Tipologias da sertanidade baiana: uma análise sobre três dimensões identitárias.

Lídia Maria Pires Soares Cardel(

Resumo

O objetivo central deste artigo é analisar as várias dimensões que a categoria "sertão" estabelece na construção das territorialidades identitárias de três comunidades camponesas localizadas em pontos distintos do interior baiano. Sabemos que o conceito de comunidade é um elemento epistêmico amplo. Do ponto de vista aqui defendido, uma comunidade organiza-se por meio de três elementos primordiais: relações de parentesco, relações de vizinhança e localidade, e relações de amizade e parentesco espiritual. Trarei aqui três estudos de caso em que os princípios de identidades estão inextricavelmente ligados às formas de apropriação dos espaços históricos e míticos do universo do sertão (ou sertões) baiano, onde as terras devolutas, os mananciais e os rios se transformaram em espaços de luta, de reprodução social e de vida.

Palavras-chave: Sertão, sertanidade, identidade, etnicidade, campesinato baiano, territorialidade.

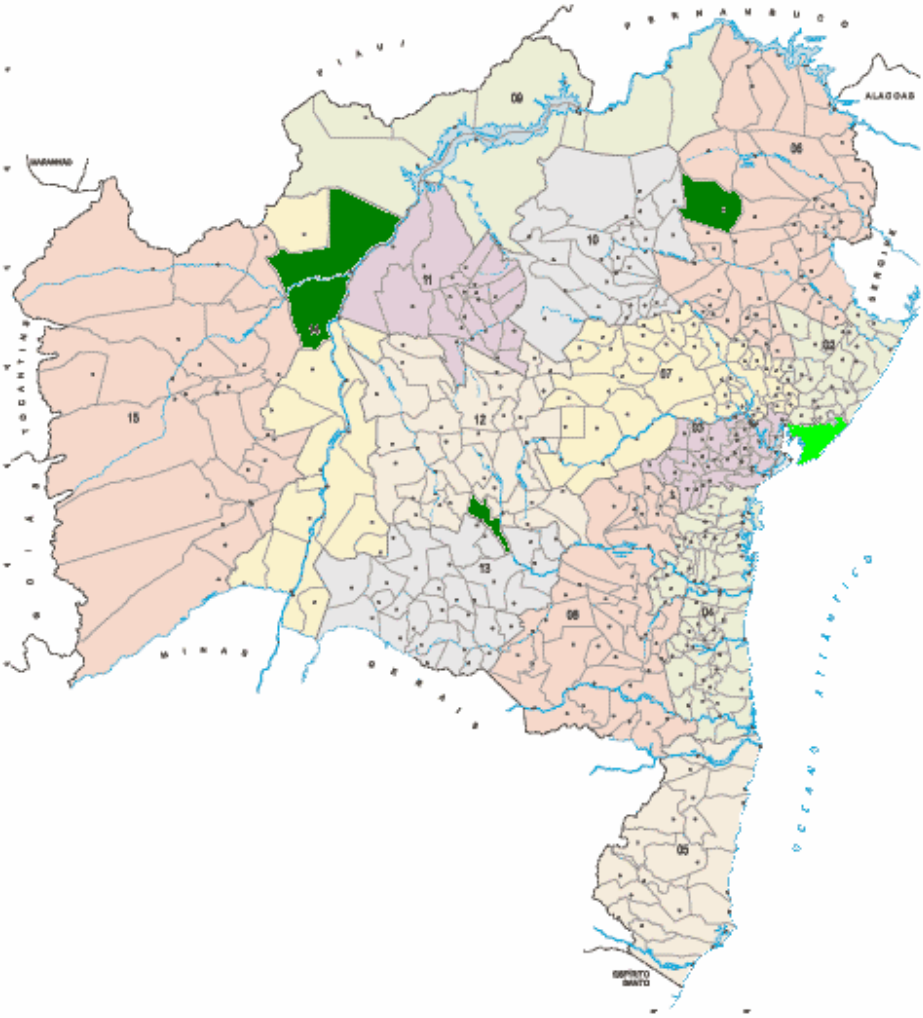
Os Sertões baianos

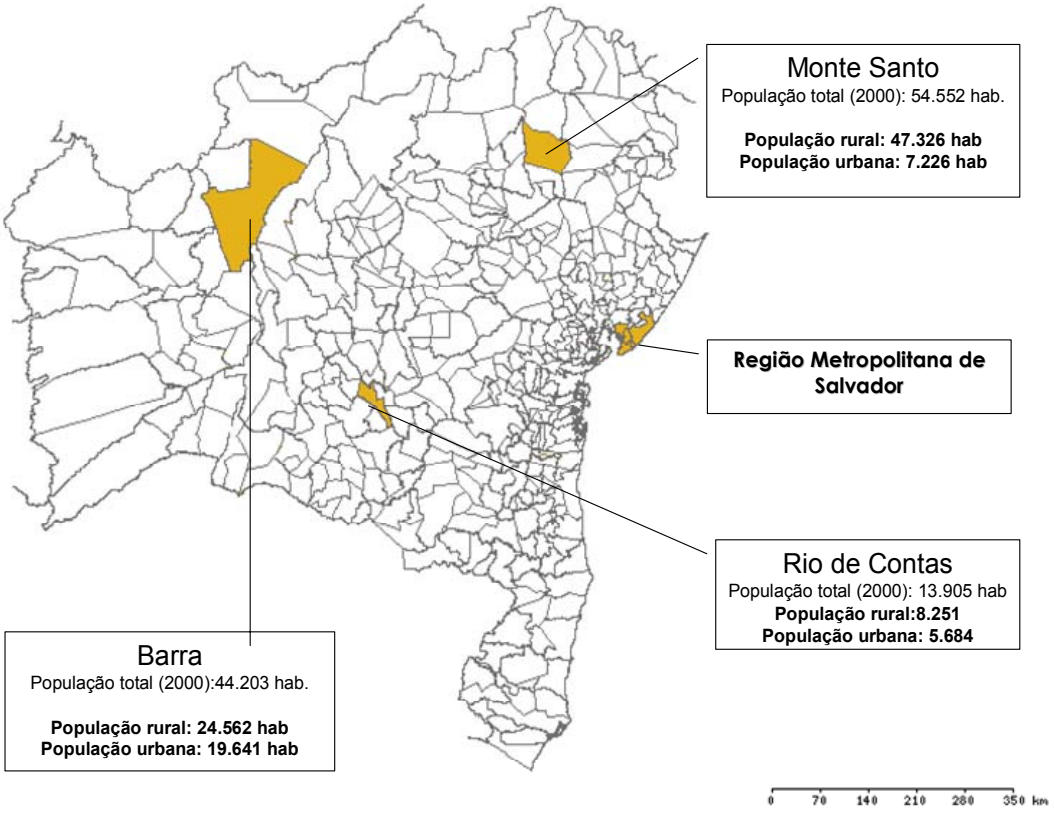
Proponho-me descrever neste artigo as várias dimensões que a categoria "sertão" estabelece na construção das territorialidades identitárias de três comunidades camponesas, localizadas em pontos distintos do interior baiano. Sabemos que o conceito de comunidade é um elemento epistêmico amplo. Do ponto de vista aqui defendido, uma comunidade organiza-se por meio de três elementos primordiais: relações de parentesco,

*Profª Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade Federal da Bahia, membro permanente da Pós-Graduação em Ciências Sociais (UFBA) e coordenadora do Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais – NUCLEAR.

relações de vizinhança e localidade, e relações de amizade e parentesco espiritual. Trarei aqui três estudos de casos em que os princípios de identidades estão inextricavelmente ligados às formas de apropriação dos espaços históricos e míticos do universo do sertão (ou sertões) baiano, onde as terras devolutas, os mananciais e os rios se transformaram em espaços de luta, de reprodução social e de vida. Essas dimensões estão presentes nas organizações sociais de Capivara, comunidade de "fundo de pasto", localizada no Município de Monte Santo (Nordeste baiano, no polígono das secas); de Barra, comunidade quilombola do município de Rio de Contas (Chapada Diamantina); e de Olhos d´Água, comunidade rural da cidade de Barra (Noroeste baiano, às margens dos rios Grande e São Francisco).

A memória e as representações desses grupos sociais estão sedimentadas no princípio da mobilidade que está entremeada com a historicidade do atual espaço identitário sertanejo. As próprias categorias que estruturam as relações de pertencimento local denotam que essas localidades não são apenas lugares de chegada e de raiz, mas também locais de passagem para muitos, mesmo que essa passagem seja feita em longos intervalos geracionais, ou que nunca se realize, mas que esteja para ser feita um dia. Ter consciência do significado simbólico que o sertão possui para esses grupos sociais demanda, a princípio, retirar a materialidade que este conceito carrega. O ambiente geográfico reivindicado pelo homem sertanejo é fruto de uma relativa coesão simbólica que agrupa uma coletividade, e supõe o lugar em que os indivíduos/sujeitos se elaboram e se experimentam. Esse território original, produto e produtor da identidade grupal, liga-se aos territórios identitários específicos (fundos de pasto, quilombolas, ribeirinhos, brejeiros etc), elaborados socialmente. Assim, o princípio unificador do significante "sertão", se condensa na variedade polifônica das três localidades singulares aqui analisadas, reconfiguradas nas multiplicidades geográficas (reais e imaginárias) do sertão baiano.


PERNAMBUCO
PIAUÍ
ALAGOAS
MARANHÃO
TOCANTINS
SERGIPE
MINAS GERAIS
OCEANO ATLÂNTICO
ESPÍRITO SANTO
09
06
10
11
14
03
07
15
12
01
13
08
04
05



Mapas da Bahia com as regiões pesquisadas

Na região Noroeste do estado da Bahia está situado o município de Barra, cidade localizada à margem esquerda do encontro dos rios Grande e São Francisco. Pesquiso essa região há 21 anos, desde a minha primeira estadia em janeiro de 1987, marco inicial da minha vida enquanto antropóloga e etnógrafa. Minha última visita a essa localidade deu-se em novembro de 2007[] e ouso afirmar que essa cidade, que já foi um marco econômico para essa região entre os séculos XVII e XIX, continua a ser a mesma Macondo que encontrei há duas décadas. Desde que foi fundada em 1670, pelos Religiosos Franciscanos, os rios Grande e São Francisco, que se encontram e formam a

[] . Por meio do projeto de pesquisa intitulado "Semi-Árido: superação da pobreza pelo desenvolvimento auto-sustentável", financiado pela FAPESB (Fundo de Amparo de Pesquisa do Estado da Bahia) e coordenado, de forma colegiada, pelos seguintes núcleos de pesquisa: NIEAIS (Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre o Semi-Árido, coordenado pelo professor Drº Aurélio Lacerda), NUCLEAR (Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais, coordenado pela professora Drª Lídia Cardel), e Grupo de Estudos sobre Agricultura Familiar (coordenado pelo professor Drº Vitor Athaide).

Barra do São Francisco, continuam a ser os principais referenciais socioeconômicos do mundo urbano do município, apesar do asfaltamento da estrada que o liga à BR 242 e, consequentemente, com todo o estado da Bahia e o resto do país. Na realidade, a facilidade de acesso ao município com a estrada e a ponte sobre o Rio Grande, construídas em 1995, não transformou o perfil de Barra. A cidade é umbilicalmente dependente da extensa zona rural que, com sua diversidade ambiental, congrega áreas naturais de cerrados e campos, paisagens semi-áridas da caatinga, como também microrregiões com grande abundância de água, denominada de região dos brejos, onde se instalam várias comunidades, entre elas a de Olhos d´Água, objeto de minhas pesquisas nessas últimas duas décadas.[1]

O que observei em minha última estadia em campo,em novembro de 2007,é que a população de Olhos d´Água tem uma maneira muito peculiar de compreensão sobre as recentes mudanças nos últimos anos,via ações estruturais implementadas pela CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco). A transformação mais importante foi a construção da estrada vicinal de terra batida, ligando a comunidade à sede do município. Se até 1998 a viagem era feita a pé ou em lombo de animal, por três dias e três noites através de picadas sobre um terreno arenoso e de difícil travessia, hoje,os 54 km podem ser feitos de animal ou de bicicleta em menos de um dia; ou, quando aparece um carro no local, em menos de três horas. Porém, o objetivo da locomoção não é, em grande parte, uma estadia na cidade da Barra, mas sim a migração para cidades mais distantes, como Brasília e São Paulo, que há décadas acolhem migrantes dessa comunidade. Em 1987,havia em Olhos d´Água, segundo dados coletados por mim, 93 propriedades de terreno de brejo, o verdadeiro patrimônio físico e moral dos grupos domésticos. No último levantamento realizado em janeiro de 2001 e confirmado pelos cadastros realizados pela CODEVASF em julho/agosto de 2000, existem hoje 114 propriedades, num total de 3.371.777,81 m² de área ocupada, numa extensão de 12 km de área alagada. São 114 patrimônios, dividindo uma mesma ordem moral e construindo peculiaridades na ordem interna de cada grupo doméstico e na história de vida dos indivíduos que os compõem.

[1] Ver relatório descritivo sobre o município de Barra publicado nesse livro.

Seguindo uma lógica comum às comunidades camponesas, fundadas por famílias tronco[], a comunidade de Olhos d´Água concebe o território como uma linguagem estreitamente vinculada às relações de parentesco; linguagem essa que expressa dialeticamente a identidade e o conflito do grupo, em torno dos processos de herança controlados pelo processo migratório.

O território dessa comunidade possui cerca de 24km². Contudo, a maior parte é constituída de solos arenosos e, portanto, considerada improdutiva faixas exploradas para a agricultura são designadas por uma clara divisão que norteia, de forma direta, toda a organização dessa comunidade: o "terreno de chuva ou de caatinga" e o "terreno de brejo ou úmido".

Partindo dessa configuração espacial e construindo sua economia interna por meio da lavoura de subsistência e do extrativismo, essa comunidade exibe aspectos de uma organização transumante. Na estação da seca, que pode durar meses ou até anos, a única opção de plantio é o pequeno terreno familiar, na margem dos brejos. No período do inverno, os grupos familiares (compostos de duas a três gerações) deslocam-se dentro dos limites do território para o plantio no terreno de chuva. Aí permanecem, até o final da colheita, em casas construídas especialmente para esse período transitório, contudo,mantendo visitas constantes à comunidade.

Essa organização espacial de Olhos d'Água estabelece, juntamente com as relações de parentesco, uma rígida estrutura de inserção social. As pessoas, moradoras e construtoras do cotidiano da comunidade, são divididas em duas categorias que indicam os níveis de pertencimento e das relações interpessoais: os "de dentro" e os "de fora", os "fortes" e os "fracos".

As pessoas consideradas "de fora" da comunidade de Olhos d'Água não são somente as que não nasceram na própria comunidade, mas as descendentes dessas que, apesar de se casarem com pessoas consideradas "de dentro", são apontadas como "de fora" até onde a memória do grupo puder se lembrar da ascendência desses indivíduos. Já as pessoas consideradas "de dentro", são pessoas reconhecidamente descendentes das duas famílias acatadas como fundadoras, ou seja, os indivíduos que se dizem parentes por descenderem, ou afirmarem descender, de um ou outro e/ou dos mesmos

[] . Existe uma vasta literatura sobre este tema na área de estudos sobre campesinato.

antepassados em comum. O princípio norteador dessas identidades é a unilinearidade. É o *status* do homem que identifica a categoria na qual serão integrados os filhos e filhas de qualquer união matrimonial. Esse caráter distintivo está intimamente relacionado com o fato de o homem ser considerado "dono" de um empreendimento agrícola nas terras que estão à sua disposição. Na medida em que um indivíduo "de fora" se casa com uma pessoa "de dentro", os filhos dessa união poderão ser considerados imediatamente "de dentro" se as pessoas "de fora" forem mulheres. Porém, se for homem, serão considerados "de fora" e só o possível casamento desses filhos, com as mais variadas estratégias que envolvem esse tipo de união para essa comunidade, poderá enquadrá-los ou não na categoria dos "de dentro".

O tempo e a história dessa comunidade têm como marco zero o momento mítico da fundação de Olhos d'Água, inscrito na memória do grupo: a chegada da família Cruz (1809/1811) e da família Moura (1840/1850), que deram início ao "mundus" de Olhos d'Água, espaço que se opõe a outras comunidades também instaladas na região dos brejos.

Nesse sentido, parentesco e compadrio criam um sistema de acesso aos direitos que organizam a posse e o usufruto da terra, dentro dos limites do território da comunidade: os "de dentro", que geralmente são "fortes", têm acesso por herança à terra-patrimônio (terrenos de brejo) e ao território como um todo (terrenos de chuva e das soltas); os "de fora", que geralmente são "fracos", necessitam ser aceitos pelo grupo para poderem usufruir do território da comunidade. Seus filhos herdam o usufruto do terreno de chuva e das soltas, que não são patrimônio dos grupos domésticos, mas de toda a "família Olhos d'Água", união dos descendentes das duas famílias fundadoras com os "de fora".

As transformações espaciais ocorridas com o passar do tempo foram criando novas necessidades para essa comunidade. A migração e o deslocamento definitivos, principalmente para a cidade de São Paulo, foram as respostas encontradas pelos habitantes de Olhos d'Água para essas novas necessidades: uma resposta comum aos grupos camponeses que vivem uma dualidade com a modernidade. E é pelo uso da noção de "fraco" que a comunidade leva muitos a migrar, para que esse grupo, através da transmissão unilinear patrimonial, ditada por uma tendência à ultimagenitura, se

reproduza num paradoxo aparente, como uma comunidade camponesa "forte",frente a seus membros[].

Migrar, para essa comunidade, é uma estratégia fundamental de reprodução do grupo. A grande maioria dos filhos dos núcleos domésticos migra para sempre, ao passo que outros, inclusive os herdeiros, realizam migrações temporárias que podem durar dias, meses ou muitos anos, dependendo da estratégia adotada pelo grupo e da história traçada pelo indivíduo migrante. Essa lógica da migração faz parte da realidade das comunidades sertanejas do semi-árido baiano.

Assim, seguindo essa lógica composta pelas estruturas históricas, socioculturais e ambientais, a segunda região a ser aqui analisada localiza-se em uma das regiões mais secas do sertão baiano e, estatisticamente, possui o maior índice de mobilidade populacional. O município de Monte Santo, fundado no ano de 1837 e conhecido nacionalmente pelo relevante papel desempenhado na guerra de Canudos, possui área total de 3.298.40 km², situa-se no Nordeste do Estado da Bahia, na microrregião de Euclides da Cunha, numa altitude de aproximadamente 500 metros acima do nível do mar, com temperatura média anual de 23.6º C e pluviosidade baixa (300 mm ao ano). Distancia-se da capital,Salvador,em aproximadamente 352 km e faz limites com 7 municípios: Euclides da Cunha (38 km), Itiúba (74 km), Andorinha (70 km), Uauá (74 km), Cansanção (34 km), Canudos (118 km) e Quinjigue.

Entre junho de 2004 e novembro de 2006, coordenei, juntamente com vários pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (áreas de Educação, Biologia, Agronomia e Medicina Veterinária), o projeto "Tecnologias Apropriadas para Agricultores familiares em Biomas do Estado da Bahia", financiado pelo CNPq. De acordo com dados coletados por esse projeto e os dados do IBGE estimados em 2005, a população total do município de Monte Santo é de 56.602 habitantes, em sua grande maioria, pertencente à zona rural, com densidade demográfica de 16,29 habitantes por km^2. []

[]

[]. Ver Cardel, 2003.

[]. No período 1991-2000 a população de Monte Santo teve uma taxa média de crescimento anual de 0,72%, passando de 51.280 em 1991 para 54.552 em 2000, crescendo também a taxa de urbanização. Em relação à população total, 63,62% são consideradas pardas, 31.1% branca, 3,25% negra e 0,21% amarela, sendo majoritariamente constituída por jovens, indivíduos entre 00 a 19 anos, tanto na zona urbana,quanto na zona rural, com homens e mulheres possuindo números aproximados.

Os dados secundários nos indicam que o município de Monte Santo é composto por uma população predominantemente parda e jovem, com equilíbrio entre a população masculina e feminina, em sua maioria situada na zona rural e ligada à agricultura e à pecuária, com renda de até dois salários mínimos e alto índice de analfabetismo. Foram identificadas formas de organização coletiva ,como o fundo de pasto, com situações fundiárias irregulares e singulares, sem titulação, dependentes de outras formas de organização,como sindicatos e associações, para terem acesso à escritura legal das terras. A região comporta uma riqueza biológica e paisagística proporcionada pela caatinga[6], apesar da rigorosidade climática. Essa vem sofrendo com as ações antrópicas - desflorestamento, erosão, salinização, desertificação etc, causando um desequilíbrio na fauna e flora nativas.A falta de acesso à água de qualidade é o maior problema da região. As comunidades rurais de Monte Santo não são beneficiadas por tecnologias apropriadas, políticas adequadas e pelos recursos públicos voltados para a minimização dos problemas relacionados com o acesso, o uso e o reuso dos recursos hídricos da região.

As plantas nativas da caatinga possuem adaptações ao clima seco, tais como folhas transformadas em espinhos, cutículas altamente impermeáveis, caules suculentos etc. Todas essas adaptações lhes conferem um aspecto característico denominado xeromorfismo[7].

Duas adaptações importantes à vida das plantas nas caatingas são a queda das folhas na estação seca e a presença de sistemas de raízes bem desenvolvidos. A perda das folhas é uma adaptação para reduzir a perda de água por transpiração e raízes bem desenvolvidas aumentam a capacidade de obter água do solo.

Ao contrário da variedade de solos do município de Barra, o solo da região de Monte Santo é raso e pedregoso, não conseguindo armazenar a água que cai e a temperatura elevada (médias entre 25°C e 29°C) provoca intensa evaporação. O Bioma Caatinga possui uma variedade de espécies vegetais, sendo que algumas têm grande potencial na armazenagem de água, como por exemplo, as suculentas que servem de

6. O bioma predominante na região de Monte Santo é a caatinga. A temperatura se situa entre 24 e 26 graus e varia pouco durante o ano. Além dessas condições climáticas rigorosas, a região está submetida a ventos fortes e secos, que contribuem para a aridez da paisagem nos meses de seca.

7. Do grego *xeros:* seco, e *morphos:* forma, aspecto.

alimentação dos animais de médio e grande portes, no período de secas intensas. A caatinga é um bioma único que, apesar de estar localizado em área de clima semi-árido, apresenta grande variedade de paisagens, relativa riqueza biológica e endemismo.

As 34 áreas de Fundo de Pasto localizadas em Monte Santo são áreas de posse coletiva onde os moradores criam seus animais (caprinos e ovinos), de forma extensiva e aproveitando as forragens naturais da caatinga. Esses criadores, na maioria parentes entre si, formam pequenos núcleos (denominadas fazendas, onde existem pequenas áreas cercadas de plantio para subsistência - milho, feijão e mandioca), sendo que a maior parte da área ocupada é destinada à criação de animais soltos.

As comunidades de fundo de pasto localizam-se em áreas de terras devolutas, originárias muitas delas de "fazendas mães", desmembradas do sistema de sesmarias, e que, historicamente, permaneceram indivisas sem que tenha ocorrido um processo de delimitação e regularização dessa forma coletiva e consuetudinária de posse. A condição da maior parte dos produtores, com referência à propriedade e de acordo com a atual legislação de terra ,está irregular, predominando nessa região as posses e ocupações sem titulação ou escritura legal. Em alguns casos, pode ser encontrado, em mãos de pessoas mais antigas da comunidade, a forma de partilha ou o recibo de compra e venda, sendo esses muitas vezes o único documento de posse da terra.

Um fator histórico de preocupação na região é a baixa pluviosidade (em torno de 0mm por ano,concentrado em apenas três meses). Durante os períodos de estiagem, agricultores não contam com políticas públicas que os auxiliem durante a ausência das chuvas. Como foi colocado, o solo e o clima da região de Monte Santo não ajudam a guardar a água das chuvas naturalmente. Segundo a EMBRAPA, o semi-árido nordestino perde, em média, cerca de 34 bilhões de m^3 de água de chuva por ano devido à falta de empenho dos gestores públicos e/ou desconhecimento das tecnologias que captem e armazenem essas águas.

Outro grave problema que envolve a questão da água é o da salinização. Os processos continuados de evapo-transpiração de solos ou de sedimentos aluviais em climas desérticos ou, ainda, de solos irrigados em regiões semi-áridas promovem a concentração salina desses solos.. Em algumas comunidades rurais de Monte Santo, como é o caso de Salgado, o dessalinizador, movido a óleo diesel, é a única alternativa

de acesso à água de qualidade para os agricultores. Contudo, essa tecnologia, além de extremamente cara e de difícil manutenção, tem trazido outros problemas, pois um dos dejetos desse processo, além da queima do óleo diesel, é o descarte de uma parte da água supersalinizada e diretamente despejada no solo, esterilizando-o e contaminando o lençol freático da área.

As queimadas, que se fazem presentes nas comunidades rurais de Monte Santo, são um fator que também tem proporcionado desequilíbrio ambiental na localidade, pois além de gerar o empobrecimento do solo, provoca a escassez de lenha, fonte da matriz energética local. Além disso, essa prática causa uma grande diminuição na fauna e flora nativas.

A ausência de assistência técnica para os agricultores familiares tem provocado a intensificação dos problemas citados. Alguns programas governamentais, como o Cabra-Forte, Pró-Renda, Projeto Cisternas, dentre outros, atuam de forma superficial e esporádica, sem resolver os problemas mais urgentes.

De forma centenária, a economia primordial das comunidades rurais dessa região está baseada na criação de caprinos, única fonte de renda de grande parte das famílias locais, que vivem da agricultura de subsistência e de trabalhos não agrícolas, estabelecendo um sistema pluriativo. Entretanto, a falta de terra e a devastação da caatinga tornam cada vez mais difíceis o manejo de criações. A falta crônica de água de boa qualidade também é um fator limitador dessa economia local. Essa situação se agrava nos períodos de grandes estiagens, pois apenas uma pequena parte das casas conta com cisternas para captação da água de chuvas.

Conforme os dados secundários e a observação (*Survey*) realizada, Monte Santo possui alguns sindicatos e associações rurais, não havendo documentos disponíveis que forneçam detalhamento da sua constituição. Constatou-se que nas 34 comunidades rurais de Fundo de Pasto, há uma forte presença das Associações Rurais, devido à necessidade de reconhecimento legal da posse coletiva dessas terras. Essas associações foram criadas com a ajuda de mediadores, como a CPT (Comissão da Pastoral da Terra), EFASE (Escola Família Agrícola do Sertão, ONG católica financiada pelo governo belga), entre outros.

A agricultura familiar, nessas comunidades de fundo de pasto, caracteriza-se por ter seu sistema produtivo baseado nas famílias nucleares e/ou extensas, auxiliadas pelo sistema comunitário de mutirão, constituindo a maior parte dos trabalhadores rurais de Monte Santo. Os dados do Censo Agropecuário do IBGE (1995/1996) demonstram que a maior parte dos estabelecimentos, das áreas e do valor bruto da produção provêm da atividade agrícola controlada pela agricultura familiar em detrimento da patronal. Apesar de as propriedades da categoria patronal ocuparem enormes extensões de terras, a produtividade dessas grandes propriedades está bem abaixo das propriedades voltadas para a agricultura familiar.

Dentre as 34 comunidades de fundo de pasto, a comunidade de Capivara foi a escolhida para a realização de um trabalho qualitativo e etnográfico, devido às várias questões que a caracterizam como uma comunidade de conflito. Apesar de se apresentar, a principio, como uma comunidade centenária camponesa, sua história se mescla com as políticas de intervenção do Estado (INCRA) e da ONGs que atuam na região. Essa comunidade está localizada numa região de fundo de pasto e faz parte do território da antiga fazenda Cassucá, cujo documento de 1801, encontrado por nós no cartório local, indica a existência da mão de obra escrava e da criação de animais de médio e grande portes como principal atividade econômica dessa antiga propriedade. Independente da existência desse documento, a área da fazenda Cassucá sofreu profundas intervenções externas e inúmeros processos de grilagem, que se intensificaram nas décadas de 1970 a 1990, quando inúmeros agricultores foram mortos e retirados de suas propriedades. Essas ações de grilagem ainda continuam a promover morte e dissensões dentro e fora da comunidade. Assim, apesar de ser uma área ocupada há séculos, no discurso atual, essa comunidade foi fundada em 1994, na forma de uma associação implementada por imposição dos órgãos estatais (INCRA, em nível federal e INTERBA, em nível estadual), para a demarcação coletiva da terra, o que nunca aconteceu. O número de sócios da Associação Agropastoril da Fazenda Capivara gira em torno de 44 famílias, apesar de existirem informações contraditórias a respeito. Todas essas famílias são originárias de outras comunidades rurais locais que viram nessa ação de ocupação uma forma de contemplar filhos de agricultores e familiares locais que não possuíam terras para herdar. Porém, nem todas as famílias que residem nessa comunidade fazem parte da

associação. Reside aí a existência dos inúmeros conflitos internos, que já resultaram em morte de parentes contra parentes, já que com a mediação de agentes externos, o Direito Jurídico e o Direito costumeiro ou consuetudinário sobre o uso da terra e do território para o plantio, o extrativismo e a criação de animais entram constantemente em choque.

Atualmente, de acordo com os dados coletados pelo meu grupo de pesquisa, em janeiro de 2007, a comunidade de capivara possui uma extensão de 1200 hectares, dos quais 600 tarefas são utilizadas como áreas de plantio (roçados) e as demais áreas são utilizadas como soltas, para a criação de animais. O território da comunidade de Capivara divide-se nas seguintes áreas, de acordo com a forma de ocupação de cada uma: área de malhada, que são roças individuais dentro das áreas de fundo de pastos e que acolhem moradores que não fazem parte da associação, ou filhos de moradores que já constituíram seu próprio grupo familiar; área de roça comunitária, que, apesar de possuir essa designação, é composta por plantios individuais dos grupos domésticos na área comunal da comunidade; e as áreas de propriedades individuais, com suas pequenas propriedades e sítios, que variam entre 3 a 5 hectares por família.

Apesar das inúmeras ações sofridas por órgãos estaduais e federais, essa comunidade ainda não possui eletrificação rural e cisternas para captação de água para uso humano e animal. O único poço semi-artesanal construído pela CAR (Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional) foi destruído pela própria comunidade, numa clara demonstração da impossibilidade de apropriação de um bem público por uma comunidade estruturada pelo e por conflitos externos e internos, produzidos, não apenas historicamente, mas também pela ação dos mediadores (Estado e ONGS) que não compreenderam as formas de uso consuetudinário da terra por esse campesinato e impuseram o sistema do Direito Positivo, estabelecido pela Constituição Federal de 1988 e pela Constituição Estadual Baiana de 1989 sobre uso, demarcação e reconhecimento de áreas coletivas. Esses processos de reconhecimento que demandam políticas afirmativas de origem étnica e de origem tradicional, como as várias populações camponesas residentes há séculos em áreas devolutas (denominadas como fundo de pasto, largas, soltas, faxinais etc), vêm criando problemas entre as demandas de tais comunidades e as ações impostas pelos mediadores (estatais e de ONGS), que não

conseguem compreender os imaginários e as práticas costumeiras de tais populações. A comunidade de Capivara é um exemplo paradigmático dessa realidade.

Chegamos, finalmente, na terceira região do sertão baiano a ser analisada: o município de Rio de Contas (antiga Minas Velhas), localizado na Chapada Diamantina, mais precisamente no Centro Sul baiano. Fundado em 1723, no período áureo da extração mineral, esse município está localizado a 729,3 km de Salvador, e insulado numa das regiões mais altas do Estado, a 999 metros de altitude, onde se localiza a comunidade camponesa negra de Barra, mundialmente conhecida por meio do trabalho etnográfico de Marvin Harris, intitulado "Town & Contry in Brasil: A social antropological study of a small Brasilian town", financiado pela Unesco e publicado em 1956 pela Columbia Universit. Minha análise dessa comunidade negra e camponesa, que recebeu a titulação de comunidade quilombola em 1998, será realizada por meio do estudo citado acima e de uma pesquisa, ainda em andamento, realizada por minha orientanda de mestrado Ubiraneila Capinan.

Como é do conhecimento geral, o Município de Minas Velhas, atual Rio de Contas, surgiu com o ciclo das Bandeiras Paulistas, sendo o bandeirante Sebastião Raposo o primeiro a garimpar ouro e pedras na região. Esse ciclo econômico durou até o fim do século XVIII, quando a região conheceu grande decadência econômica, despovoamento e transformação das atividades econômicas, voltando-se para a agricultura e a pecuária. Outra grande transformação foi a territorial. Em 1746, Minas Velhas era sede de um imenso município que se estendia, a leste, até o Recôncavo Baiano e a oeste, até a margem direita do Rio São Francisco. Nessa imensa região foram criados, até 1878, 34 novos município que, na atualidade, se subdividiram em tantos outros. No presente, Rio de Contas é um dos menores municípios do Estado da Bahia, tanto em área como em população. Segundo os dados do IBGE (1995 a 2005), o município possui atualmente uma área de 1.056,3 km², com uma densidade de 13,2 hab/km², e conta com uma população total de 13.935 habitantes, sendo que 5.684 residem na área urbana e 8.251 estão na área rural, voltados, na sua maioria, para a agricultura familiar, apesar do aumento da concentração fundiária ocorrida nas duas últimas décadas - entre os anos de 1991 a 2005, o índice de Gini passou de 0,53 para 0,57. A migração dessa população rural para a região sudeste do país (para uma São Paulo real ou imaginária, já que todas

as cidades do sul/sudeste são pensadas como sendo São Paulo) continua intensa, desde o período estudado por M. Harris, em 1950.

Na década de 1950, esse pesquisador contabilizou 46 famílias e um total de 202 indivíduos residindo na comunidade de Barra, denominada na época de "Baixa do Gambá", nome significativo para uma comunidade negra. Em 2005, Capinan realizou novo censo e encontrou 60 famílias e um total de 260 indivíduos residindo em Barra. Observamos ,com estes números, que a população de Barra apresentou certa estabilidade nos últimos 58 anos, devido à impossibilidade de as unidades domésticas aumentarem suas propriedades com a finalidade de manter o maior número de herdeiros possível em cada grupo familiar. Essa é, aliás, a realidade de todo o campesinato histórico nordestino. Com propriedades que não passam de 2 a 4 hectares em média, não existe possibilidade de manter os filhos na comunidade, a não ser o herdeiro, que pode realizar uma migração circulatória até assumir o patrimônio familiar.

Existe uma grande peculiaridade com relação à comunidade de Barra, não apenas por ela ter sido reconhecida como uma comunidade quilombola, mas pela história de fundação que essa comunidade divide com a comunidade vizinha de Mato Grosso (antiga comunidade de Serra do Ouro). Enquanto aquela é composta fundamentalmente por uma população negra, essa é composta por uma população eminentemente branca. Todas as características de ambas as comunidades se estranham e dimensionam os extremos de uma relação diacrítica. Como narra Capinan (2007), a tradição oral da comunidade de Barra

> relata que os negros preexistiam à chegada dos bandeirantes. Conta-se que no século XVII, um navio negreiro vindo da África naufragou na Baía de Camamú, próximo da atual cidade de Itacaré, e os negros que sobreviveram nadaram até a praia, entrando pela foz do rio de Contas, e avançando pelas suas margens, entraram pelo rio Brumado até chegarem onde hoje fica localizado o povoado. A partir do início do ciclo do ouro e diamante, ainda no século XVII, .. foram escravizados pelo bandeirante Raposo Tavares para o trabalho [cativo] no cascalho [das minas]. Embora escravos, não foram [presos em senzalas] e ... continuaram morando em seu povoado. É desse período a formação do povoado de Mato Grosso [antiga comunidade Serra do Ouro], que da sua fundação até hoje é habitado só por brancos e [foi] a primeira sede da cidade de Rio de Contas, criado pelos bandeirantes e portugueses que para ali foram durante o ciclo do ouro. Com a escassez do ouro e a descoberta de diamante na região de Lençóis, os negros foram deixados para trás e reconquistaram a liberdade (2008:42-43).

Marvin Harris também se impressionou com a disparidade entre essas duas comunidades camponesas tão próximas territorialmente e tão distantes em todos os

níveis de relações sociais, culturais, econômicas etc. Não existem, entre ambas, trocas matrimonias e muito menos outro tipo de relação que envolva relações em comum, a não ser a compra de mão de obra, por parte da comunidade branca, em momentos eventuais. Inclusive, até a localização de ambas denotam a extrema hierarquia construída ao longo dos últimos dois séculos: enquanto a comunidade de Mato Grosso localiza-se em um platô de terras férteis, segundo informação dos próprios moradores da cidade e dos técnicos do EBDA (Empresa Baiana de Desenvolvimento e Extensão Agrícola), a comunidade de Barra localiza-se logo abaixo, em uma depressão, em terras arenosas, com algumas poucas manchas de terras férteis. Porém, quanto ao aspecto religioso, ambas as comunidades se consideram católicas.

Voltando à comunidade de Barra, essa localidade não se diferencia estruturalmente em nada das comunidades camponesas do semi-árido baiano. Seu modo de produção é baseado na agricultura familiar, com produção voltada para alimentos básicos como milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar, café, frutas e verduras para consumo doméstico e venda na feira da cidade, aos sábados. Além da agricultura, fazem também o extrativismo e a maximização dos quintais, espaços produtivos eminentemente femininos e infantis. Desde que foram reconhecidos como quilombolas, fundaram, por meio da influência de mediadores, uma Associação Comunitária, localizada numa casa de farinha também comunitária. Além da produção de farinha, rapadura e óleo de pequi, criam também animais de pequeno porte. Com relação às relações intergrupais, o casamento endogâmico é a regra mais repetida oralmente, mas como todo grupo social, essa comunidade sabe muito bem jogar com as regras de parentesco e compadrio como melhor aprouver no momento. A migração é utilizada como uma faca de dois gumes: como uma estratégia de reprodução do patrimônio, e como também para desinchar e atenuar a pressão sobre a herança da terra, lançando seus membros para muitas viagens sem voltas. Da mesma maneira que a comunidade rural de Olhos d' Água, do município de Barra, região do São Francisco, seus moradores também se reconhecem dentro das categorias "de dentro" e "de fora". Ou seja, Barra é uma comunidade tipicamente camponesa.

Entretanto, com a titulação dessa comunidade como quilombola,a partir de 1998, referendada na data de 22 de dezembro de 1999, essa comunidade vem sendo levada

pelos mediadores, que conseguiram tal rótulo para essa comunidade (o Estado, representado pela Fundação Palmares e o Movimento Negro) a reforçar, de forma mais sistematizada e cotidiana, sua identidade ética e sua afrodescêndencia. Nesse atual contexto, é interessante reproduzir aqui a frase captada pelas lentes de Antônio Olavo, em seu documentário "Quilombos da Bahia", realizado em 2003. Ao questionar um antigo morador da comunidade de Barra o que era quilombo, esse senhor respondeu: "quando isto chegou, a gente achava que tava falando de quilômetro, né? Nós nunca tinha ouvido falar disto aqui não". Em outro momento do filme, questionando moradores de outras comunidades consideradas quilombolas, o cineasta pergunta "Qual é o seu sonho?". Um morador da localidade rural de Parateca (do município de Malhada, Bahia) responde: "A rocinha [no diminutivo]... Meu movimento é esse de toda a vida... Ta provado pelo meu vizinho, irmão e tudo... Minha profissão é esta mesma! É uma só! Sou fanatizado pela lavoura. Pequena, porque não posso ter grande! (ver Capinan, 2008, 36).

Nessa perspectiva, volto agora ao tema central deste artigo. Na minha concepção, essas três comunidades aqui abordadas representam, ao mesmo tempo, a síntese e a antítese das representações das identidades sertanejas baianas. Sabemos que a matriz histórica desse campesinato teve início com os dois ciclos econômicos mais importantes do Brasil colônia, qual sejam, o Ciclo do gado (século XVI) e o Ciclo extrativista da mineração (século XVII). Ambos os ciclos foram acompanhados de uma intensa religiosidade do catolicismo popular lusitano, com influência do sebastianismo e da popularização dos livretos conhecidos como "catecismos", traduzidos do latim para o português arcaico da Idade Média, obras populares que ajudaram Antônio Conselheiro nas suas missões pelos sertões cearenses, sergipanos e baianos. Essas heranças culturais se entrelaçaram com as heranças culturais africanas (várias e múltiplas) e indígenas (também de grande multiplicidade)[] e foram resignificadas por essas comunidades.

Buscarei, a partir da análise comparativa dessas três realidades empíricas aqui relatadas, desenvolver argumentações em busca da construção sobre uma idéia de identidade que denomino "sertanidade baiana", por meio de conceitos e pressupostos do campo científico da sociologia e da antropologia. Parto da concepção empírica de que o

[] . Apesar dos esforços dos jesuítas em catequizá-los, até a expulsão definitiva desses em 1750, com a promulgação do Direito Pombalino.

Estado da Bahia, a partir do momento em que, historicamente, na década de 1950, foi reconfigurado como um Estado Nordestino pela suas elites[], construiu uma fórmula distintiva (a partir da sua região econômica e politicamente mais influente: o Recôncavo) de identidade baiana. Essa identidade está representada em diversas formas discursivas como, por exemplo, na literatura de Jorge Amado, nas musicas de Dorival Caymi, na democracia racial de Gilberto Freyre e na tradição religiosa dos terreiros de Candomblé mais influentes e seus Ogans mais nobres, sendo conhecida mundialmente como "baianidade"[]. Essa representação social tornou-se, na atualidade, uma política cultural do Estado Baiano[], que tem na sua indústria cultural (carnaval, micaretas, festivais etc), a maior fonte de renda da sua capital e uma das maiores do Estado, só perdendo para o polo agroindustrial da Região Sudoeste.

Enfim, parto do pressuposto de que esse discurso hegemônico invisibilizou outras formas identitárias construídas no interior do território baiano, principalmente aquelas elaboradas por uma tradição rural sertaneja, tão bem compreendida por Euclides da Cunha. Como também, contribuiu para negativizar a visão desse baiano interiorano, em outras regiões do país, como, por exemplo, na cidade de São Paulo, onde ser "baiano" significa ser um ente liminar, ignorante e limítrofe[], criando um sólido estigma, no sentido dado por Bourdieu (2005).

As comunidades de Capivara, de Olhos d´Água e de Barra mantêm laços antigos de migração para as regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste do país, mas se mantêm distantes da capital baiana. Obviamente, as estratégias internas de migração desses grupos rurais encontraram nos surtos econômicos dessas regiões ótimas oportunidades e formas de reproduzirem a lógica camponesa[], o que denota que a lógica do isolamento geográfico do Homem Rural, do semi-árido nordestino, é apenas um mito que assombra boa parte da mentalidade científica, mas que não se sustenta frente a uma análise mais acurada.

[] Antes, era geograficamente representado como um Estado do Leste

[] . Como afirma Vasconcelos, esse "discurso hegemônico da baianidade, centrado na cidade de Salvador e seu Recôncavo, se firmou como única referência identitária para os baianos e não-baianos"(2007:20).

[] . Ver duas obras essenciais sobre essa temática do sociólogo Milton Moura: "Carnaval e Baianidade: arestas e curvas na coreografia das identidades no Carnaval de Salvador. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e cultura Contemporâneas. Tese de Doutorado, UFBA, Salvador, 2001.; e "Identidades. In RUBIM, Antônio Albino C. (org). Cultura e Atualidade. Salvador: EDUFBA, 2005.

[] Ver Soares cardel, 2003.

[] Para este assunto, ver Ellen e Klass Worrtmann (1997)

Pretendo, frente a essa luta de forças simbólicas desiguais, elaborar o conceito de identidade sertaneja como um contra-discurso à idéia dominante estabelecida pelos diversos campos simbólicos sobre a Bahia e o Sertão, por meio de três conceitos que se entrelaçam, se estruturam e se transversalizam: campesinidade, sertanidade e territorialidade.

As vozes polifônicas dos sertões baianos

Em sua brilhante obra etnográfica denominada "Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem" (1993), Michael Taussig postula que a realidade é inerente à interpretação que dela fazemos. Com um enredo marcado pelos relatos históricos do terror e pelas narrativas da cura xamanística coletadas no sudoeste colombiano, o autor nos oferece a possibilidade de olhar os acontecimentos da região através de uma discussão polifônica sobre os vários problemas, fenômenos e dilemas ressignificados pela herança de um colonialismo distante historicamente, mas presente no imaginário da América cristianizada.

Inspirado numa lógica foulcaultiana, Taussig afirma "ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos"(2003:30). A reflexão sobre o efeito da busca pela verdade tem poder, não só em organizações sociais, mas no próprio modo de escrever e interpretar as histórias. A etnografia dentro desse saber antropológico tem sido muito discutida quanto à sua eficácia compreensiva. Essa questão política da etnografia faz o cientista social pensar em como assumir o contra-discurso e que espécie de compreensão, de fala escrita e construção podem subverter o representado, pois a rede social está impregnada de um mundo simbólico ambíguo. A ficção iluminista do mundo utilitário e racionalista faz todo sentido na cultura global contemporânea do terror panóptico da constante vigilância que busca gerar identidades hegemônicas e invisibilizar as diferenças. Mas não faz sentido algum para uma análise compreensiva da diversidade e da plasticidade representativas dos grupos sociais.

Reside nessa lógica a importância da análise comparativa entre três comunidades camponesas tão únicas em suas especificidades e tão próximas em suas simbologias camponesas e sertanejas aqui propostas, e, ao mesmo tempo, tão díspares com relação

às suas singularidades. Portanto, minha síntese sobre esses três grupos é uma metáfora sobre o encontro de três sociabilidades distintas na identidade da sertanidade. Por meio dos estudos etnográficos sucintamente revelados, sabemos que as comunidades de Olhos d´água, de Capivara e de Barra possuem uma percepção sobre seus territórios através das mesmas estruturas. Os mitos de origem de cada uma formam a geografia pela qual se distribuem os grupos familiares. As três comunidades possuem áreas coletivas e individuais. [1] Tudo gira em torno dessa realidade: relações de parentesco e compadrio, herança, migração, memória, estórias, ou seja, tudo que complexifica o imaginário desses grupos. Com isto, não estou afirmando que é o espaço geográfico que determina as características sociais e culturais dessas comunidades. Isto seria uma heresia! Na realidade, é a forma como esses grupos conceituam seus espaços geográficos que estabelecem o rumo das várias esferas que criam o mundo de cada uma, para si e para os outros[2].

De forma inequívoca, o conceito de território está intimamente ligado aos conceitos de memória e de identidade. Como afirma Alain Tarrius, seguindo noções chaves desenvolvidas por Maurice Halbwach, elaboradas em sua obra "La Topographie légendaire de Évangeles en Terre Sante",

> la noción de territorio es tan vaga como la identidad; exige, a cada uso que se recuerd su definición. A minima, diremos, que el territorio es uma construcción consubstancial de la llegada a forma e luego a visibilidad social de un grupo, de una comunidad o de cualquier outra colectividad cuyos miembros pueden emplear um 'nosotros' que los identifique. Es condición y expressión de un vínculo social. Adviene como momento de una negociación, entre la población concernida y las que la rodean, que instaura continuidades en los entercambios generalizados. El territorio es memoria: es la marcación de la conciencia histórica de estar juntos. Los elementos de escanción, continuidades y discontinuidades, contigüidades de este espacio-memoria son materiales, factuales y funcionan como referencias: tal acontecimiento, tal nombre y tal emplazamiento, reconocidos por todos. La memoria colectiva acumula los emplazamientos-acontecimientos, referencias y constitutivos de las interminables negociaciones que autorizan los cambios de expressión social de

[1] . Em Olhos d´Água, essas áreas são conhecidas como soltas ou carrasco, em Capivara, como fundo ou feixe de pasto; e em Barra são denominadas apenas como soltas. Em várias localidades do sertão nordestino, são criados conceitos êmicos distintos para as terras comunais.

[2] . Para Marc Augé, o lugar é definido como um território que delimita as raízes relacionais e históricas de uma comunidade, conferindo-lhe, assim, uma identidade. Esse espaço marca um lugar interior -identitário - por remissão ao qual se produzem efeitos de reconhecimento. Ele delimita no mundo "Espaces signifiants, des sociétés identifiées à des cultures conçues elles-mêmes comme des totalités plaines: univers de sens à l'interieur desquels les individus et les groupes que n'en sont qu'une expréssion se definissent par rapport aux mêmes critères, aux mêmes valeurs et aux mêmes procédures de l'interpretation" (1992:46 e 47).

> forma aparente. De tal manera que podríamos afirmar que la forma territorial es encessante negocioción ella misma. [...] Estos territorios, cuando abarcan las redes definidas por las mobilidades de poblaciones que tienen su estatuto de su saber-circular, yo los nombro territorio circulatorio. Cualquier espacio es circulatorio, pero al contrario, cualquier espacio no hace territorio(2000:54 e 55).

Como a migração é uma estratégia *sine qua non* de reprodução de qualquer campesinato sertanejo e é vista como uma forma de reprodução social e econômica do patrimônio camponês, o conceito de território para as comunidades aqui analisadas ganha uma dimensão muito além da materialidade geográfica do espaço local. Parto do princípio que essas comunidades se estruturam, na atualidade, por meio de três tipos de territórios[]: o território identitário, *lócus da comunidade*; o território circulatório, representado pelo espaço do ir e vir do processo migratório; e o território de acolhida, que na maioria das vezes é representado por São Paulo (que pode significar qualquer cidade ao sul do Brasil).

De forma ambígua, a migração dos agentes sociais do sertão para os grandes centros urbanos em busca de trabalho e capital representa, conforme assinalam os informantes das três comunidades, um contra-discurso à invisibilidade histórica construída sobre o *modus vivendi* sertanejo e camponês. No caso do sertanejo baiano, sua identidade original é subsumida de duas formas: pela contrastividade que a migração lhe impregna (mais um "baiano em São Paulo) e pelo discurso oficial dominante da dita "baianidade"

Esta ambivalência discursiva está presente, inclusive, numa das maiores obras sobre a sertanidade baiana, realizada por Euclides da Cunha. Para esse humanista, o homem sertanejo é um ser isolado, preso às adversidades climáticas a aos obstáculos geológicos e geográficos do seu meio. A esse isolamento, soma-se a negatividade do hibridismo racial que o deixa refém ao seu habitat natural do clima seco e árido do sertão:

> Esbocemo-lo, e para não nos delongarmos demais, afastemo-nos pouco do teatro em que se desenvolveu o drama histórico de Canudos, percorrendo rapidamente o rio São Francisco, 'o caminho da civilização brasileira', conforme o dizer feliz de um historiador. [...] Ao terminar o século XVII, Lancastro fundou com o indígena catequizado o arraial da Barra, para atenuar as depredações dos Acoroazes e Mocoazes. E daquele ponto à feição da corrente do São Francisco, sucederam-se os aldeamentos e as missões, em Nossa Senhora do Pilar, Sorobabé, Pambu, Aracapá, Pontal, Pajeú, etc. É evidente, pois, que precisamente no trecho dos sertões baianos mais ligados aos demais Estados do Norte – em toda a orla de Canudos - se estabeleceu desde o alvorecer da nossa história um farto povoamento, em que sobressaía o aborígene amalgamando-se ao branco e ao negro, sem que estes se avolumassem ao ponto

[] . Ver Cardel, 2003

> de dirimir a sua influência inegável. [...] É natural que grandes populações sertanejas, de par com as que se constituíam no médio São Francisco, se formassem ali com a dosagem preponderante do sangue tapuia. E lá ficaram ablegadas, envolvendo um círculo apertado durante três séculos, até a nossa idade, num abandono completo, de todo alheias dos nossos destinos, guardando, intactas, as tradições do passado. De sorte que, hoje, quem atravessa aqueles lugares observa uma uniformidade notável entre os que o povoam: feições e estatura variando ligeiramente em torno de um modelo único, dando a impressão de um tipo antropológico invariável, logo ao primeiro lance de vistas distintos do mestiço proteiforme do litoral. Porque enquanto este patenteia todos os cambiantes da cor e se erige ainda indefinido, segundo o predomínio variável dos seus agentes formadores, o homem do sertão parece feito por um molde único, revelando quase os mesmos caracteres físicos, a mesma tez, variando brevemente do mameluco bronzeado ao cafuz trigueiro: cabelo corredio e duro ou levemente ondeado; a mesma envergadura atlética, e os mesmos caracteres morais traduzindo-se nas mesmas superstições, nos mesmos nãos, e nas mesmas virtudes (1991: 68;74;77. Grifos meus)

Esta construção esquemática e estigmatizante elaborada por Euclides da Cunha, moldou o pensamento social brasileiro e os seus intelectuais[]; e ainda estrutura o imaginário social dos grandes centros urbanos, fundamentalmente os das regiões Sul e Sudeste, como também o imaginário elitista das grandes capitais litorâneas nordestinas.

A obra "Os Sertões" é o histórico de uma nação se autodescobrindo, como também um depoimento de um intelectual positivista frente à sua desilusão ideológica com relação aos ideais republicanos. Essas duas forças narrativas interagem por meio de contradições e paradoxos que sustentam a importância crucial do pensamento euclidiano para a compreensão da nossa identidade nacional. No capítulo em que dedica à descrição do Homem habitante da Caatinga Brasileira, o sertanejo nordestino é descrito como um ser ambíguo por natureza; um ser que oscila entre um ente "desgracioso", "desengonçado", "torto", um "Hércules-Quasímodo" permanentemente fatigado, a um elemento "forte", bambeando entre "extremos impulsos e apatias longas". “É um condenado à vida”. Um ser inútil longe das rezes, das secas e da sua religião mestiça, mas um "Titã" em seu meio natural.

Na primeira parte da sua obra, o autor nos convence por meio do seu extenso conhecimento sobre os aspectos geográficos da região e da sua minuciosa descrição etnográfica de cunho evolucionista sobre os agrupamentos humanos, do isolamento a que o homem rural dos rincões sertanejos e ribeirinhos foi submetido por séculos, após

[] . Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Buarque de Holanda, entre outros.

os movimentos expansionistas dos paulistas bandeirantes e do ciclo do gado, realizado pelos nordestinos litorâneos. Contudo, quando relata a inoperância do Exército Brasileiro, liderado por um grupo de oficiais de elite que havia participado e vencido a Guerra do Paraguai, somos tentados a realizar o seguinte questionamento: eram os sertanejos que estavam isolados por séculos, ou eram as populações urbanas do litoral, juntamente com a elite governante, que estavam, há séculos, de costas para o interior do Brasil?

As rotas criadas pelos primeiros desbravadores dos sertões brasileiros nunca foram abandonadas pelas populações interioranas como demonstra o farto material histórico e popular, como a literatura de cordel, os cancioneiros e os folcloristas autodidatas encarregados socialmente da divulgação e da transmissão do imaginário popular. Além dessa intensa troca entre uma "cultura popular", produzida no interior, com a dita "cultura erudita", reproduzida pelas elites intelectuais fincadas nos grandes centros e a reprodução da vida material e de consumo forçaram, desde os tempos coloniais, uma intensa mobilidade espacial da população interiorana e rural[].

Portanto, a crença que impregna o imaginário social brasileiro sobre o isolamento do homem rural sertanejo não se confirma quando submetida a uma análise social e científica mais ampla.

Do ponto de vista dos habitantes e nativos de Olhos d´Água, de Barra e de Capivara, que demarcaram o surgimento de suas comunidades, num extenso lapso temporal entre 1780 e 1840, esse isolamento total nunca foi externado. Ao contrário. Os discursos sobre a mobilidade foram sempre pontuados sobre as dificuldades de locomoção entre os

[] . Como afirma Maria Isaura Pereira de Queiroz, "dentro desta mesma linha, pudemos nós mesmos levar mais adiante as pesquisas e mostrar que realmente o isolamento caipira, do tabaréu, do caiçara, enfim de todos os habitantes do meio rural que não sejam nem fazendeiros, nem trabalhadores sem terra, é realmente uma ilusão. Pudemos verificar que os sitiantes não ficam restritos ao âmbito do município nem às únicas relações com a sede municipal, de tal maneira que conhecem várias regiões e várias realidades sócio-econômicas. O que vemos, portanto, foi que os sitiantes estavam em constante circulação dentro de sua região, solicitados a sair de seus bairros ora pelas atividades econômicas, ora pelas práticas religiosas, e servindo-se de todos os pretextos para não ficarem isolados e trancados dentro do seu grupo de vizinhança. Verificou-se que quando todos os outros fatores que arrancam o sitiante à sua vida no bairro estão praticamente desaparecidos – quando não registra seus filhos nem casa legalmente; quando não vota por ser analfabeto, quando comparece somente às festas religiosas de seu bairro e não freqüenta romarias, - ainda assim a economia o força a sair do círculo restrito em que vive, mesmo que seja para vender o excedente de um produto qualquer na sede municipal" (1976: 13 e 14).

espaços e como foram sendo criadas as estratégias para amenizar os percalços das idas e vindas entre os territórios internos e os territórios a serem "conquistados".

Ao que parece, a mobilidade é uma constante na história das comunidades sertanejas do semi-árido baiano. O próprio Euclides da Cunha, ao citar as grandes secas de 1680 a 1872, demonstra que esse fator climático foi responsável por grandes diásporas. O que ocorreu em meados do século XX foi um maior incremento dessa mobilidade alavancada pelas grandes transformações que surgiram por meio do desenvolvimento tecnológico e das vontades políticas das elites, que implementaram meios mais eficientes que deram impulso ao aumento quantitativo da mobilidade populacional entre os rincões brasileiros e os grandes centros, econômica, social e culturalmente concentradores de riquezas.

Por fim, surgiu um vício no interior do pensamento historiográfico e sociológico brasileiro de invisibilizar o homem rural do sertão do semi-árido, criando um círculo vicioso entre a falta de dados históricos sobre o estabelecimento desse no interior mais "bravio" e a falta de "vontade política" nos meios intelectuais, até meados da década de 1950, de transformá-los em um objeto permanente de pesquisa. O que ficou desse movimento foi a negação da existência concreta de um campesinato constituidor de um *ethos* identitário próprio, sobrando a imagem, implementada por séculos, de uma população inerte, presa ao ciclo econômico do gado que, após a perda desse lastro, transformou-se em uma população apática, sem bases sólidas para a manutenção de sua existência, enquanto grupo social.

Esta discussão sobre a existência ou não de grupos camponeses tipicamente brasileiros ainda não é um assunto acabado, nem mesmo para a antropologia nacional, que inicialmente voltou-se mais para os estudos dos grupos indígenas e afro-brasileiros e, atualmente, prende-se às temáticas consideradas urbanas. Teóricos da área rural como Maria Isaura de Queiroz, uma das pioneiras, Maria Margarida Moura, Klass A. A. Woortmann, Ellen F. Woortmann, Garcia Jr., Lígia Sigaud, José de Souza Martins, Octávio Velho, entre outros, ajudaram a criar, por meio de seus estudos e pesquisas, uma ampla visão da diversidade cultural e geográfica dos grupos sociais do meio rural brasileiro; contudo, por razões várias que vão desde a falta de verbas para pesquisas, que envolvem uma logística mais complexa, e um maior aporte de capital, até às prosaicas

questões políticas institucionais e departamentais nas Universidades Públicas Brasileiras e nos Órgãos de Fomento à Pesquisa, não foi possível criar, até o presente momento, uma sólida teoria dos campesinatos brasileiros, e muito menos sobre o campesinato sertanejo nordestino, como também, um banco de dados unificado com as ***n*** etnografias e sociografias já realizadas sobre o assunto.

Como bem colocou Maria. Isaura Pereira de Queiroz, há 39 anos, um dos elementos que caracterizam o campesinato brasileiro é exatamente sua mobilidade espacial, paradoxalmente estabelecida pelo fato de que a falta da terra e a insuficiência da mesma para prover famílias numerosas leva os membros não herdeiros a se guiarem para outras atividades econômicas e a se tornarem trabalhadores itinerantes e assalariados, criando uma relação historicamente dependente com a migração, como também uma relação conturbada com a ordem política que emana e é regida pelo mundo urbano.

Na obra de Euclides da Cunha, a questão da migração sertaneja, motivada pelos reveses da seca e como último recurso do sertanejo na dura batalha pela sobrevivência nos sertões, na ótica isolacionista do autor, nos remete à questão do "mito do eterno retorno" que permeia o imaginário de milhares de retirantes nordestinos, na medida em que a mobilidade entre o rural e o urbano nunca é pensada como uma via de mão única pelo indivíduo migrante: tanto os migrantes de Belo Monte, encantados com o discurso sebastianista de Antônio Conselheiro como os atuais migrantes de Olhos d´Água, Barra e Capivara, residentes em São Paulo, brandiam e brandem de forma unívoca as suas íntimas relações com a terra.

Os migrantes de origem rural, de primeira e segunda gerações, quando não retornam às suas roças, municipalidades e distritos após o abrandamento das condições econômicas e sociais que os afastam de suas gentes e de sua terra, ainda conservam nas metrópoles, com suas periferias, morros e bairros proletários, os elementos dos modos de vida e das culturas sertanejas, além de conservarem a sua ética camponesa. Soa estranho ouvir da elite urbana e da Mídia em geral que no MST (Movimento dos Sem Terra) não há camponeses, mas sim uma massa urbanizada de proletários pauperizados e destituída de qualquer vínculo com a terra. Creio que esse movimento social não teria tanta força e tanto impacto se o seu discurso de posse da terra pelo trabalho familiar não fosse visto e legitimado pelos seus seguidores como uma verdade insofismável.

No Brasil, os processos modernizantes de um mundo tecnologicamente urbanizado seguem em paralelo, tanto com uma agricultura altamente tecnificada, monocultora e voltada para a exportação, como também, em contraponto, convivem com um grande interior rural e centenário, fustigado pelas regiões de fronteiras agrícolas. Desse caldo intereconômico, intercultural e intersocial surgem os territórios circulatórios elaborados pelos grupos sociais que se movimentam entre essas várias realidades e que, por caminhos tortuosos, ajudam a manter de alguma forma o nosso conceito de unidade nacional.

Nessa luta por reconhecimento, foram criadas várias políticas afirmativas a partir da Constituição Federal de 1988, e de algumas constituições estaduais, que visavam criar ferramentas jurídicas de proteção e de cidadania aos grupos considerados "de baixo", ou "subalternos", principalmente com relação às várias populações camponesas que, a partir da Lei das Terras de 1850, ficaram fora do processo econômico e jurídico do direito positivo, por não poderem pagar pelas terras que utilizavam, na forma de agregados, foreiros, posseiros, vaqueiros, brejeiros etc. Essas populações passaram a ser representadas por mediadores (Ongs religiosas e laicas, movimentos sociais, instituições acadêmicas, entre outros), que se comprometeram a abrir brechas no sistema jurídico, em busca de justiça social, visando a uma reestruturação fundiária, mesmo que mínima e pontual. Assim, foi promulgado na constituição de 1988, o artigo 68, reconhecido pelo Decreto nº 4.887, em 20 de novembro de 2003, que estabelecia o dever do Estado em fornecer a certificação das terras para os grupos sociais remanescentes de quilombo. Entre idas e vindas da sociedade civil e do governo de Fernando Henrique Cardoso, que apregoava um caráter historicista de quilombo, e do governo de Luís Inácio Lula da Silva, que aceitou o *lobby* do Movimento Negro e da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), e aderiu aos conceitos de auto-definição e auto-reconhecimento para as comunidades étnicas (negras ou indígenas), muitos processos foram abertos e muitas mudanças burocráticas ocorreram[], mas pouco se conseguiu com relação a uma reestruturação fundiária nos sertões brasileiros e baianos. Contudo, a comunidade de Barra representa uma exceção, pois foi a primeira comunidade camponesa negra a

[] . Ver Capinam (2007)

receber a certificação de comunidade quilombola, em 1998. Porém, isto pouco modificou sua realidade material com relação ao uso e posse da terra.

Com relação às outras formas peculiares de relação com a terra, a Constituição Baiana de 1989, na esteira do artigo 216 da Constituição Federal de 1988[], criou, por meio da pressão de uma emenda popular, apresentada à constituinte estadual[], o parágrafo único do Artigo da Constituição do Estado da Bahia que estabelece:

> O direito real da concessão de uso, gravado de cláusula de inalienabilidade à associação legitimamente constituída e integrada por todos os seus reais ocupantes, especialmente nas áreas denominadas de Fundo de Pasto ou Fechos e nas ilhas de propriedade do Estado, vedada a este transferência de domínio.

Apesar de a comunidade de Capivara estar localizada em região de Fundo de Pasto, ou seja, em Terras Devolutas e Públicas, pertencentes ao Estado da Bahia e/ou à União, essa comunidade, mesmo cumprindo todas as formalidades burocráticas junto ao CDA e ao INCRA, como por exemplo, a constituição de uma associação jurídica de moradores de fundo de pasto, ainda não obteve a certificação e a titulação de suas terras. O mais agravante é que essa região é área de confronto aberto entre os antigos moradores e grileiros[].

Como a comunidade de Olhos d´Água não está localizada em uma região considerada de fundo de pasto, apesar de estar em uma área devoluta, e também, não possuir o caráter étnico como construtor da sua identidade, essa comunidade luta de outras formas pela demarcação de suas terras, fazendo valer o direito do usucapião. Até o presente momento, a CODEVASF e o INCRA demarcaram apenas os "terrenos de

[] . Art 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:
i – as formas de expressão;
ii – os modos de criar, fazer e viver;
iii – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
iv – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
v – os conjuntos urbanos, sítios de valor histórico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.
§ 1º O poder público, com colaboração da comunidade, promoverá protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

[] . Ver Reis (2007)

[] . Em 15/10/2008, ocorreram três assassinatos de agricultores nessa comunidade a mando de grileiros. Os assassinatos foram realizados em emboscadas na caatinga, enquanto os agricultores se dirigiam à luz do dia, ao assentamento vizinho, denominado Santa Luzia, para um encontro com técnicos do INCRA que estavam na região discutindo a proposta de instalação de cisternas. Até o presente momento, nada foi apurado.

brejo" como propriedades individuais dos grupos domésticos, mas os "terrenos de chuva", ou seja, as roças de caatinga não puderam ser demarcadas, pois a comunidade está dentro de uma área que está em vias de ser designada como APA (área de preservação ambiental).

Ou seja, o que estas políticas afirmativas demonstram, quando aplicadas à realidade empírica dos grupos sociais camponeses, é que o Estado, ao fazer pequenas concessões aos grupos minoritários por meio da Constituição Federal de 1988 e das Constituições Estaduais, não tem a intenção de mudar a estrutura social e o *status quo*. Muito pelo contrário! Essas políticas afirmativas de cunho étnico e territorial se mostram conservadoras em sua essência, uma vez que não estabelecem mudanças numa questão de fundamental importância para o campesinato brasileiro e sertanejo, que vem a ser o reconhecimento do direito costumeiro e consuetudinário do uso e posse da terra por todas as comunidades rurais centenárias, sejam elas quilombolas, de fundo de pasto ou antigas posseiras de áreas devolutas. Essas políticas fragmentam a luta de um grupo social que viu seus direitos serem retirados na primeira Lei das Terras deste país. Como afirma o historiador Erivaldo Fagundes Neves:

> Pode-se dividir a história do domínio fundiário no Brasil em quatro períodos: 1) desde o 'achamento' e posse da terra ou, de modo mais preciso, da instituição do sistema de sesmarias, em 1534, até sua suspensão, em 1822; 2) o caracterizado pela confusão jurídica, por não adotar uma legislação específica que substituísse o disposto nas Ordenações (Manuelinas, seguida pelas Filipinas), sobre as sesmarias, que tivera os efeitos suspensos por ato do príncipe Pedro de Alcântara, o que se estendera até a extinção definitiva do velho regime de distribuição de terras, em 1850; 3) o da promulgação da Lei das Terras, nesse ano e sua regulamentação, em 1854, até a proclamação da república; 4) a partir de 1889, período no qual o Governo Provisório decretou, em 1890, a demarcação das terras particulares, e a Constituição de 1891, transferiu as terras devolutas do domínio útil da União para os dos estados.
> Desde então pouco mudou de essencial na legislação agrária. Destaca-se apenas a criação, em 1964, da Superintendência da Reforma Agrária – SUPRA, pelo presidente João Goulart, que não chegou a ser instalada, e do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária – IBRA, no mesmo ano, pelo marechal Castelo Branco, que se transmutou em Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. No início da década de 1960, já se atribuía 'os sucessos da exploração agrária' no Brasil, por um lado 'à larga disponibilidade de terras', com reduzido número de empreendimentos e, de outro, a conversão de escravos, ex-escravos, imigrantes, enfim, grande parcela da população, em trabalhadores rurais, sem condições de 'disputar para si o patrimônio fundiário' nacional. 'Desde o início da ocupação e colonização do território brasileiro', os títulos de propriedade e o domínio da terra galopam muito adiante da frente pioneira de penetração e ocupação'. 'Este contexto teve como resultado as 'presúrias da modernidade', representadas pelas Ligas Camponesas e pelo Movimento dos Sem Terra (2005:200).

O que este autor demonstra é que para o Estado Brasileiro, a construção jurídica de terras devolutas dos sertões, estabelecidas ainda no período do Brasil Colônia, a existência de grandes propriedades rurais, na forma das sesmarias e Morgadios, não impediu a constituição de um campesinato sertanejo nordestino. Como afirma José Mauricio Arruti, em seu estudo de caso sobre uma comunidade complexamente formada por descendentes de índios e negros no sertão sergipano, a qual reivindicou para si o reconhecimento como uma comunidade quilombola, a formação do campesinato no semi-árido nordestino deu-se por meio de um longo processo histórico que, dialeticamente, o invibilizou.

> No caso de Porto da Folha, aquele conjunto, aparentemente disforme de grupos refugiados da violência colonial parece ter constituído uma camada bastante estável de camponeses independentes e invisíveis. Frequentemente eram esses pequenos camponeses ou criadores que estavam na origem das sesmarias, atuando como desbravadores de um território aberto, como 'frente de expansão que prepara o avanço das grandes posses (2005:177).

Além do conservadorismo dessas políticas afirmativas, é necessário apontar para o seu caráter ideológico, influenciado por um pensamento conservador sobre como se estrutura uma comunidade tradicional. As atuais políticas de demarcação de comunidades étnicas e territorais estabelecem que apenas o território da comunidade seja demarcada e titulada de forma coletiva. Isto gera imensos problemas para várias comunidades camponesas sertanejas. O campesinato do semi-árido nordestino, como qualquer outro campesinato brasileiro, estabelece uma imensa diferenciação entre a terra de plantio individual do grupo doméstico, considerado como um patrimônio particular, e a terra comunal, utilizada em conjunto com os demais grupos domésticos da comunidade, tanto para o extrativismo como para a criação de animais de médio e grande portes. A "economia moral"[] desse campesinato estabelece, por meio de uma ética sertaneja, que o trabalho comunal, nomeado emicamente em Capivara, como "batalhão", em Olhos d´água, como "mutirão" e em Barra, como "adjutório", deve ser estabelecido por um sistema de trocas ritualizadas. Em suma, para esse campesinato sertanejo, existe uma enorme diferença entre propriedade individual e coletiva, algo que

[] . No sentido elaborado por E. P. Thompson (2008)

as políticas estatais e os mediadores não conseguem enxergar. [1] Para que seja estabelecida uma verdadeira política de reconhecimento voltada para o campesinato histórico sertanejo, é necessário que essa fragmentação do discurso jurídico e político seja quebrada. Sabemos como afirma Fredrik Barth, que as fronteiras étnicas são manipuláveis pelos atores e que os territórios são reais e imaginários ao mesmo tempo. Portanto, uma política justa para o campesinato histórico brasileiro deve levar em consideração a concepção ética camponesa da primordialidade do uso da terra. Apenas essa ética poderá construir e reparar o erro histórico estabelecido pela lei das terras de 1850, a qual invizibilizou e deixou todos os camponeses sertanejos impossibilitados de usufruir da terra e dela serem proprietários juridicamente reconhecidos.

A memória e a identidade dos grupos sociais de Olhos d´Água, Barra e Capivara, independente das identidades políticas criadas por meio dos Mediadores e do Estado (quilombolas, comunidades de fundo de pasto, brejeiros etc) estão sedimentadas no princípio da mobilidade que está entremeada à realidade dos espaços identitários dessas comunidades. As próprias categorias, que estruturam as relações de pertencimento local, denotam que essas comunidades não são apenas lugares de morada, mas também tornaram-se um local de passagem para muitos, mesmo que essa passagem seja feita em longos intervalos geracionais, ou que nunca se realize, mas que esteja para ser feita um dia. Ser "de dentro" ou "de fora" é uma maneira que essas comunidades encontraram de dimensionar o grau de mobilidade de cada indivíduo e dos seus antepassados e descendentes. Os indivíduos reconhecidamente descendentes das famílias fundadoras estão temporalmente mais fixos ao território das comunidades e aos patrimônios dos seus grupos domésticos, enquanto os indivíduos considerados "de fora", mesmo pertencendo à terceira ou à quarta geração de indivíduos que se agregaram à comunidade, são membros mais disponíveis para a mobilidade, e não comungam dos mesmos direitos que os "de dentro" com relação à posse e ao uso dos territórios grupais e comunais.

[1] . Como afirma E. P. Thopson, “vistas a partir desse aspecto, as leis de assistência aos pobres e as caridades de emergência eram elementos constituintes do sistema de propriedade e poder. Na verdade, os subsídios e as subscrições podem ser vistos muitas vezes como iniciativas diretas de comprar a não-deflagração de protestos, ou até como uma recompensa pela inexistência de motins” (2005:232).

Considerações Finais

Por meio de uma análise comparativa entre três comunidades rurais de lugares e meios geográficos distintos do interior baiano, tentei demonstrar que a identidade sertaneja dessas comunidades se aproxima e se distancia de acordo com as singularidades que elas demonstram nos seus universos empíricos,expressos por uma discursividade de gentes do sertão. Os conceitos de campesinidade, territorialidade e sertanidade demonstraram ser ferramentas epistemológicas fundamentais na depuração dessa identidade. O quilombola negro da comunidade de Barra, o brejeiro da comunidade de Olhos d´Água e o agricultor de fundo de pasto da comunidade de Capivara são representações tipológicas das variações culturais existentes nos vastos sertões baianos.

Apesar dos discursos políticos que essas comunidades adotaram, por meio dos seus mediadores e das suas relações com o Estado, elas compartilham algo em comum, independente dos biomas nas quais estão inseridas e dos distintos imaginários sociais construídos: todas as três são comunidades camponesas sertanejas. E isto tem um significado fortíssimo na construção identitária desses grupos.

Em uma entrevista concedida em 08 de maio de 2003 para uma mestranda de história da USP (Universidade de São Paulo), o renomado geógrafo Aziz Nacib Ab´Sáber disparou:

> O que acontece na história do Nordeste foi uma extraordinária iniciativa para conviver com as secas, só que não dá para conviver com as pressões da estrutura agrária. Então, conviver com as secas, em termos da estação chuvosa, da estação mais seca, o nordestino está acostumado mais do que ninguém. Então, vem um cidadão que não mora lá, querendo ensinar o nordestino a conviver com a seca. O problema não é esse. A questão é dar ao nordestino condições de ascender socialmente e conseguir o seu espaço, facilidades para obter água, conseguir emprego e conseguir valores especiais para o pouco que ele produz. E, ao mesmo tempo, se desvincular da fantástica pressão da estrutura agrária do Nordeste. O nordestino sabe muito bem conviver com a seca. A estrutura agrária do Nordeste é que deve ser mudada.

Com relação à estrutura fundiária vigente no Nordeste desde os primórdios do período colonial, Ab´Sáber tem toda razão em colocá-la como o centro de todas as mazelas do sertanejo nordestino. Essa estrutura, reforçada pela Lei das Terras de 1850, combinada com a estrutura econômica impingida pelo Ciclo do Gado, criou um ciclo vicioso de exclusão social, histórica, cultural e econômica para a população sertaneja.

As elites nordestinas, encravadas em suas capitais litorâneas, com os olhos voltados para o além mar, em direção á Europa e ao Sudeste emergente, como também o Estado centralizador e urbano da Primeira República, deixaram essas populações órfãs e á mercê do poder esmigalhado dos coronéis que impuseram, até um período recente da nossa história, uma relação clientelista de caráter perverso. O Governo Federal só veio "reconhecer" a existência desse Homem Rural nordestino em meados do século XX, quando passou a intervir na região por meio de órgãos como o IFOCS (Instituto de Fomento a Obras Contra as Secas), atual DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra as Secas), SUDENE (Superintendência Nacional de Desenvolvimento do Nordeste) e CODEVASF (Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco). Contudo, a utilização política destes órgãos para beneficiamento de antigos grupos oligárquicos regionais, acabou criando uma "indústria da seca", em que o que menos importava era resolver o problema desse campesinato depauperado.

Dessa forma, a migração surgiu e ainda se constitui como uma estratégia de manutenção do patrimônio e da vida desse camponês sertanejo. Esse movimento de alta rotatividade expõe os indivíduos migrantes, advindos de um mundo rural tradicional, a uma situação de liminaridade social e afetiva, inserindo-o em um novo cotidiano e em uma vivência de violências reais e simbólicas, como também produz a desorganização e a desestruturação dos grandes centros urbanos, receptores de uma população carente de tudo. E o Estado Brasileiro, mesmo sendo governado atualmente por um presidente que conheceu de perto as viagens duras pelos territórios circulatórios e as agruras do abandono do território identitário e o inerente preconceito do território de acolhida, continua fingindo que nada disso lhe diz respeito.

Os ciclos e os fatos históricos e estruturais que criaram e mantêm as rotas migratórias entre as comunidades sertanejas nordestinas e a cidade de São Paulo estão distantes de uma análise e de uma ação efetivas por parte dos órgãos públicos responsáveis pelas políticas de bem-estar social. As transformações impostas pelos ciclos migratórios aos territórios identitários a aos territórios de acolhida são rápidas e profundas e, portanto, exigem soluções rápidas e criativas, além de um excelente aporte político e econômico. As atuais políticas afirmativas, como aposentadoria pelo FUNRURAL, Bolsa Família, demarcação de Territórios Comunais por meio de

políticas de caráter étnico ou territorial, estão muito distantes de serem políticas redistributivas, como afirmam os teóricos da Teoria do Reconhecimento, como N. Fraser e A Honneth (P.Mattos, 2004).

Em suma, a identidade sertaneja engloba, em boa parte, a identidade de ser sempre um migrante em potencial. Esta estratégia é justificada em função da dureza e das agruras impostas pelo sertão e pela representação do sertanejo como um sujeito embrutecido e anti-moderno, construído pela literatura (na figura do Jeca Tatu, imortalizado pelos filmes de Mazzaropi), e pela mídia em geral.

No imaginário social urbano brasileiro, o sertão é o estranhamento e o exótico, como também, é o espaço da natureza e do sofrimento, referências imortalizadas pela obra de Luiz Gonzaga, transfigurado no palco com suas roupas de vaqueiro e tralhas de retirante. Mas esse sofrimento é positivado pela coragem e masculidade do sertão, num processo de ambigüidade sem fim.

Para os sertanejos das comunidades de Olhos d´Água, Barra e Capivara, essas ambigüidades são vividas e sentidas de forma intensa. Nessas três comunidades, a migração para São Paulo se transfigura não apenas como uma estratégia grupal de reprodução social e econômica, mas também como um ritual de reconstrução de identidade difícil de ser absorvido na prática cotidiana da vida assalariada da grande metrópole.

Reduzido pela lógica êmica à categoria empírica "baiano", o sertanejo nordestino transita pela *urbe* paulistana como um ente perigoso, apesar de estatisticamente pertencer ao grupo que mais sofre com a violência urbana e com os aparatos da contra-violência. Esse "baiano" representa tudo o que é sujo, feio, maldito, de mau gosto, de brega, de atípico, ou seja, ele incorpora toda a distimia e o pessimismo de uma São Paulo heterotópica. No imaginário saudosista, a metrópole utópica que um dia existiu em um passado distante, era a expressão de uma cidade familiar, compreensível, tranqüila e maravilhosa antes da chegada maciça dos sertanejos nordestinos.

Em resumo, a identidade do homem sertanejo nesse mundo contemporâneo, se funde constantemente com a identidade de ser potencial ou verdadeiramente um ser em movimento, transversalizado por uma multiplicidade de visões de mundo que transforma

sua identidade original em algo ambíguo, em um Hércules- Quasímodo, nas palavras de Euclides da Cunha.

Bibliografia

ARRUTI, José Maurício. *MOCAMBO. Antropologia e História do Processo de Formação quilombola*, EDUSC-ANPOCS, Bauru – S.P., 2005.

CAPINAN, Ubiraneila . *IDENTIDADE OU IDENTIDADES? A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da Constituição Brasileira*, Monografia de Graduação, Departamento de Sociologia da UFBA, 2007

FREIXINHO, Nilton. *O Sertão Arcaico do Nordeste do Brasil. Uma Releitura*, Imago, Rio de Janeiro, 2003

HARRIS, Marvin. *TOWN & COUNTRY IN BRAZIL. A sócio antropological study of small Brasilian town*, Columbia University, The Norton Library Editions, 1956

MATTOS, Patrícia. *O Reconhecimento, entre a Justiça e a Identidade*, Revista Lua Nova, nº 63, São Paulo, 2004.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de. *Errantes do Fim do Século*, UNESP, São Paulo, 1999.

NASCIMENTO, Renata Cytryn Alves. *Entre Batalhões e a Batalha do Cotidiano: reflexões sobre o trabalho familiar no povoado rural de Jurema*, Monografia de Graduação, Departamento de Antropologia da UFBA, 2008.

NEVES, Erivaldo Fagundes. *Estrutura Fundiária e Dinâmica Mercantl. Alto Sertão da Bahia, séculos XVIII e XIX*, EDUFBA/UEFS, Salvador, 2005.

PIERSON, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*, R.J., 1972

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*, fundação Editora UNESP, São Paulo, 1998.

REIS, Angélica Santos. *FUNDO DE PASTO: Uma relação entre o direito consuetudinário e o direito positivo*, Monografia de Graduação, Departamento de Sociologia da UFBA, 2007

RIBEIRO, Iselda Correa. *SESMEIROS*, EdUFMT, Cuiabá, 1998.

TARRIUS, Alain. *Territoires Circulatoires et Espaces Urbains*, Les Annales de la Recherche Urbaine, no. 59-60, 1998.

_____*Las Circulaciones Migratorias: Convivência de la Noción de "Territorio Circulatório. Los Nuevos Hábitos de la Identidad*, in: Leer, Describir, Interpretar, Relaciones 83, vol. xxi, 2000.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um Estudo Sobre o Terror e a Cura*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum. Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional*, Companhia das Letras, São Paulo, 2008.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. *SER-TÃO BAIANO. O Lugar da Sertanidade na Configuração da Identidade Baiana*, Dissertação de Mestrado, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Faculdade de Comunicação, UFBA, 2007.

WOORTMANN, Klaas. *O Trabalho da Terra. A Lógica e a Simbólica da Lavoura Camponesa*, Editora UnB, 1997.