



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CONTEMPORANEIDADE**

MARIA DALVA DE LIMA MACÊDO

**A CURVA E A ENCRUZILHADA: A RELAÇÃO ENTRE ROÇA E
UNIVERSIDADE NOS SERTÕES DA BAHIA, NA
CONTEMPORANEIDADE**



**Salvador-BA
Setembro-2020**

MARIA DALVA DE LIMA MACÊDO

**A CURVA E A ENCRUZILHADA: A RELAÇÃO ENTRE ROÇA E
UNIVERSIDADE NOS SERTÕES DA BAHIA, NA
CONTEMPORANEIDADE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação e Contemporaneidade.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Delcele Mascarenhas Queiroz.

**Salvador-BA
Setembro-2020**

FICHA CATALOGRÁFICA
Sistema de Bibliotecas da UNEB
Dados fornecidos pelo autor

M177a

MACÊDO, Maria Dalva de Lima

A curva e a encruzilhada: a relação entre roça e universidade nos sertões da Bahia, na contemporaneidade / Maria Dalva de Lima
MACÊDO.-- Salvador, 2020.

241 fls : il.

Orientador(a): Profª Drª Delcele Mascarenhas QUEIROZ.

Inclui Referências

Tese (Doutorado) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade - PPGEDUC, Câmpus I. 2020.

1.A roça. 2.A universidade. 3.Desterritorialização/reterritorialização. 4.Descolonização do pensamento. 5.Epistemologias do Sul.

CDD: 407

FOLHA DE APROVAÇÃO

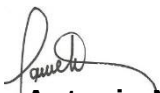
A CURVA E A ENCRUZILHADA: A RELAÇÃO ENTRE ROÇA E UNIVERSIDADE NOS SERTÕES DA BAHIA, NA CONTEMPORANEIDADE

MARIA DALVA DE LIMA MACÊDO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade – PPGEduC, em 23 de setembro de 2020, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:



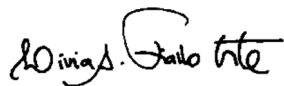
Profa. Dra. Delcele Mascarenhas Queiroz
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Educação
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil



Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto
Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSB
Doutorado em Cultura e Sociedade
Universidade Federal da Bahia, UFBA, Brasil



Profa. Dra. Nacelice Barbosa Freitas
Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS
Doutorado em Geografia
Universidade Federal de Sergipe, UFS, Brasil



Profa. Dra. Livia Alessandra Fialho da Costa
Universidade do Estado da Bahia - UNEB
Doutorado em Antropologia Social e Etnologia
École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, França



Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Doutorado em História
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil

O esforço e prazer da escrita sobre a roça, dedico *in memoriam*:

A Cosme e Bela, meus pais, construtores de lida e de sonhos;

A pequena e tenaz Dinda, minha amada avó;

A tia Chiquinha, exemplo de irreverência e subversão;

A Pedro, que tanto amou e se dedicou a roça;

A Eduardo Gabriel e sua insubstituível alegria contagiante.

Amo pra sempre, vocês!

AGRADECIMENTOS

Pra gente da roça, agradecer é profissão de fé. Agradecer o dia e a noite, a luz e a escuridão; o sol que nasce e se põe, a força e a coragem na lida diária; as chuvas, o brilho verde nas plantações e as fartas colheitas; as amizades que valem mais que dinheiro, aos homens e mulheres de palavras. Agradecer, principalmente, a Deus que é princípio e fim; Deus que cura, castiga e salva; Deus que livra do mal, senhor das boas viagens, do bom livramento, dos negócios afortunados e da boa esperança. Deus santos e orixás; o Deus que é filho e espírito santo; Deus que é força vital.

A bênção *mainha* e *painho*! Tudo devo e agradeço a vocês. Com a família experimentei pela primeira vez conflitos, negociações e jogos de poder e sedução. Obrigada Eró, Zéu, Mari, Bá, Luce, Nem, Tela e Cedo por me fazerem sentir, até hoje, o gosto, o cheiro e o sabor da roça, nos nossos incontáveis encontros festivos regados a comidas, bebidas, músicas, danças, conversas e risadas. Obrigada aos sobrinhos e sobrinhas, cunhados e cunhadas que estiveram presentes nestes momentos.

Agradeço com carinho aos colaboradores-entrevistados sem os quais esse trabalho não existiria: Ana Lúcia, Beatriz, Eduardo, Erenilda, Fábio, Marisa, Martins, Nelcimaria, Reinivania, Roberto, Sales e Ueslaine.

Agradeço, também, aos colegas e estudantes do Campus IV da UNEB, que me acolheram em suas salas de aula durante o trabalho de campo, assim como, ao Colegiado de História e ao Departamento de Ciências Humanas pela solicitude no trato com a qualificação de seus docentes. Um obrigada especial para as meninas da Secretaria Acadêmica do Campus IV, pela maravilhosa acolhida e pelas tardes agradáveis enquanto realizava a pesquisa de dados, e para Bela pelo carinho e boa vontade no atendimento, sempre.

Obrigada aos colegas e professores do Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, especialmente aqueles e aquelas com quem tive o prazer de dialogar durante as atividades do doutorado. Obrigada a Sônia, Aline e todos e todas da secretaria acadêmica do PPGEduc pelo carinho e atenção no atendimento.

Agradecimentos a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia – FAPESB, pela bolsa concedida, fundamental para a efetivação da pesquisa.

Muito obrigada aos membros da banca examinadora:

A minha orientadora, professora Delcele, exemplo de ética, dignidade e competência na condução da orientação;

A professora Nacelice com quem aprendi que é possível ser duro, mas sem perder a ternura jamais;

A professora Livia com quem trilhei os primeiros caminhos sobre roça;

Ao professor Wilson, ícone no combate ao racismo;

Ao querido professor Francisco Neto, por tantas histórias inscritas na memória.

Admiração e respeito por vocês!

Obrigada aos velhos e novos amigos e amigas que de alguma forma somou na escrita deste trabalho: Nace, Bibi, Ana, Roberto, Fábio, Raquel, Ilma, Júlia, Jack, Marialvo, Isabela, Lu, Zé, Carlos, Chico, Valter, Laiana, Michael, Rita, Ieda, Rosa, Ramires, William, Ronald e Denise. Grata a Rui por alimentar minha inspiração na escrita, sabendo ser presença até mesmo quando distante.

Meu reconhecimento a Sales, companheiro de viagens e causos narrados sobre corpos da roça, memória e diásporas. Gratidão pelo incentivo à pesquisa e por ter insistido pra que eu participasse da seleção para o doutorado. Obrigada, também, por dividir comigo os cheiros, sons e sabores da roça, durante o campo.

Ao querido Israel que, de forma ímpar, dedicou seu precioso tempo no trabalho de revisão de normas e produção de mapas, gratidão!

Rogério, querido sobrinho e colega, obrigada por me acompanhar em viagens de campo, dirigindo e dividindo comigo uma boa conversa e umas tantas risadas.

Compartilho este trabalho com as mulheres e os homens da roça que desterritorializados/reterritorializados cartografam, através da força do trabalho, da arte, da memória e do desejo, a resistência da roça.

De mãe

O cuidado de minha poesia
aprendi foi de mãe,
mulher de pôr reparo nas coisas,
e de assuntar a vida.
A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe,
mulher prenhe de dizeres,
fecundados na boca do mundo.
Foi de mãe todo o meu tesouro
veio dela todo o meu ganho
mulher sapiência, yabá,
do fogo tirava água
do pranto criava consolo.
Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira
e essa fé desconfiada,
pois, quando se anda descalço
cada dedo olha a estrada.
Foi mãe que me desceguiu
para os cantos milagreiros da vida
apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do
tempo movendo no palheiro.
Foi mãe que me fez sentir as flores
amassadas debaixo das pedras;
os corpos vazios rente às calçadas
e me ensinou, insisto, foi ela,
a fazer da palavra artifício
arte e ofício do meu canto
da minha fala.

(Conceição Evaristo, 2008)

RESUMO

A pesquisa trata da relação entre roça e universidade na contemporaneidade, nos sertões da Bahia. Objetiva responder qual o impacto da universidade na roça, no tocante aos processos de desterritorialização-reterritorialização *versus* políticas de “fixação do homem ao campo”. Fundamentada na História Oral e em Epistemologias do Sul, apresenta a escrita a partir do diálogo entre teoria e experiência, tendo as narrativas dos entrevistados como fonte principal, e, de forma metafórica, compara o acesso à universidade a curva e a encruzilhada do caminho. Nesta perspectiva, e considerando minha própria experiência de mulher negra da roça, me coloco como copartícipe dos sujeitos pesquisados. O trabalho apresenta a roça enquanto território híbrido, originado da fusão de negros, indígenas e brancos empobrecidos, cuja forma de estar no mundo configura uma cultura negra resultante da transferência de parte do patrimônio cultural de África para o Brasil; a roça que, em sucessivos processos de desterritorialização-reterritorialização em diferentes bases materiais, se multiterritorializa através de corpos em movimento e difere do conceito científico-filosófico de campo, escapando do sentido semantizador universal. A universidade é apresentada a partir de duas reformas: a do período militar e aquelas do período lulista. A relação entre universidade e roça é avaliada pelo duplo movimento de oferta e acesso. Neste contexto, o formato multicampi da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) representa um ganho para a roça, e, embora exija o deslocamento dos corpos da roça até a universidade, significa para estes corpos possibilidades de multiterritorializar-se. Contudo, a roça não é vista pela universidade, ao contrário, ambas se encontram em lados opostos da linha abissal que separa o conhecimento em válido (universidade) e invisível (roça). Validar o conhecimento produzido e reproduzido pela roça, contribuindo para a multiterritorialização e para a descolonização dos corpos dos seus sujeitos, constitui o desafio da relação entre roça e universidade.

Palavras-chave: Roça. Universidade. Reterritorialização. Descolonização

ABSTRACT

This research deals with the relation between roça (countryside) and university during contemporaneity, in the backlands from Bahia. It aims to reflect about the university impact in the roça, regarding the de and re-territorialisation versus the policies on keeping people in the countryside. It was grounded in Oral History and in Epistemology of the South; it shows the writing from the dialogue between theory and experience and the main resource is the interviewed narratives, and, as a metaphor, it compares the university access to a bend and a fork in the road. In this perspective, and also considering my own experience as a black human from roça, I put myself as a co-participant of the individuals surveyed. This research presents roça as a hybrid territory, arisen from the fusion of black, indigenous and impoverished white people, whose way of being-in-the-world sets black culture as a result of the transfer of part of cultural heritage from Africa to Brazil; roça where, in successive processes of de and re-territorialisation in different material bases, multi-territorialize themselves through the bodies in movement and differs from the philosophical- scientific concept of countryside, ruling out the universal semantized sense. The university is presented from two reforms: military period and the period ruled by president Lula. The relation between university and roça is assessed by the dual trend of supply of and access to. In this context, the multi campi format of the State University of Bahia (UNEB) represents a benefit to the roça and it calls for the displacement of bodies from roça to the university, what means to those bodies possibilities of multi territorialize themselves. However, roça is not seen by the university, on the contrary, both meet themselves in opposite sides of the abyssal line which sets apart the knowledge in valid (university) and invisible (roça). Validating the knowledge produced and reproduced by roça, contributing to the multi territorialization and to decolonization of the individuals' bodies, makes up the challenge of the relation between roça and university.

Key words: Roça. University. Re-territorialization. Decolonization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Caldeiras no fabrico de doces em Caatinga do Moura – município de Jacobina-BA	45
Figura 2 –	Carreiro com a “pareia” de bois em Cachoeira Grande – município de Jacobina-BA	47
Figura 3 –	Cachoeira dos Alves – município de Jacobina-BA	48
Figura 4 –	Mata burro de madeira na Fazenda Faísca – município de Miguel Calmon-BA	51
Figura 5 –	Fazenda Macambira – município de Jacobina-BA	55
Figura 6 –	Casa na Fazenda Conceição – portas com divisão horizontal – município de Várzea Nova-BA	56
Figura 7 –	Cemitério na Fazenda Conceição – município de Várzea Nova-BA	57
Figura 8 –	Povoado Alagadiço – município de Ouro-lândia-BA	59
Figura 9 –	Pé de barriguda na estrada que dá acesso ao cemitério do Povoado Barriguda do Anísio – município de Umburanas-BA	60
Figura 10 –	Senhor voltando da feira-livre na estrada para o distrito de Nuguaçu – município de Mirangaba-BA	62
Figura 11 –	A cerca de pau a pique em torno de uma casa na Fazenda Salinas - município de Saúde-BA	64
Figura 12 –	Escola Família Agrícola – município de Quixabeira-BA	67
Figura 13 –	Povoado Poço Dantas – município de Quinjingue-BA	75
Figura 14 –	Entre as serras: parte da mancha urbana do município de Jacobina-BA	107
Figura 15 –	A lida com a terra e a permanência do uso da enxada em Caatinga do Moura – município de Jacobina-BA	129
Figura 16 –	Tempo bom”: a chuva, a água e o verde da mata, Fazenda Salinas – município de Saúde-BA	131
Figura 17 –	“Tempo ruim”: a seca e a perda da lavoura do milho – município de Jeremoabo-BA	132
Figura 18 –	O trabalho com o gado no caminho de acesso à Cachoeira dos Alves – município de Jacobina-BA	134

Figura 19 –	Festa de Iemanjá e o sincretismo religioso no terreiro de	145
	candomblé – município de Saúde-BA	
Figura 20 –	Raspa da mandioca para extração de farinha em Cachoeira	150
	Grande – município de Jacobina-BA	
Figura 21 –	Preparação coletiva do beiju em Cachoeira Grande – município	151
	de Jacobina-BA	
Figura 22 –	Festa de Iemanjá no rio Itapicuru-Mirim – município de Saúde-	156
	BA	

LISTA DE MAPAS

Mapa 1	– Estado da Bahia e os territórios de identidade de onde advém os sujeitos da pesquisa	18
Mapa 2	– Roças e municípios visitados durante a pesquisa	43
Mapa 3	– Limite litoral-sertão – Carta Régia de 1701	100
Mapa 4	– Mancha urbana e a UNEB-Campus IV – município de Jacobina-Ba	110
Mapa 5	– Localização dos campi: Universidade do Estado da Bahia	188

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Relação de estudantes: curso, nome, município e roça	38
Quadro 2 –	Entrevistados-colaboradores: dados gerais	39

LISTA DE SIGLAS

AID – *Agency for International Development*

CEPAIA – Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos

CNE – Conselho Nacional de Educação

CNPIR – Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial

CODEVASF – Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba

COFASPI – Cooperativa de Assistência à Agricultura Familiar Sustentável do Piemonte

COFINS – Contribuição Social para Financiamento da Seguridade Social

CONSU – Conselho Universitário

CSLL– Contribuição Social sobre o Lucro Líquido

DCH – Departamento de Ciências Humanas

EFA – Escola Família Agrícola

EJA – Educação de Jovens e Adultos

ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio

FFPJ – Faculdade de Formação de Professores de Jacobina

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICA – *International Cooperation Administration*

IES – Instituições de Ensino Superior

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira

IPES – Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais

IRPJ – Imposto de Renda das Pessoas Jurídicas

JMC – Jacobina, mineração e comércio

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MEC – Ministério da Educação e Cultura

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

OEA – Organização dos Estados Americanos

PIS – Contribuição para o Programa de Integração Social

PRONAT – Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais

PRONERA– Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

PROUNI – Programa Universidade para Todos

PT – Partido dos Trabalhadores

REUNI – (Plano) de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais

SDT – Secretaria de Desenvolvimento Territorial

SECAD – Secretaria de Educação a Distância, Alfabetização e Diversidade

SEPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UESB – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

UFPR – Universidade Federal do Paraná

UNEB – Universidade do Estado da Bahia

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

USAID – *United States Agency for International Development*

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	CAMINHOS DA PESQUISA	27
2.1	Da Roça à Multiterritorialidade	28
2.2	Construtos da Pesquisa	37
2.3	Andanças e Sertões	42
2.4	Além dos Sentidos: Turismo e Mineração na Roça	76
3	ANDARILHOS, ANDANÇAS E SERTÕES	81
3.1	Andarilhos da Roça: Corpos em Movimento	82
3.2	Veredas do Sertão	97
3.3	Jacobina – a Cidade do Ouro e Outros Discursos	106
4	CONSTRUÇÕES DA ROÇA – FUGA E (RE)CRIAÇÃO DE UM TERRITÓRIO	112
4.1	A Roça Entoadada – a Polissemia da Palavra	116
4.2	Narrativas e Imagens – Tecendo Lembranças e Outras Verdades	125
4.3	Diáspora e Roça – Entre o Sagrado e o Profano	141
4.4	Roça, Campo e a Fazenda – por Outras Territorialidades	157
5	ROÇA E UNIVERSIDADE – A CURVA E A ENCRUZILHADA	170
5.1	Educação Superior no Brasil, na Contemporaneidade – Processos Civilizatórios, Inclusão/Exclusão de Sujeitos Subalternizados	171
5.2	Universidade do Estado da Bahia e Multicampia, no Contexto das Reformas Contemporâneas	187
5.3	Entre Universidade e Roça – Corpos em Diáspora	200
5.4	Políticas Públicas e Programas de Governo para a roça (Políticas de Fixação para o campo)	214
5.5	A curva e a Encruzilhada	220
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS E “UM DEDO DE PROSA”	230
	REFERÊNCIAS	226

1 INTRODUÇÃO

Diz a sabedoria nagô que a encruzilhada suscita movimento e mistério, reino de Exu, o ponto de interseção de um feixe de caminhos, se traduz como o momento da escolha, seu ônus e seu bônus”.

Guilherme Augusto Rezende Lemos, 2010

A pesquisa intitulada *A curva e a encruzilhada: a relação entre roça e universidade nos sertões da Bahia, na contemporaneidade* está inserida na linha de pesquisa *Processos Civilizatórios: Educação Memória e Pluralidade Cultural*, sob a orientação da professora Dra. Delcele Mascarenhas Queiroz. Trata da relação entre universidade e roça, na contemporaneidade, especificamente, o papel exercido pela Universidade na elaboração e efetivação dos programas de governo e de políticas “de fixação do homem ao campo”, e, dos processos de desterritorialização e reterritorialização da roça. A opção pelo termo roça não é aleatória, mas, um posicionamento político construído em longos anos de convivência com o espaço rural. Vem da necessidade de trabalhar com uma terminologia compreendida e aceita pelos sujeitos que ali vivem. O conceito de campo e de espaço rural vem de fora para dentro. Forjados epistemologicamente na modernidade, a partir de paradigmas europeus, dizem sobre sujeitos que não vivenciam efetivamente o que aqui denominamos de roça. “Fixar o homem ao campo” é um termo que representa o propósito de determinadas políticas do Estado de minimizar ou inviabilizar a mobilidade de homens e mulheres da roça. A palavra campo é conceito hegemônico e, portanto, tido como verdade universal.

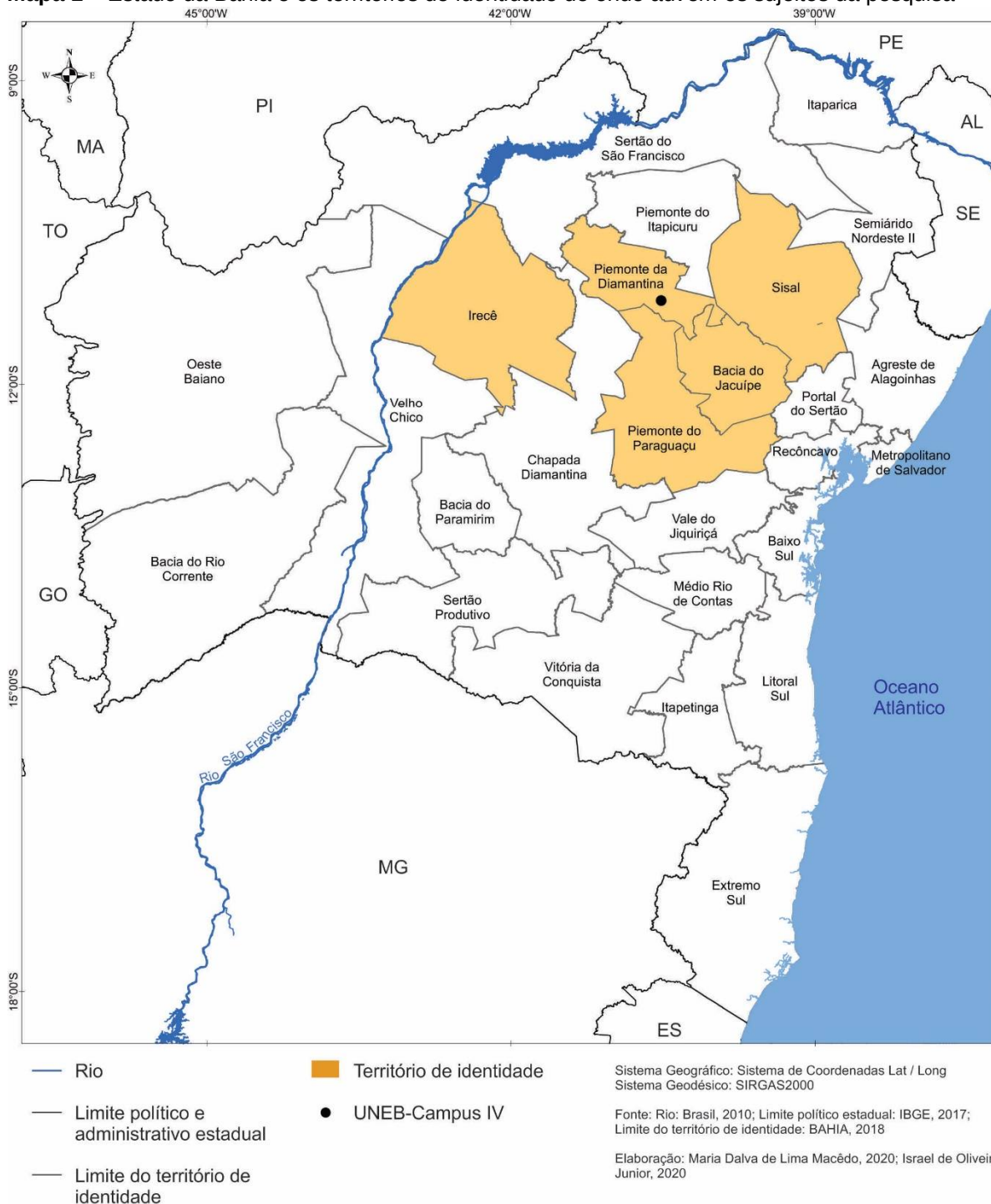
Nesta perspectiva, atenta para a chegada e permanência de estudantes oriundos da roça à universidade, o impacto desta na vida daqueles e na dinâmica da roça; a trajetória de vida destes estudantes e de professores, também oriundos da roça, projetos e perspectivas de vida desses sujeitos; negociações e conflitos entre roça e universidade, entre o rural e o urbano.

Tomamos como recorte espacial à Universidade do Estado da Bahia (UNEB), especificamente o Campus IV que, situado no município de Jacobina, atende a todo território de identidade¹ do Piemonte da Chapada, além de alguns municípios

¹ A configuração dos Territórios de Identidade do Estado da Bahia teve como principal indutor o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), que em 2003, através da Secretaria de Desenvolvimento

pertencentes aos seguintes territórios de identidade do sertão baiano: Sisal, Bacia do Jacuípe, Irecê e Piemonte do Paraguaçu (Mapa 1).

Mapa 1 – Estado da Bahia e os territórios de identidade de onde advém os sujeitos da pesquisa



Territorial (SDT), introduziu o Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Territórios Rurais (Pronat) com o objetivo de “promover o planejamento e a autogestão do processo de desenvolvimento sustentável dos territórios rurais e o fortalecimento e dinamização de sua economia”.

Muito tem se debatido sobre ruralidade: sua relação com o urbano, sua continuidade e/ou seu fim; políticas públicas para o “campo”, políticas educacionais (formais e não formais); a viabilidade do “campo”, a questão agrícola e os movimentos sociais pela terra. Este debate, no entanto, tem sido pouco vinculado ao debate sobre universidade e o papel desta em relação às questões supracitadas que dizem respeito à roça.

De forma metafórica pensamos a presença da roça na universidade como a curva de uma estrada: apresenta-se como o novo, momento de ruptura com o linear, deslocamento da linha reta situada entre dois pontos (ponto de partida e ponto de chegada). Porém, se por um lado o acesso à universidade aparece como curva da estrada, por outro lado, a experiência que ela propicia, pode ser comparada a encruzilhada. Essa é outra metáfora utilizada aqui que nos ajuda a pensar os conflitos e negociações entre roça e universidade, entre o rural e o urbano. A encruzilhada é, ao mesmo tempo, lugar da indeterminação e da possibilidade. A interpenetração entre o rural e o urbano (roça e universidade) representa esta indeterminação, na medida em que cada uma se desloca do seu lugar, que rompe com a ideia de um lugar predeterminado, fixo e com purismos determinantes. O contato inicial entre roça e universidade, guarda rupturas e estranhezas; desejos e expectativas. Quanto à possibilidade, ela se revela na experiência, dentro e fora da universidade, durante e após o período de duração do curso de graduação. A possibilidade nasce da indeterminação e representa diferentes caminhos a escolher, negociações e conflitos. A encruzilhada é fronteira, lugar da interpenetração, do hibridismo, mas, essencialmente, lugar sagrado da comunicação, da astúcia, da imprevisibilidade e da mobilidade.

A minha experiência, como mulher negra da roça, como professora de Estágio Supervisionado, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), e como pesquisadora, motivou e orientou a pesquisa no que diz respeito às construções teórico-metodológicas, percepções e leituras, narrativas e diálogos que apontam para a especificidade do relacionamento entre universidade e roça, esta última representada pelos estudantes oriundos dali que, de forma crescente, tem acessado o ensino superior, na UNEB, no Campus IV/Jacobina. São sujeitos históricos e, como tais, trazem consigo experiências socioculturais, formas específicas de ler e estar no mundo. Carregam a roça em suas bagagens e como em toda interação que envolve o rural e o urbano efetivam trocas, experimentam novidades, costuram lugares

marcados pelo deslocamento, pela indeterminação e pela possibilidade. Na perspectiva de validar a forma pela qual os sujeitos da roça concebem o conhecimento, e, em atenção a força da oralidade na construção e reprodução deste conhecimento, é que tomo a História Oral como método de pesquisa e, portanto, as narrativas dos entrevistados como fonte principal da tese.

A construção deste trabalho se deu, portanto, a partir do diálogo entre experiência e teoria, pilares para os caminhos propostos para a pesquisa. A opção foi por apresentar os pressupostos teórico-metodológicos ao longo da tese, e não em um capítulo específico. Tanto a escrita na primeira pessoa do singular, quanto as narrativas que compõem o texto, dizem sobre o desejo de subverter o rigor e a verdade próprios de epistemologias ocidentais, expressando e validando um conhecimento caracterizado pela experiência e oralidade, indissociável do objeto de estudo (a roça), do método (História Oral) e do propósito de construir um conhecimento com base em Epistemologias do Sul que é, segundo Santos (2010, p. 15; 19)

toda a noção ou idéia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. [...] O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mudo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte).

O objetivo aqui é analisar o impacto da universidade na roça, a partir da elaboração e efetivação das políticas de “fixação do homem ao campo” e dos processos de desterritorialização e reterritorialização experimentados pelos sujeitos desta última, atentando para o papel desempenhado pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus IV, na vida dos supracitados sujeitos. Nesta perspectiva, chamo a atenção para a construção dos sujeitos da pesquisa, professores e estudantes universitários da roça, e os processos de desterritorialização-reterritorialização experimentados por estes, nas idas e vindas entre o rural e o urbano, na interpenetração entre roça e universidade; busco significar roça, a partir do diálogo entre teoria e experiência, atentando para os sentidos desta e as especificidades que definem sua territorialidade; procuro analisar a universidade brasileira na contemporaneidade, e neste contexto a UNEB, identificando possíveis

interpenetrações entre universidade e roça, através do acesso e do tripé ensino, pesquisa e extensão;

Nesta direção busco responder qual o papel da UNEB, Campus IV, situada no município de Jacobina, no sertão baiano, na elaboração e efetivação das políticas de “fixação do homem no campo” e em relação aos processos de desterritorialização e reterritorialização da roça?

Apresentamos universidade e roça inseridas no recorte espacial sertão, entendido como espaço construído em oposição ao litoral, que, no entanto, sempre estabeleceu importantes conexões com este. Sertão cartografado no imaginário como espaço das secas, do “cabra da peste”, marcado pela ausência de negros.

Em relação à UNEB, Campus IV, situado no sertão baiano, se faz necessário atentar para a multicampia que caracteriza essa instituição. Contudo, embora guarde especificidades, a UNEB pouco difere de outras instituições de ensino superior do país no que diz respeito à concepção de universidade. A UNEB reúne significantes trabalhos no âmbito do ensino, da extensão e da pesquisa, porém, se encontra ainda distante de um lugar onde o diálogo com a realidade social, política e cultural contemporânea sirva de esteio para a construção de um conhecimento transformador.

A roça é apresentada aqui como uma territorialidade rural e se encaixa na afirmação de Moreira (2005, p. 7; 10) (em relação às novas ruralidades), ou seja: não cabe mais no “arcabouço teórico-conceitual elaborado sob os princípios da modernidade. [...] Não é mais aceito falar em um rural exclusivamente agrícola ou de um urbano que não inclua também possibilidades de construção de identidades rurais”. Segundo este autor, os sujeitos podem manter vínculos com determinado território mesmo estando fora de sua dimensão espacial, pois as fronteiras entre territórios são móveis, se cruzam e se deslocam de acordo com a mobilidade dos sujeitos que ocupam essas áreas. Nesse sentido, a roça não se conforma em um espaço rural delimitado, ao contrário, ela penetra outro espaço: a cidade (espaço urbano) e também é penetrada por este, tendo como referencial o hibridismo sócio cultural. Um rural não conformado em sentidos fixos e significações universalizantes.

Del Priore (2006) fala da origem da roça como sendo a partir da junção de escravizados e indígenas que em espaços restritos experimentaram um jeito próprio de lidar com a vida e a morte.

O diálogo com Sodré (1988) ajudou a pensar roça na medida em que propõe um conceito de cultura para o Brasil, a partir da ruptura com uma visão colonizada que

nos distanciam das nossas raízes africanas e indígenas. Pensamos a roça dentro desse contexto cultural e, portanto, assumimos um lugar político que nega a roça como sinônimo de campo, compreendendo aquela como resultante de um processo de reterritorialização marcado pela condensação de territórios africanos e indígenas. Segundo Sodré (1988), sempre houve uma cultura de diáspora no Brasil e essa cultura negro-brasileira é marcada pela persistência em “levantar a hipótese da suspeita de que os jogos do mundo, a heterogeneidade da linguagem, não coincidam com a ordem da verdade universal produzida pela ideologia moderna”. (SODRÉ; MUNIZ, 2005, p. 137). A cultura da roça apresenta essa resistência à verdade universalizante.

Para Macêdo (2011) o conceito de roça está circunscrito no meio rural dos sertões baianos, através da fala dos sujeitos que ali vivem e nesse sentido afirma

A opção pelo termo roça foi construída nos muitos encontros, nas escolas rurais (onde ensinamos e aprendemos), em longas caminhadas nas estradas de chão, nas casas de farinha, nas noites de reza (para São Cosme e São Damião), nas histórias contadas no terreiro de casa, sob o céu estrelado, nos adjutórios e tantos outros. Nesses encontros, aquele espaço vivido foi sempre representado como “a roça” (MACEDO, 2011, p. 11).

Assim, a roça se define a partir de sua territorialidade, e essa é caracterizada, culturalmente, pela transferência de parte do patrimônio histórico africano em junção com a forma de estar no mundo indígena. Através do imbricamento entre material e simbólico, sagrado e profano estabelece com a terra uma relação de afeto, apropriação e domínio, que envolve negociações e conflitos em jogos capazes de seduzir verdades universalizantes.

Quanto aos conceitos de território, desterritorialização e reterritorialização, tomamos aqui o enfoque dado por Costa (2012). O território é visto sob uma perspectiva integradora – o natural, o econômico, o político ou o cultural, de uma “forma articulada/conectada. A desterritorialização é, segundo Costa (2012), o movimento através do qual se estabelece a fuga do território e a reterritorialização é o movimento de (re)construção do território. Estes movimentos são indissociáveis e simultâneos. Não existe território sem um vetor de saída (desterritorialização) e não há saída do território sem simultaneamente haver um esforço no sentido de se

reterritorializar. Nesse sentido, não é, como alguns afirmam, pela desterritorialização mas pela reterritorialização que a multiterritorialidade se define.

A política de “fixação do homem no campo” exerce uma força contrária aos processos de desterritorialização e reterritorialização, na medida em que se apresenta no sentido de romper com a mobilidade, negando alternativas e a flexibilização de experiências de vida para os sujeitos da roça ou a possibilidade de multiterritorializar-se.

A escrita está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo, *Caminhos da pesquisa*, apresenta o diálogo entre a experiência, que construiu o desejo de caminhar, traçou os caminhos e definiu os passos no construto da pesquisa, e os direcionamentos e pressupostos da metodologia que a orienta e organiza. Assim, se encontra dividido em narrativa de minha própria experiência – mulher negra da roça que vivenciou e vivencia a universidade como estudante e professora – e os procedimentos metodológicos embasados na História Oral.

Inicialmente pensei em escrever o relato da minha experiência, de forma restrita, na apresentação do trabalho. No entanto, em atenção ao objeto da pesquisa e a História Oral, adotada aqui como metodologia, resolvi dedicar um maior espaço à narrativa e a experiência. Portanto, leituras e reflexões teóricas dialogam aqui com o conhecimento adquirido em experiências multiterritoriais², selecionado pela memória em infinitas construções híbridas. Contudo, reafirmo: este não é um capítulo teórico, já que é ao longo da escrita que o diálogo entre teoria e experiência se faz presente.

Apresento, assim, a metodologia e os procedimentos metodológicos em consonância com experiências e vivências antes e durante a pesquisa, enquanto caminhos que impulsionaram e orientaram este trabalho, fundamentando-me, também, em estudos contemporâneos que buscam validar diferentes formas de conceber o conhecimento.

O segundo capítulo, *Andarilhos e veredas nos sertões*, apresenta os sujeitos situados espacialmente na pesquisa. Estudantes e professores com experiências e vivências de roça – são aqui apresentados através do diálogo entre a teoria e as narrativas dos próprios, atentando para a importância da subjetividade e das construções identitárias na descentralização destes sujeitos. A ideia é centrar em

² Referência à multiterritorialização, definida como “processo concomitante de destruição e construção de territórios mesclando diferentes modalidades territoriais, em múltiplas escalas e novas formas de articulação territorial” (COSTA, 2012, p. 32).

experiências que dizem sobre o envolvimento destes com a roça e a universidade, em suas prováveis interações. Nesta perspectiva, aponta para a importância do corpo na significação do sujeito e o papel dos processos de desterritorialização-reterritorialização presentes nas narrativas dos entrevistados.

Quanto ao espaço, trata do município de Jacobina, sede do Campus IV da UNEB, mas, também de outros municípios do sertão da Bahia, de onde veem os estudantes e professores colaboradores-entrevistados da pesquisa. Com base nas viagens realizadas nas roças situadas nos supracitados municípios da Bahia, mostra o relato e imagens daquilo que foi captado pelos sentidos durante o trabalho de campo.

Em um contexto espacial mais amplo, apresenta o sertão enquanto produção discursiva onde se insere a universidade e a roça, objeto da pesquisa. Pois, escrever sobre universidade e roça em Jacobina (e demais municípios, citados aqui) implica em compreendê-los inseridos no sertão baiano. Portanto, este capítulo apresenta, também, aspectos fundamentais do recorte territorial brasileiro denominado sertão, sua relação com o litoral, envolvendo trocas materiais e simbólicas, baianidades e brasilidades forjadas a partir de produções discursivas em torno deste; (ser)tão imaginado; sertão cartografado historicamente no tempo-espaço.

O terceiro capítulo, *Construções da roça – fuga e (re)criação de um território*, fala sobre a roça desterritorializada-reterritorializada na sua relação com outras territorialidades. Roça enquanto construção discursiva. A roça pela ótica dos sujeitos que lhe habitam, que a carregam no corpo e na mochila; que a põe em movimento. Apresenta a polissemia da palavra roça, destacando seus significados e representações presentes nas falas dos seus sujeitos, bem como, a importância de se pensar estes sujeitos enquanto corpos em movimento. Nesse sentido, atenta para atravessamentos que implicam em preconceitos e discriminações infligidos a estes corpos, relacionando-os aos processos diaspóricos³ que experimentaram/experimentam.

A roça com suas particularidades – a forma própria de nomear o real, de subtrair o sentido enquanto verdade universal, o afeto e apreço pela terra, a partilha da vida, cosmovisão e entranhamento entre o sagrado e o profano, que não só a diferencia do

³ Refiro-me aos processos migratórios responsáveis pela dispersão de pobres, negros e indígenas a partir da concepção de Hall sobre diáspora. Nesse sentido, toda referência à diáspora ao longo do texto deve ser entendida sob a perspectiva dialógica, fundamentada no hibridismo e na noção derridiana de *différance* (Hall, 2009, p. 33).

conceito de campo, mas, também de outras territorialidades como a fazenda; a roça silenciada nas produções discursivas sobre a relação campo-cidade. Ela aparece aqui como território híbrido, em infinitos processos de desterritorialização-reterritorialização, que não sucumbiu nem pode sucumbir ao urbano, visto que é movimento no espaço-tempo. A roça se origina desta capacidade de reterritorializar-se e, ainda que condensada em espaços restritos, nas encostas e subindo os morros, nas periferias das cidades, ela se recria na interação com o outro e se mantém roça, mesmo que em novas configurações.

O quarto e último capítulo, *a curva e a encruzilhada – a sedução do movimento* procura responder qual o impacto da universidade na roça. Nesta perspectiva, apresento a universidade contemporânea resultante de duas importantes reformas: a do período da ditadura militar e a da era lulista - com as principais políticas públicas e programas de governo desta última.

Aqui, também, a teoria fundamenta o diálogo com as narrativas - fonte principal para a resposta à questão que inicia o capítulo e orienta a tese, ou seja: *Qual o impacto da universidade na roça?*

Nesse sentido, busco tensionar na interpenetração entre o rural e o urbano, entre roça e universidade, os processos de desterritorialização-reterritorialização imbricados com a territorialidade da roça e, conseqüentemente, com a existência desta enquanto território híbrido. A partir daí, dialogando com as narrativas dos entrevistados, objetivo responder os seguintes questionamentos: Qual o envolvimento da universidade com a territorialização da roça? De que universidade falo? Qual a relação entre esta universidade e a elaboração-efetivação de políticas públicas e programas de governo voltados para a roça? Como se processa essas questões na relação da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus IV com a roça de onde advêm os sujeitos desta pesquisa? No que tem resultado esta relação, ou melhor, como ela impacta nos corpos dos sujeitos da roça, nos processos de desterritorialização-reterritorialização e na multiterritorialização destes sujeitos

Considerando o sentido de roça expresso no capítulo anterior, carece apresentar algumas considerações relativas aos espaços rural e urbano, que representam, respectivamente, roça e universidade. Assim, apresento, inicialmente, a relação entre estes, corroborando a idéia de interpenetração entre ambos, a partir de processos de (des)territorialização-(re)territorialização que envolvem corpos diaspóricos e multiterritorialidades.

A universidade, representante do espaço urbano, aparece de forma conotativa, simultaneamente, como a curva e a encruzilhada de um caminho. Representa uma curva ou possibilidade de ruptura com processos de fixação de corpos rurais, na medida em que recebe em seus quadros sujeitos advindos deste espaço. Mas, a partir do acesso torna-se, também encruzilhada, já que há uma distância considerável entre acesso, permanência e conclusão do curso universitário. A encruzilhada é lugar de passagem, lugar da indeterminação, mas, também, da possibilidade de optar entre os diferentes caminhos que se apresentam. A metáfora da encruzilhada é apresentada aqui a partir de duas formas análogas à relação roça-universidade. Inicialmente, atentamos para a encruzilhada como ponto de intersecção de diferentes caminhos e, nesse sentido, corresponde à indecisão, incertezas, dúvidas, estranhamentos e possibilidades. Porém, apresento a encruzilhada, também, do ponto de vista do sagrado, enquanto lugar da astúcia e da inventividade; a encruzilhada, reino de Exú. Orixá que é, de acordo com Rufino (2015, s.p), “primordial, no sistema cultural iorubano compreende-se como a protomateria criadora é a partir de seus efeitos que se desencadeiam toda e qualquer forma de mobilidade e ação criativa”.

A atividade de pesquisa é, por sua natureza, inconclusa. Portanto, as considerações finais objetivam elucidar do que se trata esta tese, apresentando o objeto pesquisado, o quê, como, porque e para quê se quer saber sobre este objeto. Para tanto, apresenta os argumentos principais embasados na revisão bibliográfica, no estado da arte e na pesquisa de campo.

Assim, o resultado desta pesquisa se apresenta aqui de forma inconclusa em relação ao objeto pesquisado. Além disso, sublinhamos o caráter indefinidamente alcançável do real e, portanto, a tese é uma produção discursiva passível de (re)criações e outros diálogos.

2 CAMINHOS DA PESQUISA

Apresento neste capítulo os pressupostos metodológicos basilares da pesquisa e as minhas experiências que, de um jeito ou de outro, contribuíram de forma determinante para as minhas escolhas no que se refere ao método e ao objeto a pesquisar.

O trabalho de pesquisa buscou suporte no diálogo com a bibliografia relativa à temática aqui proposta, contudo, considerando o recorte da pesquisa no que diz respeito aos sujeitos pesquisados (estudantes e professores oriundos da roça) a história oral representa o principal instrumento metodológico que orienta a pesquisa, pois grupos sociais discriminados tem se valido desta para veicular, validar e dar significado às suas experiências. O que nos move em direção a história oral é o significado desta para populações que tem na oralidade sua principal fonte de conhecimento e, que usa a mesma para passar esse conhecimento de geração para geração. Segundo Geraldi (2000, p. 101).

Enquanto sujeitos históricos, herdeiros de e pertencentes a uma cultura letrada, não deixamos de reconhecer a existência de uma cultura oral, popular, transmitida de geração a geração. Nem deixamos de reconhecer que, no cotidiano distante dos bancos letrados, gestam-se outros modos de conceber o mundo, outras linguagens e mil formas outras de sobreviver na “cidade das letras”.

Escrevo imbuída do desejo de expressar estas outras formas mil de sobreviver na “cidade das letras”, apresentando experiência e narrativa como ferramentas construtoras de uma epistemologia do Sul, capaz de validar os saberes coletivos da roça enquanto conhecimento e tradição. Penso não ser possível transformar o mundo invisível em visível usando os mesmos pressupostos teórico-metodológicos que negam a sua existência. A tradição oral é o pilar do conhecimento da roça e se sustenta na experiência e na narrativa.

É com fundamento neste conhecimento (que tem se perpetuado através da experiência e da narrativa) e na busca pela validação deste, através da História Oral e de epistemologias do Sul, que subverto na escrita, ainda que timidamente, o rigor acadêmico próprio do conhecimento ocidental validado como verdade universal.

As entrevistas abertas possibilitaram aos entrevistados a liberdade de falar sobre as suas experiências, e esse encontro com a narrativa remete à questão do

suposto fim desta e da tradição, na modernidade. Segundo Benjamin (1986), a sociedade capitalista moderna inaugura o declínio da tradição e de uma memória comuns à experiência coletiva. O desenvolvimento tecnológico, o caráter fragmentário e em série da produção industrial, a aceleração do tempo e o individualismo distanciou o narrador do ouvinte, as novas gerações de seus anciões, o trabalho do produto final, “a mão e a voz”, “o gesto e a palavra”.

Quem ainda encontra pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como anel, de geração à geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 1986, p. 114)

As palavras de Benjamin suscitam a reflexão sobre o empobrecimento da narrativa e da experiência. Na contemporaneidade o passado assim como o presente é fluido e a memória parece ter se tornado uma espécie de arquivo que não tem espaço para nada além de informações descartáveis.

Neste contexto, é substancial a liberdade dos entrevistados de narrar sobre suas experiências na roça e na universidade, invocando a memória e a tradição. É, também, nesta perspectiva que me aventuro para falar de minha experiência que, certamente, se aproxima e se confunde com outras tantas experiências de mulheres negras da roça. Fiz a opção de escrever na primeira pessoa do singular, já que pretendo me colocar aqui como partícipe e autora do texto, me deslocando, ainda que timidamente, do extremo rigor e cientificidade acadêmica. Na perspectiva de me colocar também, como sujeito da pesquisa passo, então, a tecer os fios da minha experiência guardada na memória.

2.1 Da Roça à Multiterritorialidade

Nasci mulher. “Mulher”! Assim informou a parteira aos meus ansiosos pais. Mulher! Mais uma! Pobre pai! Pobre mãe! Assim exclamava a legião de parentes. Tanta “filha mulher”! Sete, éramos sete! Aliás, ainda somos sete. Meu pai, contrariando o medo ria de pura felicidade. Era feliz a cada nova menina que nascia, mas, hoje acho que, bem lá no fundo, ele compreendia o tamanho do desafio que

tinha pela frente. Como ele, Gavião⁴, desenvolveria estratégias para manter longe da prole, crescendo a olho nu, tantos outros gaviões predadores? Como garantir o futuro – casamento – para tantas filhas que, além de pobres eram negras? Casar era, então, praticamente, o único futuro desejado pelos pais para suas filhas.

Atravessei os anos me sentindo, naturalmente, mulher. Inquestionavelmente mulher! Minha mãe, incansável na lida da roça, me conduzia com suas doces e hábeis mãos, para um lugar próprio da nossa condição de mulher: ensinava a costurar, bordar, cozinhar, lavar, passar, etc. Confesso, sem culpa, que pouco aprendi desse universo. Mas, sempre ouvia com carinho seus conselhos de mãe relativos ao trato das questões afetivas. Havia, sim, lugares distintos para homens e mulheres, contudo, o respeito mútuo jamais poderia faltar, jamais! Na sua fala sempre esteve presente a orientação de que a mulher precisa garantir seu casamento, cuidando com zelo do seu marido. Um tratamento especial para com aquele que era o provedor da casa.

Hoje percebo que a preocupação da minha mãe com a nossa formação está intimamente ligada aos processos de subjetivação que ao longo da vida fomentaram aquela mulher que era, a um só tempo, resistente, forte e destemida na lida da roça e na defesa de suas crias, e meiga, dócil e aparentemente submissa (a meu pai). Por trás da aparente submissão da minha mãe, se escondia a liderança no trato com a família. No fundo, a última palavra nas decisões resultava da opinião dela, a partir das conversas rotineiras, quase sussurros, que ambos mantinham durante as madrugadas.

Só bem mais tarde percebi, também, que a relação entre os meus pais se diferenciava de tantas outras relações afetivas de homens e mulheres da roça. Eu não compreendia até então, que em relação a estas outras mulheres da roça minha mãe tinha o privilégio de não experimentar as longas ausências de um companheiro migrante desterritorializado-reterritorializado, buscando em outras cidades e até em outros estados meios materiais de sobrevivência. Embora meu pai, também, se visse obrigado a buscar em outras cidades, na construção civil, o capital necessário para alimentar toda família e manter a gente na escola, ele nunca conseguia ficar longe de minha mãe mais que uma semana. Sempre encontrava um jeito de voltar pra ela e pras crias. A grande maioria das mulheres da roça, depois de casar experimentava a solidão e, tantas vezes, a dura realidade de se ver, de repente, distante de seus

⁴ Todos os homens da família do meu pai, por alguma razão que desconheço, eram apelidados de Gavião.

companheiros, na obrigação de garantir, ela mesmo, o sustento dela e dos(as) filhos(as), com o trabalho árduo e desvalorizado da roça. Nesse sentido, para estas mulheres o casamento se transformava em uma espécie de clausura, pois seus corpos disciplinados para a fidelidade, trabalho e obediência, deveria suportar as longas ausências dos companheiros na solidão de suas casas.

Não era raro para essas mulheres receberem, depois de anos de ausência, a temida notícia de que seus maridos não mais voltariam aos seus braços. Os entraves, decorrentes da distância e/ou do pouco letramento de seus companheiros, se constituíam em obstáculos difíceis de transpor na vida fora de casa. Desempregados ou em subempregos estes homens iam, aos poucos, se distanciando da família que deixou na roça, constituindo outras famílias, reterritorializando-se em outras bases.

Também não era incomum, estas mulheres tornarem-se mais resistentes as intempéries da vida escondendo, por trás do corpo embrutecido, a dor da solidão e do abandono. Conheci muitas destas mulheres, mas, meu olhar na época, acostumado a naturalizar o que via, não alcançava a dor nem a força que elas carregavam. Raspando mandioca nas casas de farinha cantavam juntas, tiravam versos, brincavam e sorriam, ressignificando a vida. Em noites de reza pra São Cosme e São Damião ou em tardes de Lindramor⁵ marcavam com os pés ligeiros o ritmo do samba.

Entretanto, assim como minha mãe, havia outras poucas que experimentavam diferentes trajetórias de vida. Portanto, não se pode generalizar sobre a vida da mulher da roça, tentando enquadrá-las em uma categoria estática. São exemplos desta diferenciação aquelas mulheres cujos companheiros, tidos como mais “abastados”, se estabeleciam em pequenas vendas ou bodegas e não viajavam compulsoriamente a trabalho. Nessas vendas era possível comprar, praticamente, tudo que era necessário à sobrevivência na roça: do querosene para o candeeiro e “pinga” a produtos alimentícios como carne seca, café, açúcar e farinha. Havia, ainda, aqueles que garantiam o sustento da família comercializando produtos na feira-livre local. Estes eram os casamentos que duravam, geralmente, até que um dos dois morresse, pois, se o marido provedor não deixasse faltar em casa, principalmente a comida, supostamente, não havia motivo que justificasse o fim do casamento. Em raros casos, a separação se dava por conta de brigas e traições, sendo que, se nesta última

⁵ Sobre isso ver Macêdo (2004).

situação o traído fosse o marido, o preço que a mulher pagava pela rebeldia era alto, algumas perdendo a vida outras indo viver em casas de prostituição.

As mulheres traídas e abandonadas, por sua vez, na maioria das vezes, se fechavam afetiva e sexualmente na solidão até o fim dos seus dias e recebiam, como uma espécie de prêmio, muitos elogios e o status de mulher “séria” e “honrada”. Curiosamente, no contexto desta realidade adversa e machista, também conheci, vale ressaltar que apenas um caso, um atípico relacionamento envolvendo uma mulher e três homens, convivendo maritalmente em uma mesma casa, onde cada um deles desempenhava um papel na roça.

Impossível, portanto, ter sobre a mulher da roça um discurso uno. Mas, registro aqui, a partir das lembranças produzidas e guardadas na memória, vivências destas em suas formas plurais de (re)inventar a vida. Em muitos aspectos não se diferem de outras mulheres que viveram em outros espaços, porém seus corpos anunciam “o ser da roça”.

Muitas mulheres fortes da roça marcaram minha vida, seja pela força e coragem no trato com o trabalho, seja pela rebeldia em romper com a disciplina imposta aos seus corpos. Os ensinamentos que recebi, no entanto, definiam um lugar próprio, uno para a figura feminina. Isso, assim como a minha condição de mulher, era pra mim, naquele momento, natural e inquestionável.

O tempo trouxe, além de algumas marcas, a necessidade e a possibilidade de me defrontar comigo mesmo. Em longos olhares para dentro de mim e em múltiplos e diversos diálogos fui me vendo melhor, me entendendo e me confundindo alternadamente, me desfazendo e me refazendo, me recriando em processos dolorosos que envolvem morte e ressurreição. Então, entendi que não nasci mulher – ninguém nasce. Assim como tantos outros “eus”, ser mulher não passava de construções imagéticas e discursivas naturalizadas após anos de repetição. Essa compreensão, no entanto, não surgiu do nada, mas, se deu a partir de múltiplos diálogos travados no interior da família, nas ruas, na(s) escola(s), na universidade, etc.

Então, fui formatando, conflituosamente, outro lugar para o ser mulher. Procuro, desde então, traçar outros rumos e me deslocar dos lugares fixos pensados para mim. Porém, inexplicavelmente, não me envolvi, como militante ou pesquisadora, no debate sobre gênero. Outras identidades conflituosas ocuparam meu tempo e meus espaços.

Vivi na roça quase que toda minha vida. A roça pra mim sempre significou liberdade e afeto. A menina que eu era adorava andar seminua por entre o eito de mandioca, subir no “olho da mangueira” e sentir o vento sobre o corpo nu, acima da copa da árvore. Penso que aí construí o meu sonho de liberdade. Imaginava-me em um navio, capitã da embarcação. E viajava fabricando esperanças. A roça do meu pai era pedacinho de céu. Experimentava, então, as primeiras impressões de afeto com o chão da roça. Cada caminho trilhado entre os eitos, cada árvore, tinha um significado único e me integrava àquele território. A roça era bem mais que o lugar onde se plantava para o sustento familiar, mais que propriedade. Lembro-me do meu pai gritando em defesa das folhas, das flores e dos frutos verdes; em defesa de cada plantinha pisada inadvertidamente. Molhar as plantas castigadas pelo sol nada tinha a ver com a defesa de um bem material, era um ato de solidariedade e respeito à vida. Mas, a roça não era o paraíso na terra, não. O trabalho cotidiano exigia acordar muito cedo, muito suor e calo nas mãos. Para mim, não havia prazer no trabalho de capinar (carpir), plantar e colher, que, embora se intensificasse no inverno, durava praticamente o ano todo. Conciliar as atividades na roça com o ir e vir para a escola na cidade, também não era tarefa das mais fáceis. Minha mãe sonhadora de um futuro melhor para os filhos buscava conciliar a escola com a roça, pois, meu pai, mais intransigente com o trabalho, ameaçava nossos sonhos anunciando que em determinado dia ninguém saía para a escola, que todos ficariam para terminar certo trabalho no eito, seja capinar, plantar ou colher.

Quando terminei o segundo grau, a contragosto de minha mãe, resolvi experimentar novos territórios e me mudei para Salvador-BA. Experiência ímpar, (sobre)viver em Salvador foi duro, quase cruel. Em um período menor que dois anos mudei de casa três vezes em diferentes periferias de Salvador. Ainda não sabia, mas aquela mudança da roça para a capital significou um dos importantes processos de desterritorialização e reterritorialização da minha vida. Ocorrera, no contato com o outro, tantas mudanças que já não habitava em mim a mesma roça. Hoje sei que houve uma espécie de simbiose, que, embora minha identificação com o urbano se tornasse cada vez menor, fui indefinidamente influenciada por aquele espaço. A partir daí novos caminhos foram sendo traçados. Mas, a cada volta para casa se tornava mais e mais difícil continuar morando em Salvador. Antes de completar dois anos ali, retornei à roça. Levava na mochila o desejo do reencontro com minhas antigas fantasias. E de repente nada mais era igual. Tudo ainda estava ali, mas não impactava

em mim com a mesma força de antes. A roça que eu carregava comigo se anunciava agora em gestos, linguagens, ritos e ritmos; se anunciava num jeito especial de me relacionar com o meu entorno.

Não queria e nem podia me conformar ali para sempre. Sucessivos processos de desterritorialização e reterritorialização me fez multiterritorial. E cheguei a imaginar que a partir dali “o mundo seria minha casa”. Exagerei que a minha condição limitada – econômica, sociocultural e política - logo desfez. Fui percebendo que experimentar novos lugares não era uma simples questão de querer, mas, para pessoas como eu isso tinha, às vezes, um sentido compulsório. Mais tarde entendi os processos diaspóricos que a gente negra da roça experimenta indo para as periferias das grandes cidades. Mas, compreendi a ambiguidade da diáspora: de um lado a desterritorialização-reterritorialização imposta e, do outro lado, a viabilidade de experimentar a multiterritorialidade.

Maior que o embate entre ficar na roça ou voltar para a capital foi a luta pela sobrevivência. Trabalhar (em qualquer lugar) se apresentava como única solução plausível naquele momento e foi assim que cheguei ao povoado de Sítio das Flores, em Santa Bárbara-BA. O convívio com aquela gente me fez ver a roça sobre outro prisma: conflitos e solidariedade faziam parte do dia a dia ali. As festas de São Cosme e São Damião regadas a leilão, as cantigas nas batatas de milho e feijão, a lida diária daquele povo, me fazia lembrar minha infância. Havia na roça – e ainda há – uma forma específica de movimento, um jeito todo próprio de ver e estar no mundo que, mesmo sumindo cada pedaço de chão, mesmo que cada milímetro dela seja ocupado por uma arquitetura nos moldes urbanos, mesmo que a tecnologia alcance cada palmo de terra, ainda assim haverá roça, porque a desterritorialização é seguida sempre da reterritorialização, que, em diferentes tempos-espacos conduz o sujeito à multiterritorialidade. É na condição do ser multiterritorial que eu e outros sujeitos garantimos a existência da roça.

Foi, também, em Sítio das Flores que tive minha primeira experiência como professora da roça. Naquele contexto pude perceber que a escola rural, do ponto de vista do seu projeto pedagógico, é uma falácia. O conhecimento a ser ensinado ali era tão distante da realidade da roça que, eu me sentia estrangeira entre estrangeiros. E aí costuramos juntos nossos próprios caminhos cognitivos, numa louca mistura entre currículo oficial e reinvenções do cotidiano. Mais tarde, esse aprendizado foi posto em

prática na escola rural em Feira de Santana-BA onde ensinei e aprendi com crianças do Ensino Fundamental.

Nessa mesma época fiz graduação em História, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Aí, para mim, a escola e a universidade se apresentavam como lugares distintos, sem possibilidades de diálogo. O conhecimento veiculado na academia nada tinha a ver com o que era proposto nos currículos oficiais escolares. Essa distância parecia se alargar quando se tratava das questões da roça. Nos raros momentos que discutíamos ruralidades, falávamos da questão agrária, do agronegócio, da inviabilidade do rural e da luta pela terra. Nestas discussões não apareciam o tipo de ruralidade que defino como roça, a partir das falas dos sujeitos que ali vivem. Falava-se da agricultura familiar ou de subsistência e do pequeno “camponês” e as mazelas próprias do meio rural. A tônica era desenvolver políticas capazes de assegurar o mínimo de qualidade de vida para o “camponês” e sua família evitando, assim, as migrações para as grandes cidades e o crescimento desordenado destas. A maioria dessas produções era do período da ditadura militar brasileira, e, ou apresentavam críticas contundentes à ausência de políticas efetivas para o “campo” ou davam um tratamento puramente econômico à questão agrária. Porém parecia não haver dúvidas quanto a leitura do rural como lugar do atraso a ser superado. Somente nos últimos semestres, final dos anos 90, é que a discussão sobre o movimento pela terra começou a se disseminar, pelo menos no curso de História.

Em 2004, depois de ser aprovada em concurso para a UNEB, fui chamada para o Campus IV, em Jacobina. Narro, aqui, minha chegada e as primeiras impressões sobre a cidade e o supracitado Campus.

Até iniciar a carreira acadêmica, no Campus IV da UNEB, em Jacobina, minha percepção de universidade não deferia da concepção moderna, que compreende universidade enquanto lugar, por excelência, de investigação e produção de conhecimento. De certa forma, foi de estranheza o meu primeiro contato com Jacobina e com a UNEB – Campus IV. Depois de cinco horas de viagem, olhando através da janela do ônibus a paisagem formada pela caatinga, o cansaço já não me deixava ver as belezas naturais daquela cidade nascida por entre vales e elevações do Piemonte da Chapada Diamantina. No calor de meio dia, início do mês de agosto, a cidade tinha um brilho intenso e parecia querer nos expulsar das ruas. Com o humor em baixa, me apresentei à direção do supracitado campus e, depois de um tempo, sozinha em uma sala, o estranhamento inicial só crescia; tudo e todos que tive oportunidade de

conhecer naquele momento me pareciam tão distantes e distintos do que eu sempre entendi como universidade. Pela janela olhava a rua e pensava: como queria ser livre para ir embora agora! Viviam ali mais uma experiência de desterritorialização e reterritorialização marcante.

Aos poucos, Jacobina foi se apresentando a mim. A cidade do ouro⁶, situada a 330 Km de Salvador, possui grande potencial para o turismo ecológico. Uma cidade possuidora de um rico legado cultural, sendo parte deste legado herança da história da mineração e sua consequente escravização africana. Tem força, ali, o samba de roda e a capoeira, entre outras manifestações culturais. Também comercializa o melhor acarajé que já provei no interior baiano.

No Campus IV, durante os eventos, a comunidade local apresenta atividades culturais que dizem sobre seus territórios, seus lugares no mundo. Contudo, a forma teatral com a qual se apresentam gera, a um só tempo, um debate saudosista conservador que preconiza o fim da “cultura popular” e da suposta singeleza de identidades sociais da roça, e, um debate mais próximo do pós-moderno que se opõe a toda e qualquer forma de purismos. Para este, é justamente na integralização com elementos externos que os grupos culturais se firmam e se mantêm vivos. Com o passar dos anos, fui percebendo a cidade para além das minhas primeiras impressões. Para isso contribuíram diálogos que tive com estudantes, colegas de profissão, moradores locais, funcionários do Campus IV, produções textuais e imagéticas sobre o município supracitado.

Atuando como professora de Estágio Supervisionado em História, no Campus IV da UNEB, no município de Jacobina, é que atentei para o papel da resistência histórica de estudantes, advindos da roça, que se desenrolava nas escolas públicas e na universidade. Nestas instituições de educação a roça se mantinha viva apesar da sua aparente invisibilidade e/ou discriminação. O mestrado em Educação e Contemporaneidade me oportunizou o desenvolvimento da pesquisa intitulada *Resistência cultural de estudantes negros(as) da roça nas escolas públicas de Santa Bárbara, Ba*. A dissertação aponta para a resistência desses estudantes a qualquer tentativa de suplantação do rural pelo urbano. As formas de resistir, consciente ou inconscientemente, vão desde a aprovação à indisciplina, repetência e evasão. De forma negatizada, pelo menos aparentemente, as três últimas se caracterizam como

⁶ Como é conhecida, popularmente, a cidade de Jacobina.

resistência, na medida em que se opõem a cultura hegemônica como verdade absoluta e se fecham à imposição dessa verdade. Quanto à aprovação, essa representa o que Certeau, em *A invenção do cotidiano I*, chama de “mil maneiras de jogar o jogo do outro”. Não pode haver melhor forma de resistir à verdade imposta que o empoderamento resultante desse jogo. Ocupar determinados lugares de poder, para quem não pertence ao grupo hegemônico da sociedade, passa quase que inevitavelmente pela escola e pela universidade.

Retornei ao Campus IV depois de defender minha dissertação em 2011. Assim como era antes de eu sair para o mestrado, a UNEB em Jacobina continua a receber um significativo número de estudantes advindos da roça deste município e de outros em seu entorno. Percebi isso nas minhas aulas, pois quando eu falava sobre roça, as vozes que se faziam ouvir diziam sobre a significativa quantidade de estudantes que moraram ou ainda moravam na roça. Nestes momentos ouvíamos de tudo um pouco: dilemas de morar na roça e/ou em outro município e ter que se deslocar para Jacobina; as mazelas com a falta ou dificuldade de transporte para isso – na maioria das vezes o único meio de transporte é um carro cedido pela prefeitura, com horários próprios e exigência de um determinado número de estudantes; saudades de casa – para alguns que passaram a morar em Jacobina, geralmente em residência estudantil; dificuldades financeiras, etc. Então, pensava no descompasso, no quase abismo que separa o cotidiano de parte da população da universidade. Por várias vezes expus este pensamento em reuniões no Departamento. Questionava sobre que tipo de universidade nos move? Que “cara” tem a universidade na qual trabalhamos? Qual currículo nos representa? Parece haver um silenciamento em torno dos interesses que movem alguns grupos marginalizados, dentre eles os sujeitos da roça. Há ainda uma resistência muito grande quando se trata da possibilidade de repensar não só o currículo, mas o projeto de universidade que se quer. Há notáveis e importantes avanços no que diz respeito à inclusão desses supracitados grupos no ensino superior, mas, há também a insistência em priorizar um conhecimento que se solidificou como verdade absoluta, sob a égide da luz e da razão, um conhecimento que nos colonizam.

A ideia de pesquisar a relação da universidade com a roça no doutorado se originou a partir de debates (e alguns embates) em reuniões de colegiado, reuniões de departamento, reuniões de conselho departamental, reuniões de áreas, mas, principalmente, em reuniões do grupo de estudo Ruralidades e Espacialidades,

coordenado por mim e pelos professores Francisco de Sales Araujo Souza e Fábio Nunes, ambos do Campus IV e colaboradores da minha pesquisa. Além desses momentos, tive a oportunidade de ter longas e proveitosas conversas com colegas e alunos que dividiam comigo a experiência de ser da roça. Portanto, a minha fala está entranhada por outras falas. A experiência narrada aqui é a minha, mas tem a ver com as experiências de outros sujeitos que em sucessivos processos de desterritorialização-reterritorialização se multiterritorializaram.

2.2 Construtos da Pesquisa

A pesquisa toma a História Oral como método, tendo as narrativas como fonte principal. Atenta para o diálogo entre universidade e roça, o debate sobre novos sujeitos, novos grupos sociais, os embates entre identidade e diferença, o que está dentro e o que está fora da universidade, sob a ótica de uma episteme representativa do que Santos define como “pensamento pós-abissal”. Segundo este, pode-se resumir o pensamento pós-abissal “como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul”; depende, em primeira mão, da copresença radical e esta significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários; “implica em conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear de tempo” (SANTOS, 2010, p. 53). Nesse sentido, a escrita, também, apresenta-se como alternativa em relação à forma filosófica-científica ocidental de conceber o conhecimento, buscando alinhamento com saberes-conhecimentos da roça, no intuito de validá-los, sob a égide das epistemologias do Sul.

Utilizei, também, como fonte documental, fichas de matrículas de alunos, dos seis cursos do Campus IV, de 2014 a 2016.

Respeitando as etapas necessárias ao trabalho com a história oral (definição de pessoas a serem entrevistadas, planejamento na condução das gravações, definição de locais, tempo de duração das entrevistas, fatores ambientais, transcrição das entrevistas, conferência do produto escrito, autorização para o uso, arquivamento, publicação dos resultados, sempre que possível), o trabalho para a realização das entrevistas seguiu os seguintes critérios:

1. Seleção de estudantes advindo da roça (Quadro 1).

2. Seleção do total de doze entrevistados (Quadro 2).
 - Seis estudantes – um para cada curso que funciona na UNEB, Campus IV (História, Educação Física, Letras, Geografia, Inglês e Direito).
 - Cinco professores atuantes no referido campus.
 - Uma pessoa da roça, líder comunitário, ex-estudante de História.
3. Definição de local e datas para a efetivação das entrevistas.
4. Efetivação das entrevistas.

Quadro 1 – Relação de estudantes da roça: curso, nome, município e roça

(continua)

Nº	Curso	Nome	Município	Roça
1	Educação Física	Daniela Souza Cruz	Quixabeira	Povoado Campo Verde
2		Edevolande da Silva Cari Lima	Miguel Calmon	Lajedo Braga
3		Erenilda Freitas da Silva	Jacobina	Lages do Batata
4		Henrique Pereira de Brito	Jacobina	Cachoeira Grande
5		Letícia Gomes Araújo	Quixabeira	Campo Verde
6		Romario Almeida dos Reis	Quijingue	Poço Dantas
7		Samuel Andrade São Paulo	Jacobina	Novo Paraíso
8	História	Adriana de Jesus Silva	Serrolândia	Fazenda Várzea Bonita
9		Adriana Santana Cruz	Saúde	Fazenda Salinas
10		Bruna de Jesus	Mirangaba	Povoado Campo Grande
11		Daniela Cunha Portugal	Jacobina	Junco
12		Jaciene Roberta dos Anjos Carvalho	Miguel Calmon	Povoado Água Branca
13		Nilsa Ferreira de Lima	Santa Luz	Povoado Caldeirãozinho
14		Reinivania Reis Oliveira Silva	Jacobina	Cachoeira Grande
15		Tatiano Juvencio Santos	Jacobina	Povoado Junco
16		Tiago Santos Barros	Várzea do Poço	Malhada do Riacho
17		Uelma Soares Lima	Ourolândia	Distrito de Alagadiço
18		Zamire Souza da Cruz	Jacobina	Povoado Olhos D'água do Góes
19	Geografia	Adriano Gonçalves de Oliveira	Caém	Gonçalo
20		Alana Mendes	Quixabeira	Povoado Campo Verde
21		Aline de Jesus Silva	Serrolândia	Fazenda Várzea Bonita
22		Camila da Silva Campos	Serrolândia	Fazenda Algodão
23		Efigênia Rocha Barreto da Silva	Irecê	Povoado Jurema
24		Jobison Reis	Quixabeira	Povoado Jaboticaba
25		Nelcimar Santos Moraes	Quixabeira	Fazenda Poços
26		Samai Santos Anunciação	Mirangaba	Nuguaçu
27		Tainar Souza dos Santos	Quixabeira	Fazenda Gameleira
28		Vanderleia Carneiro de Mato	São José do Jacuipé	Itatiaia
38	Letras Vernáculas	Ana Carla Rios de Jesus	Serrolândia	Fazenda Maracujá
39		Fernanda Oliveira de Sena	Saúde	Fazenda N. S. do Carmo
40		Joaldo Bruno de Oliveira	Umburanas	Povoado Barriguda do Aníbal
41		Marciany Lopes Ferreira Silva	Jacobina	Distrito Novo Paraíso
42		Rosiane Silva Brasileiro	Caém	Distrito do Gonçalo
43		Ueslaine Sousa Santos	Capim Grosso	Fazenda Gitirana
44		Vanessa da Silva Alves	Jacobina	Cachoeira dos Alves
45		Viviane Silva Barbosa	Várzea Nova	Fazenda Conceição

Quadro 1 – Relação de estudantes: curso, nome, município e roça

(conclusão)

Nº	Curso	Nome	Município	Roça
46	Direito	Claudiene Pereira dos Reis	Ourolândia	Distrito Alagadiço
47		Cristiane Barros da Silva	Miguel Calmon	Fazenda Faísca
48		Eduardo Alves dos Reis	Jacobina	Fazenda Macambira
49		Eliel dos Santos Gomes	Piritiba	Povoado de Cigana
50		Jamile Matos Silva	Caém	Povoado Gonçalo
51		Jessiane da Silva Evangelista	Ourolândia	Distrito de Alagadiço

Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo (2020)

Quadro 2 – Entrevistados-colaboradores: dados gerais

Nº	Nome	Categoria	Curso	Município	Roça
1	Ana Lúcia Gomes	Professor(a)	Vernáculos	Jacobina	Distrito de Itapeipú
2	Fábio Nunes de Jesus		Geografia	Jacobina	Catinga do Moura
3	Francisco de Sales Araújo Sousa		Educação Física	Buriti dos Lopes (PI)	Olho D'água dos Babuínos
4	Mariza do Carmo Rodrigues		História	Umburanas	Fazenda Baraúnas
5	Roberto Rodrigues Bueno		Inglês	Campo Mourão (PR)	Três Marias
6	Beatriz Souza da Cruz	Estudante	Inglês	Jacobina	Olhos D'água dos Goes
7	Eduardo Alves dos Reis		Direito	Jacobina	Fazenda Macambira
8	Erenilda Freitas da Silva		Educação Física	Jacobina	Povoado Lajes do Batata
9	Nelcimaria Santos Moraes		Geografia	Quixabeira	Fazenda Poços
10	Reinivania Reis Oliveira Silva		História	Jacobina	Cachoeira Grande
11	Ueslaine Sousa Santos		Vernáculos	Capim Grsso	Gitirana
12	Martins dos Santos	Comunidade	Ex aluno História	Jacobina	Lajes do Batata

Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo (2020)

Inicialmente, o projeto previa entrevistar seis estudantes, seis professores e seis pessoas da roça que fossem líderes comunitários ou idosos. No decorrer do trabalho de campo a seleção dos possíveis entrevistados se tornou mais complexa do que o previsto e, conseqüentemente, foi exigido um maior tempo para isso.

A seleção dos estudantes foi iniciada através do mapeamento nas fichas de matrículas, na secretaria acadêmica do Campus IV. Depois de separar os fichários contendo as informações referentes as matrículas de todos os seis cursos do Departamento de Ciências Humanas (DCH), dos anos de 2014, 2015 e 2016, listei, separadamente, os estudantes da roça e os estudantes da cidade. Esta foi a primeira relação de estudantes da roça considerada na pesquisa, mas, dado a extensão do número de estudantes contido ali, foi necessário estabelecer critérios para poder contatá-los em sala de aula.

Assim, ficou definido que o contato seria feito em visitas às salas de aula, a partir da escolha de um único componente curricular, por cada ano e por cada curso pesquisado. Nestas visitas pude constatar que os nomes constantes da relação que tinha em mãos – mapeados através das fichas de matrículas – não correspondiam, exatamente, àqueles presentes nas salas de aulas. Segundo informação passada pela própria turma, as ausências ocorriam por dois motivos, principalmente: ou abandono do curso ou não estavam matriculados naquele componente curricular. Além dessas ausências, pude ver, também, que havia estudantes ali que não constavam na minha relação, os chamados remanescentes – estudantes que ao longo do curso foram se dessemestralizando.

Decidi, então, elaborar uma nova lista considerando a realidade em sala de aula e, a partir desta nova relação de estudantes da roça se desenvolveu o campo e toda pesquisa, uma vez que a referida lista não alterava os critérios iniciais do processo de seleção. Com relação aos anos letivos definidos para a pesquisa, o critério na escolha destes foi selecionar entrevistados entre estudantes que cursavam os quatro primeiros semestres, estudantes com mais da metade do curso efetivado e estudantes prestes a concluir o curso.

Os primeiros contatos com os estudantes foram dificultados pelo escasso tempo destes na UNEB e até mesmo na cidade de Jacobina. A vivência acadêmica da maioria deles se resume ao horário das aulas. Em um primeiro momento tentamos marcar dia e hora para as conversas iniciais. Depois de algumas tentativas frustradas – os estudantes marcavam, mas logo depois informavam da inviabilidade do encontro em decorrência de atividades acadêmicas que não podiam perder – resolvemos usar as redes sociais como forma de comunicação.

Criamos um grupo no *WattsApp* e, a partir daí, estabelecemos valorosos diálogos com os estudantes. Foram selecionados, então, dois estudantes por cursos, para encontros e conversas. Foram manhãs, tardes e algumas noites agradáveis, ouvindo sobre roças e histórias de vida marcadas por lutas e resistências.

O trabalho de pesquisa que utiliza a História Oral como metodologia e, ao mesmo tempo, como fonte documental, requer um minucioso preparo: elaborar critérios e roteiros para as entrevistas, contatar os entrevistados (criando, sempre que possível, uma relação amistosa com estes, uma relação que facilite o desenrolar da entrevista) (MEIHY, 2007).

Diferente do trabalho com a seleção dos entrevistados-colaboradores, principalmente em relação aos estudantes, as entrevistas aconteceram no tempo previsto e sem percalços, em salas do Campus IV – à exceção da entrevista com o líder comunitário, Martins dos Santos, que foi feita na Câmara de Vereadores de Jacobina, no gabinete deste, e da entrevista com o professor Francisco de Sales, que por sugestão deste, foi realizada em minha residência, em Feira de Santana, no retorno de Jacobina, em uma das viagens semanais.

A relação com os entrevistados durante todo processo constituiu-se em um aprendizado a parte. O ato de rememorar trouxe fortes emoções para alguns deles, principalmente quando falavam sobre suas vivências na roça.

Ouvindo os entrevistados-colaboradores percebi a importância de estabelecer um contato maior com as roças das quais falavam, experimentando vivências sensoriais que não seriam possíveis a partir, apenas, das narrativas contidas nas entrevistas. Decidi, então, conhecer de perto cada uma delas. A ideia era, de fato, apreender as roças pelos sentidos, já que o cronograma apertado não permitiria visitas mais demoradas por localidades e diálogos com seus moradores.

Para a efetivação das referidas visitas foi necessário o trabalho de mapeamento das localidades a serem visitadas. Este processo exigiu uma busca na internet, em sites governamentais e outros, procura de pessoas que trabalham circulando pelo espaço rural – no caso de Jacobina, e contatos, via redes sociais, com estudantes da roça. Isto gerou um grau maior de dificuldade, tornando essa atividade mais demorada que o previsto no cronograma. Aliás, nesse sentido, o campo se mostrou complexo, com uma durabilidade que não estava prevista. Contudo, o alargamento do trabalho de campo me permitiu maior envolvimento com a pesquisa-pesquisados. De acordo com a distância e a localização, os municípios e as roças foram organizados em blocos para facilitar e viabilizar as visitas. Geralmente, os blocos eram definidos tomando como critério, além da distância e localização das roças, a disposição do tempo para a efetivação das visitas. Assim, em um dia inteiro disponível, se tornava possível percorrer mais municípios e roças, e, portanto, elaborar um bloco mais extenso, também. Em alguns dias várias roças foram visitadas e em outros apenas uma. Como previsto, ocorreram alguns contratemplos, como por exemplo, não conseguir completar o bloco de visitas planejado para uma determinada data. Nesses casos foi preciso refazer planos e roteiros.

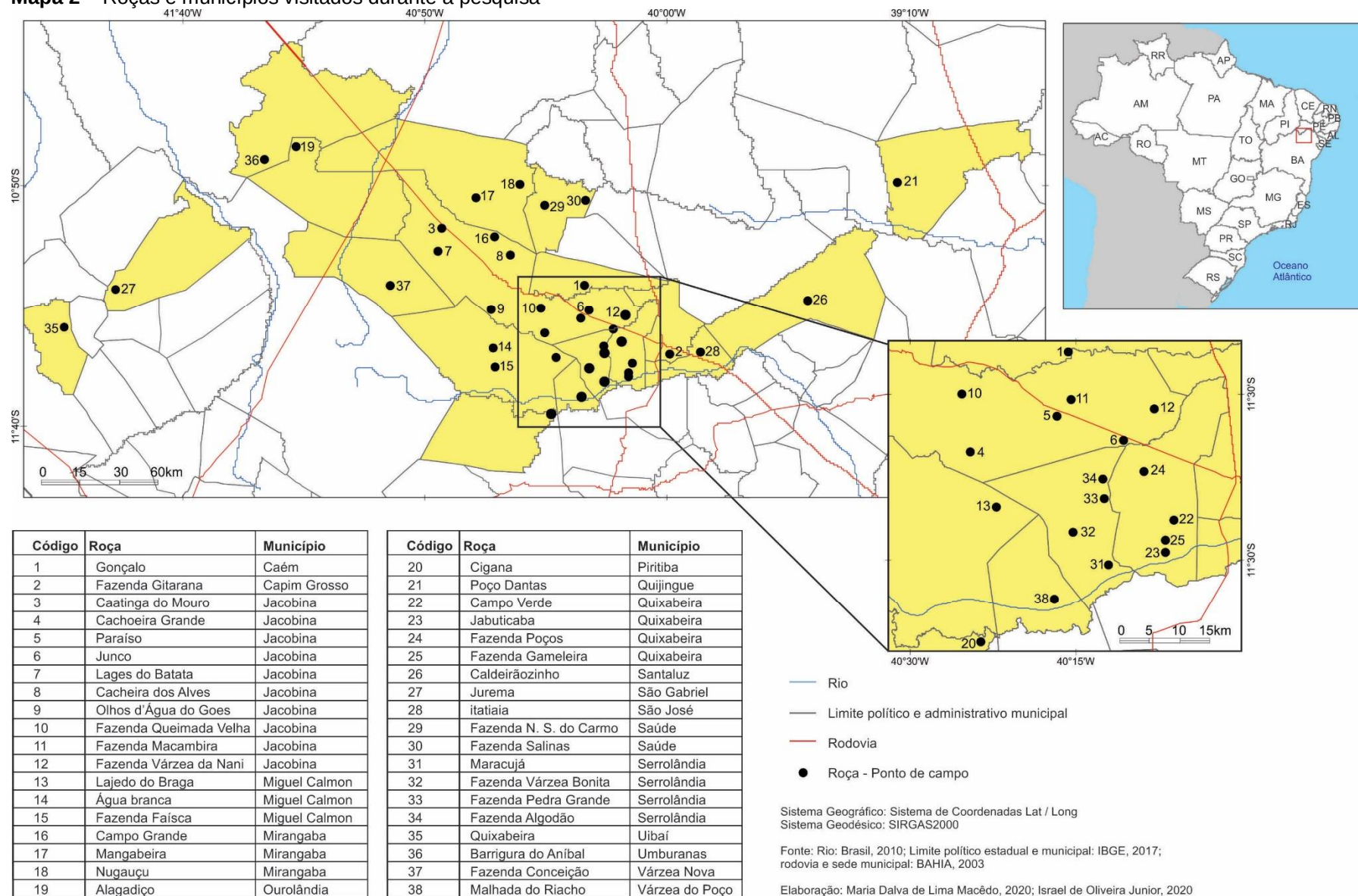
Na subseção a seguir, apresento como resultante dessa atividade de campo um relatório contendo as vivências de todas as viagens e minhas impressões sobre cada roça visitada. Por questão ética o relato apresenta pseudônimos quando trata das pessoas que durante algumas das visitas estabeleceram conversações conosco, uma vez que não pedi a estas pessoas autorização para usar os seus nomes próprios.

2.3 Andanças e Sertões

No início do trabalho de campo, meus colaboradores-entrevistados falavam de uma roça que, ao mesmo tempo em que guardava semelhanças significativas, se apresentava diferente daquela que pesquisei no mestrado, ou seja, a roça em Santa Bárbara. Assim, após desenvolver os procedimentos metodológicos necessários, resolvi enveredar por estradas e encruzilhadas dos sertões da Bahia e, no intuito de vivenciar aquela roça (narrada pelos colaboradores), ainda que brevemente, decidi visitá-las em seus respectivos municípios (Mapa 2). Tinha claro que, não por uma questão de tempo, não era objetivo estabelecer com aqueles espaços uma relação mais demorada e enriquecedora, mas, ainda assim, sentia a necessidade de apreendê-las pelos sentidos. Portanto, o texto a seguir é um relato dessa experiência que não intenciona apresentar análise sobre estes espaços visitados. A pretensão é conduzir o leitor, através da escrita e da imagem, por aquelas veredas do sertão.

Decidi iniciar pelo município de Jacobina, sede do Campus IV da UNEB. Pesou nesta escolha o fato de poder contar com a solidariedade do colega, entrevistado-colaborador e, também professor do referido campus, Francisco de Sales, que se ofereceu para me acompanhar, no período de sua folga no trabalho, às quintas-feiras, inicialmente nas incursões por Jacobina; só mais tarde, ele resolveu participar, também, nas visitas as demais roças envolvidas na pesquisa e seus respectivos municípios. Chegamos ao Povoado Lages do Batata⁷ na manhã do dia primeiro de novembro de 2018. Logo na entrada do povoado pedimos informação a alguns senhores que conversavam em frente ao posto de combustível que há ali.

⁷“A BA-368 constitui a principal rodovia de acesso a Lajes do Batata enquanto que a BA-144 – que faz entroncamento com a BA-368 – apresenta-se como a principal rodovia de acesso em direção a Caatinga do Moura”, distrito ao qual o referido povoado pertence (FONSECA *et al.*, 2014, p. 1085). Segundo Fonseca *et al.* (2014), atualmente, além de Lages do Batata, os distritos de Caatinga do Moura, Junco e Paraíso objetivam a emancipação política de Jacobina.

Mapa 2 – Roças e municípios visitados durante a pesquisa


Queríamos saber se estávamos, de fato, em Lajes do Batata. Após confirmação circulamos pelas poucas ruas do povoado, registrando através de fotografias, algumas paisagens, a feira-livre e o movimento tranquilo das poucas pessoas na rua aquela hora da manhã. Sob o azul pálido do céu, uma senhora varria, com vassouras de palha, sua calçada e as estreitas ruas do povoado. O pequeno número de pessoas nestas ruas anunciava, não só o novo dia que começava, mas, também, o ritmo da vida ali. Até mesmo em torno da pequena feira-livre, por entre as barracas de frutas e verduras, circulavam poucas pessoas. Um passeio ciclístico com alunos, da Educação Infantil e do Ensino Fundamental, da Escola Monte Moriá reunia uma pequena quantidade de crianças e mulheres, supostamente, mães ou cuidadoras destas. Na saída, olhei a fumaça saindo por sobre os telhados das casas e quase dava pra sentir o cheiro bom do café que minha imaginação dava conta de ver sendo coado naquelas cozinhas. Cheiro bom das manhãs.

Seguindo, então, pela BA-144, nos encaminhamos para o Distrito Caatinga do Moura, e ali fomos recepcionados, logo na chegada, por um morador que, por questões éticas chamarei aqui de Felipe. De forma espontânea, fez uma narrativa interessante sobre a história local. Saudosista, falou de um tempo em que o Distrito possuía grande potencial para a produção agrícola, principalmente pela abundância de água que a nascente do rio Caatinga propiciava. Mostrou a velha casa que outrora tinha sido pensão de sua avó e que abrigara muitos piauienses que viajavam até ali para comprar a produção de alhos de Caatinga do Moura. Lamentou o assoreamento do rio e a construção de uma represa⁸ que, segundo ele, representou um atraso no desenvolvimento econômico local. Também em forma de lamento lembrou o tempo em que os marmeleiros brotavam abundantemente nas margens do rio; agora, “os poucos pés que persistem é que dão conta da produção do doce de marmelo”, afirma ele. Mas, o sonho do senhor Felipe é a emancipação política de Caatinga do Moura do município de Jacobina⁹.

Depois de ouvir, atentamente, a narrativa desse morador seguimos por uma estrada arborizada e passamos sob a ponte do rio Caatinga do Moura que dá acesso

⁸ Referência a barragem de Olho d'Água, construída pela Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF), na década de 80.

⁹ Segundo Fonseca *et al.* (2014, p. 1090) “[...] as localidades de Caatinga do Moura, Junco, Lajes do Batata e Paraíso reivindicam emancipação do município de Jacobina acreditando ser possível a partir dessa nova condição, de municípios, alcançarem melhores níveis de desenvolvimento em seus variados aspectos”.

ao centro do Distrito, entre motociclistas, cavalos pastando e pessoas caminhando. Dava pra sentir o cheiro de mato e ouvir uma mistura de sons de carros, pássaros, sapos coaxando e insetos.

Caatinga do Moura é conhecida pela sua produção de doces. São fábricas de fundo de quintal, funcionando, normalmente, como empreendimentos familiares (Figura 1). Então, visitamos uma dessas fábricas e pedi autorização às pessoas dali para fotografar a fábrica, os tachos sobre o fogo, o corte do doce de banana na palha e do nego bom.

Figura 1 – Caldeiras no fabrico de doces em Caatinga do Moura – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, 2020, novembro de 2018

Saímos do centro do Distrito e logo ali, a poucos metros da rua, um trabalhador de roça capinava (carpia) o chão. Trazido pela memória, o cheiro do mato, arrancado e sacudido pela enxada, parecia se misturar ao perfume do jasmineiro em flor ao lado da igrejinha amarela, logo na entrada do lugar – que também é a saída. Registrei com minha câmera essa igrejinha, um casario – recomendado pelos moradores locais - e a casa de pensão da avó do Sr. Felipe. Esta última, infelizmente, não possui nenhum letreiro ou qualquer outro símbolo que nos remonte ao seu passado de pensão.

Por fim, também na saída um senhor que carregava um saco cheio de abóboras, na cabeça, me fez recordar, quase me transportar para a roça de onde eu vim. Lá, também, existe o costume comum de carregar na cabeça, potes, sacolas, bocapios - sacolas grandes feitas de palha, latas d'água, etc.

De volta a Jacobina depois de passarmos pela BA-368 novamente, entramos na BR-324 e seguimos direto em direção ao povoado Cachoeira Grande e a Fazenda Queimada Velha, nossos próximos destinos naquele dia. Cachoeira Grande faz parte das localidades mapeadas como zonas turísticas da Chapada Diamantina. A Fazenda Queimada Velha situa-se na estrada de chão que liga a BR-324 a Cachoeira Grande. Não estabeleci contatos significativos na passagem por Fazenda Queimada Velha apenas percebi que havia muitas plantações de mandioca e que não tinha aglomerações de casas. No povoado supracitado me demorei mais. Sentada sobre o lajedo bem próximo do rio Sapucaia, assoreado e, aparentemente, sem vida, fiquei ouvindo o canto de uma variedade de pássaros que sobrevoavam uma fileira de árvores frondosas, logo acima da margem direita do rio, ladeando a pequena rua que, praticamente dar início à povoação. A entrada da povoação se dá pela ponte sobre o supracitado rio. O lugar, embora descuidado, ainda guarda muita beleza.

Circulando pela povoação registrei com a minha câmera, cenas do cotidiano ali: pedreiros reformando a pracinha central, um carro de boi circulando no centro da localidade, entre pessoas e carros (Figura 2). Nem foi preciso pedir autorização ao carreiro para o registro, pois, de forma solidária ele se ofereceu para a foto, pousando juntamente com a pareia¹⁰ de bois (Figura 2). Agradei e segui captando outros lugares e momentos.

Já era tarde quando saímos de Cachoeira Grande em direção a BR-324 sentido Feira de Santana-BA. No caminho, ainda na larga e alva estrada de chão margeada por cercas e plantas verdes, logo após a Fazenda Queimada, encontramos uma senhorinha que aparentava idade bastante avançada. Caminhava lentamente, mas firme, em direção oposta a nossa. Deu vontade de conversar um pouco, de ouvir e aprender com ela, mas logo percebemos que a mesma tinha grande dificuldade em escutar. Tentamos iniciar uma conversa, perguntando o seu nome. Em resposta, ela disse que estava indo visitar uma vizinha que estava muito doente. Ainda insistimos com a mesma pergunta, mas sempre obtendo a mesma resposta. Então, resolvemos saber de uma moça, com quem a velhinha se encontrara antes de ser abordada por nós, sobre a idade daquela senhorinha. Ela nos respondeu que não sabia ao certo, mas que tinha mais de cem. Também disse que era sua tia e que gostava muito de dengo. Sorri e pedi a moça autorização para fotografá-las. Registro feito, seguimos

¹⁰ Dupla de bois que compõem, juntamente com o estrado de madeira, o carro.

com a sensação de ter valido a pena, apesar de toda todo calor e toda poeira que o carro levantava enquanto corria pela estrada de areia.

Figura 2 – Carreiro com a “pareia” de bois em Cachoeira Grande – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

No dia 8 de novembro de 2018 pegamos a estrada, às oito horas da manhã, em direção a Cachoeira dos Alves (Figura 3) e logo na saída pude registrar uma imagem cada vez mais rara nas roças: um senhor conduzia o gado montado, não em uma moto, como é mais comum atualmente, mas em seu cavalo. Aliás, esse registro pode ser feito na volta também. Dessa vez um rapazinho sobre o cavalo era quem conduzia o gado.

Cachoeira dos Alves, assim como Cachoeira Grande, também é mapeada como área de turismo. A aglomeração de casas situada entre rochedos, bem arborizada, mal pode ser vista da estrada sinuosa, estreita, cheia de cascalhos e pedras de fogo¹¹. Impressiona a beleza natural daquele lugar, aparentemente, indiferente às pessoas que vão e vem em visitas à cachoeira. Ali, os moradores e até mesmo os cães pareciam acostumados com a presença dos visitantes; não havia qualquer desconfiança sobre nós por parte daqueles que cruzamos no caminho e, assim que descemos do carro, dois cães vieram correndo até nós, mas longe de latir agressivamente, abanavam amistosamente suas caldas como se já nos

¹¹ Nome popular dado a rocha opala vermelha.

conhecessem. O número de bares, fechados naquele momento da manhã, anunciava a adequação daquele lugar à presença de turistas.

Figura 3 – Cachoeira dos Alves – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Um pouco mais à frente da povoação a cachoeira compõe com a vegetação e o relevo, a beleza do lugar. O sol quente fazia com que o verde intenso da vegetação brilhasse, aumentando o contraste com o azul intenso do céu. A força das cores parecia nos aproximar das serras, entre o verde e o azul, situada do lado oposto das casas, e, logo adiante, na cachoeira, a água cristalina do rio refletia essa mistura de sol, céu e mato como se um pincel humano tivesse desenhado ali um quadro com as cores de Frida Kahlo. Contudo, em seu entorno é possível ver os danos causados

pelo uso abusivo do local. Resquícios de farras com churrascos, como uma trempe improvisada com pedras, além de garrafas pet e escritas sobre paredões são exemplos da ausência da administração pública e do despreparo de quem visita a cachoeira, em relação à natureza.

De Cachoeira dos Alves seguimos para o Povoado Olhos D'água dos Góes, também no município de Jacobina. Por toda estrada a vegetação ainda mantinha o verde resultante das últimas chuvas.

A poucos metros da entrada da povoação, em frente a uma casa antiga com muitas portas e janelas de madeira, um senhor idoso, sentado sozinho embaixo do varandado, contemplava a paisagem. A imagem dele meio encurvado junto à casa grande, cuja pintura denunciava a ação do tempo e ausências, passou pra mim a impressão de abandono e solidão. Desejei registrar, para além da memória, aquela imagem, mas, fiquei intimidada em fotografá-lo sem sua autorização. No silêncio que envolvia aquela cena era quase constrangedora a nossa presença.

Então, seguimos e registrei, mais uma vez, a presença de símbolos considerados urbanos e outros rurais que se apresentavam simultaneamente ali. A larga estrada de chão que dar acesso a Olhos D'água do Góes adentra ao povoado que tem, apenas, um pequeno trecho de rua calçado, no centro da povoação. Muros, cercas de arame farpado e de pau-a-pique se alternam na privatização das casas. Ao passarmos de volta em frente à casa antiga de portas de madeira vimos que aquele senhorzinho continuava ali, quase imóvel. Tomei coragem e direcionei a câmera na direção da casa. Então, ele se levantou e se encaminhou na nossa direção. Parecia ter se animado com a nossa presença.

Foi chegando e perguntando sobre uma suposta estrada que abririam, bem ali, onde se encontrava seu cercado. Reclamou da dificuldade de caminhar afirmando que “100 anos não é brincadeira, não”. Perguntamos seu nome e ele, não conseguia nos ouvir, mesmo a gente falando mais e mais alto. Pedi autorização para fotografá-lo, mas, ele continuou sem responder, falando todo tempo sobre a tal estrada.

Saí dali sentida por não ter conseguido, mais uma vez, conversar com uma pessoa de cem anos ou mais que, com certeza, tem muito a me ensinar sobre roça. Dali, seguimos viagem em direção a Miguel Calmon.

O pequeno povoado de Água Branca, em Miguel Calmon, apresentou-se, pelo menos à primeira vista, e do ponto de vista arquitetônico, como um lugar não muito pobre. Naquele cenário, a pequena escola e a bodega contrastavam com a primeira

impressão que tive da maioria das casas ali, que, supostamente, abrigavam seus respectivos donos apenas em finais de semana e outras ocasiões especiais. Na impossibilidade de percorrer toda a extensão da referida fazenda, o contraste arquitetônico ali me fez imaginar uma parcela populacional menos favorecida economicamente, adentrada no interior da Fazenda Água Branca e, portanto, separada do aglomerado de casas de alto padrão que compõem a pequena povoação da referida fazenda¹².

Naquele momento, não circulavam pessoas pela única rua onde ficava o aglomerado de casas. Ela, a rua, terminava em uma estrada de chão que dava acesso a uma fazenda. Ali um senhor que passava não soube nos informar como chegar a nosso próximo destino.

Chegamos à sede do município e tivemos, mais uma vez, que pedir informações sobre o caminho que nos levariam até a Fazenda Faísca e Lajedo Braga, também em Miguel Calmon. Um grupo de quatro senhores tentava nos orientar, mas, ao mesmo tempo, falavam que teríamos dificuldade de chegar a Lajedo Braga, que era muito longe, que não teríamos tempo suficiente naquela tarde que se iniciava. Contudo, informaram que a entrada para a Fazenda Faísca ficava logo ali, na estrada que leva ao município de Piritiba. Decidimos, então, substituir a visita a Lajedo Braga por Povoado de Cigana em Piritiba.

Depois de perder a entrada para a Fazenda Faísca, pedimos informação a um borracheiro, na entrada do França (outro povoado de Miguel Calmon), de como chegar à referida fazenda. Na entrada uma porteira ou cancela deu lugar para um “mata burro”, espécie de passagem usada para evitar a fuga do gado, mesmo quando não há porteira ou esta está aberta (Figura 4).

A povoação, espécie de sede da fazenda, fica situada numa elevação do terreno e na base desta elevação existe uma casa de farinha comunitária, que se encontrava fechada no momento da nossa visita. Em frente, alunos e alunas saiam de uma pequena escola, e entravam no ônibus escolar. A referida escola é delimitada de um lado por uma cerca de pau a pique, e na frente por estacas pintadas com tonalidades de azul e rosa, com pontas afiadas e pintadas em forma de lápis. O motorista do ônibus escolar nos informou o melhor caminho para subir até o povoado.

¹² O duplo sentido que o termo fazenda apresenta aqui será tratado no terceiro capítulo.

Figura 4 – Mata burro de madeira na Fazenda Faísca – município de Miguel Calmon-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Quatro ruas, quase formando um retângulo, representam a povoação da Fazenda Faísca. No centro, aparece a Igreja Presbiteriana da Faísca, que, até onde pudemos ver, parece ser a única no Povoado.

No sol do meio dia o calor estava intenso. Em algumas casas pessoas conversavam sentadas à porta, mas, na maioria delas o silêncio era absoluto.

Uma moto aqui, um carro parado ali, anunciava gente no interior das casas fechadas. Numa delas a placa “vende-se geladinho” chamou-nos a atenção e resolvemos bater a porta daquela casa. Conversei por alguns segundos com a senhora que apareceu à porta. Expliquei quem éramos e o que fazíamos ali. Ela sorria receptiva. Vendeu-nos os geladinhos, desejou-me boa sorte e nos despedimos.

Um tanto aliviados do calor intenso que fazia, seguimos para Piritiba, em busca daquele que seria o nosso próximo e último destino do dia: Povoado de Cigana.

Chegamos a Piritiba por volta das 14 horas e, mesmo sem almoçar, decidimos procurar um ex-aluno do professor Sales, morador e conhecedor da região. A ideia era pedir a este informação de como chegar ao nosso destino. Após uma breve conversa, ele se ofereceu para ir conosco até o povoado, que ficava, segundo ele, a

uns 33 quilômetros da sede do município. Resolvemos não perder muito tempo no almoço e, por isso, fizemos uma refeição rápida, dentro do carro mesmo, o que nos poupou um tempo importante.

De fato, o trajeto até o povoado foi longo. Na estrada larga de chão, clarinha, o carro trepidava sobre as “costelas de vaca”. A conversa era boa e enfim chegamos.

Ali fomos apresentados ao vereador Nivaldo Padre, eleito para o seu segundo mandato (2017-2020), pelo Partido dos Trabalhadores (PT), que me explicou a origem do nome daquela localidade. Segundo ele, no passado, quando ainda não havia moradores ali, dois ciganos teriam morrido afogados no rio que corta aquela localidade. O acontecimento foi tão significativo, que quando alguém se referia aquele lugar, sempre se reportava para a morte dos ciganos. “O povoado da cigana”. E assim ficou conhecido. Procurei saber se o rio passava longe dali, e tive como resposta: “Não, passa pertinho. Quer ir lá”? Claro que eu quis ir.

Do rio da Cigana ali havia apenas pequenas poças d’água. Em torno dele ainda é possível ver uma vegetação rala com árvores de grande porte. Alguns homens gesticulavam ao lado de uma máquina que fazia um trabalho de drenagem do rio, com a finalidade de prepará-lo para futuras chuvas, já que ele é o responsável pelo abastecimento de água local. A máquina tinha sido enviada pela prefeitura de Piritiba, a pedido da associação local, cujo presidente nos foi apresentado ali. Não havia mais tempo para novas conversações, pois a tarde já estava terminando.

Tomamos a estrada de volta para Piritiba e posteriormente para Feira de Santana. Em boa parte da viagem o pôr do sol matizava o céu de rosa e amarelo espalhando raios dourados pela roça. No terreno acidentado, as casas ao longe me inspiravam a imaginar histórias de vidas por ali. Comigo, carregava além das bagagens, novos cheiros, outras cores e sabores da roça.

Depois de alguns imprevistos retomei, em 26 de novembro de 2018, as visitas às roças mapeadas. Decidi concluir o município de Jacobina, mas, antes visitarmos as roças situadas nos municípios de São José do Jacuípe e de Capim Grosso, localizadas antes e na mesma rota que as de Jacobina. Também pesou na escolha o fato das supracitadas localidades serem acessadas a partir da BR-324, portanto, a partir da estrada que nos leva de Feira de Santana a Jacobina.

Chegamos a Itatiaia, município de São José do Jacuípe, às 13 horas mais ou menos. Caia uma garoa e fazia frio. Circulamos por algumas das ruas que ficam por trás da avenida principal que ladeia a BR-324 e registramos o cotidiano nas ruas e

praças molhadas pela chuva fina que caía: um senhor vestido com blusa de frio e com a calça arregaçada até o joelho circulava de bicicleta e parecia ser a única presença humana ali naquele momento. Embaixo de um pé de algaroba, um jegue tentava se proteger da chuva fina que caía. Seguimos pela BR-324 em direção a Capim Grosso ainda sob a fina e fria chuva que caía. Os gaviões, presença constante naquele trecho da estrada talvez ressentidos com a chuva fria, não apareceram. Aqui e ali, ladeando a estrada, ora as roças de sisal ora o licurizal que compõe a vegetação natural, pareciam agradecer à chuva.

Antes de chegarmos ao município de Capim Grosso, passando pelo povoado Peixe, lembrei-me de ter ouvido de uma das minhas colaboradoras-entrevistadas que a Fazenda Gitirana ficava próxima a referida localidade. Paramos e pedimos informação a uma senhora que estava em uma das tantas barracas que, situadas às margens da estrada, comercializam redes, bonecas, balanços e coisas do gênero. Apesar da boa vontade, ela não sabia nos informar e sugeriu que pedíssemos informação no interior do povoado. Assim fizemos e fomos orientados a seguir por uma estrada de chão enlameada e alagada em alguns trechos, devido à chuva fina, mas constante, que caía.

A fazenda não está, como tantas outras, concentrada em um povoado, ao contrário, seus moradores têm suas casas distribuídas em toda extensão dela. Depois de alguns quilômetros percorridos, perguntamos a um rapaz que estava em uma carroça se a Fazenda que procurávamos estava longe dali. Ele nos disse que já estávamos na Gitirana. Perguntei se podia tirar uma foto dele, ali com a carroça. Ele ajeitou a roupa, se encostou, com as pernas cruzadas, na carroça e autorizou a foto. Agradei e tomamos o caminho de volta.

A paisagem local, marcada pela presença intensa do licurizal, parecia dançar agradecida pela chuva que molhava o chão, com suas palmeiras, num vai e vem, movida pelo vento frio. Fotografei atividades cotidianas, como por exemplo, dois rapazes que conduziam em uma motocicleta, raízes de mandioca arrancadas por eles, que, certamente se destinavam ao fabrico da farinha ou do beiju. As referidas raízes foram organizadas dentro de um saco de aniagem, fechado para facilitar o seu manejo.

Continuava chovendo quando saímos da Fazenda Gitirana e seguimos até Capim Grosso e dali ao Distrito do Junco, já no município de Jacobina. Logo na entrada, um barraqueiro, velho conhecido nosso, nos orientou sobre como chegar a

Várzea Naninha, a mais ou menos cinco quilômetros dali. Assim como a Fazenda Gitirana, a supracitada localidade não possui um aglomerado de casas ou povoação.

Por toda parte o mandacaru e o umbuzeiro compunham a paisagem. Casas fechadas pareciam se recolher, com a chuva e o friozinho, por detrás de cercas de pau-a-pique. Fiz alguns registros fotográficos e retornamos ao Junco.

Devido a sua extensão territorial, população e desenvolvimento local, o supracitado povoado aspira tornar-se cidade. Embora já conhecesse, parcialmente, o distrito, entramos e fotografamos o lugar. Então, partimos em direção ao Distrito Novo Paraíso que, assim como o Junco, está localizado às margens da BR-324 e, também deseja emancipar-se.

Embora aparentemente mais pobre que o Junco, o Paraíso, como é normalmente chamado, possui, também, uma área de terra povoada, relativamente grande. Ele faz parte das roças que estão em uma rota comumente feita por nós nas viagens Feira de Santana-Jacobina. Portanto, esses dois distritos (Junco e Paraíso) não apresentam grandes novidades para mim. Mesmo assim registrei algumas imagens de ambos.

Em conversas com colaboradores soube que a Fazenda Macambira ficava próxima ao Distrito Novo Paraíso, porém, encontramos um pouco de dificuldade para chegarmos lá.

Inicialmente, não conseguíamos um morador local que soubesse nos informar como chegar até a referida fazenda. Depois de entrar e sair de algumas casas comerciais, um grupo de três moradores, finalmente, nos informou o caminho até a Macambira (Figura 5).

Através de uma estrada de chão larga seguimos. Mais adiante, um pequeno grupo de pessoas aproveitando a chuva fina fora de época, sem se incomodar com esta, semeava algum grão que a distância não permitiu determinar qual era, mas que, pelo movimento dos pés e das mãos, deduzimos ser feijão ou milho. Em alguns trechos da estrada, podia-se ver a vegetação alta escondendo casas que, a primeira vista, pareciam abandonadas. O silêncio vindo delas parecia contar histórias de vidas passadas. O lugar se apresentou belo aos meus olhos. Novas fotos, novos cheiros, frio e chuva. Na beira da estrada uma enorme e frondosa árvore se destacava da vegetação por trás das cercas.

Figura 5 – Fazenda Macambira – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

A tarde já estava quase terminando quando voltamos dali e pela molhada estrada de chão seguimos. Decidimos que terminaríamos o dia em visita ao Povoado Gonçalves no município de Caém. Já tínhamos percebido em viagens anteriores que o acesso ao supracitado povoado ficava na BR-324.

Uma placa anuncia e indica o caminho a seguir. O que ainda não sabíamos é que Gonçalves se encontra a mais de trinta quilômetros da entrada. A primeira parte da estrada é bem povoada e uma mistura de casas novas e casas antigas compõem a paisagem ali. Depois de alguns quilômetros rodados a vegetação se torna mais densa e não é perceptível, num primeiro olhar, residências locais até chegarmos à povoação de Gonçalvesinho.

Uma ponte separa a localidade de Gonçalvesinho do Povoado Gonçalves. Chama a atenção, logo na chegada a este último, uma grande quadra esportiva inacabada, ao lado de uma escola murada. Outra coisa que também chama a atenção é uma praça linda e muito bem cuidada, onde se vê muitas árvores e flores. É, visivelmente, o centro de Gonçalves. Além da pracinha, havia ali uma academia de ginástica e algumas casas comerciais. Uma senhora debruçada na janela de sua casa, atenta quis saber quem éramos. Conversamos um tanto e seguimos. Mais fotos e sensações; a roça multifacetada se apresentando cada vez mais a mim. Já era noite quando saímos de

Gonçalo em direção a Jacobina. Longe da beleza da roça o corpo anunciava o cansaço do dia. Mas, na memória a viagem continuava.

Eram seis e meia da manhã, do 29 de novembro de 2018, quando pegamos a estrada com destino a Irecê. A ideia era visitar as localidades situadas naquela rota: Fazenda Conceição em Várzea Nova, Povoado da Jurema em São Gabriel e Povoado Quixabeira em Uibaí.

Como das outras vezes que saímos para as visitas, tínhamos que pedir informações sobre como chegar a cada uma dessas localidades, pois sabíamos, inicialmente, apenas a localização da sede dos seus respectivos municípios e não contávamos com nenhum instrumento de orientação. Além disso, a grande maioria destas localidades não possui nenhuma placa que sinalize suas entradas e oriente visitantes até elas. Assim, para chegarmos a Fazenda Conceição tivemos que retornar da sede do município, depois de passarmos alguns quilômetros de sua entrada não sinalizada. Ajudou muito a orientação de uma senhora que, de forma prestativa, deixou de lado seus afazeres matinais e nos informou: “passa uma entrada, na segunda entrada (gesticulou com a mão esquerda) vocês podem seguir direto; vão passar em uma povoação, aí vocês perguntam que vão lhe informar” (*sic*). Seguimos. Perguntamos. Finalmente chegamos a Fazenda Conceição, ou melhor, passamos pela Fazenda Conceição (Figura 6).

Figura 6 – Casa na Fazenda Conceição – portas com divisão horizontal – município de Várzea Nova-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Em todo percurso havia uma sucessão de casinhas, a maioria de taipa, feitas com o barro vermelho local. Aliás, o tom avermelhado do barro parecia dominar a paisagem. Assim como em quase todas as roças visitadas, ali também se percebia o costume de delimitar a área em volta da casa com cerca de pau-a-pique. A cena me pareceu inusitada. Era como se eu tivesse me transportado no tempo e em outra dimensão. As portas, em todas as casas, apresentam uma divisória horizontal, que possibilitam a abertura de cada metade por vez. Esse tipo de construção é um antigo costume da roça, que objetivava a circulação do ar e, ao mesmo tempo, impedia a entrada de animais domésticos.

Tudo ali parecia um cenário preparado para um filme. As casas manchadas de barro vermelho, e, principalmente o pequeno cemitério local. Este, situado no interior de um pequeno cercado, tinha apenas quatro ou cinco sepulturas (Figura 7). A exceção de uma delas, as outras eram pequenas cruzes de madeira circuladas e sustentadas, desordenadamente, por pedras sobre uma cova. A que representava a exceção, embora aparentemente abandonada, contrastava com as demais. Feita de alvenaria, à semelhança de tantas outras sepulturas comuns na maioria dos cemitérios espalhados por todo sertão.

Figura 7 – Cemitério na Fazenda Conceição – município de Várzea Nova-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Em uma das casas, uma família que se encontrava na parte da frente desta – supostamente, pai, filha(s) e netos – veio em direção à porteira e, prontamente paramos o carro, baixamos os vidros e sorrimos para eles.

Uma jovem senhora trazia uma criança de um ano, aproximadamente, enganchada nos quadris (nunca mais tinha visto alguém carregar criança assim). O senhor, bem mais velho que as moças, usava um velho casaco listrado que se encontrava, praticamente, em tiras de tão esfarrapado. Sorriu de volta pra gente e antes que pudéssemos dizer algo, uma das jovens senhoras nos perguntou o porquê das fotos. Achei que ela demonstrava surpresa, medo e irritação ao mesmo tempo. Ainda sorrindo, expliquei o que fazíamos ali. Ela riu e se justificou dizendo que a violência “tá muita hoje em dia”. Concordei com ela e pedi desculpas por não ter tomado logo a iniciativa de nos apresentarmos a eles. Embora desejosa de uma imagem daquela família, a desconfiança da moça me desencorajou a pedir autorização para a foto. Sem dúvida, foi uma experiência marcante a visita a Fazenda Conceição. Saí dali determinada a ampliar a pesquisa sobre aquela roça depois que terminasse o doutoramento. Desejo de compreender as especificidades daquele lugar.

Tomamos a estrada e por volta das onze horas da manhã chegamos a Irecê. Decidimos seguir até o município de Uibaí e, na volta, visitar o Povoado Jurema, que até então acreditávamos pertencer ao município de Irecê (segundo, dado colhido com o próprio estudante).

A estrada em péssimo estado de conservação exigiu cuidados e um pouco mais de tempo até Uibaí. Lá, foi fácil conseguirmos a informação sobre como chegar ao Povoado de Quixabeira. Um senhor a quem demos carona na saída da cidade mostrou-nos a entrada do povoado. Barro vermelho nas casas, muros de pedra, o cruzeiro (uma grande cruz fincada no centro de uma pequena praça), a igreja presbiteriana, constante presença nas roças visitadas, enfim, o cotidiano morno daquele lugar foi registrado em fotografias, por mim.

De volta a Irecê, encontramos nosso carona que, na ida optou por não entrar para a Quixabeira conosco e ficar na estrada na tentativa de outra carona. De volta ao carro ele nos informou que não havia em Irecê Povoado Jurema. Esse seria um povoado do vizinho município São Gabriel.

Diante da minha insistência em afirmar que constava na ficha de matrícula pesquisada que Jurema se localizava em Irecê, ele ligou para um vereador deste

município que reafirmou o que ele já havia me dito: o Povoado Jurema pertencia a São Gabriel. Segundo ele, não tinha nenhuma localidade com esse nome em Irecê.

Seguimos, então, para São Gabriel e, em sequência, até o Povoado Jurema. Recebemos informações desencontradas, por parte dos populares do supracitado município, sobre como chegar ao povoado. Alguns afirmavam que já estávamos no povoado, outros diziam que era muito longe... Finalmente, um jovem nos informou que, sim, ali já era Jurema, mas que havia uma pequena aglomeração de casas mais adiante. Não conseguimos chegar até a referida aglomeração. A estrada apresentava muitas encruzilhadas e desistimos, pois a tarde estava terminando. Contudo, registrei com minha câmera a localidade. De volta pra casa ainda guardava na memória lembranças daquele dia.

O dia 4 de dezembro de 2018 amanheceu chuvoso e preocupada entrei em contato com o grupo de colaboradores para saber se as estradas que davam acesso aos povoados de Alagadiço em Ourolândia (Figura 8) e Barriguda do Anísio, em Umburanas estavam transitáveis nesses dias de chuva. Aproveitei e perguntei, também, sobre a distância que separa cada roça a ser visitada dos seus respectivos municípios. Sobre as condições das estradas, não tinham certeza, mas acreditavam que estavam transitáveis. As informações referentes às distâncias orientaram-nos no sentido da opção das localidades a serem visitadas, já que saímos a tarde e, portanto, tínhamos pouco tempo para as visitas.

Figura 8 – Povoado Alagadiço – município de Ourolândia-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2018

Não foi difícil encontrar o caminho que nos levam a Alagadiço. Com base nas orientações de populares, na sede de Ourolândia, seguimos pela estrada que dar acesso ao Município de Umburanas e após alguns quilômetros de estrada asfaltada encontramos, a nossa direita, a placa indicando a entrada para o referido povoado. Logo na entrada, poças d'água, resultantes das últimas chuvas, me fizeram deduzir o porquê do nome do referido povoado. As ruas ainda sem calçamentos, o chão de barro vermelho, casas simples, pessoas sentadas em frente delas, anunciam a vida ali. Como em todas as localidades já visitadas, a presença de igrejas evangélicas é marcante, mas, me pareceu que ali esta presença é ainda maior no que diz respeito ao número de diferentes igrejas: Assembleia de Deus, Adventista do Sétimo Dia e Congregação Cristã no Brasil, além da igreja católica. Como sempre, registrei com minha câmera ruas, igrejas, cercas de pau-a-pique, animais transitando livres, enfim, tudo que meu olhar atento deu conta de ver. Ali, como em tantas outras localidades visitadas, não demoramos. Seguimos, então, em busca da próxima.

Depois de nos informarmos, seguimos em direção a sede de Umburanas e lá fomos orientados sobre como chegar ao Povoado Barriguda do Aníbal. O barro vermelho em contraste com a vegetação verde dá um colorido especial ao lugar. Nas margens da estrada é possível ver, de vez em quando, pés de barriguda, justificando o nome da localidade (Figura 9).

Figura 9 – Pé de barriguda na estrada que dá acesso ao cemitério do Povoado Barriguda do Anísio – município de Umburanas-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2018

O povoado reúne uma pequena quantidade de casas, com generosos espaços entre as pequenas e desalinhadas ruas. No centro do povoado há um vasto espaço vazio, de chão vermelho e desgastado pela erosão. No final da povoação se encontra o cemitério e, antes dele, um pé de barriguda majestoso, suas folhas verdejantes contrastando com o azul pálido do céu e a paisagem de terra vermelha.

Assim, no final de tarde, aquele lugar parecia uma imagem retratada em um quadro, talvez, por efeito das cores fortes e a presença marcante da barriguda.

Tomamos o caminho de volta e, mais uma vez, pensei no limite imposto pelo tempo da pesquisa. Queria ficar mais ali. Pesquisar sobre a vida que, certamente, pulsa no interior daquelas casas simples. Ouvir histórias sobre aquele lugar.

A quarta-feira, 5 de dezembro de 2018, amanheceu sem chuva e na medida em que as horas passavam o sol e o calor se tornavam mais intensos. Depois do almoço, quando seguimos para o município de Mirangaba, ainda tínhamos a presença do sol, mas, de uma hora para outra começou chover forte.

Embora feliz com as chuvas, principalmente nas/para as roças, fiquei preocupada com o nosso total desconhecimento da atual situação das estradas de chão que dão acesso aos povoados acima referidos. Medo de ficarmos atolados na lama, em locais de difícil comunicação.

Da BR-324 até Mirangaba são 21 quilômetros pela BA-419 – estrada asfaltada, em boa condição de tráfego. A cidade, apesar da feira-livre naquele dia, parecia deserta devido à forte chuva que caía. Circulamos um pouco e finalmente encontramos uma pessoa que nos orientou a pedir informação ao motorista de um ônibus que estava abastecendo no posto de combustível e, segundo esta pessoa, seguiria em direção a Nuguaçu. Decidimos visitar primeiro Nuguaçu, por conta dos 42 quilômetros que o separa da sede, sendo o mais distante entre todas as roças do supracitado município.

Após nos informarmos sobre como chegar lá, seguimos por uma estrada com grandes poças d'água em vários lugares. Nesse momento ficamos apreensivos: medo do carro não conseguir sair da água, já que era impossível sabermos se havia crateras escondidas e se embaixo d'água a terra estava mais ou menos firme. Preocupávamos-nos, ainda, a situação da estrada na volta, pois a chuva ficava cada vez mais forte. Em alguns trechos tínhamos que passar literalmente por dentro d'água.

Decidimos não demorar muito por lá. A chuva estava tão forte que inviabilizou a saída de dentro do carro para captar as imagens. Estas foram feitas de dentro do

carro mesmo. Olhando a paisagem, através dos vidros do carro, tive a sensação que o povoado chorava (talvez de alegria, com as chuvas). Os flamboyants em flores derramavam pétalas no chão, formando um tapete vermelho agora castigado pela água que caía do céu.

A casa de farinha comunitária fechada, como também estava fechada a igreja evangélica, Congregação Cristã no Brasil, presente na maioria absoluta das roças visitadas.

O pequeno cruzeiro de braços abertos ao lado da rua anuncia, através do concreto antigo e manchado pelo tempo, histórias de outros momentos religiosos, talvez. A chuva e a paisagem bucólica abriram as fendas da memória e, certamente, mexeu com a minha imaginação!

Como tínhamos planejado, não demoramos ali. Na estrada quase deserta devido à chuva, já próximo a sede do município, um senhor montado em um jegue transportava sua feira para casa e me autorizou registrar a bela imagem que este compunha com a estrada molhada (Figura 10). A chuva não dava trégua e a volta teve que ser trafegando na água, quase até chegar em Mirangaba, onde resolvemos perguntar como chegar até o Povoado Mangabeira.

Figura 10 – Senhor voltando da feira-livre na estrada para o distrito de Nuguacu – município de Mirangaba-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2018

Até um determinado trecho, a estrada era a mesma que seguia até Nuguaçu. Há uns três ou quatro quilômetros, mais ou menos, à esquerda, se apresentava o desvio que dava acesso a Mangabeira. Seguimos por uma estrada sinuosa, alagada pelas águas da chuva, mas, em boa condição até iniciarmos um declive; a partir dali o lamaçal e as poças d'água assustavam. Ainda chovia forte.

Assim como em Nuguaçu, a chuva fez com que os moradores locais se recolhessem em suas casas. Uma ou outra pessoa se atrevia a colocar o rosto na janela. Numa dessas ocasiões aproveitamos para confirmar com uma senhora se aquele lugar era, realmente, Mangabeira. Não havia ali nenhuma placa indicativa do lugar. Aproveitei e pedir autorização para uma foto. Antes tivemos o cuidado de nos identificarmos e justificarmos nossa presença ali.

Por causa da chuva decidimos não ir até o final do povoado. Uma ponte estreita e muito alagada nos desanimou. Muitas imagens de outras localidades visitadas se repetiam ali. Nesse sentido, destaca-se a presença de igrejas evangélicas e, também, de cercas de pau-a-pique em torno das casas.

Sem muita demora voltamos em direção a Mirangaba e dali, seguindo orientações, nos encaminhamos até o Povoado de Campo Grande. Descobrimos que o mesmo situava-se as margens da BA-419 que liga Mirangaba a BR-324, a 13 quilômetros da sede deste município. Tínhamos passado por ele na ida.

Campo Grande é uma povoação pequena e bela, quase imperceptível para quem trafega ali. Situa-se abaixo do nível da estrada e junto ao relevo local compõe uma bela paisagem. Registrei, mais uma vez, cenas do cotidiano e a arquitetura local. A chuva, naquele momento, estava mais amena.

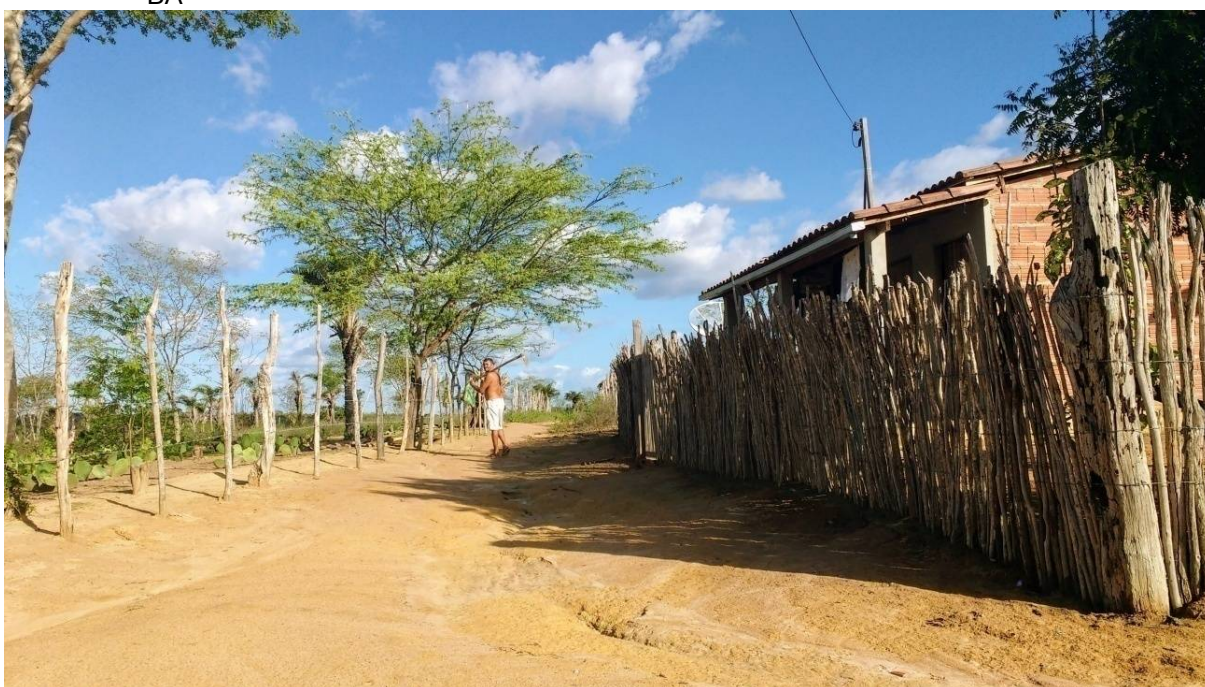
De volta pra Jacobina, satisfeita por ter conseguido completar o campo em condições climáticas tão adversas, me lembrei de agradecer aos deuses, principalmente a senhora das tempestades pelo êxito naquela semana de visitas.

Como sempre, as localidades e datas das visitas eram previamente definidas em função, principalmente, da disponibilidade do professor Francisco de Sales, que gentilmente, me acompanhava dirigindo o carro por toda parte. Tínhamos combinado que, na tarde do dia 11 de dezembro de 2018, visitaríamos as duas localidades situadas no município de Saúde: Fazenda Salinas e Fazenda Nossa Senhora do Carmo.

Contudo, assim que chegamos à sede do município supracitado verificamos que não seria tarefa das mais fáceis encontrar o caminho até a Fazenda Nossa

Senhora do Carmo. Ninguém, mas, ninguém mesmo, sabia da existência dessa roça ali. Pergunta aqui, pergunta ali, chegamos até uns senhores que se preparavam para uma partida de cartas. Segundo outros moradores, eram políticos locais (um, segundo informaram, ex-prefeito da cidade). Eram mais ou menos três horas da tarde, fazia sol. Os referidos senhores negaram conhecer a Fazenda Nossa Senhora do Carmo, mas, nos informaram como chegar à Fazenda Salinas (Figura 11).

Figura 11 – A cerca de pau a pique em torno de uma casa na Fazenda Salinas - município de Saúde-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2028

A estrada apresentava inúmeras bifurcações, mas seguíamos orientados pela informação de que não devíamos tomar nenhum daqueles ramais, e sim, seguirmos sempre pela “estrada melhor”. Segundo nossos informantes, eram 28 quilômetros de estrada de Saúde à Salinas.

Tínhamos a sensação que já havíamos percorrido muito mais que isso. Preocupados parávamos vez em quando pedindo informação. Ouvíamos sempre: “fica logo ali adiante”. Chegamos a uma venda onde alguns rapazes conversavam do lado de fora. Entramos. Compramos água e conversamos um bocado com o dono e uma jovem senhora, que não ficamos sabendo se era uma funcionária ou a esposa do seu Paulo – nome fictício do proprietário daquele estabelecimento.

Assim como outras pessoas com quem conversamos em outras localidades, eles também mostraram reverência à universidade. Porém, se em outras ocasiões

podemos perceber que ainda havia pouco conhecimento sobre a universidade, ali o senhor João nos deu uma aula sobre a importância da universidade na vida das pessoas mais pobres. Da universidade e, nas palavras dele, “dos centros de pesquisa”.

Lembrou que há alguns poucos anos “ninguém se ouvia falar em universidade para pobre”; que “foi depois do Lula” que esta chegou para as camadas mais carentes da sociedade. Contou-nos com muito orgulho que já tinha estado em um centro de pesquisa em Juazeiro. Foi também com orgulho que nos contou suas vivências em um centro de formação para condutores, quando e onde conseguiu sua habilitação para dirigir veículos. Enquanto isso, a jovem senhora se lamentava por não ter concluído seus estudos, e repetia o tempo todo que queria muito “fazer universidade”.

Quando a incentivamos nos respondeu que já estava velha demais... Olhei bem pra ela e deduzi, a partir da sua aparência, que não tinha mais que trinta anos, apesar das marcas que anunciavam a vida difícil que devia levar. Um fato curioso nesta nossa conversa é que quando justifiquei minha presença ali, dizendo que estava fazendo uma pesquisa, o senhor João me questionou: “pesquisa de quê”? Respondi que fazia doutorado.

Então, ele me perguntou se eu estava fazendo era medicina. Sorri e respondi que não. Que o doutorado era em educação. Esperei outras perguntas que não veio e, sem mais explicações, nos despedimos e seguimos em busca da Fazenda Salinas.

Já estávamos perdendo a esperança quando, finalmente, um jovem rapaz que encontramos na estrada, sobre uma moto, nos informou que já há algum tempo estávamos na referida fazenda, mas que a uns dois quilômetros a frente havia uma maior aglomeração de casas.

Começamos a fotografar as paisagens locais e, quando chegamos à pequena povoação podemos registrar, também, algumas cenas do cotidiano da roça, a exemplo de um senhor, que de enxada no ombro, caminhava supostamente em direção a sua casa após um dia de trabalho. O sol se pondo anunciava o fim da tarde quando tomamos o caminho de volta. Em casa, pensei, entraria em contato com a estudante da Fazenda Nossa Senhora do Carmo, no intuito de saber maiores detalhes sobre essa localidade.

Na noite do dia 12 de dezembro de 2018 conversei com o meu colega e companheiro de viagem sobre a definição das roças a serem visitadas no dia seguinte. Dessa vez teríamos o dia todo a nossa disposição e, por isso mesmo, decidimos ir até

as quatro roças de Quixabeira. Como combinado saímos antes das oito horas da manhã, do dia 13 de dezembro de 2018, e em pouco tempo já estávamos na cidade de Quixabeira. Na entrada, damos carona a uma senhora que estava indo até a sede do município fazer feira. Quinta-feira é o dia da feira-livre do supracitado município. Perguntamos a ela sobre as roças que iríamos visitar e esta, solicitamente, nos orientou a procurar o sindicato dos trabalhadores rurais dali.

Na tarde do dia anterior, em conversa virtual com a estudante de uma das localidades de Quixabeira, soube que o pai da mesma era membro do supracitado sindicato e que ele poderia me ajudar a encontrar todas as roças a serem visitadas naquele município.

Nossa carona nos deixou, praticamente, na porta do sindicato. Entramos e procuramos o Senhor Nivaldo, pai da referida estudante. Este se encontrava em uma sala cuja porta estava tomada por pessoas desejosas de falar com ele. Fiquei intimidada e sem jeito de me colocar a frente daquelas pessoas, mas, sem tempo e sem querer decepcionar as pessoas que me indicaram o senhor Nivaldo, como anfitrião local, me coloquei entre aquelas pessoas e perguntei por ele. Um senhor baixinho perguntou quem eu era e o que queria com ele. Identifiquei-me e expliquei o que fazíamos ali. Só então ele disse que Nivaldo era ele e nos levou até uma sala isolada para conversarmos. Depois nos conduziu de sala em sala apresentando-nos a todos os sindicalistas que, suponho, exerciam uma função ali. Assim, conhecemos a ex-presidente do sindicato, a atual presidente e, entre outros, fomos também apresentados ao Senhor Zé Homem. Este nos olhou por cima dos seus pequenos olhos e, sem mais, nos perguntou: “E o que vocês querem aqui”? Respondi sorrindo e ele, agora menos desconfiado, com um sorriso disfarçado, rebateu: “Estudar mais pra que, muié”! Rimos todos e voltamos à sala do Senhor Nivaldo. Este, solícito, insistiu em arranjar um guia pra gente. Por mais que disséssemos que não precisava, que bastava nos orientar em relação à saída da cidade para cada roça, ele não desistia, até que, por fim, conseguiu um rapaz que nos acompanhou nas visitas. Antes de sairmos, no entanto, o Senhor Nivaldo insistiu para que fôssemos conhecer a Tenda Produtiva, associação de mulheres quixabeirenses que produzem alimentos naturais e artesanatos para o comércio. Resolvemos ir a Tenda e, depois de tomar o café da manhã, visitar Gameleira, Campo Verde e Jaboticaba. Depois retornaríamos a Quixabeira, almoçaríamos na Tenda e dessa vez, na companhia de Dona Maria da Paz – mulher do Senhor Nivaldo – seguiríamos para a Fazenda Poços, onde moram.

A companhia do rapaz – guia indicado pelo Senhor Nivaldo - foi fundamental, para agilizarmos as visitas. Ele, pedreiro, morador convicto da roça, não conhecia outros lugares fora das redondezas de Quixabeira, mas, em contrapartida, conhecia basicamente todos os povoados e as fazendas do município. Sinalizava os limites das localidades que visitamos e mesmo não sendo um sujeito muito conversador, contou-nos que uma vaca braba deu nome a uma das fazendas daquele município (Vaca Brava).

Através da orientação dele, seguimos primeiro para a Fazenda Gameleira. Apesar do tempo esteado, as estradas ainda se apresentavam alagadas e, em alguns trechos, a passagem era difícil. Fizemos fotos e seguimos até Campo Verde, roça muito parecida com tantas outras da região. Depois de algumas fotos, nos encaminhamos ao Povoado de Jabuticaba. Perto da entrada a estrada estava interditada e tivemos que fazer uma longa volta para chegarmos e descobrir que obras de calçamento de ruas era a razão da interdição da estrada. Circulamos no interior do povoado e fomos visitar a Escola Família Agrícola de Quixabeira, situada ali (Figura 12).

Figura 12 – Escola Família Agrícola – município de Quixabeira-BA



Fonte: Arquivo pessoal de Maria Dalva de Lima Macêdo

A escola fica um pouco afastada da povoação, em uma área fértil. Entramos e pedimos a professores que estavam ali, autorização para circular e tirar foto. O lugar

é bastante arborizado e pareceu-nos organizado. As construções térreas, brancas com telhado de cerâmica vermelho contrastavam com o verde das folhas e o amarelo e vermelho das flores. Registramos ali, padaria, igreja, um trator e instrumentos agrícolas. No encantamento com a beleza dali, mas, também, com a das outras roças, terminei esquecendo-me de procurar os professores que me autorizaram circular ali e saí sem agradecer, de novo, e me despedir. Pedi ao guia que, segundo ele mesmo nos informou tinha passado uma curta temporada ali, agradecesse a todos por mim.

De volta à sede de Quixabeira almoçamos, como combinado, na Tenda e depois seguimos com Dona Maria da Paz para a Fazenda Poços. Assim como em Gameleira, lá não possui aglomerado de casas.

Fomos fotografando a paisagem e, de repente atentamos para o grande número de encruzilhadas que aparecem naquela estrada. Fizemos algumas fotos retratando esses sagrados lugares.

Paramos na casa da nossa guia e anfitriã. Ela mal colocou suas compras dentro de casa e já estava a nos mostrar cada recanto, cada animal, cada pé de planta dali. Tudo acompanhado de uma história. A voz doce contava da solidão nos dias, semanas e meses que fica em casa esperando o marido voltar do plantão no sindicato. Os filhos e a filha já casados não moram mais com eles. Contou-nos, também, que a coluna já não permite que ela execute as tarefas da roça. Mas, afirma que não poderia viver fora dali, “Deus livre”! Não conhece outros lugares, cidades maiores, outros estados.

Foi difícil sair da casa dela. Primeiro porque estava muito aconchegante. Dona Maria nos fazia sentir em casa. Depois, doía um pouco deixar aquela senhora abandonada em sua solidão cotidiana. Mas, sem outro jeito, nos despedimos e seguimos estrada afora com uma bagagem que não tínhamos levado na mala do carro.

Fim de ano chegando, reviso o planejamento das atividades de campo. Ainda tenho nove roças a serem visitadas. Nesta terça-feira, como combinado com o companheiro de viagem, pretendemos visitar sete delas, encerrando a participação do professor Francisco de Sales, cuja cooperação foi fundamental para a efetivação das visitas às supracitadas roças.

Acordamos mais cedo que de costume, no dia 20 de dezembro de 2018 e antes das sete horas já estávamos na estrada rumo a Serrolândia. Resolvemos começar por este município e dali seguir para a localidade Lajedo Braga – que apesar de

pertencer a Miguel Calmon – fica mais próxima de Serrolândia. Depois faríamos Malhada do Riacho em Várzea do Poço.

O cansaço e a correria dos últimos dias fizeram com que eu esquecesse o celular em casa, só percebendo isso quando já estávamos próximos a Jacobina. No primeiro momento pensei que a semana estava perdida em relação ao trabalho de campo. Sem o celular seria complicado estabelecer a comunicação com estudantes-colaboradores da pesquisa o que, conseqüentemente, dificultaria as visitas. Além disso, era com a câmera do celular que fazia o registro imagético das roças. De bom grado, aceitei a oferta feita pelo meu colega de viagem e usei o seu celular para capturar as imagens.

O único problema que persistia era em relação à comunicação. Na semana passada, depois de não conseguir chegar a uma das roças de Saúde, por falta de orientação, recebi, virtualmente, por parte da estudante daquele lugar, a orientação necessária para chegar até ali. Toda informação estava no meu aparelho celular. Voltamos, assim, a estaca zero. Decidimos, então, adiar mais uma vez a visita a Fazenda Nossa Senhora do Carmo.

Planos refeitos seguimos. Logo ao chegar a Serrolândia fomos informados que três das quatro localidades a serem visitadas neste município situavam-se em uma mesma direção, o que nos fez ganhar tempo. Seguindo por uma arenosa estrada de chão, margeada por uma verde vegetação, chegamos primeiro na Fazenda Algodão. Não há ali uma aglomeração de casas, mas duas residências situadas em lados opostos da estrada e uma igreja da Assembleia de Deus parecem representar o marco do lugar. Depois de algumas fotos, seguimos na mesma estrada em busca de Pedra Grande. Por toda parte aparecem pés de manga e outras frutas, roças de mandiocas e muito verde. A manhã estava nublada e fria. A maioria das casas por onde passávamos tinha suas portas e janelas fechadas e, as poucas onde se via uma janela aberta parecia não ter gente dentro dela. Quando não encontrávamos ninguém pela estrada tínhamos que descer e chamar insistentemente até que aparecesse alguém nestas casas. Mas, não foi difícil chegarmos a Pedra Grande. Assim como na localidade anterior, ali também não havia uma povoação. Uma casa aqui outra acolá, algumas vacas e bezerros pastando e um silêncio gostoso de roça. Fotografamos tudo e, conforme orientação recebida na ida, voltamos até a bifurcação que ia dar em Maracujá. A estrada continuava larga e alva. De vez em quando cruzávamos com alguém pedalando uma bicicleta.

Na bifurcação entre as Fazendas Pedra Grande e Maracujá encontramos Ana¹³ – uma jovem que nos informou como chegar a primeira das localidades acima, mas teve dificuldade em explicar como chegar a segunda, por conta das bifurcações e encruzilhadas.

Assim que entramos na primeira bifurcação resolvemos saber de uma moradora, sentada na frente de sua casa, se estávamos no caminho certo. Ela levantou-se e rindo meio que perguntou, meio que exclamou: “Vocês tão perdido de novo”?! Era Ana. Rimos juntos e mais uma vez ela se embaralhou com a orientação. Mas, pelo menos nos informou que estávamos no caminho certo. Agradecemos como sempre e seguimos sem problemas até Maracujá, e logo avistamos um posto de combustível. Na entrada do povoado acontecia uma espécie de bazar, o que, inicialmente, pensamos ser uma feira-livre. Mas, como só havia roupas usadas em duas barracas, logo se desfez o nosso equívoco. Circulamos pelas poucas ruas fotografando o cotidiano ali e na saída resolvemos tomar o café que trouxemos, preparado antes de iniciarmos a viagem. Sentamos na arquibancada de uma quadra esportiva localizada na entrada da povoação e tomamos suco de uva com pão e queijo. Não era o mais saudável café da manhã, mas, era o desjejum possível naquele momento. Além disso, aquele café, ali a céu aberto, tinha cheiro e gosto do amanhecer.

Era pouco mais que nove horas e já havíamos visitado três localidades. Animados retornamos a Serrolândia e dali seguimos para Lajedo Braga. A experiência nos fez recorrer a um moto-taxista para pedir informação. A saída para a supracitada localidade estava logo ali na frente, estávamos mesmo com sorte. Damos carona a uma moça que, durante o curto trajeto que separa o povoado de Miguel Calmon do município de Serrolândia, contou-nos sua história de vida e a recente dor de uma traição amorosa que sofrera na noite anterior. Na entrada do povoado, nossa carona lembrou saudosa, dos banhos de rio no tempo em que morava ali.

Como em toda região, estava tudo verde em torno da povoação de Lajedo Braga. Jegues pastavam tranquilamente no meio da rua. Circulamos, fotografamos e voltamos a Serrolândia para visitarmos Várzea Bonita e seguirmos, posteriormente até Malhada do Riacho.

¹³ Nome fictício, por questão de ética.

Seguindo a orientação do moto-taxista com quem falamos em Serrolândia chegamos a Várzea Bonita. Na pequena povoação podemos ver cercas de pau-a-pique, a calmaria e a simplicidade, como em outras localidades. Na entrada do povoado chamou-nos a atenção um aglomerado de crianças em frente a uma das casas onde duas jovens senhoras conversavam. Uma delas carregava a criança mais nova enganchada nos quadris. Eram mais ou menos oito crianças, e pela fisionomia pareciam irmãos. Olhavam curiosos pra gente com um sorriso tímido. Quis fotografar aquele instante do cotidiano e, educadamente, pedi autorização para isso. Antes tive o cuidado de dizer o que fazíamos ali. A moça que carregava a criança prontamente disse: “não, não gostaria não”! Sorri e disse que estava tudo bem. Sem problema. Despedimo-nos e circulamos pelas poucas ruas dali. Quando já estávamos nos retirando a outra moça, agora pilotando uma moto, parou ao nosso lado e sorrindo nos disse que a sua amiga não tinha compreendido muito bem o que estávamos fazendo ali, e que nos autorizavam a fazer a fotografia. Rimos da confusão, mas resolvemos não voltar lá e passarmos direto de volta a estrada que nos levaria a Várzea do Poço e posteriormente a Fazenda Malhada do Riacho.

Assim que chegamos a Várzea do Poço resolvemos pedir informação a alguns senhores que conversavam sobre a sombra de uma árvore. Um deles, prontamente, nos disse que ele era de Malhada do Riacho. No entanto, ele não conseguia nos informar como fazer para chegar lá. Perguntou para a casa de quem íamos, e, quando dissemos o que fazíamos ali e que, por isso, nosso interesse era conhecer e fotografar aquela roça, respondeu que, “já que a gente queria era fotografar então o melhor lugar era o Cachingó”. Respondemos que estávamos visitando localidades rurais de onde iam estudantes para a UNEB e, por isso, tinha que ser Malhada do Riacho. Então, ele solicitou a um rapaz do grupo que nos orientasse. Mas, enquanto esse o fazia, ele ficou insistindo: “É melhor vocês ir pelo Sal”. Não perguntamos nada sobre o Sal, preferindo seguir a orientação do rapaz.

Eram tantas entradas e bifurcações que precisávamos de toda a atenção para não nos perdermos. Assim, seguindo as instruções do nosso informante, entramos na primeira bifurcação a direita, depois na primeira a esquerda, depois na primeira a direita... ufa! Chegamos a uma encruzilhada. E agora? Resolvemos continuar na mesma lógica, direita, esquerda, e finalmente, depois de alguns quilômetros chegamos ao nosso destino.

As casas, na fazenda Malhada do Riacho, não estão situadas em povoações. Ao longo da estrada a vida se anuncia. Lugar bonito. Apreendi pelos sentidos aquela roça.

Ainda era manhã quando saímos de Malhada do Riacho, passamos por Várzea do Poço e Serrolândia, e chegamos a BR-324. Decidimos investir na possibilidade de visitarmos a Fazenda Nossa Senhora do Carmo no município de Saúde. Procurei nas anotações do meu caderno de campo e encontrei o telefone da estudante advinda daquela localidade para a UNEB. Tentamos, então, ligar pra ela, mas o celular estava fora de área de cobertura. Resolvemos nos aventurar indo até Saúde, e tentar mais uma vez informação de como chegar a supracitada fazenda. Lembrava-me que na conversa que tive com a estudante, acima referida, fui informada que a Nossa Senhora do Carmo fazia parte de um povoado, por isso não souberam me informar sua localização na visita anterior. Na sede do município todos e todas só saberiam me informar sobre a fazenda se soubessem em que povoado ela ficava. Contudo, sem a conversa registrada no meu celular, não lembrava o nome do povoado, e esta informação não me foi passada durante as conversas que antecederam as entrevistas, e, portanto, não constava no caderno de campo. Tinha a esperança, no entanto, de que se alguém citasse o nome do tal povoado minha memória daria conta de lembrar.

Seguimos, então, para Saúde. Chegamos mais de meio dia e paramos para abastecer o carro e o estômago. Aproveitamos e, no restaurante, perguntamos aos servidores da saúde municipal, que almoçavam ali, se conheciam a Fazenda Nossa Senhora do Carmo. Explicamos que a mesma pertencia a um povoado. Uma das moças citou uma lista de povoados e, entre eles, o Povoado Riacho. Achei, na hora, que era aquele. Depois de almoçarmos perguntamos ao frentista como chegar ao supracitado povoado. Tivemos que pedir informação outras vezes até chegar lá. Em uma dessas vezes, Dona Preta¹⁴ – uma senhora despachada e solícita, que prontamente veio à frente de sua casa pra nos atender – disse que deveríamos seguir em frente, que chegaríamos a um povoado. Nas palavras dela: “Um povoado que tem um jardim, logo ali na frente. Um jardim bonito! Que o povo plantou. O jardim, desse lado” – gesticulou com a mão indicando o lado esquerdo. Informou-nos que esse povoado seria o Riacho, e nos orientou a procurar ali o senhor Geraldo, que ele nos

¹⁴ Mais uma vez, por questão ética, os nomes das pessoas citadas aqui são fictícios.

daria qualquer informação que precisássemos. Agradecemos e antes de entrar de volta no carro recebi um caloroso abraço de Dona Preta. Pegou-me desprevenida. Fiquei emocionada com aquele gesto de carinho, tão espontâneo e tão humano!

No Povoado Riacho não encontramos o senhor Geraldo, mas falamos com a professora aposentada, Nilza. Atendeu-nos, solicitamente, saindo de sua casa para nos mostrar o melhor caminho para a Fazenda Nossa Senhora do Carmo.

Finalmente chegamos a acima referida fazenda. Ali as casas ficam distantes uma das outras, separadas por plantações. As casas ficam quase escondidas pelas copas das mangueiras, cajueiros, coqueiros e outras árvores frutíferas. Um cajueiro, desconhecendo os limites da propriedade privada, espalhava por cima da cerca metade dos seus galhos, carregados de frutas maduras, como oferendas a quem por ali passasse.

Por fim nos encontramos em frente à cancela que dá entrada a casa de Dona Luzia, mãe de uma aluna de Letras Vernáculas da UNEB, em Jacobina. Chamamos, batendo palma e, seguindo os costumes da roça, gritamos: ô de casa!

Fomos recebidos com carinho pela dona de casa, mulher ainda jovem e bela. Algumas crianças brincavam embaixo das árvores, perto da casa. A caçulinha, segundo Dona Luzia, agarrada a saia da mãe, mantinha a cabeça baixa e com vergonha não quis nos dizer o próprio nome. Não alongamos nossa visita ali. A tarde já ia alta e depois de nos despedirmos tomamos o caminho de casa.

Indescritível as emoções que eu sentia naquele momento. Sensação de dever cumprido; muita coisa guardada na memória, vindo à tona; sensação de gozo e paz. A primeira e maior etapa da atividade de campo finalmente foi concluída. Mas, ainda há outras visitas a fazer, e o “finalmente” tem gosto de saudade.

As visitas às localidades, Povoado Caldeirãozinho e Povoado Poço Dantas ficaram por último e foram consideradas uma espécie de segunda etapa do trabalho de campo porque, além dos municípios sedes destas roças pertencerem aos territórios de identidade do Sisal, também, o companheiro de viagem agora era o professor Luiz Rogério de Lima Macêdo, sobrinho e colega da UNEB, lotado no Campus XI, Serrinha.

Por pertencerem a um mesmo território de identidade resolvi visitar ambas em um mesmo dia. Saímos de Feira de Santana, as sete e trinta do dia 28 de dezembro de 2018, e seguimos primeiro para Santa Luz. A ideia era aproveitar a manhã para visitar o Povoado de Caldeirãozinho e a tarde, depois de pegar a estrada, visitar Poço

Dantas em Quijingue. Depois de calcularmos as distâncias entre Feira de Santana e Santa Luz; Santa Luz e Quijingue e entre este último e Feira, deduzimos que estaríamos de volta somente à noite. Contudo, nossos planos dependiam das distâncias entre os municípios visitados e suas respectivas roças.

A ótima condição das estradas possibilitou um ganho significativo de tempo. Chegamos a Santa Luz antes das dez horas.

A experiência conquistada em outras visitas nos levou a procurar moto-taxistas daquele município para pedir informações sobre como chegar a Caldeirãozinho. De fato, eles nos orientaram com precisão e em poucos minutos estávamos no supracitado povoado.

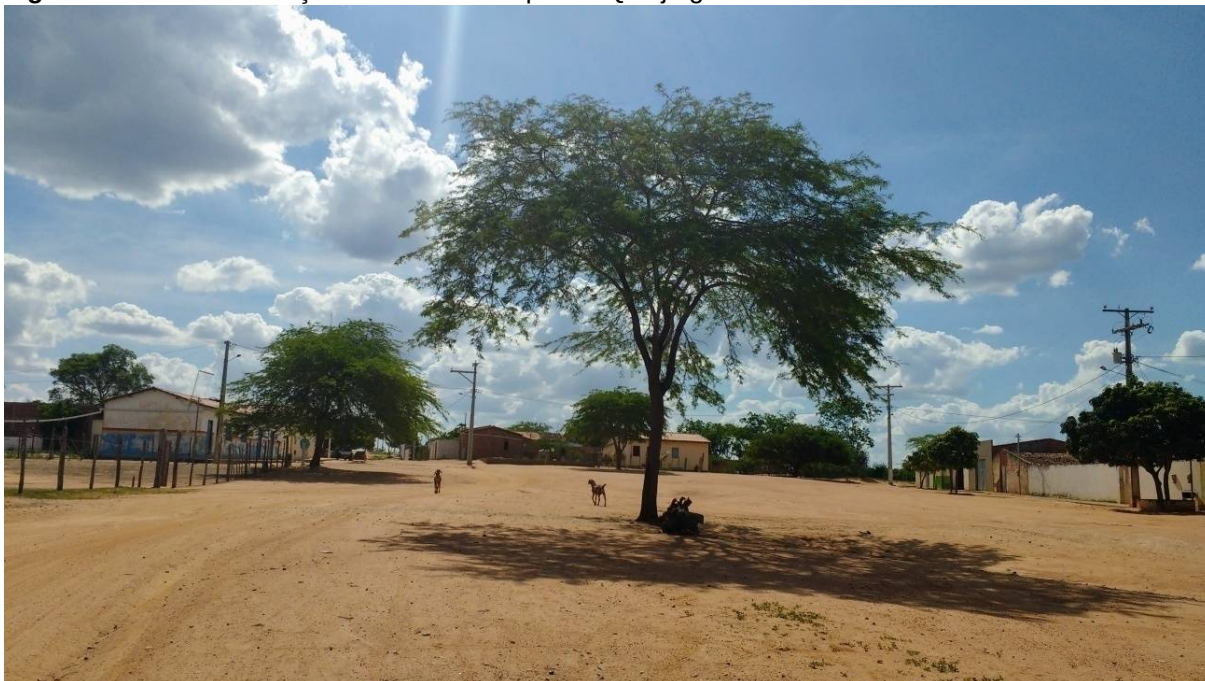
A estrada de chão que leva a Caldeirãozinho tinha sido refeita e, por isso, a poeira era intensa. Havia um trânsito de carros, motos e caminhões de certa forma, intenso para uma estrada vicinal. Logo verificamos que aqueles veículos transitavam entre Santa Luz e o povoado de Nova Esperança, que ficava um pouco antes de Caldeirãozinho. O movimento certamente era devido a feira-livre em Santa Luz.

Caldeirãozinho é composto por um pequeno número de casas residenciais ao lado e a frente de uma associação de moradores. Um pouco abaixo um senhor ligava um motor que se achava dentro de um açude. A julgar pela tubulação e fios que seguiam, meio emaranhados, em direção a uma casa escondida pela vegetação, aquele açude era responsável pela água utilizada naquela residência. Um carro de som anunciava festas de final de ano e comerciais de lojas locais. Circulamos pelo restrito espaço, fotografando tudo por ali. E seguimos de volta a sede do município.

Sabíamos que o trajeto entre Santa Luz e Quijingue poderia ser feito por diferentes caminhos, mas, apenas um deles, o mais longo, era asfaltado. Decidimos seguir por este último. Almoçamos na cidade de Euclides da Cunha e seguimos. As estradas continuavam em ótimas condições de tráfego e isso nos ajudou muito em relação ao tempo gasto com as visitas.

Em Quijingue, também recorremos aos moto-taxistas para buscar informações. Mais uma vez a orientação facilitou o nosso acesso a Poço Dantas (Figura 13). O povoado é representado, logo na entrada por pequenas ruas separadas por um espaço enorme – onde circulavam algumas cabras, aproveitando a sombra dos pés de algarobas, e mais a frente, algumas casas isoladas e um campo de futebol. Não há calçamento nas ruas.

Figura 13 – Povoado Poço Dantas – município de Quinjingue-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2018

Circulamos fotografando o que víamos. Já saindo, fomos parados por três jovens senhoras que queriam saber o porquê das fotografias. Descemos do carro e, sob a sombra de duas altas algarobas, nos apresentamos, justificamos nossa presença ali e asseguramos sorrindo que não éramos representantes da prefeitura interessados no calçamento das ruas, como elas tinham deduzido ao nos ver. Conversamos um pouco, mas, tivemos que nos despedir e voltarmos, pois já eram quase dezesseis horas e tínhamos muita estrada pra trilharmos. Assim, concluí o trabalho de campo.

As visitas que começaram com o intuito de apreender a roça, através dos meus próprios sentidos, aguçaram estes de tal forma que gerou desejo e frustração no contato com a vida ali. Embora atenta para a impossibilidade de visitar trinta e oito localidades em dezoito municípios estabelecendo diálogos com os moradores, foi impossível não se impactar com o limite imposto pelo tempo da pesquisa. Contudo, essa foi uma experiência que me mostrou quão complexo é o meu objeto de pesquisa, e quão impossível é dar conta dele na íntegra.

2.4 Além dos Sentidos: Turismo e Mineração na Roça

Importante registrar aqui determinadas especificidades da roça, próprias do recorte espacial desta pesquisa (ou de parte deste), que se mostrou a partir do trabalho de campo. Falo das roças mapeadas como área de preservação ambiental e de turismo – a exemplo de Cachoeira dos Alves (Figura 3) e Cachoeira Grande, ambos pertencentes ao município de Jacobina, e das roças ocupadas pela mineração (sem exemplos entre as roças visitadas).

Por conta da grande extensão do trabalho de campo e do quase inexistente diálogo com os sujeitos das roças durante este, o registro sobre as especificidades supracitadas se fundamenta em estudos bibliográficos relativos ao tema que, necessariamente, não tratam do mesmo espaço pesquisado aqui, mas, ajudam compreender de que forma a penetração, tanto do turismo quanto de empresas mineradoras, tutelados pelo Estado, impactam na roça. A ideia é apresentar as referidas especificidades para além daquilo que os sentidos foram capazes de apreender. Nesta perspectiva, início questionando a ação do turismo sobre a territorialidade da roça, e, com base no artigo de Mejia e Moreira (2005)¹⁵ apresento algumas considerações sobre o tema.

A presença do turista na comunidade rural (roça), segundo Mejia e Moreira (2005, p. 102) “tensiona não apenas os interesses, mas os valores, os afetos e o estilo de vida”. A relação entre turistas e moradores destes espaços rurais é marcada por estas tensões que envolvem sociabilidade e territorialidade, trocas materiais e simbólicas e se processa no corpo a corpo.

Outro fator importante a se considerar é o aspecto sazonal do turismo que, basicamente, ocorre em períodos de sol, quando as quedas d’água atraem os turistas a estas roças. Neste sentido, é importante questionar: o investimento e (retorno econômico) com o turismo dá conta de garantir a existência do grupo envolvido com este? Todos habitantes destes territórios estão envolvidos com a atividade turística? Quais são, precisamente, estas atividades? Mesmo aqueles envolvidos com o turismo, o que fazem nos períodos em que o turismo enfraquece? Tratando de outro território rural, Mejia e Moreira (2005, p. 102) afirmam que

¹⁵ Artigo *Tensões entre diferentes ruralidades na comunidade de Taquari*, apresentado no Grupo VII, Sociologia da Agricultura e da Ruralidade no XII Congresso Nacional de Sociólogos. UFRP, Curitiba em abril de 2002.

O caráter sazonal do turismo gera instabilidade financeira para aqueles que se dedicarem apenas a esta atividade. A importância da combinação das atividades turísticas com outras (pedreiros, carpinteiros, motoristas, prestadores de serviços, agricultores etc.) interliga o fluxo do turismo com a diversidade da comunidade, provocando tensões diferenciadas. [...] as atividades turísticas não necessariamente significam o abandono da atividade agrícola.

Há de se considerar, também, o ordenamento territorial pelo Estado, o que implica em intervenções governamentais no que diz respeito à regulamentação fundiária e ao uso do território. As tensões decorrentes disso envolvem projetos de preservação ambiental, desapropriação, sustentabilidade e atividade de pesquisa e turismo, por um lado e, por outro, uso da natureza nos processos de reprodução da vida, representações dos atores sociais da roça e identidades coletivas em negociações e conflitos. Mejia e Moreira (2005, p. 99) citam a fala de um dos moradores da comunidade rural, pesquisada por estes, para resumir as tensões governamentais que se impõem para as comunidades rurais: “O Incra desapropria, o Ibama multa e a Prefeitura embarga”. Segundo estes autores existe uma dissociação entre os interesses comunitários e os objetivos dos projetos das entidades públicas

Tais projetos não reconhecem a territorialidade social construída pela vivência do local e nem a diversidade dos grupos sociais que compõem a comunidade, suas diferentes formas de inserção social, redes de relações sociais e concepções do uso da terra. A comunidade, por outro lado, não vê por detrás destes entes a sociedade abrangente, reifica o Incra, o Ibama e a prefeitura, reconhecendo neles uma vontade institucional que lhe é estranha e cuja lógica não compreende (MEJIA; MOREIRA, 2005, p. 99).

Nesta perspectiva, tanto o Estado quanto o turista representam, para os da roça, a presença dos “de fora e/ou dos da cidade” e, em diferentes níveis, implicam em tensões relativas à necessidade de proteção do espaço “invadido” – preservação dos valores e dos afetos da comunidade, e, por outro lado, significam alternativas de ganhos extras. Sem contar que estas tensões podem ocorrer entre “os de dentro”, também, uma vez que nem todos lucram com as atividades voltadas para o turismo. “Os turistas carregam valores distintos dos da comunidade. Estes valores tensionam afetos, subjetividades e, ao mesmo tempo, expressam-se em possibilidade de renda monetária” (MEJIA; MOREIRA, 2005, p. 104).

Quanto à questão relativa à mineração, as tensões entre Estado, mineradora e sujeitos da roça estão relacionadas “à expulsão direta ou indireta com vistas ao uso do território e ao acesso aos recursos naturais” (RÊGO, 2018, p. 16). Segundo a autora

De uma forma geral, os conflitos decorrem do uso da água, proximidade da população das barragens de rejeitos de mineração, áreas de uso coletivos das comunidades, impactos ambientais, problemas de saúde decorrentes da poluição das águas, odor, poeira, barulho e tremores de terra, garimpo ilegal, deslocamento da população (CPT, 2017). [...] os conflitos são analisados em função das estratégias da Mineradora e do Estado tanto para promover a atividade minerária quanto para coibir as ações coletivas (RÊGO, 2018, p. 123 e 124).

Escrevendo sobre a mineração em Jacobina Rêgo (2018) apresenta, como resultante da instalação da empresa transnacional, JMC-Yamana Gold¹⁶ ali, a desarticulação do território, retratada pela expulsão e transformação do modo de vida de comunidades tradicionais, no supracitado município. Muitos moradores são forçados a abandonar suas casas em decorrência dos efeitos causados pelas detonações diárias, com relatos de pedras caindo sob o telhado e dentro de casa, além do barulho ensurdecedor. Além disso, segundo a autora, os mais velhos que plantavam coletivamente e pescavam nas áreas que a mineração ocupou, já não possuem mais terra para cultivar porque a empresa cercou toda área ocupada, proibindo a passagem de moradores daquela comunidade.

Com relação a expulsão da comunidade de Canavieiras, a autora afirma que

A Comunidade de Canavieiras foi expulsa duas vezes de seu território. Inicialmente, a Comunidade se chamava Canavieira de Dentro e, segundo relato dos moradores mais antigos, era bem dinâmica, existia “mercado, cinema e médico”. A comunidade possuía cerca de 100 famílias de agricultores. A primeira expulsão ocorreu, aproximadamente, nos anos 1960-1970, devido à pequena distância com a mina a céu aberto, a João Belo. Nesta expulsão, as famílias não obtiveram nenhum ressarcimento. Posteriormente, a Comunidade construiu suas casas em Canavieira de Fora ou Canavieiras, sendo expulsa novamente, em 2010, em função da construção da Barragem B2, uma vez que, a Comunidade fica a jusante desta Barragem. Em função desta expulsão, uma parte da Comunidade está morando no

¹⁶ A Empresa explora seis minas subterrâneas de ouro com uma planta de beneficiamento em comum. As áreas de concessão mineral da Empresa, com atividade potencialmente poluidora e com um passivo ambiental de décadas e que engloba áreas de três Comunidades tradicionais (Canavieiras, Itapicuru e Jabuticaba), têm provocado relações sociais conflituosas (RÊGO, 2018, p. 18).

bairro Mundo Novo e outra na periferia, nos bairros Jacobina III e Nazaré (RÊGO, 2018, p. 131).

De acordo com a autora, a referida comunidade conta hoje com três casas ocupadas por moradores. Assim como Canavieiras, a comunidade original de Jabuticaba, também foi desfeita, contando hoje com algumas casas de antigos moradores e casas de sitiantes utilizadas por estes nos finais de semana. Já a comunidade de Itapicuru, situada mais próxima da empresa, é a que mais sofre com as detonações diárias, trânsito pesado e poeira; conta hoje, segundo Rêgo, com cem famílias de agricultores, sendo que os primeiros que chegaram fugindo das secas, já encontraram ali, garimpeiros. “Estes pioneiros desenvolviam, inicialmente, a agricultura e, posteriormente, foram incorporando o garimpo como forma de complementação de renda” (RÊGO, 2018, p. 132).

O trabalho na mineração visto por muitos como uma segura fonte de renda, tem sido usado como moeda de troca pela empresa, que através de ofertas individuais de alguns postos de trabalho, objetiva coibir ações sociais. Para a supracitada autora

O projeto minerário prejudica o sustento das famílias das Comunidades e oferece oportunidades ínfimas de trabalho. Poucas pessoas das Comunidades trabalham diretamente na JMC-Yamana Gold. Nas empresas terceirizadas, majoritariamente de fora, há um número maior de trabalhadores homens e, de dois anos para cá, duas mulheres estavam trabalhando para estas terceirizadas. Contudo, a preferência parece ser por empregados de fora, sem qualquer vínculo com as Comunidades e com o próprio Município (RÊGO, 2018, p. 142).

O Estado sob a égide do desenvolvimento econômico desenvolve políticas de incentivo à expansão da mineração, caracterizada pela marcante presença do capital estrangeiro, concentração de renda, precarização e/ou superexploração do trabalhador local, impacto ambiental e “conflitos com comunidades tradicionais relacionados à expulsão direta ou indireta com vistas ao uso do território e ao acesso aos recursos naturais” (RÊGO, 2018, p. 16).

Este panorama sobre a presença do turismo e da mineração na roça não tem a pretensão de tratar de forma ampla, o assunto. Há, sobre o tema, um manancial a explorar. Falar da roça, que acessa o Campus IV-Jacobina é, também, apreender a roça em outros espaços e em outros tempos históricos (isso implica inclusive em trabalhar com outras nomeações para roça, a exemplo de “comunidade tradicional”

que aparece no texto de Rêgo¹⁷). Nesse sentido, a roça se apresenta multifacetada tanto do ponto de vista espacial quanto do ponto de vista temporal, mas, se configura como tal através de valores, de subjetividades, construções identitárias e uma cosmovisão que caracterizam sua territorialidade.

¹⁷ RÊGO (2018).

3 ANDARILHOS, ANDANÇAS E SERTÕES

Quando eu morrer
 Cansado de guerra
 Morro de bem
 Com a minha terra:
 Cana, caqui
 Inhame, abóbora
 Onde só vento se semeava outrora
 Amplidão, nação, sertão sem fim
 Oh, Manuel, Migüilim
 Vamos embora
 Zanza daqui, zanza pra acolá
 Fim de feira, periferia afora
 A cidade não mora mais em mim
 Francisco, Serafim
 Vamos embora
 (Chico Buarque, Assentamento)

Apresentar quem são os estudantes e professores – sujeitos da pesquisa, a UNEB, Jacobina e o sertão, enquanto espaços fundamentais no contexto deste trabalho é o objetivo deste capítulo. Nesse sentido, apresento estudantes e professores como sujeitos advindos da roça, o sertão, onde esta se insere, a universidade e Jacobina como recortes espaciais (necessários ao desenvolvimento) da pesquisa. Embora sujeitos e espaços apareçam aqui em diferentes subseções, o imbricamento entre ambos é condição *sine qua non* à explicação do como a universidade impacta na roça¹⁸. Como afirma Polere (1999 *apud* COSTA, 2012, p. 364)

o espaço parece contudo ser a condição de possibilidade dos fenômenos, a pré-condição da relação do indivíduo com as coisas, a condição da experiência na medida em que a consciência do espaço real se origina em primeiro lugar na consciência do corpo, e depois na relação entre o corpo e um espaço.

Segundo Costa, para além do reconhecimento do espaço enquanto possibilidade dos fenômenos é preciso considerar naquele a multiplicidade destes; multiplicidade que envolve desterritorialização e reterritorialização.

Os espaços que apresento neste capítulo – sertão, Jacobina, Universidade – são aqueles por onde se movimentam os sujeitos (andarilhos) de quem falo aqui, e, ao mesmo tempo em que implicam na “condição de possibilidade” de manifestação

¹⁸ A discussão sobre roça se apresenta no terceiro capítulo desta tese.

do real (fenômeno), constituem-se em processos que incluem ordem e desordem, criação e destruição, fuga e retorno, desterritorialização e reterritorialização. Inserir fenômeno e sujeito em um espaço passa, portanto, pela compreensão de uma indissociabilidade entre estes. (Des)territorializar-(re)territorializar, ainda que de forma simbólica, exige uma base material.

3.1 Andarilhos da Roça: Corpos em Movimento

O termo andarilho remete-nos a caminhadas e/ou a pessoas que percorrem estradas, aparentemente, sem destino certo. No sertão baiano a palavra representa, principalmente, a figura do retirante nordestino que, por razões diversas, resolve sair ou voltar para sua terra natal andando – “arranchando” embaixo de árvores, em casas abandonadas ou embaixo de marquises, pra dormir e descansar – sozinho ou acompanhado de toda família. Nesse sentido, o andarilho experimenta um processo de desterritorialização concomitantemente com a reterritorialização e, conseqüentemente, torna-se um sujeito multiterritorial, ainda que de forma compulsória.

Penso que o ato de rememorar assemelha-se, de certa forma, a experiência do andarilho, no que diz respeito às irregularidades e rupturas no trajeto a fazer e, também, às incertezas relativas ao ponto de chegada. Rememorar é (re)fazer caminhos e caminhadas. A memória revisitada apresenta a história vivida, através de recortes, buscando restaurar o passado com cores, tintas e pincéis do presente.

As histórias vividas e narradas pelos entrevistados-colaboradores desta pesquisa dizem sobre vivências e caminhos trilhados em processos de desterritorialização-reterritorialização que foram preservados na memória, mas que, através de ícones e sistemas simbólicos, se apresentam no presente, uma vez que, estas experiências constituíram subjetividades ao longo da vida desses sujeitos e contribuíram para a fomentação de identidades individuais e coletivas.

Somos o resultado de múltiplas experiências e interatividades, significadas e re-significadas ao longo do tempo. Quando afirmamos nossas identidades apresentamos o “nós” fomentado por diferentes discursos, diálogos e imagens

constituídos como verdades a partir de reafirmações e repetições intensivas¹⁹. Nosso dizer sobre quem somos está entranhado por outros dizeres que nos significam enquanto sujeitos, mas, que não nos alcançam por inteiro, permitindo, assim, novas e infinitas significações e construções identitárias.

A priori, minha pesquisa trata de sujeitos da roça e, portanto, parece sem sentido a pergunta: quem são os sujeitos da pesquisa? Para elucidar esta questão apresento quatro considerações:

1. O trabalho de campo foi realizado a partir de um recorte da totalidade dos sujeitos, a saber: estudantes e professores do Campus IV da UNEB, advindos da roça. O recorte não tem nenhuma pretensão de representar o todo, de servir como amostra e generalizar resultados sobre a roça e seus habitantes. Mas, analisar, através da ótica dos(as) entrevistados(as)-colaboradores, a relação entre roça e universidade.
2. “Estudantes e professores da roça” só existem porque há estudantes e/ou professores que não são da roça. É a partir de uma rede de significações, de sistemas simbólicos e sistemas classificatórios que “estudantes e/ou professores da roça” se constituem diferença em relação à identidade “estudante”. Nesse sentido, o texto diz sobre a construção do sujeito através de processos de subjetivações, produção da diferença e de identidades culturais.
3. Embora o termo “estudantes e/ou professores da roça” signifique uma coletividade (identidade) aparentemente una, contém em si diferenças que precisam ser apresentadas aqui, mas, certamente, sem a pretensão de alcançar todas elas nem elaborar, sobre estas, extenuantes discussões. A resposta sobre quem é o sujeito da pesquisa longe de pensar este como um todo unificado, sob a égide de uma identidade fixa, parte da idéia do sujeito descentrado, atravessado por identidades cambiantes, por vezes, conflituosas.
4. A resposta sobre quem são esses sujeitos exige uma leitura destes, a partir de seus corpos, no movimento desterritorializante-reterritorializante entre roça e universidade. O que torna a experiência possível é o corpo; dele

¹⁹ Sobre enunciados performativos e a força da repetição na construção identitária, ver Silva (2009).

depende os sistemas de significações, que fomentam identidades e dão sentido ao “real”.

A fala sobre roça *versus* universidade, que aparece na maioria das narrativas em resposta a quem é o sujeito da pesquisa, aponta para a distinção desses sujeitos (recortes da pesquisa) em relação a outras pessoas da roça que não tiveram o privilégio de chegar à universidade. Contudo, esse privilégio, relacionado ao contexto social, não se traduz em sorte, favores ou méritos. Conforme narrativas dos(as) entrevistados(as), apresento dois pontos importantes para o entendimento desse privilégio:

O primeiro diz respeito ao que defino, na minha dissertação de mestrado (MACÊDO, 2011), como “resistência cultural de estudantes da roça”. Se a escola, no Brasil contemporâneo, conserva ainda princípios iluministas no seu projeto educacional estatal, na ação cotidiana dos seus sujeitos ela experimenta diferentes formas de resistência. No que diz respeito à relação rural-urbano, ou melhor, roça e escola (representante do urbano), a resistência à supressão da cultura da roça pela cultura dominante – que, sob a égide do erudito, tenta impor o urbano, o branco, o masculino, o cristão, a razão, etc. como verdade universal – se dá tanto de forma negatizada, através da rejeição ao saber do outro, como é o caso da indisciplina, reprovação, repetência e evasão, quanto de forma positivada, através da permanência e aprovação que confere a quem resiste a possibilidade de experimentar o lugar de fala do outro dominante. Contudo, a resistência aqui não significa uma ação sistematizada e consciente. Ela se dá muito mais no âmbito do desejo que da razão e, quando positivada se traduz em esforço e superação por parte daquele que resiste, mas, tem a ver com a subjetividade, com a experiência e com o contexto sociocultural do sujeito.

O segundo ponto a ser observado é a relação dos acima referidos privilégios com a mobilidade. As narrativas dão conta de deslocamentos destes sujeitos, na maioria das vezes compulsórios, mas, que ainda assim, impulsionaram vivências responsáveis por aprendizados e experiências sensoriais, que dizem sobre um sujeito que já não cabe mais na polaridade rural-urbano, roça-cidade.

Ana Lúcia fala como, depois de viver seus primeiros 13 anos de vida na roça, teve que se mudar para Jacobina em função da continuidade da formação escolar:

estudei lá até o tempo em que o Colégio tinha a possibilidade de me manter lá, porque minha mãe tinha o desejo que a gente continuasse estudando lá, mas no Colégio Ginásio da comunidade de Itapeipu, Jipoíta, só tinha até a sétima série na época, que agora é fundamental. Nós sabemos que seria o nono ano que eu vim fazer em Jacobina, no Deocleciano Barbosa de Castro, já a oitava série, exatamente. Passei pelo meu primeiro processo de desterritorialização; embora amasse Itapeipu, embora tivesse sentimento de pertença por aquela cidade, por aquele torrão, por aquele lugar, para continuar estudando eu não poderia ficar mais lá, porque eu pararia os estudos simplesmente na adolescência, não faria sentido nenhum (Ana Lúcia Gomes, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

A fala de Ana aponta para aquilo que ela mesma define como processo de desterritorialização, ou seja, a fuga do território de origem. Embora ela não faça nenhuma referência ao termo reterritorialização, a fuga do território não se dá sem a concomitante reterritorialização. Ir para a cidade continuar os estudos aparece nas narrativas como um dos principais fatores de deslocamento da roça para centros urbanos.

Assim como Ana, Erenilda, também, saiu da roça para estudar: “Assim, eu nasci na roça e vivi na roça até meus treze anos, porque perdi meu pai aos seis anos e aí a gente teve a necessidade de vir para rua e também para ter acesso ao estudo né, às escolas” (Erenilda Freitas da Silva, estudante do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

A experiência de estudar na sede do município, portanto no espaço urbano, certamente, representa um marcador identitário que desloca o sujeito da polaridade rural-urbano, roça-cidade e estabelece diferenças entre sujeitos de um mesmo grupo social. Mas, as narrativas de Ana e Erenilda não são as únicas nesse sentido. Sales fala sobre sucessivos deslocamentos ao lado da mãe, para acompanhar o pai pedreiro em viagens a trabalho. Nas palavras dele

Minha mãe me matriculou numa escola por nome Unidade Escolar Renascença e lá fui alfabetizado e entrei para 1ª série com 7 anos de idade. Nesse ínterim meu pai já saiu da firma que ele trabalhava e já veio para Bahia trabalhar em outra firma e começou a andar pelo mundo, né. Viajar de um lado para o outro. Nós ficamos lá ainda... lá em São Luís, 08 meses sozinhos, só eu e minha mãe, porque meu pai já estava na Bahia e aguardando... Aí quando chegou o final do ano nós retornamos para Teresina, porque meus avós maternos, nessa época, já residiam em Teresina. Também eram da roça, vieram morar em Teresina já que tinham mais tempo em Teresina e nós viemos

morar perto deles (Francisco de Sales Araújo Sousa, professor do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

As histórias de deslocamentos narradas por Sales e Ana, ainda que apresentem particularidades, se repetem em outras entrevistas. A motivação para o deslocamento é diversificada: sair da roça para estudar na cidade (maioria dos/as entrevistados/as), busca por atividade remunerada, tratamento de saúde etc.

Nelcimária narra sua trajetória, cujo processo de desterritorialização-reterritorialização parece coincidir com o momento em que ingressa na Escola Família Agrícola (EFA), no Distrito de Jabuticaba, Quixabeira

Eu sou filha de agricultores, tenho dois irmãos, nasci e me criei na roça, digamos assim, e tenho vinte e nove anos. Estudei em escola família agrícola, estudei também na Escola Técnica em Juazeiro, outra cidade. Sou do município de Quixabeira desde que nasci, nasci lá e me criei lá e continuo lá até hoje, morando no município. E hoje trabalho com agricultura familiar também num projeto de assistência técnica pela [Cooperativa de Assistência à Agricultura Familiar Sustentável do Piemonte] COFASPI, que é uma cooperativa de trabalho que atua aqui na região de Jacobina. Aí eu moro em Quixabeira, trabalho aqui em Jacobina e estudo aqui em Jacobina (Nelcimária Santos Moraes, estudante do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Martins fala sobre o processo de desterritorialização-reterritorialização marcado pelo “sonho de chegar à universidade”

Olha, quando eu cheguei na Universidade em 2007 eu morava na minha roça, na roça da nossa família, de minha mãe. Era estudante do município de Várzea Nova já sindicalista era jovem multiplicador Rural no sindicato de Várzea Nova e estudando tinha um sonho de concluir e de iniciar o curso superior, [...] aliás, na minha infância eu não tive oportunidade de escolaridade devido ao falecimento do meu pai. Minha mãe viúva, portanto, em condições sociais muitas adversas naquele período... Então, eu fui me alfabetizar, retornar a estudar, que já tinha feito o jardim. Fui retornar a escola com meus 17 a 18 anos, na escola Otacílio Alcântara, e aí fui estudando. O processo de escolarização foi sendo acelerado, fazendo duas séries em cada ano, pela idade. E fui fazer o Ensino Médio, no município de Várzea Nova, no Colégio Adjaci Martins Duran. E tinha um sonho de chegar à Universidade, de crescer como jovem, trabalhador rural. Minha mãe sempre sentiu a necessidade de estudar para ampliar a nossa visão, para a gente galgar mais oportunidades futuras e também para termos uma concepção de mundo na qual valorize o nosso espaço, a nossa vida, o nosso povo (Martins Santos, vereador pelo Partido dos Trabalhadores (PT), em Jacobina e ex-estudante do curso de Licenciatura em História, do Campus IV da UNEB).

Chama a atenção, na maioria das narrativas, o papel desempenhado pelas mulheres (mães) no que diz respeito ao sonho, a luta e a superação, relativos à escolarização dos(as) filhos(as). Em alguns casos estas mães são, também, professoras leigas, em outros têm nenhuma ou pouca escolaridade. Mas, independente disso representam, no âmbito familiar, uma espécie de mola propulsora em relação à escolaridade dos filhos, imbuídas da ideia de que o futuro está na formação escolar. Esta participação da figura materna no processo de escolarização e, também, nos deslocamentos, aparece nas falas de Ana, de Sales e de Martins. Já na história de Fábio a diferença é que essa figura é representada pela avó.

minha avó falava o seguinte: que o estudo poderia nos libertar de qualquer situação de opressão, que para pobres só o estudo... que para pobre, o único lugar na sociedade brasileira era a escola, fora isso, ele não tinha outro lugar para ficar (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Há indicação nas falas dos(as) entrevistados(as) sobre o porquê desse papel feminino na educação dos(as) filhos(as) (e netos). Na entrevista de Ana ela fala sobre a transferência do desejo e da possibilidade de realização deste, de sua mãe para ela, mas, narra que a ascensão dos filhos via educação escolar era um desejo, também, do pai

minha mãe queria ver concretizado em mim um sonho que também era dela. Ela queria muito ser professora. Ela não pôde fazer por ela, porque os pais né, naquele contexto histórico, não permitiram [...] minha mãe e o meu pai diziam o seguinte: “o melhor casamento é o estudo”, [...] a minha independência quem ia me dar era o meu estudo e um bom trabalho e uma boa carreira, se eu tivesse o desejo de me casar e ter filhos e essa fosse minha escolha, eu faria, mas que não deveria ser a centralidade da minha vida (Ana Lúcia Gomes, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

Em outras falas o que aparece é o desejo de oportunizar aos filhos uma vida melhor. É o que aparece nas narrativas de Martins e Fábio respectivamente. Essas falas anunciam sonhos de mulheres que devido a circunstâncias da vida se tornaram matriarcas e, por isso mesmo, reconhecem a dureza da lida na roça. Tanto Martins quanto Fábio dizem sobre estas mulheres, mãe e avó, respectivamente, e em suas

falas o desejo que as movem extrapola o campo do individual e expressam coletividade e poder. A mãe de Martins queria que ele tivesse “uma concepção de mundo na qual valorize o nosso espaço, a nossa vida, o nosso povo”. Já o que está presente na avó de Fábio é a fala de quem sente na pele as mazelas da exclusão social.

Minha avó nunca aceitou submissão, ela sempre foi altiva, ela sempre teve alteridade, no sentido de ser incisiva com tudo, era uma senhora de negócios, com 38 anos, jovem, viúva, né! Que vendia as coisas da roça dentro do mundo masculino - ela colocava isso - de um mundo machista. Então, ela sempre estava em contato com a ameaça de uma... digamos assim, de ser passada para trás, ser embromada dentro daquelas relações econômicas. Então, ela sempre foi muito inteligente, muito esperta! [...] (afirmava) para pobre, o único lugar na sociedade brasileira era a escola, fora isso, ele não tinha outro lugar para ficar (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

De modo geral, as narrativas são histórias de ausências e superação. Os processos de desterritorialização-reterritorialização narrados ocorreram em decorrência destas ausências e, certamente, dizem sobre sonhos e desejos de superação.

Desterritorializar-reterritorializar não se restringe à mobilidade material, ao deslocamento físico de um determinado lugar para outro. Se o sentido de território extrapola a idéia de espaço delimitado por fronteiras políticas, econômicas e culturais, a fuga deste não pode significar, apenas, o atravessamento das supracitadas fronteiras. Até porque na medida em que o sujeito se movimenta se desloca enquanto tal. A fuga do território material impulsiona relações com o outro, implicando em trocas materiais e simbólicas responsáveis por processos de desterritorialização-reterritorialização, também, no campo do simbólico. A mobilidade não implica em ruptura com o território de origem, mas uma espécie de entrelaçamento entre diferentes territórios. Após a fuga o sujeito se reterritorializa em outras bases e torna-se híbrido, na simbiose tempo-espaço.

Sujeitos da roça se desterritorializam, mas, carregam consigo seu “torrão”, porque não há fuga do território sem concomitante reterritorialização e, esta última ocorre em consonância com construções identitárias e subjetivações do sujeito.

Os processos de desterritorialização-reterritorialização, experimentados pelos entrevistados(as) em decorrência da formação escolar, certamente, não representam

os únicos existentes na roça. Fábio fala, a partir de sua própria experiência, de conexões entre a roça e outros lugares (urbanos/citadinos). O distrito Caatinga do Moura, onde ele nasceu²⁰ e viveu até completar 14 anos é, ainda hoje, conhecido pelo comércio de doces fabricados ali mesmo. Além dos doces, comercializados em diversos centros urbanos, inclusive em Salvador, a comercialização, no passado, de outros produtos como o alho facilitou as referidas conexões entre os sujeitos daquele distrito e outros lugares. Nas palavras de Fábio

O mais interessante é observar, também, que a partir dessa ideia, já que eu sou da Geografia, como esses espaços estavam conectados com esse macro espaço que é o que chamamos de território nacional, né?! O doce era vendido para Jacobina, para a capital Salvador, para os lugares onde os atravessadores... inclusive São Paulo e outros lugares (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Motivações diferentes conduziram, também, diferentes sujeitos da roça a processos de desterritorialização-reterritorialização (tratarei disso no terceiro capítulo). Contudo, o privilégio ao qual me referi acima não se restringe a possíveis multiterritorializações, mas, diz respeito à aquisição de um conhecimento reconhecido como válido e ao empoderamento do sujeito cognitivo. Nesse sentido, ainda que sobre o estudante e o professor de origem rural pese preconceito e discriminação, a relação destes com o ato cognitivo lhes conferem certos privilégios em relação a outros sujeitos da roça. Essas singularidades que dizem sobre os diferentes lugares que os sujeitos da roça ocupam neste território anunciam a inviabilidade de significar tais sujeitos a partir de purismos e concepções pré-concebidas. Não se trata aqui de um sujeito da roça unificado por uma identidade fixa e inata – o sertanejo “que além de tudo é um forte”, o cabra da peste que resolve contendas com o uso da peixeira, o tabaréu, a vítima da seca, o retirante, etc. Também não se trata de construir uma nova concepção de sujeito da roça, no sentido de unificá-lo. Apresentar a resposta sobre quem são esses sujeitos envolve a compreensão de que qualquer tentativa de significar o termo “sujeito da roça” só é possível a partir de tudo que já foi produzido sobre este e, por mais que se tente, jamais será alcançado seu significado pleno. Tudo que se possa dizer sobre este sujeito foi precedido e fomentado por outros dizeres e

²⁰ Fábio nasceu no Povoado Roçado que faz parte do Distrito Caatinga do Moura – Jacobina-BA.

deixa espaços para novas construções identitárias. Nesse sentido, pode-se afirmar que o sujeito da roça só existe em relação a outros e está em permanente construção.

É nessa perspectiva que apresentamos o(a) estudante da roça como ponto de intersecção entre esta e a universidade. As entrevistas com estudantes e professores do Campus IV compreendem narrativas que falam de suas experiências rurais e suas representações sobre universidade e roça.

As narrativas iniciam a partir do questionamento sobre quem é o sujeito narrador. De um modo geral, a questão suscita o início de suas histórias, buscando uma construção cronológica e linear.

sou o mais novo de nove irmãos. Somos nove em casa. Então, eu sou o nono da gravidez que não estava planejada, que a mãe tinha feito laqueadura e ficou grávida de novo. Provavelmente, na década de 60, 70 e 80 quem morava em sítio e roça tinha muitos filhos, então era cultural ter. Não porque não tinha conhecimento, né. A minha avó mesmo só teve três e morou na roça a vida toda. Então, a postura dela foi não ter muito filho. A mãe teve muito já, teve nove. E a gente nasceu para ficar na roça, para trabalhar na roça, para casar e ficar na roça...nascer, procriar e ficar na roça ou sítio né?! (Roberto Rodrigues Bueno, professor do curso de Licenciatura em Letras com Inglês do Campus IV da UNEB)

Contudo, na oralidade a ordenação da fala não se atém a esta linearidade, ao contrário disto, o texto oral escapa da sistematização estrutural da escrita. As narrativas são instrumentalizadas por subjetividades e por marcadores identitários. Representam o construto de histórias vividas orientado pelo imaginário, por conceitos e concepções do presente. Assim, de um modo geral, os(as) entrevistados(as) começam falando sobre sua origem rural: “Então, sou Ueslaine, filha de agricultor e agricultora, nasci, me criei e morei até os 17 anos na roça, Fazenda de Jitirana como é chamada” (Ueslaine Sousa Santos, estudante do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB). Ou sobre seu lugar na Universidade

Meu nome é Reinivânia Reis Oliveira Silva, eu sou aluna de História do 7º semestre. Estou aqui na Universidade, estou aprendendo bastante, é uma área que eu sempre tive vontade, além disso, eu sou funcionária pública, sou agente administrativa há nove anos (Reinivânia Reis Oliveira Silva, estudante do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

A fala de Ueslaine e a de Reinivânia, assim como a da maioria dos(as) entrevistados(as), apresenta a roça e/ou a universidade como marcadores de suas respectivas identidades, na medida em que apresentam um sentimento de pertença relativo a estes espaços, como lugares que autorizam suas falas. Ao longo das entrevistas, a forte presença da roça e da universidade nas narrativas anuncia o papel destas na construção dos sujeitos que narram. Mas, ao mesmo tempo, diz sobre o imbricamento do ato de rememorar com o contexto presente, e sobre como cada fala está enxertada pela fala do outro. Assim, certamente, a exposição do tema da pesquisa por mim, antes do início das entrevistas, não define, mas exerce certa influência sobre o recorte feito pela memória do(a) entrevistado(a), pois como afirma Hall

A língua é um sistema social e não um sistema individual. [...] Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa, também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. [...] Tudo que dizemos tem um “antes” e um “depois” – uma “margem” na qual outras pessoas podem escrever (HALL, 2006, p. 40-41).

Em sua fala inicial, Marisa se define como “professora de História da África”; corrobora a supracitada identificação com a universidade e aponta para a pluralidade de vozes na sua trajetória, mas vai além: diz sobre as dificuldades e dilemas que se apresentam no ato de se auto-definir.

Oh Dalva é tão difícil definir a si mesma, né? Porque hoje o que eu sou... Hoje, de certa forma eu sou o resultado de... todo mundo, né? Por óbvio, o resultado de uma trajetória, mas, assim, eu me sinto professora da área que eu trabalho, de História; História da África. Sinto que eu sou uma mulher dotada de certas..., como é que eu diria..., particularidades na minha vida, como todo mundo. Mas, a mais que, também, traz ambivalências, traz dilemas né?! Da ordem de gênero; de raça também. Para começo de conversa uma das coisas que me... Depois que eu passei a estudar essas questões ligadas a África, africanidades... Desde que eu me deparo com as questões de raça, uma das coisas que me inquieta muito é a minha definição de cor, toda vez que eu vou me definir eu sei com quem eu estou falando e sei por que eu posso falar isso, porque eu sei que eu não sou branca, né?! Do ponto de vista do fenótipo, talvez; do ponto de vista do genótipo com certeza, não. E eu não me sinto à vontade às vezes para dizer que sou negra, mesmo que eu entenda que essa afirmação tem caráter político. Mas, às vezes, soa um pouco falsa porque eu não sou tratada socialmente como negra; ao mesmo tempo não sinto à vontade

pra dizer que sou branca, e aí eu acabo caindo naquela definição horrível de “pardo”. Toda vez que eu vou declarar minha cor, pra mim isso é um problema (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

Marisa fala sobre ambivalências e dilemas relativos às questões de gênero e de raça, aponta para a polêmica sobre mestiçagem no Brasil, e, nos remonta à questão da invisibilidade negra nos sertões da Bahia, mas, principalmente, nos direciona à questão das identidades fragmentadas e da teoria do descentramento do sujeito moderno – um debate que nos ajuda a compreender quem são os sujeitos da pesquisa.

Hall (2006) expõe cinco rupturas ou deslocamentos do pensamento moderno produzidos pela teoria social e ciências humanas, na modernidade tardia²¹, relativas à concepção de identidades fragmentadas e descentramento do sujeito. Segundo ele, a primeira diz respeito ao marxismo²² estruturalista que deslocou o sujeito individual constituído por uma essência universal de homem, na medida em que compreende que as ações dos indivíduos dependem “das condições históricas criadas por outros e sob as quais eles nasceram, utilizando os recursos materiais e de cultura que lhes foram fornecidos por gerações anteriores (HALL, 2006, p. 34; 35). A segunda diz respeito a ruptura com o sujeito racional e cognitivo, a partir do pensamento de Freud que apresenta uma concepção de sujeito baseado em “processos psíquicos e simbólicos do inconsciente”. Hall vai falar sobre a leitura de Freud por psicanalistas como Jacques Lacan, que define a construção do sujeito a partir do que ele chama de “origem contraditória da identidade”. A apreensão do eu como um todo unificado é, nesse sentido, algo que a criança faz de forma gradual, com muita dificuldade e a partir do “eu no olhar do outro”. Hall afirma, de acordo com Lacan, que a relação da criança com os sistemas simbólicos – a língua, a cultura, a diferença sexual – é iniciada a partir da “formação do eu no olhar do Outro”, ou seja, do eu no “espelho” do olhar do outro.

Os sentimentos contraditórios e não resolvidos que acompanham essa difícil entrada, [...] que são aspectos chave da ‘formação inconsciente

²¹ Definição usada pelo autor para se referir ao período correspondente a segunda metade do século XX.

²² Apesar dos escritos de Marx pertencerem ao século XIX e não ao séc. XX, “[...] um dos modos pelos quais seu trabalho foi redescoberto e reinterpretado na década de sessenta foi à luz da sua afirmação de que os ‘homens (sic) fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas’ (HALL, 2006, p 34).

do sujeito' e que deixam o sujeito 'dividido', permanecem com a pessoa por toda a vida. Entretanto, embora o sujeito esteja sempre partido ou dividido, ele vivencia sua própria identidade como se ela estivesse reunida e 'resolvida', ou unificada, como resultado da fantasia de si mesmo como uma 'pessoa' unificada que ele formou na fase do espelho (HALL, 2006. p. 38).

Nesse sentido, o sujeito cartesiano representado pelo "penso logo existo" é descentrado pela ideia de identidade que não pode ser vista como algo inato, "existente na consciência" desde o nascimento. Ela é formada ao longo do tempo, "através de processos inconscientes" e está sempre inconclusa, em formação. Além disso, ela é relacional e condicionada pela diferença. É a partir daquilo que não é, que se constitui a identidade; a partir da percepção da diferença.

O terceiro descentramento, ainda segundo Hall, se refere ao pensamento do linguista Ferdinand Saussure e parte da premissa de que não somos autores das nossas falas nem dos "significados que expressamos".

Nossas afirmações são baseadas em proposições e premissas das quais nós não temos consciência, mas que são, por assim dizer, conduzidas na corrente sanguínea da nossa língua. [...] o significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença) (HALL, 2006, p. 41).

O significado é definitivamente indefinido. Nossos construtos linguísticos não alcançam plenamente o significante. Nossas investidas em imprimir significados às coisas estão enxertadas por significações que nos precederam, e escapam de qualquer tentativa de criar sentidos fixos.

O quarto descentramento do sujeito diz respeito ao "poder disciplinar" destacado na obra de Michel Foucault e sua função é produzir corpos docilizados. Instituições como escolas, quartéis, prisões, hospitais e outras são lugares onde o poder disciplinar se efetiva através da regulação, da vigilância e da punição. Hall chama a atenção para o fato de que, as técnicas do poder disciplinar, ainda que sejam "o produto das novas instituições coletivas e de grande escala da modernidade tardia, [...] individualiza ainda mais o sujeito e envolve mais intensamente seu corpo". Paradoxalmente, quanto maior for o caráter coletivo e organizado das instituições disciplinares, maior será a vigilância e a individualização do sujeito (HALL, 2006, p. 42-43).

O quinto e último descentramento diz respeito ao feminismo, tanto enquanto teoria como enquanto movimento social. Nesse sentido, Hall, apresenta o papel do feminismo na politização da subjetividade e dos processos de identificação, na medida em que este abriu “para a contestação política, arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho, o cuidado com as crianças, etc.” (HALL, 2006, p. 45).

Os descentramentos do sujeito expostos por Hall nos ajuda a pensar como se situam, no espaço-tempo, as narrativas dos entrevistados, principalmente quando respondem sobre quem são. A aparente segurança do “eu” unificado em uma identidade fixa, predeterminada, dá lugar a indeterminações e oscilações que, como afirma Marisa, torna difícil “definir a si mesma”. Segundo Woodward (2009), as crises globais da identidade, responsáveis pelos descentramentos ou deslocamentos dos centros produtores de identidades fixas, impactam na formação da identidade nos níveis local e pessoal. “A etnia e a raça, o gênero, a sexualidade, a idade, a incapacidade física, a justiça social e as preocupações ecológicas produzem novas formas de identificação” (WOODWARD, 2009, p. 31). Essas novas identidades estão correlacionadas ao contexto social no qual o sujeito está inserido. Isso nos ajuda a entender o porquê da invisibilidade da presença negra nos sertões, fora dos remanescentes de quilombo reconhecidos oficialmente, embora a população fenotipicamente negra baiana não esteja confinada no Recôncavo e na capital do estado – as periferias de Jacobina e o fluxo de estudantes cotistas do Campus IV na cidade atestam isso. Contudo, a graduação de cor de pele e textura de cabelo apresenta fissuras no debate sobre etnia e raça, revelando a complexidade dos discursos a favor e contrários a mestiçagem no Brasil.

A identidade depende da diferença e esta última é marcada, “tanto por meios de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social”. Através de sistemas classificatórios, afirmados nas falas e nos rituais, se estabelecem as diferenças e a vida social é ordenada (WOODWARD, 2009, p. 39)

Embora, “estudante da roça” se constitua em um sistema simbólico de representação e, ao mesmo tempo uma forma de exclusão social (diferença) em oposição a “estudante da cidade” (identidade), é preciso levar em conta que, como afirma Hall, as identidades “[...] não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas” (HALL, 2009, p. 108). Nesse sentido, a pressuposta unidade “estudante

da roça”, contém em si sistemas simbólicos e classificatórios que opõem “homem e mulher”, “branco e preto”, heterossexual e LGBTs, entre outros. Estes sistemas que significam e dão sentidos as coisas, por uma determinada sociedade, através de um sistema de classificação partilhado, representam um consenso social e fomentam culturas (WOODWARD, 2009).

Portanto, ainda que as narrativas dos entrevistados, respondendo sobre quem são, em geral, apresentem como marcadores identitários a roça e a universidade, suas falas anunciam que não estamos tratando de um grupo que possa ser significado de forma unificada. Trata-se de sujeitos orientados por sistemas classificatórios e sistemas simbólicos de representação, e constituídos por diferentes processos de construções identitárias e de subjetividades. Segundo Woodward (2009, p. 55)

“Subjetividade” sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. O termo envolve os pensamentos e as emoções conscientes e inconscientes que constituem nossas concepções sobre “quem nós somos”. A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade.

As narrativas de Eduardo e Beatriz, a seguir, falam de experiências em centros urbanos, anteriores a suas respectivas vivências na roça. Porém, no seu texto Eduardo diz sobre distintas leituras e experiências de/com roça. Os dois falam, a um só tempo, supostamente do mesmo lugar (sujeitos que foram viver na roça após terem experimentados a vida em centros urbanos) e de distintos lugares marcados por contextos particulares e singulares. Enquanto Beatriz sai e volta para a roça acompanhando os pais por questão de trabalho (o pai, no caso), Eduardo se vê obrigado a morar na roça com o avô, após perder os pais. São diferentes processos de subjetivações que sugerem as respectivas falas iniciais de Beatriz e Eduardo.

Beatriz é uma pessoa muito alegre, gosta muito de dar risada (risos). É... que viveu a maior parte da vida dela na roça, apesar de ter morado na cidade grande por alguns tempos quando era mais jovem; é... retornou para a roça e ainda vive lá até hoje. Apesar de ser aluna universitária, ainda tem muito o convívio com a roça (Beatriz, estudante do curso de Licenciatura em Letras com Inglês do Campus IV da UNEB).

Eduardo é... Nasceu na cidade de Feira de Santana no ano de 78 [1978]. Aos cinco [anos] ficou órfão de pai – meu pai teve um AVC e veio a falecer - e aos nove [anos] eu fiquei órfão de mãe. Por esse motivo vim embora de Feira de Santana e fui morar na cidade de Jaguarari, especificamente num local chamado Caraíba Metais. E aí passei um tempo lá com uma tia minha, e em razão de não me adaptar as questões é... de posição, a forma como ela conduzia a minha geração, que era muito diferente da minha mãe - eu achava autoritário - então, eu não me adaptei, comecei a ter baixo rendimento escolar, perdi de ano duas vezes e aí ela me enviou para a roça para morar com meu avô (Eduardo Alves dos Reis, estudante do curso de Bacharelado em Direito do Campus IV da UNEB).

O que interessa sublinhar aqui é o peso da subjetividade na construção de identidades individuais e coletivas. E nesse sentido, a atenção devida à forma como, pelo corpo, cada um apreende as experiências e expressa as vivências corpóreas guardadas na memória. “O corpo fala a respeito do nosso estar no mundo, pois a nossa localização na sociedade dá-se pela sua mediação no espaço e no tempo” (GOMES, 2002, p. 41).

Sobre isso, Merleau Ponty (1999, p. 246) afirma

Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de "tomar atitudes" e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço.

Se o corpo é, como afirma Ponty (1999, p. 246), “nosso meio permanente de tomar atitude”, é, por meio dele que se manifestam nossos pensamentos e emoções, conscientes e inconscientes – responsáveis, em parte, pela concepção que temos sobre nós mesmos – nossa subjetividade. O ato de rememorar não é fotografar o passado, mas, reconstruí-lo utilizando-se de sentidos e significações do presente. Ao responder quem sou eu, “fabrico-me” nesta relação passado-presente, aqui e acolá, através do corpo, no construto do corpo. Este processo inacabável de construção do “eu” se dar pelo corpo, mas, também representa esse corpo que, além de biológico é também cultural. A fome, o sono, a sede, o sexo, etc. são inerentes ao corpo, mas são sensações passíveis de adequações e deslocamentos a partir de sistemas simbólicos que ressignificam e criam sistemas classificatórios. Estes são responsáveis pela regulação, disciplina e controle dos corpos, definindo quem está dentro e quem está fora das esferas de poder. Mas, por outro lado, os sistemas simbólicos e de

classificação também geram indisciplinas, subversões, resistências e rebeldias que, também se comunicam, no tempo e no espaço, por meio do corpo.

As narrativas anunciam sujeitos descentrados a partir de processos de desterritorializações-reterritorializações, portanto, dizem sobre corpos em movimento no tempo e no espaço.

3.2 Veredas do Sertão

*Arde, ao sol de janeiro, planícies, montanhas
Coivaras acesas de pés de umburanas
Chapadas queimadas
Peduros malhando nos licurizais.
Trilham meus pés catingueiros, ardentes estradas.
Revejo algarobas, juremas queimadas
Tropéis de saudades, sertões e sertões.
Calumbis, gravatás, vasta serrania cinzenta.
Vai pensamento, sonha!
Abre as porteiras da terra!
Vai pensamento, corta esse céu
Leva o amor e traz a poesia para o meu cancionero.
Fico na estrada pisando a lembrança de tanta vivência.
Wilson Aragão, Sertões e sertões, 2015²³.*

Sol ardente, chapadas queimadas, serrania cinzenta... Tropéis de saudades, amor, poesia e cancionero... Sertões e sertões.

A música de Wilson Aragão, como tantas outras obras artísticas e literárias, romantiza o sertão; ainda que o relacione à secas e aridez, diz sobre sonhos e saudades, amor e poesia de “pés catingueiros” que trilham “ardentes estradas”, “pisando a lembrança de tanta vivência”. A romantização do sertão faz parte da produção discursiva resultante “da sensação de perda de espaços, tanto afetivo-existenciais quanto econômicos e políticos” (SOARES, 2009, p. 12). Mas, que sertão? Ou sertões?

Segundo Neves (2012, p. 16), a “categoria geográfica sertão” chegou ao Brasil com as caravelas de Cabral designando o “desconhecido”, o “longínquo”, o “interior”, o “inculto” em oposição ao outro observador, “num lugar privilegiado, na civilização”.

²³ Wilson Aragão, cantor e compositor baiano, nascido no município de Piritiba – Ba, canta os sertões em muitas de suas músicas.

Não é pretensão minha alongar o debate sobre a polissemia da palavra sertão ou análises da produção discursiva/sertão. O objetivo aqui é explicar de que sertão eu falo, na contextualização espacial da pesquisa. A ideia é pensá-lo como algo que não foi dado a priori – o sertão nem sempre existiu, portanto, não é natural. Como o Nordeste em Albuquerque Júnior (1999, p. 22-23), o sertão é fruto de produções imagéticas e discursivas e sua construção se deu “a partir do agrupamento conceitual de uma série de experiências, erigidas como caracterizadoras deste espaço e de uma identidade regional”. Assim como o Nordeste, o sertão

não é recortado só como unidade econômica, política ou geográfica, mas, primordialmente, como um campo de estudos e produção cultural, baseado numa pseudo-unidade cultural, geográfica e étnica. [...] nasce onde se encontram poder e linguagem, onde se dá a produção imagética e textual da espacialização das relações de poder (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 1999, p. 23).

Para além do embate no campo da etimologia e da semântica interessa a forma como o sertão foi historicamente significado no Brasil²⁴; as variantes inventadas no espaço-tempo, orientadas por sistemas simbólicos e relações de poder. Sobre o que fala, e, principalmente, o que silencia os discursos que criaram o sertão?

Tencionando apresentar “de que sertão falo”, atento para a relação sertão-litoral e traço um caminho em direção ao que Soares (2009, p. 9) anuncia como “(ser)tão” imaginado na “irrupção de formulações “sertão” pelas bandas da Bahia”. Com este objetivo, tomo como recorte, desta complexa temática, a produção do discurso e do silêncio sobre sertão *versus* identidade nacional. Contudo, é fundamental sublinhar que falo sobre o sertão enquanto território nordestino, mais precisamente, sertão na Bahia, já que, dado a polissemia da palavra, é possível dizer sobre sertões e sertões, com diferentes significações, de acordo com a etimologia e a região do Brasil, mas, principalmente, de acordo com a produção discursiva sobre esse.

Na sua origem o sertão foi criado a partir de estereótipos, preconceitos e discriminações em relação ao litoral. O imaginário de então desenhava um Brasil dividido em litoral – formatando-se a imagem e semelhança da metrópole, e em sertão

²⁴ Freitas, em sua tese de doutoramento intitulada *O descoroamento da princesa do sertão: de “chão” a território, o “vazio” no processo da valorização do espaço*, de forma criteriosa, historiciza o sertão, na perspectiva da relação espaço/tempo.

– interior, longínquo, selvagem e impenetrável, que se constituía em obstáculo à colonização. Essa prefiguração de sertão difundida pelos colonizadores portugueses denota “terras onde se faziam ausentes a religião e o controle colonial, espaços isolados e desconhecidos, ainda não bafejados pelas benesses da igreja, da civilização e da cultura” (SOARES, 2009, p. 43).

A palavra sertão, polissêmica, comporta em si diferentes discursos, representações e significações. Tal produção discursiva vai desde a percepção de um sertão que se contrapõe ao litoral, enquanto espaços estanques, bidimensionais, de um Brasil dividido em duas regiões²⁵ até a concepção que, embora considere a supracitada divisão do Brasil em sertão e litoral, compreende como complementar a relação entre esses dois espaços (Mapa 3).

O discurso que defende um sertão que se opõe ao litoral, de forma estanque, pressupõe oposições binárias entre atraso *versus* desenvolvimento, civilizado *versus* incivilizado, chuvas *versus* secas, riqueza *versus* pobreza, por um lado, e, por outro lado, “pioneiros desbravadores de terras virgens” *versus* senhores brancos escravocratas, ricos e voluptuosos. O sertão, nesta perspectiva, se constitui ora em um espaço a ser explorado, civilizado, e suplantado pela ideia de desenvolvimento do litoral, ora como espaço definido pela força e coragem desbravadora de sua gente, representante da autêntica brasilidade, minimizando ou invisibilizando interações e trocas entre estes dois espaços.

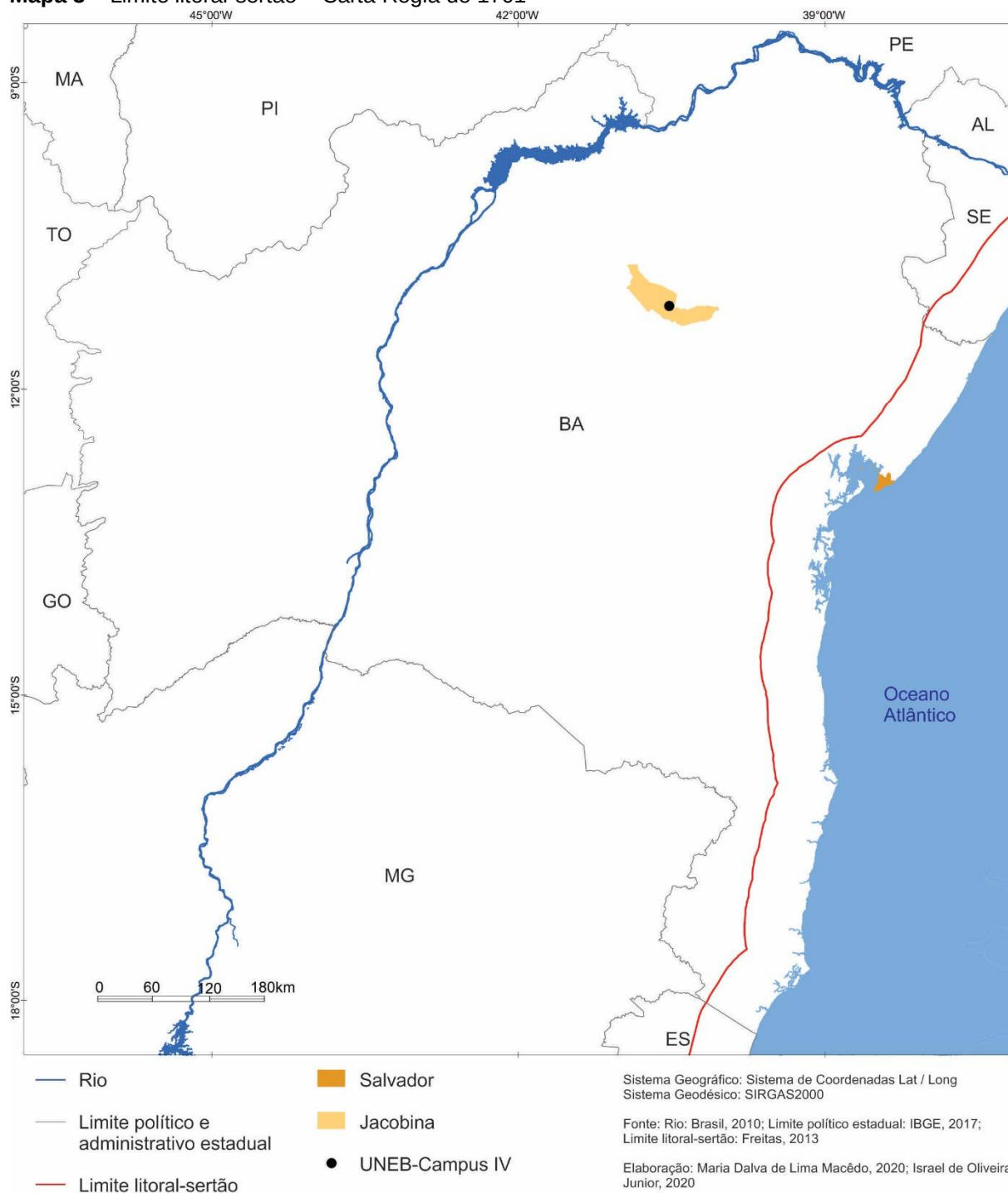
O sertão visto do litoral é constituído por formas de vidas brutalizadas pelo ambiente hostil, inclusive o sertanejo que “antes de tudo, é um forte”²⁶. Ora de forma romantizada, ora de forma pejorativa, sob este ponto de vista, sertão e sertanejo aparecem em romances, músicas, poesias, pinturas e discursos políticos, como fonte de inspiração e poder: a suposta vida miserável do sertanejo em decorrência de uma, também suposta, natureza desprestigiada tornou-se objeto, não só de produções discursivas, como também, de campanhas políticas e disputas de poder no âmbito estatal. Nesta perspectiva, a partir da concepção de dois Brasis, sertão é significado como o Brasil atrasado, a ser colonizado, agreste e inóspito; “de arbustos flexuosos,

²⁵ Silva (2014) afirma que, a divisão sertão/litoral constituiu a primeira grande regionalização do território brasileiro, ainda que para o colonizador isso não tenha sido proposital.

²⁶ Os Sertões, Euclides da Cunha (1998).

entressachados de bromélias rubras [...] hiato, excepcional e selvagem” (SANTANA, 2012, p. 08).

Mapa 3 – Limite litoral-sertão – Carta Régia de 1701



No final do século XIX e nas primeiras décadas da República o sertão se torna relevante no cenário brasileiro, enquanto categoria fundamental para formação territorial da nação, e o sertanejo passa a representar “o perfil histórico do nacional autêntico” (SOARES, 2009). Os discursos criadores da identidade nacional fomentam

os símbolos e ícones necessários ao desenho de um território e um perfil brasileiro, autênticos. Em uma nova configuração geográfica, o sertão aparece, então, como o espaço legítimo para representar a nação brasileira. Essa produção discursiva surge em consonância com o movimento regionalista nordestino que se contrapõe, nas primeiras décadas da República, a ascensão “urbano-industrial do centro-sul, notadamente no Rio de Janeiro e em São Paulo” e a consequente “dependência e submissão política” do “antigo Norte” àquela área do país (SOARES, 2009, p. 25).

Contrapondo-se a este discurso que opondo de forma binária sertão e litoral invisibiliza trocas mútuas entre estes dois espaços, Freitas (2017, p. 36) diz que sertão e litoral “são espaços produzidos para serem desiguais, mas integrante de uma totalidade”. Segundo ela, essa totalidade se sustenta na relação desigual, pois o capital depende desta desigualdade para se reproduzir em uma relação dialética e determinante da diferença espacial. “Este sertão de clima semiárido demarcado para receber recursos financeiros, em nada pode se contrapor ao litoral, pelo contrário, o integra enquanto totalidade espacial, isto é, na desigualdade combinada do real”.

Freitas (2014, p. 10) apresenta “o sertão-território como *lócus* da implantação da territorialização do capital, espaço que é compreendido enquanto relação dialética em suas múltiplas dimensões escalares”.

É aqui que se insere o sertão, na reafirmação da formação territorial, tendo o econômico como determinante da desigualdade combinada inerente a reprodução do capital mercantil. Espaço que emerge no seio da colonização como fonte inesgotável para fortalecimento da expansão portuguesa: num primeiro momento fornece a mercadoria do comércio de índios, posteriormente envia para o mercado o gado *vacum*, muar, equino, agricultura de subsistência, entre outras (FREITAS, 2014, p. 198).

A autora mapeia, historicamente, os caminhos traçados entre litoral e sertão em consonância com o jogo político e econômico que redesenhou o espaço do território brasileiro, desde o início do período colonial. Nesse sentido, afirma que a diferença entre os supracitados espaços “se inscreve na divisão social e territorial do trabalho, onde o social e o político estão submetidos ao crivo do capital em suas múltiplas determinações” (FREITAS, 2014, p. 10). De caráter mercantilista, a colonização deu início à ampliação do capital, concretizando a “desigualdade combinada” no território.

Pensar a formação nacional brasileira, a partir da relação litoral *versus* sertão, marcada pela divisão social e territorial do trabalho e pelo jogo de poder que marcou esta cartografia, me impulsiona a questionar os silêncios no interior da vasta produção discursiva que criou sertões e sertões. Não se trata do caráter infinitamente indescritível do real, inalcançável em definitivo, mas, do jogo político de interesses e de poder assimétricos que decide quem deve estar dentro e quem deve estar fora, incluídos e excluídos deste jogo, portanto. Reporto-me aqui, principalmente, aos discursos que inventaram o “(ser)tão” nacional, ou em outras palavras, que intentaram criar um perfil uno do sertanejo-brasileiro na construção da nação e, nesse sentido, busco problematizar a presença/ausência negra no sertão, principalmente na Bahia.

Nesta perspectiva, é curioso perceber que, os “discursos nordeste e sertão” que marcaram as três primeiras décadas do século XX só ganham força na Bahia, a partir da década de 1940²⁷. Historicamente, “associada a Salvador e seu recôncavo a Bahia resistiu até mesmo à identificação do sertão como parte do seu território, se não no sentido geográfico, pelo menos no aspecto simbólico” (SOARES, 2009, p. 44).

Na contramão da negação de uma Bahia sertaneja surgem produções, no campo da ciência e das artes, voltadas para a fomentação da supracitada identidade nacional, em relação estreita com atividades produtivas nordestinas, sertanejas e baianas, principalmente, a pecuária. Sobre isso, Soares escreve que

No empenho em instituir e dar visibilidade a uma *região* da Bahia, Eurico²⁸ promove um intenso diálogo com o repertório-sertão já constituído, formulando uma geografia que vai sendo tecida no acompanhar do rastro das boiadas e na escuta da cantilena dos vaqueiros devoradores de horizontes. Na vereda aberta por Euclides da Cunha, propõe uma história da Bahia e do Brasil contada a partir do interior, do sertão. História épica e heróica, pois permeada por “abismos de distâncias e desconhecidos duendes”, assinalada pela expansão territorial do Brasil e também pela formação do brasileiro mais genuíno (SOARES, 2009, p. 50).

A invenção da identidade baiana sertaneja, a partir do trato com o gado desbravador do interior, ocorre de dentro pra fora, rivalizando com o litoral açucareiro e, opondo-se ao crescimento urbano-industrial do eixo centro-sul. Soares (2009, p.

²⁷ Até 1950 a Bahia fazia parte, junto com Minas Gerais e Espírito Santo, da Região Leste do Brasil, passando a pertencer ao Nordeste, “do ponto de vista político-administrativo”, somente no final da supracitada década (SOARES, 2009).

²⁸ Eurico Alves Boaventura. Fidalgos e Vaqueiros, p. 43.

10) define este discurso de dentro do sertão como uma fala que resiste aos “discursos civilizatórios emanados do litoral” e que, “na disputa em torno da memória de uma região, ou lugar-sertão” busca inscrição “no mapa simbólico de uma outra Bahia”.

A nação em seus primórdios exige um povo forte e genuinamente brasileiro. Neste contexto, o sertanejo, apresentado como o autêntico brasileiro, é representado pelos coronéis, fazendeiros, vaqueiros e peões que, supostamente, não precisavam da mão-de-obra escravizada, pois desbravavam terras e conduziam o gado com a força dos seus braços, coragem e determinação.

A construção da brasilidade sertaneja, de certa forma, admitia a miscigenação com indígenas²⁹, enquanto nativos ingênuos e genuinamente brasileiros, mas, isso implica muito mais na exclusão do negro que na inclusão do índio no perfil que representava a identidade nacional; fecundar o ventre da mulher indígena, fazendo “do sexo a primeira letra para a crônica do Brasil Sertanejo” diz sobre uma suposta supremacia das relações sexuais sertanejas em relação ao litoral, onde senhores de engenho deitavam, com ou sem consentimento, com as escravizadas, mas, silencia sobre a violência física infringida, pelos desbravadores do sertão, à figura feminina indígena, bem como, silencia, também, sobre o papel do homem indígena nesta romantizada miscigenação. Portanto, a negação da presença de escravizados no trato com o gado faz parte da produção discursiva que visa à exclusão de negros, mas, também de índios da formação social do Brasil.

Na perspectiva deste discurso, a mão de obra escravizada nos engenhos de cana-de-açúcar, tida como incompatível com a pecuária não penetrou o sertão e, portanto, não se pode falar da presença negra nem escravização ali. O sistema de produção no sertão, visto desta forma, se aproximaria do feudal, nas relações entre coronéis, vaqueiros, peões e outros.

Essa ideia tem origem, de certa forma, em uma produção discursiva que opõe defensores de um sistema de produção feudal ou semifeudal no Brasil colônia, a autores que viam na escravização colonial um modo de produção capitalista³⁰. Notadamente, o debate sobre o modo de produção colonial brasileiro não se restringe a categoria sertão-litoral, ao contrário, se constitui em análise estrutural do Brasil

²⁹ “E brilhante foi o seu esforço pela lição sexual que deram, amando as mulheres nativas, eternizando-se no milagre maior dos seus ventres facundos. Só isso é motivo de valor inigualável. Fizeram do sexo a primeira letra para a crônica do Brasil Sertanejo (BOAVENTURA *apud* SOARES, 2009, p. 92).

³⁰ Ver Gorender (1980).

escravocrata e o objeto deste debate é, em primeira estância, a mão-de-obra escrava, na perspectiva macroeconômica.

A supracitada aproximação das relações produtivas no sertão com o modo de produção feudal ou semifeudal se constitui, apenas, em uma apropriação discursiva recortada do debate acima referido, uma vez que este olhar/sertão se quer considera que existiu mão-de-obra escrava nesta espacialidade. É na negação da presença de escravizados ali e não naquilo que a escravização, do ponto de vista econômico, se constituiu para o Brasil, que se torna possível essa aproximação.

Freitas (2014, p. 28), anuncia o sertão “enquanto espaço da acumulação primitiva do capital para a sobrevalorização do litoral”, indicando os caminhos, atividades e produtos responsáveis por este acúmulo de capital. Embora não fale, de forma explícita, sobre presença de mão-de-obra escrava no sertão, sua obra parece abrir caminho nesta direção na medida em que cita, além da pecuária, a atividade em torno da mineração, a agricultura de subsistência e a importância do gado para a alimentação, o que implica em questionar quem executava tais atividades. Quem, em torno das fazendas, plantava itens necessários para a alimentação? Quem destrinchava as vísceras do gado abatido para o alimento e preparava o couro a ser comercializado?

Sobre a presença de escravos no trato com o gado, Del Priore (2006, p. 73) afirma que

Junto aos vaqueiros livres, trabalhavam escravos, homens e mulheres. Os de serviço trabalhavam nas diferentes atividades da fazenda: roçar, abrir picadas, destocar, semear, serviços domésticos etc. Havia, contudo, escravos vaqueiros divididos, junto com os livres, por sua utilidade: “vaqueiro cabeça de campo de gado ou vaqueiro cabeça de campo d'éguas”. Havia os curtidores e os serventes.

Mais a frente a referida autora diz que no sertão, no século XVIII, era permitido aos escravos criar animais de pequeno porte e cavalos; era comum, também, “casamentos ou uniões consensuais entre homens e mulheres escravos”, gerando filhos que desde muito cedo lidavam com o “trabalho no campo”, sendo que os meninos, aparecem em documentos, como “pequenos vaqueiros” (Del Priore, 2006, p. 73 e 74).

Se reportando a Bahia, Vieira Filho (2006, p. 49) escreve

Os donatários não enfrentavam, eles mesmos, o calor e a seca da caatinga, muito menos as dificuldades da agricultura e pecuária ou os diversos contatos, às vezes não amistosos, com os índios. Este trabalho foi feito pelos negros escravizados deixados pelos grandes donatários para cuidar dos currais e demais interesses dos senhores.

Documentos diversos, como recibos de compra e venda de escravizados, registros policiais etc, dão suporte ao supracitado autor para fazer afirmação que, como essa, desconstrói os discursos que negam a presença negra no sertão da Bahia, mais precisamente, em Jacobina.

Assim, como em Vieira Filho (2006), mais recentemente vem surgindo no âmbito acadêmico, obras resultantes do trabalho de pesquisa que dão conta de uma Bahia negra fora da capital e do Recôncavo. O próprio autor cita um número significativo destas obras e seus respectivos autores.³¹

Resumidamente, é possível afirmar que, no que se refere a Bahia, a produção discursiva e artística “(ser)tão nação”, que visa invisibilizar a presença negra na formação social brasileira, vislumbra um espaço imaginário, cartografado no ressentimento e na saudade em relação ao apogeu e consecutivo esquecimento que experimentou este estado (SOARES, 2009).

O “(ser)tão nação” significa, nestes termos, a reconstrução de uma espacialidade, uma retomada de poder político a partir de novas configurações geográficas. Para tanto, produções discursivas tratam de apagar a imagem do(a) negro(a) da história desta Bahia sertaneja que se quer representante autêntica do Brasil. O silenciamento sobre a presença negra no sertão, não é fruto do acaso, ao contrário, revela um histórico processo excludente que, desde o seu primórdio, invisibiliza processos de desterritorialização-reterritorialização de sujeitos diaspóricos que, em espaços reduzidos, condensaram cosmovisões e inventaram resistências. O discurso que silencia sobre a presença negra na formação social da Bahia sertaneja se assemelha aquele que separa de forma estanque litoral e sertão, que ignora o entre lugar.

A Bahia se constitui em um manancial de cores, alimentos, sujeitos e atividades produtivas, hábitos, costumes e tradições. Nesta perspectiva, há uma recente produção discursiva e artística que desenha novas configurações para a Bahia. No âmbito desta concepção de Bahia sertaneja, objetivo inserir a roça, enquanto uma

³¹ Ver Vieira Filho (2006, p. 32).

territorialidade onde sujeitos silenciados se reinventam, subvertem verdades preestabelecidas, resistem e movimentam-se. É deste “(ser)tão” matizado, de tantos sons, cheiros e sabores que falo, de uma espacialidade cartografada no jogo entre interesses políticos e econômicos do litoral *versus* conflitos, resistências e reconstruções do interior; “(Ser)tão” real e ao mesmo tempo (re)inventado em inacabáveis produções discursivas. Sertão da Bahia que não representa, em relação ao litoral, oposição estanque, mas, que compõe com este uma totalidade e relações de trocas mútuas, tanto no campo econômico quanto no âmbito sócio-político e cultural. Falo sobre sertões e sertões, recortando no seu interior, um território historicamente silenciado.

3.3 Jacobina – a Cidade do Ouro e Outros Discursos

Entre serras do Piemonte da Chapada, encontra-se a cidade de Jacobina³² (Figura 14). Também conhecida como “Cidade do Ouro”, “quando de sua elevação ao patamar de Cidade, em 1886, ela recebe o nome de “Agrícola Cidade de Jacobina” (VIEIRA FILHO, 2006, p. 33). Há ainda um discurso que dá conta da sua origem a partir da união de um casal de índios Payayas, Jacó e Bina.

Fora dos discursos que a criou o que se vê são casas avançando e subindo em direção as serras. Um olhar mais atento percebe ali, como em tantos outros núcleos urbanos, a divisão social a partir da arquitetura e dos recortes espaciais segregacionistas.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, s.d) “a origem da corrente inicial do devassamento e povoação de Jacobina” se deve a corrida de bandeirantes e portugueses, em busca do ouro recentemente descoberto naquela área o que fez afluir para ali um grande contingente de pessoas³³. De acordo com este, no início do século XVIII, a grande arrecadação de ouro em Jacobina, fez com que a Coroa promovesse o arraial à categoria de vila, com sede na Missão Say. Em

³²“O município de Jacobina localiza-se na região noroeste do Estado da Bahia, mais precisamente no extremo norte da Chapada Diamantina, está inserido, de acordo com a atual regionalização administrativa do estado no Território de Identidade Piemonte da Diamantina” (FONSECA *et al.*, p. 1085).

³³ As atividades voltadas para a “agricultura essencial” e para a criação de gado aparecem, como complementares no site: <https://www.cidades.ibge.gov.br>, acessado em 22 de outubro de 2019).

1724 a sede da Vila de Santo Antônio de Jacobina sai da Missão do Say³⁴ para a Missão do Bom Jesus da Glória, aldeia indígena fundada no início do século XVIII por missionários franciscanos “que tentaram promover a catequese dos paiaiás” (*sic*).

Figura 14 – Entre as serras: parte da mancha urbana do município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, dezembro de 2018

Segundo o discurso que dá conta da sua origem a partir da união do casal de índios Payayas, Jacó e Bina, estes abrigavam em suas terras tropeiros, sertanistas e missionários brancos, em viagens entre o litoral e o sertão³⁵. A partir daí entre o século XVI e início do século XVII, foram-se formando núcleos familiares que fixaram residência naquele lugar.

Esse discurso fomenta a teoria de uma cidade nascida a partir da fusão de brancos e índios e, portanto, exclui ou minimiza a presença negra na formação social que originou Jacobina. Segundo Vieira Filho (2006, p. 40-41)

³⁴ Pertencente ao atual município de Senhor do Bonfim, a Missão do Say foi a primeira aldeia indígena que serviu de sede do município de Jacobina (IBGE, 2010).

³⁵ Vieira Filho (2006) apresenta esta versão sobre o início de Jacobina, “usando como base os depoimentos e linguagem de alguns moradores da cidade na faixa etária de 60 a 70 anos, colhidos em 1977”

A concepção de pequena proporção de negros e da povoação do sertão através da miscigenação de brancos e indígenas foi forjada desde meados do século XIX, com o indianismo na literatura, mas também vai beber em outras fontes do século XX, como democracia racial, lida de forma pragmática por parte da intelectualidade baiana. As bases teóricas deste raciocínio, portanto, são híbridas.

Em sua obra, *Os negros em Jacobina*, Vieira Filho (2006) apresenta argumentos que apontam para a forte presença de escravizados nos sertões da Bahia e em Jacobina. Além dos documentos apresentados – procurações e processos crimes, registros de compra, venda e doações de escravizados – os casos de resistência negra representam outra forma de detectar esta presença, que pode ser comprovada a partir de documentos e através da formação de quilombos nas serras. Sobre isto, Vieira Filho (2006, p. 63) escreve

A documentação dos juízes municipais de Jacobina, até meados do século XIX, apresenta vários casos de escravizados tentando a fuga como um caminho possível de conquistar a sonhada liberdade, e a região de Jacobina parece ser de grande atração para conseguir este intento.

Mais a frente, o autor fala da presença de quilombos em Jacobina (foram destruídos dois) e municípios vizinhos: Morrinhos, Cruz das Almas e Charada, no atual município de Várzea da Roça; Lajes dos Negros e Mucambinho, no município de Campo Formoso; Gruta dos Palitos, em Saúde; Barra dos Negros, Vereda, Veredinha e Velame, em Morro do Chapéu; e, de certa forma, mostra como o discurso que invisibiliza a presença negra em Jacobina é ainda presente no imaginário de parte do núcleo urbano deste município. Vieira Filho (2006) relata como foi desestimulado, no início da sua pesquisa, por alguns colegas do Campus IV, que alegavam ter “poucos afrodescendentes na cidade, sendo sua única expressão a “Marujada” (VIEIRA FILHO, 2006, p. 12-13).

Contrariando esse discurso, nas ruas de Jacobina e no Campus IV, principalmente, circulam um número significativo de jovens fenotipicamente negros(as). Destaca-se nestes perfis o cabelo: *black*, *dread*, tranças *rastafári*, tranças *nagô* entre outros, além de roupas e acessórios que compõem uma estética negra. Esse fenômeno aponta para o papel interativo das redes sociais, mas, anuncia a importância do trabalho de intelectuais negros(as) e da ação do movimento social em

defesa da identidade negra e da construção de uma história positivada para as populações negras deste país, que inclui ações de resistências a partir da estética. É através do corpo que o preconceito e a discriminação se dão, portanto, os processos de reconstruções subjetivas que rompem com padrões de beleza e configuram novas identidades, necessariamente, passam pelo corpo.

Contudo, o fenótipo negro, por si só, não dá conta do fomento de uma identidade negra pautada na resistência e na luta política. O imaginário popular ainda está imbuído pelos discursos e imagens que naturalizaram o preconceito, e a discriminação e, conseqüentemente, invisibilizam as populações negras que sobrevivem nas periferias e nos morros das cidades, assim como, aquelas que se encontram nas roças pelos sertões afora.

Vieira Filho (2006) fala sobre como a negação da presença negra em Jacobina, particulariza a segregação social ali em relação a outros lugares do país, afirma:

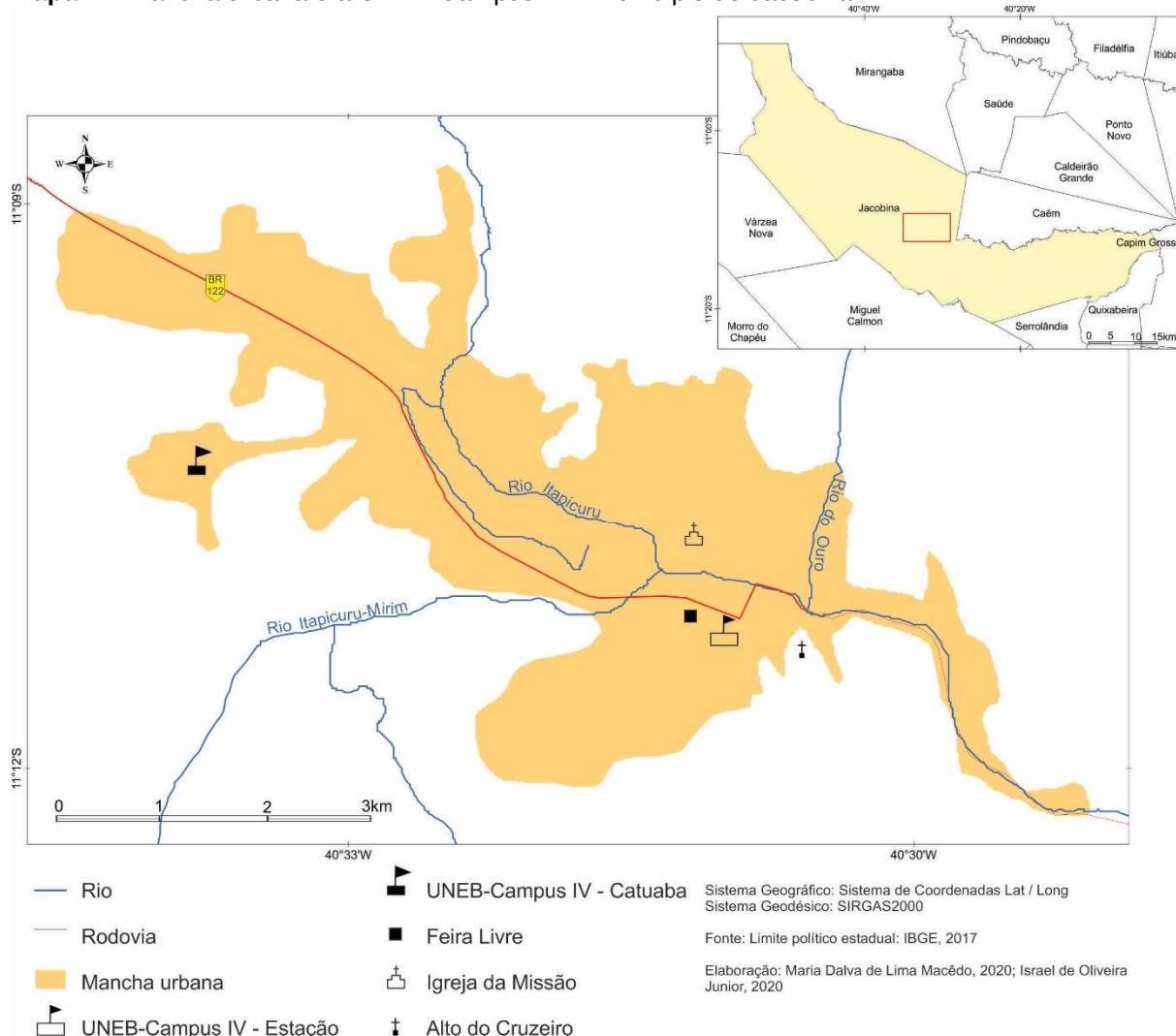
A segregação espacial em Jacobina foi construída ao longo dos vários séculos de ocupação urbana, deixando sempre os piores lugares às populações empobrecidas e sem prestígio social, constituída em sua grande maioria de afrodescendentes, algo comum nas cidades brasileiras. Porém a singularidade reside na objeção da própria existência desta parcela da população, decorrendo daí toda uma série de desatendimentos como: locais próprios para moradia, saneamento básico, educação, postos de trabalho, etc. (VIEIRA FILHO, 2006, p. 13).

Em Jacobina, como em outros centros urbanos do Brasil, grande parte da população mais pobre, que geralmente é também afrodescendente, está nos morros e recebe pouca assistência por parte do poder público.

No centro da cidade, é na feira-livre que se encontra o maior número de pessoas fenotipicamente afrodescendentes (Mapa 4). É, também, na feira-livre que circula muitas pessoas advindas das roças de Jacobina e de municípios vizinhos. Vieira Filho (2006) chama a atenção para a realidade nas encostas, nos morros e na roça contrastando com os casarios e igrejas antigas do centro de Jacobina. A exploração de minérios que conferiu a Jacobina o nome de Cidade do Ouro e fomentou no imaginário popular a ideia de cidade próspera apresenta uma contradição: se por um lado a mineração se traduz em produção de riquezas – concentrada em poucas mãos, por outro lado, desde seu apogeu até a atualidade essa riqueza exigiu a exploração de mão-de-obra de negros(as), de indígenas e seus

respectivos descendentes, atuando, portanto, como produtora de pobreza, principalmente.

Mapa 4 – Mancha urbana e a UNEB-Campus IV – município de Jacobina-BA



É neste espaço de contradições e contrastes que se insere o Departamento de Ciências Humanas, Campus IV da UNEB³⁶. O referido campus funciona no Bairro da Estação – onde concentra a maior parte de suas atividades e no Bairro da Catuaba – funcionando com reduzidas atividades, apesar de ser sede própria da UNEB (Mapa

³⁶ O DCH VI recebe a autorização para funcionamento por meio do Decreto n. 9.237/1986 e reconhecimento por meio da Portaria 909/95, publicada no Diário Oficial da União em 1º de agosto de 1995 e passa a ter personalidade jurídica de direito público, com autonomia didático-científica, administrativa e de gestão financeira e patrimonial. Tal demanda visava atender à reforma da Educação Básica, reestruturada em dois ciclos, o primeiro e o segundo grau (posteriormente renomeados como Ensino Médio). A proposta privilegiou habilidades técnicas e uma concepção de treinamento de alunos que iriam atuar no mercado de trabalho e atender as necessidades básicas impostas pelo mercado de trabalho sob justificativa desenvolvimentista (FELIX; SALVADORI, 2018, p. 121)

5). Contribui para isso o fato da Catuaba ser um bairro distante do centro da cidade e esta não possuir transporte coletivo adequado. Além disso, o quadro discente da UNEB – Campus IV é composto por estudantes advindos de espaços urbanos e rurais de muitos municípios, além de Jacobina. O deslocamento de seus respectivos lugares para a universidade se dá, geralmente, a partir de caronas, via ônibus escolares e carros a serviço de prefeituras, o que supostamente acarreta maior dificuldade de acesso ao campus da Catuaba, uma vez que estas caronas acontecem em horários que nem sempre coincidem com os horários previstos pela universidade. Aliás, este é um problema que vai além da questão sobre a ocupação definitiva do campus da Catuaba, pois, a incompatibilidade entre os horários da universidade e das referidas caronas vem sendo um problema, principalmente para aqueles estudantes que ainda residem no espaço rural, seja de Jacobina ou de outros municípios atendidos pela UNEB. Para esses estudantes a vida acadêmica basicamente se resume a sala de aula e ainda precisam contar com a compreensão de todos em relação ao fato de terem que chegar atrasados para a primeira aula e sair antes de terminar a última. A dificuldade de acessar a universidade faz com que boa parte dos estudantes de origem rural estabeleça moradia em Jacobina – em residência estudantil ou repúblicas estudantis.

A dinâmica da UNEB – Campus IV apresenta, para além dos contrastes e contradições próprios dos discursos que dizem sobre a sociedade em seu entorno, uma multiplicidade de sentidos, que diz respeito à história de vida de seus pares, suas expectativas e projeções relativas à universidade e revela os princípios basilares da própria universidade.

4 CONSTRUÇÕES DA ROÇA – FUGA E (RE)CRIAÇÃO DE UM TERRITÓRIO

[...] muitos espaços expressam muito mais do que a manifestação concreta de seus prédios, estradas e montanhas. (Rogério Haesbaert, Território, poesia e identidade).

[...] E é tal a consistência desta formulação discursiva e imagética que dificulta, até hoje, a produção de uma nova configuração de “verdades” sobre este espaço (Albuquerque Junior, A invenção do Nordeste e outras artes).

Tocando reses no campo gritavam um para o outro. Cantavam para não estar sozinhos. Sem palavras que dissessem alguma coisa, falavam versos carregados de uma rara qualidade de amor. Frases do trabalho e o seu saber, de um estranho afeto rude pela terra e pela vida nas difíceis misturas entre o homem e a natureza, cujos sentidos e mistérios as páginas seguintes procuram decifrar e descrever (Carlos Rodrigues Brandão, A partilha da vida).

Apresento, neste capítulo, a roça através do diálogo entre experiência e teoria, através da liberdade da criação artística, do canto entoado durante o trabalho que, de forma pontual, ainda está presente na roça e, principalmente, através das narrativas dos sujeitos envolvidos na pesquisa. Nesta perspectiva, apresento, mais uma vez, minha própria experiência enquanto mulher negra da roça que, assim como os demais sujeitos da pesquisa, também acessou a universidade.

Apreço e afeto pela roça me conduziram à pesquisa e ao desafio de uma escrita que, embora não rompa, definitivamente, com o rigor científico, objetiva mesclar teoria e experiência, ciência e poesia. Nesse sentido, encontro eco em Junqueira, na sua relação com o espaço rural (e o que ela define como cultura caipira):

Esta relação afetiva é o fundamento e a substância da minha forma de ser e estar no mundo. Forma que provavelmente muitos vivenciam, mas que nem todos expressam, talvez por estarem contidos, ou quem sabe mais adaptados a este mundo tão pragmático e competitivo. Forma de ser que em certo sentido é o ponto de conflito que vivo no meio acadêmico (JUNQUEIRA, 2007, p. 12).

Habita em mim essa dualidade da qual fala a referida autora. O rigor acadêmico, pautado pelo universalismo e a razão ocidental, confronta a minha memória ancestral, a minha origem, e a minha experiência enquanto mulher negra da roça. Minha escrita objetiva conciliar o conhecimento validado pela ciência com outras experiências cognitivas e está entranhada da minha forma de ler o mundo, resultante

dos processos subjetivos e de sistemas simbólicos interligados às minhas construções identitárias.

Enquanto vivi na roça com meus pais e irmãos(ãs) nunca houve a necessidade de pensar um sentido para o lugar onde morava e trabalhava. A roça existia no dormir e acordar cedo – lá em casa, íamos dormir às 18 horas e às cinco da manhã já estávamos acordados(as). Mas, a existência da roça se revelava, também, nas demais atividades durante o dia e, à noite, nos encontros com a imaginação que os causos, as cantorias, as brincadeiras e as histórias que nossos pais dividiam com a gente propiciavam.

A roça renascia a cada manhã, quando uma das sete filhas levava café para nossos pais, ainda na cama. O cheiro do café fresco, na cozinha de lenha, e os ganidos/gemidos de Piaba³⁷ arranhando a porta do quarto deles, na sua forma de pedir comida logo cedinho, compunham o cotidiano do amanhecer, e ainda são muito reais na minha memória.

O sol era o grande referencial na delimitação das horas trabalhadas na roça, e, nos dias chuvosos o “relógio biológico” se encarregava de definir a hora certa de ir pro eito, de parar para o almoço e de voltar pra casa. A hora certa ouvida pelo rádio de pilha se fazia necessária, na maioria das vezes, somente para garantir a pontualidade, que minha mãe fazia questão de ter, no preparo da marmita de nosso pai, enquanto este trabalhava como pedreiro, na cidade.

A lida diária era dura, mas, o cheiro do mato arrancado, o gosto doce dos cajus e das mangas que, de tão maduros, despencavam em abundância dos pés, alegravam, respectivamente, minhas narinas e meu paladar. Cajueiros, mangueiras e jaqueiras se transformavam, na nossa imaginação, em prédios e casas luxuosas que cada um de nós, com nomes fictícios, possuíamos.

À noite começava basicamente logo após o pôr do sol, quando a escuridão ia, aos poucos, envolvendo tudo. Sem energia elétrica a roça era um breu e a maioria das pessoas optava por permanecer em suas casas alumadas pelos candeeiros a gás.

Meu pai fazia questão de recolher a família dentro de casa até, no máximo, às dezoito horas – à hora das ave-marias. Na maioria das noites reuníamos todos(as) no

³⁷ Vira-lata de pêlo amarelado, piaba era uma, entre os tantos cães de caça do meu pai. Tinha uma doçura no olhar que, às vezes, me parecia humano. Todas as manhãs ela só deixava a porta do quarto dos nossos pais depois que ele ordenava que uma de nós a alimentasse.

quarto dos meus pais para ouvirmos as histórias contadas por eles ou para leitura coletiva de romances. Quase sempre o romance era lido em mais de uma noite, pois, o sono era sagrado e a fumaça do querosene do candeeiro era prejudicial aos olhos, além de ser, também ao bolso. Não me lembro de quando era o meu pai ou minha mãe quem lia pra todos(as), mas, ainda vive na memória a disputa que, nós, as filhas, travávamos pela leitura, bem como as duras críticas que trocávamos por qualquer “erro” na pontuação ou na pronúncia das palavras.

Em algumas noites a reunião acontecia no terreiro de casa, sentados sobre as ásperas esteiras feitas por minha mãe com as palhas de pindoba. Às vezes deitávamos, olhando para o céu esbranquiçado de estrelas, ou, em noites de lua cheia, o olhar perdido nas sombras escuras das árvores contrastando com a luminosidade quase dourada do luar. Nestas noites a imaginação viajava pelos caminhos e encontros com lobisomens e todo tipo de assombração – espécie de fascínio e medo. Às vezes, adormecíamos embalados com a voz do meu pai entoando cantorias, duetos e repentes.

Neto de ex-escravizado³⁸ meu pai contava histórias que, embora eu não compreendesse ainda naquele tempo, eram personificadas ora por negros astutos, valentes e fujões, ora por negros feiticeiros, demonizados. Outras vezes era através de cantigas que as experiências de escravizados eram retratadas. Na falta de pandeiro, ou outro instrumento de percussão, meu pai usava uma cuia para marcar o ritmo do samba a seguir:

Samba nego
branco não vem cá
se vier
diabo é de levar
tiririca faca de cortar
samba nego
branco não vem cá

As histórias contadas nestas ocasiões, no entanto, nem sempre tratavam da ancestralidade negra. Minha mãe e minha avó materna contavam histórias românticas e/ou dramáticas que falavam de heróis montados em cavalos brancos, de guerras e de perversas madrastas mouras. Quase sempre musicadas, estas histórias

³⁸ Meu bisavô Honório Leão, apesar de beneficiado pela Lei do Ventre Livre, permaneceu trabalhando na fazenda da família Leão, de quem ganhou o sobrenome. Importante dizer que o referido sobrenome não foi transmitido a nenhum dos seus descendentes.

retratavam, de forma trágica, traições, fugas de moças donzelas e, casamentos supostamente mal sucedidos entre homens brancos e mulheres mouras, como no exemplo

Ô Maximiano,
como passa o teu senhor
com a sua moura torta?
Ele come, ele bebe,
ele passa rigular

A roça nos habitava e, nesse sentido, éramos parte dela, em movimentos cíclicos de plantar e colher, de ir e vir entre roça e cidade, entre roça e grandes centros urbanos. A roça nos habita, ainda hoje, reterritorializados em outras bases materiais, mas, também ali, nos festejos para santos de devoção, nas noites suadas de forró, no ritmo do samba, marcado pela ginga dos quadris e a leveza dos pés.

As histórias, os causos e as cantorias contados e cantados por meus pais sempre envolviam a roça, mas, nunca houve, naqueles momentos, necessidade de explicação sobre o(s) sentido(s) desta. A busca pelo sentido do vivido e pelo significado da palavra não estava presente nos anseios da gente que morava ali. A roça, simplesmente, fazia parte da vida e do próprio ser. Sodré (2019, p. 10) escreve que a busca pelo sentido do fenômeno diz respeito à forma universalista do Ocidente em querer “transformar a qualquer preço o fato em ideia, em descrição, em interpretação, em suma, achar-lhe *um outro nome além do seu*”.

Se, por um lado, interpretar ou significar roça não fazia parte dos nossos questionamentos, por outro lado, o som da própria palavra “roça” ou seu significante, nos conduzia de forma imediata à nossa experiência ali. Ouvir alguém dizer “sou da roça” já era o bastante para suscitar imagens, sons, cheiros e lembranças do nosso lugar, mas não o suficiente para elaborarmos um conceito sobre ele. As representações de roça pela maioria dos sujeitos que ali vive são, geralmente, resultantes da apropriação do real através do seu significante e não correspondem à elaboração de interpretações sobre esta.

O real passa a existir a partir do momento de sua apropriação pelo sujeito e isso implica em identificá-lo, encontrar-lhe um nome capaz de diferenciá-lo de outros. Nomear, de certa forma, constitui-se em significar, ainda que, não do ponto de vista filosófico-científico. Nesse sentido, qualquer sujeito da roça saberá falar sobre o que

ela é, o que não quer dizer que tal fala seja uma interpretação elaborada ou o conceito, que busca estabelecer relações universais de essência entre as coisas do mundo e indaga sobre “o que é isso”, sobre os sentidos últimos” (SODRÉ, 2019, p. 10). Certamente, não se obterá dos referidos sujeitos uma fala única ou uma significação universal reveladora da verdade sobre a roça.

Na roça, a significação das coisas cumpre o papel de aprimorar a comunicação entre os grupos sociais, revigorando a tradição de passar de geração a geração conhecimentos, costumes, valores e crenças. “é assim que é possível a comunicação, como se o diálogo entre os homens passassem pelas coisas que eles fazem, pelo trabalho que realizam” (JUNQUEIRA, 2007, p. 47). O nome dado a cada objeto, a cada planta, a cada fenômeno, enfim, não objetiva a interpretação, a busca pela essência ou o desvelamento da verdade sobre o real. “Os objetos quando ganham lugares, nomes, datas, ganham valores e não se perdem”, escreve Junqueira (2007, p. 46), sobre a relação do avô “caipira” com os objetos da oficina onde ele esculpia protótipos de carro de bois. Ali a arte “rompe com a linearidade e a funcionalidade promovidas pelo mundo moderno capitalista, onde a “forma deve seguir a função” e difunde o lúdico, o poder criador e a liberdade da imaginação” (HAESBAERT, 1977, p. 22).

A roça aqui apresentada, através do diálogo entre a teoria e a experiência, não está desvinculada do potencial libertário da polissemia, veiculada pela liberdade da imaginação. Assim, deve ser entendida no contexto das relações materiais e simbólicas, no tempo-espço, e nas representações que lhe confere sentidos.

4.1 A Roça Entoadada – a Polissemia da Palavra

*Só canto o buliço da vida apertada,
Da lida pesada, das roça e dos eito.
E às vez, recordando a feliz mocidade,
Canto uma sodade que mora em meu peito.
(Patativa do Assaré³⁹, O Poeta da Roça)*

³⁹ Patativa do Assaré (1909-2002) foi um poeta e repentista brasileiro, um dos principais representantes da arte popular nordestina do século XX. Com uma linguagem simples, porém poética, retratava a vida sofrida e árida do povo do sertão. Projetou-se nacionalmente com o poema “Triste Partida” em 1964, musicado e gravado por Luiz Gonzaga. Seus livros, traduzidos em vários idiomas, foram tema de estudos na Sorbonne, na cadeira de Literatura Popular Universal (www.ebiografia.com, acessado em 21 de janeiro de 2020).

*Inconscientemente o povo
Corre atrás do novo
E perde o endereço
Ninguém trará de volta a feira
A roça e a cachoeira
Tudo tem seu preço
(Paulinho Matricó⁴⁰, Apreço a meu lugar).*

Valendo-se da polissemia, ou da “propriedade que uma palavra ou expressão possui de assumir vários significados”⁴¹, a música e a poesia, entre outras formas de manifestações artísticas e literárias, têm servido de veículo disseminador de representações de roça. Nas poesias e letras de sambas, de músicas sertanejas, de forrós, do cancioneiro popular, entre outras, a roça aparece como espaço de sociabilidade, ou como eito onde se planta. Ora como lugar de uma pureza ingênua, bela, saudável, de vida simples e boa, ora enquanto lugar de lida dura, vida difícil, inviável. Na maioria destas canções, no entanto, ela (a roça) é representada, simultaneamente, como lugar de vida boa e de lida dura onde trabalho e diversão se misturam e a dureza da vida não subtrai o afeto pela terra.

Sem a necessária ligação com as concepções teórico-metodológicas, próprias das ciências, o artista, expressa sua obra a partir de referentes que dizem respeito à sua subjetividade. Junqueira (2007, p. 16) escreve sobre esta relação da arte com a subjetividade

Seja qual for a sua matéria de trabalho, no encontro com ela, a expressão de suas idéias, que não é apenas consciente, revela sua subjetividade fruto de reflexões pessoais e da sensibilidade que algumas pessoas demonstram ter diante do mundo e no encontro que acontece com a matéria é que se dará a base de sua criação.

Contudo, a criação artística (subjetiva) não ocorre separada da cultura na qual o seu criador se insere. A arte é moldada no encontro entre a sensibilidade subjetiva do artista e a imbricação deste com os sistemas simbólicos com os quais se identifica.

Esta subjetividade no encontro com a matéria (obra de arte) está presente no poema e na música dos autores citados em epígrafes, e se revela através dos sentidos

⁴⁰ Nascido no município de Tabira, em Pernambuco, Paulo Matricó cresceu no campo. Neste período teve contato com repentistas, poetas e forrozeiros. Sua carreira artística começou em 1980 com a fundação do Grupo Matricó, em Caruaru, incorporando a partir daí o nome matricó, que significa "Pai do fogo" em linguagem indígena. Passou, posteriormente, a desenvolver um trabalho solo. Para suas obras, levou a riqueza da vida camponesa, a cultura popular nordestina e sertaneja.

⁴¹Ver Leitão (2007, p. 34).

de roça que estes apresentam, porém, é preciso atentar para o caráter cultural de suas obras e, neste sentido, para os jogos de sedução e poder implicados nisto, bem como para sua contextualização no tempo e no espaço.

Em Patativa do Assaré, a roça aparece como lugar de lida pesada e de pobreza, mas, também de felicidade. É a roça retratada a partir da cantoria, e das relações de produção, onde se misturam canto e trabalho, alegria e tristeza, realidade e esperança. A música de Patativa fala sobre uma roça plural, de cantadores da “lida pesada, das roça e dos oito”, de “vaquêro vestido de côro”, de “mendigo de sujo farrapo” e de “cabôco com suas caçada”

Eu canto o cabôco com suas caçada,
 Nas noite assombrada que tudo apavora,
 Por dentro da mata, com tanta corage
 Topando as visage chamada caipora.
 Eu canto o vaquêro vestido de côro,
 Brigando com o tôro no mato fechado,
 Que pega na ponta do brabo novio,
 Ganhando lugio do dono do gado.
 Eu canto o mendigo de sujo farrapo,
 Coberto de trapo e mochila na mão,
 Que chora pedindo o socorro dos home,
 E tomba de fome, sem casa e sem pão.

Nesta pluralidade, mistura de sentidos, o poeta conclui: “eu vivo contente e feliz com a sorte, morando no campo, sem vê a cidade, cantando as verdade das coisa do Norte”⁴². Diz, assim, sobre a força do canto ou cantiga para a minimização das mazelas e sobre o anúncio de outras “verdades”. Seu canto denuncia a construção de um lugar a partir da dualidade Norte/Sul e diz sobre um tempo-espaço da música, enquanto instrumento que ajudou a forjar uma nacionalidade a partir da idealização de um Brasil genuíno, representado pelo sertão, o Nordeste e o rural/campo/roça, como constituídos de uma mesma territorialidade.

A dureza que aparece em seus versos ao falar sobre a realidade que canta é, para além do desvelamento do cotidiano na roça, um apelo que busca atrair os olhos da nação para os problemas do Norte. Este território pensado para a construção de um Brasil genuíno se compõe a partir de estereótipos, se reconfigurando como espaço cuja condição geográfica impõe a seus homens fortes a imigração como saída contra

⁴² Patativa do Assaré apresenta aqui um mesmo sentido para campo e roça. Esta é uma questão que tratarei mais à frente.

a fome e a sede. Esta verdade foi se solidificando através do discurso de políticos da região e de produções, imagéticas e discursivas, de escritores, músicos, pintores e artistas diversos.

Albuquerque Junior (1999) escreve sobre a importância de outro ícone da música nordestina, Luiz Gonzaga, no processo histórico que ele define como “a invenção do Nordeste”. O rei do baião, como ficou conhecido Luiz Gonzaga, na década de quarenta do século passado, inserido no contexto nacionalista/regionalista da época, troca as músicas urbanas que cantava nas gafieiras do Rio de Janeiro por um novo estilo voltado para os problemas nordestinos como a seca e a imigração.

A música de Gonzaga vai ser pensada como representante desta identidade regional que já havia se firmado anteriormente por meio da produção freyreana e do romance de trinta.⁴³ [...] O baião será “a música do Nordeste”, por ser a primeira que fala e canta em nome dessa região. [...] Não é só o ritmo que vai instituir uma escuta do Nordeste, mas as letras, o próprio grão da voz de Luiz Gonzaga, sua forma de cantar, as expressões locais que utiliza, os elementos culturais populares e, principalmente, rurais que agencia, a forma de vestir, de dar entrevistas, o sotaque, tudo vai “significar” o Nordeste (ALBUQUERQUE JUNIOR, 1999, p. 155).

Assim como o baião de Gonzaga, a música-poesia de Patativa, também agencia elementos da cultura nordestina, estritamente ligada ao rural e a roça; exalta a saudade do imigrante em terras do Sul, o afeto e o apego que tem em relação ao próprio território e a esperança que, com as chuvas no sertão, possa retornar ao torrão. Em ambos, a roça, que tantas vezes se confunde com Norte/Nordeste/Sertão, é representada como o eito ou roçado onde se “bate a enxada no chão” e “tem que suar muito pra ganhar o pão,”⁴⁴ mas, também aparece como espaço de sociabilidade: nos festejos, a exemplo da música de Luiz Gonzaga “São João na Roça”, e na resignação e/ou resistência ao sofrimento, como vemos em Patativa do Assaré: “Eu sou de uma terra que o povo padece, mas não esmorece e procura vencer. Da terra querida, que a linda cabocla de riso na boca zomba no sofrer”.

Em Matricó a roça surge como lugar de vida simples, de pureza, também romantizada. Ao afirmar, logo no início da música: “eu viajei pra muito longe, fui atrás de um sonho, me realizar”, sua saída da roça, parece colocar esta, de forma implícita, no lugar do atraso, opondo-a, de forma binária, à cidade e ao desenvolvimento. Nesta

⁴³ Albuquerque Junior (1999, p. 120).

⁴⁴ Trechos da música *Algodão* de Zé Dantas, cantada por Luiz Gonzaga.

perspectiva, a roça se apresenta como espaço afetivo guardado na memória, mas que, não oferece possibilidades de realização dos seus sujeitos; lugar do atraso, a ser superado pelo universo urbano. No entanto, ele afirma carregar a roça consigo: “E quanto mais distante eu fui mais perto me encontrei aqui do meu lugar”. Ao mesmo tempo em que ele reconhece que a distância não mata a roça dentro dele, anunciando assim a continuidade desta, paradoxalmente, prenuncia o fim da roça ao afirmar saudosista: “ninguém trará de volta a feira, a roça e a cachoeira, tudo tem seu preço”.

Aqui, a saudade traça uma roça idealizada na memória, que se apresenta através de recortes desta, e de sistemas simbólicos constituídos em diferentes contextos de tempo-espaço.

Tanto em Paulo Matricó, como em Patativa do Assaré, a arte se insere no contexto sociocultural próprio do momento de sua criação e representa o real com a liberdade do imaginário, envolvendo subjetividade e sistemas materiais e simbólicos no espaço-tempo. Representa “a possibilidade, enfim, de tentar superar a separação entre sensibilidade e razão, poesia e ciência, que a ‘modernidade’ ocidental acabou dicotomizando” (HAESBAERT, 1997, p. 21-22).

Junqueira (2007, p. 17) afirma que “os artistas estão instigados a buscar a magia do mundo, a beleza que está além da estética, que pode esboçar e expressar a essência da vida”.

O canto do “buliço da vida apertada”, da “lida pesada” de Patativa do Assaré e o lugar de “correnteza mansa” da música de Matricó estão impregnados desta magia e, embora de forma diferente, representam apreço e afeto pela roça, vivida e revivida na memória.

A música (como outras artes) diz sobre o real, sendo capaz de ultrapassar os limites do sentido e subverter lugares fixos, ainda que, se apresente como fomentadora de uma verdade (como na perspectiva de forjar uma identidade nacional sertaneja/nordestina, por exemplo). Nas noites de festas, a sonoridade do forró, do arrocha e do samba, entre outras, conduzem os sujeitos a expressar suas subjetivações, manifestas através de diferentes ritmos, maneios e ginga dos corpos. Nesses momentos a música se alia à dança fragilizando ou rompendo fronteiras entre a roça e o espaço urbano. Pensar a roça como o lugar do forró e do samba de roda apenas, é negar, a partir de uma verdade forjada sobre ela, sua capacidade de reterritorializar-se no tempo-espaço.

Se os mais antigos, que não dançam ao som alto dos paredões,⁴⁵ libertam seus corpos, cansados da lida diária, batendo pandeiros, tocando viola e sambando, para os mais jovens o corpo que, em movimentos sensuais (e até sexualizados), se entrega ao som da música nos referidos paredões, é o mesmo que entra na roda de samba e no manejo rítmico dos pés, e na ginga dos quadris se alforria, como se anunciando a continuidade da roça no movimento híbrido entre passado e presente, entre rural e urbano. Através do corpo, experiência e imaginação se manifestam. A verdade absoluta, ocidental determina estereótipos, preconceitos e discriminações sobre roça, mas, a liberdade lúdica, criativa, subverte esta verdade em um jogo de poder e sedução.

Na roça, a música associada ao trabalho é, também, representativa desse movimento híbrido, e da simbologia que escapa de qualquer tentativa “de ser interpretada de maneira inteligível”. Assim deve ser lido o canto, tantas vezes, entoado nas batatas de feijão, nas descascas de milho, no boi roubado, nas raspas de mandioca nas casas de farinha, nas festas e cantorias da roça⁴⁶. As toadas cantadas durante os supracitados trabalhos, alheias ao sentido uno ocidental, dizem sobre “as verdades da roça”.

Nestes encontros, além do trabalho e da cantoria acontecem trocas simbólicas. Na roça, o lúdico e o trabalho se entrelaçam simbolizando a força vital, um sentimento de pertença. O canto entoado no trabalho é a ressonância de uma associação solidária celebrando a vida. No boi roubado e nos adjutórios, homens, mulheres e crianças, juntos cantam, trabalham e comem, festejando a luta para vencer dificuldades. O plantar e o colher simbolizam essa luta, na medida em que representam fonte de vida (MACEDO, 2011, p. 39-40).

Embora, este canto durante o trabalho não seja mais tão constante na roça, algumas famílias fazem questão de manter o costume, enquanto outras só o mantêm por falta de poder aquisitivo para acessar máquinas na execução das atividades de plantar e colher; o fato é que, ainda se ouve “aqui e ali” uma espécie de lamento, entoado por sujeitos da roça, em primeira, segunda e até em terceira voz, enquanto

⁴⁵ Festas caracterizadas por som automotivo potente, extremamente alto, onde toca e dança-se, entre outros ritmos, o pisado e/ou a pisadinha.

⁴⁶ “O boi roubado assim como o adjutório são associações temporárias de homens, mulheres e crianças para a execução do trabalho agrícola; o que diferencia um do outro, é que no primeiro o grupo se forma sem o conhecimento do dono da plantação a ser efetivada; em troca do trabalho oferecido, o dono deve alimentar com matanças de porcos, galinhas, ovelhas ou até mesmo boi, todos ali presentes” (MACEDO, 2011, p. 39).

executam a labuta. É na tradição oral e na memória de homens e mulheres da roça que ainda vivem todas estas atividades que misturam trabalho, solidariedade e canto. São vivências que, ao lado de tantas outras, marcam indelevelmente corpos da roça e contribuem para a definição de sua especificidade.

Reinivânia, (estudante do curso de História) moradora do Povoado Cachoeira Grande, município de Jacobina, fala sobre como se mistura, ali onde ainda vive com sua família, o trabalho manual e o uso de maquinário na agricultura, durante a plantação, a limpa e a colheita. Detalha, com entusiasmo, a continuidade da tradição de se trabalhar cantando, afirmando que, (o canto entoado) “foi passando de geração em geração”; cada cantiga relembra um antepassado, entrecruzando passado e presente:

Ah isso é uma festa! A bata de feijão e de milho é na questão do cacete. Os homens fazem a roda em volta da “ruma” mesmo de feijão, vão cantando e batendo; utiliza-se o trator, porém é mais comum no cacete mesmo. Que lá a gente chama bago de feijão e bago de milho. E assim, quem tem o feijão ajuda o outro vizinho em troca do serviço. [...] Ao decorrer do processo da bata eles entoam esses cânticos, cantos antigos que os remetem aos antepassados deles, cantando e direcionando, “ah essa música foi relacionada a fulano de tal que fazia parte da minha família”... (Reinivânia Reis Oliveira Silva, estudante do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

Enquanto ouvia Reinivânia – e até hoje relendo sua entrevista - a lembrança de cantigas entoadas nas batatas de feijão me faz reviver (com cores do presente) a roda feita por homens de cacetes (cajados) nas mãos, em torno da pilha de feijão⁴⁷. O canto era quase espontâneo, sem ensaio, uma primeira voz iniciava e todos acompanhavam. O som rítmico dos cacetes, que esmagavam os galhos secos de feijão e abriam suas vagens, era como palmas sintonizadas com a melodia. As músicas que, em sua maioria, falava das coisas da roça, às vezes, buscavam mais a rima que a lógica, como nos exemplos a seguir

Aqui nesse terreiro, bate asa
E canta um galo
Ou viva Santo Amaro!
Ou viva Santo Amaro!

Segunda-feira eu vou pra Minas

⁴⁷ Embora a bata de feijão ainda aconteça nas roças, refiro-me aqui a um tempo em que esta era a única forma de separar os grãos do feijão das vagens secas.

Comprar confete pra jogar em Rosalina
 Olhei pra cima e não vi nada
 Tornei olhar e vi a serra serenada.

Essa forma de subverter o significado ou a interpretação aparece também no repente, e os versos do poeta do absurdo⁴⁸, definido por Tejo (1978, p. 40) como “o único surrealista bárbaro perdido nos sertões do Nordeste”, são exemplos disso. Sobre Zé Limeira, o poeta do absurdo, Sodré escreve (2005, p. 150)

Sua grande característica – além de achados líricos comoventes – eram os versos “malucos” sem sentido: “Os hemisférios do prado/ as palaganas do mundo/ os prugis da Galiléia/ filosomia regente/ Deus primeiro sem segundo”. Ele inventava palavras de acento erudito, como “prodológico”, “filupafilupatéia”, “filanlumia” etc.; “surrealizava” a semântica: “Eu sou uma gramática azul beijuda”; perturbava os saberes constituídos: “Jesus discutiu com a doutoraça/ sentou praça na puliça”; e a sintaxe: “Sou o cantadô malhô que a Paraíba crioulo”.

Zé Limeira compunha sua métrica, comumente, invocando a bíblia e seus personagens e/ou a história com seus heróis, alheio a fatos e interpretações destes.

Peço licença ao *prugilo*
 Dos *quelés* da *juvenia*
 Dos *tolfus* dos *aldíacos*,
 Da baixa da *silencia*,
 Do genuíno da Bríbria,
 Do grau da *grodofobia*!

O mestre inda não sabia
 Que Jesus *grodofobou*?
 Apois fique conhecendo
 Que Limeira *prugilou*
 E o Cipó de seu Pereira
 Também já *juveniou*!

Quando Jesus veio à Terra
 Foi Gerente da Paulista,
 Sócio de São João Batista,
 Depois da segunda Guerra...
 De tanto subir a Serra,
 Tivero um padecimento,
 Inda existe documento

⁴⁸ Alcinha do repentista paraibano Zé Limeira, retratado por Orlando Tejo como: “Caboclo de estatura avantajada, desinibido e desabusado, um misto de menestrel e jagunço, [...] ainda quase menino trocou a enxada por uma viola [...] Dominando, como poucos, a técnica da metrificação, desde a simplória sextilha à delicadíssima estrofe de onze sílabas do Galope à Beira-mar, abusando mesmo do metro e do ritmo, o Graúna do Teixeira revestia seus improvisos de tanta musicalidade que tornava divina a loucura das construções precipitadas” (TEJO, 1978, p. 38).

Da *juvenia* dos dois,
Hoje, amanhã e depois,
Diz o Novo Testamento!

Quando Dom Pedro Segundo
Governava a Palestina
E Dona Leopoldina
Devia a Deus e ao mundo,
O poeta Zé Raimundo
Começou castrar jumento,
Teve um dia um pensamento:
Tudo aquilo era boato,
Oito noves fora quatro,
Diz o Novo Testamento
(TEJO, 1978, p. 113; 114; 118; 126).

Desvinculada da lógica e da interpretação, a cantoria de Zé Limeira nada tem da cientificidade ou da razão ocidental que procura tudo enquadrar em um sentido universal. Goza da liberdade da arte e da ruptura com a verdade que se quer una e, portanto, absoluta, “porque o erro está na insistência em se fabricar poesia, como se fabricam peças de cerâmica” (TEJO, 1978, p. 90). A métrica do poeta do absurdo revela, para além da liberdade e imaginação próprias da arte, especificidades da roça, manifestas num jeito próprio de subverter sentidos, criando palavras alheias às construções semânticas universalizantes.

No Povoado de Sítio das Flores, no município de Santa Bárbara, na Bahia, as palavras *espatibiliocado* e *serrôta* eram largamente utilizadas nas falas cotidianas dos sujeitos dali. Não se sabe a origem de tais palavras, apenas o que cada uma delas comunicava: a primeira era empregada para dizer sobre algo desorganizado, feio, destroçado e a segunda definia o extraordinário (tanto positivo quanto negativamente).

Segundo Sodré (2019, p. 12) o fenômeno da colonização europeia foi “como o poder de uma visão “lingüística” (e não simbólica) do mundo”.

A consciência de que tudo se produz, característica de uma ordem cultural com pretensões imperialistas, é a mesma segundo a qual tudo deve, semanticamente, passar pelo crivo universalista do signo, entendido como mero equivalente geral de verdades lingüísticas, como unívoco valor universal de troca para os significados (valores relativos) que os enunciados da língua (os discursos) articulam. A absolutização do universo semântico dominante implica hegemonia cultural.

Encontrar outras formas de nomear o real informa que a significação não é algo, definitivamente, inexistente na roça, e sim, que há “posições simbólicas diferentes

quanto ao modo de relacionamento com o real, ou seja, com o conjunto das singularidades do grupo” (SODRÉ, 2019, p. 12). Da ruptura com o signo, enquanto algo pleno e universalizante, constitui-se a relação da roça com o real, entendido como inalcançável na sua totalidade. A polissemia da palavra roça se traduz nesta forma plural de acessar o real, de significá-lo subvertendo a verdade universal e preservando o mistério, característica daquilo que nunca pode ser definitivamente alcançado.

4.2 Narrativas e Imagens – Tecendo Lembranças e Outras Verdades

Então, o nosso espaço não era fragmentado. Ele era complementar; então, ou se estava na roça ou se estava em casa, ou estava no quintal. Então, esses três pontos, esses três espaços eram parte da nossa visão de mundo. (Fábio Nunes, professor do curso de Geografia)

*[...] a roça pra mim passa por três momentos: um momento bonito, verdejante, aquele cenário parecendo a canção do exílio, né?! (risos)
[...] depois que eu morei lá, foi uma época de sertão e foi bom pra mim porque foi um momento de resistência [...] hoje eu vejo a roça, como eu disse agora, um local ameno, um local de paz, um local de auto-reflexão porque você consegue ficar mais introspectivo, você consegue pensar mais, ainda mais, nessas condições que eu disse que é uma roça sem conectividade, sem conectar com o mundo externo, você está conectado ali, com as pessoas que estão ali e com aquele ambiente. (Eduardo dos Reis, estudante do curso de Direito)*

[...] a roça para mim sempre foi o meu mundo, o meu espaço... O meu espaço de sobrevivência, meu espaço de identidade e também o meu espaço de atuação, de atuação política, de atuação de militância social por melhores condições para o povo. (Martins Santos, vereador em Jacobina)

A pluralidade de sentidos que caracteriza a forma como a roça é apreendida pelos seus sujeitos, na relação tempo-espaço e a partir de processos subjetivos e construções simbólicas é, conseqüentemente, representativa da condição descentrada destes, e suas narrativas estão eivadas de singularidades (cada sujeito é único) e de ambiguidades (cada sujeito se constitui de identidades plurais) atravessadas pela forma específica de romper com a verdade (significado uno) e lidar com o real, própria das especificidades da roça. Nessa perspectiva, as narrativas

representam a roça a partir do vivido, no presente. Em viagens pela memória apresentam a relação afetiva com aquele território e tecem sentidos para este.

As diferentes representações que aparecem como outras “verdades” sobre o referido espaço dizem da interligação entre subjetividade, identidade e territorialidade, mediadas por sistemas materiais e simbólicos. Como escreve Sodré (2019, p. 10): “cultura nenhuma experimenta, é certo, um acesso imediato ou direto ao real. Há sempre uma mediação, entendida como o processo simbólico que organiza as possibilidades existenciais do grupo”.

As narrativas aqui se inserem nesse contexto, onde a representação de cada indivíduo é mediada pelos sistemas simbólicos que orientam a cultura⁴⁹, entendida como formas diferenciadas de relacionamento com o real, e de produção social de sentido ou, nas palavras de Sodré (2005, p. 12): “complexo diferenciado de relações de sentido, explícitas e implícitas, concretizadas em modos de pensar, agir e sentir”.

Nas narrativas dos entrevistados apresentadas aqui e durante o trabalho de campo, foi se revelando quão complexa é a tentativa de significar roça, ou ressignificá-la. Afinal o que é roça?

Em resposta a supracitada questão, Ueslaine representa a roça como “lugar de pertencimento” e, ao mesmo tempo, como “lugar de trabalho, de criação de animais, de plantação”

Eu acho que roça traz vários significados, mas assim, no sentido literal da palavra, pra mim, roça é o lugar, o lugar, onde eu nasci, onde eu pertenço, onde eu morei, onde eu cresci. Quando eu estou, por exemplo, na cidade, que eu penso, na minha casa, na casa dos meus pais, eu penso na roça, eu digo que vou pra roça. “Ah! Ueslaine, e tu vai fazer o quê amanhã? Eu vou pra roça, vou pra casa de mainha, vou pra casa. Mas quando eu estou lá, em casa, na casa de meus pais que, por exemplo, eu vou ali arrancar um aipim pra cozinhar ou pegar os ovos da galinha, ou que eu vou atrás de algum animal, eu falo que vou ali na roça fazer alguma coisa, então tem essa dualidade também de sentidos da palavra, de roça enquanto lugar de pertencimento e também enquanto lugar de trabalho de criação de animais, de plantação (Ueslaine Sousa Santos, estudante do curso de Letras Vernáculas).

Beatriz, na sua fala, afirma, também, conhecer a roça como lugar onde “as pessoas lidam com a terra para o plantio, para tirar dali o seu sustento”, e, como “roça de moradia mesmo, de lugar, de Olhos D’Água, de onde eu vim; de onde eu vivo;

⁴⁹ Sobre o conceito de cultura utilizado aqui, ver Sodré (2005).

minha família vive. Pra mim é uma coisa só” (Beatriz Souza da Cruz, estudante do curso de Letras com Inglês).

Sobre essa representação dual de roça, como espaço plural (de sociabilidade e de subsistência) e singular (“uma coisa só”) Nelcimária diz:

roça é um lugar, um espaço, melhor dizendo, onde se encontra diversas modalidades de sei lá... de um encontro né?! São diversos pontos que faz de um simples lugar uma roça, porque assim as coisas não acontecem isoladamente né?! [...] Então esses vários tipos de cultura com esses vários tipos de animais estão tudo interligados um no outro, então a roça é esse espiral de várias coisas (Nelcimária Santos Moraes, estudante do curso de Geografia).

Embora esta pareça ser a forma mais comum de representar roça, algumas narrativas apresentam outros sentidos. Eduardo diz como em três momentos diferentes de sua vida a roça se apresentou, também, diferente. Primeiro como espaço onde passava férias quando criança:

eu lembro que minha avó fazia doce de leite pra gente, era muito gostoso, meu avô colocava cela no jumento pra gente andar e isso era uma experiência que você não tem na cidade, então, eu achava aquilo tudo muito agradável, andar montado, andar de carrinho de mão, um adulto chegar e botar eu e minha irmã no carrinho e saia empurrando, andar de bicicleta, na garupa, em estrada de chão, o contato com os animais, colher fruta no próprio pé. [...] jogava bola o dia todo ali correndo com os pés no chão, tomava banho de chuva, de tanque... Na época de fim do ano era quando tinha trovoadas, a gente gostava, ia pescar, ia correr numa mata lá, fazia um desvio para o riacho encher o tanque. Então eu achava isso tudo muito prazeroso, era muito gostoso, eu gostava muito disso, achava muito agradável esse contato com a natureza, com o verde... Chupar guabiraba no pé, tudo isso era muito agradável, e sem luxo, porque a roça do meu avô, depois que eu fui embora de lá em noventa e um... Em noventa e um não, já foi agora dois mil. É... mais ou menos... dois mil e oito, dois mil e nove que veio chegar energia. Então, antes com tudo isso aí... tomava banho de supapo, (que na roça a gente chama banho de supapo).

Segundo quando foi morar com o avô após perder a mãe:

Aquele lugar não era mais agradável como outrora, não era tão bonito como antes. [...] na escola não tinha biblioteca, eu gostava de ler, não tinha... Eu não tinha televisão como entretenimento; perdi isso. [...] você tem que ajudar na roça, tinha que colocar água nos tanques, nos reservatórios, tinha que pegar animal, tinha que buscar as vacas para apartar os bezerros, tinha que levar o gado pra dar água... Então, tudo isso acabava tirando aquela... aquela... forma romântica que eu via.

E terceiro como lugar aonde vai com a esposa e filhas para se refugiar da vida agitada, atualmente:

Na roça, como eu disse, agora que eu estou numa fase de maturidade, eu vejo como um lugar de paz. Acho que é um lugar hoje saudável e necessário para vida da gente, porque a gente vive muito conectado e a gente na roça, se for um lugar assim que não tem mais essa acessibilidade tão grande à informação, acaba sendo um espaço de convivência familiar mais próximo. Então, assim, eu vou para o sítio da minha sogra, lá não tem internet; não pega sinal de celular (Eduardo Alves dos Reis, estudante do curso de Direito).

Diferentes experiências implicaram em sentidos plurais na representação de Eduardo. Descentrado no espaço e no tempo ele apreende a roça enquanto espaço físico e social e enquanto espaço de produção. O primeiro momento, ainda criança – “momento bonito, verdejante, aquele cenário, parecendo a *Canção do Exílio*” - apresenta a roça romantizada, num olhar de fora pra dentro, numa pressuposta pureza. No segundo momento, adolescente, a roça se apresenta como lugar de lida dura, de ausências e dificuldades, “época de sertão”, mas, também de luta e superação, “momento de resistência”. Já no terceiro momento, “com mais maturidade”, ele afirma ver a roça como “um local ameno, um local de paz, um local de auto-reflexão [...] é uma roça sem conectividade, sem conectar com o mundo externo”. No terceiro momento a roça desconectada faz referência, apenas, à conexão com redes de celular e de internet. Está presente, na narrativa de Eduardo, a marca do imaginário que associa o sertão à aridez e vida rudimentar em contraposição às matas verdejantes, de palmeiras “onde canta o sabiá”, ideário nacionalista do romantismo indianista da *Canção do Exílio*⁵⁰. Esta forma plural de representar a roça sugere uma elaboração desta a partir de comparações com o universo urbano. Se reportando a outro espaço geográfico, Mejia e Moreira (2005, p. 104) escreve

A roça revelou-se uma categoria fundamental para analisar as representações sociais da população de Taquari em torno do espaço, já que, em alguns contextos, é uma categoria utilizada para pensar o espaço físico e social, e, em outros, as atividades produtivas. Assim mesmo, na análise da categoria roça, percebeu-se que as representações sociais em torno dela são elaboradas em relação à cidade. [...] Quando, através da categoria roça, está-se pensando um

⁵⁰ Poema enquadrado no romantismo e indianismo, de autoria de Gonçalves Dias.

espaço físico e social, foram enunciadas apreciações positivas. Para toda população, sem distinção de categoria social, a *roça* é um ótimo lugar para se morar. Nestes enunciados, foram apontados sentimentos e emoções em relação à *roça*, derivados do convívio na roça (que, como espaço físico, também representa a paisagem) e com a *roça* (que, como espaço social, representa um ambiente social sossegado). A *roça*, nesses casos, é valorizada em oposição à cidade. Nos contextos em que a *roça* denota uma atividade produtiva, seja agrícola ou pecuária, ela tende a ser desvalorizada em oposição à cidade. Neste ambiente ela é “uma atividade estressante, sofrida”.

A roça representada por Eduardo no primeiro e no terceiro momento aparece como lugar de passagem, onde se passa férias e se descansa em finais de semana e feriados. No segundo momento surge como moradia e, como tal, tem no trabalho a força motora que aguça o olhar para as mazelas da roça, onde o trabalho quando executado com ferramentas rudimentares, ainda que associado ao canto e outros prazeres, é intenso, pesado e cansativo (Figura 15).

Figura 15 – A lida com a terra e a permanência do uso da enxada em Caatinga do Moura – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Sales, narrando sobre o início de sua vida na roça, em Buriti dos Lopes, no Piauí, convivendo com os pais, tios e avós, também fala deste trabalho pesado no preparo do terreno para o plantio:

primeiro com a foice eles derrubavam a mata, mata virgem, né! Então, uma mata braba, sabiazal, mata...! E, às vezes, árvores de grande porte mesmo, né! Escolhiam uma área e aí juntava um grupo de homens e com foice, machado, facão, - as ferramentas mais utilizadas na roça - derrubavam aquele mato. Os tocos que sobravam tinham que ser retirados, esse processo chamava de brocar⁵¹: “vamos brocar isso aí” (Francisco de Sales Araujo Sousa, professor do curso de Educação Física).

Tanto o texto de Mejia e Moreira (2005) quanto a narrativa de Sales, além de corroborar o discurso que apresenta o trabalho na roça como sendo pesado e rudimentar, ajuda a pensá-la como um território, cuja especificidade, ultrapassa as fronteiras da Bahia.

Assim como as demais narrativas que compõem esta pesquisa, o texto de Sales fala da roça, representada pelos sujeitos enquanto espaço, a um só tempo, plural e singular – na impossibilidade de ser explicado em um sentido uno e na especificidade que o caracteriza como território, respectivamente.

Reinivania representa a roça como lugar de “muita luta”, mas, ao mesmo tempo, como local de muita felicidade. E é com esta última representação que ela mais se identifica, a que a “define”, segundo a mesma.

Roça é um local de muita luta, de dificuldade, mas é um local de muitas vivencias, de muita felicidade, é um local que até hoje eu nunca consegui me desprender por mais que essa vida que eu levo, um pouco afastada... Mas, eu acho que a roça me define. Um lugar de ar limpo, água pura, é um lugar assim... de tempos bons, de fartura. Mas é um lugar também árduo, de muita luta, de mão de obra constante, É um local que, eu acho que só quem já teve um prazer de viver sabe o que é, realmente (Reinivania Reis Oliveira Silva, estudante do curso de História).

Na sua entrevista, ela descreve a lida cotidiana numa roça que não era do seu pai – doada, por quem tem propriedade, pra plantar por um ou dois anos, em troca do plantio do capim para o proprietário da terra. Narra como ela – que não possui irmão, apenas uma irmã – teve que ajudar nas atividades da roça:

Eu já fui guia de boi, eu já lidei com todo trabalho, não vou dizer que eu já trabalhei com trabalho braçal, mas assim, na quebra do fumo,

⁵¹ (Brocar) “na roça que eu conheci é derrubar o mato e limpar os tocos” Francisco de Sales Araujo Sousa, professor do curso de Educação Física do Campus IV da Universidade do Estado da Bahia - UNEB.

raspar mandioca... [...] então pra ajudar e, também, porque não tínhamos condições de pagar uma pessoa para poder ajudar ele (o pai) nesse serviço, eu fazia. E eu não tenho nenhum problema com isso, não tive vergonha, pelo contrário, eu me orgulho de ser fruto da roça, de ter chegado a conquistar o espaço no trabalho, de ser funcionária pública. E hoje de fazer parte aqui da Universidade. (Reinivania Reis Oliveira Silva, estudante do curso de História).

Essa é a forma dual que aparece, comumente, nas representações de roça: espaço de natureza pura, de fartura, de “prazer” e “orgulho”, mas, que é, também, “lugar árduo, de mão-de-obra constante”. Ueslaine fala dessa dualidade, associando-a a período “bom” (de chuvas) *versus* período “ruim” de seca (Figuras 16 e 17).

Porque quando tá chovendo, quando tem chuva, que a gente tem fartura, que a plantação tá fértil, que tem milho, que tem feijão, que a gente possa vender, que a gente possa comer, que a gente possa criar animais, é maravilhoso! Mas, no período de seca, infelizmente, é a pior época, e eu acho que é por isso que muitas pessoas saem da roça, também, pra procurar melhorias (Ueslaine Sousa Santos, estudante do curso de Letras Vernáculas).

Figura 16 – “Tempo bom”: a chuva, a água e o verde da mata, Fazenda Salinas – município de Saúde-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Figura 17 – “Tempo ruim”: a seca e a perda da lavoura do milho – município de Jeremoabo-BA



Fonte: Israel de Oliveira Junior, novembro de 2012

Sobre a ideia romantizada que define a roça, enquanto lugar onde tudo é maravilhoso, como lugar onde se acorda “com os pássaros cantando...” Ueslaine afirma

na verdade, não é bem assim. Na verdade a gente não tem tempo pra acordar e sentir o ar livre, puro da roça, as árvores balançando. Acho que na verdade, a gente nem presta atenção nisso, porque isso é cotidiano. Eu acho que...eu não sei, pelo menos eu não me lembro de acordar e de ter tempo pra prestar atenção nisso, porque a gente tinha que acordar e ir buscar a água no tanque, e ir dar comida ao gado, e cuidar da plantação. Eu acho que... é uma visão muito romântica. Pode até existir, mas, não é bem assim... Não é bem assim! Mas, é um lugar bom de se viver (risos) (Ueslaine Sousa Santos, estudante do curso de Letras Vernáculas).

Muito embora, Reinivania e Ueslaine narrem sobre as mesmas dualidades, citadas aqui, é sob diferentes perspectivas, que apreendem e representam a roça. Para a primeira, a vida ali é dura, difícil, mas, maravilhosa! Para a segunda, a roça “é

um lugar bom de se viver”, mas, o cotidiano de trabalho intensivo inviabiliza curtir a natureza e desmitifica a visão romântica sobre aquele espaço. São construções típicas de sujeitos descentrados e não têm status de “verdade” (absoluta), podendo em outro contexto, haver entre ambas uma troca de posicionamentos em relação à representação do real (roça). Em outras palavras, imbuídas de um outro “eu” ou outra identidade, em diferentes tempo e espaço, ambas podem inverter suas formas de ler e representar a roça – que hoje “define” Reinivania e faz Ueslaine afirmar que sente solidão.

A lida cotidiana e a diversificação de atividades na roça é outro ponto em comum às representações. Sobre isso, Sales narra

vivi na roça e convivi com tudo que a roça proporciona: lidar com a plantação, lidar com os bichos, os animais - porco, galinha e tudo quanto é bicho doméstico, né! Ver meu pai sair para caçar; sair para pescar; sair para trabalhar na roça, né! Ir com minha mãe... Acompanhar a minha mãe para levar comida para os trabalhadores na roça, com uma bacia na cabeça amarrada, coberta com pano. Cozinhava e meio-dia... antes de meio-dia, às onze horas, na verdade, já tinha saído com aquela bacia de comida na cabeça para levar para roça pros trabalhadores, que sentavam ao redor da bacia, cada um com uma colher na mão, não havia prato para dividir, comiam todos juntos, compartilhavam aquela comida todo mundo junto (Francisco de Sales Araujo Sousa, professor do curso de Educação Física).

Na batalha pela sobrevivência, os sujeitos da roça encontram em outras atividades fora da lavoura, como pescar, caçar, criar animais (ou cuidar de animais de uma fazenda – a exemplo do vaqueiro), uma via alternativa (Figura 18). Tais atividades também podem estar relacionadas ao comércio, ou a trocas simbólicas. Aqui, também aparece o trabalho remunerado e a questão da exclusão relativa à posse da terra.

Marisa fala sobre o pai que foi caseiro em fazendas, trabalhando como vaqueiro e podendo plantar nas terras que tomava conta:

meu pai viveu um período como uma espécie de vaqueiro, assim, que toma conta de uma fazenda de alguém. Ele vivia nessa fase, nessa casa que não era nossa. Era uma roça de alguém, era um terreno na Fazenda de alguém e que ele foi meio que ser o caseiro, tomar conta, mas, ele tinha também assim o direito de plantar para própria subsistência (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de História).

Figura 18 – O trabalho com o gado no caminho de acesso à Cachoeira dos Alves – município de Jacobina-BA



Fonte: Maria Dalva de Lima Macêdo, novembro de 2018

Beatriz conta que seu avô, também foi vaqueiro e que seu pai, antes de se empregar como caseiro em Brasília, depois como motorista em Jacobina, foi macaqueiro. Questionada sobre “o que é macaqueiro”, responde:

Macaqueiro lá pra gente, quem mora na roça, acho que todo mundo que mora na roça, pelo menos aqui no Nordeste, na região que a gente mora, macaqueiro é o trabalhador, pode ser homem ou mulher, é mais isso com homem, mas é mulher também; é aquela pessoa que trabalha... dá dias de serviço na roça, de manhã até à tarde, de tardinha. E que ganha pelo dia de trabalho, não importa se você trabalha o mês todinho naquela roça, é pelos dias de trabalho. [...] tem uns que ganham por semana, mas, normalmente é ganho pelo dia de serviço (Beatriz Souza da Cruz, estudante do curso de Letras com Inglês).

Atualmente, na roça onde seu pai trabalha, e, também, na do seu avô, planta-se (e vende-se) “de tudo”, como ela conta

É do lado lá de casa mesmo; é um terreno tipo, de uma rua a outra. Aí é grande e ele planta de tudo, frutas e um monte de coisa. Meu avô, também, que é perto, tem um monte de fruteira. Ele já tem mais terra, né! Aí ele tem outra roça mais pra baixo, mas assim, como ele já está idoso ele já não planta, tipo, tem gente lá, tipo os pais da minha cunhada; eles plantam muita coisa e vende aqui na feira, já tem muita

gente lá que planta assim no quintal. A gente fala quintal, só que não é o quintal da casa, é um quintal grande, de plantio mesmo, uma roça. Às vezes a gente fala quintal, mas é uma roça mesmo. Assim, uma roça de plantio. E aí eles já fazem de encomenda, assim, supermercado e outros lugares. Fora o que eles já vendem na feira (Beatriz Souza da Cruz, estudante do curso de Letras com Inglês).

Ana Lúcia, também, narra sobre o tempo em que, de férias escolares na roça, destalava fumo, e catava ouricuri pra vender.

eu catava os ouricuri, botava para secar, é aquele processo de você catar ele maduro, não sei se você sabe. Enchia as latas, botava no caçoá, botava para secar no terreiro. Depois eu levava, vendia. Também, eu destalava fumo, Dalva, muito, muito! Nas minhas férias inteiras, eu destalei muito fumo. Então, eu fazia aquelas montanhas enormes, como eu aprendi com as mulheres que vinham de lá de Paraíso, outras das roças mais próximas. Mas, como meus tios plantavam muito fumo, então, precisavam de muitas lavradoras, de muitas mulheres que destalassem o fumo (Ana Lúcia Gomes, professora do curso de Letras Vernáculas).

A roça é lida para além da ideia de um espaço agrícola, onde o trabalho se resume em preparar o solo, plantar, (rezar pra chover) e colher para a subsistência da família. Del Priore (2006) escreve sobre a importância da agricultura de subsistência que, desde os tempos coloniais, contribuiu, também, para o abastecimento do mercado interno

Não se tratava, como disseram alguns, de “mesquinha agricultura de subsistência”. Nem tampouco de homens “decadentes e degenerados”, como queriam outros. Mas de atores históricos responsáveis por competências que, durante séculos, modelaram a produção e o mercado colonial de gêneros alimentícios (DEL PRIORE, 2006, p. 48).

Parte da produção agrícola, (assim como parte da criação de porcos, galinhas, cabras e ovelhas), destinada às trocas comerciais, o trabalho do vaqueiro no trato com o gado (bovino, principalmente), a produção e comercialização de doces, a pesca e a caça, são exemplos da referida diversificação de atividades produtivas que geram a possibilidade de existência material e simbólica, na roças aqui representadas.

Esta diversificação acontece, também, em relação à atividade de cultivar a terra, seja no que diz respeito à técnica utilizada, seja relativo ao produto cultivado. Reinivania fala que em Cachoeira Grande, onde sua família lida com a roça, o trabalho

de cultivar a terra, atualmente, é realizado com e sem o uso de maquinário, dependendo do interesse e poder aquisitivo de cada família. Ela conta que é comum o uso do carro-de-boi no transporte de materiais para a roça, lembrando quando atuava como guia de bois na condução do arado. Mas, refletindo sobre o presente, afirma: “a aração hoje em dia a gente já tem a questão dos tratores, porém as outras tarefas, a colheita, o plantio... por mais que seja na máquina, mas a máquina é manual, a limpa da roça é manual, ainda continua braçal mesmo”.

Relativo aos diferentes produtos cultivados, Ana Lúcia, lembra que, sua família plantava e, até hoje planta, fumo, feijão, melancia, milho e mandioca: “Então, meus tios quase todos eles, não meu pai, meu pai só era fumo, milho e feijão, mas os meus tios, em todas as roças deles tem casa de farinha”. Lembra das “roças enormes de mandioca”, da lida com o fumo e na casa de farinha e diz que, quando volta lá, a labuta com o fumo e com a mandioca, no entanto, parecem ser a mesma de quando ela era criança, “se não vem a chuva, a mesma situação (do passado) perde muito”. Lamenta, recordando que, quando ela ainda vivia em Itapeipu ou voltava ali, de férias, ia pra roça plantar fumo:

Então, eu aprendi a plantar o fumo, a apertar a raiz e tal; depois que era a hora de colher, tinha que ajudar minha mãe a colher. Então, eu quebrava fumo, eu sabia botar na selva - que é aquela parte enorme de cipó no paredão, e a gente vai pegando cada molho, bota de um lado, bota de outro e vai fazendo aquela manta bonita, verde, que depois ela vai amadurecendo. E o destalar fumo é quando eles já estão maduros. Meus pais traziam para Itapeipu, contratavam as mulheres e nós também participávamos ajudando como filhas. Então, a gente tirava aquele talo, por isso que chama destalar. Destalar é tirar o talo. Aí tira o talo com uma faquinha, sempre uma faquinha amoladinha, que todo mundo arrumava para destalar fumo. A gente ficava com a mão cheia de cerol porque solta muito, né! Fica bem amarela e bem preta a mão, e a gente ia destalando e fazendo... é... como se fosse uns punhados... a manoca (Ana Lúcia Gomes, professora do curso de Letras Vernáculas).

Fábio fala da roça como sendo, há um só tempo, a casa, a “roça” (eito) o quintal e a mata; partes complementares de uma mesma sociabilidade.

eu costumo falar que a roça não é um espaço compartimentado, a roça é um espaço de complemento, de complementaridade, ao mesmo tempo a gente estava em uma casa com sete filhos, mais três agregados, mais sobrinhos e tudo, em torno de dez pessoas morando em casa e com quintal, e ao mesmo tempo a casa era uma espécie de extensão da própria roça. O nosso espaço não era fragmentado; ele

era complementar; então, ou se estava na roça ou se estava em casa, estava no quintal... Então, esses três pontos, esses três espaços eram parte da nossa visão de mundo. A casa, o quintal e a roça e ao mesmo tempo a mata, né?! Porque era onde nós corríamos, era onde nós brincávamos... Para onde a gente ia, nos momentos mais complicados de queda na produção agrícola, na questão do plantio, e a gente ia buscar, justamente, na mata alguns outros elementos que pudessem complementar nossa renda ou pelo menos contribuição alimentar também; então desde a caça de alguns animais até a questão de colheita também de frutas da própria caatinga, da vegetação da caatinga.

A casa, o quintal, a “roça” e a mata representam o lugar onde a família efetiva as trocas simbólicas e as relações produtivas. São compartimentos ou lugares interligados e complementares, essenciais à vivência do grupo. A mata tratada por ele como lugar alternativo para o lazer e para garantia do sustento, quando a produção agrícola sofria uma queda, oferecia além da caça, frutos, que alimentava a fábrica de doce que a família possuía no quintal.

Na narrativa de Fábio a roça se apresenta, principalmente, em relação às trocas materiais, em diferentes conexões que vão desde a interligação entre os “lugares” que a compõe – espaços de vivências familiares - até a relação com “macro-espaço” – relações comerciais. Nas palavras dele

Então, era assim o nosso mundo, o nosso universo era composto desses espaços aí, que eu chamo de lugares. [...] esses espaços estavam conectados com esse macro-espaço que é o que chamamos de território nacional, né?! (Fábio Nunes, professor do curso de Geografia).

A representação de roça que a pressupõe desconectada de outros espaços faz parte, afirma Fábio, “de uma espécie de imaginário prisional sobre a roça e sobre os indivíduos”, “você cria uma concepção de roça e você joga esses indivíduos dentro dessa concepção e você generaliza ela, [...] a roça é esse lugar desprovido de conexões, desprovido de uma complexidade”. Em torno deste “imaginário prisional” circula os estereótipos, os preconceitos e discriminações que, de forma assertiva, inventa uma verdade sobre roça.

Beatriz fala sobre o preconceito que, de fora pra dentro, inventa a roça. Expressa indignação e questiona esse lugar de fala

quando eu vim morar aqui na cidade o povo começou a falar da roça e eu ficava incomodada; “ah porque o povo da roça não sei que...”, só via o olhar pejorativo sabe?! Eu não via com esse olhar e eu ficava incomodada, às vezes eu não falava nada, mas às vezes eu falava: não, a roça não é assim não. Onde é essa roça que é assim?! Porque a minha roça, a roça que eu vou não é assim não (Beatriz Souza, estudante do curso de Letras com Inglês).

Marisa fala de um tempo, revivido na memória, quando tinha menos de sete anos de idade e algumas lembranças se perderam. Mas, com dez anos de idade, guardou a discriminação que experimentou quando, para continuar os estudos, foi morar em Caldeirão Grande – “cidadezinha um pouco maior” que o povoado de Baraúnas (para onde os pais haviam se mudado naquele momento). “Mas as pessoas de lá já olhavam quem vinha de cá, da Baraúnas, como aquele... o atrasado (risos), o matuto... [...] eu era tabaroa, eu era a tabaroa da Baraúnas (risos)”. O imaginário que constrói a verdade sobre o urbano, polo oposto ao rural, como ápice da civilidade e desenvolvimento, impõe à roça um lugar fixo, inferiorizado, carregado de estereótipos e discriminação. Esse preconceito tende a se acirrar nos espaços onde a supremacia da escrita sobre a oralidade é maior e o debate sobre pluralidade e diferença é uma falta. A suposta superioridade urbana em relação ao rural se torna maior, na medida em que se trate de um urbano letrado *versus* um rural não alfabetizado. Marisa fala sobre seus primeiros contatos com a nova escola: “Meu primo e um amiguinho dele pegavam minha pasta e ficavam jogando pelo corredor, me fazendo de bobinha. Essas coisas que acontece né! E tinha essa coisa da menina que é meio tabaroa, que não sabe das coisas” (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de História).

Ainda sobre o preconceito na escola, Erenilda diz

Muito preconceito! Primeiro as pessoas que teve um melhor embasamento, lá no Ensino Médio, que tiveram condições, principalmente, as de escola particular, que os pais tiverem condição de pagar um cursinho, acha que quem vem da zona rural é limitado, que não tem capacidade de estar entre eles, então há essa exclusão. Você sente logo de cara, parece que os olhares se encontram assim né! “Oh *bora* ficar aqui com fulano que sabe, que tem o mesmo conhecimento, que vai ter o mesmo interesse e tal” e também há esse preconceito de sempre estar dizendo: “Ah fulana é de tal de forma, pejorativa, né! “Ah é do Batata, não sei o quê”... Mas, você sente que essa fala só é quando é para criticar de alguma coisa; nunca quando você acerta. “Acertou, é do Batata”, “fulana é boa, é do Batata”. Não! Errou: “só podia ser do Batata”, entendeu?! Então há sim esse preconceito que, às vezes, eles falam de uma forma tão natural; que já estão tão acostumados, que para eles não soa mal, né?! Estão

falando... é como se você não absorvesse, te magoasse de alguma forma, você não se sentisse inferior (Erenilda Freitas da Silva, estudante do curso de Educação Física).

Além da relação entre urbano (cidade) *versus* rural (roça) e escrita *versus* oralidade, outro importante elemento entra em cena na narrativa acima: a relação de classe. O imaginário que inferioriza a roça, que a aprisiona dentro de pré-conceitos, revestidos de romantização, é o mesmo que a pressupõe analfabeta, incivilizada, “tabaroa”, desconectada e pobre. A discriminação aqui aparece a partir do atravessamento entre dois preconceitos: o de classe e o de origem geográfica.

O preconceito quanto à origem geográfica é justamente aquele que marca alguém pelo simples fato deste pertencer ou advir de um território, de um espaço, de um lugar, de uma vila, de uma cidade, de uma província, de um estado, de uma região, de uma nação, de um país, de um continente considerado por outro ou outra, quase sempre mais poderoso ou poderosa, como sendo inferior, rústico, bárbaro, selvagem, atrasado, subdesenvolvido, menor, menos civilizado, inóspito, habitado por um povo cruel, feio, ignorante, racialmente ou culturalmente inferior. Estes preconceitos quase sempre estão ligados e representam desníveis e disputas de poder e nascem de diferenças e competições no campo econômico, no campo político, no campo cultural, no campo militar, no campo religioso e nos campos dos costumes e das idéias (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2012, p. 11).

Para além do preconceito sofrido por ser espaço rural, a roça se apresenta, em relação a outras territorialidades rurais, através de estereótipos, como uma espécie de lugar inferior dentro do inferior. Embora apareça em alguns discursos orais e escritos como sinônimo de rural e de campo, a roça se encontra, semanticamente, numa posição de desprestígio em relação a estes. Pobreza, fome, rusticidade, ignorância, incivilidade e alienação são alguns dos preconceitos que procuram rebaixar a roça para o último grau na hierarquia rural. Para os seus sujeitos, no entanto, ela representa um lugar sempre associado às suas próprias vidas, anunciando a indivisibilidade entre território, cultura e identidade. Em resposta à pergunta *o que é roça* as narrativas apresentam este espaço a partir do lugar de cada sujeito narrador junto à roça, ou seja, a partir das marcas impressas pelas vivências destes sujeitos ali, implicadas com suas construções subjetivas. A palavra roça expressa uma relação identitária entre sujeito e território, um sentimento de pertença. Mas, eivada pelo preconceito e discriminação se encontra relacionada a estereótipos e/ou barreiras que torna ambígua a relação do sujeito da roça com este espaço.

Mais que o estigma de inferior, a invisibilidade é a marca mais pesada para quem é da roça. Aliás, a inferioridade imposta é resultante da linha abissal que separa o visível do invisível e, nesse sentido, a inferioridade é justificada pela condição de inexistência do outro ou a sua desumanização. Tomo aqui a concepção de pensamento abissal de Boaventura de Souza Santos⁵². Segundo este: “Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro” (SANTOS, 2010, p. 31-32).

O sentimento de pertença que faz com que o sujeito reconheça, nomeie e signifique o seu espaço como roça conflitua com o estigma de não-lugar imposto ao seu território por aqueles que se encontram “deste lado da linha”. A roça é rural, pobre e, culturalmente, se aproxima do que Sodré (2005, p. 161) chama de cultura negro-brasileira: “[...] uma cultura em movimento de auto preservação e continuidade”. São atravessamentos que justificam, para quem está “deste lado da linha”, a invisibilidade daqueles que se encontram “do outro lado da linha” e implicam no embate entre negação e resistência.

Há uma inquietação relativa à invisibilidade *versus* preservação e continuidade na narrativa de Fábio, quando este fala sobre os sons de tambores que, de vez em quando, se fazia ouvir do interior de sua casa na roça, quando ainda era criança:

Tinha uma questão que eu lembro muito, eu geralmente falo isso para os alunos daqui da UNEB, que é o primeiro contato com o mundo fora da roça, que foi o som dos tambores que eu ouvia, eu digo fora da roça ou fora do lugar mais próximo de mim. Eram uns tambores que ecoavam geralmente no final de semana, dia de sexta-feira, da cultura do samba que aparecia de vez em quando lá. Não era muito comum, a comunidade que eu vivia ela tinha uma... Era muito católica né! E ela, de certa forma, ela... criava alguns limites para que as manifestações culturais negras aparecessem. Não era muito comum isso. Não era muito aceito também; havia muita discriminação racial também, muita discriminação cultural com relação a tudo isso (Fábio Nunes de Jesus, professor de Geografia).

⁵² “O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente” (Santos, 2010, pp. 31; 32).

O que se deduz a partir da narrativa de Fábio é que a negação destas manifestações culturais está atrelada a ações e sentimentos conflituosos por parte, também, de quem está “do outro lado da linha”, afinal, os processos de invisibilidade aos quais a roça, desde seus primórdios, foi submetida incluíam privação material e simbólica e, exigiu uma resistência moldada num jogo, com “os deste lado da linha”, que envolvia negociações e conflitos, construções simbólicas e subjetivações.

4.3 Diáspora e Roça – Entre o Sagrado e o Profano

Nesta perspectiva escrevo sobre os processos de (des)territorialização-(re)territorialização que originaram a roça e a implicação destes com a experiência diaspórica negra e/ou a transferência de parte do patrimônio cultural africano para o Brasil. Chamo atenção para a importância do elemento mítico presente na apropriação e dominação do espaço, como o sagrado e o profano se misturaram num jogo de poder e sedução do poder, apresentando aproximações possíveis entre: o material e o simbólico; terreiro (culto litúrgico) e roça enquanto exemplos de condensações de territórios africanos no nosso país.

Del Priore (2006, p. 48) escreve sobre a origem da roça como resultante da “destribalização dos grupos indígenas e de sua fusão com ex-escravos africanos ou até mesmo com brancos pobres”.

homens livres, pequenos proprietários, vivendo nos arredores das grandes plantações, lutando contra um solo não ocupado pela lavoura tradicional e tentando ajustar a natureza às necessidades e técnicas de que dispunham. Eram roceiros, também conhecidos, segundo as diferentes épocas e regiões, como caipiras, caiçaras, caboclos, muxungos, mandioqueiros, capicongos, brocoiós etc. Moradores dos “sertões”, instalados além das cidades coloniais, transformaram tais espaços físicos em espaços humanos. A variada maneira como se estabeleceram no território, suas formas de morar, viver ou morrer consolidaram dados mentais ou culturais, enraizaram lembranças ou esperanças às quais acordaram valores afetivos e representações (DEL PRIORE, 2006, p. 47).

Embora a obra de Del Priore (2006) não apresente roça enquanto categoria, fundamenta a ideia desta como um espaço rural cuja territorialização se constituiu a partir de experiências diaspóricas, envolvendo brancos negros e índios, condensados

em clareiras na mata ou no entorno da casa grande, onde um jogo, de poder e sedução do poder, reconstruiu, em novas bases materiais e simbólicas, territórios de origem de grupos étnicos vilipendiados. Questiono, a partir daí, o complexo processo de desterritorialização-reterritorialização da roça, procurando apreender como diferentes grupos étnicos condensaram suas próprias experiências na construção de uma mesma territorialidade e o que passa a definir esta, a partir de então.

O distanciamento com a razão universal⁵³, na forma de se relacionar com o real aparece como explicação plausível para a presença/junção destes povos na (re)territorialização da roça. É fundamental atentar aqui para a concepção de diáspora se o objetivo é entender a (re)territorialização da roça em um contexto que, não só envolve diferentes etnias, mas, também a relação colonizadores-colonizados. Nessa perspectiva, o conceito de diáspora não pode se apoiar na noção binária de diferença, fundada na construção de fronteiras de exclusão que fixa a oposição entre o dentro e o fora, ao contrário, fundamenta-se na *différance* – “fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo e sem fim” (HALL, 2009, p. 33),

Sodré afirma que “para deixar o diferente aproximar-se é preciso, de algum modo, conceber ou vivenciar um ponto em comum, alguma totalidade (embora não hegemônica) nas diferenças” (SODRÉ, 2005, p. 62-63). De acordo com este, um ponto em comum entre negros e indígenas é a visão sagrada do espaço capaz de gerar uma consciência ecológica e uma parceria simbólica com a paisagem. Destituídos de seus territórios de origem encontraram nesta forma de entrelaçamento cultural a (re)existência do grupo.

Contudo, entender o processo de reterritorialização que originou a roça implica, também, em compreendê-lo no contexto do humanismo e da racionalidade moderna ocidental e sua função civilizatória.

A modernidade ocidental, centrada na Europa, essencializou o conceito de cultura, regulou o fenômeno humano no mundo e ordenou cientificamente os espaços

⁵³ Universalizar significa reduzir as diferenças a um equivalente geral, um mesmo valor. É a universalização racionalista do conceito de homem que inaugura, no século XIX, o racismo doutrinário. Até então, as raças ou as etnias podem ter sempre alimentado ódios ou desconfianças mútuas – que frequentemente culminavam em massacres cruéis -, mas nunca sob alegações científicas, sob o critério de uma razão ocidental (SODRÉ, 2005, p. 27).

terrestres. Na condição de continente central do planeta, a Europa, fazendo uso da religião cristã, da cientificidade e do liberalismo econômico, arrogou pra si o direito de dominar o resto da Terra. “Justificam-se desse modo a ocupação dos territórios não-europeus, o escravagismo, assim como a delimitação de espaços sem garantias jurídicas internacionais” (SODRÉ, 2019, p. 31). Junto com a ordenação espacial se dá início ao processo civilizatório ou a imposição ideológica da racionalidade instrumental moderna ao “inumano universal”.⁵⁴ A apropriação e divisão do espaço sempre esteve ligado à ordenação política, social e religiosa e demarcou os limites entre colonizadores (exploradores) e colonizados (explorados).

Acontece que um território (a Colônia) não se esgota no projeto explorador de uma Metrópole. O território tem marcas próprias, tem sua particular dinâmica de relacionamento com o real (a cultura), capaz de, às vezes, refazer ou, pelo menos, expor as regras do jogo dominante. Muitas vezes, a lei metropolitana, como se dizia nas colônias hispano-americanas, *“se acata, pero no se cumple”* (SODRÉ, 2019, p. 38).

É no contexto desse jogo de poder e subversão de poder que indígenas e negros privados de seus respectivos territórios de origem reorganizaram suas formas de relacionamento com o real através de um vetor comum (relação com a natureza e o sagrado) e se reterritorializam em novas bases. Nesta perspectiva, a roça surge do desafio que representou a reterritorialização de corpos diaspóricos, que resistindo em aparentes territórios simbólicos, materializa estes em espaços restritos e tecnicamente rudimentares.

Aqui é fundamental atentar para o fato de que a referida diversidade étnica não se restringe à composição entre negros, indígenas e brancos, já que pra cá vieram indígenas de diversificados troncos linguísticos e africanos de diferentes nações da África. O caráter perverso da escravização, intentando a coisificação do sujeito, isolou indivíduos de um mesmo grupo étnico em diferentes territórios. Isso quer dizer que a reterritorialização de africanos, ex-escravizados precisou superar os obstáculos impostos pela diferença cultural – principalmente no que se refere à língua -, além de antigos conflitos entre os grupos que para cá vieram. Neste sentido, Sodré (2019) fala

⁵⁴ Segundo Sodré (2019, p.30), “o humano universal”, criado por um conceito de cultura que espelhava as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um “inimigo universal”, outra face de uma mesma moeda, capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao “não-homem”: selvagens, bárbaros, negros”.

sobre a importância dos Ketu⁵⁵ para a transferência e preservação das tradições nagôs no Brasil.

Seus numerosos zeladores (sacerdotes) de Orixás, levados para a Bahia como escravos no início do século XIX, ensejaram a “estrutura”, um modelo ritualístico estável, à qual se acomodariam mais ou menos as diferentes etnias negras ou “nações”, como aqui se chamavam. Através do *terreiro* – associação litúrgica organizada (*egbé*) -, transferia-se para o Brasil grande parte do patrimônio cultural negro-africano (SODRÉ, 2019, p. 51).

A obra deste autor, no entanto, trata da reterritorialização de reinos africanos em terreiros, no espaço urbano brasileiro. Ainda que reconheça que, no caso dos povos Yorubás, a principal atividade, na África, era a agricultura, seu interesse por estes é “devido a sua vivência prévia de um espaço urbano na África e à sua uniformidade cultural, diferentemente dos Bantos” (SODRÉ, 2019, p. 50). Nesse sentido, apresenta os terreiros enquanto força do sagrado nos processos de desterritorialização-reterritorialização de africanos escravizados, no espaço urbano brasileiro, principalmente o baiano (no caso dos Yorubás).

Entretanto, penso que há no processo de desterritorialização-reterritorialização que originou a roça uma aproximação com o mesmo processo que fundou os terreiros ou comunidades litúrgicas, reterritorializando parte da África no Brasil.

Importante lembrar que há na roça a presença de organizações litúrgicas ordenadas por rituais que entrelaçam o sagrado africano e o indígena, o orixá e o caboclo⁵⁶ em um mesmo terreiro (Figura 19). Contudo, defendo aqui que a condensação de parte da África em terras rurais brasileiras não se restringe a estes espaços onde se manifestam estas organizações litúrgicas, mas, que toda a roça é representativa dessa transferência de parte do patrimônio cultural da África para o Brasil.

⁵⁵ Reino africano do grupo lingüístico Yorubá (nagô, no Brasil) mais duramente atingido, no século XVIII, nas guerras com o Daomé, (SODRÉ, 2019).

⁵⁶ Segundo Juarez Tadeu de Paula Xavier, o candomblé de Caboclo - expressão singular brasileira - é a junção das matrizes africanas com as raízes indígenas, que se encontraram no Recôncavo Baiano, e produziram uma síntese especial. Segundo alguns estudiosos, ao chegar na região, muitos africanos de origem bantu procuraram identificar o ancestral da terra, já que esta tradição tem fortes ligações com a terra. Identificaram o índio como ancestral senhor da terra e adotaram como seu ancestral. Dessa releitura em busca do ancestral perdido e, nesse caldo de cultura especial, nasce essa tradição que funde as duas matrizes numa única e original forma de adoração da ancestralidade afro-indígena, o candomblé de Caboclo (XAVIER, acessado em 10/02/2011).

Figura 19 – Festa de Iemanjá e o sincretismo religioso no terreiro de candomblé – município de Saúde-BA



Fonte: Fábio Nunes de Jesus, fevereiro de 2020

Voltando à questão da aproximação entre as experiências diaspóricas reterritorializadas no terreiro e na roça, chamo a atenção:

Em primeiro lugar, para a semantização de elementos que compõem estes espaços. Em ambos, aparecem palavras como: terreiro, roça, porteira e mato - alguns significando espaços de uso coletivo, outros como delimitadores destes espaços.

Na roça, o terreiro circula a casa e representa um espaço entre o mato (a mata) ou o roçado e esta. Geralmente o chão batido do terreiro é mantido limpo, (varrido com vassoura de palha ou feita com galhos de arbustos), circundado de flores ou outras plantas ornamentais, e, funciona muitas vezes como uma extensão da residência, principalmente, em dias de festas - quando ali se reúnem convidados para a prosa,

para as brincadeiras de roda, para dançar forró nos carramachões juninos, para os leilões apregoados em noites de reza para santos de devoção etc. O mato se refere ao espaço para além do terreiro e tanto pode designar a roça (com ervas daninhas) antes ou depois da colheita, quanto um espaço de preservação da vegetação natural. A porteira é fronteira entre o terreiro e o mato, entre uma roça e outra ou ainda entre a roça e a estrada, o caminho e/ou a vereda de acesso a casa. Diferente das cancelas das fazendas, a porteira é, geralmente, construída com troncos finos de árvores (às vezes com troncos atravessados horizontalmente, sobrepostos e sustentados por troncos verticais - dois em cada lateral; outras vezes, finos troncos verticais são intercalados por arame farpado). A porteira é lugar de passagem e separa o que pode estar dentro daquilo que deve ficar do lado de fora.

Com relação ao terreiro, Sodré (2019) – escrevendo sobre a “síntese original” realizada no candomblé da Casa Branca, o *Axé Ilê Iya Nassô Oká*, fundado por africanos livres –, afirma

Nele operou-se uma síntese original: a reunião de cultos a orixás que, na África, se realizavam em separado, seja em templos, seja em cidades; a condensação do próprio espaço geográfico africano nos dispositivos morfo-simbólicos da “roça” (*oká*), outra palavra para “terreiro” e que conota as comunidades litúrgicas como situadas no mato, fora do contexto urbano. Na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos grandes espaços em que se assenta a existência: o *orum* (o invisível, o além) e o *ayê* (mundo visível) (SODRÉ, 2019, p. 53).

No terreiro, (ou roça – onde o sagrado e o profano às vezes se apresentam), o sagrado pode compreender construções públicas ou privadas (correspondente a um espaço urbano), e o mato, compreende o espaço “virgem”, que representa a floresta africana. No território do terreiro o urbano “interage”, “troca” com o mato (SODRÉ, 2019). “A ‘porteira’ (designação comum nos terreiros da Bahia) é uma marcação territorial importante, porque designa o limiar do sagrado. Por isso, a entrada, a porteira, precisa de vigilantes, tanto reais (os mais velhos) quanto simbólicos (orixás)” (SODRÉ, 2019, p. 64).

As aproximações semânticas entre roça e terreiro dizem sobre diferentes espaços reterritorializados, mas, apontam para a transferência de um patrimônio cultural – que inclui a relação com o espaço geográfico – da África para o Brasil. No entanto, é importante atentar para a presença indígena e branca na formação da roça.

A síntese resultante dessa hibridização configura uma territorialidade marcada por uma força que se opõe àquela do colonizador europeu, contudo, diferente do culto litúrgico (terreiro), a roça não representa “pureza” na condensação da África aqui.

Apresento, em segundo lugar, (como aproximação entre roça e terreiro) o apreço e afeto pela terra, comum entre os sujeitos da roça, representativo da mesma cosmogonia do terreiro, que liga a fertilidade da terra ao ciclo da vida e ao ritmo do universo, vendo-a como espaço sagrado. “Cada linhagem africana faz da terra, portanto, objeto de desejo, tanto por motivos de sobrevivência material quanto simbólicos” (SODRÉ, 2019, p. 53).

Condensados em espaços restritos, ambos os processos de reterritorialização representam resistência à aniquilação de uma cosmovisão e de uma cosmogonia fora dos moldes do paradigma do colonizador europeu. A construção desta resistência (re)territorializada envolve relações de poder: apropriação e dominação em um jogo que, como afirma Sodré (2019), quem seduz também é seduzido.

o poder como relação, e não como coisa a qual possuímos ou da qual somos expropriados, envolve não apenas as relações sociais concretas, mas também as representações que elas veiculam e, de certa forma, também produzem. Assim, não há como separar o poder político num sentido mais estrito e o poder simbólico (COSTA, 2012, p. 93).

Tomo de Lefebvre as concepções de apropriação e dominação. Para ele a apropriação se dá em relação ao espaço natural modificado e objetiva servir às necessidades e possibilidades do grupo que deste espaço se apropria. Já a dominação do espaço se dá “a partir da transformação técnica, prática, sobre a natureza” (Lefebvre *apud* COSTA, 2012, p. 94).

No que diz respeito à roça, a apropriação e dominação do espaço (reterritorialização) não correspondeu, necessariamente à posse da terra, mas ao uso da força do trabalho nesta. A roça inicia-se em sucessivas clareiras abertas na mata e só mais tarde se estabelece no entorno das fazendas (ou no interior destas). Embora os roceiros não detivessem a posse da terra, através do trabalho e do sagrado, extraíam daquela a possibilidade de existência do grupo, transformando o espaço natural em espaço habitado.

O trabalho sempre representou um importante instrumento de ligação entre o político e o simbólico no processo de (re)territorialização de negros e indígenas e,

portanto, da roça. Além de mediar a relação afetiva do sujeito com a terra, se constituiu em elemento fundamental nos processos que envolveram expropriação da terra, negociações, conflitos e resistências a esta expropriação. Aliado ao sagrado, o trabalho significou no processo de apropriação e dominação do território possibilidades de existência material e simbólica.

O produto da terra que alimenta é o mesmo que gera orgulho e prazer na superação das adversidades climáticas e das técnicas rudimentares que imprime dificuldades à produção. O canto, as associações para o labor e a partilha dos resultados, representa bem a indissociabilidade entre sobrevivência material e simbólica produzida pelo trabalho e, de certa forma, subvertem a ação “empírica” ou “técnica” que incapacita a apreensão da realidade mítica e do sagrado. Sodré (2019, p. 49) escreve que, na história do Brasil a resistência ao “fim da vivência de uma certa concepção de espaço - o sagrado (à morte de Pã)⁵⁷, é devida as populações indígenas e aos africanos escravizados que para cá vieram”. Afirma

Os escravos negros foram literalmente “peças” (dizia-se: “peça de ébano”, fôlego vivo”) imprescindíveis à expansão de uma economia rural (agricultura e mineração) e se constituíram no empuxo originário tanto da acumulação primitiva do capital no Brasil quanto de estratégias de cultura das massas – através da transmissão de um patrimônio simbólico (SODRÉ, 2019, p. 50).

Não é possível separar trabalho e acesso a terra, na roça, embora a diversificação de atividades ali aponte para uma direção contrária a essa afirmativa. A posse (ou não) da terra formata a relação entre “os donos da terra” e os expropriados dela, delimitando fronteiras e lugares próprios de cada um. Não se constitui objeto desse estudo discutir o processo de distribuição de terras no Brasil que, propositalmente, retirou de indígenas e negros o direito à terra. Contudo, é importante dizer que, desde os primórdios, a (re)territorialização da roça se processa em conformidade com a expropriação dos seus sujeitos e isso implica em relações de poder que envolvem dominação, subalternidade, alianças, negociações, conflitos e resistências. Implica ainda compreender este espaço enquanto um território em movimento, em contínuos processos de desterritorialização-reterritorialização envolvendo o material e o simbólico, e, neste contexto, o trabalho, enquanto

⁵⁷ Sobre a história da morte do grande Pã, ver Sodré (2019, p. 49).

instrumento de mediação entre a territorialidade e o território. É nesta perspectiva que, com base nas narrativas, apresento três diferentes (modalidades) de trabalhos (da/na roça), quem são os sujeitos envolvidos e a condição em que os trabalhadores se estabelecem em cada uma dessas modalidades, e em relação à posse da terra:

1. Não possui a propriedade da terra, mas trabalha nela (e mora na roça): o vaqueiro, tomador de conta da fazenda onde, além de cuidar do gado, planta para o proprietário desta e para o sustento da própria família; o meeiro que divide o produto do seu trabalho com o proprietário da terra; o trabalhador que faz uso, por um ano, no máximo dois, de terras de terceiros (fazendeiros) e em troca planta ali o capim; o “macaqueiro” que vende o seu dia de trabalho na roça;
2. Possui a posse da roça, mora e trabalha nela: trabalhador cuja atividade (geralmente diversificada) é desenvolvida pelo núcleo familiar.
3. Possui (ou não) a propriedade da terra, não trabalha nela, mas, retorna para a casa na roça, após o turno de trabalho: trabalha com atividades comerciais ou remuneradas – dono de venda, comerciante em feiras-livres, ambulante, imigrante nas capitais do país; pedreiro, empregada doméstica, segurança particular e outros.

No primeiro caso o trabalho depende de certa mobilidade – em nível local – do trabalhador, e tanto pode simular uma aproximação entre fazendeiros e roceiros (no caso do vaqueiro) como pode determinar uma relação de extorsão mais intensa, que acirra a expropriação do sujeito e consequente imigração (o macaqueiro, no exemplo). O trabalhador mora na roça (ou em uma fazenda), mas não possui a posse da terra; negocia mão-de-obra e produto ou vende a força do trabalho a terceiros para garantir a existência (individual ou da família). A relação com a terra envolve afeto e desejo.

No segundo caso, a posse da roça parece intensificar o afeto pela terra. Junqueira (2007) relaciona o afeto pela terra ao trabalho, enquanto experiência “pessoal-corporal”. O trabalho se apresenta como garantia da existência do grupo e, simultaneamente, como forma de zelar o patrimônio material e simbólico que o território representa, se opondo, assim

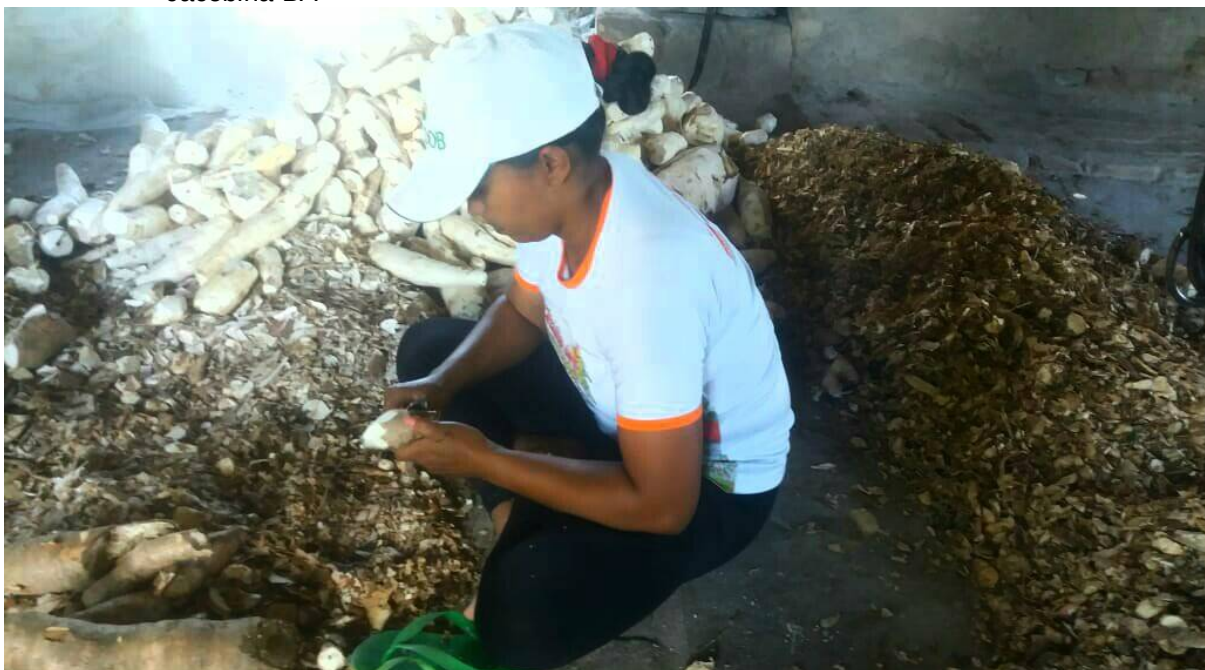
a lógica do capitalismo que atribui valor à terra independente do fruto que ela possa oferecer, que cerca um pedaço de chão, confere-lhe um título de propriedade, que entra no mercado financeiro valorizando-se

cada vez mais conforme o tempo em que permanece improdutiva (MARTINS *apud* JUNQUEIRA, 2007, p. 154).

As relações de poder, dentro do núcleo familiar, ordenam o trabalho e as atribuições de cada membro do grupo, mas, os saberes e competências, o próprio trabalho e o produto deste, são compartilhados com amigos e vizinhos na sociabilidade da roça e na preservação de valores étnicos ancestrais. Reinivânia fala com orgulho da roça e de como o resultado do trabalho é compartilhado por sua família (Figuras 20 e 21).

Eu continuo dizendo que (a roça) é um lugar que eu me orgulho de ter vindo. Eu acho que é o que me deixa ter um olhar pro outro, porque quando tem alguma coisa de fartura na casa da minha família é dividido para os filhos, não é só vender não, é o prazer de dizer assim: “oh toma essa porção da minha roça; esse milho é da minha roça, esse feijão é da minha roça”. E outra coisa, esse processo da casa de farinha, também, meu pai deixa, às vezes, de tirar a tapioca pra fazer o beiju, as pessoas costumam nos ajudar muito em troca disso. Ele deixa tirar a tapioca, as pessoas fazer o beiju e ele ainda tira uma determinada quantidade de farinha, e ainda saí dando a todas as pessoas que nos ajudaram (Reinivânia Reis Oliveira Silva, estudante do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

Figura 20 – Raspa da mandioca para extração de farinha em Cachoeira Grande – município de Jacobina-BA



Fonte: Reinivânia Reis Oliveira Silva, janeiro de 2020

Figura 21 – Preparação coletiva do beiju em Cachoeira Grande – município de Jacobina-BA



Fonte: Reinivânia Reis Oliveira Silva, janeiro de 2020

Sales compara a experiência de compartilhar da roça com a da cidade, relembrando o tempo em que acompanhava sua mãe à roça para levar comida aos trabalhadores, fala de como todos sentavam em volta da bacia onde estava a comida e compartilhavam desta. Nas palavras dele

Eu fico hoje pensando assim: poxa a experiência de compartilhar do sujeito da roça e do sujeito da cidade - o sujeito urbano - como é uma diferença imensa! Uma distância imensa. E a gente fala hoje, eu vejo as pessoas falarem hoje: compartilhar isso, compartilhar aquilo... A gente agora fala de compartilhar informação, de compartilhar na internet... Compartilhar, compartilhar, mas, o que a gente vê é que as pessoas têm dificuldade de compartilhar as coisas. Ali naquele ato simples de almoçar ao redor de uma bacia de comida, aquilo de verdade era compartilhar. Compartilhar o trabalho - as pessoas se ajudavam mutuamente. Lembro que o meu pai falava assim: "Ah! amanhã eu vou trabalhar para fulano, porque eu vou dar um dia para fulano, depois de amanhã vou dar um dia para fulano, porque aí, sábado todo mundo vai lá na minha roça trabalhar, pra gente brocar". [...] havia um atraso muito grande e família pobre não tem dinheiro para comprar instrumentos de arado, trator e outras coisas. A gente vê hoje a indústria agrária utilizar como forma de massificar a produção, então o trabalhador da roça não, é a força do braço e do companheirismo. Então, são essas vivências, é dessa forma que eu compreendo a roça (Francisco de Sales Araujo Sousa, professor do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

A preservação de valores ancestrais nas relações de trabalho e com a terra, e uma consequente relação de afeto com esta, confere ao roceiro um sentimento de confiabilidade no sagrado e na força da natureza, manifestos na crença de que as procissões e/ou as promessas fervorosas para os santos de fé, trarão os bons tempos pra plantar e colher. Estabelece, assim, uma relação de troca com o sagrado capaz de gerar uma força vital realizadora. Respeitando aproximações e diferenças entre terreiro e roça, tomo de Sodré (2019) a concepção dessa força realizadora que, no contexto do terreiro, também é definida como axé. Segundo este autor

A regra implica a troca ou a comunicação permanente entre os parceiros desse jogo existencial. O axé não é, portanto, uma emanção física, mas um potencial de transformação e passagem que, a exemplo do poder concebido por Nietzsche, pode variar – diminuído ou aumentando. Sua existência dá-se a partir da relação entre sujeitos ou entre sujeitos e objetos. A terra, as plantas, os homens são portadores de axé, são veículos de possibilidades de afetarem e serem afetados, diretamente vinculadas às práticas rituais (SODRÉ, 2019, p. 96-97).

A força vital na roça emana do ato dos seus sujeitos de compartilhar, entre si, mão-de-obra e alimentos, alegrias e tristezas, dores e esperanças e, da crença e reverência à natureza. Plantar e colher requer observar fenômenos naturais e dias consagrados a determinados santos no calendário. Observar a formação de nuvens baixas logo ao amanhecer é um indicador usado para saber se o tempo será de chuvas ou ensolarado (*sereno na serra, chuva na terra; sereno na baixa, só que racha*). Em sentido parecido, costuma-se prever se um novo ano será de bom tempo (chuvoso) ou não, observando-se o gado bovino de uma fazenda: se no primeiro dia do ano os bois amanhecerem deitados significa que o ano será de chuva, ao contrário é presságio de seca. Há, ainda, como forma de previsão de tempo, o uso da pedra de sal, citado por Luiz Gonzaga na música Triste Partida – referindo-se a migração forçada pela seca ele canta: “[...] perdeu sua crença na peda de sá”. Consiste em enfileirar, sobre uma mesa ou fogão de lenha, doze pedras de sal correspondente aos doze meses do ano, ordenadas de janeiro a dezembro: os meses cujas pedras de referências estiverem molhadas ou derretidas serão de chuva (quanto mais derretida a pedra estiver, mais intensas serão as chuvas), as pedras que permanecerem enxutas corresponderão a meses de seca. Os ciclos da lua são, também, importantes referências observadas na roça, para executar uma série de coisas como plantar e colher, por exemplo. Rezar pra São José e plantar milho no dia consagrado a ele é

garantia de ter milho maduro pra assar na fogueira de São João. Esta relação com a natureza e o santo de fé, realizador de milagres aparece em Brandão (1999, p. 79)

“Mas as sucupiras vão acabar do mundo”, sentencia José, do alto da roça do morro. Na verdade, só nos pastos por onde a vista alcança eu contei dez delas, grandes e queimadas, atingidas por raios nas tempestades da Mantiqueira⁵⁸. “Campo tem vez que queima inteiro por poder dos raios”, ele diz. E as pessoas do lugar plantam à volta da casa árvores de Santa Bárbara (sinamomo), pois ela tem a virtude rara de espantar raios. De fato, nunca se vê uma Santa Bárbara atingida por raios. Conversando comigo na cozinha da casa, seu Antônio Fernandes interrompia a ‘prosa’ a cada trovão, para murmurar em outro tom: “Santa Bárbara!”

Com relação aos animais não é muito diferente: alguns considerados sagrados são intocáveis, como é o caso do beija-flor e da lavadeira (lavandeira, como é mais comum na roça), outros são anunciadores de boas ou más notícias, a exemplo da coruja (cujo piado traz mau agouro), do cão (o uivo insistente e prolongado é sinal de más notícias), do besouro (portador de notícias boas que pode ser ganhos inesperados), do galo a cantar meia-noite (prenúncio de morte), do beija-flor (quando entra em casa e sai sem “piar” não é bom presságio) etc. Nas batatas de feijão, onde o trabalho é ainda manual e compartilhado, numa relação ritualística, chama-se, assobiando, o vento (denominado de Lourenço), durante o ato de “beatar” (separar os grãos do feijão da palha, jogando-os da arupemba posicionada acima da cabeça, sobre uma esteira no chão).

O trabalho remunerado ou em atividades comerciais, no terceiro caso, não significa que o sujeito não cultive a terra. Em alguns casos (quem se envolve com o comércio, nas vendas e feiras-livres, principalmente), a atividade na roça é, normalmente, esporádica e paralela à outra considerada principal, em outros casos, o trabalho fora da roça (pedreiros, seguranças, ambulantes etc.) é, geralmente, temporário - em períodos de longas estiagens, por exemplo.

A demarcação da propriedade privada da terra no Brasil se deu em concomitância a um racismo estrutural e implicou em grandes contingentes de negros e indígenas, expropriados, (re)territorializados em periferias urbanas e nas roças,

⁵⁸ A obra de Carlos Rodrigues Brandão é ambientada nas encostas da serra da Mantiqueira, no município de Joanópolis, em São Paulo e faz referência não a roceiros, mas, a sitiantes. Há similaridades entre roceiros e outros rurais como caipiras e sitiantes. Del Priore (2006, p. 47) apresenta estas e outras denominações como sendo uma só coisa nominada de acordo com a época e a região. Isto, no entanto, não se constitui objeto de estudo nesta tese.

valendo-se de estratégias de resistência que vão desde negociações a conflitos. Um jogo mediado por poder e sedução do poder, apropriação e dominação do território.

Brandão (1995, p. 15) fala de “estratégias de utilização mercantil e capitalista de uma força de trabalho (do lavrador pobre) que para ser e reproduzir-se livre, precisou existir sempre subalterna”.

Se por um lado, esta força de trabalho utilizada é marcada pela exploração e expropriação, por outro, não se encontra desvinculada do afeto e desejo pela terra, assim como as demais modalidades de relacionamento entre trabalho, roça e trabalhador. Segundo Brandão

Há um prazer fecundante que torna parceiros de uma relação amorosa o lavrador e a terra. [...] Pois nesta empresa de tornar trabalhosa e fecunda o que é naturalmente fecundável, desde que o homem faça a sua parte, participam ele, como o autor cuja ação devolve a própria terra a Deus, o mundo de natureza com todos os seus elementos e, entre todos, a água, e, mais do que tudo, a própria terra, o chão da vida, o palco ou o solo do palco onde tudo e todos firmam os pés e o corpo dos gestos do drama da humanização do mundo natural (BRANDÃO, 1999, p. 64)

No processo de apropriação e dominação fundante da roça o elemento sagrado e o profano, numa associação com a Terra (e o trabalho), se constituíram em fator determinante de poder simbólico e político e, conseqüentemente, definiu os contornos daquela territorialidade.

Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. [...] consolidar uma identidade cultural própria e firmar-se no território brasileiro era uma questão política crucial. E essa identidade era perseguida tanto por meio de movimentos sediciosos quanto por movimentos de volta à África ou de reterritorialização étnica dentro do espaço nacional brasileiro (SODRÉ, 2019, p. 52; 68).

Sodré (2019) fala sobre como os saberes míticos africanos resistiam às pressões contra a comunidade negra, ganhando motivações políticas. Nesse sentido, merece destaque a relação entre os terreiros e pesquisadores intelectuais que, através da amizade com ialorixás ou babalorixás, tinham livre acesso aos terreiros e, muitas vezes, em troca, ofereciam proteção contra a perseguição do estado. Terreiro e

“figuras de destaque da sociedade global brasileira, especialmente os intelectuais” se envolveram, assim, num jogo de interesses e sedução.

Aqui merece destaque um diferencial entre terreiro e roça: a resistência à repressão contra a cosmogonia negra, neste último espaço, não contou com o apoio de intelectuais como no caso do primeiro. Esta aliança viria mais tarde, a favor do movimento social pela terra (Ligas Camponesas e MST, entre outros) e, via de regra, essa elite intelectual faz parte daqueles que lideram e organizam as ações dos supracitados movimentos. Importante ressaltar que no âmbito do movimento social, o espaço rural aqui representado como roça, é significado lá como campo. Roça, enquanto espaço de sociabilidade, inexistente como conceito científico-filosófico.

Os saberes míticos africanos na roça, estiveram desde sempre envolvidos por um mistério que, a um só tempo, despertam medo, respeito e discriminação. Rufino (2015, s.p) fala sobre o papel da colonização cristã ocidental na demonização “das práticas culturais dos candomblés nagôs”, principalmente, no que se refere a Exu, “marcado pelos investimentos coloniais/racistas que se esforça em transfigurá-lo no diabo judaico-cristão”. Nesta perspectiva, ainda de acordo com Rufino (2015, s.p), O inferno são os outros, negros, indígenas, silvícolas, adoradores de deuses pagãos, primitivos, incivilizados, bárbaros, animais, desalmados, em suma, desumanos”.

A demonização ou o silenciamento sobre caboclos e/ou orixás, pais de santos e terreiros imperava (e ainda impera) nos núcleos familiares cristãos que, paradoxalmente, costumavam (e ainda costumam) buscar a cura para diversas doenças nas ervas utilizadas para os chás e nas rezadeiras ou benzedadeiras. Também não são incomuns casos em que o restabelecimento da saúde esteja atrelado às visitas (normalmente sigilosas) aos terreiros ou casas de santo ((Figura 22).

Sobre a demonização e o mistério que envolve o sagrado, lembro de quando eu e minhas irmãs íamos a uma festa de aniversário de um membro da família, “filha de mãe de santo”, que oferecia matanças de animais em oferenda aos caboclos e terminava a noite em samba. Antes de sairmos de casa recebíamos de nossos pais a recomendação para não participarmos da festa de caboclo, limitando nossa ação aos momentos que antecediam à entrada do “encantado” na roda de samba. Normalmente, a festa do caboclo/orixá, era precedida pelo “samba brasileiro” (samba de roda). Essa relação entre o profano e o sagrado aparece, também, em Macêdo (2011) citando Argemira, 50 anos, moradora da roça na região de Feira de Santana:

Argemira aponta em sua fala para a relação do homem e da mulher da roça com o sagrado. Rememorando o tempo de sua juventude, ela diz que a festa a que ia com sua família era o samba, “samba brasileiro”. Explica que, no “samba brasileiro”, não tinha “caboco”. Logo após, em um arremate, fala que não era só samba brasileiro, não. Em um tom saudoso lembra que o santo vinha fechar a noite. “Era sempre assim: primeiro o samba brasileiro. Quem não tinha santo sambava até cansar, depois o santo vinha e fechava a noite” (MACÊDO, 2011, p. 37).

Figura 22 – Festa de Iemanjá no rio Itapicuru-Mirim – município de Saúde-BA



Fonte: Fábio Nunes de Jesus, fevereiro de 2020

O caboclo “fechando a noite” se apresenta como um simulacro capaz de garantir a continuidade da cosmogonia africana/indígena através da hibridização com o lúdico-profano. Como afirma Sodré: “Por trás do ludismo descontraído da festa

vislumbra-se a solenidade ritualística de um jogo que pretende afirmar a presença dos deuses” (SODRÉ, 1988, p. 116).

Na roça, o jogo que envolve poder e sedução, o político e o simbólico, essa capacidade de entrelaçar diferentes se revela na hibridização que mistura não só o profano e o sagrado, mas, também o orixá/caboclo com os santos católicos (Figuras 21 e 22). A África (re)territorializada aqui “não produzia nenhuma rejeição do território, das singularidades locais. Ao contrário, incorporava-as politicamente” (SODRÉ, 2019, p. 71).

A apropriação de espaços na mata (onde negros e indígenas abriam clareiras e plantavam suas roças), o esforço e as técnicas rudimentares que tiveram que desenvolver – para que obtivessem resultados no trato de terrenos rejeitados pela grande plantação das fazendas - significou o processo de (re)territorialização da roça. Tudo isso, implicado com as relações de poder que envolviam negociações e conflitos, o material e o simbólico, o sagrado e o profano.

4.4 Roça, Campo e a Fazenda – por Outras Territorialidades

Em Macêdo (2004), a roça aparece nos entrelaces da tradição oral afro brasileira. Sua obra se aproxima da ideia veiculada aqui, de uma roça negra, em hábitos, costumes e relações de trabalho:

os rituais de trabalho estão muito presentes nas atividades rurais e quase sempre dizem respeito ao plantio e a colheita de determinadas culturas. O boi roubado, a bata de feijão, a descasca de milho, a rapa de mandioca, entre outras, são manifestações ritualísticas, sonoras e coletivas, de caráter marcadamente comunitário, no sentido de um envolvimento e uma participação efetiva de quase todos os membros de determinados espaços (MACEDO, 2004, p. 86).

Há nestes rituais, de trabalho e outros, uma forma implícita de demarcar rupturas com a verdade universal hegemônica e anunciar uma cosmovisão que foge à busca incessante pelo sentido.

Santos (2005) pensa a roça enquanto representação. Sua discussão circula em torno das práticas pedagógicas aplicadas nas escolas da roça e sua tese é a de que é necessário se constituir uma nova pedagogia de acordo e nos moldes da roça. A defesa é “por uma escola da roça”. Nessa perspectiva ele aponta as especificidades

que caracterizam a roça, como as relações em torno do trabalho e a solidariedade comunal, por exemplo. Diz sobre a dicotomia entre roça e fazenda, afirmando que ninguém chama de roça uma plantação de café ou de cacau, assim como ninguém, também, chama de fazenda uma plantação de feijão ou de mandioca. É sempre uma fazenda de café ou de cacau e uma roça de feijão e mandioca (SANTOS, 2005). Na fala de Santos a fazenda está ligada a monocultura enquanto há um imbricamento entre roça – produção agrícola mais voltada para a subsistência e a população mais pobre do espaço rural. A roça, então, aparece como um rural específico. Contudo, Santos ao defender uma escola da roça (que de fato represente o roceiro) sinaliza para a mesma perspectiva que move as políticas de “fixação do homem ao campo”: minimizar as mazelas para fixar, determinando a roça como o lugar próprio para roceiros, uma espécie de clausura sociocultural.

Em perspectivas diferentes, a roça, nestes diálogos, sempre aparece como espaço rural distinto, cujas identidades socioculturais guardam especificidades que a diferencia da concepção moderna de campo e, também, de outras ruralidades contemporâneas.

Moreira (2005) fala da distância entre identidades rurais da pós-modernidade e “identidades culturais coesas da modernidade”; “identidades absolutas concebidas pelas correntes essencialistas e positivistas da modernidade”. Em relação a identidades rurais da pós-modernidade, afirma

Paradoxalmente, estaremos falando de rurais sem territórios e sem natureza, bem como de rurais tradicionais vivenciados nas cidades e no presente. Mesmo que concebidas como simulacros, representações e virtualidades, essas ruralidades compõem elementos da realidade e das identidades contemporâneas. Participam dos jogos, embates e conflitos construtores das hegemonias e contra-hegemonias globais e locais. Como artefatos, imagens e comportamentos poderão ser visualizados como ruralidades globais e locais. Como pensar, por exemplo, os artefatos, imagens e comportamentos associados ao estilo *country* estadunidense produzidos pela indústria cultural hollywoodiana? À cozinha, aos vinhos e aos queijos franceses? Às nossas duplas e músicas sertanejas? E aos diversos turismos rurais, mesmo que transvestidos de ecológicos? (MOREIRA, 2005, p. 15).

Ainda se referindo às identidades rurais pós-modernas, Moreira visualiza elementos dessas ruralidades nos artefatos, interesses e valores associados da Organização Mundial do Comércio, no nosso Ministério da Agricultura e do Desenvolvimento Agrário, na cultura patrimonialista, machista e familista brasileira, no

autoritarismo e na fragilidade da nossa democracia, na bancada ruralista no Congresso Nacional, no caciquismo regional e seus senhorzinhos e nos movimentos sociais – MST, os feministas e os ambientalistas. Para ele, esses elementos fazem parte de “uma interpretação de ruralidades que, já desconstruídas e desaparecidas no espaço e no tempo, paradoxalmente, ainda estão aqui” (MOREIRA, 2005, p. 16).

Fica evidente na escrita de Moreira a diferença entre a concepção de ruralidade moderna, centrada na bipolaridade rural-urbano, e a concepção pós-moderna de novas e múltiplas identidades rurais, segundo ele, tensionadas por “globalismos” e “localismos”, mas, “que carregam elementos de ruralidades na alimentação, na vestimenta, na relação com a natureza, nas expressões culturais e nos comportamentos econômicos, sociais e políticos” (MOREIRA, 2005, p. 15). Porém, quando fala de novas identidades rurais, “sem territórios e sem natureza, bem como de rurais tradicionais vivenciados nas cidades e no presente” parece apontar para processos que envolvem a fuga do território (desterritorialização) sem a concomitante reterritorialização. Contudo, estas múltiplas ruralidades, como o próprio autor escreve, “paradoxalmente, ainda estão aqui” e, se estão, a existência destas depende de uma base (território) material. Para Costa: “Muito mais do que uma coisa ou objeto, o território é um ato, uma ação, uma rel-ação, um movimento (de territorialização e desterritorialização)” (COSTA, 2012, p. 127). Assim, “todo processo de desterritorialização está associado a um processo de reterritorialização” (COSTA, 2012, p. 312). Neste sentido, (des)territorializar-se significa ir além da fuga de um território – já que tal ação nunca está dissociada da (re)territorialização – e a territorialidade é constituída por processos de (des/re) territorialização. Portanto, as ruralidades contemporâneas citadas por Moreira não se encontram (des)territorializadas enquanto simulacros, representações e virtualidades, e sim, (re)territorializam-se em novas bases materiais. A continuidade do espaço rural, na contemporaneidade, se dá a partir da hibridização com o urbano e as conseqüentes trocas materiais e simbólicas efetivadas entre eles. É na perspectiva de diferentes territorialidades, corroboradas por processos de (des/ter)ritorialização contemporâneos, que tomo a idéia de novas ruralidades, já que não é possível pensar o espaço rural como uno.

Conectada, em diferentes escalas, a outros territórios a roça se constitui das especificidades que a diferencia de outras territorialidades. Ser da roça significa não ser urbano, mas, também, não ser do campo, não ser da fazenda etc. Porém é na

dialogicidade com outras formas de ser rural que a roça se constitui como tal, porque é na diferença como lugar de passagem que se fomenta identidades cambiantes.

Procurar situar a diferença entre a roça e outras territorialidades rurais é o que intento aqui. Antes, contudo, apresento algumas considerações sobre territorialidades.

Primeiro é importante dizer que, para além da simples dimensão simbólico-cultural, apresento a territorialidade

como “aquilo que faz de qualquer território um território” (Souza, 1995:99), ou seja, as propriedades gerais necessárias à construção territorial – que variam, é claro, de acordo com o conceito de território ao qual estejamos nos referindo (HAESBEART, 2004, s.p).

Segundo, atento para a territorialidade como instrumento de diferenciação de territórios, ainda que se considere o diálogo entre estes e a possibilidade de indivíduos e/ou grupos sociais experimentarem simultaneamente vários territórios.

Terceiro, entre as inúmeras possibilidades de definir território, ficamos com a ideia de território híbrido, numa perspectiva integradora, segundo a qual o território se apresenta como estritamente natural, econômico, político ou cultural, de uma “forma articulada/conectada, ou seja, integrada” (COSTA, 2012, p. 76):

ao mesmo tempo que inclui a concepção multiescalar e não exclusivista de território (territórios múltiplos e multiterritorialidade), trabalha com a ideia de território como um híbrido, seja entre o mundo material e ideal, seja entre natureza e sociedade, em suas múltiplas esferas (econômica, política e cultural).

Costa chama a atenção para a importância de se atentar para o contexto histórico ao qual o território está inserido, pois, ao longo do tempo as relações de domínio e apropriação “no/com/através do espaço diferem significativamente, numa mudança de forma, espécie de deslocamento”. (COSTA, 2012, p. 78).

Em um sentido amplo, o território “pode ser relativo tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa” (GUATTARI *apud* COSTA, 2012, p. 121).

Considerando que a territorialidade define e dá sentido ao território de acordo com o conceito que se tem deste, apresento a roça, sob esta perspectiva de território, na diferença com duas outras territorialidades rurais com as quais é comumente confundida: o campo e a fazenda.

No dicionário Silveira (2000), roça significa “terreno onde se roça mato; terreno coberto de mato; sementeira entre o mato ou no terreno onde se roçou; terreno de lavoura; terreno plantado de mandioca; roçado; o campo por oposição à cidade”. O dicionário apresenta a significação de roça quase que exclusivamente com o sentido de eito ou roçado, lugar onde se cultiva plantas; significando espaço de sociabilidade ela aparece como sinônimo de campo. Significar a roça como sinônimo de campo é enquadrá-la em uma verdade que não a representa. Diferente de roça, a palavra campo, para nós roceiros, remete a estádio de futebol ou área delimitada para o baba. Ou ainda, como conta Marisa, a palavra campo nos remete a um tipo específico de vegetação. Questionada sobre este, responde

O que é campo? Eu não tenho essa questão de campo, para mim me remete a uma coisa que não é do meu lugar. Campo não é essa roça sertaneja; não consigo achar que encaixa essa descrição de campo na roça sertaneja. Não consigo chamar, por exemplo, a roça de onde eu vim de campo. Dizer assim: Ah, eu era do campo, não consigo ter essa relação. [...] campo me soa outra coisa, eu não sei por que, me vem sempre uma coisa verdejante (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

O conceito de campo se enquadra no que Sodré (2019, p. 10) define como “filosófico-científico, triunfante no Ocidente, (que) pretende-se universal, ubíquo”. Nesta perspectiva, o termo campo se traduz em signo e seu poder semantizador se sobrepõe a roça, colocando-a no lugar da ignorância sociocultural e política, a ser superada pela concepção de civilidade e desenvolvimento significada pelo seu (espaço) oposto.

Buscar encaixar a roça em um conceito científico-filosófico elaborado para significar e dar sentido a um território contextualizado em um tempo-espaço diferente do nosso é, mais que condená-la a imposição colonizadora que lhe define como lugar da incivilidade e do atraso evolutivo nos moldes ocidentais, mantê-la na invisibilidade, enquanto território. A palavra campo é um conceito científico-filosófico utilizado para significar o espaço oposto à cidade e como tal tornou-se hegemônico, se universalizou, invisibilizando a forma como o homem e a mulher da roça se apropriou, identificou e nomeou o próprio território.

Considero fundamental apresentar além do sentido dado a campo em oposição à cidade, a distinção entre estes e a polaridade rural-urbano. Segundo Whitacker (2010, p. 191)

Esta distinção é necessária porque cidade e campo se caracterizam por representar concentração e dispersão e por ser continentes de processos socioespaciais próprios e complementares. Enfim, cidade e campo são formas espaciais. Urbano e rural possuem, acima de tudo, uma dimensão processual, são conteúdo e contingente.

Este é um ponto importante na diferenciação entre roça e campo, pois a primeira não se restringe a uma forma espacial em contraposição à cidade (embora se caracterizem por continentes de processos socioespaciais complementares). Considerada território híbrido, a roça se apresenta aqui desterritorializada-reterritorializada material e simbolicamente, garantindo sua existência nas encostas e periferias das cidades, na diversificação e pluralidade de atividades econômicas e, principalmente, na mobilidade de corpos diaspóricos que experimentam a multiterritorialidade. Assim sendo, sua territorialização pode se apresentar através da dispersão em relação a ocupação do espaço ou não. Considero roça tanto estes referidos espaços quanto povoações e distritos, pois, embora corrobore a ideia de que não há território sem base material, as questões simbólicas (que envolvem subjetividade e identidade) representativas da cultura, indissociáveis com a expropriação da terra, constituem-se na força que põe a roça em movimento.

É importante sublinhar que intento apresentar a roça a partir do olhar que intenciona se deslocar das reflexões vinculadas ao desenvolvimento agrário-econômico, embora, não o desconsidere enquanto aspecto importante para o debate que envolve natureza, terra e território. O que proponho é apresentar a roça vista, também, de dentro pra fora, (re)territorializada (simbolicamente) por este olhar. Isto implica em romper com a naturalização do conceito e seus desdobramentos. Como afirma Sodré (2019, p. 10-11)

Sabe-se, no entanto, que por toda parte existe a 'relação simbólica', que esta passa por algo que não é propriamente a significação ou a possibilidade de ser interpretada de maneira inteligível e que, portanto, não se reduz ao conceito. O signo, sim, implica algo de pleno, que preenche um espaço, leva ao conceito filosófico-científico e satisfaz a produção.

Esta relação simbólica, da qual fala o autor, é um caminho possível para se pensar outro lugar para a roça e subverter a verdade imposta sobre esta. O objetivo é apresentar a roça por outra ótica que não a ocidental; é desprendê-la de conceitos e categorias pré-existentes, portanto, não elaboradas a partir de apreensões deste espaço enquanto um real uno, absoluto, inquestionável e, pretensiosamente, questionar o sentido de desenvolvimento que, atrelado a uma determinada episteme, nos aprisionam nos supracitados conceitos e categorias.

Em um contexto histórico em que, mais do que nunca, a verdade ocidental, orientadora do pensamento moderno, está sendo posta em cheque, parece pertinente o questionamento sobre paradigmas socioeconômicos e o tipo de conhecimentos validados por estes. Nesta perspectiva, considero importante o peso político que tem a palavra campo vinculado às lutas históricas pela terra, mas, atenta ao processo semantizador que o constituiu como tal, me interrogo sobre o significado de sua pretensa perpetuação no espaço-tempo contemporâneo. Em outras palavras, atentar para o fato de que conceitos e categorias são construções semânticas resultantes de uma forma específica de se apropriar do real e que, portanto, não o representa em sua totalidade, o que implica sempre em novas possibilidades de apropriação do mesmo real. A palavra campo, assim, como tantas outras, tanto no meio acadêmico quanto no âmbito do movimento social pela terra, se solidificou na perspectiva moderna de conceito científico-filosófico enquanto verdade universal. Associado à roça ou como sinônimo desta, no entanto, escamoteia o papel que desempenhou a língua (a semântica e a semiótica) nos processos civilizatórios colonizadores. Não se trata, portanto, de desvincular o território da luta pela terra ou de uma proposta de despolitização deste, a partir do apagamento na memória da história do movimento social atribuído ao campo. A defesa é por uma perspectiva que reconheça os corpos da roça como sujeitos que se expressam a partir de um lugar próprio, aquele com o qual se identificam.

Na sua entrevista, Martins usa roça, campo e zona rural como se fossem sinônimos, porém, cada termo está inserido em diferentes contextos. De acordo com o tipo de experiência que narra, ele se refere ao espaço, representando-o por uma das três palavras e seus respectivos sentidos. Logo no início, ele se define como “de origem rural” e afirma que vai responder as questões propostas por mim: “de acordo com a minha percepção de vida, do meu conhecimento de mundo e a minha história de vida no campo, como liderança”. Mais a frente afirma: “eu morava na minha roça,

na roça da nossa família, de minha mãe.” Mas, quando responde sobre o que é roça, é que, de fato, pontua o(s) sentido(s) que ele imprime para cada nome empregado na fala sobre o seu espaço.

a roça para mim sempre foi o meu mundo, o meu espaço...o meu espaço de sobrevivência, meu espaço de identidade e também o meu espaço de atuação. De atuação política, de atuação de militância social por melhores condições para o povo. Então, eu sempre... Nunca abri mão dessa contribuição e nunca abri mão dessa raiz rural, então a roça para mim significa o espaço cultural onde eu fui ensinado, onde eu desenvolvi minhas percepções de mundo, minhas práticas culturais e o meu espaço de sobrevivência, muito ligado a isso... De valores de vida né! E, também, é o meu espaço de luta, enquanto campo, enquanto movimento social rural... meu espaço de melhores condições para qualidade de vida na agricultura familiar solidária, certo?! Melhores condições para moradia rural, para o desenvolvimento econômico sustentável. Isso mais no aspecto político, né?! (Martins Santos, vereador pelo Partido dos Trabalhadores em Jacobina e líder comunitário).

A forma de lidar com o próprio espaço modela os sentidos que lhe é atribuído. Martins diz que a roça sempre foi o seu mundo; “espaço de identidade”, “de sobrevivência”, “de valores de vida”, “de atuação” “de militância,” e “de luta, enquanto campo, enquanto movimento social”. Aqui, a roça parece significar o mesmo que campo no entrelaçamento com o movimento social pela terra, enquanto espaço de luta. Contudo, reafirma: roça e campo não são sinônimos e representam diferentes formas de significar o espaço. Roça aparece como símbolo e nomeia práticas culturais; campo se apresenta como signo e afirma-se enquanto espaço político.

A discussão que envolve campo e roça aparece, também, na fala do professor Roberto quando este narra sobre suas vivências espaciais no estado do Paraná. Anunciando a importância do contexto espacial, entre as narrativas dos colaboradores-entrevistados, a de Roberto é aquela que mais se diferencia das demais, justamente, no que diz respeito à forma de significar a roça.

Em conversas anteriores à pesquisa falávamos da nossa origem rural, e, este reafirmava sempre a sua identificação com a roça, o que era um ponto em comum entre a gente, embora, ele tenha nascido em Campo Mourão, no Paraná e eu, em Santa Bárbara, na Bahia. Na sua narrativa, Roberto apresenta falas esclarecedoras em relação ao sentido que ele atribui à roça:

eu me identifico com roça, eu não sei se aqui o conceito que a gente tem de roça é parecido com o do Paraná, mas assim durante a entrevista, a conversa com a gente pode até questionar essas questões, o que é que é roça, o que é ser da roça, e lá no Paraná a gente chama “situante”⁵⁹ na verdade. [...] E é sítio que chama, não chama roça (Roberto Bueno, professor do curso de Letras com Inglês).

Narrando sobre o costume da “roça” de se ter muitos filhos (ele é o nono filho e o caçula da família) reafirma essa releitura do sítio como roça: “a gente nasceu para ficar na roça, para trabalhar na roça, para casar e ficar na roça... nascer, procriar e ficar na roça ou sítio né!” Durante a entrevista, sua narrativa anuncia um espaço rural onde as relações produtivas e até mesmo as formas simbólicas de lidar com o real, às vezes se aproximam das representações de roça no sertão (na Bahia), como quando diz

o mais importante é a vida do dia-a-dia, a lida, o acordar, a tranquilidade de não ter barulho né! É a valorização da natureza ou a preocupação com o tempo, se está sol ou se está muita chuva. Então, assim, eu acho que eles não são os típicos agricultores que está preocupado realmente com a questão do econômico, ter sucesso econômico, comprar mais terra, comprar mais...eles não são. Então, a sorte minha que tive. Nesse sentido, eu me identifico muito com quem é de um sertãozinho, porque a gente mora no sertão do Paraná (Roberto Bueno, professor do curso de Letras com Inglês).

Outras vezes sua narrativa se distancia da ideia de roça veiculada aqui, através do uso de conceitos, ideias e sentimentos de pertença, como por exemplo, quando fala sobre os termos com os quais os sujeitos rurais de Campo Mourão se identificam: “[...] outro termo que é muito comum é colono. Mas daí o colono remete a Europa, né!”⁶⁰

Roberto apresenta o seu espaço a partir de um novo contexto de tempo-espaço, ora imbricado com seu passado em Campo Mourão, ora deslocado por novas experiências em outros sistemas simbólicos, na Bahia. A associação do seu lugar de origem à roça se apresenta como uma espécie de fuga; separado do seu território recria este em novas bases materiais, se reterritorializando. E, na sua narrativa

⁵⁹ Roberto explica que não perdeu o costume de usar, na sua fala, a palavra “situante” no lugar de sitiante.

⁶⁰ “[...] *colono* era, na Roma antiga, o trabalhador rural e o pequeno lavrador, ordinariamente livre e rendeiro” (AZEVEDO, 1975, p. 81). Para este autor, no Rio Grande do Sul, a denominação *colono* refere-se aos agricultores e artesãos rurais (SAQUET, 2002, p. 6).

anuncia este entrelaçamento entre o sitiante ou o camponês do sul e o sujeito da roça no Nordeste.

Contudo, campo e roça apresentam especificidades que denunciam o peso que teve (e ainda tem) a palavra e sua semantização para a efetivação da colonização e/ou dos processos civilizatórios. Pensar a roça como sinônimo de campo seria incoerente com a proposição, que aqui apresento, de subverter a verdade universal - solidificada através do conceito filosófico-científico ocidental - e de rever a soberania epistêmica moderna que construiu a linha abissal entre europeus (colonizadores) e “resto do mundo” (colonizados). Nesse sentido, e apenas neste sentido, roça e campo são constituídos por diferentes territorialidades e dizem sobre distintos processos de desterritorialização-reterritorialização. É preciso questionar o paradigma epistemológico moderno ocidental e a naturalização e universalização da verdade.

O que define a roça não é exclusivamente, a forma específica marcada pela dispersão, mas, sua territorialidade que a caracteriza como um território híbrido e em movimento. Assim sendo, é possível encontrá-la: como dispersos agrupamentos de pequenas propriedades/roças (comumente denominados de fazenda); como povoados e distritos, apresentando forma similar à urbana e maior diversificação de atividades produtivas e, também, como sistemas simbólicos e subjetivações habitadas em corpos desterritorializados-reterritorializados, nas periferias das cidades.

Aqui entra a importância de diferenciar as duas formas pelas quais me refiro a “fazenda”: a primeira, citada acima, representa roça, se constitui em agrupamentos de pequenas propriedades dispersas e é caracterizada por certa autonomia de cada núcleo familiar que a compõe; a segunda é representada como grandes e médias extensões de terra pertencentes a um único proprietário.

Tendo como origem os grandes latifúndios, desde os primórdios a fazenda apresenta territorialidade distinta da roça. Inicialmente, a posse da terra, a monocultura, no caso do Nordeste, a *plantation* de cana, representaram o grande marco desta diferença. A tomada das melhores terras cultiváveis, pelos fazendeiros senhores de engenho, empurrou roceiros para as clareiras nas matas, de onde passaram a retirar o necessário a subsistência de suas famílias e, mais tarde, constituir o principal vetor para a sustentação do mercado interno.

O abastecimento deste mercado interno, aquecido com o advento da mineração e a correspondente chegada de brancos pobres, possibilitou a formação, entre roceiros, de pequenos proprietários (inclusive de escravos) e, conseqüentemente, foi

se constituindo ali uma subdivisão social. “O maior ou menor grau de mercantilização, propiciado pela proximidade com vilas e fazendas de exportação, o menor ou maior apego à escravidão eram poderosos fatores de diferenciação social” (DEL PRIORE, 2006, p. 58). A autora, fazendo referência às impressões de viajantes estrangeiros⁶¹ sobre o Brasil, usa o termo “fazendola” para designar a residência de um destes roceiros ascendentes socioeconomicamente:

O consul inglês Richard Button descreveu a sede de uma fazendola, na qual se hospedou, como uma “costumeira casa de campo, com um andar ocupado pelos negros e pelos animais e uma escada de madeira conduzindo à sala ou compartimento de hóspedes. Atrás deste, os cômodos reservados às mulheres e a cozinha que constituem terra proibida, santuário da dona de casa” (DEL PRIORE, 2006, p. 58).

Mais adiante a autora fala da presença de residências humildes, feitas de pau-a-pique, ao lado de outras relativamente amplas. A diferença entre estas residências anuncia a busca por status, por parte das fazendolas, que, a exemplo das grandes fazendas, intentavam criar um espaço imaginário a imagem e semelhança da cultura branca cristã. Segundo Sodré (1988, p. 34; 36)

a europeização – absorção de aparências de cultura européia – dava status, compensava handicaps raciais, como pele não perfeitamente clara, mulatice, etc. e criava distâncias, ao nível do espaço real, face à população negra. [...] Em território brasileiro, a cultura européia achava-se, sim, em situação de “enganar os olhos”, simulada, sem uma “constituição” totalizante”.

A propriedade da terra e a criação de gados (suínos, equinos, caprinos e, principalmente, a posse de gado bovino) constituíram também marcadores de diferenças sociais entre roceiros, implicando em menor ou maior poder de negociações por um lado, e em acirramentos de conflitos, por outro. Embora Del Priore (2006) não estabeleça uma relação direta entre ascensão socioeconômica e o grupo étnico de pertencimento de roceiros, é importante atentar para o fato de que, majoritariamente, era a homens brancos (colonos) que a Coroa doava as terras sertanejas, no intuito de expulsar indígenas e torná-las agricultáveis. Daí é possível aferir que a diferenciação social a qual a autora se refere separou, ainda que gradativamente e com poucas exceções, negros e indígenas (expropriados) de brancos pobres (proprietários de

⁶¹ Burton (1983, p. 223).

terras). Macêdo escrevendo sobre o surgimento das fazendas, a partir de subdivisões da sesmaria de Tocós, afirma

Essas fazendas se originaram das divisões e subdivisões das terras pertencentes à sesmaria dos Tocós. [...] Mais tarde, colonos, posseiros, herdeiros e agregados, foram gradativamente cercando pequenas áreas de terras para plantar ou criar animais. Genot escreve sobre a ação de herdeiros e colonos posseiros que registravam, em cartório, terras vizinhas às suas propriedades como se fizessem parte destas. Assim foram ampliando suas fazendas⁶² (MACEDO, 2011, p. 30).

Segundo Genot (1993), novas subdivisões deram origem a povoados, distritos e aglomerações. Referindo-se a um dos seus entrevistados, Genot (1993) aponta nesta direção: “Esta propriedade que fora do seu avô e do seu pai, ao longo do tempo foi ocupada por colonos posseiros, subdividiu-se muito e deu origem a um povoado” (GENOT, 1993, p. 38 *apud* MACÊDO, 2011, p. 30). Provavelmente, isto explique a permanência do termo fazenda (roça), designando agrupamentos de pequenas propriedades dispersas. Quando nomeia povoações e os supracitados agrupamentos de pequenas propriedades, a palavra fazenda significa roça, no entanto, quando se refere a grandes extensões de terra, com proprietário único, se constitui em diferente territorialidade em relação a primeira. Um elemento importante na diferenciação das duas é a denominação do corpo-sujeito representante de cada uma delas: nas fazendas referentes às aglomerações ele é chamado de lavrador, tabaréu, da roça, caipira, matuto etc.; o grande proprietário de terras é o fazendeiro. O status deste último é resultante do peso que lhe é conferido pelo poder econômico e pelo poder político (principalmente em nível local).

Enquanto territorialidades rurais, roça e fazenda experimentam discriminações e são estereotipadas pela visão que privilegia o urbano, contudo, o status, o poder econômico e político (principalmente relativo à posse e dimensão da terra) estabelecem diferenças que, para além das territorialidades, se constituem em desigualdade social. Isso aparece de forma explícita nos processos de desterritorialização-reterritorialização que experimentam os distintos sujeitos de cada um dos referidos espaços.

⁶² GENOT (1993, p. 38).

Quando falo de roça, portanto, faço referência a uma forma específica de lidar com o real, (re)territorializada em diferentes escalas e em rede, mas, pensada sempre em bases materiais, seja nas fazendas⁶³, chácaras, povoados, distritos, periferias, morros ou outros. Diante do exposto aqui seria correto afirmar que a palavra roça comporta diferentes sentidos e tanto pode significar o eito ou roçado onde se pratica a agricultura (e criação de animais) quanto espaço de sociabilidade e/ou de pertencimento. Neste último sentido, se constitui em um território que, incorporando as singularidades de diferentes grupos étnicos, apresenta a força realizadora do sagrado e o afeto pela Terra, anunciando o peso que teve a transferência e condensação de parte do patrimônio africano para ali, na junção com outros grupos étnicos.

A roça cantada, e contada em narrativas, expressa uma territorialidade plural e singular, a um só tempo. Plural em relação ao caráter híbrido do seu território. Singular no que diz respeito às especificidades que a diferencia de outras territorialidades, e, em última instância, a define. Nesse sentido é importante sublinhar que a palavra roça é representada por seus sujeitos, de forma polissêmica, como roçado ou eito onde se pratica a agricultura e como espaço de sociabilidade; que não se caracteriza pela forma exclusiva de dispersão na ocupação do seu território, uma vez que se reterritorializa tendo como base material outros espaços-territorialidades; que não pode ser entendida como sinônimo de campo, já que, o conceito científico-filosófico deste último, pensado para significar outras territorialidades situadas em diferentes tempo-espacos, se impôs como a verdade, invisibiliza o conhecimento da roça; enquanto legado do colonizador, coloniza a roça.

A roça significa para alguns, comunhão com a própria existência, sentimento de pertença e afeto pela terra. Atravessada por preconceitos, estereótipos e discriminações é invisibilizada, silenciada, (por quem se encontra deste lado da linha abissal), porém, resiste e se sustenta na subversão à verdade universal, a semantização colonizadora; se reinventa nas festas, na musicalidade, na relação que envolve o profano e o sagrado, na partilha da vida, nos corpos diaspóricos que expressam a luta, a memória e o desejo em novas bases materiais. A roça é um território em constante movimento de fuga e reterritorialização e se constitui desse movimento.

⁶³ Fazenda aqui faz referência àquelas que foram subdivididas em pequenas propriedades ou roças.

5 ROÇA E UNIVERSIDADE – A CURVA E A ENCRUZILHADA

*Já se pode ver ao longe
A senhora com a lata na cabeça
Equilibrando a lata vesga
Mais do que o corpo dita
Que faz o equilíbrio cego
A lata não mostra
O corpo que entorta
Pra lata ficar reta
Pra cada braço uma força
De força não geme uma nota
A lata só cerca, não leva
A água na estrada morta
E a força que nunca seca
Pra água que é tão pouca
(Chico César e Marisa Monte. A força que nunca seca)*

Exu para o pensamento iorubano é o poema que vêm a enigmatizar os conhecimentos existentes no mundo. Exu faz isso eximamente ao instaurar a dúvida, as incertezas, ao nos lançar na encruzilhada. (Luiz Rufino. Exu e a pedagogia das encruzilhadas).

Neste capítulo, objetivo responder a questão proposta na pesquisa, atentando para interpenetrações e silêncios, obstáculos e possibilidades, curvas e encruzilhadas entre roça e universidade. Em outras palavras, busco responder como esta instituição impacta na roça, no que diz respeito à política “de fixação do homem ao campo” e aos processos de desterritorialização-reterritorialização da roça. Nesse intuito, escrevo sobre a universidade no contexto das reformas ocorridas no período da ditadura militar (1964-1985) e aquelas referentes às gestões do governo Luiz Inácio Lula da Silva (1903-1911); atento para a multicampia na relação entre UNEB e roça, considerando o acesso e a permanência de estudantes à universidade como balizadores da referida relação; Nesta perspectiva, apresento por um lado o corpo diaspórico imbricado com a reterritorialização da roça e, por outro as políticas públicas e os programas de governo voltados para a “fixação do homem ao campo”. Relaciono, de forma metafórica, a experiência acadêmica de sujeitos da roça à curva e a encruzilhada, a partir do diálogo entre teoria e as narrativas dos estudantes e professores colaboradores-entrevistados. Assim, busco explicar a relação entre universidade e roça a partir de dois possíveis movimentos: a universidade em direção à roça e vice e versa.

De acordo com as narrativas, a universidade se apresenta como divisor de água na vida dos entrevistados-colaboradores, tanto do ponto de vista econômico, quanto

do ponto de vista social e simbólico. Contudo, parece ser consenso nestas narrativas o fato de que há, ainda, uma distância abissal entre roça e universidade. A linha abissal que separa estes dois espaços, no entanto, vai além das barreiras impostas ao acesso à universidade pela roça, mais que isso, anuncia que ambas estão situadas em lados opostos no campo do conhecimento. Segundo Santos, o conhecimento manifesta-se por duas linhas abissais: a visível e a invisível. O lado visível da linha opera com aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso – à ciência moderna coube o monopólio da verdade em detrimento da filosofia e da teologia, mas, as três se encontram do mesmo lado da linha, ou seja, o lado visível. O lado invisível refere-se aos conhecimentos populares e não se encaixa em nenhuma das formas de conhecer do lado visível, simplesmente, “desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis” (SANTOS, 2010, p. 33). A universidade representa a ciência moderna e o seu monopólio da verdade e nesta perspectiva o conhecimento da roça desaparece como relevante ou comensurável.

A relação da roça com a universidade é marcada, por um lado, pelo desejo de acessar esta última – por parte de alguns sujeitos da roça⁶⁴ -, pelo *status* que o conhecimento veiculado pela universidade confere aos sujeitos da roça, pela possibilidade de ampliar horizontes, de multiterritorializar os sujeitos dali, pelas conquistas resultantes da luta dos movimentos estudantis e docentes dentro da própria universidade e, por outro lado, pelos obstáculos impostos ao acesso de sujeitos da roça à universidade; pelos percalços relativos à permanência destes ali; pelo choque cultural no contato inicial e, principalmente, pela linha abissal que ainda separa roça e universidade, no que diz respeito ao conhecimento veiculado por cada uma delas.

5.1 Educação Superior no Brasil, na Contemporaneidade – Processos Civilizatórios, Inclusão/Exclusão de Sujeitos Subalternizados

De acordo com o Dicionário Breve de Pedagogia, o termo educação “designa o processo de desenvolvimento e realização do potencial intelectual, físico, espiritual, estético e afetivo existente em cada criança. Também designa o processo de

⁶⁴ A linha abissal que separa universidade e roça se apresenta, também, na percepção da primeira por grande parcela da segunda, como algo inatingível, que não faz parte da vida ali.

transmissão da herança cultural às novas gerações”⁶⁵ Nesta perspectiva, educar seria fomentar sujeitos históricos, capazes de se perceberem como tais, educar, na perspectiva de releitura do mundo, ou seja, um processo de desconstrução de verdades e, conseqüentemente, desconstrução de identidades engessadas nessas verdades. É ato de autoconhecimento que não dicotomiza ensinar e aprender. De que outra forma seria possível desenvolver o “intelecto”, o “físico”, o “espiritual”, o “estético” e o “afetivo”, senão através de um processo que parte do autoconhecimento para a apreensão do universo em seu entorno? Na construção-reconstrução do ser, na desconstrução ou deslocamento de verdades absolutas, nas experiências ancestrais, na relação com o outro, e na percepção da diferença é que erigimos nossas identidades. A partir da percepção “do quem eu sou” se torna efetivamente possível o ato educacional (ensino-aprendizagem) enquanto “processo de transmissão da herança cultural às novas gerações”; um ato educacional capaz de romper com racionalidades universais, um ato revolucionário.

Fazendo referência à ideia de uma educação revolucionária – pensamento de Paulo Freire e Amílcar Cabral – em relação ao processo de independência de Cabo Verde e Guiné Bissau, Romão e Gadotti (2012, p. 9) escreve

a libertação definitiva não vem com a proclamação da independência política de uma nação, tampouco com sua libertação econômica; ela só se plenifica quando o povo dessa nação pós-colonial se liberta das racionalidades que os colonizadores deixaram profundamente enraizadas no solo da consciência dos “ex-colonizados”.

Essa concepção de libertação, no meu ponto de vista, representa o caminho possível para a democratização da educação no Brasil. Educação como um processo de (re)construção individual e coletiva que, a partir de novos paradigmas, seja capaz de reconfigurar o universo material e simbólico que fomentou a nossa forma de ler e estar no mundo. Nesse sentido, a concepção de educação pressupõe a resistência cultural e/ou a desconstrução de verdades impostas como princípio básico para o processo de desenvolvimento do sujeito em sua plenitude.⁶⁶

A leitura de Freire (1978) e de Romão e Gadotti (2012) levam à reflexão sobre a importância da ruptura com os “pacotes prontos”, com as verdades ensinadas e aprendidas que nada dizem sobre a cultura da roça e nossa herança ancestral;

⁶⁵ Em: https://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/dicionario%20pedagogia.pdf

⁶⁶ Grifo meu.

verdades que se impõem enquanto cosmovisão que nos colonizam. Freire, em *Cartas à Guiné-Bissau*, fala sobre educação enquanto ato revolucionário, que tem como princípio básico a libertação, a partir da descolonização da mente. Em referência à luta pela reconstrução da África, afirma: “Partíamos, pois, de uma posição radical: a da recusa a qualquer tipo de solução “empacotada” ou pré-fabricada; a qualquer tipo de invasão cultural, clara ou manhosamente escondida” (FREIRE, 1978, p. 16). Freire se refere ao processo de descolonização da África, mas, nos ajuda a pensar a educação no Brasil, na medida em que, também experimentamos as mazelas da colonização. Para Santos (2013, p. 343)

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos.

O “epistemicídio”, vigente até os dias atuais, representa uma forma de garantir a contínua reprodução da relação entre metrópole-colônia, dominador-dominado, hegemonia-subalternizados. Corresponde a “invasão cultural”, justificada pelo dito “processo civilizatório”, pela necessidade de retirar da incivilidade os diferentes, vistos como “estranhos”, rudimentares e inferiores. A educação enquanto aparelho estatal tem desempenhado o papel de instrumento deste epistemicídio, na medida em que ignora o conhecimento representado pelas múltiplas vozes que chegam à escola e à universidade, principalmente.

Então, é esse epistemicídio, é essa invasão cultural colonizadora, às vezes “manhosamente escondida”, também, no nosso processo educacional, que é aqui objeto de reflexão.

Considero importante atentar para a complexidade do sentido do termo educar. Parece conter em si as seguintes questões: Onde? Quando? Como? Para quem?

Respondendo de modo amplo, me refiro, inicialmente, à educação que se processa em todas as instituições responsáveis por ela, assim como, a todo espaço de convivência que, a meu ver, é, por excelência, um espaço onde é possível se processar a educação. Nesse sentido, a educação deve acontecer ao longo da vida, envolvendo no ato cognitivo educando e educadores no mesmo processo. Contudo, a pesquisa dar ênfase a educação que se processa nas instituições de ensino superior, mais precisamente na UNEB, e se refere à educação na contemporaneidade. Assim,

atenta para o “como” se processa historicamente; a quem atende o seu projeto educacional, que tipo de conhecimento privilegia; quais fundamentos teórico-metodológicos representam o(s) princípio(s) epistemológico(s) da educação superior na Bahia e no Brasil, como um todo.

Em pleno século XXI, imersa na polêmica contemporânea sobre Modernidade ou Pós-modernidade, a educação nas Instituições de Ensino Superior (IES) apresenta-se imbuída dos princípios iluministas. Sob a luz da razão o conhecimento ali veiculado tem caráter de verdade universal e, a partir de uma concepção bidimensional do real, opõe bem e mal, razão e emoção, certo e errado, civilizado e incivilizado, masculino e feminino, branco e preto.

Desta forma, cultiva-se um elitismo que expressa total desprezo por tudo que possa implicar revisão de pressupostos e crenças que têm fundamentado a formação acadêmico-científica. Em outras palavras, há recusa em avaliar as bases ideológicas e teóricas, fortemente enraizadas no século das luzes, com que se construíram saberes sobre os outros e sobre o mundo. Tal atitude não permite aceitação de novas e diversas possibilidades de olhar os outros e o mundo, mas impede de vislumbrar a importância e a necessidade tanto da reconstrução de conhecimentos como da elaboração de novos sobre grupos e pessoas, construídos científica e socialmente como diferentes (SILVA, 2001, p. 53).

Nesta perspectiva, o processo educacional confunde-se, de certa forma, com processos civilizatórios ocidentais que, imbuídos de cientificidade e racionalidade, tentam impor ao outro (“resto do mundo”) uma verdade unidimensional. Há um conhecimento válido para todos e um único ponto de chegada: o modelo de civilização ocidental. O ato cognitivo, nesse contexto, tem a função de mesurar quem se enquadra e quem não se adequa ao sistema; quem está dentro e quem está fora; os incluídos e os excluídos. Essa forma de ler o mundo atrela o desenvolvimento humano, físico e intelectual, de nossos estudantes, a culturas e cosmovisões estadunidenses e européias, tidas como superiores, e revela o aspecto colonizado do nosso pensamento.

Pensado dessa forma, o processo educativo desenvolvido na universidade representa uma ação de dominação. Como afirma Bourdieu (2007, p. 209), “a dominação possui sempre uma dimensão simbólica”, mesmo quando o poder se mostra a partir da força. O ato de dominar a partir de processos cognitivos que nos impõe o outro como modelo universal, se dá através do que Bourdieu (2007) chama

de “poder simbólico” e, segundo ele “só se exerce com a colaboração dos que lhe estão sujeitos porque contribuem para construí-lo como tal”. Mais adiante explica

essa submissão tem muito pouco a ver com uma relação de “servidão voluntária” e essa cumplicidade não é concedida por um ato consciente e deliberado; ela própria é o efeito de um poder, que se inscreve duravelmente no corpo dos dominados, sob a forma de esquemas de percepção e de disposições (para respeitar, admirar, amar, etc.), ou seja, de crenças que tornaram sensível a certas manifestações simbólicas, tais como as representações públicas do poder” (BOURDIEU, 2007, p. 207-208).

A submissão é, possivelmente, a dimensão mais perversa da dominação pelo ato cognitivo e sua mais perfeita tradução é a exclusão de grupos sociais subalternizados, das universidades. A exclusão se inicia no espaço escolar, mas, é no ensino superior que se acirra os processos de alijamentos que se dá pela dificuldade de acesso, mas, principalmente, de permanência na universidade. Outra forma de alijar é relativa à seletividade em torno dos chamados “cursos de alto prestígio”: medicina, odontologia, engenharia, etc., reservados aos filhos dos grupos hegemônicos; as camadas menos favorecidas da sociedade quando acessam a universidade, geralmente, cursam as Licenciaturas, tidas como de menor prestígio. Essa seletividade na universidade legitima e reproduz a desigualdade social formando, de um lado, os setores dominantes que ocupam o alto escalão da sociedade e, de outro lado, qualificando mão de obra para o mercado.

Para Darcy Ribeiro, no Brasil, “a universidade tem-se limitado a ser um órgão de repetição e difusão do saber elaborado em outras realidades e que muito pouco tem contribuído para uma integração nacional, consequência de uma análise crítica de nossa realidade”. (RIBEIRO *apud* LUCKESI, 2005, p. 35-36).

Corroboro a escrita de Ribeiro, no entanto, atento para a importância de historicizar a experiência com o ensino superior no Brasil. Ao longo da história, nossa experiência com o ensino superior esteve pautada em modelos europeus e estadunidense de universidade, e a produção e difusão do conhecimento estiveram atreladas à lógica subjacente ao capital e aos interesses políticos dos países desenvolvidos. Mas, esta espécie de dependência se manifestou, de acordo com o contexto político, de forma diferenciada. Penso não ser possível compreender os processos de desterritorialização e reterritorialização da roça, implicados em experiências múltiplas de inclusão-exclusão social, descolados da compreensão do

como se constituiu, historicamente, o ensino superior no Brasil, enquanto espaço de reprodução de verdades e instrumentos para o epistemicídio colonizador.

Nesse sentido, apresento breve histórico sobre reformas universitárias em dois importantes contextos políticos brasileiros: na ditadura militar – de 1964 a 1985 e no governo de Luiz Inácio Lula da Silva – de 2003 a 2011. Em seguida apresento reflexão acerca do impacto dessas reformas na UNEB, no que diz respeito ao seu caráter multicampi e às políticas de inclusão.

O projeto educacional implantado pelos governos militares nos anos 1960 e 1970, e continuado pelo governo de José Sarney nos anos 1980 esteve intrinsecamente ligado ao lema “Ordem e Progresso” da ditadura e como afirma Fonseca (1993, p. 19)

representa o ideário educacional de diversos setores internos e externos. No plano interno, temos a continuidade de experiências visando à elaboração de políticas e de tecnologia educacional, como, por exemplo, as Forças Armadas através da Escola Superior de Guerra, e os empresários através do IPES. No plano externo, há um estreitamento dos vínculos com organismos internacionais como USAID, além da OEA e UNESCO.

Esse ideário de segurança nacional e de desenvolvimento econômico, vinculado a uma concepção privatista educacional que visava desonerar o Estado, passa a ser embasado pela reforma do ensino superior⁶⁷ que se anuncia como proposta de inclusão social. Nas palavras de Fonseca, se apresenta “como instrumento de desenvolvimento e progresso social, supostamente atendendo às demandas sociais por cursos superiores em nível de graduação e pós-graduação” (FONSECA, 1993, p. 21). A reforma, no entanto, através de medidas duras, atacava a autonomia universitária e as críticas e contestadoras lutas sociais, no interior das Instituições de Ensino Superior. Medidas como a fragmentação dos cursos, vestibulares classificatórios, controle ideológico do ensino-aprendizagem e implantação do modelo administrativo empresarial nas faculdades denunciam o caráter excludente da reforma universitária no período da ditadura.

⁶⁷ Lei 5540, de 28 de dezembro de 1968, seguida pelos Decretos leis números 464 e 477 de fevereiro de 1969.

Em 1969, ao instituir as licenciaturas de curta duração⁶⁸ com o argumento de que era preciso qualificar professores para o mercado de trabalho, mais uma vez, a reforma universitária se mostra aparentemente preocupada com as questões sociais. Na prática, reproduziu o abismo que separa a classe hegemônica das classes subalternizadas, na medida em que manteve o mesmo padrão de carga horária e duração para os chamados cursos de prestígio, e ofereceu às licenciaturas curtas um ensino pouco qualificado, mais técnico, voltado para a produção de mão-de-obra barata para o mercado. Dessa forma, a universidade, na medida em que garantia ensino de qualidade para grupos sociais privilegiados e um ensino desmobilizador e técnico-profissionalizante para grupos sociais subalternizados, cumpria o papel de reprodutora, não só do saber produzido fora do Brasil, mas, também, da desigualdade social brasileira. Nesse contexto, a universidade se apresenta como algo distante, inatingível para as camadas mais pobres do país.

Se por um lado, o modelo educacional antidemocrático do período da ditadura militar brasileira buscou se sustentar com a (des)qualificação dos professores, na formação de sujeitos submissos que não ameaçassem o poder político autoritário, por outro lado, desencadeou históricos processos de resistência⁶⁹.

Entretanto, as duas primeiras décadas pós-ditadura militar foram marcadas por uma espécie de caos na educação brasileira reconhecido por diversos setores sociais, inclusive pelos setores econômicos dominantes, que tinham seus interesses defendidos explicitamente pela mídia. Para esse setor, o desenvolvimento econômico e tecnológico do país estaria comprometido devido ao baixo nível de qualificação da sociedade e urgia um novo projeto educacional capaz de responder a esta demanda. Outros setores sociais menos conservadores defendiam uma educação pública, mais voltada para a formação da cidadania e para a justiça social (FONSECA, 1993).

A pressão do movimento social pelo direito a níveis mais elevados no sistema de ensino para setores menos privilegiados da sociedade, inegavelmente, tem surtido efeito. Desde os anos anteriores ao golpe militar foram criadas no Brasil trinta e nove universidades, em resposta ao movimento estudantil que reivindicava a expansão do ensino superior e gratuito (CUNHA, 1989). Entretanto, as reivindicações do

⁶⁸ Amparado pelo Ato Institucional número 5, de dezembro de 1968, o governo, através do Decreto lei 547, de 18 de abril de 1969, autoriza a organização e o funcionamento de cursos profissionais superiores de curta direção.

⁶⁹ Ver Fonseca (1993)

movimento social por uma universidade menos elitista foram distorcidas e absorvidas por técnicos do Ministério da Educação e Cultura (MEC) e por consultores americanos responsáveis pela reforma universitária, na ditadura militar. Se por um lado a reforma criou mais vagas para estudantes nas universidades públicas, por outro lado colocou o movimento estudantil na ilegalidade, prendeu e matou alunos e professores envolvidos com o movimento social e, absolutamente, não acabou com o elitismo universitário.

Além de tudo, os pressupostos da modernização, entendido como processo correlato da racionalização, que o capitalismo quis imprimir na universidade impuseram, a partir da ideologia burguesa, “critérios de ‘rendimentos’ da ‘produtividade’ e da ‘eficácia’ acadêmicos” (PAULA, 2002).

Segundo Paula (2002, p. 8)

As universidades, sobretudo as públicas, sentem-se na obrigação de mostrarem-se "produtivas", "racionais", "eficazes", pois são permanentemente acusadas de "irracionais", "perdulárias", "improdutivas". No reino da razão instrumental e da valorização dos aspectos meramente funcionais da universidade, esquece-se que a universidade enquanto espaço de formação, pesquisa e extensão já está cumprindo a sua missão social. Fazendo-se uma analogia da universidade com as empresas e com o mercado capitalista de produção, exige-se delas que se transformem em máquinas prestadoras de serviços à sociedade, ao Estado e ao setor produtivo. Os professores universitários deixam de ser intelectuais críticos para transformarem-se em funcionários do capital que prestam serviços à sociedade de mercado. Assim, o tão procurado diálogo com a sociedade torna-se mais difícil, na medida em que na busca de uma maior racionalização para as atividades universitárias, reforçam-se os mecanismos de burocratização do ensino e da pesquisa.

A face modernizadora da educação brasileira implantada pela ditadura militar, a partir de modelos norte-americanos, correspondeu ao retrocesso político educacional herdado deste regime (CUNHA, 2016).

No processo de redemocratização, pós-ditadura, principalmente nos anos noventa, a educação superior brasileira, sob a influência neoliberal e de organismos internacionais do capital perde seu caráter eminentemente público, ganhando destaque as parcerias público-privada e as fontes de financiamento para a educação superior. Nesse contexto, verifica-se por um lado, a expansão da rede privada e, por outro lado, a privatização interna nas universidades públicas, caracterizada pelos cursos de pós-graduação pagos por estudantes, pelas pesquisas encomendadas por

empresas e pelos serviços prestados (cobrados) à sociedade de mercado (PAULA, 2009).

Essa condição expõe a universidade como um lugar de difícil acesso para os grupos subalternizados. Para esses grupos, o acesso desigual ao ensino e ao conhecimento se apresenta desde a escola, que se encontra dividida entre duas redes de ensino: a privada e a pública, sendo que esta última se caracteriza pela “baixa qualificação a que estão sujeitos os segmentos empobrecidos da sociedade” que a frequenta. Essa desigualdade torna-se mais acirrada quando se refere a níveis mais elevados do sistema de ensino. Nesse sentido, o sistema de ensino atua como aparelho reprodutor da desigualdade social e a universidade mostra-se “ponto privilegiado para examinar a atuação do sistema de ensino na reprodução das desigualdades sociais” (QUEIROZ, 2004, p. 9-10).

No início dos anos 2000, Queiroz (2004) afirma que as produções sobre o caráter seletivo do ensino superior se apresentam mais centradas nos determinantes econômicos, não dando a mesma ênfase a outros “marcadores sociais” como a raça e o gênero. Seguindo a linha do seu pensamento, incluo nesta ausência de ênfase o debate que relaciona universidade e ruralidades e, conseqüentemente, universidade e roça. O acesso à universidade ainda é muito difícil para o(a) estudante da roça, apesar da expansão do ensino superior no Brasil nas últimas décadas. Esse acesso quando ocorre, geralmente, é através do ingresso nos cursos tidos como “aligeirados”, enquanto os estudantes representantes dos grupos hegemônicos acessam os chamados “cursos de prestígios”. Em relação a isto, Eduardo afirma

[A universidade] mudou minha forma de pensar, de ver a vida. Mudou quando eu percebi que as ofertas de cursos não eram todos para mim, percebi isso quando eu tentei entrar no curso de Direito e aí eu vi que nem tudo aqui era para mim. Que eu tinha que fazer um outro esforço, um esforço extra do que aquela pessoa que tem uma educação boa na escola particular. Então eu tive que fazer um esforço extra (Eduardo Alves dos Reis, estudante do curso de Direito do Campus IV da UNEB).

É na perspectiva de democratizar o acesso à educação superior que se situa uma das prioridades do governo Lula, eleito em 2003. Nesse sentido, destaco aqui as seguintes políticas e programas de governo voltados para a educação superior: as políticas de Ações Afirmativas, o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e

Expansão das Universidades Federais (REUNI) e o Programa Universidade para Todos (PROUNI)⁷⁰.

Logo no início do seu primeiro mandato como presidente da república, no dia 23 de março de 2003, através de medida provisória, Luiz Inácio Lula da Silva cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), posteriormente regulamentada através da Lei 10.678, de 23 de maio de 2003. Compondo a estrutura da SEPPIR, neste mesmo ano foi criado o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR), com o objetivo de “propor políticas de promoção da igualdade racial, em âmbito nacional, com ênfase na população negra e outros segmentos étnicos da população brasileira” (PAULA, 2009, p. 8). Ainda em 2003 foi criado, pelo decreto 4.876 o Programa Diversidade na Universidade com o objetivo de

Implementar e avaliar estratégias para a promoção do acesso ao ensino superior de pessoas pertencentes a grupos socialmente desfavorecidos, especialmente afrodescendentes e indígenas brasileiros, estimulando a criação e apoiando os cursos preparatórios para o vestibular voltados a estes jovens, facilitando assim a sua entrada nas universidades (PAULA, 2009, p. 8).

No que diz respeito ao Projeto de Lei 3627/2004 aprovado em novembro de 2008, as Instituições Públicas Federais de Ensino Superior deverão reservar, em cada processo seletivo para ocupação de vagas na graduação, no mínimo, 50% de suas vagas para candidatos que cursaram, integralmente, o ensino médio em escolas públicas, incluindo afrodescendentes e indígenas; “de acordo com a proporção de negros, pardos e índios na população do Estado onde está instalada a universidade, conforme os dados do censo do IBGE” (PAULA, 2009, p. 9).

A preocupação do governo federal com políticas de ação afirmativa nas Instituições Públicas Federais se encontra presente, também no Projeto de Lei 7.200/2006, que trata da Reforma da Educação Superior.

Compreender a importância das Ações Afirmativas no processo de democratização da educação superior no Brasil passa pelo entendimento do sentido, ou dos sentidos, do termo democratização. Nogueira (2008) fala sobre três concepções presentes no debate sobre democratização da educação superior: a

⁷⁰ As políticas educacionais voltadas para o espaço rural serão apresentadas na sub sessão: *Políticas Públicas (políticas de fixação) para “o campo”*.

primeira associa democratizar a simples ampliação de vagas, já que assim fica garantido o acesso à universidade por um número maior de estudantes, não importando marcadores sociais, étnico-raciais ou outro. A segunda concepção entende que só é possível democratizar a educação através da ampliação de vagas para as camadas mais pobres da sociedade e a terceira compreende não ser possível democratizar a educação sem ações reparadoras da desigualdade racial que nos marca.

O polêmico debate que se inicia com as políticas de ações afirmativas, e, principalmente com a implementação do sistema de cotas⁷¹ para afrodescendentes na universidade se situa no caráter polissêmico do termo democratizar.

As ações afirmativas não se conformam nos pressupostos da redemocratização pós-ditadura no Brasil. Ações afirmativas são

conjuntos de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vista a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória” (SECAD, 2006, p. 233).

A defesa de políticas inclusivas, tidas como universais, não considera a falta de equidade entre brancos pobres e negros pobres; os primeiros são discriminados uma vez pela condição socioeconômica, enquanto os segundos são discriminados duas vezes, pela condição econômica e pela condição racial. Daí a importância de políticas reparacionistas, dentre elas, os sistemas de cotas, que já se mostrou, em experiências internacionais, “como instrumento veloz de transformação” “no domínio da mobilidade social” e, conseqüentemente, no combate à desigualdade social. Sobre experiências de implantação de políticas de ação afirmativa fora do Brasil, Munanga (2003, p. 117) escreve

Nos países onde já foram implantadas (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia e Malásia, entre outros), elas visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação.

⁷¹ Sobre cotas nas universidades ver: SILVA e SILVÉRIO, 2003.

No Brasil, a negação dos “indícios de preconceitos,” ou seja, o mito da democracia racial se apresentou (e ainda se apresenta) como obstáculo à implantação de políticas de ações afirmativas. “Reações absurdas e inimagináveis vieram dos setores informados e esclarecidos que geralmente têm voz na sociedade brasileira”. “Absurdo reservar vagas para negros”! (MUNANGA, 2003, p. 120).

Sobre Ações Afirmativas merecem destaque:

1. O papel determinante das reivindicações e propostas do Movimento Negro ao longo do século XX no sentido de combater o racismo e a discriminação racial e exigir políticas de reparação.
2. A importância do debate e do embate político sobre cotas na universidade para afrodescendentes, que jogou por terra o mito da democracia racial e desnudou o caráter cruel da discriminação e do racismo no Brasil.
3. E, por último, o processo de implantação das ações afirmativas nas universidades – resistências das IES e dos cursos ditos de alto prestígio, fraudes e, principalmente, a questão da permanência de estudantes cotistas na universidade.

Silva (2003) fala sobre a importância de se firmar parcerias entre IES e o movimento social, no sentido de combater o racismo e promover meios de enfrentamento da desigualdade social. Nesta perspectiva, as cotas nas universidades, certamente, desempenham importante papel no que diz respeito à inclusão social e ao combate ao racismo. Contudo, o êxito das ações afirmativas enquanto política de reparação social dependerá de uma contínua pesquisa de avaliação com o objetivo de verificar como tais políticas se processam, na prática. Ou seja,

Pesquisas visando avaliar os planos de ações afirmativas, notadamente as metas polêmicas como as cotas para negros nas universidades, precisarão ser realizadas. Para tanto, haverá que identificar interrogações a responder a longo, curto e médio prazos tais como: Que dimensões toma a excelência acadêmica, no quadro da igualdade racial? Que benefícios trazem para formação de lideranças, para a competência de trabalhar em conjunto, de negociar, a política de igualdade racial na universidade? Qual o impacto da política da igualdade racial nas práticas pedagógicas e nos conteúdos de cursos em que a problemática das diferenças, em suas diferentes dimensões, diz diretamente respeito, tais como: Pedagogia, Psicologia, Medicina e outros da área da saúde? Qual a repercussão nos cursos de Arquitetura, ao estudar, por exemplo, problemas relativos à insolação, climatização, das construções de taipa e outras dos quilombolas? Qual a influência no convívio entre estudantes, professores e estudantes, funcionários e estudantes, de diferentes grupos? Que intervenções,

enquanto atividades de extensão universitária, precisam ser desencadeadas nas comunidades, considerando a igualdade racial? (SILVA, 2003, p. 50)

O texto de Silva (2003) data do início da implantação das políticas de ações afirmativas e do sistema de cotas, contudo, mais de uma década já se passaram e não há registro de mudanças significativas em relação à política de permanência de estudantes cotistas nas universidades brasileiras que aderiram ao sistema de cotas estudantis. Além disso, o elitismo racista insiste em manter os argumentos que sustentavam o discurso contra cotas. Entre outros, responsabilizam a inclusão, de pobres, negros e índios, pelos baixos índices de qualificação das universidades no Brasil, e insistem em afirmar que os estudantes cotistas não deveriam aceitar “esmolas” do governo, e sim, se qualificar e entrar “pela porta da frente”, ou no dizer destes, “por mérito”.

Outra política do governo Lula que se apresenta com o objetivo de democratizar o acesso às universidades brasileiras, o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) aqueceu o debate acadêmico sobre políticas públicas educacionais no Brasil.

Criado através do decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007, o REUNI tem o objetivo de: “criar condições para a ampliação do acesso e permanência na educação superior, no nível de graduação, pelo melhor aproveitamento da estrutura física e de recursos humanos existentes nas universidades federais” (PAULA, 2009, p. 11).

O REUNI possui como diretrizes (art. 2) a redução das taxas de evasão, ocupação de vagas ociosas e aumento de vagas de ingresso, especialmente no período noturno; ampliação de políticas de inclusão e assistência estudantil; articulação da pós-graduação com a graduação e da educação superior com a educação básica (PAULA, 2009, p. 11).

A adesão das Universidades prevê, por um lado, a reestruturação destas, com ações como ampliação de números de vagas nos cursos de graduação presenciais, “abertura ou ampliação de cursos noturnos, flexibilização de currículos e combate a evasão” e, por outro lado, “as universidades recebem recursos adicionais do MEC para promoverem a reestruturação de suas instituições” (PAULA, 2009, p. 11).

O REUNI, também, é responsável pela expansão das universidades federais por todo país, através da criação de muitos campi no interior dos Estados onde se

localizam essas instituições. Essa é um dos motivos das duras críticas sofridas pelo programa. O discurso crítico relaciona a interiorização da educação superior federal à queda da qualidade acadêmica, alegando que essas instituições estão se transformando em “escolões de terceiro grau, o que poderia comprometer a excelência da formação universitária, da pesquisa e da extensão” (PAULA, 2009, p. 11).

Paula afirma a importância da interiorização das federais para o acesso das pessoas que não reúnem as condições básicas para sair do interior onde moram. Preocupa o teor elitista da crítica. Há, notadamente, um movimento conservador no interior da universidade que resiste às possíveis mudanças e rupturas com o modelo universitário elitista brasileiro. A universidade é, por excelência, um lugar de disputa e de poder.

Para Paula (2009, p. 11), a reforma universitária, (Projeto de Lei, 7.200/2006), se preocupou com o “fortalecimento do setor público da educação superior e com a regulação do setor privado mercantil, através do sistema de avaliação”.

No que diz respeito ao setor público federal da educação superior, no governo Lula, houve ampliação e investimento na sua estruturação, através de novos contratos docentes e criação de várias universidades federais, dentre elas a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA); a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) e a Universidade de Integração da Amazônia (UNIAM) – antiga Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA)⁷².

No bojo das polêmicas em torno da Reforma Universitária, no Governo Lula, se encontra também o Programa Universidade para Todos (PROUNI). As justificativas para o programa eram

a) apenas 10% dos jovens brasileiros entre 18 e 24 anos conseguem ingressar no ensino superior; b) desse percentual, menor ainda é o número de estudantes de baixa renda que “consegue vencer as barreiras para ingressar na faculdade” (Programa Universidade para Todos, 2004, p.1); c) há um grande número de vagas ociosas nas instituições privadas de ensino superior, uma ociosidade da ordem de 40%, conforme dados do INEP (2003)⁹; d) o aproveitamento de parte dessas vagas ociosas das instituições de ensino superior privadas para o Programa, na forma de bolsas de estudo, possibilitará a democratização do acesso, viabilizando o ingresso de 300 mil novos estudantes em um prazo de cinco anos (PAULA, 2009, p. 13).

⁷² Criadas com a perspectiva de promover a integração com diferentes países das Américas e África através de cursos de graduação e pós-graduação.

A seleção de estudantes para as vagas do Programa se dará via Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM). Quanto à integração das instituições privadas de educação superior ao programa se dará a partir da transformação de 20% de suas matrículas em vagas para o Programa, em forma de bolsas de estudo, aplicada em cada curso, turno e unidade administrativa da instituição, no caso das instituições filantrópicas (que têm isenção federal de impostos). No caso das instituições privadas com fins lucrativos (que pagam impostos), a adesão ao Programa se dará mediante a gratuidade, através do sistema de bolsas, de 10% de suas vagas para estudantes carentes e/ou professores da rede pública sem diploma universitário; em contrapartida o projeto de lei prevê, para as instituições, a isenção de quatro tributos: IRPJ, CSLL, Cofins e PIS⁷³ (PAULA, 2009).

As críticas ao Programa circulam em torno de: favorecimento ao capital privado, representado aqui pelas instituições privadas de educação superior, através da “renúncia fiscal em troca de vagas ociosas destas instituições”; ampliação da renda familiar *per capita* de um para três salários mínimos e benefício a estudantes que tenham cursado o ensino médio na rede privada com bolsa integral. Além disso, também é visto como mais uma conquista do setor privado, as bolsas ou mensalidades parciais. O argumento é que as instituições privadas de educação superior, além de preencher suas vagas ociosas com isenção de tributos, ainda contam com o pagamento parcial de mensalidades, por parte dos alunos. “Nesse sentido, o PROUNI pode ser analisado como um Programa de recuperação financeira das instituições privadas de ensino superior” (PAULA, 2009, p. 15).

Outro fator de críticas em relação às supracitadas instituições é o fato de algumas destas não apresentarem resultados satisfatórios, de acordo com critérios avaliativos do MEC, por até três anos consecutivos e não serem desligadas do Programa, como está previsto em lei. Para Paula (2009, p. 15) “Um dos fatores que perpetuam essa prática está relacionado ao *lobby* realizado pelos representantes das instituições privadas junto ao MEC e ao Conselho Nacional de Educação (CNE)”.

⁷³ Imposto de Renda das Pessoas Jurídicas (IRPJ); Contribuição Social sobre o Lucro Líquido (CSLL); Contribuição Social para Financiamento da Seguridade Social (Cofins); Contribuição para o Programa de Integração Social (PIS).

Neste contexto, o PROUNI é tido como um programa que objetiva resolver o “grave problema de acesso” à educação superior, investindo em instituições privadas, através da renúncia fiscal, em detrimento do setor educacional público.

Acerca das polêmicas envolvendo políticas educacionais no governo Lula, deve-se considerar dois fatores, se não determinantes, pelo menos fundamentais para uma análise da questão. O primeiro diz respeito à dura rejeição a candidatura e posterior eleição de um nordestino, sindicalista de esquerda, não saído dos quadros das principais universidades do eixo sudeste-sul. Nessa perspectiva, as críticas ganham contorno político partidário que objetivam fortalecer e sedimentar a oposição, mas, contém o ranço conservador e elitista de uma oligarquia rural colonizada e racista. O segundo fator está ligado a insatisfação com as políticas sociais que, embora não ofereçam nenhuma ameaça a pirâmide social brasileira, aproxima, supostamente, a “casa grande” da “senzala”. Para os grupos hegemônicos brasileiros é inadmissível dividir determinados espaços, como a universidade, com subalternizados tidos como inferiores. De certa forma os dois fatores estão interligados. Ambos representam rupturas com uma identidade nacional fomentada numa lógica cristã que nos apresentavam ao mundo como “um povo pacífico”; uma nação cuja “democracia racial” tornava todos iguais. “Não sou racista: meus filhos têm amigos negros que eu recebo aqui na minha casa”. “Eu não sou racista! Somos todos filhos de Deus! Somos todos iguais”! Afirmações como essas simbolizavam o mito da democracia racial. Não somos todos iguais. Afora o fato de sermos humanos, somos todos diferentes. O que não se pode aceitar é que, em nome dessa diferença, não haja equidade em relação ao direito de desfrutar os bens, materiais e simbólicos, produzidos pela sociedade.

Considerar esses fatores na análise das polêmicas envolvendo a reforma da educação superior no governo Lula não significa, no entanto, ignorar a relevância das críticas e debates em torno da questão.

Em relação à reforma universitária do governo Lula, de forma resumida e inconclusiva, diria que:

- Possibilitou a abertura de um campo de disputa que desnudou o mito da democracia racial - reconhecer que a sociedade brasileira é racista é um passo necessário na luta pela igualdade de direitos.

- O elitismo brasileiro nunca esteve ameaçado por esta política; ao contrário, o governo, com a reforma, fortaleceu o setor privado através da isenção fiscal.
- Na história do Brasil nunca se investiu tanto em políticas sociais; mesmo com toda mazela ainda a se enfrentar dentro das universidades, ela antes nunca tinham experimentados tantos subalternizados nos seus quadros.

5.2 Universidade do Estado da Bahia e Multicampia, no Contexto das Reformas Contemporâneas

A UNEB nasceu, segundo Boaventura (2009), direcionada para os principais núcleos urbanos do interior do estado, objetivando contribuir para o desenvolvimento socioeconômico e cultural do interior e “dotar os centros regionais da Bahia de educação superior, que formasse, estrategicamente, professores para o ensino infantil, fundamental, médio e universitário” (BOAVENTURA, 2009, p. 22).

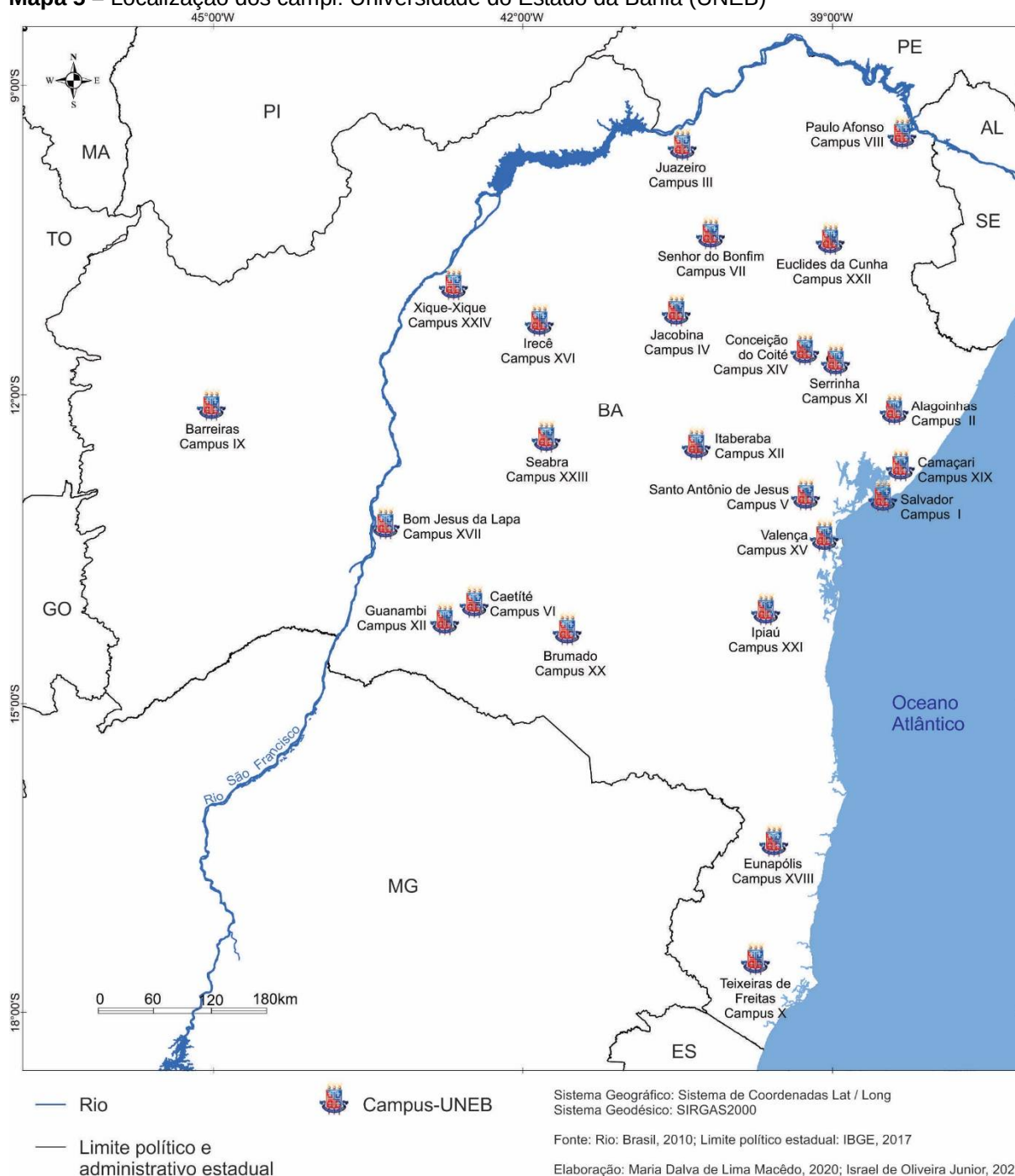
Segundo a política de educação, do quadriênio 1983-1987, cada capital regional da Bahia devia ter a sua Faculdade, formando professores para o sistema de educação e para os demais setores da sociedade. A UNEB nascia com a cor da Bahia, comprometida com as suas regiões, com a negritude, com os sertões, com a pobreza, com os problemas de educação, de alimentação e de saúde. Era mais uma educação superior voltada para o ensino, para a formação de pessoal docente, enfim, para a construção do conhecimento. A isso o modelo interdisciplinar e multicampi muito favoreceu (BOAVENTURA, 2015, p. 662).

A criação das universidades estaduais, fortaleceu a interiorização da educação superior na Bahia, principalmente no caso da UNEB, por conta de sua estrutura multicampi. O modelo multicampi expandiu a UNEB em quase todo estado: nas cidades de Alagoinhas, Barreiras, Bom Jesus da Lapa, Brumado, Caetité, Camaçari, Conceição do Coité, Euclides da Cunha, Eunápolis, Guanambi, Ipiaú, Irecê, Itaberaba, Jacobina, Juazeiro, Paulo Afonso, Santo Antônio de Jesus, Seabra, Senhor do Bonfim, Serrinha, Teixeira de Freitas, Valença, Xique-Xique e na capital do Estado Salvador (sede) (Mapa 5).

Referindo-se a opção por este modelo de universidade, no momento de sua criação, Boaventura afirma que, “a forma multicampi é a que melhor se coaduna com

as circunstâncias estaduais, permitindo a economia de meios” (BOAVENTURA, 2009, p. 33). De acordo com o autor, a estrutura multicampi da UNEB, vai além de um projeto econômico do estado – ela nasce comprometida com a diversidade regional e com a diferença.

Mapa 5 – Localização dos campi: Universidade do Estado da Bahia (UNEB)



Para Felix e Salvadori (2018), a UNEB foi concebida sob uma concepção desenvolvimentista de universidade, e, de interiorização fundamentada nas

demandas regionais. Segundo estes, para compreender os desafios do modelo multicampi da UNEB, “desenho que, a princípio, se propõe rizomático, precisamos refletir acerca do conceito de *território de identidade*” que, instituído com a finalidade de “contrabalançar e arrefecer as assimetrias regionais, fomentando assim o desenvolvimento socioeconômico sustentável”,⁷⁴ se fundamenta em características identitárias distintas regionalmente. Desta forma, a lógica territorial, característica do território de identidade, não coaduna com o projeto estatal de universidade multicampi, uma vez que, o propósito da multicampia é, supostamente, a unificação de seus vinte nove departamentos distribuídos em distintas regiões geográficas, sob a égide de uma reitoria situada na capital do estado (FELIX; SALVADORI, 2018, p. 105).

Do meu ponto de vista, o desafio do modelo multicampi se encontra, justamente, na sua condição de pseudorrisoma. Primeiro, porque a multicampia, no caso da UNEB, é atrelada a uma estrutura centralizada e centralizadora que se opõe ao rizoma, pois, como afirma Deleuze (2011, p. 29) “um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer idéia de eixo genético ou de estrutura profunda”. Segundo, porque a lógica da interiorização a partir de demandas regionais, socioeconômicas e culturais, precisa ser questionada: quais critérios definem estas demandas? Quais são os sujeitos envolvidos nesta definição? Quem fica de fora? Qual a participação dos sujeitos envolvidos com o processo educativo (docentes e discentes) na definição das referidas demandas? E, por último, porque a interiorização da universidade é paradoxal - por um lado, nasce a partir de supostas demandas regionais, e, portanto, traz embutida uma ideia de fixação dos sujeitos em seus territórios de origem, e, por outro lado, constitui possibilidades de mobilização para estes sujeitos. De forma peculiar apresento aqui esse paradoxo em relação aos sujeitos advindos da roça, sobre quem o propósito da fixação pesa mais, e, para quem a universidade se apresenta como a curva e a encruzilhada do caminho.

Nesse sentido, é preciso considerar o caráter bidimensional próprio dos processos educativos, pois, nas instituições de ensino, estatutos, currículos e

⁷⁴ Território de identidade compreendido como espaço físico, geograficamente definido, geralmente contínuo, caracterizado por critérios multidimensionais, tais como o ambiente, a economia, a sociedade, a cultura, a política e as instituições, e uma população com grupos sociais relativamente distintos, que se relacionam interna e externamente por meio de processos específicos, onde se pode distinguir um ou mais elementos que indicam identidade, coesão social, cultural e territorial. (Bahia) (FELIX; SALVADORI, 2018, p. 105).

epistemologias, impostos de cima para baixo, são contestados e subvertidos pela ação cotidiana daqueles e daquelas que experienciam a educação. É inegável a importância da multicampia para aqueles que se encontram do outro lado da linha abissal que separa o conhecimento validado pela própria universidade de outras formas de saberes. Enquanto circulam pela universidade estes sujeitos conflituam, negociam, jogam o jogo do outro; se ressignificam e reconfiguram seus territórios.

Nesse sentido, a complexidade da multicampia se constitui, também, em desafios para docentes e discentes comprometidos com a construção de uma universidade cada vez mais voltada para a diversidade e a diferença e, portanto, uma universidade em processos de desterritorialização-reterritorialização. Entretanto, a ação destes sujeitos se dá no interior de uma universidade sucateada e fragilizada pela desvalorização do ensino e da pesquisa, por parte do Estado, e que, além disso, ainda fundamenta-se em um modelo de universidade ocidental, elitista e centralizador.

Apresento a UNEB no contexto desta ambígua multicampia e das reformas (1964/1985; 2003/2011), principalmente, pela ótica daqueles(as) (ou parte daqueles/as) que a põe em movimento. Mais precisamente, são leituras da UNEB feitas por professores e estudantes advindos da roça. Este olhar de dentro pra fora tece, simultaneamente, elogios e críticas ao desempenho desta instituição em seu caráter multicampi, mas, fundamentalmente, se situa no lugar de fala de quem experimenta ou na própria pele o bônus e o ônus do privilégio que é, para sujeitos da roça, o acesso à universidade. Ana Lúcia se reportando a ação do estado com relação à UNEB, afirma

a Universidade do Estado da Bahia é, de fato, uma Universidade referenciada socialmente. Ela é quem fez acontecer efetivamente. Que pena que o Governo do Estado nunca conseguiu ver esse capital intelectual da UNEB, nunca! Não reconhece isso na UNEB. Está nos asfixiando a cada dia com a redução de recursos como se dissesse: “Eu não tenho obrigação nenhuma de ter uma Universidade Estadual, não dá para o Governo manter” (Ana Lúcia Gomes da Silva, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

A tão propalada expansão territorial da UNEB, objetivando contribuir com o desenvolvimento regional, desde o início, tem se mostrado fragilizada, tanto pelo uso de critérios questionáveis em relação à criação dos campi, a partir de demandas

locais, quanto pelos parcos investimentos do estado na estrutura da multicampia. Como afirmam Felix e Salvadori (2018, p. 110)

muitos campi enfrentaram e ainda enfrentam condições precárias de funcionamento tanto de recursos físicos (falta de uma sede própria, número de salas de aula insuficientes para as demandas dos cursos ofertados, equipamentos obsoletos, instalações elétricas incompatíveis com as demandas de equipamentos, ausência de bibliotecas, etc.) quanto de recursos humanos (insuficiência de funcionários técnicos para atender as demandas administrativas, dificuldade de fixação de docentes qualificados nos campi afastados da região litorânea, sobretudo, nas cidades menores e mais distantes, alta evasão discente devido à falta de condições financeiras para bancarem seus estudos, particularmente aqueles de turno integral, matutino e vespertino, evasão nos cursos noturnos dadas as dificuldades de locomoção daqueles docentes advindos das cidades circunvizinhas aos campi, entre tantos outros problemas).

Relembrando o início de sua vida acadêmica no Campus IV da UNEB, Fábio fala sobre como a jovem universidade funcionava de forma precária ali. Nas palavras dele

Então nós não tínhamos nenhum... Não tinha monitoria, não tinha nada disso. Tudo era custo próprio; tudo era xerox - xerox não, muitas vezes era copiado – Não existia estrutura na UNEB. Nós não tínhamos xerox, não tínhamos mimeógrafo, tínhamos que copiar o assunto; os professores traziam seus textos, seus livros e a gente copiava. Os livros dos professores. Imagine aí! Aqueles livros... Aqueles obras né! E aí, a gente copiava no caderno, e tudo. A biblioteca era limitadíssima, né! Então, o que tinha na biblioteca era o que os professores traziam pro curso, não era nem o que a Instituição tinha (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Marisa reconhece o importante papel, atualmente, desempenhado pela multicampia, mas, se coloca como crítica da forma como ela tem se processado. Nas palavras dela

hoje em dia eu estou menos esperançosa, [...] mas ainda acho que ela (a multicampia) tem um papel social importante no interior, muito importante, apesar de ter sido sempre uma crítica desde o movimento estudantil, na criação sem critério de cursos. Sempre tive essa crítica. Na ampliação desordenada, sempre fui crítica desde sempre. [...] você cria primeiro para poder pensar em criar estrutura, não tem muito planejamento, isso por um lado, né! Mas aí, ao mesmo tempo, me pego nessa ambivalência, porque se não fosse isso eu também não teria estudado né! (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

A fala de Marisa corrobora o paradoxo da multicampia desenhado no papel social da interiorização *versus* o uso desta interiorização como instrumento de campanha política eleitoral. Felix e Salvadori (2018) falam sobre a ação política (partidária), que, sob a justificativa do desenvolvimento territorial, imprimiu a expansão da UNEB, criando, a partir de jogos políticos entre poderes locais, estaduais e federais, vinte e nove departamentos em vinte e quatro campi. Segundo os autores

muitos foram criados ainda durante a década de 1980/90 e no início dos anos 2000 por meio de Atos governamentais, via de regra, resultantes de promessas estabelecidas em campanhas políticas entre candidatos a governadores, deputados estaduais e federais e os prefeitos das cidade sede desses campi; não obstante, muitos deles, no calor do momento, e pleno palanque eleitoral e sem nenhum debate, planejamento ou sequer a participação da comunidade local e, principalmente, acadêmica (FELIX; SALVADORI, 2018, p. 110).

Na narrativa de Fábio, a UNEB em Jacobina, aparece como um lugar dividido entre o projeto conservador do estado e a práxis política dos sujeitos que vivenciavam o seu cotidiano.

então, a UNEB não combinaria ser uma Instituição... Mesmo sendo conservadora, do ponto de vista do estado carlista, em ser esse mesmo estado, dentro da cidade de Jacobina, que já era carlista. Que era mais ou menos carlista; mais coronelista. Então, a Universidade estava sendo apropriada... A UNEB acabou sendo apropriada pelos próprios moradores da região, por nós, esses indivíduos que exigia mais dela. Muito mais do que ser apenas um local, uma Instituição de propagação do interesse governamental ou do projeto político (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Esse papel de subverter o projeto de universidade político conservador, subscrito pela UNEB, além de chamar atenção para a bidimensionalidade no âmbito acadêmico, parece representar um importante fator de apego a esta instituição. Fábio define sua relação com a UNEB como sendo de amor, (e um tanto de ódio). Segundo ele:

a UNEB tem importância muito grande pra mim. Eu tenho uma relação com a UNEB, que é uma relação muito de amor, não tanto de ódio. O ódio se dá no contexto político. No sentido de, por vezes, é o que me faz ter muita indignação. Mas, o fato de ser uma Universidade multicampi, e que vem para atender a ausência de políticas públicas, é uma reivindicação da sociedade mesmo! Não foi uma reivindicação

de determinados políticos ou de figuras do conservadorismo baiano, como usualmente se coloca e como ela é atrelada. Quando eu digo que alguém de uma comunidade rural diz que quer fazer Universidade, ele já está sendo político, exigindo isso do Estado, né! “Eu não quero ficar só aqui no segundo grau, eu quero fazer uma Universidade” (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Este afeto e/ou gratidão, a partir do reconhecimento da multicampia como facilitadora do acesso à universidade aparece, também, na narrativa de Marisa:

Olha só, eu sempre fico muito grata a UNEB, eu sempre digo isso. Eu hoje tenho uma relação menos afetiva - já tive mais. Porque assim, eu sou filha..., de certa forma, o meu crescimento profissional, econômico, social, eu devo a UNEB. Porque, como eu te contei, eu não tinha perspectiva nenhuma de estudar em Salvador, de ir para outro lugar. Não tinha essa perspectiva no meu horizonte! Então assim, eu só fui fazer uma faculdade... entrei na faculdade, porque existia a Faculdade aqui. Mesmo de forma precária - que era mais precária ainda, a Faculdade era Licenciatura Curta, pense aí! - Mas foi essa parca licenciatura curta que me permitiu abrir um pouco o horizonte, permitiu que eu fizesse - tem um pouco de sorte também aí, né! - que eu fizesse esse concurso, que eu me tornasse... (professora) (Marisa do Carmo Rodrigues, professora de História).

O texto de Marisa diz sobre a relação dela com a Universidade do Estado da Bahia, (e de forma subentendida, com o Campus IV da UNEB), portanto, representa uma leitura desta IES a partir da própria experiência. Neste trecho de sua narrativa, fala sobre a relação de afeto e gratidão que tem com a UNEB e reconhece que, mesmo quando tinha só a Licenciatura Curta, a universidade possibilitou a ela novos horizontes. Marisa remonta ao período em que o Departamento de Ciências Humanas (DCH), Campus IV, ainda funcionava como Faculdade de Formação de Professores de Jacobina (FFPJ), no contexto da ditadura militar, quando a população de baixa renda, e boa parte de quem vivia no interior, só tinha acesso aos cursos técnicos e/ou as Licenciaturas Curtas.

A relação de afeto que aparece na fala de Fábio e Marisa é representativa da relação entre os sujeitos desta pesquisa e a universidade. Ana Lúcia se emociona quando fala da UNEB como uma universidade diferenciada.

Como professora, eu fiz um concurso, fui aprovada e fazia o movimento nômade, Jacobina-Feira – Feira-Jequié, e, adorava estar em Jequié, estar na UESB. Fiz excelentes amizades. E tem relações parecidas, as estaduais, entendeu? Tem isso, eu percebo. Mas, eu

também fui UFBA. Mas, não tem... Não tem essa relação de uma Universidade mais emancipatória, mais aberta, mais plural, mais extensiva, mais popular! É a nossa característica, é da gente! Ela (UFBA) é clássica! Eu acho ela, ainda, muito fechada. Muito! Muito! Ela não tem isso que nós temos, não tem. É um estofo nosso, eu diria (Ana Lúcia Gomes da Silva, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

O texto de Ana expressa a forma emotiva, que caracteriza a sua relação com a UNEB, que, na perspectiva dela, “é a universidade dos pobres, dos menos favorecidos, do acolhimento à diversidade”. O reconhecimento do papel social da UNEB (em sua multicampia) é explicitado por Ana, quando, referindo-se ao acolhimento à diversidade, conclui: “eu não tenho nenhuma dúvida disso, e digo mais a você, meus alunos o tempo todo quando vêm a mim, que se sentem acolhidos, eu entendo o porquê (Ana Lúcia Gomes da Silva, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

É, também, sobre a maior possibilidade de acesso de grupos sociais menos favorecidos que Martins fala, quando cita a UNEB

Olha, o fato de a Universidade te graduar. Graduar um jovem da zona rural, numa região majoritariamente pobre, uma região rural no sentido de... até de oportunidades né! E o fato de ela te alargar, proporcionar conhecimentos próprios do mundo acadêmico, o fato da Universidade ter me proporcionado uma ampliação do conhecimento teórico das Ciências Humanas, o fato de eu trazer um pouco do meu mundo da roça, o mundo rural para dentro da Universidade e desenvolver pesquisa nessa área... Eu acho que a Universidade tem um aspecto muito plural nesse sentido. Ela contempla toda essa diversidade, e a minha, eu diria, que foi muito respeitada, e eu pude desenvolver. Eu pude trazer um pouco desses conhecimentos e pude dialogar com os pressupostos teóricos na minha pesquisa, inclusive, nos meus estudos desse mundo. Então eu acho que só isso aí valeu muito, e também você quando sai da Universidade... O fato de você estar... ser um professor graduado, você já consegue, de uma forma ou de outra, galgar mais alguns espaços para melhorar a sua condição de vida (Martins dos Santos, vereador de Jacobina, pelo Partido dos Trabalhadores, ex-aluno de História do Campus IV da UNEB).

As narrativas de professores e estudantes, que se formaram no Campus IV da UNEB ou ainda estão no processo de formação ali, dizem sobre a importância da multicampia em suas vidas e o papel socialcultural desta instituição. Nesse sentido, Mariza afirma: “eu posso pensar que hoje pode ter um menino lá nos confins da Bahia

com a mesma coisa, apesar de que hoje o contexto é muito diferente, você tem mais Universidades no Estado” (Marisa do Carmo Rodrigues, professora de História).

Chama a atenção, nesta fala de Marisa, além da questão da multicampia, a percepção da UNEB no contexto das reformas contemporâneas pelas quais passou a universidade no Brasil, embora isso apareça de forma implícita e, aparentemente, despropositada. Nesse sentido, cita a ampliação do número de IES, tanto no setor público, quanto no privado – “tem as particulares – que, às vezes, as pessoas preferem o caminho mais curto”. Marisa cita, também, a internet e as redes sociais como diferenciadores no tempo-espaço, no que diz respeito à relação da universidade com os estudantes da roça

esse aparato... você tá aqui, mas está no mundo. Essas redes sociais, essa coisa que você está aqui, mas está no mundo. Então, essa noção de que você está no ambiente mais próximo do rural, eu acho que... eu não sei... eu arrisco dizer que não é mais tão sentido por eles... Eu acho que eles se identificam mais com o mundo lá urbano, do que propriamente com o mundo cá, eu acho. É que é muito diferente da relação que eu tive, anos setenta, oitenta. Não tinha internet, nem televisão, na minha casa. Não tinha nem televisão (Marisa do Carmo Rodrigues, professora de História)!

Reinivânia, no entanto, em pleno século XXI, lamenta o fato de ter perdido a oportunidade de adentrar mais cedo à universidade por conta da ausência da internet em Cachoeira Grande. Segundo ela

Eu passei no vestibular em 2010 e perdi o prazo de inscrição. [...] como em Cachoeira Grande não tinha internet eu não tinha como fazer o acompanhamento, eu não passei nas primeiras chamadas, eu fui chamada na quarta chamada, como eu não fazia acompanhamento eu não tinha noção.

A fala de Reinivânia mostra que não é possível generalizar, ao falar de uma roça conectada ao mundo via internet (a falta de acesso a esta, levou Reinivânia a iniciar a graduação cinco anos mais tarde). Em boa parte das roças ainda não tem, sequer, sinal de telefonia móvel. Entretanto, os jovens da roça, em geral, não estão alheios às transformações tecnológicas ocorridas no tempo-espaço, já que, tiram proveito dos deslocamentos de um lugar para outro, acessando, principalmente, as redes sociais, fora dos espaços onde vivem.

Ainda com relação às mudanças ocorridas no tempo-espaço, Marisa fala sobre a atuação do movimento estudantil e a militância no âmbito da universidade durante a graduação no período da ditadura militar, e diz que, assim que concluiu, iniciou (a então recém-aprovada) graduação em Licenciatura em História, no Campus IV da UNEB. Segundo ela, a militância, tanto no movimento estudantil quanto no Partido dos Trabalhadores (PT), juntamente com o teatro, ajudou a melhorar a sua relação com o universo urbano e, por conseguinte, com a universidade. Nas palavras dela: “Aí eu criei um lugar para mim também né! Assim, de menina mais participativa, mais hippie, mais alternativa... Mas, isso já foi um personagem, mas, diferente, né! (risos)” Ter feito seleção para a vaga de Professor Substituto para ensinar África no Campus IV da UNEB foi, segundo a própria Marisa, motivada pelas releituras e ressignificações do mundo propiciadas pelas supracitadas experiências na militância e no teatro. Sua narrativa, contudo, diz sobre a dificuldade em superar barreiras impostas pelas marcas do ser e/ou vir de uma realidade de pobreza e da roça, principalmente, na convivência na escola com outras adolescentes de classe média da cidade

É que ainda não tinha uma democratização tão grande, então assim, eu me lembro que eu me sentia muito..., talvez por uma questão minha mesmo, eu me sentia muito a parte, muito a margem! São coisas que me doem falar, um pouco... [...] Meu pai era um homem da roça, vivia de fazer roça, mas nunca teve nada muito dele. Assim, quando ele veio para aqui ficou fazendo bico de pedreiro na cidade grande. Não tinha muito o que fazer, a pessoa sem escolaridade. Minha mãe era costureira, tinha uma habilidade da costura. Ela sempre costurou em casa, como dizia, costurava pra fora. Lá na Baraúna, ela vivia... Sustentava a gente, junto com meu pai, com isso, costurando roupas para as pessoas. E aí quando ela chegou aqui ela acabou se empregando num lugar, numa confecção para fazer roupa, e trabalhava, era assalariada e tal (Mariza do Carmo Rodrigues, professora do curso de Licenciatura em História no Campus IV da UNEB).

A relação entre teatro, militância, roça e universidade também está presente nas narrativas de Fábio:

essas diversas formações, não foi só uma, elas foram fundamentais para repensar a formação escolar. Então, o cinema, a arte, a cultura, o samba lá da roça, as festas lá da roça, os momentos que nós nos reuníamos pra gente comer junto lá na roça depois da colheita, tudo isso na verdade eu hoje identifico como parte da minha formação. Não é só escolar. É claro que hoje a gente tem uma ciência que está dialogando mais com isso, mas naquela época não existia isso, a

formação escolar era como se fosse um lugar nobre só para indivíduos nobres, muito inteligentes, super distintos. Indivíduos que passariam a ser uma nova classe, né! E tudo mais. Então povoava o imaginário de todo mundo que a universidade é um lugar para poucos e poucos que se tornavam nobres ou uma espécie de elite. Mas, eu nunca tinha essa visão da universidade, porque universidade na minha visão era esse lugar dessas formações que eu tinha. Por quê? Porque parte da cultura de Jacobina, desses artistas, dialogava com pessoas da Universidade. Eu fui para palestras, por exemplo, no Ensino Médio, no pátio da UNEB daqui de Jacobina. Aqui - até esqueci que eu estou aqui - na UNEB de Jacobina. Aqui no pátio. Palestras onde a gente... Palestras não, desculpe, não eram nem palestras, eram exposições culturais, extremamente radicais mesmo, de expor, de verborragizar, de vomitar, de quebrar a banca, né! De chamar atenção contra o conservadorismo e falso moralismo que era muito forte na época, e está voltando hoje, nunca imaginei! (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Para Fábio, acessar a universidade era uma meta, desde muito cedo. Em sua narrativa afirma: “[...] a UNEB nunca foi só um lugar pra mim, a UNEB sempre foi porta de entrada e de saída pra o mundo, os mundos né”?!

Não dá pra negar que há um viés democratizador na experiência multicampi. Programas de governo e políticas públicas federais, como, por exemplo, as ações afirmativas, se interiorizam através da adesão a esses programas e a essas políticas por parte das instituições estaduais de ensino superior que adotam a multicampia.

A Universidade do Estado da Bahia, desde o seu nascimento institucional, configura-se, de fato, como uma universidade de Ações Afirmativas. Se considerarmos que as Ações Afirmativas são políticas públicas voltadas para correção e reparação de desigualdades sociais historicamente instituídas, a opção inicial da UNEB pelo formato da multicampia que resultou na interiorização do ensino superior por todo o estado da Bahia confere a ela esta meritória prerrogativa (Regimento da 1ª Conferência Universitária de Ações Afirmativas da UNEB – CEPAIA, 2011, p.4).

Esse pioneirismo da UNEB torna-se uma vocação na medida em que a universidade vem se empenhando a favor da permanência e sucesso dos seus estudantes ingressos através do sistema de cotas, a partir de um conjunto de ações previstos na 1ª Conferência Universitária de Ações Afirmativas da UNEB (UNEB, 2011). Nesta mesma direção situa-se a recente aprovação, pelo Conselho Universitário (CONSU) da UNEB, da implantação do Centro Acadêmico de Educação do Campo e Desenvolvimento Territorial da universidade.

No que diz respeito ao impacto das Reformas Universitárias na UNEB, pode-se afirmar que, em relação a primeira destas (no período da ditadura), há ainda muitos ranços a serem superados; quanto a segunda (nas duas gestões do presidente Lula), é notório que às políticas voltadas para o ensino superior tem como foco principal as IES federais, delegando à administração regional (estado) a quase total responsabilidade para com as Universidades estaduais. Este fato resulta em problemas de ordens estruturais e orçamentárias que inibem a ampliação do quadro de vagas nas IES estaduais, principalmente, naquelas multicampi, a exemplo da UNEB.

Quanto à democratização da educação superior, a multicampia, cuja complexidade merece um estudo a parte, se apresenta, na maioria dos casos, como única oportunidade de acesso para quem vive nos sertões e cuja renda não permite a migração para estudar em Universidades nas capitais. Acessar a universidade, não faz parte do projeto de vida da maioria daqueles que vieram da roça ou ainda vivem na roça e, certamente, fora da experiência da multicampia, e/ou da migração, esta realidade se apresenta muito mais difícil. Mesmo apresentando especificidades em relação à adesão às políticas de inclusão, a UNEB pouco difere de outras instituições de ensino superior do país, no que diz respeito à concepção de universidade e/ou aos pressupostos epistemológicos que a orienta. Ainda que a UNEB reúna significantes trabalhos voltados para a diversidade, no âmbito do ensino, da extensão e da pesquisa, se encontra, na prática cotidiana de sua multicampia, distante de um lugar onde o diálogo com a realidade social, política e cultural contemporânea sirva de esteio para a construção de um conhecimento transformador. O pioneirismo da UNEB em relação à democratização da educação superior, em sua multicampia, se confronta com um discurso acadêmico ainda entranhado por princípios iluministas que nos colonizam. A compreensão de que a democratização só ocorrerá de fato, quando a diferença deixar de ser vista como inferioridade, leva ao entendimento de que há um longo caminho a ser percorrido no processo de inclusão social desenvolvido pela UNEB.

Sob a égide da concepção iluminista, a busca pela verdade universal ainda nos assombra e cria um elitismo abissal que distancia a universidade da plena inclusão. Uma reforma universitária que objetive, de fato, democratizar a educação superior, necessariamente, precisa avaliar e/ou reformular a concepção de universidade que orienta suas atividades acadêmicas. Nesse sentido, por que não abraçar novas

epistemologias, representativas daqueles que compõem o grupo dos excluídos? Esse é um desafio que se coloca frente à universidade contemporânea, pois como afirma Silva (2003, p. 45-46)

Uma das questões centrais que desafia a compreensão, o espírito democrático, a criatividade da universidade é admitir que os antigos escravizados africanos trouxeram consigo saberes, conhecimentos, tecnologias, práticas que lhes permitiram sobreviver e construir um outro povo. O desafio maior está em incorporá-los ao corpo de saberes que cabe, à universidade, preservar, divulgar, assumir como referências para novos estudos.

A reação contrária às ações afirmativas, (principalmente contra as reservas de vagas para negros) por parte de grupos hegemônicos da nossa sociedade e, inclusive, setores conservadores de dentro da própria universidade dá a dimensão do problema que a UNEB, e qualquer outra universidade brasileira, precisa enfrentar na luta pela democratização-inclusão social da/na educação superior; “[...] há recusa em avaliar as bases ideológicas e teóricas, fortemente enraizadas no século das luzes, com que se construíram saberes sobre os outros e sobre o mundo” (SILVA, 2003, p. 47).

O elitismo que assola as instituições de educação superior no Brasil tenta desqualificar as universidades estaduais tratando-as como “escolões de ensino de terceiro grau”. Esse discurso encontra eco na ausência ou irrelevância de investimentos federais, o que acaba prejudicando o crescimento das universidades estaduais. Além disso, “a universidade pretende ser o lugar por excelência da produção do conhecimento científico” (SANTOS, 2013, p. 387). Dessa forma, instituições de educação superior, supostamente, dedicadas predominantemente ao ensino não gozam da mesma reputação que instituições vistas tradicionalmente como centros de produtividade em relação à investigação.

De toda forma, é perceptível o papel desempenhado pela UNEB, na sua estrutura multicampi, para a inserção de jovens da roça na universidade. A multicampia aproxima, de certa forma, a roça da universidade na medida em que possibilita aos(as) jovens daquele território a formação superior. Também, é visível o esforço do corpo docente e discente (ou pelo menos, de parte dele), tanto em nível de graduação, quanto de pós-graduação, no sentido de construir uma universidade onde não haja sobreposição de nenhum dos seus três tripés: ensino, extensão e pesquisa

e, sobretudo, uma universidade, de fato, formatada num modelo rizomático, pautada no reconhecimento, valorização e validação da diferença.

5.3 Entre Universidade e Roça – Corpos em Diáspora

Da amplitude que envolve o debate sobre universidade e diversidade, interessa aqui escrever sobre acesso e tensões, como marcos da relação entre esta instituição e a roça, enquanto representantes do espaço rural e do espaço urbano (entendido como espaços complementares). Esta ideia de complementaridade possibilita explicar a relação entre roça e universidade a partir de dois possíveis movimentos: a universidade em direção à roça e *vice e versa*.

O primeiro movimento, (a universidade em direção à roça) relacionado à oferta de ensino, pesquisa e extensão, tem na multicampia seu principal motor. No subcapítulo anterior tratei da importância da interiorização da universidade via multicampia e seu suposto papel democratizador. A multicampia atua como facilitadora do acesso à universidade por sujeitos da roça e corresponde ao movimento daquela em direção a esta. De acordo com as narrativas, três dos cinco professores colaboradores-entrevistados fizeram graduação na UNEB, Campus IV, e reconhecem que a multicampia foi fundamental pra isso. Com relação aos estudantes (e o ex-estudante), sujeitos desta pesquisa, todos sem exceção afirmam que só foi possível acessar a universidade porque a UNEB chegou ao município de Jacobina.

Já o segundo movimento, diz respeito ao acesso a referida instituição de ensino superior por parte dos sujeitos da roça. Enquanto a multicampia amplia a possibilidade de oferta à aquisição do conhecimento acadêmico, o acesso da roça a este tipo de conhecimento exige deslocamentos materiais e simbólicos, por parte dos seus sujeitos. Tais deslocamentos ou mobilidades ocorrem tanto em nível local e/ou regional, quanto em nível mais global, em direção as metrópoles do país.

O acesso à universidade por sujeitos da roça, ainda que favorecido pela multicampia, exige mobilidade por parte dos referidos sujeitos. A maioria absoluta destes deixam, mesmo que temporariamente, suas roças e passam a morar nas cidades sedes dos campi da UNEB, em casas de parentes, casas alugadas ou em residências estudantis. O que chama atenção nas entrevistas é o fato da referida mobilidade, geralmente, ocorrer inicialmente por razões de trabalho e/ou para cursar

o ensino médio, e, só depois acontecer o acesso à universidade, como pode ser comprovado pelas seguintes narrativas:

conversava-se na escola que o Ensino Médio não era reconhecido, eu não sei se era uma questão burocrática, se o MEC não reconhecia o Ensino Médio na escola municipal ainda. [...] ele (o tio) por essa razão me trouxe, mesmo sem tem condições financeiras, ter um aporte assim para dar uma vida confortável, sem diminuir o conforto dos filhos dele e da minha irmã que já morava com ele, ele me trouxe pra Jacobina pra estudar o Ensino Médio aqui (Eduardo Alves dos Reis, estudante do curso de Direito do Campus IV da UNEB).

no Colégio Ginásio da comunidade de Itapeipu, Jipoíta, ele só tinha até a sétima série na época, que agora é o fundamental de nove anos. [...] eu vim fazer em Jacobina, no Deocleciano Barbosa de Castro, a oitava série. Passei pelo meu o primeiro processo de desterritorialização. Embora amasse Itapeipu, embora tivesse sentimento de pertença por aquela cidade, por aquele torrão, por aquele lugar, para continuar estudando eu não poderia ficar mais lá, porque eu pararia os estudos simplesmente na adolescência, não faria sentido nenhum (Ana Lúcia Gomes da Silva, professora do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

Quando eu voltei pra Jacobina, pra roça... aí minha avó percebeu que eu teria, (foi já no período de mudança aqui pra sede) que ir pra Jacobina pra estudar. E aí eu vim pra Jacobina, morar em Jacobina. Em Jacobina eu comecei a estudar... frequentar o colégio estadual (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Dar continuidade aos estudos foi, também, a razão pela qual Marisa saiu da roça em Umburanas, foi viver com parentes em Caldeirão Grande e, após concluir o Ensino Fundamental, foi morar em Jacobina. Mas, diferente de outros, toda família se mudou junto, como ela mesmo conta:

Aí eu fiquei lá nessa cidade (Caldeirão Grande) até os 14 anos. Terminei o Ensino Fundamental, tirei a oitava série, como se dizia naquele tempo. Aí, eu vim para Jacobina. Meu pai resolveu que a gente ia sair de lá e que vinha trazer a gente, porque ele tinha essa coisa de botar pra estudar. Então, como Caldeirão também, na época, não tinha Ensino Médio, aí a gente veio embora para aqui, para Jacobina. Aqui que eu fiz Magistério - na época tinha o Magistério. Eu optei por Magistério, porque eu lembro que na época, eu acho que tinha um tal de Auxiliar de Escritório, que era a noite; uns cursos técnicos, assim... (Marisa do Carmo Rodrigues, professora do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

Ueslaine saiu da Fazenda Gitirana por motivo de trabalho, como afirma a própria: “Aí só depois quando eu me mudei para Capim Grosso pra trabalhar, que estudava a tarde e que trabalhava a noite, foi que consegui... (participar de um curso de teatro).” Só mais tarde, com a aprovação no vestibular da UNEB, é que ela vai pra Jacobina (Ueslaine, estudante do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB). Quem, também, saiu da roça por motivo de trabalho foi Erenilda. Segundo ela, aos treze anos saiu da Fazenda Muriçoca para o povoado Lages do Batata, ambos no município de Jacobina, e, só mais tarde passa a morar na sede do município para trabalhar. Nas palavras dela:

eu nasci na roça e fiquei na roça até meus 13 anos. Depois, perdi meu pai muito cedo e fomos morar num povoado daqui de Jacobina, que é Lages do Batata. Fiquei lá até meus 21 anos e depois vim para Jacobina trabalhar. E aí foi que eu consegui entrar na Universidade (Erenilda Freitas da Silva, estudante do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

Com uma história, também, de mobilidade Martins conta:

Olha, quando eu cheguei na Universidade, em 2007, eu morava na minha roça; na roça da nossa família, de minha mãe. Era estudante do município de Várzea Nova, já sindicalista; era jovem multiplicador rural, no sindicato de Várzea Nova, e, estudando tinha um sonho de concluir e de iniciar o curso superior. Então, estudei desde a minha infância, aliás, na minha infância eu não tive oportunidade de escolaridade, devido ao falecimento do meu pai. Minha mãe viúva, portanto, em condições sociais muitas adversas, naquele período. Então, eu fui me alfabetizar, retornar a estudar, que já tinha feito o jardim. Fui retornar a escola, com meus dezessete a dezoito anos - na escola Otacílio Alcântara - e aí fui estudando. O processo de escolarização foi sendo acelerado fazendo duas séries em cada ano, pela idade. Fui fazer o Ensino Médio, no município de Várzea Nova, no Colégio Adjaci Martins Duran. Tinha um sonho de chegar à Universidade (Martins dos Santos, vereador de Jacobina pelo PT, ex-aluno do curso de História do Campus IV da UNEB).

Nem todos(as), entretanto, moravam ou moram na cidade enquanto cursavam ou cursam a universidade. Alguns estudantes passam a semana em casas de amigos ou parentes em Jacobina e, durante o final de semana, retornam para as suas casas na roça, e, ainda há outros(as) que se deslocam, todos os dias da semana, de suas casas na roça para a universidade. Reinivânia nunca saiu da roça. Funcionária pública em uma escola em Cachoeira Grande e mãe de um menino de oito anos, conta que preferiu continuar na roça, onde o filho tem mais espaço para brincar, além de poder

ficar com a avó enquanto ela trabalhava. Já Beatriz faz parte daqueles(as) que, para o deslocamento, dependem de um transporte diário entre roça e universidade, como ela própria diz:

Era assim, vinha pra cidade só pra estudar, até hoje venho pra cidade só pra estudar, trabalhar e volto para roça, como tem muita gente lá que é assim. Que não preferia assim... alugar casa, nem nada. Preferia comprar um transporte e ir e vir todo dia. [...] Eu, venho de...(risos) carona Às vezes de moto e as vezes de carro, também, é tudo carona. Não tenho... Meu pai que tem, mas eu não, não tenho (Beatriz Souza da Cruz, estudante do curso de Licenciatura em Letras com Inglês do Campus IV da UNEB).

Nelcimária, antes de ingressar na universidade, experimentou diferentes deslocamentos: quando saiu da casa dos pais, na Fazenda Poços, no município de Quixabeira, para entrar na Escola Família Agrícola, no Distrito de Jaboticaba, no mesmo município; e quando deixou, temporariamente, a roça e foi fazer um curso técnico em Juazeiro. Mas, assim como Reinivânia e Beatriz não saiu da roça quando acessou a universidade. Ela narra:

quando eu fui para escola agrícola aconteceu um fato interessante, porque eu era muito novinha, tinha 11 anos, e eu chorei para não ir. Mas eu chorei porque eu não queria sair da minha casinha, da minha mãezinha para eu ir para escola e ficar 15 dias lá. Mas, aí depois eu comecei a gostar da escola. Hoje eu já tenho praticamente trinta anos, como eu falei, eu faço uma reflexão e eu sei que se eu não tivesse ido para escola talvez eu não estivesse aqui hoje. Talvez, eu teria seguido um outro rumo, teria terminado meu Ensino Médio normal, que nem a maioria dos jovens da minha idade, e teria, talvez, feito uma faculdade. Mas, não teria o mesmo significado que tem hoje, né! E assim, a escola como é uma escola de alternância, que você passa 15 dias na escola e 15 dias em casa ela ajuda você a relacionar as duas coisas, o mundo lá fora e o mundo dentro da sua comunidade, dentro da sua roça, dentro da sua casa, então ela me ajudou bastante a eu seguir esse caminho. Porque quando eu terminei o Ensino Fundamental, a oitava série na Escola Família Agrícola, os próprios professores já me incentivaram a continuar na área e eu fui estudar o curso técnico profissionalizante em outra escola por isso, porque a EFA me ajudou e me encaminhou. Digamos assim, eles me deram até bolsa para eu estudar e continuar na área. E aí, quando eu terminei lá (em Juazeiro) o ensino profissionalizante, o curso Técnico em Agropecuária eu já comecei a trabalhar na área (Nelcimária Santos Moraes, estudante do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

Em um contexto rural um tanto diferente, em Campo Mourão, no Paraná, Roberto também não saiu da roça para cursar universidade. Como ele mesmo afirma:

a Universidade foi um momento, assim, de abrir portas. Só que eu não saí do campo, eu não saí da roça, eu não saí do sítio, eu continuei lá. E eu entrei na Faculdade em 1995, em 1999 eu comecei a dar aula na Universidade. [...] eu fui preso em casa até 24 anos de idade, fiz faculdade ate ir para Londres.

Há histórias como a de Sales, em que não foi a universidade quem chegou até o seu território de origem, como acontece na multicampia. Ele faz parte daqueles que migraram para um grande centro e, ainda que de forma compulsória, experimentou já na infância a multiterritorialidade. Segundo ele: “vivências né, outras experiências que vão também compondo esse sujeito”. Sua trajetória escolar por bairros, municípios e estados diferentes ajudou a construir “uma visão de sujeito urbano”, como o próprio narra:

Fiz a primeira série no Maranhão, a segunda, a terceira e a quarta séries em Teresina, e da quinta a oitava, eu estudei em um Colégio de bairro lá em São Marcos mesmo, já aqui em Salvador. [...] e o Ensino Médio foi quando eu fui estudar no Centro né, no Colégio Estadual Severino Vieira que fica no bairro de Nazaré. [...] Foi aí que eu comecei a compreender mais, digamos assim, a amplitude da cidade grande né! Porque aí eu já tinha que andar de ônibus, ir de ônibus pra Escola. A gente saia da Escola e ia andando pela Avenida Joana Angélica até a Estação da Lapa para poder pegar o carro, para retornar pra casa. E aí você vai ampliando a tua visão, fui crescendo, crescendo tanto pelos conhecimentos que a escola ia me proporcionado, como pelas experiências do cotidiano de conviver com a urbe né, com a dinâmica da cidade, com a agitação da cidade, de levantar cedo pegar o ônibus e ir pendurado na porta do ônibus. Porque os ônibus em Salvador na década de 1990 eram terríveis, era tanta coisa... Os ônibus além de velhos... a frota, acho que era insuficiente, né! E as pessoas andavam feito lata de sardinha, apertadas, amontoadas. Eu mesmo andei algumas vezes pendurado na porta do ônibus (Francisco de Sales Araújo Souza, professor de Educação Física).

Cursar o Ensino Médio no centro de Salvador também representou, em relação ao interior, maior amplitude na escolha do curso, com a oferta dos cursos técnicos, no contexto da ditadura militar. A opção pelo curso Técnico em Desportos, segundo Sales, o influenciou a cursar a universidade, pois se revelou bastante interessante, principalmente em relação ao conhecimento sobre o corpo. Fazer universidade passa a ser um sonho a realizar e, embora em um contexto espacial diferente de quem acessou uma IES através da multicampia, se enquadra no que definimos, conotativamente, como a curva da estrada, no sentido de um viés para a ruptura com

a provável ausência de mobilidade ou a permanência definitiva na roça. Como já foi mostrado aqui, há uma tendência na roça de gerações após gerações reproduzirem uma forma de ser e estar no mundo, através de construções materiais e simbólicas que incluem relações de trabalho, formas de lazer, simbologias, uso de artefatos etc.

Há um distanciamento entre acesso e oferta, implicado com as tensões próprias da relação rural-urbano, uma vez que, roça e universidade representam, respectivamente, aqueles dois espaços. Baudel Wanderley (2001) afirma que ao falar do universo rural, está falando sobre um espaço socialmente integrado no contexto atual das relações nacionais e internacionais. Nesta perspectiva, a roça, enquanto território rural, não está circunscrita em uma forma espacial, voltada para a agricultura de subsistência, cujas conexões não vão além das relações locais. Ao contrário, se multiterritorializa em rede e em conexões multiescalar.

Enquanto instituição representativa do universo urbano, a supremacia do conhecimento veiculado na universidade faz com que sua relação com a roça, significada, ali, como espaço rural ou campo, seja a relação entre sujeito e objeto, reveladora de uma verdade absoluta sobre este espaço.

Toda e qualquer referência urbana que chega à roça, entretanto, não é via de mão única, pois, esta não é similar a uma página em branco onde se possa imprimir a verdade sobre todas as coisas. Enquanto territorialidade rural, a roça sofre e exerce influência sobre o espaço urbano, mas, sua especificidade, modo de lidar com o real, é preservada pela capacidade de (re)territorializar-se, inclusive em bases materiais urbanas. É sobre essa capacidade de se reinventar que fala Santana (2001), quando trata de migrantes da roça (do Recôncavo Baiano) na cidade de Salvador, na Bahia:

O surpreendente é terem conseguido manterem-se existindo em face a situações de tamanha instabilidade. Podemos supor que uma das soluções criadas frente a repressão a modos de sentir produzidos no âmago das culturas do Recôncavo constituiu-se em agrupar-se aos iguais nos bairros, no Campo Grande, no pau de anum, nas rinhas de galo. Por outro lado, procuravam fascinar-se pelo outro e tudo que lhe dizia respeito numa curiosidade desmedida, inclusive no “cara a cara” e no “olho no olho” com a morte de uma mulher migrante. Uma sede intensa por descobrir becos, trilhas, danças urbanas orientadas por um poderoso orgulho por suas origens e memórias da vida nas roças, sinais vivos de uma orientação nas escolhas do que deveriam aceitar/ceder/rejeitar no mundo urbano, ou empenharem-se para modificar/criar a Cidade do Salvador (SANTANA, 2001, p. 247).

Embora o trabalho de Santana não faça uso dos termos (des)territorialização-(re)territorialização é ilustrativo deste processo no que diz respeito a migração. Nesse sentido, corrobora a ideia de que há trocas materiais e simbólicas entre o espaço urbano e a roça, ainda que não haja equidade nesta troca. As tensões, os conflitos e negociações e a exclusão experimentadas pelos sujeitos da roça nos grandes centros urbanos, como no exemplo supracitado, não inviabiliza o cruzamento das fronteiras entre estes dois espaços, ao contrário, fragiliza estas fronteiras, na medida em que pressupõe um apelo pelo urbano, enquanto pólo do desenvolvimento e da civilidade em oposição ao atraso da vivência rudimentar da roça. Migrar da roça para centros urbanos vai além da luta por subsistência. Mais que isso, diz sobre resistência e desejo. O que não se pode perder de vista é que, fragilizar as fronteiras entre o rural e o urbano não significa sobrepor este último espaço ao primeiro e, portanto, não implica no fim do rural. Através da migração, a roça se desterritorializa-reterritorializa nas encostas, nos morros, nos subúrbios e periferias das grandes metrópoles, mas, também, nas zonas periféricas dos municípios de médio e pequeno porte. Isso aparece na narrativa de Fábio, quando este diz:

Por exemplo, você é da roça, mas você vem morar em Jacobina no Bairro da Bananeira, vem morar em Jacobina no Bairro da Caixa D'água, você vem morar em Jacobina no Bairro do Mutirão, no Bairro de Alagoinha – lugares violentos, lugares de pobres, lugares de negros, lugares da zona rural.

Segundo Fábio a distinção destes bairros como “lugares de pobres”, “já engloba todas essas deficiências do ponto de vista da escala geográfica”, e, estas classificações, portanto, têm dimensão macro. Logo depois ele fala:

Preciso te lembrar o seguinte: o viés classicista também tinha um viés discriminatório. É bom a gente lembrar que, o movimento negro, as questões envolvendo o movimento negro não eram amparadas dentro de uma discussão marxista no Brasil. Até porque a preocupação na instauração dessa estrutura do marxismo estava muito mais vinculada a uma sociedade de classes de trabalhadores. Então, o seguinte: não é uma coincidência, porque na verdade, o fato de ser pobre pressupõe que determinados indivíduos na sociedade - que já foram escolhidos esses indivíduos - estão ali por esta condição. Então ele não está ali porque ele é pobre somente, ele está ali porque ele também tem perfil e as características destes tipos e classificações. [...] no bairro da Caixa D'água, que foi o bairro que eu fui morar - quem morava no bairro da Caixa D'água? Brancos pobres, negros pobres, brancos da roça, negro da roça. Então, assim, é um lugar... este lugar designado

para quem era da roça que não podia comprar no centro da cidade um espaço, e, ao mesmo tempo, era uma área projetada para isso. Não é mais barato porque é mais barato, é mais barato porque a gente quer esses indivíduos lá (Fábio Nunes de Jesus, professor do curso de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

O universo urbano exerce fascínio e é representado como lugar de possibilidades de desenvolvimento, realização e/ou sobrevivência. Mejia e Moreira (2005, p. 105) afirma que no tocante as atividades produtivas, a cidade representa “um espaço positivo por possibilitar uma saída às dificuldades do desempenho produtivo na roça”. No contexto das relações socioculturais, no entanto, a cidade é associada “as coisas ruins” e representa um desafio para os da roça. Enquanto espaço hegemônico, o urbano arroga para si o lugar da verdade sobre todas as coisas. Nesse sentido, a diferença é tomada como inferioridade e justifica desigualdades. Em contrapartida, a roça se sustenta na junção cultural de diferentes grupos etnicoculturais e em processos de (des)territorialização-(re)territorialização garante sua continuidade,

Para Costa (2012, p. 251), é preciso pautar o debate sobre reterritorialização na reflexão sobre a experiência espaço-tempo entre a modernidade e a pós-modernidade. Embora desterritorialização e reterritorialização, como partes da dinâmica da territorialização, sempre fizeram parte da história humana, o debate que envolve esta temática é relativamente recente e se tornou ambíguo na contemporaneidade. A desterritorialização é, segundo Costa, o movimento através do qual se estabelece a fuga do território e a reterritorialização é o movimento de (re)construção do território. Estes movimentos são indissociáveis e simultâneos. Costa alerta que é preciso distinguir a desterritorialização dos grupos dominantes e a desterritorialização de grupos expropriados. Porém, se por um lado, a desterritorialização para os mais pobres é marcada pela mobilidade compulsória, pela falta de alternativas, em busca da sobrevivência física cotidiana, por outro lado,

É importante lembrar, contudo, que o simples fato de o pobre ‘desterritorializado’ ter a opção da mobilidade, ou, em outras palavras, de migrar, pode lhe garantir uma espécie de ‘capital espacial’ frente àquele que permanece lá onde foi desterritorializado, tamanho o valor dado pela sociedade contemporânea ao movimento, à fluidez, à ideia ou perspectiva de mudança e, mais do que isto, à possibilidade de acessar e/ou de acionar/recrutar diferentes territórios (COSTA, 2012, p. 251).

No que diz respeito à roça nos sertões baianos, a desterritorialização e concomitante reterritorialização decorre de diversos aspectos. Na condição de migrante, o sujeito da roça pode se deslocar por questões econômicas, por questões ecológicas ou de degradação ambiental, ou por questões regidas pela política de territorialidade do Estado (aqui está incluído o deslocamento por questões educacionais), promovendo a desterritorialização e reterritorialização. Sales conta que morou em diferentes estados do Nordeste, indo ao encontro do pai, que deixou o Piauí em busca de trabalho na construção civil.

Do Buriti eu fui para São Luís do Maranhão, meu pai foi para lá trabalhar. Quando estava com um ano lá, minha mãe foi comigo. Eu fui de trem, minha mãe foi comigo. Uma viagem de três dias de trem, imagine aí?! Foi a primeira vez que eu andei de trem na minha vida! Aí nós saímos, pegamos um ônibus até Teresina - 300 km do Buriti para Teresina, capital do Piauí - e de Teresina para São Luís, 500 km. E aí fui morar em São Luís, num bairro chamado São Francisco, que liga o continente até a capital. Tem uma ponte - ponte São Francisco - tem um braço do mar e tal. E eu morava ali na beira da maré, nas palafitas. Foi onde eu fui morar em São Luís. Minha mãe me matriculou numa escola por nome Unidade Escolar Renascença e lá fui alfabetizado. [...] nesse ínterim, meu pai já saiu da firma que ele trabalhava e veio para Bahia, trabalhar em outra firma. E começou a andar pelo mundo, né! Nós ficamos lá em São Luís, oito meses sozinhos, eu e minha mãe. [...] Aí quando chegou o final do ano nós retornamos para Teresina, porque meus avós maternos, nessa época, já residiam em Teresina - também eram da roça. [...] depois minha mãe veio atrás do meu pai. Ele foi nos visitar, porque ele só podia ir toda vez que saía da firma - às vezes levava um ano, um ano e meio - só quando se desempregava da firma que ia visitar a família. Aí minha mãe retorna com ele para Bahia. Eu fiquei morando com meus avós paternos durante três anos, depois que eu conclui a 5ª série é que vim morar novamente com meus pais em Salvador e aqui estudei da 5ª série à graduação e estou aqui até hoje, já no mestrado (Francisco de Sales Araujo Sousa, professor do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

A narrativa de Sales aponta para os sucessivos processos de desterritorialização-reterritorialização e, conseqüente, multiterritorialidade que experimentou e que, certamente, contribuiu para a formação do sujeito que é hoje. Costa define multiterritorialidade como “[...] a forma dominante, contemporânea ou “pós-moderna”, da reterritorialização, a que muitos autores, equivocadamente, denominam desterritorialização” (COSTA, 2012, p. 338). Nesse sentido, ainda segundo ele, trata-se da passagem constante de um território a outro, convívio com

territórios-rede “marcados pela descontinuidade e pela fragmentação” (p. 337). A multiterritorialização implica, segundo Costa (2012, p. 343-344)

a possibilidade de acessar ou conectar diversos territórios, o que pode se dar tanto através de uma “mobilidade concreta”, no sentido de um deslocamento físico, quanto “virtual”, no sentido de acionar diferentes territorialidades mesmo sem deslocamento físico, como nas novas experiências espaço-temporais proporcionadas através do ciberespaço.

A narrativa de Fábio é representativa de multiterritorialidade a partir de mobilidade concreta e de deslocamento virtual, ou não físico. Em diferentes trechos de sua entrevista, ele conta suas vivências na roça, em Jacobina, em Salvador e em São Paulo – ainda menino – e de viagens imaginárias que realizava lendo livros e jornais. Eram deslocamentos compulsórios, mas, nem por isso, dissociado do encantamento com o universo urbano. Sobre isso, apresento aqui recortes da sua entrevista:

então eu comecei a perceber que, curiosamente, tinham pessoas na roça que não conheciam Jacobina. Tinha pessoas que nunca tinham ido ver o mar!

Então, eu acho que sair da roça é um processo, que sempre foi um processo dolorido para quem mora na roça. Então, assim, você fica longe da família, mas ao mesmo tempo você tem necessidade de buscar outros mundos e trilhar outros mundos.

o fato de ter vindo para cidade era para buscar algo que não tinha lá, que era um Colégio, uma Universidade, uma formação maior né! Então, assim, hoje eu tenho essa visão com relação a isso, mas, naquele momento eu via esses lugares, eu via a possibilidade de estar em Jacobina, com aquela questão do encanto do que é uma cidade, sim! Porque a cidade é um lugar para atrativo. É um lugar onde as relações culturais e de vivências são extremamente diferentes, pautadas por outras lógicas, e eu queria conhecer essas lógicas. Eu tinha curiosidade sobre isso.

Quando cheguei em Salvador, aí foi que eu fiquei “desabestado”, como diz minha avó. Porque lá, em Salvador, eu comecei a perceber tudo que eu via nos livros, tudo que eu imaginava. E aí eu comecei a visualizar a cidade, comecei a visualizar toda dinâmica, mesmo fazendo tratamento médico, e tudo.

ir embora para São Paulo era é uma fuga de uma ausência de Brasil naquele lugar. Porque o Brasil era São Paulo, o Brasil era o Rio, era Salvador, né! (Fábio Nunes de Jesus, professor de Licenciatura em Geografia do Campus IV da UNEB).

A fala de Fábio corrobora Costa (2012), pois, segundo este, ainda que a desterritorialização-reterritorialização ocorra compulsoriamente, o fomento da multiterritorialidade como resultante desse processo é um ganho significativo para aquele(a) que experimenta esse fenômeno.

Atento aqui para o papel do corpo nos processos de desterritorialização-reterritorialização, nas conexões entre roça e universidade, enquanto representantes dos espaços rurais e urbanos, respectivamente. Santana (2001, p. 238) diz que “os corpos não se mostram passíveis e imutáveis frente a nossas vivências e experiências históricas”. Nesta mesma direção, Gomes (2002, p. 41) afirma

comunicamo-nos por meio do corpo. Um corpo que é construído biologicamente e simbolicamente na cultura e na história. [...] as singularidades culturais são dadas não somente pelas dimensões invisíveis das relações humanas. São dadas, também, pelas posturas, pelas predisposições, pelos humores e pela manipulação de diferentes partes do corpo. [...] As diferentes crenças e sentimentos, que constituem o fundamento da vida social, são aplicadas ao corpo.

É por meio da mobilidade (material e virtual) destes corpos marcados por processos de interlocuções culturais e subjetivações, que a roça dialoga com o universo urbano. Como afirma López (2015) o corpo é resultante de construções históricas e representações culturais. Segundo esta

O corpo localiza-se em um terreno social conflitivo, já que é um símbolo explorado nas relações de poder para classificar e hierarquizar diferenças entre grupos, assim como é perpassado pela subjetividade, no processo de dar sentido às nossas relações com o mundo (LÓPEZ, 2015, p. 307).

A origem da roça, nos sertões brasileiro e, consequentemente, na Bahia, resultante de processos diaspóricos, se processou neste terreno conflitivo em que corpos brutalizados, violados, vilipendiados e colonizados construíram diferentes alternativas de resistências que envolvem atritos e negociações. Resistir sempre significou para estes corpos (des)territorializar-se-(re)territorializar-se e isto exigiu apropriação e domínio de costumes, saberes e crenças do outro em consonância com a transferência do patrimônio cultural e da cosmovisão do seu território de origem para uma nova base material. O corpo colonizado é, também, um corpo resistente cuja subjetividade, códigos e expressividade denunciam a relação deste com suas

experiências no espaço-tempo. As relações de subalternização e poder que perpassam o corpo orientam a percepção, apreensão e concepção deste e dizem sobre a “junção e a sobreposição do mundo das representações ao da natureza e da materialidade” (Gomes, 2002, p. 41). Segundo esta autora

não podemos apagar do corpo os comportamentos e motivações orgânicas que se fazem presentes em todos os seres humanos, em qualquer tempo e lugar. A fome, o sono, a fadiga do corpo, o sexo são motivações biológicas às quais a cultura atribui uma significação especial e diferente. É a cultura que, à sua maneira, inibirá ou exaltará esses impulsos, selecionando dentre todos quais serão os inibidos, quais serão os exaltados e ainda quais serão os considerados sem importância e, portanto, tenderão a permanecer desconhecidos (GOMES, 2002, p. 42).

Seguindo o pensamento de Gomes (2002), é possível afirmar que a materialidade do corpo e suas implicações sociais são resultantes de normas culturais e dos padrões estabelecidos a partir destas, o que pressupõe, em relação a isto, a indissociabilidade entre cultura, subjetivações e relações de poder.

É sobre essas relações de poder, que envolvem padrões culturais estabelecidos, repressão, castigos, recompensas, negociações e conflitos, experimentados no corpo, que trato quando falo da relação entre roça e universidade, no contexto dos referidos movimentos de oferta de vagas e acesso a estas.

Se por um lado parece correto afirmar que os corpos da roça experimentaram e ainda experimentam o peso da cultura hegemônica, ocidental, cristã, branca, machista e urbana, e que em longos anos, a verdade imposta por esta forma de ler o real se naturalizou de tal forma, a ponto de se reproduzir enquanto universal, por outro lado, parece também correto dizer que a resistência à imposição dessa verdade sempre existiu e que uma das estratégias utilizadas para isto tem sido a ação de invadir o jogo do outro, de se (re)territorializar desconstruindo purismos e lugares fixos. Como em qualquer jogo, entretanto, os resultados dependem da compreensão daquilo que está por trás dele e da percepção dos lugares que ocupam cada jogador. Isso significa dizer que é preciso desconstruir e/ou reconstruir a verdade que forjou cada um de nós, enquanto ser integrante de um grupo social. Implica “no deslocamento das representações do corpo como lócus de poder ao corpo como espaço de resistência” (LÓPEZ, 2015, p. 308).

Nesta perspectiva, compreender o lugar do patrimônio cultural afrodescendente na (re)territorialização da roça é basilar para sua visibilidade enquanto território. Primeiro porque este legado é princípio fundante da sua territorialidade. Segundo porque dar visibilidade a roça significa descolonizar corpos estigmatizados por estereótipos e preconceitos. Este é um papel do qual a universidade não deve se furtar.

A roça originada por processos de desterritorialização-reterritorialização entrelaçou espacialidades e corpos, através da junção de negros (escravizados e ex-escravizados), índios e brancos. Neste contexto, em que a memória do corpo negro é pautada pelo projeto de coisificação e/ou invisibilização de sua condição humana, se desvencilhar do elemento negro na sua composição sociocultural se mostra, para a roça, como possibilidade de minimizar a carga pejorativa e discriminatória imposta a esta por processos civilizatórios colonizadores.

Sobre colonização do corpo negro, Gomes (2002, p. 42) escreve:

A diferença impressa nesse mesmo corpo pela cor da pele e pelos demais sinais diacríticos serviu como mais um argumento para justificar a colonização e encobrir intencionalidades econômicas e políticas. Foi a comparação dos sinais do corpo negro (como o nariz, a boca, a cor da pele e o tipo de cabelo) com os do branco europeu e colonizador que, naquele contexto, serviu de argumento para a formulação de um padrão de beleza e de fealdade que nos persegue até os dias atuais.

A partir da diferença tomada como inferioridade que justificou a colonização, o colonizador intentou a desumanização do(a) negro(a) e a produção de uma memória escravagista que se reproduz, ainda hoje, como verdade. A ideia de atrelar a identidade negra a corpos assujeitados, açoitados, acorrentados, vilipendiados pelo regime escravista, estigmatizados e inferiorizados pela fealdade imposta pelo padrão branco de beleza, nega a (re)ação contestadora de negros e negras durante a escravização e inviabiliza corpos da roça de, não só reconhecer-se negros, mas, também, de “situar-se como negros”, “expressar-se com uma dicção própria, como uma *intenção negra*” (LÓPEZ, 2015, p. 304).

Questionar o padrão de beleza “que prima pela “brancura” dos corpos, numa sociedade miscigenada como a nossa” constitui algo importante para se pensar alternativas à reprodução da invisibilidade da roça, uma vez que a presença do elemento negro é uma marca sociocultural deste espaço, desde sua origem, e se

constitui em um atravessamento fundamental na produção da linha abissal que separa o visível do invisível.

Tornar visível aquilo que se situa do lado invisível da linha abissal requer a validação de outras formas de conhecimento tidas como irrelevantes ou incomensuráveis, ou seja, os conhecimentos tidos como populares, dos povos indígenas, da gente da roça etc. Em outras palavras descolonizar os corpos, entendido como o próprio “ser” destes referidos sujeitos. A questão é: como isso será possível se tais corpos se encontrarem desvinculados de sua história e de sua memória ancestral? A mim, parece imprescindível atentar para a “expressão própria” do corpo da roça na construção de uma epistemologia alternativa à verdade universal, totalizante, colonizadora e ocidental. Reconheço, entretanto, que há um longo caminho a ser percorrido até a descolonização da roça, porém, abrir escuta, validar as formas como o corpo da roça se expressa, não como objeto de estudo, e sim, como sujeito detentor de conhecimento é um importante passo nesta direção. Neste sentido, considero fundamentais os processos de desterritorialização-reterritorialização, uma vez que, desterritorializar vai além da fuga de territórios. Como afirma Costa (2012), há dois tipos de desterritorialização: a relativa e a absoluta. A primeira, segundo Costa, se refere ao abandono de territórios criados e sua reterritorialização, “diz respeito ao próprio *socius*”. A segunda está ligada ao ato de pensar e a criação. “Pensar é desterritorializar”. A criação do novo só é possível na desterritorialização-reterritorialização do pensamento. “Esta reterritorialização é a obra criada, é o novo conceito, é a canção pronta, o quadro finalizado” (COSTA, 2012, p. 131).

Romper a linha abissal, que separou diferentes formas de conhecimento em dois lados distintos e tornou os corpos da roça invisíveis, exige além de diálogo entre diferentes epistemologias, a alforria destes corpos da roça. A ação libertária da “expressão própria” significa autoconhecimento, consciência de si enquanto sujeito portador de uma história, de um patrimônio cultural e uma memória ancestral que deve ser preservada. Neste contexto o “corpo diaspórico” se apresenta como possibilidade de transformação, de resistência à invisibilização e à desumanização imposta pela colonização.

5.4 Políticas Públicas e Programas de Governo para a roça (Políticas de Fixação para o campo)

As políticas públicas e programas de governo que objetivam a “fixação do homem ao campo” se apresentam como força contrária a multiterritorialidade, na medida em que objetiva romper com a migração, limitando as alternativas de flexibilização da experiência de vida dos sujeitos da roça em outros territórios. A própria ideia de fixar está imbuída de uma concepção de mobilidade significando desterritorialização, como via de mão única, saída do território, sem a concomitante reterritorialização. Nesse sentido, tais políticas se configuram em projetos salvacionistas que supostamente embargariam, a partir de investimentos no “campo”, a saída desenfreada, principalmente de jovens, do “campo” para as grandes cidades.

Na década de 60 do século XX, segundo LEITE (1999) ocorreu um êxodo rural em massa, decorrente do fracasso de políticas públicas, entre elas, o Estatuto do Trabalhador Rural e a política fracassada de atendimentos sociais no setor de saúde, educação, habitação e transportes. O Estatuto embora, supostamente, conferisse direitos iguais aos do trabalhador urbano gerou um alto nível de desemprego já que o proprietário-empregador rural não estava acostumado a esse tipo de acordo. Segundo Leite (199, p. 65)

A expulsão de quase 50% da população rural das suas localidades de origem potencializou duas novas situações: a criação de bolsões populacionais empobrecidos nas periferias das cidades e a aceleração do processo de pauperização da população trabalhadora campestre.

As políticas públicas de “fixação do homem no campo” aparecem como solução, principalmente para a questão do êxodo rural. Nesse sentido apresentam propostas que visam à modernização das relações atrasadas herdadas do sistema colonial. Contudo, tais políticas deixam de atentar para o potencial da flexibilidade e da mobilidade para a reterritorialização da roça. Além disso, pensa o rural quase que exclusivamente do ponto de vista agrário, seja quando se preocupa com a questão da posse da terra, seja quando trata da agricultura familiar (isso é válido, também para as políticas voltadas para a “educação do campo”), relegando ao esquecimento as questões socioculturais que movem a roça. As referidas políticas públicas situam-se em diferentes contextos histórico brasileiro. A obra de Leite (1999) apresenta uma análise destas políticas públicas, voltadas para a escola rural, desde os primórdios da

republica até a segunda metade do século passado. O debate ocorre em torno da urbanização e políticas educacionais em intrínseca ligação com os projetos modernizadores para o “campo” e com o capital, principalmente o estrangeiro. Nesta perspectiva, apresenta a atuação do programa de Extensão Rural, na década de 50, como ação educadora [...] cujos objetivos levariam a uma descaracterização do mundo e dos valores naturais campestres” (LEITE, 1999, p. 25). Mais adiante ele fala sobre a relação da Extensão Rural com o capital estrangeiro, destacando a “listagem de patrocinadores da Extensão – entre eles a *Agency for International Development* (AID), a *International Cooperation Administration* (ICA), a Aliança para o Progresso, a Fundação Rockefeller, Fundação Kellogg etc. – demonstrando claramente as posições ideológicas nela contida” (LEITE, 1999, p. 35). Com a promulgação da Lei 5.692/71 (Lei de Diretrizes e Base), no ápice da ditadura militar, cristaliza-se a dependência do Brasil ao modelo econômico internacional. A partir do acordo entre o Ministério de Educação (MEC) e Cultura e o *United States Agency for International Development* (USAID)⁷⁵ acontece a reforma do ensino fundamental, médio e superior e a educação, então, é redefinida em função das relações econômicas externas.

A pressão exercida pelos movimentos sociais e o processo de redemocratização brasileira não representou, em curto prazo, significativas mudanças referentes às supracitadas políticas. A partir do início deste século, principalmente no governo do Presidente Luís Inácio da Silva, assentados, pescadores, quilombolas, indígenas, extrativistas e agricultores familiares tradicionais, passam a receber incentivos do governo federal por meio de diversos Programas de Governo e de políticas públicas, com o objetivo de desenvolver o setor e fortalecer o meio rural. São exemplos de programas da esfera federal, beneficiários dos agricultores familiares, neste período, o Luz para Todos, o Água para todos, o Programa Nacional de Habitação Rural, o Bolsa Estiagem e o Minha Casa, Minha Vida. Esses programas aparecem como políticas para a valorização do meio rural enquanto espaço de trabalho e produção, contribuindo para o desenvolvimento do país e melhoramento da qualidade de vida dos sujeitos rurais.

⁷⁵ Segundo Motta (2010) “Os acordos MEC-Usaid ganharam maior notoriedade por envolverem tema sensível aos setores estudantis, o grupo social mais radicalizado naqueles anos. Além de projetos educacionais [...] a agência do governo norte-americano financiou programas voltados para outras áreas, entre outras: pesquisa científica, segurança pública (responsável por assessorar e treinar milhares de policiais brasileiros), agricultura, habitação popular, formação de mercado de capitais e obras de infraestrutura

No campo da educação merecem destaque: o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera), o Programa de Apoio à Formação Superior em Licenciatura em Educação do Campo (Procampo) e o Pró-jovem Campo – Saberes da Terra.

O Pronera foi criado em 16 de abril de 1998, no governo de Fernando Henrique Cardoso com o objetivo de “dar resposta às denúncias realizadas pelos movimentos sociais do campo à Anistia Internacional por conta da quantidade de assassinatos nos conflitos de luta pela terra” (JESUS, 2015, p. 171). Segundo a autora, o governo FHC “não iria investir no acesso à educação no meio rural se o projeto econômico era de continuar expulsando os trabalhadores da terra”. Diante da preocupação com a instabilidade política, que ameaçava a retirada dos investidores internacionais, o governo através do Pronera, criou apenas um “esboço” de política de educação do campo, pois, “garantiu todo um processo de governabilidade e avanço do terceiro setor, afinal, os projetos para a educação do campo eram administrados pelas universidades por meio de Fundações de direito privado” (JESUS, 2015, p. 171).

As duras críticas de Jesus em relação às políticas do governo FHC se estendem ao governo Lula. Segundo ela, às expectativas geradas com a eleição de Lula em relação às “mudanças na realidade excludente do país” foram frustradas. Afirma: [...] “o que ocorreu foi uma pactuação que aprofundou mais ainda a intervenção privada na esfera pública, reafirmou compromissos do Governo FHC com o capital financeiro (banqueiros), capital comercial, capital agrário (agronegócio e empresas estrangeiras de exploração dos recursos da terra, água e ar) e capital industrial” (JESUS, 2015, p. 174).

Embora reconheça que o Pronera seja a única política desse governo que traduz a luta dos trabalhadores rurais, Jesus critica o fato de que a educação rural alcança índices inferiores aos indicadores urbanos.

As críticas de Jesus remetem as polêmicas que envolvem o debate sobre os programas e políticas públicas efetivadas no governo do Partido dos Trabalhadores. De um modo geral, as polêmicas opõem interesses étnico-raciais, interesses políticos partidários, interesses de classe, e, principalmente, interesses relativos às novas identidades sociais efervescentes na contemporaneidade.

A aproximação com o objeto do debate, no que diz respeito ao tempo-espço, exacerba o papel da subjetividade do sujeito ao apropriar-se do referido objeto. Contudo, as mais recentes políticas do Brasil mostram o alto grau de insatisfação

acumulada, durante os anos de governo de esquerda, por determinados setores reacionários da nossa sociedade. Insatisfação fortemente demonstrada no acirramento da violência física e simbólica manifesta em racismos, sexismos, feminicídios e outros.

Em outra perspectiva, Nascimento faz uma análise positiva das políticas de educação para o campo do governo Lula. Sobre o Pronera afirma

Enquanto política pública, o Pronera fundamenta-se na gestão participativa e na descentralização das ações das instituições públicas envolvidas com a educação. Essas instituições criam por meio de projetos a oportunidade de exercitar e realizar ações com a coparticipação dos movimentos sociais e sindicais de trabalhadores e trabalhadoras rurais, instituições de pesquisa, governos estaduais e municipais, em prol do desenvolvimento sustentável no campo, da construção da solidariedade e da justiça social. [...] o Pronera realiza práticas e reflexões teóricas da Educação do Campo, tendo como fundamento a formação humana como condição primordial, e como princípio a possibilidade de todos e todas serem protagonistas da sua história, criando novas possibilidades para descobrir e reinventar, democraticamente, relações solidárias e responsáveis no processo de reorganização socioterritorial em que vivem (NASCIMENTO, 2009, p. 190).

Para Nascimento, a participação dos movimentos sociais organizados representou papel crucial na/para a efetivação de programas dos governos e das políticas públicas no governo Lula. Assim como o Pronera, o Procampo é resultante das reivindicações e lutas de setores rurais, principalmente, do MST. O Procampo, criado com o objetivo de “apoiar a implementação de cursos regulares de Licenciatura em Educação do Campo nas Instituições Públicas de Ensino Superior de todo o país”, faz parte das atribuições da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) e visa reparar “às desvantagens educacionais históricas sofridas pelas populações rurais e valorização da diversidade nas políticas educacionais” (NASCIMENTO, 2009, p. 193). Para isso, foram estabelecidos os seguintes critérios

os projetos devem prever: a criação de condições teóricas, metodológicas e práticas para que os educadores em formação possam tornar-se agentes efetivos na construção e reflexão do projeto político-pedagógico das escolas do campo; a organização curricular por etapas presenciais, equivalentes a semestres de cursos regulares, em Regime de Alternância entre Tempo-Escola e Tempo-Comunidade, para permitir o acesso e permanência dos estudantes

na universidade (tempo-escola) e a relação prática-teoria-prática vivenciada nas comunidades do campo (tempo-comunidade); a formação por áreas de conhecimento previstas para a docência multidisciplinar – Linguagens e Códigos, Ciências Humanas e Sociais, Ciências da Natureza e Ciências Agrárias, com definição pela universidade da(s) respectiva(s) área(s) de habilitação; e a consonância com a realidade social e cultural específica das populações do campo a serem beneficiadas, segundo as determinações normativas e legais concernentes à educação nacional e à educação do campo em particular (NASCIMENTO, 2009, p. 193-194).

No que se refere à estrutura curricular, penso que persiste por traz do suposto respeito à diversidade uma sutil proposta segregacionista. O projeto educacional que objetiva a inclusão de grupos subalternizados só pode tornar-se uma proposta democrática na medida em que apresenta o ato cognitivo a partir de experiências sócio-culturais e cosmovisões que foram historicamente invisibilizadas pelas instituições educacionais. Entretanto, o conteúdo elaborado com esse fim não pode ficar restrito a regionalismos, ao “aqui e agora”, a partir da realidade mais próxima, deve-se expandir a níveis globais, possibilitando a construção contextualizada da identidade/diferença. No encontro com o outro se dá a desterritorialização-reterritorialização; quanto mais amplo for o campo de conhecimento da pessoa, maior será a possibilidade de experimentar multiterritorialidades não compulsórias.

O Programa Pró-jovem Saberes da Terra, vinculado a SECAD, foi criado com o objetivo de escolarizar agricultores, em nível fundamental na modalidade de Educação de Jovens e Adultos (EJA), “integrado à qualificação social e profissional”. A partir do eixo articulador *Agricultura Familiar e Sustentabilidade*, o Pró-jovem atua nos seguintes eixos-temáticos: Agricultura Familiar: identidade, cultura, gênero e etnia; Sistemas de Produção e Processos de Trabalho no Campo; Cidadania, Organização Social e Políticas Públicas; Economia Solidária; Desenvolvimento Sustentável e Solidário com enfoque Territorial.

Segundo Nascimento (2009, p. 191): “Nos dois anos de sua existência, o Programa Saberes da Terra atingiu a formação de jovens agricultores(as) que vivem em comunidades ribeirinhas, quilombolas, indígenas, assentamentos e de pequenos agricultores, escolarizou adultos, entre outros”.

Porém, nem tudo são flores em relação a aplicabilidade e aos resultados do Programa. Assim como a maioria absoluta dos programas do governo federal para a educação, o Pró-jovem Saberes da Terra tem seus pressupostos elaborados por uma

equipe de especialistas, quase sempre, saído dos quadros universitários do sudeste/sul do país. Isso implica, via de regra, em distanciamentos entre produtor e produto e entre estes e o consumidor. Esse distanciamento aparece em textos e imagens e representa a principal crítica, mas não única, ao supracitado Programa. Outro problema que o Pró-jovem viveu, na prática, foi a dificuldade em efetivar, em nível local, as ações exigidas de acordo com a proposta. Ingerência, problemas de ordem estruturais entre outros foram entraves que inviabilizaram o êxito pleno do Saberes da Terra.

Inseridos no contexto do capitalismo neoliberal, os programas de governo e as políticas educacionais do governo Luiz Inácio Lula da Silva assegura privilégios de grupos hegemônicos da nossa sociedade. Mas, por outro lado, colocaram o Brasil, respeitosamente, no cenário mundial, e, acima de tudo, mexeu com a estrutura social brasileira, na medida em que, a partir de políticas de reparação, desestabilizou e pôs fim a hipocrisias como o mito da democracia racial.

No contexto contemporâneo de globalização e fluidez, de fragmentação e deslocamentos, vemos o interesse no debate sobre tempo, enquanto categoria de análise, se deslocar para o debate sobre espaço-territorialidade (COSTA, 2012). A ideia de uma organização social unificada pelos interesses de classe se depara com a fragmentação do movimento social. A migração para os grandes centros urbanos, então, perde força e outros determinantes da desterritorialização-reterritorialização (da roça) se apresentam como fatores importantes para o “convívio em rede”, para a multiterritorialidade.

Nesta perspectiva, se as políticas públicas para o meio rural no século passado se apresentavam com o propósito de “urbanizar/civilizar o campo”, promovendo uma espécie de assepsia na cultura da roça, os mais recentes programas do governo federal, voltados para o meio rural, se apresentam como instrumentos reparadores de processos políticos excludentes que mantiveram determinados setores do meio rural sempre à margem da sociedade. Contudo, a ideia de manter/fixar o morador rural no “campo” parece ainda estar presente no contexto dessas políticas, ainda que de forma velada. Não há, assim, equidade no direito de ir e vir dentro do território brasileiro, em relação aos sujeitos urbanos e aos sujeitos rurais. Penso que uma política que visa reparação e inclusão se distancia do seu propósito na medida em que inviabiliza ou dificulta a mobilidade do sujeito (objeto da reparação). Experimentar a multiterritorialidade não compulsória é, ou deveria ser, um direito de todos(as).

Portanto, penso que as políticas de “fixação do homem no campo” estão na contramão do que há de mais dinâmico, para a roça, quase sagrado, que é a mobilidade, os processos concomitantes de desterritorialização e reterritorialização, que constituem sujeitos multiterritoriais, garantem a continuidade da roça. Considerando este contexto, interessa aqui o lugar onde se situa a universidade e/ou o papel desta nos processos que envolvem projetos de fixação *versus* desterritorialização-reterritorialização da roça.

5.5 A curva e a Encruzilhada

É sobre desterritorialização-reterritorialização que versam as metáforas da curva e da encruzilhada, no trato da relação entre roça e universidade. Pode-se compreender a curva como o deslocamento de um ponto pré-fixado, quebra da linearidade. A curva da estrada rompe com a mesmice da paisagem e gera expectativas. De forma análoga, corresponde ao acesso da roça à universidade. Isso porque, de certa maneira, subverte o projeto de fixação do sujeito da roça, uma vez que, o referido acesso pode representar um passo inicial em direção a multiterritorialidade. Assim como para chegar à curva de uma estrada é preciso iniciar uma trajetória, de acordo com as narrativas dos entrevistados, o acesso a universidade, também, é precedido por caminhadas que atuam como um elemento detonador para isto. Em alguns casos, a exemplo do que aconteceu com Marisa e Fábio, o detonador foi o envolvimento com grupos de teatro locais e com a militância no PT, sendo que, no caso de Fábio, soma-se a isso o fato deste ter passado um tempo em Salvador e em São Paulo, por questões de saúde. O contato precoce com a urbe e seus desdobramentos, também experimentado por Sales e Beatriz (em grandes metrópoles) e por Ana Lúcia, Marisa, Ueslaine e Nelcimária (em municípios menores), desnudou outros universos e, certamente, abriu os horizontes do desejo. Em todos os casos, foi o caminhar e o desejo que os levaram até a curva, ou melhor, ao acesso à universidade. A encruzilhada, por sua vez, representa vias abertas para a reterritorialização ou novos processos de desterritorialização-reterritorialização. Ambas representam a perspectiva de mudança, a possibilidade de “acessar e/ou de acionar/recriar diferentes territórios”. Portanto, a possibilidade de se tornar multiterritorial.

Tomo de Rufino (2015) a concepção de encruzilhada associada à força vital e criadora de Exu, no princípio cosmológico iorubano, através do qual, se instaura a dúvida, a incerteza, a imprevisibilidade, mas, também, a astúcia e a inventividade. Exú, é o primeiro a ser criado (princípio cosmológico) e de onde advém todas as criações (Rufino, 2015, s.p).

Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico. Dessa forma, é sobre a sua figuração e seus efeitos que no complexo cultural nagô se compreendem os princípios explicativos de mundo a cerca da mobilidade, dos caminhos, da imprevisibilidade, das possibilidades, das comunicações, das linguagens, das trocas, dos corpos, das individualidades, das sexualidades, do crescimento, da procriação, das ambivalências, das dúvidas, das inventividades e astúcias.

Para Rufino (2015, s.p), enquanto a política do cristianismo transformou Exu no diabo a ciência ocidental forjou para as “sociedades que praticavam Exu” o lugar da inferioridade e da incivilidade, desprovidas de capacidade cognitiva. De acordo com este autor, a demonização do referido orixá “favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem *versus* mal) e da dominação do racionalismo ocidental sobre outras perspectivas de conhecimento”. Rufino (2015, s.p) elege Exu e o seu poder e domínio sobre as encruzilhadas para a formulação de um projeto que, “dialoga e inspira-se na *ecologia de saberes*⁷⁶, porém mantêm-se fiel aos princípios mantenedores das sabedorias africanas ressignificadas nas travessias do Atlântico”. Nesse sentido, a pedagogia da encruzilhada proposta por ele “é um exercício político/epistemológico/educativo que se atêm aos combates as injustiças cognitiva/sociais e ao compromisso por uma educação anti-racista”.

Embora não se trate aqui da formulação da supracitada pedagogia, penso que no contexto da encruzilhada está a possibilidade de construção de outras diretrizes para a relação entre roça e universidade. Corpos, comunicação, linguagens e questionamentos gestados na dúvida, na incerteza e na imprevisibilidade, mas, também, na astúcia e na inventividade, constituem o ponto de partida para o (re)conhecimento da roça na universidade e vice e versa. Interrogar a verdade que invisibiliza a roça, que nega sua existência é imprescindível a qualquer tentativa de validar sua forma de conceber o conhecimento. Nesse sentido, é fundamental que sujeitos da roça acessem à universidade, pois só assim terão condição de questionar

⁷⁶ Ver Santos (2008).

o conhecimento veiculado por esta e através de quais mecanismos este conhecimento adquiriu status de verdade. Mas, será preciso o questionamento por parte da própria universidade, também. Questionar a si mesma: Quem é ela? Que papel desempenha junto à sociedade onde está inserida? A quem representa? Quem são os sujeitos que diuturnamente circulam nos intramuros desta instituição?

As experiências propiciadas durante e pós a universidade se assemelham à encruzilhada enquanto intersecção de feixe de caminhos e lugar sagrado, das possibilidades, das comunicações, das trocas, dos corpos e da mobilidade. O acesso a Universidade representa ruptura com a perspectiva de nunca sair da roça, mas, por si só não garante a permanência nem a conclusão do curso. Corresponde a um momento de expectativas, de dúvidas, de incertezas e escolhas. O desejo, a coragem e o esforço demandado para conseguir aprovação para cursar a universidade são confrontados por uma realidade adversa, principalmente, por “ser e estar invisível” naquele lugar. O caminho a seguir, a partir daí, é traçado em um contexto de negociações e de conflitos, muito mais internos que externos e, nem sempre, as escolhas são tomadas de forma consciente, pois, como afirma Lemos (2010, 2010, p. 1)

De um lado, existem aqueles que tomam seus rumos decididamente e não pensam nas demais possibilidades, aparentemente não escolhem, decidem. Entretanto, a decisão é por si só uma escolha, seja ela consciente ou não. De outro lado, existem aqueles que, contrariamente, têm imensa dificuldade em escolher, se mantêm nas encruzilhadas por longos períodos, regidos pelo “e se”, inconscientes de que a não escolha é também, por si só, uma decisão, reduzem seu universo ao ambiente da encruzilhada, em si mesmo movimento, ponto de chegada e de partida do e para o mundo (LE MOS, 2010, p. 01).

Porém, tanto a indecisão quanto o caminho a ser percorrido, às vezes, se apresenta de forma compulsória, resultante de um determinante externo ao sujeito que se encontra na encruzilhada. Ainda assim, a dúvida suscitada, por si só, desloca o sujeito e reterritorializa o pensamento.

Pensada a partir da metáfora da curva e da encruzilhada, a universidade significa caminho, movimento, troca, imprevisibilidade e inventividade. O movimento que leva a roça até a universidade resulta na interpenetração de ambas, porque a linha abissal que separa o conhecimento próprio de cada uma delas e invisibiliza a roça não impede que, no fazer cotidiano da universidade, esta seja influenciada por aquela. A

roça que chega à universidade é ainda representada por uma parcela muito pequena em relação à sua extensão territorial. Mesmo assim, cursar universidade representa para esta parcela de sujeitos da roça possibilidade de crescimento intelectual e desenvolvimento econômico, o bônus e o ônus de se deslocar do seu território, de reterritorializar-se.

Nos sertões da Bahia, na contemporaneidade, através de sua multicampia, a UNEB cumpre o papel de formar no/para seus quadros, profissionais, professores na sua maioria, que, via de regra, vai atuar nos territórios de identidade onde estão situados os vinte e nove departamentos da supracitada instituição. Com relação à roça é importante dizer que o número daqueles(as) que acessam a universidade tende a ser menor do que o número dos que não conseguem acessá-la, mas, a forma como os sujeitos que acessam representam a universidade anuncia o peso desta para a vida daqueles. Sales fala sobre o ônus resultante do acesso à universidade e do ser professor universitário

passar pela Universidade é como passar por essa porta né, mudar de lugar, mudar de condição, ter a possibilidade de mudar de vida. Então pra mim a Universidade, de certa forma, me trouxe essa segurança, essa garantia, para além do conhecimento, para além de todas as coisas que eu valorizo, que eu acho que são importantíssimas. Enxergar, ler a realidade, ler o mundo... outra possibilidade de fazer outras leituras do mundo, que só são possíveis pela lente do conhecimento, também traz essa segurança né! Eu me sinto muito mais seguro por saber que eu ocupo uma condição, enquanto sujeito, nesse contexto social que tem muito mais oportunidades e muito mais privilégios mesmo! Muito mais privilegiado do ponto de vista da relação com o poder econômico, de estabilidade salarial, enfim essas questões que tem a ver com essa segurança (Francisco de Sales Araujo Sousa, professor de Educação Física)

O que fica evidente na fala de Sales é que há, por parte de quem concluiu a universidade, um reconhecimento de que, para além da questão econômica, ela possibilita ressignificar o mundo, abrir horizontes, reterritorializar-se. No entanto, interessa saber, também, o papel desta instituição, no que diz respeito aos processos de desterritorialização-reterritorialização e, em contraposição, de fixação dos demais sujeitos da roça; daqueles que não tiveram oportunidade de optar pela universidade. A universidade alcança esses sujeitos e a cosmovisão da roça? A universidade vai à roça?

Ueslaine conta que lá na Fazenda Gitirana a universidade nunca esteve, mas, diz que em Várzea Nova, “onde tem uma concentração muito grande das lideranças do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), a Universidade tem chegado muito pra essas pessoas”, e, conclui

Não existe (relação da universidade com a roça), eu acho que agora pode estar havendo mais, porque eu acho que muita gente está começando a ter acesso a Universidade, principalmente, depois de políticas públicas desenvolvidas pelo governo. Muita gente pobre, muita gente da roça mesmo está tendo acesso, então, eu acho que também com o aumento de pesquisas desse tipo, como essa que você está fazendo, eu acho que, agora sim, a Universidade está chegando à roça. Acho que dessa maneira através de pesquisas. Então, acho que acontece muito de algum pesquisador, pesquisadora, estar fazendo sua pesquisa e precisar da roça pra poder investigá-la, ou investigar esses sujeitos que vem de lá, que moram lá; eu acho que mais nesse sentido. Pelo menos lá na Jitirana, nunca teve (Ueslaine Sousa Santos, estudante do curso de Licenciatura em Letras Vernáculas do Campus IV da UNEB).

Reinivânia vê a universidade ainda muito distante da roça, mas, diferindo de Ueslaine, tem o entendimento de que, através daqueles(as) que são da roça e estudam na universidade, esta chega à roça. Afirma

Sim, através dos alunos. Como eu; a partir das minhas vivências aqui, eu chego lá, toda empolgada: isso e isso e isso... Posso citar aqui, a questão dos políticos que estavam passando, pré-eleição. Aí eu chegava: oh meu pai! Oh minha mãe! Isso e isso. Isso encaixa nesse quesito... Eu acho que a Universidade chega à roça através de cada um integrante que é da roça e está aqui dentro e que passam suas vivências fora do âmbito acadêmico (Reinivânia Reis Oliveira Silva, estudante do curso de Licenciatura em História do Campus IV da UNEB).

Para Erenilda, o que está posto na relação entre universidade e roça é a percepção destas enquanto, respectivamente, sujeito e objeto de pesquisa.

às vezes, eu já ouvi pessoas falarem que a Universidade quer extrair, mas não quer recompensar. Porque assim, a senhora está fazendo esse trabalho com as pessoas e está coletando dados. E depois, qual o retorno que a senhora vai dar para essas pessoas? Há essa cobrança, então, é como se a Universidade oferecesse muito pouco ou quase nada para a roça, para as pessoas da zona rural, eu penso dessa forma. [...] eu acho que a Universidade chega mais assim para pesquisar, para extrair alguma coisa daquele espaço. Eu acho que é só dessa forma mesmo, para realizar pesquisa de campo, alguma

coisa assim (Erenilda Freitas da Silva, estudante do curso de Licenciatura em Educação Física do Campus IV da UNEB).

As supracitadas narrativas dizem sobre uma relação entre universidade e roça retratada pela diferenciação entre roça e campo⁷⁷, pela ausência de cursos de extensão ali e pela dicotomia sujeito/objeto nas incipientes pesquisas sobre roça, ficando a cargo do acesso à universidade e da transmissão, por parte dos estudantes da roça, de uma releitura de mundo a partir desta, a forma única em que o conhecimento da roça e o da universidade se entrecruzam. De acordo com a narrativa de Reinivânia, o estudante da roça é uma espécie de interlocutor entre esta e a universidade. Já nas falas de Ueslaine e de Erenilda, o que está posto é a invisibilidade dos saberes da roça, enquanto conhecimento válido (com status de ciência). Fábio em sua narrativa diz sobre o prazer de estar sendo entrevistado, uma vez que, para ele, esse é um tema (roça) “pouco comum”, “estranho” no universo acadêmico em decorrência de “uma sociedade que valoriza muito as questões macro” em detrimento de “outras dimensões, principalmente, a de lugar, a de vivência de mundo e das experiências voltadas para as comunidades. Esta condição incipiente da pesquisa, no entanto, não me parece ser o principal motivo de distanciamento entre ciência e roça. Estruturada com base na relação moderna sujeito-objeto e na escrita como condição *sine quo non* de produção-reprodução de conhecimento, a pesquisa acadêmica, via de regra, se mantém atrelada a epistemologias ocidentais, validadas enquanto verdade universal.

Não que não seja importante todo trabalho de pesquisa que interroga a invisibilidade de grupos sociais que estão do lado de lá da linha abissal, que separa o conhecimento moderno ocidental de outras formas de conhecimento, a exemplo dos sujeitos da roça (e desta pesquisa). Contudo, não se pode falar em possibilidades de superação desse abismo, mantendo fora dos espaços de produção de conhecimento os sujeitos situados do lado invisível da referida linha. Tampouco, o enquadramento destes sujeitos, a partir de pressupostos teórico-metodológicos próprios de epistemologias ocidentais modernas, como objeto de pesquisa pode representar o fim da linha abissal que separa a roça da universidade.

⁷⁷ Os programas de governo, como o PRONERA, por exemplo, são voltados quase que exclusivamente para formação de sujeitos envolvidos com o movimento social pela terra, portanto, para o “campesinato”. Nesse sentido, tanto o Estado quanto a Universidade, não alcançam a roça.

O que interessa aqui é entender o papel da pesquisa acadêmica na (des)construção do pensamento abissal entre a epistemologia dominante e outras alternativas epistemológicas. A partir do pensamento de Santos (2010) atento, em primeiro lugar, para o fato de que a ciência moderna (fundamento da referida pesquisa acadêmica) representa o lado, não só visível, mas, também, verdadeiro do pensamento abissal, sua hegemonia se firmou na ausência de reflexão epistemológica sobre o contexto político e cultural de produção-reprodução de conhecimento e sua pretensa universalidade epistemológica é resultante da imposição desta, pelo colonialismo e pelo capitalismo modernos, aos povos colonizados (SANTOS, 2010). A colonização e pretensa universalização imposta pelo ocidente aos não ocidentais, não implicou no fim das diferentes experiências no mundo, mas, como afirma Santos (2010, p. 17): “ A perda de uma autorreferência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, e sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores”. Em segundo lugar, e ainda baseada em Santos (2010) chamo atenção para a interligação entre epistemologia, ciência e institucionalidade como fator preponderante no distanciamento entre ciência e outros saberes. Considero que a universidade, enquanto institucionalidade constituída com base na ciência (SANTOS, 2010), expressa, através da pesquisa acadêmica, o conhecimento válido e exclusivo, que, de fato, não cumpre um papel transformador, pelo menos no que diz respeito às relações desiguais e à invisibilidade de conhecimentos produzidos fora da universidade. Na contramão deste conhecimento exclusivo, o sujeito da roça reproduz um conhecimento próprio, transmitido oralmente geração após geração, sem, contudo, sistematizar, classificar e analisar este conhecimento a ponto de validá-lo como epistemologia passível de diálogo com outras a nível global. Nesse sentido, a naturalização da escrita como forma legítima de expressão de conhecimento é, provavelmente, um dos maiores obstáculos para se transpor a linha abissal que separa a universidade e a legitimidade do conhecimento produzido e veiculado ali, da roça e sua invisível cosmovisão. Penso ser este o primeiro grande desafio posto para a tentativa de validar o conhecimento produzido-reproduzido pela roça.

Retomo aqui a fala de Erenida sobre como a roça vê a pesquisa acadêmica que trata os sujeitos como objeto e não dar retorno a estes. Há aí uma denúncia explícita da ausência da universidade na roça e sua aparente indiferença às experiências dos sujeitos dali, solicitados, apenas, durante a pesquisa, como matéria-

prima para esta. Provocada por esta narrativa, considero irrelevante qualquer retorno da universidade à roça que esteja dissociado de uma perspectiva transformadora para aquele território. Isso implica em reconhecer a existência da roça enquanto territorialidade específica e os corpos dali como agentes de retorritorialização, no contexto local, regional e nacional, pois, não parece possível transformar sem visibilizar, assim como, também não parece possível dar visibilidade a roça sem transformar as relações entre esta e outras territorialidades. Transformar aqui não se refere ao desenvolvimento econômico, político e sociocultural que, sob a égide do capitalismo e colonialismo modernos, associa-se ao urbano, o branco, o cristão etc. Transformar a roça é questionar o nicho de invisibilidade no qual insistem em mantê-la, estabelecendo diálogos produtivos entre o vasto conhecimento ali produzido-reproduzido e outros validados pela ciência. É apreendê-la, não na condição de matéria-prima, mas como manancial de saberes e experiências culturais que muitos dizem sobre o país.

Nesta perspectiva, questiono se a pesquisa ativista pode representar uma possível resposta à demanda da roça trazida por Erenilda, como também, uma proposição passível de libertar as “prisões do conhecimento” (D’SOUZA, 2010). Contrapondo a pesquisa ativista⁷⁸ às dimensões institucionais da pesquisa, a referida autora afirma

Toda a pesquisa implica que o eu se distancie dos objetos sobre os quais busca conhecimento, e que, no caso do pesquisador ativista, é o mundo injusto que existe ‘por aí fora’ e que constitui uma realidade de que ele não é senão uma parte ínfima. [...] Ele (o ativismo) implica que se transcenda a divisão entre sujeito e objeto, transpondo as fronteiras que separam o eu enquanto conhecedor e o conhecimento do mundo. É um modo de estar em que o conhecedor se identifica com o conhecimento de uma maneira tão completa, em que a distinção entre conhecedor e conhecimento se esbate de tal modo, que aquele se torna capaz de dar um salto qualitativo para o desconhecido (D’SOUZA, 2010, p. 168).

Em um contexto mais amplo, o que está posto na obra de D’Souza (2010, p. 146) é a relação entre “diferentes tipos de conhecimento/pesquisa e as possibilidades de transformação estrutural e revolucionária das sociedades”. Nesse sentido, ela

⁷⁸ Segundo a autora, “optou-se, para efeitos do presente artigo, por traduzir por ‘pesquisa’ a palavra inglesa ‘*scholarship*’. Mas, trata-se de uma simplificação, devendo ter-se em mente a complexidade do termo inglês, o qual inclui, entre outras conotações, a ideia de produção escrita em contexto predominantemente acadêmico e a respectiva aferição profissional pelos pares.

afirma que a qualidade do conhecimento produzido pela pesquisa deve ser avaliado pela sua capacidade de transformação da realidade pesquisada, ou seu poder transformador das “estruturas geradoras da opressão, da desigualdade e da injustiça”.

Também, em mais um diferente contexto, Mama (2010) trata da relação entre pesquisa acadêmica e liberdade, a partir de preocupações éticas inseridas numa tradição intelectual que, segundo ele

Não é uma tradição que se possa definir em termos de trabalho académico convencional, preso a delimitações disciplinares. Pelo contrário descrevê-la-ia como sendo uma tradição crítica, assente numa ética da liberdade. Trata-se, de facto, de uma pesquisa académica que a si própria se ver como parte integrante da luta pela liberdade, e que responde, não perante esta ou aquela instituição, regime, classe ou sexo, mas perante a imaginação, as aspirações e os interesses da gente comum. [...] Além disso, orienta-se por uma ética que exige dos estudiosos que se identifiquem com o amplo terreno dos movimentos de libertação e de defesa da democracia em África e que aí firmem os seus alicerces (MAMA, 2010, p. 603; 604).

Tomo a ideia de Mama (2010) no que diz respeito à indissociabilidade entre pesquisa acadêmica, liberdade e ética e, mais uma vez, me interrogo se a pesquisa de caráter político transformador, pautada pela ética se constitui no caminho mais apropriado para a universidade chegar à roça. Tais questionamentos e a busca pelas respostas a estes podem constituir um novo objeto de pesquisa, em uma outra pesquisa, já que, aparecem aqui apenas como possibilidades na encruzilhada.

O que expresso, através do diálogo entre experiência e teoria, é a fragilidade do movimento da universidade em direção à roça, através da oferta do ensino, pesquisa e extensão. Embora a multicampia se apresente como instrumento facilitador desta oferta, é importante atentar para o fato de que o acesso à universidade por sujeitos da roça exige deslocamentos destes e, portanto, significa dizer que não é a universidade que vai à roça, mas o inverso.

Enquanto instituição pautada por reformas políticas conservadoras e uma episteme ocidental moderna, a universidade, de certa forma, representa o estado liberal e, nesse sentido, alia-se a este pondo em prática políticas educacionais que, reproduzem verdades opressoras e naturalizam a universalidade dessa verdade. Dessa forma, constitui-se obstáculo na encruzilhada, pois, atua no sentido de coibir vias abertas à multiterritorialidade. Ainda assim, na prática cotidiana ali, roça e

universidade estabelecem trocas, (embora não haja equidade nestas); o sujeito da roça não chega à universidade como página em branco ou tabula rasa.

Acessar a universidade significa desterritorializar-se-reterritorializar-se e representa um ganho para a roça, uma vez que, este processo possibilita o deslocamento de verdades colonizadoras. Contudo, considero fundamental que haja interpenetração entre universidade e roça, através do duplo movimento de oferta de ensino, pesquisa e extensão, por um lado e de acesso a estes por outro, no intento de por fim ao epistemicídio representativo da colonização moderna e contribuir no sentido de descolonizar os corpos dos sujeitos envolvidos neste processo. Interpenetrar-se quer dizer questionar-se, estabelecer trocas entre si, conhecer-se, e desterritorializar-se-reterritorializar-se mutuamente. Nesta perspectiva, universidade é encruzilhada, princípio questionador de corpos e caminhos, é lugar de comunicação, astúcia e inventividade. Como afirma Fábio, “a universidade é porta aberta para o mundo”. Na encruzilhada é que se costura o princípio subversivo à verdade ocidental, imposta através de processos civilizatórios aqueles que se encontram do lado invisível da linha abissal que separa formas de conceber o conhecimento em válidas e inválidas. Enquanto encruzilhada, a universidade cumpre o papel de facilitadora de multiterritorialidades e, conseqüentemente, atua em desfavor da denominada “fixação do homem ao campo”.

Experimentar vivências na roça e na universidade é algo passível de gerar ambigüidades e conflitos, de possibilitar ao sujeito da roça incertezas e dúvidas, mas, também, desterritorializações-reterritorializações, e tudo isso o torna suscetível a questionar a universidade (e levá-la a questionar a si própria) bem como questionar o lugar do seu corpo no mundo. Ainda que questionada, a universidade é dotada da capacidade de impulsionar à reflexão, de potencializar o ato de abstrair. Paradoxalmente, ela representa espaço de produção-reprodução da verdade una e, simultaneamente, lugar de possível subversão, de ruptura com esta verdade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS E “UM DEDO DE PROSA”

*Mundo véio sem porteira
(Provérbio popular)*

Permita-me aqui, mais uma vez, romper com o rigor da pesquisa científica, porém, sem abrir mão da ética, sem a qual nenhuma pesquisa e/ou pesquisador deve aspirar validação acadêmica. Início as considerações finais lembrando um dito popular que tantas vezes ouvi nas minhas andanças pela roça. Certamente, nunca houve por parte de quem falava, a intencionalidade de gerar reflexões sobre a referida expressão. Tampouco, buscava-se um sentido uno ou explicação sobre ela. Bastava aparecer alguém que há muito não se via e já saía: “ê, mundo veio sem porteira”! Em outras ocasiões, o termo era usado no contexto de conversas que versavam sobre a comunicação via televisão ou telefone, isso antes do advento da internet, e, por vezes era substituído ou acrescido por: “o mundo tá furado”.

Este trabalho, como tantos outros, é, também, “um mundo véio sem porteira”. O que quero dizer é que a pesquisa é uma atividade que não se pode aprisionar no tempo-espço. A definição do objeto, a questão, o método, fontes e documentos, não são resultantes de uma opção aleatória, mas, representam as construções subjetivas e culturais do pesquisador e/ou os múltiplos diálogos que antecederam o projeto. E, embora a escrita apresente as considerações finais, jamais se encerra, abrindo-se sempre para novas direções e tempo. O real pesquisado não nasce nem morre com aquele/la que se debruça sobre ele na pesquisa, uma vez que não se esgota nem nunca se define de forma absoluta. Portanto, não há qualquer pretensão de conclusão na minha escrita. Nesse sentido, a roça continua um “mundo véio sem porteira”, por onde construí minhas andanças, quase sempre em mutirões, entoando cantigas, “peneirando” nos sambas, me benzendo nas encruzilhadas antes de traçar novos caminhos. Mundo aberto para outros, como eu, se desterritorializar-reterritorializar e abolir novas porteirosas, pois como afirmo na escrita, a desterritorialização é o vetor de saída e não há saída do território sem simultaneamente haver um esforço no sentido de se reterritorializar.

Ainda sobre a escrita, reafirmo aqui os pilares e pressupostos desta. Tendo a História Oral como método, as entrevistas representam a principal fonte documental, mas, o diálogo com diferentes autores e com epistemologias do Sul contribuiu sobremaneira com a construção da tese. Assim, o trabalho está pautado na teoria e

na experiência e, é nessa perspectiva que roça e universidade aparecem no contexto do sertão da Bahia.

Sobre os sujeitos da pesquisa, é possível afirmar que são estudantes e professores universitários, advindos da roça, e que, de certa forma, se encontram em situação privilegiada em relação a outros sujeitos dali. Experimentaram diferentes processos de desterritorialização-reterritorialização e resistiram de forma positivada à doutrinação da cultura hegemônica e a verdade universal veiculada pelo projeto escolar oficial, jogando o jogo do outro. A resistência ocorre, na maioria das vezes, de forma inconsciente, pois está intrinsecamente ligada aos processos de subjetivações e de construções identitárias. Sujeito da roça só ganha significado em relação a outros sujeitos que não são da roça, portanto, é na diferença que ele se constitui. Identidade e diferença são mutuamente dependentes. Não é possível validar qualquer tentativa de unificar o sujeito da roça, pois este não se constitui em uma identidade fixa, ao contrário, é formado por múltiplas identidades, às vezes, conflitantes. As experiências narradas pelos sujeitos desta pesquisa dizem sobre vivências corpóreas do passado, rememoradas pelo corpo no presente. Os sujeitos que aparecem nas narrativas são corpos construídos e deslocados no espaço e no tempo.

Com relação à roça, o diálogo com os colaboradores-entrevistados, em consonância com a teoria, resultou na construção de sentido(s) para a roça, compreendendo-a enquanto real resistente a semantização que o esgotasse.

Nesta perspectiva, apreendo este espaço pela ótica dos sujeitos que, de uma forma ou de outra, estabelece relações com ele, através da cientificidade, do trabalho, da música ou poesia e da experiência. Mas, ela aparece também, apreendida pelos sentidos, através de narrativas e imagens. Apresento roça, enquanto território, contextualizada espacialmente no sertão, e nessa perspectiva, procuro significá-la através da polissemia da palavra e da territorialidade, não como vieses distintos, mas, ao contrário, como vertentes que dialogam entre si; a roça enquanto produção discursiva e imagética, representada pelos supracitados sujeitos, principalmente, por aqueles e aquelas que vivem ou, em algum momento, experimentaram vivências na ali. A roça, em analogia ao terreiro (lugar de culto aos orixás), é vista enquanto espaço constituído de mato, terreiro, porteira, onde o sagrado constitui a força vital que o põe em movimento. Na roça, o sagrado e o profano compõem a territorialidade, cujas especificidades a diferencia de outras ruralidades/territorialidades como campo e

fazenda. A roça, nesse contexto, é negada ou silenciada nas produções discursivas que envolvem a relação rural/urbano, campo/cidade.

A roça aparece aqui, então, como território híbrido, em infinitos processos de desterritorialização/reterritorialização, que não sucumbiu nem pode sucumbir a urbanização, visto que é movimento no espaço-tempo. Origina-se desta capacidade de reterritorializar-se e, ainda que condensada em espaços restritos, nas encostas e subindo os morros, nas periferias das cidades, ela se recria na interação com o outro e se mantém roça, mesmo que em novas configurações.

Sobre o impacto da universidade na roça, atento, inicialmente, para ranços e avanços da Educação Superior no Brasil, em um período que vai de 1964, com o golpe militar até 2011, final do segundo mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. A idéia de escrever sobre universidade surge da necessidade de compreender essa instituição educacional, que junto com a roça compõem o lastro da trama desta pesquisa. O objetivo foi refletir sobre contextos históricos que, a partir de reformas universitárias, relacionadas com sistemas de inclusão/exclusão social, formataram a universidade brasileira contemporânea, tensionando o papel desempenhado por esta com relação à roça.

A ideia é contextualizar, nacionalmente, a UNEB, uma vez que, do ponto de vista epistemológico, as nossas Universidades Estaduais, a despeito de suas especificidades, também compartilham da episteme ocidental moderna – e, em diálogo com os entrevistados-colaboradores, apresentar o papel desempenhado por esta instituição em relação à roça, considerando tanto o acesso a ela (movimento da roça em direção à universidade) como a multicampia e as atividades de pesquisa, ensino e extensão voltadas para a roça (movimento inverso). Estes não são movimentos antagônicos, ao contrário se interpenetram de tal forma que, às vezes, fica difícil determinar os limites de cada um. Ao acessar a universidade a roça se desloca e se reterritorializa e ao fazer isto exerce, também, influência sobre aquela, subvertendo, muitas vezes, a dinâmica acadêmica, jogando e confrontando os mecanismos da disciplina vigente ali. No que diz respeito à oferta, por parte da universidade, do ensino, pesquisa e extensão, as narrativas apontam que, de fato, a universidade não se movimenta em direção à roça, desenvolvendo ações voltadas para aquela, uma vez que a multicampia não representa este movimento, e sim, aqueles dos sujeitos da roça em direção à universidade. De toda forma considero bastante relevante a formação de professores advindos da roça, dos cursos de extensão e pesquisa que contribuem para

o exercício de questionar o conhecimento. Nesta direção, é fundamental atentar, por um lado, para o papel da multicampia, e, por outro, para a atuação do corpo que, ao se deslocar da roça à universidade, do rural para o urbano, desterritorializa-se e, simultaneamente, reterritorializa-se; passa a ser, ele próprio, encruzilhada e, portanto, lugar da possibilidade, da dúvida, da indagação e da astúcia, da inventividade e comunicação. Se por um lado a roça não é visível pela universidade, por outro, esta última se apresenta para os sujeitos da roça como a curva e a encruzilhada do caminho. Para quem vem da roça, acessar a universidade é subverter a linearidade manifesta nas políticas de “fixação do homem ao campo” e cursá-la significa abrir portas para o mundo. Esse é o paradoxo da relação entre roça e universidade: em lados opostos da linha abissal que separa o conhecimento ocidental de epistemologias não ocidentais, se apresenta, no entanto, como feixe de caminhos e, consequentemente, como lugar próprio para a dúvida, o questionamento, a subversão e a possibilidade, relativos à validação do conhecimento.

Novamente, lembro do adágio popular com o qual iniciei o texto, quando falo sobre fixação *versus* mobilidade. É nesta perspectiva que pretendo acrescentar aqui o relato do que foi a pesquisa doutoral no atual contexto político brasileiro. A pretensão é falar deste “mundo véio sem porteira”, associando tempo-espço com desejo e liberdade.

O início do meu doutorado coincidiu com o golpe de estado que destituiu a presidenta Dilma Rousseff da presidência da República do Brasil. Naquele momento iniciou-se um processo de desconstrução das esquerdas, principalmente, do Partido dos Trabalhadores (PT), utilizando-se para isso de recursos escusos que vão do uso criminoso da internet ao esfacelamento da língua portuguesa. A partir daí, o país inicia um processo de retrocesso político que afeta, sobremaneira, negros e indígenas. Cada notícia sobre balas perdidas encontradas nos corpos negros, cada chacina, cada morte de ativistas impactava naquilo que pesquiso. E tantas vezes, indignação e desesperança transformaram-se em questionamentos sobre o que tenho feito no tempo/espço.

O tempo presente, pulsante, exigindo resposta. O tempo passado, memória, ancestralidade e experiência. O futuro é desejo, a utopia que impulsiona o caminhar, e, a partir dele, reterritorializar corpos e todo universo. Nesse sentido, é a partir do desejo que a roda da vida gira. Toda ação, toda luta, se inicia no desejo. Mas, ele por si só não basta se o que se quer é uma outra história sobre a humanidade. Nesta

perspectiva, é preciso implicar o tempo-espço; experiência, desejo e luta com apropriação e dominação no processo de reterritorializar-se.

Que esse “mundo véio sem porteira” possa significar, também, subversão e astúcia de indígenas e negros da roça, configurando a reterritorialização de corpos livres de padrões, de estigmas, de preconceitos e discriminações.

“Mundo véio sem porteira” não significa um mundo globalizado ou desterritorializado, ao contrário, representa a reterritorialização e/ou a multiterritorialidade da roça e dos supracitados corpos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 1999.

BAHIA. Política Territorial do Estado da Bahia. 2020. SEPLAN. Disponível em: < www.seplan.gov.br >. Acesso em: 27 mai. 2020.

BENJAMIN, W. **Experiência e pobreza. In Magia e Técnica Arte e Política**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOAVENTURA, E. M. **A construção da universidade baiana: objetivos, missões e afrodescendência**. Salvador: EDUFBA, 2009.

_____. Interiorização da educação superior no estado da Bahia. **Revista de Desenvolvimento Econômico**, Salvador, v. 17, edição especial, p. 653-670, 2015.

BOIRDIEU, P. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRANDÃO, C. R. **A partilha da vida**. Campinas: Cabral, 1995.

_____. **O afeto da terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis**. Campinas: Unicamp, 1999.

BRASIL. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília, DF: SECAD, 2006.

BUENO, S. **Minidicionário da língua portuguesa**. São Paulo: FTD, 2000.

BURTON, R. **Viagens aos planaltos do Brasil (1868)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1983.

CARNEIRO, M. J. **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2008.

COSTA, R. H. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CUNHA, E. **Os sertões**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

CUNHA, L. A. **A Universidade Reformada: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior.** São Paulo: Unesp, 1988.

_____. **Conferência de abertura da ANPEd Centro Oeste.** Brasília, DF: UnB, 2016.

D'SOUZA, R. As prisões do conhecimento: pesquisa ativista e revolução na era da globalização. In: SANTOS, B.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

DEL PRIORE, M. **Uma história da vida rural no Brasil.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

FELIX, J. C.; SALVADORI, J. C. Universidade e diversidade: desafios da multicampia/UNEB, DCH IV, como estudo de caso. **Literatura: teoria, história, crítica**, Bogotá, v. 20, n. 2, p. 103-129, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/lthc.v20n2.70643>.

FONSECA, A. Â. M.; SANTOS, L. L. F.; BOROWSK, L. M. Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território: racionalidades e práticas em múltiplas escalas In: Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território, 1 (CONGEO), 2014, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: Letra, 2014.

FONSECA, S. G. **Caminhos da história ensinada.** Campinas: Papirus, 1993.

FREIRE, P. **Cartas a Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREITAS, N. B. **O descoroamento da princesa do Sertão: de “chão” a território, o “vazio” no processo da valorização do espaço.** Orientadora: Alexandrina Luz Conceição. 2013. Tese (Doutorado em Geografia) – Núcleo de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013.

GENOT, L. A. M. (org.) **Memória histórica de Santa Bárbara.** Santa Bárbara: Prefeitura Municipal de Santa Bárbara, 1993.

GERALDI, J. W. Culturas orais em sociedades letradas. **Educação & Sociedade**, v. 21, n. 73, p. 100-108, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302000000400008>.

GOMES, N. L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 21, p. 40-51, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004>.

GORENDER, J. **O escravismo colonial.** São Paulo: Ática, 1980.

HAESBAERT, R. Território, poesia e identidade. **Espaço e Cultura**, n. 3, p. 20-32, 1997.

_____. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Disponível em: < https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo_rh.pdf >. Acesso em: 12 fev. 2020.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

_____. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Cidades e Estados do Brasil. s.d. **CIDADES**. Disponível em: < <https://www.cidades.ibge.gov.br> >. Acesso em: 22 out. 2019.

JESUS, S. M. S. A. Educação do campo nos governos FHC e Lula da Silva: potencialidades e limites de acesso à educação no contexto do projeto neoliberal. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 55, p. 167-186, 2015.

JUNQUEIRA, K. M. **A imagem e a memória nos processos de criação: o rural e a cultura caipira no imaginário da luta pela terra**. Orientador: Antonio Fernando da Conceição Passos. Tese (Doutorado em Multimeios) – Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Instituto de Arte, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

LEITÃO, L. R. **O campo e a cidade na literatura brasileira**. Veranópolis: Iterra, 2007.

LEITE, S. C. **Escola rural: urbanização e políticas educacionais**. São Paulo: Cortez, 1999.

LE MOS, G. A. R. O ensino da Filosofia e o mistério da encruzilhada. **HESPANISTA**, v. 11, n. 40, s.p, 2010.

LOPES, D. M. F.; HENRIQUE, W. (org.). **Cidades médias e pequenas: teorias, conceitos e estudos de caso**. Salvador: SEI, 2010.

LOPEZ, L. C. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora – para compreender as mobilizações afro-latinas-americanas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 301-330, 2015.

LUCKESI, C. C.; BARRETO, E.; COSMA, J.; BAPTISTA, N. **Fazer universidade: uma proposta metodológica**. São Paulo: Cortez, 2005.

MACEDO, M. D. L. **Resistência cultural de estudantes negros da roça, nas escolas públicas de Santa Bárbara – Ba.** Orientador: Livia Alessandra Fialho da Costa. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011.

_____. Reterritorialização da roça – a sedução do movimento. *In*: COELHO NETO, A. S.; BASCONZUELO, C.; QUIROGA, V. (org.). **Ação Coletiva e Territorialidade: dinâmicas, práticas, significados e abordagens.** Salvador: EDUNEB, 2016.

MACÊDO, M. L. **Tradição oral afro-brasileira e escola: (des)encontros na encruzilhada: uma reflexão a partir do município de Santa Bárbara – Ba.** Orientador: Wilson Roberto de Mattos. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2004.

MAMA, A. Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. *In*: SANTOS, B.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

MATTA, A. E. R.. A educação e a ascensão da burguesia na Bahia. **REVISTA DA FAEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 14, n. 24, p. 24-43, 2005.

MEIHY, J. C. S. B. **(Re)introduzindo a história oral no Brasil.** São Paulo: Xamã, 1996.

_____. **História oral: como fazer, como pensar.** São Paulo: Contexto, 2007.

MEJIA, M. R. G.; MOREIRA, R. J. Tensões entre diferentes ruralidades na comunidade de Taquari. *In*: MOREIRA, R. J. (org.). **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MERLEAU PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOREIRA, R. J. (org.). **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MOTTA, R. P. S. Modernizando a repressão: a Usaid e a polícia brasileira. **Rev. Bras. Hist.** São Paulo, v. 30, n. 59, p. 237-266, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882010000100012>.

MUNANGA, K. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. *In*: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. (org.). **Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica.** Brasília, DF: Inep/MEC, 2003.

NASCIMENTO, C. G. Políticas “Públicas” e Educação do Campo: em busca da cidadania possível? **Revista Travessias**, v. 3, n. 3, p. 178-198, 2009.

NEVES, E. F. Sertão recôndito, polissêmico e controvertido. *In*: KURY, L. B. **Sertões adentro**: viagens nas catingas, séculos XVI a XIX. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2012.

NOGUEIRA, J. F. F. **Reforma da Educação Superior no Governo Lula**: debate sobre ampliação e democratização do acesso. Orientador: Jacques Rocha Velloso. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

PAULA, M. F. C. **A modernização da universidade e a transformação do perfil da *intelligentia* universitária**: casos USP e UFRJ. Orientador: Irene de Arruda Ribeiro Cardoso. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **A modernização da universidade e a transformação da *intelligentia* universitária**. Florianópolis: Editora Insular, 2002.

PAULA, M. F. C. Reforma da Educação Superior do Governo Lula: as políticas de democratização do acesso em foco. **Revista Argentina de Educación Superior**, v. 1, n. 1, p. 152-172, 2009.

QUEIROZ, D. M. **Universidade e Desigualdade**: brancos e negros no ensino superior. Brasília, DF: Líber Livro, 2004.

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB). **Regimento da 1ª Conferência Universitária de Ações Afirmativas da UNEB**. Salvador: UNEB, 2011.

RÊGO, J. F. G. **Expansão territorial do capital minerador estrangeiro**: conflitos, resistências e enfrentamentos em Jacobina-BA. Orientadora: Gilca Garcia Oliveira. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Economia, Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

ROMÃO, J. E.; GADOTTI, M. **Paulo Freire e Amílcar Cabral**: a descolonização das mentes. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2012.

RUFINO, L. Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimento, educações e pós-colonialismo. *In*: Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e Educação, 8. (SIRET), 2015, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: SIRET, 2015. s.p.

SANTANA, J. C. B. Sertão recôndito, polissêmico e controvertido. *In*: KURY, L. B. **Sertões adentro**: viagens nas catingas, séculos XVI a XIX. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2012.

SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice: o social e o público na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, F. J. S. **Nem “tabaréu/oa”, nem “doutor/a”**: o(a) aluno(a) da roça na escola da cidade – um estudo sobre representações e identidades. Orientadora: Narcimária Correia Patrocínio Luz. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2006.

SAQUET, M. A. **Os tempos e os territórios da colonização italiana**. São Paulo: EST Edições, 2002.

SILVA, P. B. G. Direitos humanos e questão racial: anotações para a construção da excelência acadêmica. *In*: FELICIDADE, N. (org.). **Caminhos da cidadania**: um percurso universitário em prol dos direitos humanos. São Carlos, EDUFSCar, 2001.

_____. Negros na universidade e produção do conhecimento. *In*: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. (orgs.). **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília, DF: Inep/MEC, 2003.

SILVA, T. T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOARES, V. G. **Cartografia da saudade**: Eurico Alves e a invenção da Bahia sertaneja. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS Editora, 2009.

SODRÉ, M. **A verdade seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

TEJO, O. **Zé Limeira, o poeta do absurdo**. João Pessoa: União Companhia, 1978.

VIEIRA FILHO, R. R. **Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. Orientadora: Márcia Barbosa Mansor D’Aléssio. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

WHITACKER, A. M. Campo e cidade. Cidades médias e pequenas. Algumas proposições para a pesquisa e o debate. *In*: LOPES, D. M. F.; HENRIQUE, W. (orgs.). **Cidades médias e pequenas**: teorias, conceitos e estudos de caso. Salvador: SEI, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, T. T. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2009.