# Comunidades de Fundo de Pasto: afinal, quem são seus habitantes?[1]

Elisa M. Camarote
Universidade Federal da Bahia - UFBA

As etnografias são as construções analíticas de acadêmicos;
os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular.
Merlin Strathern, *O Gênero da Dádiva.*

Como antropólogos, devemos buscar o entendimento das categorias no contexto singular onde elas se empregam, ou seja, no campo. No entanto quando se começa uma pesquisa, principalmente relativa a um tema novo, que lhe é apresentado por terceiros (a militância, colegas de trabalho, outros pesquisadores) e não exatamente pelo campo, a *referencia* inicial tomada para apreender o sentido do objeto antropológico, não é aquela advinda da compreensão nativa.

Em um caso como esse, a compreensão primeira utilizada como guia para a pesquisa antropológica, é mais ou menos exterior, ou descolada da realidade, do modo de vida e das visões de mundo dos próprios nativos, tomados por sua vez, como o objeto do estudo. Admitimos contudo, que existam maneiras diversas de construir a perspectiva antropológica, traçada muitas vezes, segundo razões pessoais, definidas pelo percurso trilhado por cada pesquisador, em direção a seu campo de interesse.

Identificamos preliminarmente, duas formas possíveis, de abordagem antropológica, a saber: uma que se instrui com dispositivos de conhecimento, levados a campo, constituindo uma visão prévia do que será encontrado; e outra, que surge do encontro das forças humanas e sociais presentes na experiência de campo, materializadas pelas figuras do antropólogo e de

[1] Agradeço a Pedro Camarote e a Konstantin Gerber pela rica troca de idéias, pelas leituras atentas e por suas contribuições nas áreas da filosofia e da filosofia do direito, respectivamente.

“seus” nativos, ou seja, duas percepções distintas. Mais ou menos isento de categorias prévias, o antropólogo pode ou não, entrar em contato com o conteúdo humano expresso nas categorias analíticas. Um exemplo disso pode ser o de um profissional levado a trabalhar em campo com determinada realidade humana, e que posteriormente, decide fazer deste, seu objeto de estudo antropológico.

No meu caso específico, a maneira como fui levada a conhecer o objeto de estudo - sobre o qual venho concentrando meus esforços de compreensão- me introduziu automaticamente, e não por uma escolha pré-determinada, ao primeiro tipo de abordagem antropológica, descrito no parágrafo antecedente. Foi a partir de um cenário contemporâneo, de organização política e social, vivenciado pelas Comunidades de Fundo de Pasto, no qual sua imagem e sua voz vêm se projetando, na esfera pública regional, e mais timidamente em âmbito nacional, que tomei conhecimento de sua existência, até então, por mim desconhecida.

As Comunidades de Fundos de Pasto são uma modalidade peculiar do campesinato do sertão semi-árido da Bahia, que se caracteriza pela prática tradicional do uso comum da terra na criação extensiva de caprinos e ovinos, sob a forma de pastagens comunitárias. Compostas por famílias de sertanejos, que constituem núcleos de pequenos produtores rurais agrupados por vínculos de parentesco e reciprocidade, conformam estruturas comunitárias que regulam as regras de manejo das áreas compartilhadas. Concentradas na região norte-nordeste e baixo-médio São Francisco, essas comunidades se valem do sistema de produção agrosilvopastoril, que, juntamente com as formas de organização e ocupação territorial, compõem verdadeiras estratégias de convivência com as adversidades climáticas do semi-árido.

Desde meados da década de 1980, essas comunidades vêm se organizando em torno da luta pela garantia formal de suas terras, já que a maioria das propriedades se constituiu por meio da ocupação de áreas devolutas que possibilitaram a ocupação e usufruto do espaço, mas não conferiram garantia legal da posse para seus habitantes. A principal reivindicação das comunidades é uma regularização fundiária que comporte o uso especifico que eles fazem da terra, por meio da titulação coletiva das áreas de fundo de pasto.

O uso dessas terras envolve alguns elementos como: o manejo dos espaços através das praticas locais, e ainda, a relação entre a dimensão das áreas e o grau de intensidade de sua exploração e da população; regras e estratégias de apropriação e defesa do espaço oriundas

das concepções do direito costumeiro, e sua relação conflitante com o direito oficial e com litígios gerados por agentes externos; categorias de nominação das áreas segundo o uso nativo e segundo as palavras da lei; e ainda o tema da identidade territorial acessada e salientada pelo grupo, baseado no sentimento de pertença a um mesmo território.

Meu interesse em estudá-las surgiu no ano de 2007, quando eu trabalhava no Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, em Brasília. Naquela época, minha função era assessorar os trabalhos da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT [2]. Nosso encontro se deu no decorrer de uma reunião de trabalho, quando tive a oportunidade de ouvir e conhecer um representante das Comunidades de Fundos de Pasto da Bahia.

Para mim, até aquele momento, esse conjunto de comunidades do semi-árido baiano, representadas sob a forma de uma categoria social perante o governo brasileiro, era um objeto desconhecido, e, por essa razão, despertou minha curiosidade. Estávamos desenvolvendo um trabalho novo, com uma gama de grupos culturalmente diferenciados (faxinais, ciganos, extrativistas, quilombolas, dentre outros), e até recentemente, invisíveis, não só para mim, mas também para o universo das políticas públicas sócio-ambientais elaboradas pelo poder público federal, e consequentemente, para população brasileira de modo geral. As perguntas que começavam a surgir de tamanha curiosidade, me apontaram que havia encontrado um potencial objeto de pesquisa.

Com o intuito de escrever um projeto de caráter acadêmico para nível de mestrado, a saída que me restava - já que a Bahia estava distante para uma visita exploratória imediata – era começar a trabalhar com categorias encontradas na bibliografia que primeiro tive acesso. O percurso para me aproximar de uma realidade empírica era: ler sobre. A experiência antropológica, suscitada pela observação participante em meio a um trabalho de campo, não

[2] A CNPCT foi instituída por Decreto presidencial de 13 de julho de 2006. Órgão deliberativo e consultivo, ela é Composta por 15 membros órgãos e entidades da Administração Pública Federal e por 15 membros da sociedade civil, representantes dos povos e comunidades tradicionais. Sua função é coordenar a elaboração de uma política nacional voltada para os povos e comunidades tradicionais, já materializada no Decreto presidencial 6.040/2007. Trata-se pois de, proporcionar visibilidade e acesso desses grupos sociais a políticas públicas que considerem suas especificidades culturais, e assim lograr a conservação do patrimônio ambiental e cultural produzido por eles.

era, naquele então, um artifício disponível para a abordagem e aproximação do meu objeto de interesse.

As pré-noções que eu havia criado a partir do contexto político em que estava inserida profissionalmente; as referências teóricas que me cercavam, ligadas a uma corrente antropológica específica, embasavam o entendimento do que seriam os povos e comunidades tradicionais, na acepção do Decreto 6.040/2007, e dentro destes, as Comunidades de Fundo de Pasto. A pergunta que me vinha incessantemente, tendo em vista o meu desconhecimento, e com isso, a ingenuidade dos meus questionamentos era: tratam-se de Comunidades de Fundo de Pasto, ou seja, um segmento social identificado a partir da base territorial na qual vivem. Sim, mas, e seus moradores, quem são?

A primeira resposta que encontrei, dentro das possibilidades, ou seja, a partir do repertório disponível em primeira mão, é um tanto complexa: são povos ou comunidades que vivem de forma tradicional segundo conceitua o Decreto 6.040/2007; "novas etnias" emergentes na acepção de Almeida (2002); grupos étnicos se utilizarmos o referencial teórico de Barth (2002); assentados de reforma agrária segundo dados cadastrais do INCRA; sertanejos se considerarmos a localidade onde se encontram; camponeses cuja atividade produtiva é agrosilvopastoril. Buscando entender uma fração da sociedade brasileira, portadora de cultura específica, a linguagem, por meio desses nomes e categorias listados, era o instrumento intermediário que deveria me conduzir ao conhecimento da realidade social.

Sim porque, se nos ativer-mos ao que postula a sociolingüística, existe uma relação inegável entre a sociedade (ou a cultura, o comportamento) e a linguagem, embora os pesquisadores não tenham todavia, atingido um acordo sobre a natureza dessa relação. Um dos pontos de vista, o mais tradicional, afirma que a sociedade determina a linguagem, ou seja, que idéias, frases, conceitos são utilizados para descrever os acontecimentos, e consequentemente, através de seu estudo, podemos compreender os processos sociais. Alegando que sociedade (ou cultura) e linguagem são duas entidades separadas, "toma-se um dos termos como causa e o outro como efeito, e estuda-se o efeito com vistas a um conhecimento da causa" (Ducrot, 2007:69).

Minha abordagem se referenciava, inconscientemente, nessa concepção. No meu entendimento as categorias analíticas disponíveis na bibliografia e no debate público, me levariam a entender as Comunidades de Fundo Pasto, guardando certamente, devida

precaução, a respeito da interpretação ou viés de cada autor. A bibliografia encontrada, diretamente ligada ao tema é restrita, e pouquíssimas foram as etnografias produzidas em Comunidades de Fundo de Pasto[3]. De toda forma, me dei conta que, por sua recente criação enquanto grupo organizado, em processo de visibilidade e reconhecimento social, elas estão justamente imersas em um universo onde imperam as lutas pelas classificações. Isso ficou mais evidente, quando estabeleci um paralelo com o debate público e acadêmico que está sendo travado em torno das comunidades quilombolas, já que elas também transitam em um campo reivindicatório de políticas territoriais específicas.

Bourdieu já havia notado que "na luta e por exigências da luta é que funcionam princípios de divisão (...) que ao produzirem conceitos, produzem grupos, os próprios grupos que os produzem e os grupos contra os quais eles são produzidos. O pretexto das lutas a propósito do sentido do mundo social é o poder sobre os esquemas classificatórios e os sistemas de classificação que se encontram na origem das representações e, por conseguinte, da mobilização e desmobilização dos grupos" (Bourdieu, 2006:444).

Ou seja, existe um viés político ligado à uma disputa de poder, que visa a participação e reconhecimento social de grupos, tais como o que aqui tomamos como objeto de estudo, e que se dá essencialmente, em uma dimensão representativa que produz as classificações oficiais. Nesse sentido percebo, que a luta das Comunidades de Fundo de Pasto - um novo movimento social dentro do universo rural brasileiro- é também luta por um reconhecimento na ordem social, por meio de uma classificação própria que lhe garanta não só visibilidade cultural, mas também, e o que parece ser mais importante, os respectivos direitos que elas possam lograr, caso saiam vitoriosas dessa luta por classificações.

Desse modo, o exercício que me proponho aqui é o de desconstrução de alguns dos termos a elas designados (como Comunidades Tradicionais, Comunidade de Fundo de Pasto, e grupos étnicos), que em uma visão menos acurada, pode nos levar a tomá-los como representantes da realidade descrita, quando na verdade, o são apenas parcialmente. Não que tenha a intenção de negá-los, principalmente quando estes podem servi-los em conquistas políticas e de direitos civis. Mas acho importante, que o exercício analítico retome: de onde surgem tais classificações utilizadas como molduras de compreensão; suas origens em um pensamento externo ao pensamento nativo (que podem ou não serem apropriadas pelo discursos destes); e, sobretudo, os interesses que as motivam. Dessa forma, se não conseguimos escapar da

[3] Conheço apenas as etongrafias de Sabourin (1999) em Massaroca, distrito de Juazeiro-BA, Plessman em Oliveira dos Brejinhos-BA, e o trabalho de Almeida (1989), no qual o antropólogo versa sobre o fundo de pasto, de maneira geral, enquanto modalidade de uso comum da terra, presente no sertão nordestino. Outros trabalhos sobre o tema foram produzidos no marco de outras disciplinas tais como o direito e agronomia.

redução da complexidade múltipla dos acontecimentos sociais, operada pela limitação da unidimensionalidade da linguagem e das fronteiras disciplinares, tentaremos ao menos, advertir para, o risco constante da naturalização de conceitos reificadores.

"The effort of 'knowing' which goes into making an analysis or model of the world 'appear' in a written account is a process which involves reification. (...) By reification I simply intend to point to the manner in wich entities are made into objects when they are seen to assume a particular form ('gift', 'exchange'). This form in turn indicates the properties by wich they are known and, in being rendered knowable or graspable through such properties, entities appear (in Euro-American idiom) as 'things' "(Strathern, 1999:13-14*).*

Nesse sentido Strathern (1999) lembra que produção do conhecimento antropológico e de seu discurso apóia-se em práticas descritivas, que se constituem literalmente enquanto textos. A linguagem, empregada na produção textual é uma ferramenta, e também um mediador inevitável, para a representação da realidade substantiva que encontramos quando em trabalho de campo. E, uma vez mais, segundo a autora, "a análise antropológica consegue aproximar-se de seu objeto de investigação e replicar a compreensão dos sujeitos investigados, através de uma forma de compreensão, de conhecimento, que lhe é distintamente própria" (Strathern, 2006:21). Por isso mesmo, o cuidado que devemos ter com a escrita e a linguagem adotada na transmissão de idéias, deve sempre buscar estabelecer uma relação de sentido com o discurso do nativo observado (Viveiros de Castro, 1996).

É sem duvida inevitável, que a etnografia seja um tipo de ficção, na medida em que ela se consolida em um texto antropológico, que é resultado da interpretação ou a versão de uma pessoa, o etnógrafo (a), sobre uma determinada experiência. Ela é um exercício representativo; estratégia para descrever aquilo que foi experimentado pessoalmente pelo pesquisador na empreitada de se situar em um contexto não familiar, repleto de sistemas entrelaçados de signos interpretáveis. Essa noção de ficção passou a ser utilizada para relativizar a idéia de verdade científica, enquanto algo objetivo e estrutural. Para Geertz (1989:11-12) o caráter ficcional dos textos antropológicos, está no fato de serem eles "algo construído", "algo modelado", já que na análise cultural, a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é intraçavél.

Assim, uma estratégia possível é que os procedimentos empregados na investigação sejam da mesma ordem conceitual daquilo que esta sendo investigado, e não a aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto pesquisado, trazidos pelo pesquisador com o fim de serem comprovados no contexto etnográfico. O antropólogo deve ser capaz de captar os problemas que a cultura

estudada lhe apresenta, e não buscar resolver na observação de campo os problemas teóricos que inquietam a ele ou à disciplina antropológica (Viveiros de Castro, 2002:116).

Contudo há uma dificuldade em tal empresa, sobretudo quando o universo estudado apresenta uma farta diversidade de processos sóciopolíticos, e possui uma heterogeneidade de atores e configurações sociais. As representações próprias ao holismo antropológico, com suas etnografias tradicionais apresentando culturas inteiras, em um texto monográfico estruturado internamente de maneira coerente, não são suficientes para apreender a dinâmica apresentada pelo campo antropológico.Por exemplo, no universo rural brasileiro as Comunidades de Fundo de Pasto, estão situadas em *fazendas*, onde habitam *camponeses sertanejos*, em que alguns deles se entendem como membros de *comunidades tradicionais*, e que por isso acompanham o processo análogo àquele de outras tantas *"novas etnias*". É preciso situar quais construtos são nossos (de nossa disciplina, de nossa política), quais são os deles (de seu cotidiano, de seu repertório), e aqueles híbridos, comum a ambos, produto do diálogo entre Nós e Eles.

Por tudo isso, o desafio do trabalho etnográfico é representar as múltiplas vozes existentes no campo, vozes as quais, por tantas vezes se mostram dissonantes, e que ainda assim, constituem o universo social. Além disso, há de se considerar que os dados coletados, ou a realidade revelada, é produto do encontro singular entre o pesquisador e o nativo, transcrita em um texto a partir do arcabouço intelectual, ou, das possibilidades argumentativas do pesquisador em determinado momento de sua experiência compreensiva e reflexiva, com toda a parcialidade que nisso possa haver. É por essa razão, que venho fazendo nesse texto uma "exposição contextualizada dos construtos analíticos" (Strathern, 2006:33) que circundam e permeiam minha pesquisa, situando-os em que lugar da nossa sociedade eles foram produzidos.

Em suma, vislumbro nesse momento, dois caminhos que se apresentam como alternativas, não necessariamente excludentes, quando trabalhamos tentando dar um contorno às imagens da vida social. Tais caminhos se materializam nas realidade criadas, quando se valendo da linguagem enquanto instrumento do trabalho antropológico, plasmamos o seu discurso em textos que pretendem abranger a complexidade da realidade estudada. Por um lado utiliza-se as classificações oficiais pelas quais esses grupos lutam, em função de seus interesses sociais, mas que ao mesmo tempo podem reduzi-los a um reconhecimento parcial por meio da matriz

classificatória. E por outro lado, existe o desejo do antropólogo, de tentar fazer seus nativos falar, ainda que eles não estejam interessados em divulgar a sua existência, e que essa fala seja sempre um misto proveniente do encontro de duas realidade dispares, com sua culturas, conceitos, e linguagens próprias.

Para melhor compreender esses dois caminhos fornecerei alguns exemplos relativos ao estudo de caso, que me conduziu a tais asserções. Em relação às classificações oficiais, cabe retomar rapidamente o trajeto que conduziu a existência do nome Comunidade de Fundo de Pasto, e, por conseguinte a inclusão deles dentro da categoria *comunidade tradicional*, criada pelo governo na acepção específica do Decreto 6.040/2007, até mesmo das "novas etnias" (Almeida, 2002).

O termo comunidade vem do uso feito pelas Comunidades Eclesiais de Base - CEB, e se faz notar no vocabulário das pessoas que estão na luta pela titulação fundiária das áreas de fundos de pasto ou da reforma agrária. Trata-se de um jargão popular dentro dos movimentos sociais que tem, ou tiveram, influencia desse setor mais progressista da Igreja Católica em sua formação. Territorialidade é o primeiro traço distintivo de formação de uma CEB, pois reúne as pessoas pela proximidade geográfica e pela busca de melhorias em serviços básicos, como luz e saneamento básico, e no contexto rural, terra. Comunidade de Fundo de Pasto é então um grupo de pessoas que toma a sua territorialidade especifica, aquela onde se faz o uso coletivo de uma área de fundo de pasto, como seu trunfo de sua conscientização e reivindicação política.

Como aponta Bourdieu, "os grupos estão associados estritamente às palavras que os designam: de fato, o poder de impor o reconhecimento depende da aptidão para se mobilizar em torno de uma palavra" (Bourdieu, 2006:445). Contudo, a etnografia me mostrou que mesmo esse nome, o primeiro utilizado, nessa esfera que busca um reconhecimento externo e oficial de seu modo de vida, se entrecruza, nas múltiplas vozes encontradas em campo, com outros sinônimos quando empregado para designar a localidade rural habitada. Por exemplo, se as pessoas ligadas ao trabalho das CEB's e aos movimentos sociais se referem às suas *comunidades,* mais corrente ainda, é que o senso comum se refira constantemente aos termos *fazenda* e *roça* sendo elas composta, ou não, por uma área de fundo de pasto.

Lages das Aroeiras (o lugar específico onde minha etnografia está sendo feita), antes de ser uma comunidade de pessoas, é uma família composta por 44 unidades familiares e quase duzentas pessoas, todos descendentes diretos do casal fundador do lugar, formando uma única e coesa família extensa, graças ao casamento endogâmico, praticado preferencialmente entre *primos carnais*. Lages das Aroeiras foi fundada inicialmente sob o nome de fazenda, mas em sua trajetória ela conheceu a proposta de Comunidade, apresentada pelas CEB's, e esse termo foi agregado, ora como sinônimo e ora como "espírito" da consciência e da força autônoma da fazenda, que optou por se desvencilhar dos tradicionais laços coronelistas, profundamente arraigados na cultura regional.

Mais recentemente, a comunidade foi adjetivada pelo termo fundo de pasto, mostrando assim, que essa é a luta política, ou até, o movimento social, com a qual o grupo está identificado, comprometido e envolvido. É interessante salientar que os relatos espontâneos que coletei (sem perguntas direcionadas), e as conversas cotidianas que presenciei pouco se referiam à noção de fundo de pasto. Alguns moradores parecem inclusive desconhecer o termo. Uma das crianças, tão informadas sobre tudo, me perguntou "o que é fundo de pasto?", quando não ousariam perguntar: "o que é uma roça? e caatinga?". Percebi então que esse é um tema da esfera da Associação Comunitária e Agropastoril dos Pequenos Produtores de Lages das Aroeiras, e das pessoas que participam mais ativamente dela. Tratam sobre fundo de pasto aqueles que se envolvem na luta pela terra, e que se interessam pelos tramites da legalização da área onde vivem. São poucos os que isso, as outras pessoas falam mais sobre "a caatinga" o "umbu", signos mais fortes, que caracterizam aquilo que permeia de fato, a área de fundo de pasto, aquilo que na memória coletiva era chamado de *terra* ou *caatinga livre*. As pessoas falam e constroem representações daquilo com que se relacionam concretamente. O fundo de pasto enquanto categoria jurídica de regularização fundiária é algo abstrato e inatingível para muitos.

Quando conheci o representante das Comunidades de Fundo de Pasto da Bahia, com assento na Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais-CNPCT em Brasília, isso me dizia que, os habitantes das regiões de fundo de pasto, estavam diretamente ligados à designação comunidade tradicional, como nos coloca Bourdieu. Essa comissão, e a política pública que ela coordena visam conferir direitos (principalmente territoriais) que garantam o modo de vida de Povos e Comunidades Tradicionais, que "podem ser entendidos como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas

próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição" (Decreto nº 6.040/2007).

Mas, ainda assim, o que percebi em campo, é que, se o mais comum é ouvir o termo fazenda, ao invés de Comunidade de Fundo de Pasto, comunidade tradicional é todavia um termo que as lideranças explicam que deve ser compreendido e agregado no discursos ou vocabulário deles, já que possuem um assento na supracitada comissão. Presenciei um encontro estadual de grupos de fundo de pasto de regiões diversas da Bahia, onde lideranças apresentavam o que era essa comissão, em o que ela poderia beneficiá-los e quais as vantagens de participarem dessa categoria oficial. Se em princípio não existem oposições quanto a serem chamados de "comunidade tradicional", e com o tempo talvez, passarem a se chamar assim, é porque apesar de se verem generalizados por uma categoria ampla e englobante a vários grupos, ela é também a primeira oportunidade que tiveram de inserção, em uma esfera pública, um colegiado, de reconhecimento nacional.

No entanto, em relação aos povos indígenas e os quilombolas, que também foram convidados a ter assento nessa comissão, o caso foi outro[4]. Presenciei em algumas reuniões da CNPCT, um debate acalorado, que deveria ser levado a cabo no interior de cada grupo, para decidir se eles queriam passar a ser tratados como comunidades tradicionais, uma vez que possuem uma representação anterior, que é a de indígenas e de quilombolas. Havia um medo de que perdessem a credibilidade, e os progressos que lograram ao longo dos anos de luta, sob as outras denominações mais específicas. Eles sabiam do perigo que corriam, na luta pelas classificações, de serem substituídos por uma categoria de reconhecimento menos poderosa do que aquelas que eles vêm erguendo ardilosamente, expondo, e exigindo, a seus Outros, o devido respeito.

Vemos aqui uma outra concretização da relação entre linguagem e sociedade, diferente da posição tradicional adotada pela sociolingüística, para a qual a sociedade determina a linguagem. De modo inverso, aqui a linguagem se mostra como causa determinante das estruturas sociais. Essa constatação foi introduzida por W von Humboldt no século XIX e

[4] Para outras informações e uma discussão crítica, a respeito da CNPCT e o conceito de comunidade tradicional, ver Lobão (2006).

transformou os parâmetros inicias de tal ciência (Ducrot, 2007:70). Nossa exposição de exemplos mostra que a linguagem não é apenas um instrumento usado para descrever a realidade, ou seja, produto da sociedade, mas também é responsável, ela mesma, por criar realidades. Como diria Bourdieu, mais uma vez, "a imposição de um nome reconhecido opera uma verdadeira transmutação da coisa nomeada, que ao deixar de existir em estado de fato (...) torna-se uma função social, isto é, um mandato, (...) um papel" (Bourdieu, 2006:444).

O auto-reconhecimento tem sido um critério utilizado em políticas públicas e dispositivos jurídicos, a partir de uma inovação introduzida em 2002, pela Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, e ratificada pelo Brasil em 2003. A auto-identidade é um recurso desse instrumento jurídico que confere um critério subjetivo, a auto-atribuição de uma identidade, vetando a qualquer Estado ou grupo social negar a um povo, que ele próprio se reconheça segundo tal identidade. Esse atributo está presente no Decreto presidencial nº 6.040/2007, em trecho citado na página 10, assim como no Decreto presidencial nº 4.887/2003 que versa, entre outras coisas, sobre a definição de "remanescentes das comunidades dos quilombos".

Em antropologia a idéia de auto-reconhecimento, nesse contexto, nos remete a uma associação direta com o aporte teórico de Fredrik Barth (2000). Para ele os grupos étnicos são uma forma de organização social que se efetiva a partir da ação racional de auto-atribuição e atribuição por outros de categorias étnicas, tendo como fim a interação social baseada em características que os atores consideram significativas (características diacríticas). Os diacríticos podem ser sinais e signos manifestos (vestimenta, língua, estilo de vida) e/ou orientações valorativas e padrões de moralidade, que indicam o pertencimento a um determinado grupo. O conteúdo cultural desses diacríticos pode ser modificado a depender de oscilações contextuais, mas o modelo formal dicotômico "nós x eles" ou "membros x não membros", persistirá existindo enquanto expressão permanente da fronteira étnica.

Pensando na realidade das comunidades tradicionais do Brasil, Almeida (2002) utilizou o referencial barthiano para aferir que "reconhece-se também o advento de reconhecimento de 'novas etnias' conceituadas como uma tendência de grupos a se investirem (...) de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e reivindicar medidas, fazendo valer seus direitos em face dos aparatos de estado. O critério político organizativo ajuda a

relativizar o peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum" (Almeida, 2002: 72-73).

Seguindo por esse percurso teórico, pensei inicialmente, que o caráter étnico das "novas etnias" poderia ser encontrado também na identidade substantiva dos habitantes das áreas de fundo de pasto, quando nessa acepção, ela realmente está ligada à organização política do grupo. Isso ocorreu porque tem sido recorrente a mobilização de grupos sociais por meio da instrumentalização da categoria "grupos étnicos" na construção de seus discursos, algo que incide, principalmente, na reivindicação territorial. Em muitos casos, os mediadores externos, e até mesmo intelectuais e pesquisadores engajados incentivam a exibição, por parte desses grupos, de traços de diferença cultural para aqueles de fora. Isso acaba por gerar uma busca por autenticidade, e por sinais diacríticos que, eventualmente, não existem e não precisam existir, provocando uma exibição de fora para dentro das comunidades. Quando entidades externas, tais como agências governamentais, dizem que eles terão seus direitos reconhecidos, a partir do momento em que evidenciarem diferenças históricas e culturais próprias, elas acabam por suscitar, nos grupos locais, essa modalidade de prática discursiva, baseada na peculiaridade de diacríticos culturais.

Mas, observando de outro modo, me parece que a concepção de movimento social, é mais pertinente, em relação à organização das Comunidades de Fundo de Pasto. Paulo Ehle (1997) localiza que a origem do termo *fundo de pasto* deriva de uma característica específica da organização territorial de comunidades do entorno do município de Uauá, Euclides da Cunha, Curaçá e Monte Santo. Este remete à localização das reservas de pastos, áreas utilizadas para o pastoreio da criação, na caatinga, mais precisamente nos "fundos" das comunidades, distantes das moradias, em oposição, portanto, às roças e quintais cultivados mais próximos das casas. No entanto, com a criação do Projeto Fundo de Pasto em torno de 1987, um projeto de regularização fundiária de âmbito estadual, esse termo passou a ser aplicado a realidades similares nas demais regiões da Bahia, tornando recorrente a referência a um fundo de pasto para áreas chamadas localmente de *fechos de pasto* (na regiões norte e oeste*), gerais* (no oeste baiano), *soltas, abertas* e até *"terra do bode solto"* (em Oliveira do Brejinhos). Pois, para que sejam juridicamente reconhecidas pelo Estado, em seu projeto de regularização fundiária, e para se "filiarem" à sua maior entidade representativa, a Articulação Estadual de Comunidades de Fundo de Pasto, é preciso que fundem internamente uma associação

agropastoril, adotando conseqüentemente, o reconhecimento de que são uma Comunidade de Fundo de Pasto.

Quanto ao aspecto sociológico dos grupos, meu estudo de caso, em Lages das Aroeiras, vem mostrando bastante proximidade com os estudos desenvolvido no Sitio camponês de Lagoa da Mata estudado por Woortmann, E (1995), o povoado de Zabelê estudado por Pietrafesa de Godói (1999), e as terras de parentes ou de herança mencionadas por Almeida (1989), dentre outros. De acordo com as características empíricas de Lages da Aroeiras, parece-me que estou diante de um segmento camponês[5] que se atrela a duas configurações específicas para o uso comum da terra, identificadas pela literatura (Almeida, 1989) como: terra de herança ou de parente e as terras soltas ou abertas. Descender dos fundadores do lugar e residir no local fundado são os valores que concedem aos moradores de Lages das Aroeiras o direito à terra e sua permanência nela.

O que me chama a atenção, desde minha primeira visita ao lugar, é o fato de que todas as casas possuam na sala de visita uma foto de família, localizando aquele núcleo familiar em relação aos fundadores da fazenda. Como em uma árvore genealógica ou um diagrama de parentesco, o casal que deu origem à linhagem esta no topo da imagem, e mais em baixo, a eles conectados, aparecem os membro da família nuclear que vive na residência onde a foto está pendurada. Isso ilustra simbolicamente a legitimidade das famílias nucleares no contexto da família extensa, dentro de um sistema em que a terra é tida como patrimônio de uma linhagem, e sobre ela, as relações de parentesco se reproduzem, predominam e governam.

Além disso, nos relatos que versam sobre a constituição dessa fazenda, se associa a área adquirida pelo fundador à imagem da caatinga livre. Seu Valdemar conta que: "[no] fundo de pasto aqui, na época, a *caatinga era toda livre*, só tinha mesmo a roça do trabalho [cercada],

[5] Existe uma dificuldade no uso de definições que tipologizam o camponês e as sociedades camponesas, pelas reificações que costumam gerar. No entanto, do ponto de vista econômico, devo dizer que aquilo que encontrei em campo aproxima-se da colocação de Redfield (1953), quando ele afirma que os camponeses produzem primordialmente para sua subsistência, mas ao mesmo tempo têm uma relação de complementaridade com um aglomerado urbano para o qual vendem o excedente de sua produção. Devo acrescentar, ainda, que no Brasil, com o atual governo federal, grande parte das famílias camponesas recebe incentivos financeiros e de transferência de renda, através de programas como o Bolsa Família. Mendras (1978) amplia a escala desse olhar ao dizer que as sociedades camponesas locais, estão envolvidas por uma sociedade rural que se integra, cada vez mais, ao mercado capitalista global. Do ponto de vista sociológico, endosso a importância do parentesco enquanto elemento central para a reprodução social do campesinato, segundo a tese de Woortmann, E (1995), entre outros autores.

mais [n]a caatinga todo mundo criava livremente. Todas as comunidades circunvizinhas criavam livremente aqui". Ou seja, o domínio titulado, que foi comprado por seu pai, e que mais tarde, com a morte desse senhor, se tornou um espólio indiviso - sem que tenham procedido ao formal de partilha para transmiti-lo legalmente à seus herdeiros legítimos – sempre esteve associado a uma área maior e imprecisa – o fundo de pasto- dando a impressão de que sua terra era quase infinita, de tão livre que se fazia sentir às vistas desses pequenos proprietários. Ainda segundo as especificações etnográficas relativas às terras de parente, ali também, a guarda do documento de compra da terra está sob os cuidados das pessoas de maior autoridade no lugar. Tratam-se dos filhos do fundador, ou seja, membros da segunda geração, considerados ainda como os *primitivos* do lugar, pois pertenceram à primeira família nuclear que primeiro chegou a Lages da Aroeiras. São hoje os mais velhos habitantes, e como herdeiros diretos, lhes cabe centralidade nas decisões sobre as regras que determinam o uso do espaço, assim como a mediação de conflitos de interesses internos ao grupo.

Por isso, ali em Lages das Aroeiras, a dimensão individual da identidade de cada morador é distinta daquela que se apresenta por meio das convenções sociais. Enquanto alguns deles se ocupam em divulgar externamente sua identidade política, a maioria daqueles que permanecem no lugar, trabalhando na terra e em seus afazeres cotidianos, não parece se inquietar muito em relação aos títulos disputados na luta pelas classificações. Antes de serem moradores de uma Comunidade de Fundo de Pasto, seus habitantes identificam-se, segundo seu lugar na estrutura de parentesco. Para aquela parentela, descender dos fundadores Maria e João Rodrigues, e habitar na fazenda por eles fundada, são os valores fundamentais, que definem quem eles são e por conseqüência, explicam porque é que ali estão.

****

**Bibliografia citada:**

ALMEIDA, Alfredo W. B. *Os quilombos e as novas etnias*. In O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.) Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio - uso comum e conflito In: *Cadernos do NAEA* nº 10. Belém, 1989. p.163-196.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In O guru, o iniciador, e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social e julgamento*. São Paulo: Edusp, 2006.

CARVALHO, Franklin Plessman de. *Fundo de pasto: organização política e território* (dissertação de mestrado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Departamento de Ciências Sociais, 2008.

DUCROT, Oswald e TODOROV, Tzvetan. *Dicionário Enciclopédico das Ciências da Linguagem.* São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

EHLE, Paulo. *Canudos: Fundo de Pasto no semi-árido*. Instituto Popular Memorial de Canudos. Paulo Afonso: Editora Fonte Vida, 1997.

**DECRETO** 6.040 de 7 fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**.**

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

MENDRAS, H. *Sociedades camponesas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

PIETRAFESA DE GODOI, Emilia. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí.* Campinas-SP: Editora Unicamp, 1999.

REDFIELD, Robert. *The little community/ Peasant society and culture*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
_____. *Primitive world and its transformations*. Ithaca: Cornell University Press, 1953.

SABOURIN, Eric; CARON, Patrick; SILVA, Pedro Carlos Gama Da. *O manejo dos "fundos de pasto" no nordeste baiano: um exemplo de reforma agrária sustentável*. Raizes- Revista de ciências sociais e econômicas, Campina Grande: Universidade Federal da Paraíba, v. 18, n. 20, p. 90-102, nov.1999.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas-S. P: Editora UNICAMP, 2006.
_____. *Property, Substance and Effect: anthropological essays on persons and things.* London: The Athlone Press, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*.Mana,8 (1):113-148,2002.
_____. *Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana*,* 2(2):115-144,1996.

WOORTMAN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres. Colonos do Sul e Sitiantes no Nordeste*. Brasília: Edunb, 1995.