o tipo de emprego gerado pela carcinicultura distancia-se e muito do trabalho que a cata do caranguejo possibilita realizar e do tipo de relação que é construída com o manguezal, como veremos mais adiante em outros relatos.

É importante salientar que Eduardo, ao me conceder a entrevista, às vezes usava algumas expressões do tipo “Rapaz, espia!”, insinuando que eu estava querendo saber demais, e em vários momentos falava muito baixo, como se tivesse com receio que alguém o escutasse, embora estivéssemos dentro do mangue – na Ilha do Caldeleiro –, em um local isolado, cujo acesso é feito somente por meio de barco. Neste local estávamos somente nós dois, e um outro grupo de caranguejeiros, seus amigos, que havia saído para catar caranguejo enquanto conversávamos sobre as suas vivências de trabalho no mangue e de emprego na carcinicultura. Provavelmente, o receio do catador de caranguejo em falar algo que o comprometesse se devesse também ao fato de que a entrevista estava sendo gravada.

Instigado a contar mais um pouco sobre a sua experiência de nove meses de emprego na carcinicultura, Eduardo nos diz:

Da época de camarão não tenho nada pra falar. Trabalhei de vigia só porque era tempo de inverno e não tinha ganho, né. O jeito que teve foi trabalhar lá de vigia. (...) [Coincidiu com a época da mortandade do caranguejo] Não tinha mais nada! O camarada se obriga a pegar tudo o que vem mesmo. [o período da mortandade durou uns três anos e] (...) tive que ir pro Rio Grande, tirar caranguejo lá. (...) [No Cumbe] Não tinha [caranguejo], não. Lá [no RN] morreu em muitos cantos lá, só não morreu aqui perto, aqui em Grossa, aí eu trabalhava lá.

O catador de caranguejo relata que em outras localidades do Rio Grande do Norte, como “Guamaré, Porto do Mangue, Logradouro”, os caranguejos também morreram por causa dos viveiros. É interessante perceber como para o catador de caranguejo está evidente a associação entre a mortandade de caranguejos e a carcinicultura.

Eduardo expressa, no seu relato, que foi “o jeito” trabalhar como vigia na carcinicultura, devido ao fato de no período das chuvas a quantidade de caranguejo no mangue diminuir. Mais adiante ele nos fala que esta situação é agravada pela mortandade de caranguejo ocorrida, entre 2001 e 2003, situação que fez com que não só ele, mas outros catadores de caranguejo do Cumbe, conforme veremos em outros relatos, tivessem que ir catar caranguejo em regiões de mangue de Estados vizinhos ao Ceará, como é o caso do Rio Grande do Norte, e em algumas situações se viram obrigados a trabalhar na carcinicultura, o que nos permite compreender que esta atitude representou uma violência para consigo mesmos.

Gabriel – líder comunitário e professor da escola municipal do Cumbe há doze anos –, conta-nos como a comunidade constatou que mortandade dos caranguejos se devia à água contendo metabissulfito de sódio usada na despesca dos camarões que era descartada nas gamboas.

Foi de 96 para 97 foi que chegou a carcinicultura aqui e aí em 2000 começa a mortandade e aí vai em 2001 já tem se alastrado em todos os manguezais, 2002, 2003. Aí em 2004 é que começa a surgir [o caranguejo]. Inicialmente atribuiu-se a mortandade a vários fatores: uma

*tal de uma maré vermelha. Dizia-se que não tinha mais invernos rigorosos e com a construção do canal do trabalhador – que retém uma parte da água doce para levar para abastecer Fortaleza –, essa água não vinha mais toda em direção ao manguezal, então a salinidade da água estava muito alta. Depois surgiu [uma conversa] que era um óleo... e aí a comunidade afirmando que era a carcinicultura, e aí quando nós vimos que estava atribuída mais a carcinicultura. (...) **Numa voz só as pessoas diziam: rapaz é a carcinicultura.** Agora ninguém sabia dizer o que era, qual era o produto. A mortandade veio a partir da carcinicultura, porque antes ninguém verificou isso nos manguezais daqui e aí ninguém sabia dizer: é da razão, é daquela água que está saindo diariamente, certo?*

Eu pergunto ao Gabriel de onde saía a água a que estava se referindo e ele responde:

*Dos viveiros, dos tanques, porque eles pegam a água da gamboa na maré enchente, porque eles estão sempre renovando a água dos viveiros e na maré vazante – baixa – eles estão jogando uma certa quantidade [nas gamboas]. Então seria a água que estaria saindo [dos viveiros] diariamente. Saindo dos viveiros sem nenhum tratamento, porque nenhum deles tem bacia de segmentação, decantação, onde essas águas saem diariamente elas iam para uma lagoa permaneceriam uns dias lá, ficariam no fundo para que quando elas fossem sair para o manguezal de volta, sairiam com menos produtos. **E aí numa despesca dessas – estava acontecendo até aqui no viveiro do Carcinicultor 4.** Eu vi todo mundo indo aí eu fui também ver essa despesca. Aí eu chego mesmo no momento que eles estavam encerrando e eu verifiquei que tinha uma caixa de Brasilit de 500 mil litros com água dentro. Não sabia o que é que tinha dentro dessas cinco caixas de Brasilit, eu só vi que eles pegavam lá o camarão daqueles monoblocos e chegavam e mergulhavam dentro dessa caixa que estava com essa água, depois embalavam e colocavam no caminhão Baú e aí terminou. E o que é que eles fazem com essas caixas (com essa água) que estavam dentro das caixas de Brasilit: como a gamboa é mesmo no pé do paredão dos viveiros ele fez só virar, era só virar. Quando eles começaram a virar cada uma dessas cinco caixas, tinha umas pedras e começa a sair uma moréia que é um peixe que ele fica escondido nas pedras numa área bem profunda, aí esses peixes ficou como se quisesse voar, sair de dentro da água – cega e com o pescoço fora da água –, a maré vazante e a gamboa batia lá querendo subir e vinha para o outro lado e a água escorria na maré vazante e os peixes que passavam ali iam boiando e aí quando eu vi aquilo, aí eu digo pronto: é isso que está matando o caranguejo! E aí eu falei, e aí se espalhou para algumas pessoas.*

As sociedades são coisas vivas, como diz o antropólogo Da Matta. Segundo Roberto Da Matta (s/d, p.15), “a sociedade é englobada pelo eixo das leis impessoais (e pelo mundo da rua), ficando o domínio das relações pessoais (a província da casa) totalmente submerso”.

No entanto, parece-nos plausível supor que nas sociedades tradicionais, como a do Cumbe, o mundo comunitário dilui muito destas fronteiras rua e casa – mundo impessoal e mundo pessoal.

Ainda segundo Da Matta, o mundo da casa é um mundo pessoal, onde cada um possui suas identidades, sendo reconhecido por seu modo de ser mais íntimo; onde as relações são tecidas com a idéia de construção afetiva mais sólida, de amizade, respeito, lealdade.

Já o mundo da rua seria, para o antropólogo, o espaço mais formal das leis, do mercado, da socialidade capitalista e, também da individualidade anônima.

Ao analisar a violência sob esse prisma, Da Matta afirma que haveria (nas situações de crime de sangue - a vendetta -, no quebra-quebra e outras transgressões) uma tentativa de reconquistar a personalidade concreta contra a cidadania abstrata.

Marilena Chauí, contudo, faz uma crítica ao antropólogo, dizendo que ele parece crer que no Brasil existe uma cidadania plena e universal, só que abstrata – e anota que, no autoritarismo brasileiro, os indivíduos vivenciam mais a ideologia do favor e da tutela. Nos termos de Chauí (1994, p. 135):

Embora estimulante e com mérito de desvendar a violência contida na cidadania abstrata, numa sociedade onde o “mundo da casa” é o oposto ao “mundo da rua”, e embora possamos ver formas populares de violência que são defesa e resistência contra aquela abstração, entretanto discordamos da análise de Da Matta sob um aspecto: o autor descreve o “mundo da rua” como se no Brasil houvesse a cidadania plena e universal, ainda que abstrata. [...]

A apropriação do público pelo poderio privado mostra, segundo Chauí, a fragilidade, no mínimo, da cidadania brasileira. E, porque o direito aos direitos é recusado, para as classes subalternas, diz Chauí (1994, p.137), “a periferia organiza o *pedaço* no qual

não prevalecem apenas as relações do ‘mundo da casa’, mas estas se combinam para criar uma *outra rua*. Resistência”.

Vimos que Chauí está se reportando, no que diz acima, a uma contraviolência popular, que muitas vezes resulta por “fazer justiça com as próprias mãos”. Poderíamos tecer, agora, alguma comparação com a violência das classes dominantes no Cumbe: faz-se uma negação da cidadania à comunidade e coloca-se a resistência política como se fosse uma “briga popular”, com suas ameaças de morte, seus apupos, seus conflitos.

Gabriel conta que:

(...) Em 2000 começa mesmo a mortandade, em 2000 ela começa vindo lá da foz do Jaguaribe, e em 2001 já tem afetado o manguezal todo. E em toda parte da região do mangue que você ía os caranguejos estavam tudo morto, e aí o que é que foi feito: começamos a dizer que era o metabissulfito.

E ao perguntar se várias pessoas da comunidade presenciaram essa despesca, responde:

*Não, tinham outras pessoas da comunidade, que eu não me recordo no momento, mas a maior parte eram as pessoas que trabalham para a Carcinicultura 2. Porque aqui tem um **sistema de parceria com a Carcinicultura 2**: eles dão a larva, a ração, eles fornecem todos os insumos e após 90 dias eles vêm fazer a despesca do viveiro. Então vem uma equipe da Carcinicultura 2 que faz todo esse trabalho.*

Gabriel continua contando os desdobramentos do episódio observado por ele e outros da comunidade:

*Aí começou as reuniões em Fortaleza. Lá, falaram que era o meta. Que era o produto que colocavam nas caixas de Brasilit, era o metabissulfito. Aí começou a se falar que era o meta – como nós chamávamos aqui na comunidade. - E aí Cláudia eles viram que era mesmo. **Aí entre eles mesmos começam uma mobilização entre a carcinicultores que era quando fosse acontecer a despesca eles não mais jogarem essas caixas de Brasilit, que estava o produto – o meta –, dentro da gamboa. Aí vinha o carro pipa e ainda vem, e levava, apesar de ter duas funcionando apenas hoje, e aí vem o carro pipa recolhe essa água e leva em direção do***

Aracati. Eu pensava que deixava dentro de uma lagoa, mas eu vi, quando estava indo para a Faculdade, nesse período de 2000/2001, por aí, eu verifiquei eles jogando no meio da estrada após aquela ponte ali da Canavieira na Ilha dos Veados. Ali, o cara era só abrir a torneira do carro-pipa, entra dentro do carro e vai guiando o carro e a água vai escorrendo no meio da estrada.

Pergunto ao Gabriel se os próprios donos da carcinicultura tomaram a iniciativa de não jogar mais a água da despesca nas gamboas, e ele responde que sim, mas isso ocorreu

Porque a comunidade já estava toda numa voz só dizendo que a mortandade estava sendo atribuída a isso. E aí você verifica que depois de três anos, que eles não jogaram mais no mangue, começam a surgir os caranguejos no manguezal; e em 2004 já começa aparecer um pouquinho. Em 2005 já começa a ter uma produção já até razoável, mas não como era antes. E hoje, já em 2006, já temos bastante caranguejo, e também não está como era inicialmente, mas tem bastante caranguejo.

A ecologia social – termo criado por Ramachandra Guha (1994), indiano e um dos seus fundadores –, assinala que o estudo das práticas culturais das sociedades tradicionais aponta que a relação entre os recursos naturais e a vida comunitária das pessoas do lugar incorpora saberes milenares no modo de cuidar do ambiente. Na prática, no contexto indiano, a ecologia social foi direcionada pra a justiça social.

Vemos que, no Brasil, a mundialização dos modelos capitalistas de concentração de poder e renda tem destruído o saber e a vida das populações locais, ameaçando a biodiversidade, como se pode depreender da devastação do mangue da região do Cumbe, e, também a diversidade cultural, aspectos que se associam, compondo um único construto.

Jorge, catador de caranguejo, em um depoimento realizado por ocasião do Seminário Manguezais e Vida Comunitária – Os Impactos Socioambientais da Carcinicultura, ocorrido em Fortaleza–CE no período de 21 e 24 de agosto de 2006, aproximadamente seis meses antes do início do meu trabalho de campo –, sintetiza a sua vivência de trabalho na carcinicultura, como veremos a seguir:

Durante esse período que eu estava trabalhando na carcinicultura começou a mortalidade dos caranguejos. E o Gabriel levantava para os

pescadores fazerem a reunião da mortalidade dos caranguejos, dizendo que era a água dos viveiros e eles da firma diziam não, que não era. Aí faziam pesquisa, e diziam não era. No setor que eu trabalhava, eu era responsável por toda a despesa de camarão da região. Era toda noite, toda noite que a gente fazia, e eu joguei não foi uma nem duas vezes, não, foi milhares de vezes a água do viveiro no rio. Quando a gente jogava, despejava durante a noite, via o peixe todo morrendo, o caranguejo morrendo, e a gente ali vendo os bichos morrendo. Eles proibiam a gente contar que jogava o metabissulfito dentro da água. Quando a gente jogava no mangue, o caranguejo saía fora do buraco, ele saía fora na carreira. E os pescadores brigando e brigando. O Cumbe sempre foi um lugar rico por dar muito caranguejo. Muito conhecido por ter muito caranguejo. Foi quando a maioria dos caranguejeiros do Cumbe viajaram para o Rio Grande do Norte e para outro canto para catar caranguejo, porque a carcinicultura ainda não tinha chegado lá [no Rio Grande do Norte]. Agora, a carcinicultura chegou lá, e está acontecendo a mesma coisa – a mortalidade de caranguejo. O pessoal que estão lá estão todos voltando para o Cumbe de novo. A carcinicultura, no meu ponto de vista, eu que trabalhei nove anos, é praticamente uma destruição. Para começar a carcinicultura tem que aprontar o viveiro, e começa a desmatar. Contrata logo um grupo de pessoas para desmatar o mangue e tocar fogo de noite para a SEMACE e o IBAMA não ver que trabalham assim. Quando não tocam fogo enterram os mangues e ainda faz a parede do viveiro em cima. E depois do viveiro pronto para aprontar para colocar camarão dentro já jogam cloro dentro do viveiro para matar algum peixe que tem aí. Você já vê o peixe morrendo todinho, e depois vem a despesa para fechar o caixão (que nem diz o outro), e depois vem a despesa que é o fim, que ali mata mesmo o restante. E no meio do cultivo do camarão, à noite fica os bombeamentos nos viveiros que eles estão jogando água. É a noite todinha. O bombeamento é mais durante a noite (...) É um rapaz que fica, que fica todo tempo matando a ova do peixe. Eles não querem acordo com o peixe de jeito nenhum. Todo tipo de predadores para o camarão eles não querem acordo, então eles colocam (...) de 500 migas e ficam esfregando ali direto matando a ova do peixe. Eu fiz muito isso, eu não fiz nem uma, nem duas vezes, não – matando a ova do peixe –, ali direto. (...) Sem falar nas condições de trabalho que eles dão também: trabalhei nove anos na carcinicultura e tenho três meses de carteira assinada, e a gente trabalha sem nenhum tipo de material, sem bota, sem nada. O metabissulfito, a gente trabalhando com ele, tem gente que não agüenta o cheiro, porque ele dá dor de cabeça, a pessoa fica com a garganta seca. É por lei, a fiscalização manda, durante o trabalho, você estar bebendo leite. Eu me lembro de quando o meu irmão vinha fazer os mercantis e trazia os pacotes de leite... Era um trabalho enorme e durante essas batalhas caiu o meta dentro no meu olho e nasceu um caroço, que eu tive dificuldade para enxergar durante uns quinze dias, mais ou menos. O caroço se formou rápido e eu procurei logo um

médico e ele falou que eu tinha que operar o olho, raspar. Aí, a consulta, ele cobrou cinqüenta reais. Aí eu fui para a empresa para pagar e eles disseram que não tinha nada a ver com isso, não. Aí eu pedi emprestado os cinqüenta conto para poder fazer a raspagem do olho para tirar o caroço do olho.

(...) Eu queria falar bem rápido aqui que eu tive uma grande experiência na Vargem, no município de Fortim. A Cidade de Fortim que é próximo ao Aracati, que era comandada também pelo genro do Carcinicultor 2, dono da Carcinicultura 2 - tudo numa panela só. Aí eu saí transferido para o Guajiru em 2003, mais ou menos. Lá, eles fizeram um viveiro antes deles fazerem a colônia dos pescadores. Aí, o viveiro que eles fizeram era muito alto, de um jeito que não tinha condições de entrar máquinas lá. O viveiro era mais ou menos a parede de um metro para a pessoa andar por cima. Eles queriam empatar o caminho do pescador e não conseguiram empatar, e fizeram uma cerca por cima do viveiro e na cerca eles trouxeram a energia e ligaram a energia na cerca. Eles deixaram a energia para onze horas da noite o vigia ligar, porque se o ladrão entrasse, ficava na cerca. Numa dessas noites, a gente trabalhando numa despesca, o responsável do viveiro, quem zelava o viveiro, o filho ou sobrinho, eu acho, que tinha uns quinze anos, mais ou menos, trabalhando com a gente na despesca, todo molhado, ia saindo de dentro do viveiro, quando subiu a parede e agarrou na cerca. Quando agarrou na cerca, ficou lá morrendo, lá os gritos, e o pai dele já sabia, correu para desligar a geral. Desligou, e o sobrinho dele, o rapaz, ficou morrendo nos braços dele. Eu acho que até hoje não deram uma cesta básica para a família, até hoje. A família desse jovem... a família fez uma catatumba lá no canto que o rapaz morreu; foi outra briga para eles tirarem essa catatumba, mas a catatumba está até hoje lá nesse local aonde o rapaz morreu. (...) E vi também o que ela pode prejudicar para a comunidade da gente. Da carcinicultura, o que eu tenho de lembrança é só isso mesmo, que eles nunca me pagaram, não é? É o que eu tenho de lembrança da carcinicultura, foram os pagamentos. Então é isso, o que eu tenho de lembrança da carcinicultura é isso daqui. (...) E outra coisa também, ontem a gente naqueles debates lá [referindo-se à visita feita ao Cumbe no dia anterior, pelos participantes do Seminário Manguezais e Vida Comunitária], o engenheiro da Carcinicultura 2 que me conhece, trabalhamos muito tempo juntos... Ele me viu lá na matriz junto com vocês, aí me chamou e disse assim: — Jorge, o que é isso! Aí eu disse — é uma reunião contra a carcinicultura. Aí ele disse: — E você trabalha nisso? Aí eu disse: — Rapaz, eu estou defendendo a minha empresa. Aí, ele começou a rir, e disse assim - e tu estás empregado? Aí eu disse: — Não, eu estou trabalhando no que é meu, e a minha empresa é o manguê, ela não fecha, não, agora a carcinicultura vai fechar.

O conceito de ecocomplexo foi proposto pelos estudiosos Blandin & Lamote (1988) e parece sugerir a necessidade de trabalharmos, ao pensar em ecossistema, frisando bem a

integração deles entre si (dos ecossistemas dunas, rios, mangue e mar, no caso do Cumbe). A idéia de ecocomplexo, proposta por Blandin & Lamote chamam a atenção nossa para a necessidade de assinalarmos a interdependência do conjunto de ecossistemas do lugar, articulando sempre uma história ecológica e humana comum.

De início, Jorge observa: *Para começar a carcinicultura tem que aprontar o viveiro, e começa a desmatar.* Vemos que há, desde esta observação, um ato de reflexão crítica que se vai articulando como resistência e tomando corpo, quanto mais ele conhece os meandros da carcinicultura e sua perspectiva ideológica.

Depois, Jorge continua observando o modo como se jogava o metabissulfito no rio, como se despejava a água dos viveiros matando os peixes e os produtos químicos que se utilizavam na detalhada destruição mesmo das ovas dos peixes. Se a empresa tinha o lucro com o camarão, não havia nenhum constrangimento em destruir o ecossistema manguezal, desmatando-se toda esta região, como também realizar uma matança criminoso aos peixes, em uma devastação sem precedentes no lugar.

Jorge que, como diz, trabalhou na carcinicultura nove anos, continua:

Quando não tocam fogo enterram os mangues e ainda faz a parede do viveiro em cima. E depois do viveiro pronto para aprontar para colocar camarão dentro. Quando não tocam fogo enterram os mangues e ainda faz a parede do viveiro em cima. E depois do viveiro pronto para aprontar para colocar camarão dentro já jogam cloro dentro do viveiro para matar algum peixe que tem aí. Você já vê o peixe morrendo todinho, e depois vem a despesca para fechar o caixão (que nem diz o outro), e depois vem a despesca que é o fim, que ali mata mesmo o restante. já jogam cloro dentro do viveiro para matar algum peixe que tem aí. Você já vê o peixe morrendo todinho, e depois vem a despesca para fechar o caixão que nem diz o outro não é, e depois vem a despesca que é o fim, que ali mata mesmo o restante.

Faz-se a parede dos viveiros em cima do restante do mangue que foi sendo devastado, sobretudo nas noites, quer dizer, sabendo-se que há uma interdição sobre isso. A firma, como nomeiam, joga cloro nos viveiros do camarão e, junto com o metabissulfito, despeja toda a água da despesca... nas gamboas do rio Jaguaribe. É proibido aos trabalhadores que fazem isso, com o próprio mangue de onde tiravam seu sustento durante

séculos, o próprio mangue de seus avós, de seus filhos, de sua comunidade, com quem tecem laços afetivos, digo que é proibido **contar** o que fazem na **firma**. O peixe do lugar vai morrendo, observa Jorge:

...Eu joguei não foi uma nem duas vezes não, foi milhares de vezes a água do viveiro no rio. Quando a gente jogava, despejava durante a noite. Via o peixe todo morrendo, o caranguejo morrendo, e a gente ali vendo os bichos morrendo. Eles proibiam a gente contar que jogava o metabissulfito dentro da água.

Compreendamos melhor isso. Os estudos que tentam reinventar a emancipação social como assim se nomeiam, sabem que o capitalismo tende a esgotar os recursos naturais que permitem sua própria reprodução (O'CONNOR, 1998 apud SANTOS & RODRÍGUEZ, 2002, p.28).

Os ecologistas sociais e boa parte da produção científica sobre etnoconservação têm observado sempre que a crescente forma capitalista de exploração dos recursos exigidos pelo tipo de produção e consumo deste modelo concentrador de riquezas, que põe em perigo a vida na Terra.

Sobre a reação dos catadores de caranguejo e de outros moradores da comunidade frente à mortandade de caranguejos ocasionada pelo lançamento nas gamboas da água com metabissulfito utilizada na despesca dos camarões, Eduardo expressa da seguinte forma: “nós demos em cima”. Esta expressão é usada por outros trabalhadores quando se referem à forma como atuaram frente à ocorrência da mortandade dos caranguejos, como podemos observar, abaixo:

Nós demos em cima... Fomos atrás do IBAMA, pra ver se dava um jeito. Diziam que não era da água [com metabissulfito de sódio usada na despesca], não era da água. Quando fomos atrás não tinha mais recurso! Se quando foram atrás, se tivessem [os técnicos do IBAMA] vindo tinha acabado logo com a armação deles [dos carcinicultores]. Agora depois que mataram é que tão trazendo aqueles caminhões [pipa] pra despescar e botar [a água] dentro pra jogar fora. O pior é que, eu não sei, não [onde estão botando a água], mas sei que [no caso] do Carcinicultor 2, eles jogam, cavam um buraco no meio do terreno e botam, porque ele tem muito terreno lá [no sítio Canavieira, vizinho ao Cumbe, onde fica a

Carcinicultura 2]. *Agora, aonde [se] bota essa água, não nasce nunca mais um nada! Queima, queima, queima total! Não nasce nada, nada, nada!*

Percebi que ao perguntar como estava sendo feito o descarte da água utilizada na etapa da despesca dos camarões nas fazendas do Cumbe, Eduardo demonstra não querer falar no assunto. Quando o instigo mais um pouco, ele responde:

A água dos outros [afora o Carcinicultor 2] eu sei que eles jogam nos terrenos deles, agora. Logo eu não ando lá, porque eles não deixam ninguém entrar. Eu sei que caminhão pra jogar fora eles não tem não! (...) Porque tem que ter o trator e a bicha pra carregar água e aí [o Carcinicultor 1] não tem não! Por isso que quando tem despesca, a gente encontra muitos caranguejos mortos dentro dos mangues [perto de onde está implantada a carcinicultura 1]. A gente encontra [caranguejos mortos] ali, aonde a gente vai passando. Com a maré grande, [porque] a maré grande carrega logo né, alagando tudo, ela leva logo tudo pra barra pra fora. Mas, com a maré parada pequena desse jeito – tem pouca carreira –, a gente vê eles morrendo! Ah, onde ela [a água com metabissulfito de sódio utilizada na despesca] passa, onde ela passa deixa o estrago.

Regina, marisqueira do Cumbe, foi uma das marisqueiras mais atuantes no movimento de resistência que se formou no Cumbe, por ocasião da mortandade dos caranguejos. A seguir, vejamos o meu diálogo com Regina, que relata como tudo aconteceu:

— *No começo tinha muitas reuniões, sobre esse negócio da mortandade do caranguejo aí foi indo, e foi indo, e teve análise e teve não sei o quê... Mas, aí depois disso, eles pararam de jogar mais. É tanto que o caranguejo voltou!*

— *E como é que começou essas reuniões para essas mobilizações?*

— *Olha, começou quando veio um pessoal de fora para poder dar apoio, porque a comunidade, mesmo, se não tiver alguém de fora organizando, um da comunidade não vai sair ali, e vai, se vier uma pessoa de fora. Aqui está acontecendo isso: vamos fazer uma reunião, aí cada qual sai avisando. (...) Veio muita gente de fora: a CARITAS, a ONG, não sei o quê governamental – sempre vinha uma pessoa dela, a pastoral vinha e outras e outras. A gente se reunia e assina, e assina documento. Eu só sei que, eu não sei dizer bem não, eu só sei dizer que o Gabriel ele sempre esteve bem à frente dessas reuniões, é tanto que ele era mais envolvido.*

As pessoas que viviam do camarão culpavam muito ele, porque ele era que estava puxando esse pessoal pra cá. Até, até um tempo desses, eu ouvi uma pessoa dizer que ele, que o Gabriel ganhava com isso, que ele trabalhava na SEMACE e ganhava com isso. Eu disse: - olha, eu tive muito com o Gabriel, já fui para muitas reuniões com o Gabriel, o Gabriel não tem nada a ver com SEMACE. Aí o povo achava que ele ganhava alguma coisa da SEMACE e era por isso que ele fazia essas reuniões. Aí eu disse: — olha, se o Gabriel tivesse alguma coisa com a SEMACE era bem melhor, porque ele estava lá dentro lutando para melhorar a nossa vida aqui, mas não tem nada a ver com SEMACE. É tanto que o pessoal que tem viveiro atrelava a culpa mais a ele, e ele foi até ameaçado aqui dentro do Cumbe por donos de viveiros, ele já foi ameaçado aqui no Cumbe, porque ele estava mais à frente das reuniões, mais preocupado, e mais mobilizado e mobilizando as pessoas junto às pessoas que vinham de fora. Aí, foi assim: fomos nos reunindo, nos reunindo, tinha reunião aqui e tinha congresso acolá e tudo. Aí, foram havendo essas mobilizações, aí o pessoal da comunidade iam para reunião para mostrar... Às vezes, quem falava mais era ele [o Gabriel], mas falando através do pessoal da comunidade. Aí, o pessoal da comunidade ia para mostrar o que realmente estava acontecendo, nem todo mundo ia falar, mas sempre ele estava à frente e falava representando a comunidade.

— Mas, tinha muita gente da comunidade com ele?

— *Sempre ia, vamos supor: iam umas 10, iam umas 20... assim, porque a quantidade era essa. **Naquele tempo, muita gente começou a trabalhar em viveiro e não podia ir porque achava que ia ficar desempregado e realmente ia mesmo.** Porque, os donos de viveiro naquele tempo tinham maior raiva, porque a gente falava que os caranguejos estavam morrendo por conta dos viveiros de camarão. Aí o pessoal ficava com medo até de ir, as mulheres dos que trabalhavam, não é?*

— Mas, nessas reuniões tinham mais marisqueiras ou mais catadores?

— *Mais marisqueiras, mais mulher.*

— Mas, desde o começo das reuniões que as mulheres participavam?

— *Sim, eu sei que das reuniões quem mais participavam eram as mulheres, muito pouco caranguejeiros. Caranguejeiro só vai, se disser assim: - olha vai ter uma reunião pra (...) o seguro do caranguejeiro, aí eles estão lá, todinhos (risos).*

— E as marisqueiras, vão mesmo?

— *Vai, tem uma parte que vai, mas tem outras que só vai se tiver algum benefício e tem outras que vão só mesmo para olhar, para participar, para ajudar e cooperar.*

Em entrevistas a outras marisqueiras pude perceber o protagonismo destas na organização do movimento de resistência contra a carcinicultura. Mas, durante todo o processo de mobilização e luta, a comunidade esteve sob tensão e ameaçada de diversas

formas. Regina continua o seu relato sobre como os moradores da comunidade se posicionaram frente às diversas formas de agrição sofrida por parte dos empreendedores da carcinicultura.

Em primeiro lugar, sobre o posicionamento dos membros da comunidade acerca da obstrução dos caminhos causada pela implantação das carciniculturas, Regina enfatiza:

*É como eu lhe digo: se acomodam. Tem gente que tem é medo de se meter nesse negócio de Carcinicultor 1. Reclamam, mas tem medo de Carcinicultor 1, não sei o quê. Porque eu acho que se juntasse a comunidade todinha, eu acho que eles não fariam isso não! Lá em Canoa [Quebrada] o Carcinicultor 1 chegou lá, ele levou foi uma pisa! E aqui todo mundo teme a ele, a maioria. **Tem muitos que trabalham lá em Carcinicultor 1, aí as famílias não se metem de jeito nenhum! Já tem outros que não querem falar por medo, já tem outros que dizem: ah, porque eu não tenho nada a ver com isso e eu não quero me meter.** E no final das contas, todo mundo precisa. No final todo mundo precisa do caminho, no final todo mundo precisa do manguê! Aí na hora de tomar uma atitude o povo tem medo, aí fica uma coisa muito, muito difícil!*

Então, eu pergunto: — O que é que você acha que poderia ser feito para as pessoas se unirem, reivindicarem?

*Eu acho que não tem como, porque com muita gente, a gente já chegou a conversar. **As pessoas se reúnem, mas não se unem.** Porque sobre essas reuniões já houve várias. Chama uma reunião do Cumbe todo mundo ia, aí **uns são contra, outros a favor,** e o pessoal não se une. Assim, **porque tem muita gente aqui no Cumbe que é dono de viveiro,** aí esses já ficam de fora. Mas, eu acho que não deveria ser assim não, eu acho que deveria tanto se reunirem os donos de viveiros, como se reunir os catadores, eu acho que os donos de viveiros um pedacinho que eles abrissem ali eles não iam sair perdendo. Nem ia perder eles e nem os catadores. Aí já tem aquela separação dos donos de viveiros com os catadores, aí fica aquela briga em si. Sinceramente, eu já procurei um meio de ser resolvido isso, mas até agora é muito difícil!*

Insisto perguntando a Regina se essas reuniões que já tiveram, havia a presença de muitas pessoas, e ela responde: — Já, e já fizemos várias reuniões, com o pessoal do Cumbe. Em busca de maiores detalhes sobre como se construiu o movimento de resistência, pergunto a Regina em qual período essas reuniões aconteceram. No que ela me responde:

Há alguns anos atrás. Também agora em 2006, 2005, 2004. Mas nunca foi chegado a lugar algum. Havia as reuniões porque tinha tampado caminho, mas continuam tampados, se o caranguejo estava morrendo ele continuou morrendo. Nunca afirmaram porque realmente o caranguejo estava morrendo. Teve uma tal de prova que veio não sei de onde, não sei de onde e que tinha sido descoberto porque o caranguejo tinha morrido e acabou não sendo da água.

A prova da qual comenta Regina, refere-se à análise da água contendo metabissulfito de sódio, realizada no Centec (Instituto Centro de Ensino Tecnológico) de Limoeiro do Norte. Trabalhadores, catadores de caranguejo e lideranças comunitárias também se referiram a esse fato, e alguns comentaram que nunca tomaram conhecimento sobre o resultado da análise que foi feita da água. A tentativa de ocultamento dos potenciais danos advindos da água utilizada na despesca do camarão, no entanto, parece não ter tido êxito. Senão, vejamos o discurso de Regina:

Todo mundo que é caranguejeiro, todo mundo aqui do Cumbe sabe, a gente que mora aqui sabe realmente que foi mesmo no tempo da despesca que eles soltavam a água da despesca. Nunca foi provado o porquê que o caranguejo estava morrendo. (...) Depois que teve muita reunião, essas coisas assim, dizem que a maioria dos viveiros deixaram de soltar a água e às vezes soltam escondido, mas a maioria das despescas não foi mais jogado o metabissulfito na água. Aí é por isso que o caranguejo começou a aparecer, mas teve um tempo que até os caranguejeiros ficaram todos desempregados, porque não tinha caranguejo no mangue (...), e agora eu acho que eles pararam de jogar o remédio. Antes era jogado dentro do rio agora eles levam. Agora eu não sei pra onde é. É difícil, mas sempre aparece ainda peixe morto. Está bem com uns seis meses que eu não ouvi falar não. Mas, não está com ano que apareceu, ali perto da Canavieira, o peixe morreu todinho, falta oxigênio na água que eles jogam aí o peixe morre. Assim como morre o camarão [nativo, da gamboa], morre o peixe.

— E o camarão da gamboa?

— Morre, quando eles colocam morre.

— Morreu muito camarão da gamboa nessa época da mortandade dos caranguejos?

— Eu não sei nem dizer, porque o pessoal daqui é difícil pegar camarão. Porque quando o morre o caranguejo a gente ver. Se o peixe morre, ele bóia e o camarão a gente não sabe, porque é difícil ele boiar. Eu acho que é muito pouco o camarão.

Os catadores de caranguejo que tiveram experiência de emprego na carcinicultura relatam que não voltariam a trabalhar nessa atividade econômica, mesmo em períodos difíceis para o catador de caranguejo, a exemplo do período das chuvas em que a quantidade de caranguejo no mangue diminui. Voltar a trabalhar na carcinicultura para alguns, só se fosse “uma obrigação muito grande” e na falta de alternativa de trabalho.

Primeiro relato

Jorge: — *E essa viagem que eu fiz agora para o Rio Grande, eu passei um mês, que foi o mês de novembro. Eu passei o mês de novembro no Logradouro pegando caranguejo. Assim que eu cheguei lá fui chamado, assim que cheguei! O pessoal que trabalhava na (Carcinicultura 11) está tudo lá, nessa Franco Macêdo. O engenheiro da Carcinicultura 11, esse Dr. Ricardo, é engenheiro lá [na Franco Macêdo], o engenheiro gerente, é quem manda lá. Assim que eu cheguei! Não, vou nada! Eles mesmos toda noite estavam lá no Logradouro pedindo caranguejo, o pessoal da carcinicultura pedindo caranguejo para comer, tirar ostra pra eles. **Mas, me chamaram. Não, vou não, nessa daí eu não entro mais não! Entro nada! Aí me chamaram: homem vá, não sei o quê! Você deixar de trabalhar de carteira assinada em um canto, para está aqui em um negócio desses daqui! Você só tem quando vai! Realmente é eu sei. E também você trabalhando de carteira assinada numa firma dessa aí, e não vá também! Você não vai ter não, você vai logo é para fora! Pronto, é o que eu falo pra eles também: aqui no mangue, tá certo, você só tem quando vai. Mas, também na carcinicultura, um dia se você faltar, eles lhe botam logo pra fora, lhe dão uma suspensão!** (Jorge, catador de caranguejo).*

Segundo relato

Luís: — *Já trabalhei [na carcinicultura]. Hoje eu não quero trabalhar mais não, só se for uma obrigação muito grande, e dizer “rapaz, não tem outra coisa não, você tem que ir”, aí eu prefiro e sou obrigado a ir. Agora, tendo o rio aí, a gente se vira, vai para pesca, tira o sururu, tira a intã, porque o caranguejo não presta para a gente trabalhar no inverno não. Deus queira que não seja preciso, que não chegue o dia não, eu sou mais nos caranguejos. Aí, às vezes eu viajo para o Rio Grande no inverno quando aqui está ruim. Eu vou para o Rio Grande, lá no inverno é bom para a gente pegar lá.*

6.3 Impactos Socioambientais da Carcinicultura: conflito e resistência

Para compreendermos a dimensão das repercussões trazidas pela carcinicultura para o ecossistema manguezal e, por conseguinte, sobre a realização do trabalho no mangue, apresentamos, a seguir, alguns relatos e diálogos com catadores de caranguejo e marisqueira buscando comparar o cenário antes e depois da implantação da carcinicultura na comunidade Cumbe e em outras regiões onde os trabalhadores do Cumbe tiveram experiência de trabalho tanto no mangue como na carcinicultura.

Jorge, catador de caranguejo, relata sobre o conflito ocorrido em Ubaeira, já comentado anteriormente por outros trabalhadores. Aqui Jorge comenta sobre o fatode Augusto, catador de caranguejo, que teve de sair de suas terras para a implantação da carcinicultura em Ubaeira e posteriormente se viu obrigado a trabalhar em uma das fazendas.

Ele morava lá na Ubaeira, ele era filho nativo da Ubaeira, esse Augusto. Ele vendeu a casa dele para o Carcinicultor 1. O Carcinicultor 1 fez os viveiros e tirou ele de lá. Ele vendeu a casa dele. E ele teve que sair, porque ele não ia ficar sozinho lá! Pronto, ele é um filho nativo de lá. Chegou a trabalhar na carcinicultura. E ele só foi trabalhar na carcinicultura também, porque ele não tinha para onde correr. O caranguejo sumiu e ele ficava sujeito mesmo a carcinicultura. Todo mundo! Aí ele se obrigou a ir mesmo! Porque ele mesmo não queria trabalhar de vigia não e de noite ainda mais! Passava toda noite em casa, pegando o seu caranguejo, e ir trabalhar para os outros! É porque se obrigava mesmo, não tinha para onde ir não! Tempos atrás, antes de haver negócio de viveiro, a maioria do pessoal do Cumbe trabalhava em caranguejo. Era muito caranguejo, porque era pegando aqui no Cumbe e no Rio Grande; o pessoal gostava de pegar no Rio Grande que o caranguejo de lá era maior, mas aqui nunca houve esse desaparecimento de caranguejo. Aqui era mais [caranguejo], e a quantidade de gente pegando era maior do que agora.

Vemos aí que há um “estar obrigado a trabalhar na carcinicultura” e um “não se tinha para onde correr” – em um certo tom de fatalismo, que o pensamento de Bourdieu nos auxilia a compreender em termos de “disposições duráveis (*habitus*)” que estão na base

das diferentes posições sociais e pensamentos que permitem ou não a transformação social, na direção do acesso aos bens necessários a uma vida digna.

O ocultamento das diferenciações sociais e econômicas, o mascaramento das chamadas por Bourdieu (1999) de “divisões constitutivas da ordem social - que não são produzidas pela natureza, mas pelas formas de conviver sociais -, resulta por produzir nas consciências essa sensação de fatalismo, de estar obrigado, de não haver opções de emancipação. Essa “inversão epistêmica”, diz Bourdieu, não é mais que um efeito das relações de poder, que vai situando os valores dominantes de modo atrelado ao marco das desigualdades capitalistas.

Fazer pensar que não existem alternativas econômicas e sociais ao chamado “mercado livre”, como forma de organização da vida social, é a própria função da ideologia, que vai inculcando um marco abstrato, que se quer fazer crer ser a única forma possível de ação e compreensão do real. Tudo o que não pertence a essa lógica parece campo para o que se vai cunhando como irracionalismo e o primitivismo.

Boaventura Santos, em seu texto intitulado “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” há uma “lógica da escala dominante”, no pensamento capitalista, que quer fazer crer que todas as outras escalas – a local, inclusive, que faz vicejar o pensamento e a vida das comunidades tradicionais – são irrelevantes, e que a escala global, que vigora independente de contextos específicos, é a única. Nos termos de Boaventura Santos (2006, p.13):

No âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sob a forma particular e do local. As entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global.

O chamado progresso insiste, então, em trazer seu argumento de verdade para aviltar as comunidades tradicionais, evidentemente depredando culturas para montar, como se vê no caso da carcini-cultura, projetos de acumulação empresarial.

Essa espécie de “adesão dóxica” (que diz respeito à *doxa*, que quer dizer opinião ou senso comum) aos parâmetros do capitalismo e seus argumentos, sem possibilidades de reação frente a injustiças e desigualdades socioeconômicas e políticas, é parte do mecanismo também do “habitus”, que se vê aparecer como um padrão de reação social ideologizado.

A globalização e os matizes da alienação nos obrigam a uma percepção atomizada e fragmentada do real e isso nos leva a ter dificuldades de atribuir sentido à transformação social, que aqui venho chamando de resistência. Vemos, na fala acima (que conta parte da história de catadores se vendo obrigados a se renderem à carcincultura), que se pode dizer que haveria uma percepção de que a chegada da carcincultura no Cumbe fora responsável pela “sumida” do caranguejo e de tantas expulsões de terra e espaço comum, casa e ambientes de passagem. Pode-se ver, contudo, que vai surgindo um movimento de desconstrução, que parece se mover de modo a identificar as violências que foram acontecendo com a chegada da carcincultura.

Observa-se, também, que os moradores do Cumbe, então, parecem ir aos poucos identificando essa violência nos diversos setores da vida social do lugar – aqui se vê a venda da casa e, depois, com o “sumiço” do caranguejo, os mais relutantes foram se vendo “obrigados” a trabalhar na empresa, com os viveiros de camarão.

Percebemos que os trabalhadores do caranguejo vão criando uma inteligibilidade que vai transformando práticas e objetivos de ação em práticas de saber social, por meio de um aumento de percepção social do que se lhes acontece. Assim, a razão vai se transformando em instrumento que, na carcincultura, refletia para fins individuais em razão emancipatória, capaz de ir se dando conta dos limites do liberalismo, em sua aparente igualdade e em sua tentativa de regulação, dependente do poder hegemônico.

Esse dialogismo vai tendendo a separar o que une os catadores de caranguejos e o que os divide – e daí parece que se vai gestando uma percepção das possibilidades e dos limites da carcincultura como algo avassalador, como algo que se percebe aderir-se ao modo de um “estar obrigado”, como se viu na narrativa acima.

Examinemos, a seguir, como vai se dando a reflexão de Jorge, em sua forma de situar sua vida e a vida do Cumbe antes e depois da carcincultura; também, vejamos como

a diminuição do camarão das gamboas vai se dando como uma forma de urdir a construção da resistência.

— *Eu acho que, pra mim, a carcinicultura, se ela não tivesse vindo seria melhor ainda, a gente teria mais fartura, tanto do caranguejo, como do guaiamu. O guaiamu sumiu também; o pessoal disse que no passado, muita gente pegou muito guaiamu, tinha muito! Os moradores daqui, no tempo dos guaiamus aqui, Ave Maria! Para a pessoa pegar cinco mil guaiamus, no mês, no mês não, numa quinzena, você pegava cinco mil guaiamus. Vinha era C10, D20 de Recife buscar aqui. A gente pegava cinco mil guaiamu!*

— Antes de quê? Isso daí aconteceu quando?

— *Poxa! Antes da carcinicultura... Não existia, nem ninguém nem sonhava...*

— Com a carcinicultura?

— *Nem sonhava [com a carcinicultura]! Não, existia não! Nem o camarão, esse camarão nativo da gente não criavam. Criavam lá na Carcinicultura 2 que era a antiga Carcinicultura 10 e a carcinicultura 11 lá, pronto! Criavam camarão, esse camarão natural mesmo, o nativo mesmo. Pronto! A gente conhecia camarão daí. Mas antes, pra gente aqui era fatura... Caranguejo... Era tudo no mundo, tudo! Até na gamboa mesmo, o próprio camarão! A gente ia ali, com uma rede ali, dava um arrastozinho.*

Vemos aqui que o catador de caranguejo afirma que existia camarão nativo em abundância no rio, e que os carcinicultores começaram a criá-lo em cativeiro. Jorge relata a experiência de criação de camarão natural tida pelo que estamos a chamar de Carcinicultura 2, antiga Carcinicultura 10, e pela Carcinicultura 11 (uma outra fazenda do lugar). Vemos que a partir dessas experiências é introduzida no Cumbe a criação de camarão de cativeiro, desta feita com camarão nativo. No entanto como veremos mais adiante, quando o Vannamei – espécie oriunda do Pacífico é introduzida – o catador de caranguejo refere que diminui a quantidade camarão nativo das gamboas.

Observamos, ainda, que as fazendas de carcinicultura já vinham se introduzindo no mangue, trazendo consigo, sempre, a violência, a sujeição, o silenciamento de grande parte das possibilidades da emancipação.

Como diz ainda Boaventura Santos (2006, p.9), vemos no ocidente, sob a égide de um modelo de desenvolvimento, “a vertigem das mudanças se transmutar freqüentemente numa sensação de estagnação.” Continuemos.

- Aí tinha muito camarão [na gamboa]?
- *Ô, Muito! A gente pegava 5, 6 quilos! As mulheres tudo pescando! Essas mulheres de hoje, essas mulheres de hoje é tirando sururu; antigamente você via elas de outro jeito, era arrastando nas gamboas...*
- Arrastando o quê?
- *Camarão, o camarão nativo da gente, o camarão nativo da gamboa mesmo!*
- Sei...
- *As mulheres tudo arrastando. A Rita! Era muito! O pessoal vendendo camarão nos pratinhos. Hoje! Hoje você não vê, não! Nada, não.*

Poder-se-ia dizer que aqui se vê já aparecer, de um modo tênue, mas já manifesto, um esboço de crise na idéia de progresso e, com ela, a crise da perspectiva de totalidade que ela carrega consigo? Com suas idéias sobre o desperdício de nossa experiência, Boaventura Santos (2006, p. 10) nos lembra que

o que está em causa é a ampliação do mundo através da ampliação do presente. Só através de um novo espaço-tempo será possível identificar e valorizar a riqueza inesgotável do mundo e do presente. Simplesmente esse novo espaço-tempo pressupõe uma outra razão.

Por sua vez, Rita, mencionada pelo catador, é considerada pelas pessoas uma das marisqueiras mais experientes; se não, a mais experiente da comunidade – e a frase parece tocar em um ponto que se repete, como uma corda única soando: “tem nada; acabou tudo”:

Ante essa estagnação do olhar, que vê a riqueza do passado tragada pelo que aconteceu e se reverbera no presente, observemos as simultaneidades e alternâncias em jogo: quando começa a diminuir o camarão das gamboas (o camarão nativo), inicia-se o cultivo do *Litopenaeus vannamei*, o chamado pelos catadores de “camarão de laboratório”, que se vai proliferar, senão vejamos:

- E hoje não tem mais não, para arrastar na gamboa?

— *Tem nada! Se tem, é pouco! Acabou tudo! Ostra também, a gente também tem muita ostra, também hoje. Mas, a quantidade também é pouca, comparada com antigamente; ela não cresce que nem crescia antes.*

— *Quando é que começou a diminuir essa quantidade de camarão das gamboas?*

— *A quantidade de camarão das gamboas... Pronto! Quando a carcinicultura se instalou mesmo, né, quando a carcinicultura se instalou mesmo, é que começou a diminuir o camarão das gamboas. Antes da carcinicultura se instalar e antes de vir o camarão do laboratório ... havia camarão nas gamboas. Porque a carcinicultura foi crescendo e antes de vir esse camarão, que nem a Carcinicultura 11 lá em Guagiru, e a própria Carcinicultura 2, eles pegavam e botavam o pessoal para pegar o camarão nativo para eles cultivarem; passaram um bocado de tempo assim. Pegavam muito camarão lá das gamboas, dos rios, aí depois foi que apareceu o camarão do laboratório. Porque esse camarão do laboratório, esse vannamei, se você pegar dez camarão nativo da gente e colocar dentro de um aquarizinho com uma quantidade de água... Dez camarão nativos... E se você colocar dois camarão vannamei, você vê o destroço! Eles partem para cima comendo, o vannamei comendo o outro. É, eu digo, porque eles fazem experiências e muitas, fazem muitas experiências com isso, com o próprio camarão vannamei.*

— *Mas, porque acabaram mesmo esses camarões nativos das gamboas?*

— *Eu acho assim que dessas fazendas de camarão, eu acho que foge muito camarão; pode ver quando eles povoam um viveiro daquele ali com PL 11, PL 12, PL 15; eu acho que foge muito camarão ali por uma tela daquela. Porque se você for povoar um viveiro, se você não vedar a tela bem vedada, se você vedar ela com esponja assim, antes de encher o viveiro, e quando você encher se ela ficar com vazamento saindo água ali, a tendência do camarão é na hora que você povoa um viveiro daquele, ele não vai para o meio do viveiro não, ele fica só rodeando o viveiro aqui, durante uns 3, 4 dias ele não vai para o meio do viveiro não, ele fica só aqui, ele fica só rodeando o viveiro, no pé da comporta. Se tiver um vazamentozinho, água sangrando ali, saindo ali, eles vão – Plzinho 11, PL 10, PL 9, PL 8 você só não falta ver, vão embora mesmo para a gamboa e pronto! Quem é que garante que um camarão desses não escapa, não se solta!? Viveiro se arromba. Quantos viveiros não se arrombam!? Quantas telas o camarada escovando, quantas telas não se arrombam!? Aí, vão trocar uma tela daquela; quem é que vai garantir que lá embaixo tudo cheio d'água com 2, 3 metros de fundura... não se arrombe?*

— *Aí esse camarão pode ter povoado as gamboas?*

— *Pode ter povoado as gamboas. E a gente mesmo pescando nas gamboas, encontra dele, o camarão – o vannamei!. Sempre encontra nos rios o camarão vannamei. Prova disso, agora recente, agora quando... O Gabriel tirou muita foto! O Gabriel ficou doido! O Armando Sampaio, veio não é, fazer aquele trabalho dele lá, aí entrou aqui no viveiro*

grande, dos portugueses, que está desativado; a maré grande alaga ali e enche o viveiro; aqui, quando a maré secou de manhãzinha ficou as poças d'água, e o viveiro estava todo aberto, está abandonado, né? Aí ficou uns peixes, uns bagres, aí o Armando ia passando, o Gabriel, eu e o Luís e vimos o peixe e fomos pegar, eu e Luís. Se você visse a quantidade de camarão que tinha de vannamei! O camarão vannamei você conhece ele no rio mesmo, aquelas barbas dele não é, passa no corpo deles, né? Você pega aqui, dobra pra cá e passou ali, pronto. Esse da gente não, as barbas, não, vem só até o corpo, a metade [do corpo], e o vannamei não, a barba passa. Conhece até pela cor do camarão, as característica dele também, pela cor do camarão. Era muito [camarão], Gabriel tirou foi foto, ficou doido! Ele disse: - Vixe a gamboa está empestada de camarão vannamei! E ele novo, viu! Tinha, eu acho, que umas 4 gramas, mais ou menos, já novo já. Mas muitos deles dizem também que esse camarão não produz! Eles, não é, o pessoal da carcinicultura, dizem que o vannamei não se reproduz não.

— Mas, hoje até que estão cultivando camarão nativo não é, o Carcinicultor 4, o Carcinicultor 5...

— *E a tendência vai ser essa! A tendência vai ser essa! Vai voltar todo mundo a cultivar o camarão nativo da gente!*

- *Mas, se o camarão nativo se acabou nas gamboas, como é que eles estão conseguindo cultivar? Eu digo assim, acabou assim; não tinha aquela quantidade X; e a gente, quer dizer, acabou aquela facilidade de você ir ali e pegar. Mas ainda tem, encontra nos rios, arrastando, nos manoblocos, encontra! Mas, não é aquela quantidade que a gente encontrava.*

— E essas pessoas cultivavam o camarão das gamboas?

— *Das gamboas, hoje onde é a Carcinicultura 2, se cultivava camarão da gamboa. Aqui no Cumbe era só esse viveirozinho aqui, onde hoje é do Carcinicultor 4. Pronto, aqui no Cumbe só tinha esse, parece uma mentira; o único viveiro que tinha aqui no Cumbe não dá nem um hectare, se você medir. Era camarão da gamboa, o que é cultivado hoje; e eles tiravam uns 200 quilos. Olha aí a produção: duzentos quilos... Quando tirava trezentos quilos era uma festa dos donos, ficavam tudo alegres. Hoje não! De um hectare, tiravam, né, de um hectare, tiravam quatro, cinco mil quilos.*

— E aqui era área de manguê também?

— *Era.*

Como se vinha de dizer, são vários os processos através dos quais se vai produzindo a submissão da experiência local às formas de vida e produção da vida advindas com o modelo de desenvolvimento acumulador de riquezas em que vivemos. Na simples lógica pela qual os catadores vêem um camarão produzido em laboratório e os camarões nativos das gamboas, se observa uma lógica de “ou um ou outro vai vingar” – na verdade, eles

representam modos de viver e se relacionar com o Outro; vão representar, também, no particular de nossa narração, sociedades e culturas em embates, com suas experiências sendo submetidas e tentando resistir.

Poder-se-ia perguntar: O que há no camarão de laboratório que o faz diferente do nativo? O que existe nestes cultivos que são independentes de sua relação com os homens – nativos e os “da empresa”? Por que parece que a lógica do cultivo local do camarão ficara invisível aos “da empresa” e só agora tende a parecer com suas “promessas de futuro”?

Boaventura Santos, no texto supracitado (p.12), propõe que se reflita do seguinte modo:

Há produção da não existência sempre que uma entidade é desqualificada, tornada invisível, ininteligível ou descartável de um modo irreversível. O que une as diferentes lógicas de produção de não existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional.

E aqui vemos como se mostra um aspecto chave desta lógica e racionalidade opressora, que é diverso de outras lógicas e racionalidades. Vemos que é como se parecesse inexorável o sentido e a direção da história: o progresso nos termos capitalísticos da acumulação, a direção linear (o tempo linear) levando tudo de roldão neste projeto de modernidade.

Nesta lógica da opressão, em tempos de globalização, os espaços sociais de poder de classes e países que dominam e se aliam ao que é chamado progresso e moderno “produz a não existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado (SANTOS, 2006, p.12).”

Fazendo parte dessa lógica e racionalidade excludente das outras, que vem com o modelo de desenvolvimento e com o nome de progresso, temos um outro aspecto desta forma de racionalidade capitalística funcionar. É o aspecto que naturaliza as diferenças sociais e as diferenças que causam opressão e que Boaventura nomeia de “lógica da classificação social”.

Esta lógica da classificação social consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias. Pergunto: os empresários do camarão invadiriam espaços de clubes ou restaurantes das classes abastadas como invadiram o Cumbe?

Poderíamos ver também uma lógica de classificação racial, nesta saga de destruição do mangue e do ecossistema do Cumbe, com sua população nativa?

A globalização seria a escala que nas últimas décadas impôs sua lógica aos mais diversos âmbitos sociais. Nesta lógica da globalização, os processos acumuladores maiores vão negando e produzindo a não-existência do valor da experiência e do mundo local. Mas... no entanto, o mundo das culturas submetidas se move: o mundo local resiste, mesmo que se tente negá-lo.

Vejamos mais um pouco como moradores do mangue percebem o que se lhes aconteceu com o advento da carcincultura e como avaliam esta experiência:

— E que benefício a carcincultura trouxe aqui para região, para a área, para o Cumbe, para a comunidade?

— *Sinceramente, a minha opinião, eu acho que ela não trouxe muito boa coisa não. Sinceramente, porque na época em que era só caranguejeiro – porque não tinha esse negócio de camarão – eu via que as pessoas viviam melhor, construíam mais as suas casas, faziam mais as suas vidas nas casas. E o camarão... eu não sei o alvo do camarão... eu acho que para influir nos trabalhadores, para mostrar que realmente era bom, o pessoal que trabalhavam ganhava bem, e ficavam muitos iludidos com isso, porque ganhavam. No começo tinham uma produção boa, o salário era bom, porque era isso: tinha carteira assinada, tinha isso, tinha aquilo. Aí de uns tempos pra cá quebrou, que agora quem trabalha em camarão reclama, é aquele salário chorado, é salário atrasado, é firma de camarão fechando, é pai de família sendo despedido... E para comunidade nunca trouxe benefício.* (Regina, marisqueira).

Podemos ver, com os passos de Homi Bhabba (2002, p.47-48), em seu livro intitulado “El Lugar de la cultura, que o primeiro passo para se superar a dominação seria “admitir que existe a dominação e as situações de subordinação” que, às vezes, são percebidas como algo natural, de tal modo que nos parece não termos razão para mudá-lo.

Observemos, porém, como se vai erguendo esta consciência submetida, e tornando-se consciência capaz de mudanças, na fala da marisqueira Regina:

Eu acho que, em minha opinião, nunca trouxe benefício, porque no tempo de camarão era máquina que acabavam com as estradas do Cumbe, eram tantas máquinas aqui, eram pra cima e pra baixo, só máquinas. Eles nunca se sentiram responsáveis de ajeitarem as estradas que eles mesmos estragaram. Teve uma época que nem de pé dava para passar, eles mesmo nunca mandaram ajeitar o caminho, não; é tanto que teve uma prima minha que foi para descansar de noite; estava sofrendo; aí os meninos ali trouxeram aqui e o carro atolou ali e nem pra frente e nem pra trás.

(...) Era também o caminhão da despesca que passava e destruía e não ajeitava as estradas; eu só sei que pra essa minha prima ser socorrida tiveram que abrir essa cerca aqui, e foi lá ajudar a empurrar o bugue pra trás. (...) Foi como conseguiram levar ela para o hospital. Aí depois que ele abriu aqui, continuou o caminho por aqui. Aí quando eu fui pedir para parar que eu não queria mais que passasse por aqui, aí eles queriam fazer de frente a minha casa um caminho. Aí eu deixei passar ainda uns três dias. Aí eu disse: — Pronto, vai ser hoje que eu vou empatar. Aí o pessoal da comunidade mesmo achou ruim porque eu empatei o caminho por aqui; aí foram dizer que eu era ruim, que eu era não sei o quê, que eu estava empinando o pessoal de passar. Eu dizia: - Ajeitem lá. (...) A pessoa que achou ruim era uma pessoa que defendia esse negócio de camarão. Quer dizer: eles tinha o direito de estar passando com o carro direto em frente a minha casa e rachar? Porque dava até para rachar a casa.

Homi Bhabha (2002, 47-48), em suas reflexões sobre a superação da dominação nos tempos da globalização hoje, observa que seria importante indagar as origens epistemológicas e sociais da dominação que acontece em seu particular modo, no mundo das culturas, e, mais, sublinha que será sempre importante aperceber-se como vão sendo des-historicizados os problemas e como será importante se apropriar da história e de suas construções.

Esta historicização parece devolver o caráter mutante dos problemas sociais, ainda que sob a lógica da dominação, que vai sendo rechaçada aos poucos:

— Então foi essa a benfeitoria que a carcinicultura trouxe: fechar caminhos para os caranguejeiros. Eu não vi nada de futuro com o camarão ter vindo pra cá. E esse Carcinicultor 1 ele emprega muita gente daqui do lugar, mas ele emprega muito mais gente de fora (...). E mesmo assim, segundo os comentários, ele está prestes a fechar, porque o camarão está caindo muito de produção. Aí, quer dizer, fechou, vai

ficar só o buraco! Aí graças a Deus que o caranguejo está aparecendo agora de novo e essas pessoas que vão ficar desempregados e que eram antes catadores de caranguejos, vão ter que voltar para mesma profissão com o caranguejo.

— E onde é viveiro, antes era tudo mangue?

— *Era. Tudo, tudo, tudo!*

— Então teve devastação?

— *Foi uma devastação enorme; ali era tudo. Você já andou por ali?*

— Já andei uma parte.

— *Era tudo mangue, como é.*

— E quem devastou o mangue?

— *Foi o próprio pessoal daqui, o próprio caranguejeiro. Ele e o pessoal do camarão que derrubava tudo. Muita gente daqui trabalhou na devastação do mangue pra eles e vieram muita gente de fora; com máquina, trouxe trator e assim foi indo.*

— E coincidiu com a época da mortandade também?

— *Foi nessa época que eles começaram a abrir os viveiros; lá onde eles começaram a desmatar. Lógico que lá não existe mais caranguejo e sumiu o caranguejo de lá. Aí, no caso, é porque eles abriram os viveiros e no caso foi essa água que eles colocavam: o veneno - e caía no rio. O pessoal trazia o caranguejo pra casa e o caranguejo já saía lesado, até morria e antes nunca houve isso. Antes de existir viveiro aqui, ninguém nunca ouviu falar em mortandade de caranguejo, aí depois que surgiu o viveiro foi que o caranguejo começou a morrer. Eles - os donos de viveiros alegam que era o pessoal que tiravam (...).*

Paulo Freire já observava, em seus estudos sobre a Pedagogia da Autonomia, que a consciência autônoma vai se erguendo à medida que sai de abstrações e generalizações sobre a organização social da vida e vai se situando de modo a (re)conhecer o modo de sua atuação no mundo, de modo a transformar o espaço próprio em comunidade política, refletindo crescentemente sobre as condições materiais concretas que forjaram sua impotência e alienação.

Para Freire, fugir do fatalismo, então, seria superar a idéia de que devemos se submeter a fatos sociais como algo consumado; e essa superação da alienação e comodismo, fatalismo seria tarefa de todo processo educativo. Problematizar a história, para Freire, seria não viver a história como determinismo, mas como possibilidade. Nas palavras do educador (FREIRE, 1996, p.115):

Quanto mais me deixo seduzir pela aceitação da morte da História tanto mais admito que a impossibilidade do amanhã diferente implica a eternidade do hoje neoliberal que aí está, e a permanência do hoje mata em mim a possibilidade de sonhar. Desproblematizando o tempo, a chamada morte da História decreta o imobilismo que nega o ser humano.

Aliando perspectivas de resistência, é então que a consciência dominada se vê sub-repticiamente articulando um movimento construtivo de resistência - inclusive propositivo em termos de ação presente e de possíveis.

Todavia, antes de buscar atuar política, cultural e socioeconomicamente, para reverter processos de dominação, seria preciso, diz Homi Bhabha (2002, p.47-48), realizar reflexões, reclamando a visão de realidades de dominação outras (como a do ambiente físico, por exemplo), observando como elas se coadunam com domínios e visões de classe e espaços de poder social.

Assim é que o modo de lidar com o mangue, nesta dominação das empresas do camarão, se alia a um modo de pensar a lógica do desenvolvimento e da acumulação, do ambiente e das relações com o princípio de comunidade.

O mangue como casa, como natureza afetiva, onde se construiu a vida, como ambiência de mar, rio e duna, caminho e comunidade, família e vida. será visto, porém, pelos catadores e pela população nativa, de outro modo:

— E olhando o Cumbe, hoje, vocês que nasceram e se criaram aqui, não é, olhando hoje, como é a paisagem para o que era?

Regina: — *O que era antes era muita carnaubeira, era muito mangue, a gente via poucas casas. Onde foram construídos esses viveiros... ou era mangue ou era carnaubeira. E hoje em dia muitos são só buracos, porque com esse negócio do camarão caiu de produção e o pessoal não tiveram mais condições... Porque quem era empresário na época todos eles estão quebrados. Então acabou com tudo, e esse Carcinicultor 1 já está falando em fechar porque não dá certo, porque o viveiro cada vez está caindo mais...*

As figuras, a seguir, mostram fazendas de camarão desativadas e abandonadas:





Figuras 209 a 215 - Fazendas de camarão desativadas e abandonadas - Cumbe - Aracati - CE
Fotos: Ana Cláudia Teixeira

Jorge, ao comentar sobre o declínio da carcinicultura, destaca a decepção dos trabalhadores que, a exemplo dele, foram demitidos sem terem recebido os direitos trabalhistas. Decepcionado, comenta: “Se tivesse, pelo menos, todo mundo tivesse lucrado, não é?”. Este comentário nos faz refletir e faz surgir a seguinte pergunta: caso não tivesse havido o declínio da carcinicultura, quais seriam as percepções dos trabalhadores sobre a implantação da carcinicultura e suas repercussões para a comunidade? Será que se a carcinicultura tivesse gerado os empregos que anunciou com a sua chegada, os trabalhadores do mangue estariam satisfeitos, mesmo considerando todos os impactos ambientais advindos dessa atividade? Estas são questões que pretendemos discutir com os catadores de caranguejo do Cumbe, como parte dos desdobramentos da nossa pesquisa. Observemos o relato de Jorge:

— Quer dizer que nessa época muita gente foi demitida?

— *Muita gente, com a doença. Ah, quando a doença chegou, eles demitiram muita gente, botaram pra fora! Os pequenos produtores, os pequenos produtores quando despescavam viveiro para 6 mil quilos, tiravam 2.*

— E aí essas pessoas... qual foi a reação delas quando foram demitidas?

— *Sei lá, pelo menos eu foi uma decepção total! Trabalhei nove anos, trabalhei nove anos, trabalhei nove anos: Carcinicultura 11. Olha o nome das firmas! Carcinicultura 11, Carcinicultura 2. Uma tal de Carcinicultura 12 quando veio de Fortaleza, menina, vixe! Dinheiro era na cabeça dos tocos, tudo fácil! Uma tal de La Carcinicultura 9, do Rio Grande do Norte, de Russas e essa Carcinicultura 13, de Mossoró. Pronto, trabalhei nove anos e o que eu tenho na minha carteira hoje são três meses de carteira assinada da Carcinicultura 2, que botou três meses, e três meses da Carcinicultura 11. Trabalhei nove anos e tenho seis meses de carteira assinada, três de uma firma e três de outra. Pronto, não recebi direito de nada. E a maioria desses tanques, o pessoal que trabalha lá, você não vê, acho que daqui do Cumbe mesmo, só tem um. Ai não, eu acho que tem os vigias – eu nem me lembrava mais dos vigias. Tem umas três pessoas só, que trabalham lá, daqui do Cumbe. Entre o Cumbe e a Canavieira – pronto, são umas três pessoas só! Se tivesse, pelo menos, todo mundo tivesse lucrado não é?*

Vejamos as simultaneidades dos processos de reconstrução da população nativa do mangue, a par com a devastação da paisagem cultural que continua. Novamente Jorge

afirma que nenhum catador de caranguejo lucrou com a vinda da carcinicultura para a comunidade. Ao contrário, a carcinicultura promoveu foi a demissão de trabalhadores em massa, o que levou muitos a buscarem o trabalho em sítios, à mariscagem.

— Quer dizer que olhando hoje a paisagem do Cumbe, aqui, por exemplo, o que era antes e o que é hoje, mudou muito?

— *O que rapaz, mudou muito, muito, muito! Muito, e como mudou! E essa mudança com certeza teve só, trouxe só prejuízo para os pescadores, só, só, só mesmo! Assim até para o próprio meio ambiente! Foi o que ela trouxe mesmo – a carcinicultura, outra coisa não! Ainda não vi um camarada dizer: “— ah, eu me lucrei com ela”. Não, isso não, um pescador, não. Ainda não vi um ainda, não: “— ah, pois ela me deu isso, me deu aquilo”. Não, não vi ainda, não! Tá pra nascer! Pelo menos os que trabalharam comigo esse tempo todinho, meus amigos tudinho. Os catadores lá de Fortim, hoje estão tudo desempregado, bebendo suas cachaça nas esquina, não tem outro meio de vida! Os mangues de lá, os caranguejos de lá, do mesmo jeito, se acabaram tudo, não tem mais mangue. Pronto, acabou-se! Lugar que nem o Fortim, que os mangues já é pouco, e o pouco que tem ainda acabaram e fizeram viveiros! Acabou, hoje tudo fechado, tudo abandonado, não tem mais mangue, não tem mais caranguejo, não tem mais nada e pronto.*

Ao perguntar o que os trabalhadores demitidos estão fazendo, Jorge responde:

— *O pessoal, muitos deles tirando o sururu, se valendo do sururu para vender, a lagosta também está lá embaixo, sei lá como é que eles estão vivendo, da roça.*

— Você falou há pouco tempo que o pessoal também arrenda terrenos dos Vannameis para plantar na época do inverno?

— *É, na época do inverno eles arrendam os terrenos aqui?*

— É aquele que fica no Caldeleiro, aqui?

— *É, agora, arrendam assim, por exemplo, eles dão os terrenos para você plantar, não é, para você zelar e quando chega no inverno você leva feijão. Eles não cobram dinheiro, não, você dá uma parte, um porcentagem de feijão, da melancia...*

— Do que é produzido?

— *É do que é produzido, né. Dá uma quantia, aí fica o capataz deles observando, que é o Lucas né? Aí, pronto, você trabalha ali e dá a porcentagem e paga pra eles.*

— Muita gente faz isso?

— *Muita gente, inclusive agora o pessoal já começaram a plantar, já está plantado lá no Remanso. Ali na frente, no Remanso está o pai do Luís, está o Manoel, está o Dudu, o Luizinho da Chica, o Florentino, o Lucas...*

só ai já vai seis, não é. Essas pessoas já plantaram já, já estão plantando já. Prejudicou os mangues da gente, todinho, mas pelo menos nós estamos trabalhando, dá para todo mundo sobreviver aqui. É pouco mais estamos aqui, é o que eu vejo também. Mas não, além dela [a carcinicultura] ter acabado com tudo ali, tirou tudo da gente, mas não deu nada pra gente. No começo ainda andou iludindo os coitados aqui com uns empreguinhas aqui e outros acolá, mas foi só ilusão mesmo! O que é bom mesmo eles levaram, que foi o mangue da gente! O manguezal!

Interessante perceber no diálogo, a seguir, que Jorge tem clareza da possibilidade de regeneração das áreas degradadas pelas fazendas de camarão. O catador de caranguejo relata que já observou uma área de mangue sendo recuperada espontaneamente:

— E essas fazendas abandonadas o que é que vai ser feito?

— *Eu acho que essas fazendas abandonadas, eu acho que a gente: os pescadores, os tiradores de caranguejos, as marisqueiras, [deviam] fazer assim, sei lá, se reunir todo mundo e fazer um jeito, como... Se tivesse, se tivesse como pegar o terreno de volta, como se fosse assim: replantar, para ver se voltava ao normal – essa área que eles pegaram. Por exemplo, como ali embaixo, ali, no Carcinicultor 13, naquelas fazendas, que já estão tudo abandonada ali, aquele solo ali. Eu já estava observando, tem uns cantos que está começando a criar mangue nos pés dos paredões [dos tanques]. Só se começasse a plantar ali, sei lá, acho que voltava... Lógico que não ia voltar ao normal [quer dizer como era antes]. Mas, quem sabe futuramente não estaria tudo povoado de mangue!*

— Com o tempo, não é?

— *É com o tempo. Mas está começando, nos pés dos paredões, está começando a criar mangue, os manguezinhos novinhos. No meio do viveiro mesmo, não tem, não.*

— Os proprietários abandonaram mesmo?

— *É os proprietários abandonaram, mesmo. Não estão nem aí, não tem mais nada, venderam tudo, tudo, tudo, não tem nada, só as paredes mesmo!*

— E eles venderam tudo pra quem?

— *Para pagar conta, pagar os funcionários.*

— Não, eu digo, mas quem comprou deles, um viveiro abandonado?

— *Um viveiro abandonado, compra o que? Compra os aeradores... Outras fazendas [compram].*

— Não, compram os equipamentos.

— *É, compram os equipamentos.*

— Mas a terra fica lá, ninguém compra mais.

— *Ninguém compra mais. Ali onde é o Carcinicultor 13, esses terrenos dele ali, onde ele está fazendo loteamento para vender, mas antes dele*

fazer os viveiros se ele tivesse feito um loteamento ali – de umas ruas de casas.

Em realidade, a Instrução Normativa Nº. 3, DE 16 DE ABRIL DE 2008 em seu Art. 3º define que

O Instituto Chico Mendes e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA promoverão o mapeamento dos empreendimentos ou atividades de carcinicultura realizados nas unidades de conservação federais e suas zonas de amortecimento, com utilização de série temporal, de forma a proceder a identificação da ocupação irregular de Áreas de Preservação Permanente, a aplicação das sanções administrativas cabíveis, bem como o levantamento das áreas com demandas de recuperação por parte dos empreendedores.

Resta que esta Instrução seja implementada, cabendo aos movimentos socioambientais, juntamente com as comunidades atingidas pela carcinicultura, pressionarem para que isso aconteça, visto a grande pressão, como já comentamos anteriormente, feita pela Associação Nacional dos Criadores de Camarão para que a referida Instrução seja revogada.

Temos visto que na articulação com o poder local, os carcinicultores foram tendo ampla liberdade de ação, o que nos mostra bem como “a legitimidade do poder se conecta à forma jurídica e a um determinado conteúdo material de justiça”. De tal forma isso parece totalizador, que surpreende ver como a população nativa se queda sem refletir comumente sobre os possíveis da transformação. Para Freire, haveria na domesticação alienação causada pela consciência reificada, uma espécie de autodemissão da mente, quando então as pessoas vêem a história como determinismo e não como possibilidade.

Diz Freire sobre essa posição determinista

É a posição de quem encara os fatos como algo consumado, como algo que se deu; é a posição, por isso mesmo, de quem vive a história como determinismo e não como possibilidade. É a posição de quem se assume como fragilidade total diante do todo-poderosismo dos fatos que não apenas se deram porque tinham de se dar mas que não podem ser reorientados ou alterados. Não há, nesta maneira mecanicista de

compreender a história, lugar para a decisão humana (FREIRE, 1996, p.114).

Em nossos tempos de globalização, percebemos um duplo movimento: tanto nos momentos de expansão da fronteira industrial a força de trabalho se expande como massa total, como se contrai, relativamente, enquanto massa de trabalho efetivamente incorporada à produção (o que é confirmado pela Organização Internacional do Trabalho – International Labour Report – ILO, 1998). Portanto, no momento de aparente expansão (como o da explosão da carcinicultura), ocorre um adensamento do tempo de trabalho, pela extensão da jornada e pelo revolucionamento tecnológico (via-se “as máquinas” presentes, de um modo inegável, na fala dos catadores do mangue), o chamado desemprego estrutural se agrava e fazia aumentar e intensificar-se os aspectos da exclusão e o caráter socialmente destrutivo do capital.

Na verdade, pode-se, até, ver dois caminhos para a população submetida: ou a “inclusão subalterna”, em níveis de violência como o que vimos de pesquisar ou a “exclusão integrada”.

Não ver, contudo, os movimentos de resistência que se esboçam, mesmo ao lado da devastação vivida nos manguezais pelas empresas do camarão, seria quedar no determinismo imobilizador de que fala Freire.

É que a dominação nunca pode ser absolutizada – ser humano e história se transformam. Freire (1996, p. 112) já dizia também que “a educação não pode tudo, mas alguma coisa de fundamental a educação pode”. Que possíveis a resistência, então, vai articular para dar conta de avançar em direção à emancipação?

Os relatos a seguir mostram como trabalhadores do mangue, frente aos impactos socioambientais oriundos da carcinicultura, constroem caminhos de resistência.

Acompanhando um dia de trabalho no mangue, no momento em que Luís, catador de caranguejo, está retirando os caranguejos das ratoeiras. Ele conta as circunstâncias em que despertou para o fator que poderia estar causando a mortalidade dos caranguejos no mangue, cuja tomada de consciência provocara uma reação dos seus colegas que trabalharam na carcinicultura na despesca do camarão.

- Tem quantos aí?
- *Eu nem contei, mas foi armada 30 ratoeiras, peguei dois, foi tirado 28 caranguejos. Aí tem mais 30 ratoeiras armadas mais na frente aí, eu acredito que eu vou pegar uns 60 caranguejos. Esse daqui já é de outra cor.*
- É o quê?
- *Esse daqui já é outra cor, avermelhado, mas de primeiro tinha muito grande, agora não tem grande, agora eles estão quase tudo deste tamanho, aí foi o tempo que morreu, que chegou a mortandade aqui. Aí pronto, está melhorando agora.*
- Qual foi o tempo que o caranguejo era muito grande?
- *Até antes de 2000 era, a mortandade começou em 2002 parece, até 2000 tinha muito caranguejo grande.*
- 2001?
- *É, 2001, aí de lá para cá teve a mortandade, 2002, 2003 veio até 2004. A mortandade durou três anos, aí pronto aí sumiu o caranguejo.*

Observamos, com o relato de Luís, que a implantação da carcinicultura no Cumbe comprometeu a sobrevivência dos catadores de caranguejo e de suas famílias, restando naquele contexto de mortalidade dos caranguejos, o emprego na carcinicultura. Alguns catadores de caranguejo tiveram que viajar para outros territórios em busca de trabalho, enfrentando muitas vezes situações de trabalho em condições bem precárias.

- E nessa época da mortandade o que é que vocês fizeram?
- *Nesse tempo foi que eu trabalhei no viveiro.*
- Você trabalhou em que ano no viveiro?
- *Trabalhei no viveiro de 2003 a 2005, aí foi o tempo que o caranguejo se recuperou, aí eu não voltei mais não. Já me chamaram um monte de vezes e eu disse: rapaz eu não vou mais, não!*
- Mas, você foi trabalhar na carcinicultura por quê?
- *Eu fui mais por causa dos caranguejos, que eles estavam morrendo e eu tinha que trabalhar, aí foi o tempo que eu trabalhei, foi o tempo que o caranguejo morreu, aí foi o tempo que eu trabalhei. Aí, devagarzinho ele foi se recuperando.*
- E o que foi que as outras pessoas fizeram assim, os outros trabalhadores, você sabe?
- *A maioria viajaram, ficou pouca gente, mais ninguém não ia pegar caranguejo, não. Outros viajaram para o Rio Grande, os outros foram pescar, muitos foram trabalhar em viveiro.*

Como relata Luiz, muitos catadores de caranguejo tiveram que ir trabalhar em outras áreas de mangue, principalmente no período da mortandade dos caranguejos no Cumbe.

Possivelmente também o mercado tenha impulsionado a busca de novos territórios ainda pouco explorados pela cata do caranguejo. No caso de Logradouro no Rio Grande do Norte, Jorge referiu que lá não havia a cultura do trabalho no mangue atraindo catadores de vários outros lugares como de Estados da Paraíba, do Ceará. No início, embora a carcinicultura já estivesse sido implantada no Rio Grande do Norte, ainda não havia tido a mortandade de caranguejos, e os caranguejos eram grandes e havia em abundância. Após a implantação da carcinicultura, como o tempo houve também o problema da mortalidade dos caranguejos e alguns trabalhadores, à época da realização do nosso trabalho de campo, já não viam vantagem em viajar para o Rio Grande do Norte.

Segundo Jorge, alguns catadores de caranguejo são levados por compradores de caranguejo do Cumbe em caravana, passam, habitualmente 15 dias longe da família, e sob condições de trabalho e de vida precárias. Além de correrem o risco de acidentes de trabalho, que eventualmente não seriam assistidos pela previdência social, pois não mantêm vínculo empregatício com carteira assinada.

Luís relata, a seguir, como os trabalhadores do mangue perceberam que a mortandade do caranguejo se devia à despescagem dos camarões de viveiro, cuja água contendo metabissulfito era lançada nas gamboas do Rio Jaguaribe. Lembrando Acselrad (2004), o conflito socioambiental se instala quando as formas de uso e apropriação de um território por determinado agente ou grupos de agentes sociais comprometem as formas de uso e apropriação deste mesmo território por outros agentes sociais, configurando, assim, na constituição de movimentos de resistência, como ocorreu no Cumbe. Vejamos, a seguir:

— Mas, por que houve essa mortandade?

— *Rapaz, era no tempo que eles jogavam o metabissulfito dentro do rio, foi o tempo que começou a morrer. Quando a gente trabalhava em viveiro, era porque a gente não sabia que fazia mal nada. A gente ia despescava o viveiro e ficava cheio da água do meta, aí depois derramava*

*no rio, e a gente não sabia que despejando aquela água ali ia matar os caranguejos. A gente despejava aí depois quando começou a morrer, começou a morrer, aí a gente foi observando aí quando a gente despejava quando a gente despejava via os peixes morrendo. Aí disse: rapaz o que está matando os peixes é esse negócio aí? Aí começou o movimento, o Gabriel andou saindo aí, andou fazendo umas reuniões, aí pronto, aí eles [os carcinicultores] pararam de jogar, aí depois que pararam de jogar, pronto, não morreu mais, não. E a gente diz que é disso, não tem outra coisa, que diz que foi outra coisa, não, a gente disse logo que foi o meta. **Porque meu pai desde que tinha a minha idade que trabalha com caranguejo e diz, com 10 anos que começou a trabalhar no mangue. Ele tem 70 anos ele diz que nunca tinha visto morrer caranguejo no mangue, não, aqui não, veio morrer agora depois que fizeram os viveiros.** Aí quando parou de jogar o meta não morreu mais, não, aí já no Rio Grande, lá também fizeram viveiro, morreu também todinho, quando parou de morrer aqui começou lá, lá também agora tem viveiro, morreu mesmo que ficou igual aqui sem caranguejo. **O pessoal deu em cima também, foi igual aqui, deram em cima mesmo que pararam de jogar aí, parou de morrer, aí o caranguejo também teve uma caída que o caranguejo de lá era todo grande, só caranguejo grande, aí também deu uma caída, devido isso.** Aí o pessoal deram em cima e eles deixaram de jogar o meta, aí não morreu mais não. E a gente dizia que era isso, não tem outra. Mas, quer dizer, provado mesmo para dizer o que foi, fizeram um bocado de pesquisa aí, e não disseram que foi o meta, não. Eu tenho certeza que foi o meta, porque não tinha outra coisa, fazia mal a gente mesmo, a gente que trabalhava no viveiro, quando eu trabalhava com o meta eu não agüentava, eu saía fora, eu dizia “— não, aqui não dá para mim, não, eu sentia dor de cabeça, falta de ar, e aí despejando no rio, aí, daí pra cá não estão jogando mais não, aí eu peguei também e não voltei mais lá, não.*

Pergunto ao Luís sobre a quantidade de caranguejo no mangue antes da implantação da carcinicultura, ao que ele comenta:

— E a quantidade era maior também antes da carcinicultura?
 — *De caranguejo, era muito maior. Antes de morrer, o pessoal nem queria viajar de primeiro, ficava aqui mesmo porque tinha muitos e eram grandes, aqui tinha muito caranguejo! Tu é doida, naquele tempo eu tinha de pegar 220 por dia caranguejo, 230, assim na metade do dia porque ninguém trabalhava o dia todo. Aí caiu pra metade, daí para cá, está melhorando. Agora eu pego até 100 por dia, mas depois que morreu a gente pegava 30, 40, 45 por aí. Antes de morrer o pessoal iam para o mangue, só vinham quando pegavam 200 caranguejos e era ligeiro, 11 e meia estava desocupado, em qualquer mangue. Agora, não, que tem pouco, a gente fica por perto, mas tem deles que vão pra longe pegar*

caranguejo, porque aqui por perto não tem não, de agora em diante está melhorando, está reproduzindo e está voltando ao normal, e a gente vai sobrevivendo, se a gente tivesse ficado calado, eles iam continuar jogando e ainda estava morrendo ainda, aí quando tem despesca agora a turma fica logo de olho?

— Quem que fica?

— *O pessoal do Cumbe, mesmo, fica olhando, às vezes os trabalhadores mesmo dizem: “— não, rapaz, ninguém aceita, não”. Eu trabalhava no viveiro do Carcinicultor 1 ali, aí ele dizia: “— rapaz, despeja aí, tira o camarão e a água, despeja dentro da gamboa”, aí eu dizia: “— rapaz, aqui ninguém despeja, não”, aí a turma dizia: “— não, ninguém vai despejar, não”. Aí ele vai e manda buscar outra caixa, manda buscar outra caixa e deixa por aí mesmo, aí se não fosse nós ele ia continuar a despejar, mas a maioria disse: “— não, ninguém aceita, não!”.*

— Os trabalhadores mesmo dele que diziam?

— *Era, eles diziam: “— não, ninguém aceita despejar na gamboa não”, porque os trabalhadores daqui tudo vive disso mesmo, quando sai do viveiro vai para o mangue. Aí já tinha noção que faz mal, eles mesmos diziam: “— não, rapaz, ninguém vai jogar, não, ninguém aceita não! Aí, é por isso, o mesmo trabalhador fiscaliza, tem uns. Mas tem uns que não, não são todos não. Eu vou armar [a ratoeira] e você vai ficar aqui?*

— Eu vou contigo que eu quero ver, ta jóia? Quantas ratoeiras você vai espalhar aqui?

— *São 33 ratoeiras que eu vou armar.*

— Aí tem outras pra lá que você falou, tem?

— *Tem algumas ali ainda armadas.*

— De ontem?

— *É.*

E no caminho de volta do mangue na Ilha do Caldeleiro, já chegando à comunidade:

— Ali no Carcinicultor 4, perto da casa dele, ali é um viveiro de camarão, é?

— *É.*

— É uma carcinicultura?

— *Ali parece que tem só dois viveiros de camarão, eu acho que antes tinha nove viveiros. Antigamente ele criava para vender.*

— Ele era um dos que jogava nas gamboas?

— *Era.*

— Ainda joga, será Luís?

— *Não, joga, não.*

— Mas esses outros que ficam no pé do mangue?

— *Aí, às vezes, muita gente acompanha o trabalho deles mesmo! Fiscalizam aí eles não jogam, não!*

Propõe Boaventura Santos, então, uma hermenêutica das emergências, cuja análise crítica permanente dos processos capitalistas possa ajudar a desenvolver perspectivas emergentes de emancipação. A partir de uma avaliação constante das experiências chamadas alternativas e dos atos e movimentos de caráter emancipatório, que se erguem como resistência, em meio a processos aviltados de exploração, se poderá propor possibilidades novas de ação-reflexão e um olhar de atenção e alimento a elas.

No centro das reações críticas que podemos chamar de hermenêutica das emergências, temos a desigualdade econômica e de poder galopante, a subordinação do trabalho à forma concentradora e devastadora do capital funcionar e, também, a apropriação privada de bens públicos.

Sugere Santos (2002, p.24) que se possa alimentar de estudos e ações um veio de reflexão crítica e de atuação social que lide com a perspectiva contra-hegemônica. É certo que o autoritarismo político e econômico do capitalismo que produz a devastação do ambiente, se não foi combatido pelas formas socialistas centralizadas, mostrou, contudo, sua inviabilidade social.

Se não se propõe a uma alternativa sistêmica acabada, para combater os problemas do sistema econômico, a hermenêutica das emergências, contudo, faz a crítica da contradição capital-trabalho e alia-se aos caminhos que apontam práticas e formas de socialidade anticapitalista. Nos termos de Santos (2002, p.25):

O que se pretende, então, é centrar a atenção simultaneamente na viabilidade e no potencial emancipatório das múltiplas alternativas que têm sido formuladas e praticadas um pouco por todo o mundo e que representam formas de organização econômica baseadas na igualdade, na solidariedade e na proteção do meio ambiente.

Estes são, pois, caminhos possíveis a serem construídos em um processo emancipatório da comunidade Cumbe.

A Tessitura do Conflito Socioambiental no Cumbe, apresentada no presente capítulo, nos permite compreender como o conflito socioambiental foi se constituindo e a complexidade da teia de relações envolvidas. Cabe-nos salientar que não tivemos a

pretensão de esgotar as suas diversas faces e que certamente podemos aprofundar muitas das análises e das re-interpretações neste momento realizadas. Esperamos, assim, fazê-lo, posteriormente, inclusive como desdobramentos do presente trabalho. Brevemente, consideramos importante destacar, a seguir, uma primeira síntese do que apreendemos em nosso processo de análise e reinterpretação do campo socioambiental por nós estudado.

Observamos, na comunidade Cumbe, que a implantação da carcinicultura tenta promover a ruptura do *habitus* ali constituído, utilizando como estratégia o discurso baseado na crença do desenvolvimento, do progresso, e da geração de emprego e renda. Esse discurso adquire legitimidade na produção de outros símbolos fundamentados na noção de sustentabilidade e de eficiência, configurando, pois, um “campo sócio-ambiental” caracterizado por uma luta simbólica, no contexto de um espaço social marcado por profundas desigualdades na distribuição das posições que ocupam os agentes sociais envolvidos – carcinicultores, catadores de caranguejo e marisqueiras, moradores e lideranças comunitárias.

Bourdieu nos alerta que

O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crê, de confirmar ou transformar a visão do mundo, e deste modo, a acção sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico da mobilização, só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma “illocutionary force” mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isso é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz a crença são apenas capital simbólico (*objetivado*) e a sua eficácia está sujeita às mesmas condições. (BOURDIEU, 1989, p. 14-15).

Assim, os carcinicultores ocupam uma posição privilegiada no campo sociambiental no contexto do espaço social do Cumbe, tanto pelo volume global do capital que detêm – capital material (ACSELRAD, 2004), político, simbólico, cultural, econômico –, como pelo peso destas espécies de capital no conjunto das suas posses, que é relativamente superior

quando comparado aos diversos capitais possuídos pelos agentes sociais nativos da comunidade Cumbe. Acrescente-se que os empresários da carcinicultura ainda utilizam dos diversos meios no campo jurídico-institucional, que lhes dão sustentáculo, para impor a sua dominação alicerçada na lógica do lucro e da acumulação.

Mas Bourdieu nos lembra que

O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformadora, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de *eufemização*) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que elas exercem objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia. (BOURDIEU, 1989, p. 15).

Desse modo, a violência simbólica ganha concretude, à medida que chega de uma forma avassaladora destruindo o ecossistema manguezal, comprometendo o modo de vida e de trabalho da comunidade, e, por conseguinte, a sua sobrevivência e segurança alimentar. Outras dimensões dos efeitos reais do poder simbólico ocorrem na forma em que são estabelecidas as relações trabalhistas entre catadores de caranguejo que se “viram obrigados” a empregar-se na carcinicultura e os carcinicultores, na medida em que os trabalhadores do mangue, então empregados da carcinicultura, têm seus direitos aviltados, e em muitas circunstâncias vivenciam situações de humilhação no trabalho.

A objetificação da violência simbólica no contexto do conflito socioambiental no Cumbe ocorre também quando catadores de caranguejo, marisqueiras e lideranças comunitárias, em várias circunstâncias de resistência à carcinicultura, sofrem pressão para não participarem das reuniões, tendo inclusive suas vidas ameaçadas.

Destacamos, além dos aspectos acima citados, como exemplo da objetificação da violência simbólica, a obstrução dos caminhos de acesso ao mangue, impedindo a todos os moradores do Cumbe o livre direito de usufruto do ecossistema manguezal.

Bourdieu nos diz

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os “sistemas simbólicos” cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam [...]. (BOURDIEU, 1989, p.11)

Para Bourdieu (1989, p. 13), “a função propriamente ideológica do campo de produção ideológica realiza-se de maneira quase automática na base da homologia de estrutura entre o campo de produção ideológica e o campo da luta de classes.” A homologia entre esses campos permite assim que as lutas entre as classes pelo que está em jogo em um campo autônomo, produzam “formas eufemizadas das lutas políticas e econômicas entre as classes”.

O autor assinala que

[...] é na correspondência de estrutura a estrutura, que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxia) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objectivamente ajustadas às estruturas sociais.

[...] Os sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível (deslocação). (BOURDIEU, 1989, p. 14).

Rigotto (2004, p. 131) enfatiza que na visão de Bourdieu, “a destruição deste poder de imposição simbólico” pressupõe o desocultamento da verdade objetiva que ele contém e a eliminação da crença que o fundamenta. Desse modo, ao discurso heterodoxo caberia a incumbência de em desconstruindo as “falsas evidências” do discurso ortodóxico e, por

consequente, neutralizando o seu “poder de mobilização”, construir “um poder simbólico de mobilização e de subversão, poder de tornar atual o poder potencial das classes dominadas”.

Nessa trilha, Thompson (1995, p. 16) discute o conceito de ideologia buscando esclarecer as inter-relações entre sentido (significado) e poder. Em sua análise o autor elucida “as maneiras como o sentido serve, em circunstâncias particulares, para estabelecer e sustentar relações de poder que são sistematicamente assimétricas”. Para o autor, essas relações podem ser consideradas dominação “quando grupos particulares de agentes possuem poder de uma maneira permanente, e em grau significativo, permanecendo inacessível a outros agentes, ou a grupos de agentes [...]” (THOMPSON, 1995, p. 16).

Assim é que Thompson (1995, p. 117) problematiza o conceito de ideologia a partir dos pressupostos subjacentes às formulações de Althusser e Poulantzas, dentre outros, para ressaltar que a “teoria geral da reprodução social organizada pelo estado e legitimada pela ideologia”, defendida por esses autores exacerba na concepção de ideologia como um “cimento social” que propiciaria a aglutinação dos membros de uma sociedade em torno de valores e normas compartilhados coletivamente. Para Thompson (1995, p. 120) esta perspectiva não considera a existência dos dissensos, das contestações, de “um grau bastante alto de desacordo e insatisfação” vistos nas sociedades modernas industriais.

Desse modo, Thompson (1995, p. 121) critica a noção de que as pessoas sejam meramente produtos dos processos de socialização e inculcação, afirmando que “elas nunca são, simplesmente, atores que desempenham obdientemente, os papéis que lhe são prescritos”, mas, ao contrário, são também capazes de num processo criativo de reflexão atribuir novos sentidos em que os significados das formas simbólicas são construídos e reconstruídos continuamente.

Nas palavras de Thompson (1995, p. 121), é parte da natureza das pessoas, “como agentes humanos, que sejam capazes, até certo ponto, de distanciar-se dos processos sociais aos quais estão sujeitas, de refletir sobre esses processos sociais, de criticá-los, contestá-los, ridicularizá-los, e, em certas circunstâncias, rejeitá-los.”

Thompson (1995) considera que a crítica aos processos de inculcação e socialização não rompem

[...] necessariamente com a reprodução social, pois no curso de suas vidas cotidianas as pessoas, especificamente movimentam-se através de uma multiplicidade de contextos sociais e estão sujeitas a pressões e processos sociais conflitivos. O fato de rejeitar um conjunto de valores e normas pode coincidir com a aceitação de outro, ou pode facilitar sua participação em atividades sociais que servem, *ipso facto*, para reproduzir o status quo.

No entanto, é interessante ressaltar a possibilidade de construção de processos de resistência, como nos sugere Thompson (1995), mesmo em contexto de dominação, como assinalado pelo autor.

Observamos que a tentativa de ruptura do *habitus* não se dá de forma passiva. Constatamos que na comunidade Cumbe diversos processos de resistência se constituíram no contexto conflitivo de implantação da carcicultura, conforme analisamos no presente capítulo que descreve a tessitura do conflito socioambiental.

7 PRIMEIRAS CONCLUSÕES

Trazer à luz a tessitura do conflito socioambiental no Cumbe, em Aracati-CE, é, sem dúvida, uma tarefa complexa, visto a densidade da teia de relações que permeiam e constituem o conflito, suas várias dimensões e nuances, seus tempos e momentos, as maneiras como suas faces se apresentam e são interpretadas pelos agentes sociais envolvidos no conflito. É o desafio do pesquisador, como nos lembra Thompson (1995), de re-interpretar um campo já interpretado pelos agentes sociais.

Nessa perspectiva, a teoria sempre nos ilumina no processo de re-interpretação, e nos abre possibilidades na busca de compreender o mundo vivido dos agentes sociais e de visitar a intimidade de sua cultura, aproximar de sua visão de mundo, identificar valores e crenças que orientam suas práticas e desvelar o que está implícito nos seus discursos e nas suas práticas sociais e políticas. Contudo, o real é mais complexo do que podemos supor e a sua re-interpretação será sempre uma aproximação. Por isso, a escolha do referencial teórico e metodológico, bem como dos métodos e técnicas de pesquisa a serem utilizados, que, antes de tudo, é guiada pela visão de mundo do pesquisador e sua ideologia, cumpre, em última análise, o papel de, se bem conduzidas, contornar os vieses que podem distorcer ou mascarar uma compreensão o mais fidedigna possível do real.

Embora tenhamos tomado, dentro das nossas possibilidades, todo o cuidado que nos cabe na condução da nossa pesquisa, queremos dizer, com esse preâmbulo, que corremos o risco de estarmos equivocada na nossa re-interpretação sobre “As vivências e a resistência dos(as) trabalhadores(as) do mangue no tecido cultural conflitivo da pesca artesanal e da carcinicultura na comunidade Cumbe, em Aracati-CE”. O lado positivo dessa história é perceber que a verdade científica é relativa, e ter consciência disso é, de certo modo, uma libertação e nos deixa à vontade para correr o risco, assumindo que as reflexões que trazemos neste trabalho são um olhar sobre a realidade, dentre muitos outros possíveis. Eis a riqueza e a beleza do processo, o que o torna envolvente e nos motiva a continuar.

Assim, o que trazemos como conclusões do presente trabalho pode ser interpretado como o olhar que temos construído ao longo da nossa trajetória e tudo o que nos foi possível viver e aprender com o vivido, e que neste momento se soma à experiência que tivemos de participar do cotidiano do Cumbe, à teoria e tudo o mais a que tivemos acesso durante o nosso curso de doutorado, às interlocuções sempre fecundas com as minhas orientadoras – Ângela e Raquel – e às viagens que fizemos juntas, à riqueza de trocas e aprendizados que o TRAMAS tem me acrescido.

É, pois, com esse espírito que ressalto os elementos que mais me chamaram a atenção em relação a nossa pesquisa, esperando que possam contribuir para a composição do quadro de interpretações e re-interpretações já produzidas como salientadas na introdução do presente trabalho, e aquelas que venham a ser produzidas sobre a dinâmica das relações sociais da comunidade Cumbe. Mas, sobretudo, desejo que as questões levantadas no que estamos chamando de conclusões possam ser discutidas em um futuro próximo com a comunidade, a fim de que, em uma relação dialógica, como nos lembra Freire, possamos (re)interpretá-las e construir juntos um conhecimento que seja libertador e transformador da realidade em que vivem, se assim compreenderem e desejarem.

Prosseguindo sobre nossas conclusões, compreendemos que o Cumbe é uma comunidade que podemos caracterizar como tradicional – povos do mangue –, pois no dizer de Valencio (2006, p.3) “Se tradição é o que está envolvida na produção e no controle do lugar por cada comunidade, que se reafirma ativamente através da interpretação contínua dos significados e técnicas do passado”, como vimos na análise e interpretação dos discursos dos nossos sujeitos e observamos no campo empírico, a vida em comunidade no Cumbe é singular, no que diz respeito ao cultivo de suas tradições, representadas nas suas diversas formas de expressão como apresentadas neste estudo.

A vida no Cumbe é peculiar e marcada de singularidades que revelam um *habitus*, que a despeito da violência imposta pela carciniclutura sob diversas maneiras, reproduz-se possibilitando-nos identificar como vimos no presente estudo as características de uma comunidade tradicional, permitindo-nos, assim, considerar o Cumbe um modelo

particular, cujo modo de vida é condizente com o que estamos denominamos “povos do mangue”.

É por essa comunidade tradicional – “um lugar rico por dar muito caranguejo” - que passa “esse furacão chamado carcinicultura”, incentivado pelas políticas públicas e subsidiado através do financiamento de bancos públicos. Essa “onda - dinheiro, muito dinheiro!”, sob o discurso do desenvolvimento e do progresso, “prometendo um salário à pessoa, carteira assinada, é como se fosse uma coisa: o catador de caranguejo ou um emprego, carteira assinada”, “a pessoa fica envolvida” e “aí iludiram até os próprios catadores de caranguejo”.

Assim se instala a carcinicultura no Cumbe e aos poucos tensiona o seu modo de vida tradicional, comprometendo, sobretudo, a relação da comunidade com o ecossistema manguezal e a continuidade da cultura do trabalho no mangue.

De acordo com Valencio (2006, p. 3), para Giddens et al. (1997), a “modernidade tardia”...

...delineia um processo de destradicionalização entendido como mudança de status da ordem social. Comunidades locais, que representam o ambiente como um contexto interno a sua vida social, passam a ter as rotinas subordinadas à sociedade de oportunidades. A natureza, tal como é entendida pela modernidade – numa perspectiva instrumental, como múltiplos e diversificados *recursos naturais* – é objeto de exploração, transformação, destruição, segundo os ditames da acumulação. E as práticas sociais próprias ao capital são melhores exercitadas quando a tradição que há no lugar, na interação com essa natureza, é dissolvida.

A Carcinicultura também chega com o discurso da eficiência, sustentado na noção de que a aqüicultura representa a única alternativa viável para garantir a produção de pescados em escala global (Revolução Azul), e o discurso da sustentabilidade, aportado pela flexibilidade da legislação ambiental pertinente e devido à frágil atuação dos órgãos ambientais competentes.

Usando de todos esses discursos e sob a lógica da acumulação, a carcinicultura ganha legitimidade e justifica o seu uso e apropriação do ecossistema manguezal. Chega como um “furacão”, ameaçando a continuidade do modo de vida e de trabalho da comunidade, comprometendo ainda a sua segurança alimentar, já na sua instalação quando

devasta grandes áreas de mangue para a construção dos viveiros de criação de camarão e os cerca dificultando ou impedindo o acesso da comunidade ao mangue.

O ápice da destruição causada pela carcinicultura ao ecossistema manguezal é visto pela comunidade, quando por ocasião da despesca dos camarões nos viveiros, uma das etapas do processo produtivo da carcinicultura – a água contendo metabissulfito de sódio é descartada nas gamboas e no leito do rio Jaguaribe, provocando a morte de peixes e caranguejos e ocasionando a quase extinção destes últimos por cerca de três anos.

Durante esse período, de 2001 a 2003, os trabalhadores do mangue se viram “obrigados” a trabalhar na carcinicultura em situações degradantes e humilhantes, além de que tiveram de migrar para outras áreas de mangue na divisa do Ceará com o Rio Grande do Norte, época em que ficavam longe de suas famílias por cerca de quinze dias consecutivos. Segundo relato dos catadores de caranguejo, em condições muito precárias de trabalho, de moradia e de alimentação.

É importante enfatizar que, em meio a essas circunstâncias, aqueles da comunidade, que no início se “envolvem” e se “iludem” com o discurso hegemônico propalado pela carcinicultura, com o tempo despertam e buscam meios de resistir à carcinicultura no contexto de um espaço social marcado por extrema desigualdade na distribuição de poder dos agentes envolvidos no conflito.

De forma que entre o medo e a coragem, e em um cenário marcado pela desilusão e decepção com as promessas de desenvolvimento e geração de emprego anunciadas pela carcinicultura – que é agravado pela mortandade dos caranguejos e que torna visíveis as marcas da sua destruição –, a comunidade Cumbe tem construído a resistência e o enfrentamento à carcinicultura, seja através de denúncias aos órgãos ambientais – estadual e federal –, seja acessando a justiça local, ou através de discussões em reuniões, da participação em diversos encontros e seminários – locais e nacionais –, e com apoio de movimentos sociais ambientalistas e pesquisadores da universidade comprometidos com as causas das comunidades mais vulneráveis.

É importante assinalar que das muitas vezes em que a comunidade buscou apoio dos órgãos ambientais – estadual e federal – em poucas foi ouvida e teve suas reivindicações

atendidas. Alguns catadores de caranguejo e marisqueiras afirmam que em algumas situações, quando ligavam para o órgão ambiental federal denunciando a devastação do mangue, ou não davam a importância devida, ou quando atendiam a solicitação de denúncia, avisavam na rádio local que estavam indo investigar as fazendas de camarão instaladas no Cumbe, e os carcinicultores alertados do perigo, paravam por um tempo com a devastação. O próprio técnico do IBAMA regional relata o descaso com que eram tratadas as denúncias e as reivindicações da comunidade.

No cenário de disputa material e simbólica entre os distintos agentes sociais, no que se refere às formas de uso e apropriação do ecossistema manguezal, a comunidade se sente desamparada pelo Estado Brasileiro que sequer deveria incentivar com políticas públicas e financiamento de bancos públicos a carcinicultura e muito menos deveria autorizar, por meio dos órgãos ambientais, a destruição da vida, seja do manguezal, ou de qualquer outro ecossistema, bem como de sua comunidade de vida.

Portanto, o conflito socioambiental no Cumbe se configura pela disputa tanto no que se refere à distribuição de poder sobre o ecossistema manguezal como de uma luta simbólica em relação às categorias de “desenvolvimento”, “sustentabilidade” e “eficiência” que legitimam as diferentes práticas de uso e apropriação do território pelos distintos agentes sociais – carcinicultores e trabalhadores(as) do mangue.

Nesse sentido, a resistência à carcinicultura tem sido marcada pela construção de um discurso ambiental contra-hegemônico fundamentado na crítica às noções de desenvolvimento, sustentabilidade e eficiência, propaladas pela carcinicultura, e na afirmação da identidade dos povos do mangue, valorizando o seu modo de vida e de trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE CRIADORES DE CAMARÃO (ABCC). **Projeto executivo para apoio político ao desenvolvimento do camarão marinho cultivado**. Recife, 2004. Disponível em: [http://www.mcraquacultura.com.br/arquivos/Projeto Executivo Apoio Politico Camarao Marinho Marco 04.pdf](http://www.mcraquacultura.com.br/arquivos/Projeto%20Executivo%20Apoio%20Politico%20Camarao%20Marinho%20Marco%2004.pdf). Acesso em: 11 set. 2004.

_____. **Projeto executivo para apoio político ao desenvolvimento do camarão marinho cultivado**. Recife, 2005. Disponível em: www.mcraquacultura.com.br/arquivos/projeto/Marco04.pdf. Acesso em: 12 set. 2005.

ACSELRAD, H. (Org.) As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais. In: _____. **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. 294p. p.13-35.

_____. Sustentabilidade e Território. In: HERCULANO, S.; PORTO, M. F. S.; MACHADO, C. M (Org.). **Qualidade de vida e riscos ambientais**. Niterói, RJ: EdUFF, 2000. p. 49-87.

_____; HERCULANO, S.; PÁDUA, J. A. A justiça ambiental e a dinâmica das lutas socioambientais no Brasil: uma introdução. In: _____. **Justiça ambiental e cidadania**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 9-22.

ALIER, J. M. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração**. São Paulo: Contexto, 2007, 379 f.

ARAÚJO, F. R. E; ARAÚJO, Y. M. G. **Metabissulfito de sódio e SO₂: perigo químico oculto para os trabalhadores que realizam a despesca do camarão em cativeiro**. Relatório técnico, MTE/DRT/CE, 2004, 10 f.

ASAD, T. **Anthropology and the colonial encounter: introduction**. London: Ithaca Press, 1973.

BATISTA e TUPINAMBÁ. **A carcinicultura no Brasil e na América Latina: o agronegócio do camarão**. Disponível em: <http://www.rebrip.org.br/publique/media/A%20carcinicultura.doc>. Acesso em: 13 fev. 2006.

BAUMAN, Z. **A liberdade**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

BESERRA, B. Quem pode representar quem? Notas sobre sentimentos e relações de poder numa pesquisa de campo. **X Encontro dos Cientistas Sociais do Norte e Nordeste**. Salvador, 2001, p. 1-21.

BIOMA/NEMA. **Estudo técnico de caracterização do ecossistema manguezal**. Grupo de trabalho: ocupação da zona costeira - Licenciamentos de Atividades e Obras na Zona Costeira - “Patrimônio Nacional (C.F. art. 225, § 4º). Ministério Público Federal Procuradoria Geral da República - 4ª Câmara de Coordenação e Revisão do Meio Ambiente e Patrimônio Cultural. Relatório Técnico, 2002.

BLANDIN, P. & LAMOTE, M. **Recherche d’une entité écologique correspondant à l’étude des paysages: la notion d’écocomplexe**. Bull Ecol., 19 (4): 547-555, 1988.

BOOKCHIN, M. **Towards an ecological society**. Montreal: Black Rose Book, 1980.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. Fieldwork in Philosophy. In: _____. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 15-48.

_____. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

_____. Espaço social e gênese das classes. In: _____. **O poder simbólico**. Cap. VI, p. 131-161. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

_____. **Questions de sociologie**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.

_____. Espaço social e espaço simbólico. In: _____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1996, p.13-33.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, 8ª. Edição, São Paulo: Papyrus, 2007, p. 35-52.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade, Lembranças de Velhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

BOURDIEU, P. and Loic J. D. WACQUANT. **An invitation to reflexive sociology**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

BRANDÃO, C. R. O vôo da arara-azul: escritos sobre a vida, a cultura e a educação ambiental. Cap. 10, p. 181-188. In.: _____. **Viver em Paz – um pequeno ideário**. Campinas, SP: Armazém do Ipê, 2007.

BRASIL. Instrução Normativa dispõe sobre atividades de carcinicultura. In.: **Diário Oficial da União**. nº 74 - Seção 1 – página 63 - 17 de abril de 2008. Disponível em: http://www.pesca.sp.gov.br/noticia.php?id_not=2638. Acesso em: 7 jul. 2008.

BUTTEL, F. A sociologia e o meio ambiente: um caminho tortuoso rumo à ecologia humana. In.: **Revista de Ciências Sociais**. v. 15. São Paulo: Unesp, 1992, p. 69-94.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1982.

CASSOLA, R. S.; VIVEIROS, E. B.; RODRIGUES JUNIOR, C. E.; REINECKE, W.; BREYER, É. B. **O impacto da carcinicultura nas áreas de proteção ambiental federais costeiras do nordeste brasileiro**. (Submetido ao 4º Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação). Setembro de 2004.

CEARÁ. **Carta de Fortaleza dos Povos das Águas**. Seminário Manguezais e Vida Comunitária: os impactos socioambientais da carcinicultura. Fortaleza, de 21 a 24 de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/18425/>. Acesso em: 29 set. 2006.

CEARÁ. Conselho Estadual do Meio Ambiente – COEMA/CE. **Resolução nº 02 de 27 de março de 2002**. Estabelece as normas regulamentadoras dos procedimentos de licenciamento ambiental para empreendimentos de carcinicultura terrestre. Publicada no Diário Oficial do Estado (DOE), em 10 de abril de 2002. Fortaleza, 2002.

COELHO JUNIOR, C.; MEIRELES, J.; ALMEIDA, R. de. **Informe Técnico de Visita à Comunidade Sítio Cumbe** (Ceará, Brasil). Elaborado para a REDMANGLAR Internacional em Defesa dos Ecossistemas Marinho Costeiros e a Vida Comunitária - Assembléia do REDMANGLAR. Fortaleza, 30 ago. a 03 set. 2004.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHAUÍ, M. **Conformismo e resistência- aspectos da cultura popular no Brasil**. 6ª. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Principais períodos da história da Filosofia. In: _____. **Convite à filosofia**. 13ª. Ed. São Paulo: Editora Ática, 2003.

CHIZZOTTI, A. Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais. In: _____. **Etnografia**. Cap. 1 - Parte II – Estratégias de pesquisa. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. p.65-76.

COELHO JUNIOR, C.; SCHAEFFER-NOVELLI, Y. 2000. **Considerações Teóricas e Práticas sobre o Impacto da Carcinicultura nos Ecossistemas Costeiros, com ênfase no Ecossistema Manguezal**. Disponível em <http://www.redmanglar.org/ebol/docs/Impactosmanguezal.doc>. Acesso em: 11 set. 2004.

DA MATTA, R. Conversa para receber leitor In: _____. **A casa e a rua-espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, s/d, p. 9-23.

DIEGUES, A. C. O Mundo Caiçara: o olhar do pesquisador. In: _____. (Org.) **Enciclopédia Caiçara** - o olhar do pesquisador. Vol. 1. São Paulo: Editora Hucitec – Nupaub-CEC/USP, 2004, p. 9-48.

_____. (Org.) Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos. In: _____. **Etnoconservação – novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. Editora Hucitec: São Paulo, 2000.

_____. **El Mito Moderno de la Naturaleza Intocada**. Edición revisada. São Paulo: NUPAUB – Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – USP, 2005.

DURKHEIM, E. **Select Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

FERREIRA, A. C. Para uma concepção decente e democrática do trabalho e dos seus direitos: (Re)pensar o direito das relações laborais. In: _____; SANTOS, B. S. (Org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 2002, p. 257-297.

FERREIRA, L. C. Idéias para uma sociologia da questão ambiental – teoria social, sociologia ambiental e interdisciplinaridade. In.: **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**. N. 10, p. 77-89, jul./dez. Curitiba: Editora UFPR, 2004.

FIGUEIRÊDO, M. C. B.; ROSA, M. de F.; GONDIM, R. S.; ARAÚJO, L. de F. P.; GOMES, R. B.; PAULINO, W. D.; CORREIA, L. J. de A.; SABÓIA, L. de F.. **Questões ambientais da carcinicultura de águas interiores: o caso da Bacia do Baixo Jaguaribe, CE**. Fortaleza: Embrapa Agroindústria Tropical, 2004. 52 p.

FONTES, O. L. As Raízes Históricas da Educação Biomédica. In: _____. **Educação biomédica em transição conceitual**. Piracicaba: Editora Unimep, 1999, p. 17-45.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 40ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. 213p.

_____. **Pedagogia da autonomia** – saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra. 28ª Edição, 1996.

_____. Criando métodos de pesquisa qualitativa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). **Pesquisa Participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983, 3ª Ed., p. 34-41.

FREITAS, C. M.; PORTO, M. F. Saúde e Ambiente: tema complexo e cada vez mais importante. In: _____. **Saúde, Ambiente e Sustentabilidade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006. p. 15-37.

GALLEGO, J. C. Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. In.: **Rev. Esp. Salud Pública**, v. 76, p. 409-422, 2002.

GELLNER, E. O maghreb como espelho para o homem. In: _____. **Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 207-215.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: _____. BECK, U.; LASH, S.. (Orgs). **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 73-133.

GOMES, H. C. M.; NOGUEIRA, M. B. **Cartilha – Módulo Associativismo**. Curso de Formação de Lideranças do Litoral Cearense. Promoção: Instituto Terramar, Pastoral dos Pescadores, Cooperativa Interdisciplinar de Pesquisa e Assessoria Técnica, Amigos da Prainha do Canto Verde. Apoio: Avina e Pronera. s/d. 59p.

GUHA, Ramachandra. **Ecology: Key concepts in critical theory**. Ney Jersey: humanities press, 1994.

GUIMARÃES, C. A. F. **O Novo Paradigma Holístico**. Disponível em: <http://www.geocities.com/Vienna/2809/holistic.html>. Acesso em: 19 jul. 2006. 18 f. 2006b.

_____, C. A. F. **Renée Descartes: A Filosofia da Razão**. Disponível em: <http://www.socultura.com/socultura-filosofia2.htm>. Acesso em: 19 jul. 2006. 6 f. 2006a.

HAGETTE, T. M. F. **Metodologia Qualitativa na Sociologia**. 9ª. Ed. Rio de Janeiro-Petrópolis: Editora Vozes, 2003, 224f.

HANNIGAN, J. **Environmental Sociology - a social constructionist perspective**. New York, London: Routledge, 1997.

HARVEY, D. **A condição Pós-Moderna**. São Paulo: Ed. Loyola, 1992, 201 f.

HERCULANO, S. C. Do desenvolvimento (in)suportável à sociedade feliz. In: GOLDENBERG, M. (coord.). **Ecologia, Ciência e Política**. São Paulo: Revan, 1992. p. 9-45.

BHABBA, H. **El Lugar de la cultura**. Buenos Aires: Editora Manantial, 2002.

IBAMA. Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. **Diagnóstico da Carcinicultura no Estado do Ceará**. Diretoria de Proteção Ambiental (DIPRO), Diretoria de Licenciamento e Qualidade Ambiental (DILIQ) e Gerência Executiva do Ceará (GEREX-CE). Vol. I, 177 f; Vol. II (Mapas). Brasília/DF, 2005.

IBGE 2007. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>. Acesso em: 10 abr. 2008.

LINHARES, A. M. B. **O pensamento criador ou narratividade enquanto ato criador: processos criativos na crítica da cultura.** Tese (Doutorado em Educação Brasileira) - Faculdade de Educação, UFC, Fortaleza, 2001.

MAIA, J. B. O. **Intersetorialidade na vigilância ambiental - relato de experiência na microrregião de Aracati-CE.** 4ª Expoepi: Mostra Nacional de Experiências Bem-Sucedidas em Epidemiologia, Prevenção e Controle de Doenças: Brasília – DF, 23 a 26 de novembro de 2004: anais / Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 2005. 120 f. Il. Color. – (Série D. Reuniões e Conferências).

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia.** 2 ed., São Paulo: Abril, 1978.

MARX, K. **O capital - Crítica da economia política.** V. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MEIRELES, A.J.A. **Análise dos impactos ambientais originados pelas atividades de carcinocultura na área de influência direta da Comunidade Indígena Tremembé/Almofala – Itarema/CE.** Parecer Técnico, 2004, 38 f.

_____. **Carcinocultura: desastre sócio-ambiental no ecossistema manguezal do nordeste brasileiro.** 2005. Disponível em: http://www.terrazul.m2014.net/article.php3?id_article=141. Acesso em: 10 nov. 2006.

_____. **Riscos sócio-ambientais ao longo da zona costeira.** Disponível em: http://www.reacao.com.br/programa_sbpc57ra/sbpccontrole/textos/antoniomeireles.htm. Acesso em: 10 nov. 2005.

_____. Danos socioambientais na zona costeira cearense. In: HERCULANO, S.; PACHECO, T. (Orgs.) **Racismo Ambiental.** I Seminário Brasileiro sobre Racismo Ambiental – Rio de Janeiro: Projeto Brasil Sustentável e Democrático: FASE, 2006. p. 73-87.

MEIRELES, A. J. A.; QUEIROZ, L. S. **A monocultura do Camarão no nordeste brasileiro: danos Socioambientais à base da vida comunitária tradicional no litoral do nordeste brasileiro** (no prelo). I Seminário Nacional sobre Desenvolvimento e Conflitos Ambientais. LOCAL: FAFICH – UFMG DATA – 2, 3 e 4 de abril de 2008.

MEIRELES, A.J.A. e QUEIROZ, L.S. **Certificação da Carcinocultura no Brasil: O manto verde da destruição.** Relatório apresentado na III Assembléia da Redmanglar Internacional, Cuyutlán, Colima, México, 2007.

MEIRELES, A. J. A.. VICENTE DA SILVA, E. **Diagnóstico e impactos ambientais associados ao ecossistema manguezal do rio Acaraú/ce, nas proximidades da comunidade**

de Curral Velho de Cima. Laudo Técnico, Procuradoria da República no Estado do Ceará, Ministério Público Federal, 2003. 32 f.

MEIRELES, A.J.A.; CARDENAS N, J. C.; QUEIROZ, L.; BRANDÃO, M.; TUPINAMBÁ, S. V. **Relatório sobre a participação de organizações sociais no Seminário sobre Diretrizes para Certificação na Aqüicultura** (Fortaleza-CE, 31 de Julho a 03 de agosto de 2007). Promovido pela Organização para Alimentação e Agricultura das Nações Unidas (FAO), da Network of Aquaculture Centres in Asia-Pacific (NACA) e Secretaria Especial de Aqüicultura e Pesca (SEAP). p. 9.

MENDES, E. V. **Uma agenda para a saúde.** Coleção Saúde em Debate, 88. São Paulo: HUCITEC, 1996. 300 f.

MICELI, S. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. In.: **Revista Tempo Social.** Sociologia-USP, abril, 2003. p. 63-79.

MICHELAT, G. Quelques Contributions à La Méthodologie de l'entretien Non-Directif d'Enquête. In.: **Révue Française de Sociologie.** XVI. Paris, 1975, 229-247.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento** – pesquisa qualitativa em saúde. 2ª. ed, São Paulo-Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco. 1993.

NAYLOR, R.L.; GOLDBURG, R.J.; MOONEY, H.; BEVERIDGE, M.; CLAY, J.; FOLKE, C.; KAUTSKY, N.; LUBCHENCO, J.; PRIMAVERA, J.H. and WILLIAMS, M. **Ecology - Nature's subsidies to shrimp and salmon farming.** *Science*, 1998, 282 (5390): p. 883-884.

NOGUEIRA, F. N. A. **O processo de trabalho na carcinicultura e a saúde-doença dos trabalhadores do município de Aracati-Ceará.** Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Departamento de Saúde Comunitária, Faculdade de Medicina, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2006, 126 f.

O'CONNOR, J. **Capitalism, Nature and Socialism:** a Theoretical Introduction, *Capitalism, Nature, Socialism* 1(1). 1998, p. 3-14.

PAIVA ROCHA, I.; RODRIGUES, J. e AMORIM, L. **A carcinicultura brasileira em 2003.** Disponível em: <http://www.abccam.com.br>. Acesso em: 12 dez. 2004.

PARGA, Nina, L. et al. **Configuração de Situações de Pobreza.** Rio de Janeiro. Ed. PUC/RIO. 1983-1985. I, II, III, IV vol.

POSEY, D. Manejo da floresta secundária; capoeiras, campos e cerrados (Kayapo). In.: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira.** Vol. 1. Petrópolis: Vozes. 1987

QUEIROZ, M. I. P. Introdução, A definição dos bairros rurais e Novas definições e hipóteses. In: _____. **Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade**. 1973.

QUEIROZ, L. S. **Na vida do Cumbe há tanto mangue**: as influências dos impactos socioambientais da carcinicultura no modo de vida de uma comunidade costeira. Dissertação (Mestrado Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Programa Regional de Pós-graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Fortaleza, 2007, 121 f.

REDFIELD, R. The Little Community as whole. In: _____. **The Little Community and Peasant Society and Culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1965, p. 1-16.

RIGOTTO, R. M. **O “progresso” chegou. E agora?** As tramas da (in)sustentabilidade e a sustentação simbólica do desenvolvimento. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004, 566 f.

ROUÉ, Marie. Novas Perspectivas em Etnoecologia: “Saberes Tradicionais” e Gestão dos Recursos Naturais. p. 67-79. In: DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Etnoconservação** – novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

_____. (Org.). **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 2002.

_____. **Reinventar a democracia**: Entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. Lisboa: Gradiva, 1998.

_____. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. Disponível em: http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf. Acesso em: 19 out. 2006.

SANTOS, B. S.; RODRÍGUEZ, C. Introdução: para ampliar o cânone da produção. In: _____. (Org.). **Produzir para viver**: os caminhos da produção não capitalista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHWARTZ, M. S. & SCHAWARTZ, C. G. Problems in Participant Observation. In.: **American journal of Sociology**. (January), 1955, p. 343-353.

TELES, João Alfredo Melo. **GT-Carcinicultura - Relatório final**. Comissão de Meio Ambiente, Defesa do Consumidor e de Minorias da Câmara Federal. Relator: Dep. Federal João Alfredo Melo Teles, 2005.

THOMPSON, J. **Ideologia e Cultura Moderna**. 4ª. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. 427 f.

TUPINAMBÁ, S. V. **O rio que corria rei**: o rio Jaguaribe e a criação de camarão no Ceará. Propostas Alternativas – Memórias do Patrimônio Natural do Ceará, nº 20, 2002, p. 16-23.

VALENCIO, N. F. L. S. **A pesca artesanal como identidade: mercantilização e dissolução de um modo de vida rural.** (GT 27: A pesca em áreas rurais, sustentabilidade sócio, política e ambiental). VII Congresso Latino-Americano de Sociologia Rural, 20-24 de noviembre del 2006. Quito, Ecuador. Associação Latinoamericana de Sociologia Rural. 2006. p. 1-20.

_____. **Pescadores do Rio São Francisco: a produção social da inexistência.** São Carlos: RiMa, 2007.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. B. Introdução – Desenvolvimento, Sustentabilidade e Conflitos Socioambientais. In: _____. **A insustentável leveza da política ambiental: Desenvolvimento e conflitos socioambientais.** Belo Horizonte: Autêntica, 2005. p. 11-24.

ANEXOS

ANEXO 1 - ROTEIROS DE ENTREVISTA

Grupos de trabalhadores entrevistados

1. Trabalhador que nunca foi catador de caranguejo e é empregado na carcinicultura;
2. Catador de caranguejo que não havia se empregado na carcinicultura;
3. Trabalhador que é catador de caranguejo e foi empregado na carcinicultura, mas deixou de trabalhar;
4. Trabalhador que foi catador de caranguejo e é empregado na carcinicultura.

1. FAMÍLIAS UBAEIRA

O trabalho no mangue: vivências, significados construídos e a relação com o ecossistema manguezal;

Técnicas de catar caranguejo;

- Ratoeira
- Redinha
- Ramo
- Enxada/Braço
- Enxada/Rolha

Ocupação com outros serviços (que não seja o trabalho no mangue);

O emprego na carcinicultura: vivências, significados construídos e relação com o ecossistema manguezal;

A implantação da carcinicultura na comunidade Cumbe: conflito socioambiental em Ubaeira;

Impactos socioambientais e culturais ocasionados pela implantação da carcinicultura;

Resistência da comunidade, dos trabalhadores frente à implantação da carcinicultura;

Significados construídos sobre o ecossistema manguezal.

2. LIDERANÇAS DA COMUNIDADE CUMBE

Participação na vida política, social e cultural do Cumbe;

Interesse/envolvimento nas questões relacionadas à comunidade;

A implantação da carcinicultura na comunidade Cumbe;

Impactos socioambientais e culturais ocasionados pela implantação da carcinicultura;

Resistência da comunidade, dos trabalhadores frente à implantação da carcinicultura;

O trabalho no mangue;

O emprego na carcinicultura;

Significados construídos sobre o ecossistema manguezal.

3. MARISQUEIRAS

O trabalho na mariscagem: vivências, significados construídos e a relação com o ecossistema manguezal;

Ocupação com outros serviços (que não seja o trabalho na mariscagem);

A implantação da carcinicultura na comunidade Cumbe;

Impactos socioambientais e culturais ocasionados pela implantação da carcinicultura;

Resistência da comunidade, dos trabalhadores frente à implantação da carcinicultura;

Significados construídos sobre o ecossistema manguezal.

4. TÉCNICOS DO IBAMA

A implantação da carcinicultura na região do Jaguaribe – CE;

Atuação do IBAMA em relação à implantação da carcinicultura;

Impactos socioambientais e culturais ocasionados pela implantação da carcinicultura;

Atuação do IBAMA no período da mortandade dos caranguejos;



Resistência da comunidade, dos trabalhadores frente à implantação da carcinicultura;

Atuação do IBAMA no período do defeso do caranguejo.

ANEXO 2 – O MUNICÍPIO DE ARACATI

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Aracati>

Localização

 04° 33' 43" S 37° 46' 12" O 04° 33' 43" S 37° 46' 12" O Estado  Ceará Mesorregião Jaguaribe
Microrregião Litoral de Aracati Região metropolitana Municípios limítrofes *Não disponível*
Distância até a capital 150 quilômetros Características geográficas Área 1.229,194 km²
População 66.049 hab. cont. IBGE/2007 ^{LU} Densidade 55,9 hab./km² Altitude 5 metros Clima
tropical Fuso horário UTC-3 Indicadores IDH 0,672 PNUD/2000 PIB R\$ 298.185.000,00
IBGE/2004 PIB per capita R\$ 4.492,00 IBGE/2004



http://pt.wikipedia.org/wiki/Aracati#cite_note-IBGE_Pop_2007-0¹³

Aracati

Fonte: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Ir para: [navegação](#), [pesquisa](#)

Município de Aracati

[[Imagem:|250px|none]]

"Canoa quebrada"



Brasão desconhecido



Bandeira

Hino

Aniversário

Fundação

1842

Gentílico

aracatiense


Lema

Prefeito(a)

Expedito Ferreira da Costa

Localização



 04° 33′ 43″ S 37° 46′ 12″ O﻿ / ﻿04° 33′ 43″ S 37° 46′ 12″ O﻿ / ﻿

Estado

 Ceará

¹³ Acesso em: 25 mai. 2008.

<u>Mesorregião</u>	<u>Jaguaribe</u>
<u>Microrregião</u>	<u>Litoral de Aracati</u>
<u>Região metropolitana</u>	
<u>Municípios limítrofes</u>	<i>Não disponível</i>
<u>Distância até a capital</u>	150 quilômetros

Características geográficas

<u>Área</u>	1.229,194 <u>km²</u>
<u>População</u>	66.049 <u>hab. cont. IBGE/2007</u> ^[1]
<u>Densidade</u>	55,9 <u>hab./km²</u>
<u>Altitude</u>	5 <u>metros</u>
<u>Clima</u>	<u>tropical</u>
<u>Fuso horário</u>	<u>UTC-3</u>

Indicadores

<u>IDH</u>	0,672 <u>PNUD/2000</u>
<u>PIB</u>	<u>R\$ 298.185.000,00 IBGE/2004</u>
<u>PIB per capita</u>	<u>R\$ 4.492,00 IBGE/2004</u>

Aracati é um município brasileiro do estado do Ceará.

Índice

- 1 História
- 2 Origem do nome
- 3 Referências
- 4 Ver também
- 5 Ligações externas

História

A ocupação de Aracati teve início com o funcionamento das Oficinas ou Chaqueadas do Ceará, que foram responsáveis por possibilitar a competitividade da pecuária no Estado, tendo em vista os privilégios da Zona da Mata pernambucana com a cultura canavieira.

A possibilidade de abate e conservação da carne, através do charque, foi a principal responsável pela ocupação e desenvolvimento das terras do Ceará. Por volta de 1740 já existiam Oficinas em Aracati, inicialmente no pequeno arraial de São José dos Barcos, depois elevada à categoria de Vila com o nome de Santa Cruz do Aracati, hoje cidade do Aracati. O comércio de carne e couro atraía abastados senhores de locais diversos, Aracati manteve-se por longo tempo como localidade de maior influência de formação econômica, social e política do povo cearense.

Originalmente deu-se a um forte o nome de São Lourenço. Erguido, no dia 10 de agosto de 1603 às margens do rio Jaguaribe, no correr das batalhas de Pero Coelho de Souza contra os franceses que haviam invadido o Maranhão, na foz do Jaguaribe, a sua permanência deu a origem do povoado, São José do Porto dos Barcos.

Com o crescimento do povoado, no local em 1714 foi erguida uma capela, e em 1743 foi instalado um juízo e tabelião local.

Já no fim do século XVIII Aracati se transformara, juntamente com as vilas de São Bernardo das Russas e Icó, na praça de negócios mais desenvolvida do Ceará.

Em 10 de fevereiro de 1748 foi elevada a categoria de vila, no mesmo ano foi erguido um pelourinho e empossada a Câmara.

Em 1770 foram erguidas a Casa da Câmara e a Cadeia, na rua do Comércio, antiga rua das Flores.

Em 1779 Aracati contava com cerca de 2 mil pessoas, cinco ruas e muitos sobrados e mais de setenta lojas.

Em 1829 foi apresentada na Assembléia Geral do Ceará uma proposta que pretendia transferir a sede do Governo da Capitania para a Vila de Aracati, mas foi rejeitada.


Em 1842 a Vila foi elevada a condição de cidade, pela Lei Provincial 244.

Em 1814, durante a Confederação do Equador, a vila de Aracati tornou-se palco de um dos acontecimentos marcantes da história do Nordeste Brasileiro, Tristão Gonçalves chefiou tropas rebeldes que atacaram e arruinaram a localidade, permanecendo no local por uma semana. Aracati sofreu com as inundações do rio Jaguaribe, hoje controladas com a construção de um dique.

Foi reconstruída ao lado direito e de costas para o rio Jaguaribe para que os ventos levassem para longe os odores dos locais de abate do gado, esta conformação urbana permanece até os dias de hoje, resultando em uma falta de integração da cidade com o rio responsável por seu surgimento.

Origem do nome



 Rio Jaguaribe próximo da sede de Aracati

Aracati é uma palavra de origem na língua tupi, falada pelos ameríndios brasileiros antes da chegada dos portugueses. Como toda a sua cultura, muito rica e diversificada, o seu nome tem várias versões, podemos citar algumas: Segundo Barba Alardo, o nome Aracati, de origem Tupi, é compreendido como "Pedra Branca comprida para o alto", vista "alguns quilômetros rio acima no lugar da passagem das pedras". Já Eusébio de Sousa, baseando-se em Teodoro Sampaio, afirma que Aracatu significa "vento ou rajada forte ou aragem forte ou vento que cheira". "Bonança" foi a denominação de Gonçalves Dias. Para José de Alencar, "Vento que vem do mar" e para Adauto Fernandes, "Bom Tempo". E "Terra onde nasce o vento" para Ayres de Casal. Aceita-se também, segundo outros autores, "Ara-catuy" formado de ara, claro, limpo; catu, bonançoso e Y água, Ter-se-ia, "água clara e bonançosa". O dicionário de Aurélio Buarque seu significado é "vento que em regiões nordestinas (especialmente no CE) sopra de N.E. para S.O".

Raimundo Girão, conceituado historiador cearense identifica Aracati como sendo "monção ou brisa que sopra nas tardes de verão, saindo do mar e entrando no sertão refrescando-os". Pode-se comprovar a veracidade destas afirmações nas cidades que sobem às margens do Rio Jaguaribe, onde parte da população ainda senta-se a calçada ao final da tarde para descansar esperando o "Aracati" ou seja o vento que se desloca do litoral em direção ao interior pelo leito do rio.

É praticamente consenso entre os estudiosos e escritores, que um significado comum para a palavra Aracaty, hoje Aracati signifique "Bons Ventos". Segundo o historiador Pompeu Sobrinho, o Brasil teria sido descoberto no Aracati, a 2 de fevereiro de 1500, pelo navegador espanhol Vicente Yáñez Pinzón, que aportara no local denominado Ponta Grossa ou Jabarana.

Referências

- ↑ *Estimativas - Contagem da População 2007*. IBGE. Página visitada em 14 de Novembro de 2007.

Ver também



O Wikisource tem material relacionado a este artigo: ***Hino do Aracati***

Ligações externas

- Página da prefeitura
- Página do professor Luís Reis




*Este artigo é um esboço sobre **Municípios do estado do Ceará**. Pode ajudar a Wikipédia expandindo-o.*

[Esconder]

v · d · e · h

Estado do Ceará

 **Portal** — Geografia, Política, Cultura, Educação, Esportes, Municípios, Transportes, Turismo

Capital Fortaleza

Mesorregiões Centro-Sul Cearense • Jaguaribe • Metropolitana de Fortaleza • Noroeste Cearense • Norte Cearense • Sertões Cearenses • Sul Cearense

Microrregiões Baixo Curu • Baixo Jaguaribe • Barro • Baturité • Brejo Santo • Canindé • Cariri • Caririaçu • Cascavel • Chapada do Araripe • Chorozinho • Coreaú • Fortaleza • Iguatu • Ibiapaba • Ipu • Itapipoca • Lavras da Mangabeira • Litoral de Aracati • Litoral de Camocim e Acaraú • Médio Curu • Médio Jaguaribe • Meruoca • Pacajus • Santa Quitéria • Serra do Pereiro • Sertão de Cratés • Sertão de Inhamuns • Sertão de Quixeramobim • Sertão de Senador Pompeu • Sobral • Uruburetama • Várzea Alegre

Regiões Metropolitanas e RIDEs Fortaleza

Mais de 100.000 habitantes Fortaleza • Caucaia • Juazeiro do Norte • Maracanaú • Sobral • Crato • Itapipoca • Maranguape

Nordeste, Brasil 

Obtido em "http://pt.wikipedia.org/wiki/Aracati"

Categoria: Aracati

Categoria oculta: !Esboços sobre os municípios do Ceará

Visitas

Busca

Ferramentas

Outras línguas



- Esta página foi modificada pela última vez a 20h07min, 6 de Julho de 2008.
- O texto desta página está sob a [GNU Free Documentation License](#). Os direitos autorais de todas as contribuições para a Wikipédia pertencem aos seus respectivos autores (mais informações em [direitos autorais](#)).
- [Política de privacidade](#)
- [Sobre a Wikipédia](#)
- [Avisos gerais](#)

ANEXO 3 – MATÉRIA DE 15 DE AGOSTO DE 2006.

Fonte: <http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/18109/>

Esclarecimentos relativos ao seminário sobre carcinicultura.

Informações controversas, sobre o seminário "Manguezais e Vida Comunitária: Os Impactos Socioambientais da Carcinicultura", foram noticiadas.



Viveiros de camarão

Os parceiros realizadores do Seminário Manguezais e Vida Comunitária: os Impactos Socioambientais da Carcinicultura vêm, por meio desta, tornar público alguns esclarecimentos sobre o referido evento, que será realizado no período de 21 a 24 de Agosto de 2006, sendo o primeiro painel realizado na cidade de Aracati e os demais em Fortaleza, na Casa de Retiro Nossa Senhora das Graças. Trata-se de um evento nacional, porém de caráter privado, sendo, portanto, seus participantes definidos e convidados previamente pelos parceiros organizadores, segundo seus critérios, interesses e objetivos.

O objetivo central do evento é refletir sobre a importância dos manguezais para as comunidades e sobre os impactos naturais e sociais da carcinicultura nos lugares onde ela acontece. O público prioritário são as comunidades, pescadoras e pescadores envolvidos com a temática em questão. A escolha desse público está pautada na compreensão de que estes sujeitos devem ser os protagonistas dos processos de intervenção em seus espaços de convivência. Desse modo, uma reflexão a partir de seu olhar é fundamental para que se possa garantir a sustentabilidade desses ambientes.

Entretanto, mesmo sendo este o público prioritário, também foram previamente convidados a participarem outros atores importantes tais como, a Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca (SEAP), o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), o Ministério do Meio Ambiente, a Quarta Câmara Federal, a Associação Brasileira de Criadores de Camarão e o Conselho Nacional de Populações Tradicionais, além de estudantes, pesquisadores, ONGs, dentre outros sujeitos envolvidos com o tema. Também será aberto para a cobertura da imprensa, devendo o/a profissional se identificar na entrada do evento.

No total, serão duzentos participantes, limite estipulado também pela capacidade dos recursos captados junto aos financiadores. Ressalte-se que tais recursos serão utilizados para pagamento de passagens, alimentação, hospedagem e estruturas gerais do evento, que contatará com pessoas de todas as regiões do Brasil, portanto não são ilimitados e precisam ser gastos segundo critérios e prioridades dos parceiros organizadores.

Nesse contexto, lamentamos não poder abrir o evento para todas as pessoas, grupos e entidades que por ele se interesse, esperamos que todas e todos possam compreender não só os limites que nos são postos em nossas escolhas, mas, sobretudo, a legitimidade de fazê-la conforme nossas convicções e interesses. Por fim, esperamos, sinceramente, poder, em outra ocasião, construir um evento totalmente aberto, para que toda a sociedade possa opinar e decidir sobre o tema em debate.

Informações:

Instituto Terramar

Luciana Queiroz

Fone: (85) 3226.2476

Fax: (85) 3226.4154

CPP – Conselho Pastoral dos Pescadores

Angelaine

Fone: (85)3238.8392

Secretaria do Seminário: Eluziane (85) 8818.5383

Assessoria de Comunicação: Mayara Melo (85) 9901.4233 e Aline Baima (85)8858.5903

Fonte: Portal do Mar

ANEXO 4 – MATÉRIA DE 15 DE AGOSTO DE 2006.

Fonte: <http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/18107>

Movimentos Sociais da Zona Costeira realizaram assembléia em Tatajuba

A II Assembléia dos M.S.Z.C. do Ceará reuniu, no período de 14 a 17 de julho, em Tatajuba, cerca de 120 pessoas, de 29 comunidades, para discutir as problemáticas da Zona Costeira.



Desate em Camocim

No dia (15), os participantes fizeram a contextualização das realidades no Mundo, no Brasil e na Zona Costeira. O turismo de massa, a pesca predatória, a falta de políticas públicas para a Zona Costeira, a carcinicultura, a degradação do meio ambiente e a especulação imobiliária foram as principais problemáticas apontadas pelos movimentos.

À tarde, ocorreu o painel “(In)justiça Ambiental na Zona Costeira: quem fica com o luxo, quem fica com o lixo?”, que discutiu questões como especulação imobiliária, resistência e degradação ambiental. Odete Carvalho, do Fórum de Pescadores e Pescadoras do Litoral Cearense (FPPLC), relatou o exemplo da luta dos moradores do Batoque contra a especulação imobiliária: “Fruto desse movimento social foi Batoque hoje ser reserva extrativista”. “Dificuldade nós tem, por conta de meia dúzia de pessoas lá especulador, que tenta vender aquelas terras e não lembra dos filhos e dos netos amanhã. Isso nós não pode deixar de dizer”. “O que nós quer nesses movimentos sociais é que nós dê a mão. E acredito sim que, um dia, nós juntos vamos conseguir se livrar de tanta crueldade que nós passamos no nosso litoral”.

Para João Batista (Tita), da Associação Comunitária dos Moradores de Tatajuba (Acomota), a falta de projeto político é um dos principais entraves para a resistência da comunidade: “É importante a associação ter seu projeto político. Esse (a ausência de projeto) é um dos fatores que dificultam a resistência no litoral”. Já no final da tarde, o enfoque foi dado às questões de gênero, raça e etnia. Os palestrantes ressaltaram a importância da afirmação das identidades e da unificação de todas as lutas.

No dia 16, o momento foi de avaliação e planejamento da atuação das três instâncias dos movimentos sociais da Zona Costeira – O FPPLC, o Fórum em Defesa da Zona Costeira Cearense (FDZCC) e a Rede de Educação Ambiental do Litoral do Ceará (Realce). Os participantes apontaram o turismo comunitário, a agricultura familiar, a pesca responsável, a comercialização do artesanato local e a aqüicultura em pequena escala como algumas possibilidades de atividades sustentáveis na Zona Costeira.

Os principais encaminhamentos foram: o fortalecimento das ações na base, da comunicação, da participação das mulheres, do intercâmbio entre as comunidades e da luta pela terra; avançar nas lutas étnicas, construção de um projeto político e busca da sustentabilidade dos movimentos.

No dia 17, uma manifestação por terra e trabalho na Zona Costeira foi realizada, pela manhã, em Camocim, marcando o encerramento do encontro. Os manifestantes seguiram do porto em direção ao Fórum, onde foi lida a “Carta de Tatajuba”, documento, elaborado na assembléia, que reúne as principais reivindicações das comunidades da Zona Costeira do Ceará. (Veja a carta no link abaixo).

Fonte: Portal do Mar

ANEXO 5 – MATÉRIA DE 18 DE AGOSTO DE 2006.

<http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/18028>

Seminário Manguezais e Vida Comunitária: Os Impactos Socioambientais da Carcinicultura.

Entre os dias 21 e 24 de agosto será realizado, em Fortaleza, um seminário nacional para discutir os impactos provocados pela criação de camarões em cativeiro.



Cartaz do Seminário

No Brasil, encontra-se a segunda maior área de manguezal do mundo. Estima-se que mais de um milhão de hectares de florestas de mangue estão distribuídas ao longo da costa brasileira. No entanto, pressão promovida pelo desenvolvimento econômico tem ameaçado esses ecossistemas e entre ameaças como a expansão urbana, exploração de petróleo, indústria de carvão, estradas, turismo, encontra-se, mais recentemente, a carcinicultura (criação de camarão em cativeiro).

A carcinicultura é uma atividade em ascensão e a magnitude de seu crescimento nas últimas décadas, principalmente no nordeste do país, impossibilita o controle e a garantia de sustentabilidade da atividade. A forma com que a carcinicultura se desenvolve ameaça o ecossistema manguezal e a biodiversidade, além de gerar inúmeros problemas sociais como a descaracterização das populações tradicionais.

Neste contexto, acontecerá o “Seminário Manguezal e Vida Comunitária: Os impactos Socioambientais da Carcinicultura”, no período de 21 a 24 de agosto de 2006, em Fortaleza- CE. O objetivo do encontro é articular as comunidades e representantes regionais de movimentos e entidades sociais com uma diversidade de experiências no campo das estratégias de enfrentamento. O diálogo será aberto tanto com os estados que possuem indústrias de carcinicultura já implementadas, quanto com os estados que fazem parte das próximas fronteiras de expansão, de modo a animar as formas de resistências já

experimentadas, como no caso do Ceará. Serão definidas estratégias comuns de enfrentamento para a afirmação do protagonismo das(os) pescadoras(es).

Devem participar do evento cerca de 200 pessoas, sobretudo pescadoras e pescadores, de todas as regiões do Brasil, e entidades de apoio, como organizações não-governamentais e pastorais sociais.

A programação do evento será iniciada com uma visita técnica orientada às comunidades do Cumbe e do Porto do Céu, localizadas em Aracati, onde estão as maiores concentrações de viveiros de camarão do Ceará. Dando seguimento à programação acontecerá a exposição dos seguintes painéis:

- Painel 01 – Carcinicultura: um olhar a partir das comunidades pesqueiras.
- Painel 02 – Panorama da Carcinicultura e da Água no Brasil.
- Painel 03 – Políticas Públicas de Carcinicultura e de Conservação dos Manguezais.
- Painel 04 - Estratégias de Enfrentamento.

As entidades que promovem o encontro são o Instituto Terramar, o Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP), o Movimento Nacional das(os) Pescadoras(es) (Monape) e o Fórum de Defesa da Zona Costeira do Ceará.

Local: Casa de Retiro Nossa Senhora das Graças

Endereço: Rua Boa Vista, 571 – Mondubim

60765.160 Fortaleza – Ceará

www.casaderetiro.com.br

Data: 21 a 24 de agosto de 2006

Informações:

Instituto Terramar

Luciana Queiroz

Fone: (85) 3226.2476

Fax: (85) 3226.4154

CPP – Conselho Pastoral dos Pescadores

Angelaine

Fone: (85)3238.8392

Secretaria do Seminário: Eluziane (85) 8818.5383

Assessoria de Comunicação: Mayara Melo (85) 9901.4233 e Aline Baima (85)8858.5903

Mayara Melo - Assessoria de Comunicação

ANEXO 6 – MATÉRIA DE 31 DE OUTUBRO DE 2006.

Fonte: <http://www.terramar.org.br/oktiva.net/1320/nota/22801>

Resultados do projeto SOS Zona Costeira são sistematizados

Entre os dias 20 e 22 de outubro, em Águas Belas – Caponga, foi realizada a sistematização do projeto SOS Zona Costeira, que deverá resultar numa publicação e num DVD com o tema “Manguezais x carcinicultura: lições aprendidas”.



Nos dias 20, 21 e 22 de outubro, aconteceu o encontro de sistematização do projeto SOS Zona Costeira, em Águas Belas. O evento contou com a presença de representantes do SOS Zona Costeira, do Fórum dos Pescadores e Pescadoras do Litoral Cearense (FPPLC), do Fórum em Defesa da Zona Costeira do Ceará (FDZCC), da Rede de Educadores Ambientais do Litoral Cearense (Realce), do Instituto Terramar, além de convidados da Universidade Federal do Ceará.

O objetivo do encontro foi organizar o material produzido e articular a publicação de uma cartilha e de um DVD com tema “Manguezais e carcinicultura: lições aprendidas”. A sistematização teve como foco a influência das organizações comunitárias e a articulação dos movimentos sociais no litoral cearense (incluindo as três instâncias: FDZCC, FPPLC e REALCE) frente às políticas públicas de carcinicultura.

O grupo remontou a história de luta contra a carcinicultura, desde o ano de 1998. A linha do tempo foi construída a partir de análises da conjuntura geral e dos acontecimentos provenientes das comunidades do Cumbe e de Curral Velho, as duas localidades mais afetadas pela carcinicultura, no Ceará. Foram relatados todos os avanços da indústria de camarão em cativeiro, os confrontos com as comunidades, a degradação dos manguezais, as disputas judiciais, o fortalecimento da resistência - através da criação da Redmanglar -, o envolvimento do Instituto Terramar, o GT de carcinicultura da câmara dos deputados, o Seminário Nacional "Manguezais e Vida Comunitária - os impactos sociais da carcinicultura" entre outros acontecimentos marcantes.

Através da reflexão sobre a linha do tempo foi realizada uma análise sobre a contribuição das organizações comunitárias nas intervenções, sobre a articulação do FDZCC com as organizações comunitárias na resistência ao avanço da carcinicultura, como a rede

funcionou e a metodologia que empregou e, finalmente, sobre a repercussão do tema em âmbito nacional e internacional.

O SOS Zona Costeira chega ao seu terceiro ano com expressivos resultados, no que diz respeito à mobilização das comunidades em torno da articulação de resistência ao modelo de desenvolvimento que exclui as comunidades tradicionais dos processos de decisão e agride seu modo de vida, cultura e principalmente o meio ambiente, fonte de recursos para a sustentabilidade econômica das famílias que vivem nas comunidades costeiras. O projeto trabalhou para fomentar articulações capazes de fortalecer as organizações, movimentos sociais e redes, pela ampliação da visibilidade das problemáticas da Zona Costeira e pela inserção das lutas dos povos do mar cearense no contexto das lutas sociais e ambientais do Brasil.

A sistematização das lições aprendidas nos anos de combate a carcinicultura é de fundamental importância para a construção de uma postura crítica em relação ao modelo de desenvolvimento em curso.

Assessoria de Comunicação - Terramar