

SABENÇAS NA COMUNIDADE TRADICIONAL DE FECHO DE PASTO MUCAMBO, ANTÔNIO GONÇALVES (BA)

Izabel Dantas de **Menezes** – UNEB

Agência Financiadora: Bolsa PAC – UNEB

Resumo

Situada em meio aos debates que ocorrem no âmbito da área de Educação e Movimentos Sociais e, em particular, sobre a emergência de “novas” identidades coletivas, especificamente as denominadas Comunidades de Fundo e Fecho de Pasto, que, a partir de 1980, produzem formas peculiares de luta em defesa de seus territórios, a pesquisa procurou identificar os saberes acionados pelos moradores da Comunidade Mucambo (BA) no momento em que tiveram o seu território ameaçado. Buscou-se compreender os sentidos e lógicas das “sabenças” cultivadas nas esferas do trabalho, da religião e da família e suas implicações nas táticas de luta e regras de uso e ocupação da terra. Os dados e as informações foram levantados por meio de um estudo de caso, com uso de técnicas etnográficas, realizando-se a observação participante e entrevistas semiestruturadas com lideranças da comunidade. Concluiu-se que os “ecossistemas socioeducativos” (casa, igreja, roça) lugares de produção dinâmica do aprender e do ensinar, onde o encontro socioafetivo potencializa vínculos de pertencimentos que também são geradores de demandas políticas e sociais.

Palavras-chave: Educação; Sabenças; Comunidade Tradicional de Fecho de Pasto.

SABENÇAS NA COMUNIDADE TRADICIONAL DE FECHO DE PASTO MUCAMBO, ANTÔNIO GONÇALVES (BA)

1 INTRODUÇÃO

Partindo do pressuposto de que a educação é um fenômeno amplo, um campo epistemológico polissêmico, de diferentes contextos histórico-culturais, ciclos de vida e tempo, este trabalho centrou-se em compreender a dinâmica complexa da produção do conhecimento em uma comunidade rural do sertão baiano, reconhecida legalmente como Comunidade Tradicional de Fecho de Pasto.

Os moradores da Comunidade Tradicional de Fecho de Pasto, Mucambo, localizada no município baiano de Antônio Gonçalves, ao sentirem a ameaça e pressão dos grileiros e fazendeiros sobre a terra de uso comum utilizada por eles desde tempos imemoriais, acionam saberes constituídos no âmbito dos “ecossistemas socioeducativos” (PIMENTEL, 2000), tais como a casa, a igreja e a roça. Dessa maneira, a pesquisa se ancora nos seguintes eixos: a) nos sujeitos e seu jeito de viver em comunidade; b) no espaço e tempo da comunidade, como elementos importantes na constituição das práticas e saberes identitários, ecologias das identificações; c) e na ação política organizada – por meio dessas ecologias e suas sabenças, como forma astuciosa de responder, resistir e defender a terra comunal ameaçada.

Foi possível afirmar com o estudo realizado que esses saberes e práticas, oriundos da produção dinâmica do aprender e do ensinar da casa, da roça e da igreja, passam a operar como eixos norteadores da atuação política do sujeito “mucambeiro”, alimentando as táticas de luta, demandas sociais e políticas e, principalmente, as regras e códigos jurídicos costumeiros de ocupação e uso da terra.

A construção desta interpretação teve como base formulações teórico-metodológicas e, especialmente, o trabalho de campo desenvolvido junto à comunidade. Os dados e as informações foram levantados por meio de uma pesquisa de abordagem qualitativa, tipo estudo de caso (ANDRÉ, 2005), com o uso de técnicas etnográficas, tendo-se realizado observação participante, análise de documentos e entrevistas semiestruturadas.

No que diz respeito às formulações teórico-metodológicas, destacaram-se as contribuições de Boaventura de Sousa Santos (2005; 2010), particularmente seu conceito de “epistemologias do sul”, no qual o autor defende a ideia de que existe uma “diversidade epistemológica no mundo” marcada, sobretudo, pela existência de confrontos entre “conhecimentos rivais”, ou seja, conhecimento científico e conhecimentos não científicos, designados como populares, tradicionais, camponeses, etc. Santos (2010), no entanto, afirma que, em detrimento da supremacia do conhecimento científico em relação aos demais, todos possuem seus critérios de validade.

Assim, Santos (2005, 2010) contribui para a defesa da ideia posta neste texto, na medida em que fornece subsídios capazes de auxiliar na compreensão da “vitalidade cognitiva” da comunidade, entendendo que os seus saberes não são desvirtuados do espaço-tempo onde são desenvolvidos, dos autores que os constroem, dos tempos que

os constituem, bem como das identificações, implicações políticas, simbólicas e culturais que os alimentam.

Nesse sentido, Álamo Pimentel (2002), pesquisador das “pedagogias subterrâneas do semiárido brasileiro”, elencou a “dimensão geocultural” na produção do conhecimento. Enraizados nas experiências subterrâneas do cotidiano, os sujeitos sertanejos criam a base da produção da vida material e imaterial. É desse autor o conceito articulador da análise dos processos educativos da comunidade em foco – “ecossistemas socioeducativos” – são lugares, topos de sentidos e saberes¹ geradores de costumes e vínculos entre os sujeitos e o ambiente, circunscritos no subterrâneo das suas rotinas diárias e, portanto, permeadas por elos afetivos e conflitivos. Para Pimentel (2002):

No interior das subjetividades que constituem os laços familiares, cultura e natureza produzem múltiplas possibilidades afetivas e cognoscentes. O indivíduo torna-se unidade básica de sistemas mais amplos que passam pela família, atravessam os territórios existenciais da comunidade e espalham-se por suas vivências (PIMENTEL, 2002, p. 99).

Para além desta introdução e da conclusão, o texto está organizado nas seguintes partes: na primeira, apresentam-se informações referentes à categoria jurídica Fundo e Fecho de Pasto e o Mucambo, cenário da pesquisa; segue-se para a compreensão das sabenças que circulam nos “ecossistemas socioeducativos” da comunidade; finaliza-se analisando a relação das sabenças com a ação política organizada para resistir e defender o território ameaçado.

2 COMUNIDADE DE FUNDO E FECHO DE PASTO: UMA “IDENTIDADE COLETIVA” BAIANA

Fundo e Fecho de Pasto é uma “identidade territorial coletiva” (FERRARO, 2008a) que nomeia a forma de ocupação e o uso comum da terra no sertão baiano. Sua origem se relaciona à ocupação das terras a partir da instalação e queda dos currais das Casas da Torre e da Ponte, ainda no período colonial. Depois da queda dos currais, terras e trabalhadores da caatinga do nordeste baiano receberam atenção econômica e de

¹ Para Araújo (2006, p. 151).

mercado para atender aos sistemas de produção e, em vastas áreas, configuram-se sistemas agropastoris mantidos pelo uso comunal das terras. Assim, vaqueiros mantiveram nesses apossamentos comunais um modo de vida que só foi possível de existir durante o século XIX e boa parte do século XX, devido ao relativo isolamento geográfico associado ao desinteresse econômico pela região (FERRARO, 2008a).

Contudo, a partir dos anos 1970, o mercado imobiliário passou a se interessar pela terra de uso comum, atrelando a mesma notoriedade econômica, política e social. Essa notoriedade atraiu especuladores e gerou, conseqüentemente, ameaças à manutenção do acesso e uso comum da terra, originando, sobretudo, conflitos. Os sujeitos atingidos por essas ameaças se agruparam em torno dessa identidade coletiva – Fundo e Fecho de Pasto – e encaminharam ao Estado suas demandas por reconhecimento legal (ALMEIDA, 2008). No período atual, são contabilizadas cerca de 510 comunidades, nas quais estão presentes por volta de 20.000 famílias distribuídas em 28 municípios baianos (FERRARO, 2008).

O conjunto de comunidades aglutinadas sob a categoria de FFP é considerado por alguns autores (FERRARO, 2008; GERMANI, 2005; ALCÂNTARA, 2010) como realidades plurais de diferentes contextos socioculturais. As comunidades FFP não possuem, portanto, características idênticas; há uma diversidade, não apenas no que tange às questões climáticas, como na composição cultural, étnica e, principalmente, nos processos de territorialização.

Assim, diante da diversidade de comunidades que compõem a categoria FFP, escolheu-se como *locus* da pesquisa a Comunidade de Fecho de Pasto Mucambo (BA), pois expressa vínculo estável com um sistema de uso comum e foi a pioneira na luta em defesa da terra comum situada na Serra da Várzea Comprida.

3 MUCAMBO: UMA COMUNIDADE DE FECHO DE PASTO

Mucambo é pequena aglomeração descontínua de casas, cercadas de roças familiares, com uma igreja situada no centro, uma escola, um campo de futebol, dois bares, uma casa de farinha, a Associação e, ao fundo, ou melhor, ao fecho, grande área com 3.366 ha de terra de uso comum. A área de Fecho situa-se entre serras de uma cordilheira dona de nascentes e vales e possui grande diversidade de fauna e flora. Essa aglomeração é chamada, por alguns, de vilarejo, por outros, de povoado ou comunidade. Na classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), recebe a classificação de “distrito”. Entretanto, o cenário da pesquisa ora apresentado tem como

referência a categoria jurídica de Comunidade de Fecho de Pasto Mucambo – CFP Mucambo.

O município de Antônio Gonçalves está localizado na região semiárida do norte do Estado da Bahia no entorno da Serra da Jacobina. Não obstante a complexidade advinda da relação população x espaço, a serra é apropriada por grupos de pessoas que particularizam o espaço em que habitam e, assim, denominam-na segundo nomenclatura variada: Serra do Barro Amarelo, Espinhaço, Serra da Mangabeira, Serra do Mocó, Serra da Várzea Comprida e Serra da Várzea Redonda.

Essa localização traz algumas singularidades para a região da encosta da Serra da Jacobina que, mesmo fazendo parte do sertão baiano, não pode ser identificada como região “seca”. A questão climática trouxe para a categoria Fundo de Pasto a necessidade de inclusão do termo Fecho para, dessa forma – Fundo e Fecho de Pasto –, acolher as comunidades localizadas “nos altos”, com características climáticas, sociais e culturais distintas, conforme esclarece Ferraro (2008):

[...] No Fundo de Pasto reina o bode, no Fecho reina o boi” (padre de Bonfim, técnico da CPT). Em outra versão, a diferença principal entre fundo e fecho seria a quantidade de água disponível. Os fechos têm grotas úmidas e até riachos permanentes (FERRARO, 2008, p. 76).

Vale destacar também que a Serra da Jacobina serviu de repouso e engorda do gado que saía do litoral rumo ao sertão do São Francisco, no processo de povoamento e conquista do interior baiano, no início da colonização do País (ANDRADE, 1995). Assim, a ocupação das terras na região está diretamente ligada à trajetória da Coroa portuguesa de povoar o interior do nordeste baiano, portanto, pautada nos instrumentos legais de distribuição de terras das Capitânicas Hereditárias e, seguidamente, do regime jurídico de repartição fundiária em sesmaria, depois, referendada pela Lei de Terras. Novos conflitos foram gerados entre negociantes de terras, fazendeiros e posseiros devido aos emaranhados desafios da regularização da propriedade. As terras não regularizadas passaram a pertencer ao Estado, tendo sido palco de conflitos que marcaram a história das lutas camponesas no Brasil, no início da República.

A origem dos conflitos e das lutas no campo do sertão baiano na contemporaneidade, especificamente da região norte do Estado, está marcada, de modo especial, pela crescente valorização das terras, que se concentram, hegemonicamente,

nas mãos de poucos. De acordo com Alcântara (2011, p. 58), “a concentração da terra tem crescido na Bahia” e é responsável pela existência dos conflitos envolvendo camponeses e fazendeiros da região, o que coloca a validade da “questão agrária” como mote para a análise dos conflitos de terra (GERMANI, 2005).

Assim, a Serra da Várzea Comprida e a Serra da Várzea Redonda se constituem palco para novos impulsos de formas antigas e recentes de tentativas de concentração de terras. Impulsionados pelas estratégias integracionistas dos governos republicanos que, a partir da década de 1950, tentam constituir políticas de integração da região ao processo de desenvolvimento nacional, fazendeiros, pecuaristas e mineradores passam a se interessar pelas Serras da Várzea Comprida e Várzea Redonda, até então usadas em formato comum por habitantes de povoados da região e pelos próprios fazendeiros.

Nesse contexto, formaram-se, pelo menos, três grandes fatos de desenvolvimento da área que atingem diretamente e, de diversas formas, o jeito de viver da população, dando início ao período intenso de conflitos entre fazendeiros, mineradores e posseiros usuários das terras: o primeiro fato ocorreu em 1964, com a exploração de esmeralda nas Serras da Carnaíba. Empresas mineradoras atuam na região, como é o caso da empresa Ferros e Ligas da Bahia (FERBASA), desde 1962, e a CIMPOR, desde 1976 (CPT, 2009); o segundo fato refere-se aos projetos agropecuários (a partir de 1980) de grande escala, incentivados pelas políticas de desenvolvimento rural; e o terceiro diz respeito ao cultivo de uma cultura ilícita (maconha) nos vales das serras, causando impactos ambientais e sociais ao serem desmatadas e, especialmente, provocando medo na população.

Os fatos ocorridos a partir da década de 1960 colocam em risco a reprodução física, cultural, social e econômica da vida das populações locais. Os empreendimentos, além de alterarem a aparência da paisagem das serras, modificaram as relações entre as pessoas quando impuseram medo e restrições do uso de determinada área. As restrições impediram a passagem das pessoas entre localidades da serra, causando um apartamento entre os grupos de moradores, bem como a diminuição da prática extrativista de ouricuri, babaçu.

Diante do contexto, a população da encosta das serras – no primeiro momento, os moradores do Mucambo e, em seguida, as demais comunidades – organizou-se e invocou a defesa da área comum. Iniciou-se a luta para resistir na terra e, depois, pelo reconhecimento legal daquela terra tradicional, desencadeando um processo de

identificação-territorialização². Assim, as comunidades da encosta da Serra da Várzea Comprida “[...] vão se tornando não apenas uma forma de viver no sertão, mas uma forma de organização e luta para viver no sertão” (CAVALCANTE, 2007, p. 113). Em 1989, vincularam-se à categoria jurídica e administrativa de Fecho e Fundo de Pasto.

Com a pesquisa, foi possível identificar que todo esse processo costumeiro de uso e ocupação da terra foi possível, porque a comunidade, diante do conflito, acionou saberes, no dizer local, sabenças tramadas no seio das relações entre família, trabalho e religião.

4 CASA, ROÇA E IGREJA: ECOSSISTEMAS SOCIOEDUCATIVOS DA COMUNIDADE DE FECHO DE PASTO, MUCAMBO

A casa, a roça e a igreja são topos que funcionam como unidades que abrigam manifestações de um ensinar e aprender potencializados e potencializadores de saberes situados no universo das experiências vitais do sujeito e seu grupo. Aqui, o foco escolhido como referência é o dos sentidos que compõem as sabenças desenvolvidas nesses topos, nesses “ecossistemas socioeducativos” da comunidade de Fecho de Pasto Mucambo.

Na primeira parte do texto, a atitude de ver a dimensão intergeracional e sua força simbólica na transmissão do “aprender pelo exemplo” e da sabedoria comum do grupo é bem explícita nas falas do Seu Cizinho³, que, ao observar o pai na “lida” com o gado, aprendeu muito cedo o ofício de vaqueiro. Na segunda, a ideia de notar que, em meio às idiossincrasias de um processo de endotransmissão de um saber, existem circularidade, fluido e ambivalência que movimentam múltiplas influências, vários espaços, sucessivas transformações e “rupturas e recomeços”. No terceiro e último feixe, o vigoroso movimento multissensorial da ambiência da igreja e da roça na relação homem e animal.

Ao contar sobre o processo de aprendizagem do ofício de vaqueiro, o Sr. Cizinho, através da expressão, “casa de pai, escola de filho”, revela, em primeiro plano, um lugar, a casa do pai e, em segundo plano, o termo escola é associado ao nome casa, revelando o sentido fecundo desse lugar na educação dos filhos. Assim, o narrador

² ARRUTI (2006).

³ Manoel da Cruz (70 anos) foi liderança no movimento em defesa da terra comum, é vaqueiro e pai de 15 filhos.

ressalta a dimensão intergeracional da aprendizagem. De acordo com a narrativa, quem ensina o ofício de vaqueiro é quase sempre o pai e/ou a mãe, daí a afirmativa: “casa de pai, escola de filho”.

Do subterrâneo da memória do Sr.Cizinho, os ritos de passagem de um aprender e ensinar de uma geração a geração são evocados e, neles, as tramas culturais antigas, que se revigoram a cada geração, são apresentadas. Assim, o processo começa com a criança ajudando o pai a tirar leite de vaca mansa e levar as vacas à roça, pela manhã, e, à tarde, prendê-las no curral, a partir daí, a criança “[...] vai se acostumando... [...]”. Neste momento inicial, o filho aprende observando os gestos, a fala, a técnica, a magia que envolve o ofício de vaqueiro:

[...] o que ele vê o pai fazendo, ele faz também e o pai, para estimular, o pai, o pai diz que vai dar de presente uma bezerra, aí, o mínimo fica ansioso e fica no maior prazer e vai se dedicar a aprender a profissão [...] começa a ter o amor, sem amor não vai, gostar de fazer com amor, ele sonha e pede a Deus, assim: Vaqueiro que é bom vaqueiro/ vê o seu gado e quer bem/ Todo dia vai a roça contar as rês que tem/Quando ele vai, o gado vai e quando ele chama o gado vem/E quem não gosta de vaqueiro, não gosta de mais ninguém (Sr. Cizinho, 24 nov. 2011).

No trecho transcrito, é possível observar que a criança não apenas se identifica com o gesto do pai, mas, sobretudo, com a afinidade lúdica com os animais. Brincando, ela participa do emaranhado cultural que integra e é motivada, pela relação com o pai e com os bichos, a buscar “funções cognitivas superiores” cada vez que é proposto um novo desafio: tirar leite da vaca, depois, prender a vaca, fazer os laços, pegar boi na caatinga, aboiar versos, rezar para curar, tratar ferimentos. Ou seja, uma aprendizagem complexa e sofisticada que só pode ser aprendida na relação com o outro e na medida em que observa, experimenta, erra, escuta, enfim, vive.

Thompson (1998, p. 17-18) destaca as experiências de aprendizagem marcadas pelo costume “nos mistérios de criação dos filhos” ao analisar a sociedade rural da Inglaterra do século XVIII:

Encontramos uma herança importante de definições e expectativas marcadas pelo costume. O aprendizado, como iniciação em habilitações dos adultos, não restringe a sua

expressão formal na manufatura, mas também serve como mecanismo de transmissão entre gerações. A criança faz seu aprendizado das tarefas caseiras primeiro junto à mãe ou avó, mais tarde, na condição de empregado doméstico ou agrícola. O mesmo acontece com os ofícios que não têm um aprendizado formal. Com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade (THOMPSON, 1998, p. 17-18).

No entrelaçar do ecossistema socioeducativo “casa”, os sujeitos, amparados por costumes, tecem outras sabenças formadas por pluralidades de experiências socioculturais e estéticas, que aparecem em cena e mostram que a casa é um ecossistema socioeducativo complexo, ambivalente, multissensorial e repleto de circularidades. A vida doméstica é circular e se mistura com a ambiência de outros lugares da comunidade.

Nesta segunda parte, a observação do trabalho de cada família, desenvolvido na casa de farinha comunitária, é o foco. Além de expandir as fronteiras do lar, em tempos de farinhada, as famílias praticamente se mudam com os filhos ainda pequenos para a casa de farinha, uma circularidade de ideias, conflitos, paixões, frustrações. Fazer a farinha envolve uma organização complexa entre os moradores que vai desde a decisão de quem começa o trabalho primeiro até a manutenção da casa de máquinas, com o gerador SNB 75 e o forno de torrar a farinha, cochos, triturador de mandioca.

Fácil observar a circularidade, a ambivalência entre os espaços ocupados pelas famílias. As atividades desses espaços permite afirmar que a casa de morada não é a única referência, existem outras habitações, outros domicílios fundamentais para a produção social e cultural do elã comunitário e, conseqüentemente, a produção de práticas de identificações entre os sujeitos e lugares de morada.

Godoi (1999) observou que, no cotidiano dos povoados de Rua Velha, Barreiro Grande, Barreirinho e Zabelê, do sertão do Piauí, existem, além da casa, outros espaços fundamentais para o grupo doméstico camponês, desdobrados em quatro domínios fundamentais: a casa, a roça, o muro e o quintal (GODOI, 1999, p. 88). Dir-se-ia que o olhar desta autora identificou, dentro da comunidade do Mucambo, outros domínios

fundamentais, além da casa, que se expandem a partir dela: o rancho na roça, a casa de farinha, quintal, o rio e a roça.

Os ranchos na roça, morada provisória descrita por Cândido (1997), são bem presentes nessa cultura rural.

[...] nas vicissitudes da sua intensa mobilidade. A combinação dos traços culturais indígenas e portugueses obedeceu ao ritmo nômade do bandeirante e do povoador, conservando características de uma economia largamente permeada pelas práticas de presa e coleta, cuja estrutura instável dependia da mobilidade dos indivíduos e dos grupos. Por isso, na habitação, na dieta, no caráter do caipira, gravou-se para sempre o provisório da aventura (CÂNDIDO, 1997, p. 48).

A função de guardar os pertences mais utilizados no trabalho com a terra, como disse Zene (nora de D. Antônia), “a gente tem um pouquinho de tudo aqui dentro”. O rancho, esta “casa ligada a terra, chama para o seu ‘seio fecundo’” (ARAÚJO, 2006, p. 98) o amparo das necessidades físicas e existenciais dos seus habitantes.

A sua casa (significativamente chamada rancho por ele próprio, como querendo exprimir o seu caráter de pouso) é abrigo de palha, sobre paredes de pau-a-pique ou mesmo varas não barreadas, levemente pousado no solo [...]. De sorte que essas habitações parecem construídas para pouco tempo, apenas como refúgio de viajantes. [...] árvore com sombra o bastante para alguém morar (ARAÚJO, 2006, p.49).

O autor da frase “A roça é da serra e a serra é de todo o mundo, aprendi isso desde menino”, é Rubens de Farias Cruz, de 47 anos, liderança no movimento de luta pela Serra da Várzea Comprida. A fala revela uma intimidade com a geografia, os segredos e os mistérios de um lugar cujas condições climáticas e geográficas são particulares.

Com efeito, a produção de técnicas e instrumentos para a obtenção dos produtos necessários à sobrevivência do grupo tem, como já analisou Cândido (1997, p. 23-25) no estudo sobre os parceiros do Rio Bonito, duplo caráter: natural e social. Para o autor, há uma relação de solidariedade profunda entre o mundo físico e a cultura humana, assim, o equilíbrio entre as necessidades e as soluções dos desafios da produção dos

“meios vitais” depende de dois ajustamentos necessários – o primeiro diz respeito ao encontro de soluções que permitam explorar o meio físico para obter recursos de subsistência e o segundo, ao estabelecimento de uma organização social compatível com as soluções encontradas. De maneira análoga, percebe-se que a natureza dos saberes forjados por homens e mulheres, ocupantes e usuários da serra e das roças, possui esse duplo caráter – natural e social.

Todavia, identificou-se nesse universo uma relação oscilante entre os elementos de cunho social e natural e as estruturas de natureza sensível ou mesmo religiosa. Nesses termos, os sentidos dos saberes observados são de natureza empírica/prática, ou seja, oriundos da experiência e de natureza religiosa/mística, retirados da relação simbólica com a natureza.

Os saberes organizados e desenvolvidos nos termos das práticas socioculturais da lida na roça foram construídos ao longo do tempo, para atender a determinadas necessidades e demandas e responder aos desafios postos pela realidade para a obtenção dos meios de subsistência do grupo. Assim, pode-se afirmar que esses saberes possuem um ritmo de construção e realização ditado tanto pela natureza, pelas características singulares de um ecossistema específico, da organização adequada construída para tanto, como pelos sentimentos e sensibilidades que circulam na esfera cotidiana da lida na roça, lado a lado, da técnica e do instrumental.

O universo das técnicas e manejos da fauna e flora que revestem os saberes produzidos “na roça” constitui o que Rios (2011, p. 173) denomina de “patrimônio cultural e simbólico” dos moradores da roça que, mediados pelos desafios do contexto em que estão inseridos e das relações e experiências que estabelecem com seus vizinhos e familiares, praticam, segundo a autora, a “ciência da roça”. Assim, fazem parte do universo racional dessa ciência os seguintes saberes práticos: previsões climáticas; localização espacial e temporal; práticas de cura e simbologias religiosas; conhecimento sobre o ciclo de vida de plantas e animais; rigor e método nas aprendizagens individuais e coletivas; diversidade linguística: práticas de oralidade (RIOS, 2011, p. 170-187).

De forma equivalente às reflexões de Rios (2011), percebe-se que os sentidos dos saberes locais mapeados durante a pesquisa de campo possuem uma obediência às pistas deixadas nas entrelinhas da natureza; práticas de localização espacial baseadas nas relações de parentesco e vizinhança, bem como baseadas em nome e característica de bichos e plantas locais; noção temporal baseada na posição da lua e do sol; relação com a religiosidade no preparo do trabalho na roça, nas festas populares locais e na cura

das pessoas e animais; rigor e método baseados na repetição, memorização e obediência das práticas cotidianas; por último, possuem cultura oral marcante e gramática peculiar.

O equilíbrio da relação entre meio físico – área comum – e realização das necessidades de sobrevivência do grupo está baseado em uma espécie de organização costumeira, elaborada pelo grupo ao longo do tempo, com o fim de atender às exigências do uso comum de recursos naturais relativas, especialmente, às atividades da pecuária e da agricultura. Por vezes, essa relação é conflituosa. A fala de Seu Cizinho elenca algumas normas aprendidas por meio da vivência, repetição, memorização e obediência:

[...] gente, né, e depois a gente se vai trabalhar, nós tem uma roça lá aí, mas era fora dessa área de criar os gado né, aí a gente tem que cercar de acordo, pra não judiar. Que se eu preciso da roça, do plantio, mas outro precisa ter seu animal, né? Aquilo lá, quando criou a Associação, combinamos assim: lugar que botar a roça, se a rês entrar. O dono vai consertar o buraco da cerca. Consertou? Consertou. Tornou a entrar, entrou? Consertou. Tornou a entrar. Daí mudei de ideia. Então muda a rês. Por que a rês pode mudar e a roça, não (CIZINHO, 26 nov. 2011).

Outro saber que circula entre casa, roça e religião é a prática da benzeção, que será discutida nesta terceira parte do texto. A natureza e a identidade da serra como um lugar sagrado são eixos centrais desse saber de natureza mística/religiosa. A prática de benzer as pessoas e animais é comum dentro do meio rural. Assim, o desenvolvimento desse saber é baseado em toques, imposição das mãos, repetição de orações específicas para cada enfermidade, presença de objetos sagrados manipulados por pessoas dotadas de poder, determinadas, sábias dos mistérios da fé e das plantas.

Essa prática, de aparente aceitação entre os sujeitos estudados, tem na aplicabilidade repetida a força da sua existência, apesar do “epistemicídio” (SANTOS, 2005) praticado desde o século XVII, quando se queimaram os curandeiros, a maioria do sexo feminino (ARAÚJO, 2006). A presença de um saber “arcaico” dentro do universo mucambeiro pode encontrar na ausência da “medicina racional” uma justificativa aparente para o uso da benzeção e das plantas medicinais, no entanto, ao se mergulhar nesse universo mucambeiro, compreende-se que o uso e a consciência desse

saber costumeiro se justificam não apenas como alternativa ao descaso dos Poderes Públicos relativo à saúde da população rural.

Woortmann (1990), em “Com parente não se neguceia”, relata a confiança e força da reza para um sitiante:

Embora analfabeto, revelava-se perfeitamente racional, nos termos de uma lógica empresarial. Em certo momento, considerou que seria necessário mandar benzer o gado, condição *sine qua non* para o sucesso de sua estratégia, e lembrou-se, então, de que o benzedor que havia fechado o seu próprio corpo contra doenças havia falecido poucos dias antes. (WOORTMANN, 1990, p. 17-18).

Foi possível perceber que a crença comunitária da sabença costumeira da reza como instrumento de cura de pessoas e animais foi construída por meio de pessoas definidas e designadas como agentes dos segredos da fé, que curam pela reza e pelas plantas. Para tais pessoas designadas, o enigma que compõe os ritos desses saberes nunca deixou de existir, mesmo que, na periferia, esses segredos invisíveis continuem pulsando formas incultas de ensino-aprendizagem declaradamente centralizadas pelos saberes eruditos.

Saber profundo passa como conteúdo encenado dentro do universo privado das casas, quintais, fogões a lenha, de onde sai a panaceia de muitos males, males desses sujeitos que se curam nas benzeções, cuja eficácia simbólica tem se tornado cada vez mais ‘forte’ num movimento de retorno ao profundo de nossa memória de crenças coletivas (ARAÚJO, 2006, p. 183).

No estudo realizado sobre a tradição oral⁴ do Mucambo a respeito das histórias de sua fundação, é possível perceber a marca de dois fatos-mitos de origem, codificados pelo grupo como aqueles responsáveis pelo seu início. O primeiro mito de origem, presente na Tradição Oral, está centrado na figura da índia Mucamba. Já no segundo mito fundador do Mucambo, aparece com força a influência da Igreja Católica, como a

⁴ Assim como inspirou Godoi (1999) no trabalho realizado com o povoado de Zabelê (PI).

responsável pela passagem de povoado para comunidade. O relato no histórico realizado pela Associação confirma essa análise:

[...] 1979 tivemos a presença do padre com a celebração da Santa Missa. Seu nome era Frei Carlos, vinha da paróquia de Campo Formoso [...] Começamos a nos considerar comunidade depois que o padre passou a celebrar a Santa Missa todo mês. (APPRM, 2009).

Percebe-se a vitalidade desse lugar que ocupa boa parte do tempo das pessoas com atividades para além do rezar e adorar os santos. Nesse topo, as pessoas brincam reizado, conversam, realizam eventos sociais, fazem reuniões festivas e discutem política.

5 QUANDO AS SABENÇAS SE TRANSFORMAM EM *TÁTICAS DE DEFESA DA TERRA*

Na medida em que as relações de poder lhes foram desfavoráveis, as respostas constituídas pelas comunidades inseridas no conflito estiveram, via de regra, inspiradas nas práticas cotidianas oriundas das próprias experiências no trato das respectivas sobrevivências. Esse processo permite afirmar que, no momento do conflito, as sabenças costumeiras saíram do anonimato cotidiano das comunidades e se transformaram em táticas políticas de defesa da terra.

O percurso que, até aqui, tentou demonstrar a vitalidade cognitiva do Mucambo, deu respostas ao conflito, conforme os sujeitos organizaram e desenvolveram táticas de luta, tais como: a roça comunitária envolvendo 18 famílias criadas na área de terra comum; o vento da meia noite – tática que consiste num mutirão em que homens e mulheres, na calada da noite, arrancavam o arame farpado que cercavam a terra comum; e a instalação do cruzeiro na serra.

São “gestos hábeis do ‘fraco’ na ordem estabelecida pelo ‘forte’, arte de dar golpes no campo do outro, astúcia de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos” (CERTEAU, 1995, p. 98). São achados perdidos por entre as cercanias da Serra da Várzea Comprida, território almejado pelo poder e querer de fazendeiros, grileiros e mineradores da região.

As respostas instituídas pelo Estado para solucionar os conflitos fundiários das terras de FFP do sertão baiano, comumente, assumiram caráter manipulador e reparador próprio da ação clássica modernizadora do Estado. Mesmo aquelas propostas institucionais, que se comprometiam com a conservação do sistema produtivo e organizativo com base em uma configuração secular das comunidades de FP, não saíram totalmente do papel, “[...] infelizmente, o Estado da Bahia, inicialmente através do INTERBA e atualmente através da CDA, opera com morosidade espantosa, até agora, somente 10 associações detêm o título das áreas coletivas [...]”⁵. Em muitas comunidades de Fundo de Pasto, apenas os títulos individuais foram entregues, de acordo com Ferraro (2008, p. 105).

Depois de 2008, a emissão do título da área coletiva da Serra da Várzea Comprida, assim como das demais terras de FFP, está retida devido ao parecer da Procuradoria Geral do Estado da Bahia (PGE), emitido em 2007 e 2008. Em 1989, a Constituição Baiana cita os FPs no artigo 178, abrindo possibilidades de regularização de terras coletivas em todo o Estado. No entanto, a regularização aconteceu atrelada ao dispositivo da “concessão real de uso”, em que o Estado, caso considere conveniente, pode cancelar a concessão que permite às famílias conviverem nessas áreas coletivas como direito inalienável das comunidades.

Partindo dessa indicação legal, em 2007 e 2008, a PGE da Bahia emitiu um parecer no qual questiona a legalidade dos títulos emitidos. Para a PGE da Bahia, tal procedimento está em desacordo com o artigo 178, suspendendo a emissão dos outros títulos de terras coletivas em tramitação na CDA. Assim, o que foi um marco para os FFPs, hoje é pauta de luta e motivo de preocupação, porque amplia a incidência de conflitos em todo o Estado (CPT, 2006).

O caderno “**Conflitos no Campo Brasil 2011**”, revela que cresceu o número de conflitos no campo, no Brasil, envolvendo trabalhadores e trabalhadoras rurais e suas comunidades, e povos tradicionais. O relatório registra o crescimento de 15% no número total de conflitos no campo, em 2011, em relação a 2010. De acordo com a carta do CETA⁶, nos últimos três anos, cinco trabalhadores rurais foram brutalmente assassinados: Thiago, Luiz e Josimar, em 15 de outubro de 2008, na comunidade do

⁵ Documento “Fundo de Pasto que queremos” (2003, p. 11).

⁶ Movimento Estadual de Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas.

Mandú (BA); Antônio do Plínio, em 06 de janeiro de 2011, na comunidade de Fundo de Pasto da Serra do Bode; e Leonardo de Jesus Leite, aos 06 de setembro de 2011, em Angico, Monte Santo.

6 CONCLUSÃO

Nestas linhas conclusivas, gostaria de marcar que, mesmo diante da cruel cegueira epistemológica e jurídica (SANTOS, 2005, 2010, 2001) do sistema visual da era das luzes, a vitalidade e a potência cognitiva das invisíveis práticas dos sujeitos de uma pequena comunidade do sertão baiano sacodiram e perturbaram, como claros na noite, o poder estabelecido. Esse foi o fio que conduziu a escrita deste texto, buscando compreender a potencialidade, o conteúdo e os sentidos das ecologias das identificações múltiplas nessa comunidade profunda (ARAÚJO, 2006) de sabenças.

O que orienta a visão jurídica brasileira são os princípios do liberalismo econômico, em que a privatização das terras do governo é a única possibilidade legítima da ação governamental para a regularização. Nesta perspectiva, as terras de uso comum são vistas como resquícios anacrônicos e arcaicos de um passado a ser superado, porque são marcadas por uma irracionalidade que se contrapõe ao desenvolvimento e ao mercado de terras (ALMEIDA, 2010).

Diante da conjuntura, os sujeitos usuários de uma modalidade, dentre muitas, de uso comum da terra acionam saberes e práticas como resposta ao menosprezo oficial dos seus fatores étnicos, de parentesco e/ou culturais. Mucambo foi a comunidade de Fundo e Fecho de Pasto usuária dessa modalidade de uso comum da terra, escolhida como *locus* da pesquisa para compreender a “astúcia” e seus nichos culturais, racionais e afetivos dessa outra racionalidade, válida, contemporânea e visível.

A compreensão a respeito desse processo destaca dois aspectos educativos inerentes a esse marco, que servem como eixos sustentadores do movimento. O primeiro diz respeito às sabenças de memória e narrativas costumeiras sacrais, ou seja, diz das atitudes e práticas culturais advindas do universo religioso. O símbolo escolhido como marco importante para o contexto da luta foi o cruzeiro, antigo símbolo da liturgia de tradição católica que indica sofrimento e libertação de Jesus Cristo. A frase incluída na cruz – “Esta terra é do povo” – atualiza o símbolo frente ao contexto e confere ao grupo a oportunidade de expressar, através desse ícone religioso, emotivo e expressivo, o *anúncio* para si mesmo e para os outros do direito a terra. Dessa maneira, fica

demonstrada a junção de vários elementos culturais e que toda cultura, seja ela popular ou erudita, é, como afirma Certeau (1995), no plural.

O segundo aspecto refere-se ao caráter lúdico-político dessas sabenças em luta. Diz das memórias e narrativas capazes de trazer o ânimo para a luta, sem esse ânimo – conforme a própria etimologia do termo nos indica: anima a alma, talvez fosse mais difícil ou impossível continuar a luta. As bromélias sacudidas na chegada a Lutanda, comunidade que se localiza do outro lado da serra, revelam esse caráter lúdico-político das performances públicas. As pessoas presentes nessas performances públicas estavam implicadas “de corpo e alma”, criaram sentidos por meio dessas trocas afetivas, desses momentos lúdico-políticos e significados e saberes indispensáveis para a defesa da terra.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA; GERMANI. As comunidades de Fundo e Fecho de Pasto na Bahia: luta na terra e suas espacializações. In: **Revista de Geografia**. Recife: UFPE – DCG/NAPA, v. 27, n. 1, jan/abr. p. 40-56, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Terra tradicionalmente ocupadas**: terras de quilombo, terras indígenas, babaquais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ANDRADE, Manuel Correia. **A questão do território no Brasil**. São Paulo/Recife: Hucitec/IPESPE. 1995.

ARAÚJO, Maria Emília Carvalho de. **Lugar é laço**: saber profundo nas comunidades Goianas de Cibele e Caiçara. Tese de doutorado em Educação. Universidade Federal de Goiás, 2006.

BOAVENTURA, Eurico Alves. Nômades e vaqueiros. In: **Fidalgos e vaqueiros**. Salvador, Centro Editorial e Didática da UFBA, 1989, p. 15-43.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. **Sacerdotes de Viola**: os rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Memória do Sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

CÂNDIDO, Antônio. **Parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: 34, 1997.

CAVALCANTE, Ludmila Oliveira Holanda; FERRARO Jr., Luiz Antônio. Planejamento participativo: uma estratégia política e educacional para o desenvolvimento local sustentável (Relato de experiência do Programa Comunidade Ativa). In: **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 81, p. 163-190, dez. 2002.

CERTEAU, Michel. A beleza do morto. In: **A cultura no Plural**. Campinas: Papyrus, 1995, p. 55-87.

CPT. **Conflitos no Campo Brasil 2011**. Organização: Antônio Canuto, Cássia Regina da Silva Luz, Isolete Wichinieski – Goiânia: CPT Nacional Brasil, 2012.

FERRARO JR., Luiz Antônio. **Entre a invenção da tradição e a imaginação**: estudo de caso dos fundos de pasto na Bahia. Tese de doutorado. Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2008a.

_____. Quatro séculos de latifúndio. **IV Encontro Nacional da Anppas**. 4, 5 e 6 de junho de 2008, Brasília, - DF – Brasil. Guimarães, 2008b.

GODOI, Emília Pietrafesa de. **Trabalho da Memória**: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, SP: Unicamp, 1999.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. **A pesquisa em educação**: Abordagem qualitativa. São Paulo: EPU, 1986.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **As árvores do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. São Paulo: Palas Athena, 2001.

PIMENTEL, Álamo. **O elogio da convivência e suas pedagogias subterrâneas no semiárido brasileiro.** Tese de doutorado em Educação - Universidade Federal Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2002.

RIOS, Jane Adriana Vasconcelos Pacheco. Professores da cidade, alunos da roça: identidades e discursos na escola. Revista da FAAEBA: **Educação e Contemporaneidade**, Dez 2011.

SANTOS, Boaventura. **Semear outras soluções.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. **Epistemologia do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

THOMPSON, E.P. **Costumes em Comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

WOORTMANN, Ellen F. O sítio: descendência e lugar. In: **Herdeiros, parentes e compadres:** colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. Edunb, São Paulo-Brasília, 1995.