



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

RENDEL PORTO MORAIS

O(S) ENGENHO(S) DA CRUZ:
UM ESTUDO DE CASO SOBRE A IMPLEMENTAÇÃO DA POLÍTICA
QUILOMBOLA NA COMUNIDADE RURAL DO ENGENHO DA CRUZ, BAHIA,
BRASIL

SALVADOR

2017

RENDEL PORTO MORAIS

**O(S) ENGENHO(S) DA CRUZ:
UM ESTUDO DE CASO SOBRE A IMPLEMENTAÇÃO DA POLÍTICA
QUILOMBOLA NA COMUNIDADE RURAL DO ENGENHO DA CRUZ, BAHIA,
BRASIL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Lídia M. P. S. Cardel

SALVADOR

2017

AGRADECIMENTOS

*

Dissertar é um verbo semanticamente simples, mas difícil de colocar em prática. Em minha experiência, tal empreitada só foi possível pela ajuda de muita gente. A todas essas pessoas, um “muito obrigado” especial!

Não poderia começar a agradecer de outra forma, se não a quem tornou o trabalho possível, dando-lhe forma e sentido: a comunidade quilombola do Engenho da Cruz. Sem eles, nada existiria, e tudo que aqui está nada mais é do que a expressão acadêmica de uma história vivida por essas pessoas em toda sua beleza e dificuldade. Em especial, preciso citar alguns nomes que traduzem todo o meu agradecimento às 169 famílias da comunidade: Tio Luís e Dona Maria, pela casa, comida, roupa lavada e horas de conversa na varanda; a Joselita, André, Tamyres, Seu Zé e toda sua família, que além do companheirismo, servia-me com o melhor aipim que já provei; Seu Zé Pichano, Maísa, Alina, Joyce, Dodó, Dona Nalva, Dona Ercília, Seu Jaime, Rosa, Braz por todo aprendizado e hospitalidade. Sinceramente, meu mais profundo reconhecimento.

No outro polo, a academia, agradeço a paciência, puxões de orelha, troca de experiência e orientação da Professora Lídia Cardel. Aos Professores Antônio Câmara, Paula Barreto, Clóvis Zimmermann, Miguel Accioly e Iara Souza, que, de formas distintas, foram muito importantes nesses dois anos de Mestrado. Espero honrar o que aprendi com vocês.

Aos meus irmãos de nomes estranhos, mas de uma gentileza gigantesca: Raiã, Regel e Raley. À família que me acolheu e, como diz no interior, terminou de me criar, Misael e Dinalva, por todo apoio dispensado à minha família, o qual, sem dúvida, foi um condicionante para chegar até aqui. Aos meus amigos da graduação, da pós e da vida pelas conversas, resenhas e risadas: Vítor Matheus; Paulo Henrique; Marina Fernandes; Rodger Richer; Yuri Valente; Diego Matheus; Léo Farias; Alexandre; Ulli; Bidé. Aos meus primos, que além da cumplicidade, foram parceiros de moradia quando minha jornada em Salvador começou: Magno; Mailson; Tâmara, Cynthia, Cathê e Yoan. À minha quase irmã, Lari Souza. E a Dudu Assunção, um qualquer.

De forma muito especial e carregada de admiração, eu agradeço pelos conselhos e apoio – nos mais diversos sentidos da vida – a Romilton Moraes, Diniz Moraes, Maurício

Moraes, meus tios, que foram/são parceiros fundamentais na peregrinação de um jovem sertanejo vindo do interior para a cidade grande.

Pelas longas conversas, pelos anseios compartilhados, pela orientação e por ser tudo aquilo que eu quero ser, meu profundo agradecimento ao meu amigo, colega de profissão e, “de vez em quando”, tio, Geovane Moraes. A sua persistência e resistência diante das intemperes da vida é, sem dúvida, fonte de inspiração para mim.

Por fim, agradeço àquelas pessoas que dão sentido a minha vida e a tudo que nela se fez. Não há palavras ou expressões para resumir o tamanho do apoio dado por vocês. Assis e Marta, meus pais, obrigado! por me fazer enxergar a vida de forma diferente e ter acreditado em mim, quando quis optar por um caminho distinto deste nosso modo de vida interiorano. São dez anos sem o conforto das suas asas, as quais fazem falta, por certo, mas que nunca deixaram de estar perto, mesmo estando geograficamente longe.

À Daniele França e Maria Sofia, meu profundo e mais sincero reconhecimento. Vocês são a razão de tudo!

À Luzia Porto,
razão de toda a minha saudade.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo refletir sobre a percepção dos moradores da comunidade quilombola do Engenho da Cruz acerca do processo de execução das ações do Programa Brasil Quilombola (PBQ) na sua realidade etnográfica. Através dessa lente empírica, buscamos analisar como o PBQ tem contribuído, através das dimensões do reconhecimento e da redistribuição, na busca por uma justiça social efetiva (FRASER, 2007). Para tanto, fazemos um retorno acerca do processo de formação e ressemantização da categoria jurídico-sociológica “quilombola”, bem como do contexto envolvido na formulação da política pública destinada a essas comunidades. Discute-se, ainda, as vertentes do PBQ e como esse programa interage com as dimensões do reconhecimento e da redistribuição. Posteriormente, lançamos nosso olhar sobre como as políticas de caráter público podem atuar como mecanismos na busca por uma justiça social. Apresentamos, em seguida, a realidade etnográfica do Engenho da Cruz, chamando atenção para seus aspectos históricos, que é quando se estabelece um processo de conflito e reordenamento territorial provocado pela expropriação de terras da comunidade pela agroindústria Opalma S.A. Os aspectos da história dessa comunidade ganham destaque no seu processo de formação quilombola, na definição de um território e na forma como esses moradores vão interagir e perceber as políticas públicas implementadas. Remetendo à história, apresentamos, portanto, a percepção dos moradores acerca das políticas públicas, situando-a, por fim, de acordo aos “critérios” de justiça social, e questionando se essas políticas atuaram no sentido da busca por uma autonomia desses grupos sociais, isto é, através de um caráter emancipatório, ou apenas de forma compensatória e mitigatória.

Palavras-Chave: Programa Brasil Quilombola; Justiça Social; Políticas Públicas, Comunidades Quilombolas

ABSTRACT

This work aims to reflect on the perception of the inhabitants of the quilombola community of Engenho da Cruz about the process of execution of the actions of the Programa Brasil Quilombola (PBQ) in their ethnographic reality. Through this empirical lens, we seek to analyze how the PBQ has contributed, through the dimensions of recognition and redistribution, to the search for effective social justice (FRASER, 2007). To do so, we make a return on the process of formation and resemantization of the legal-sociological category "quilombola", as well as the context involved in the formulation of public policy for these peoples. It also discusses the strands of the PBQ and how this program interacts with the dimensions of recognition and redistribution. Later, we look at how public policies can act as mechanisms in the pursuit of social justice. We then present the ethnographic reality of Engenho da Cruz, drawing attention to its historical aspects, which is when a process of conflict and territorial reorganization provoked by the expropriation of community lands by agro-industry Opalma SA. The aspects of the history of this community are won. Highlighted in their quilombola formation process, in the definition of a territory and in the way in which these residents will interact and perceive the public policies implemented. Referring to the historical, we present, therefore, the residents' perception of public policies, finally placing it in accordance with the "criteria" of social justice, and questioning whether these policies acted in the direction of the search for an autonomy of these peoples, That is, through an emancipatory character, or only in a compensatory and mitigate form.

Keywords: Programa Brasil Quilombola; Social justice; Public policy

LISTA DE FOTOS

- Foto 1 Entrada do Sobrado da Cruz
- Foto 2 Nascente da Murutuba
- Foto 3 Área de Mata Fechada vista da Baixa Grande
- Foto 4 Morador da comunidade em Quintal produtivo
- Foto 5 Rio Acutinguinha
- Foto 6 Ruína da Represa da Cruz no Rio Acu
- Foto 7 Represa do Rio Acutinguinha
- Foto 8 Placa proibindo o acesso ao rio acutingunha
- Foto 9 Clube Bela Vista
- Foto 10 Posto de Saúde da Família
- Foto 11 Escola Almerinda Pereira
- Foto 12 Igreja Nossa Senho do Parto na Bela Vista
- Foto 13 Sede da Associação Quilombola da Cruz (recém-construída)
- Foto 14 Ruínas do Sobrado da Cruz
- Foto 15 Engrenagem da antiga roda d'água do Engenho de Açúcar da Cruz
- Foto 16 Chaminé da Cruz em meio às ruínas do Engenho
- Foto 17 Vale do Iguape visto da Ladeira do Sabão na Baixa Grande
- Foto 18 Ruínas da Fábrica Opalma S.A.
- Foto 19 Morador transportando tronco de madeira extraído da área de mata fechada
- Foto 20 Plantação de Mandioca
- Foto 21 Produção familiar de farinha
- Foto 22 Milagre de Santa Bárbara (Local de Culto religioso)
- Foto 23 Gruta utilizada para Caça
- Foto 24 Roncaria (Encontro do rio Murutuba com o Rio Acutinguinha)
- Foto 25 3ª Cachoeira da Murutuba
- Foto 26 Casa De Farinha da Comunidade
- Foto 27 Cachos de Dendê para produção artesanal
- Foto 28 Produção de Vassouras de Piaçava

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Tabela de Entrevistas.....	22
Tabela 2 Eixos do Programa Brasil Quilombola	51
Tabela 3 Ciclo de Políticas Públicas	57
Tabela 4 Distribuição das famílias no Engenho da Cruz.....	91
Tabela 5 Linhas de Ação do PBQ.....	127
Tabela 6 Linhas de Ação do Eixo 2	141
Tabela 7 Linhas de ação do Eixo 3.....	155
Tabela 8 Linhas de Ação do Eixo 4	160
Tabela 9 Tabela de Serviços PSF/Opalma	165

LISTA DE FIGURAS, CROQUIS E MAPAS

Mapa 1 Povoado do Engenho da Cruz.....	89
Mapa 2 Área de Cultivo do Acutinga e Engenho da Cruz	104
Mapa 3 Territórios Quilombolas.....	131
Croqui 1 Antigo Engenho da Cruz	102
Figura 1Endereço do PSF Marciana Andrade do Carmo	95
Figura 2 Endereçoda Escola Almerinda Pereira	95
Figura 3 Declaração de um candidato a vereador da comunidade	96
Figura 4Endereço da AssCruz	96
Figura 5Antigo Engenho da Cruz	102

LISTA DE ABREVIATURAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal
ASSCRUZ – Associação Quilombola do Engenho da Cruz
ASQ - Agenda Social Quilombola
ATER - Assistência Técnica e Extensão Rural
BB - Banco do Brasil
CAR - Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional
CEF - Caixa Econômica Federal
CEPASC – Centro de Socioeconomia e Planejamento Agrícola
CONAQ – Coordenação Nacional de Comunidade Quilombolas
CF/88 – Constituição Federal da Brasil de 1988
CPF - Cadastro de Pessoa Física
CPT - Comissão Pastoral da Terra
CRQ - Comunidade Remanescente de Quilombo
DAP – Declaração de Aptidão ao PRONAF
DOU - Diário Oficial da União
FCP - Fundação Cultural Palmares
FNDE - Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
IDH - Índice de Desenvolvimento Humano
IDS - Índice de Desenvolvimento Social
IN - Instrução Normativa
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
LRF – Lei de Responsabilidade Fiscal
MCMV - Minha Casa, Minha Vida
MDA - Ministério de Desenvolvimento Agrário
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social
MEC - Ministério da Educação MI Ministério de Integração Social

MINC - Ministério da Cultura
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MMC - Movimento de Mulheres Camponesas
MNU - Movimento Negro Unificado
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONG - Organização Não Governamental
ONU - Organização das Nações Unidas
OPALMA S.A. - Oléos de Palma Sociedade Anônima
PAA - Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PNAE- Programa Nacional de Alimentação Escolar
PBF - Programa Bolsa Família
PBQ - Programa Brasil Quilombola
PDDE - Programa Dinheiro Direto na Escola
PEC - Proposta de Emenda Constitucional
PMCMV – Programa Minha Casa Minha Vida
PMCMV rural – Programa Minha Casa Minha Vida Rural
PNAE - Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNHR - Programa Nacional de Habitação Rural
PPA - Plano Plurianual
PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEPROMI - Secretaria de Promoção da Igualdade do Estado da Bahia
UFBA - Universidade Federal da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1.1. O PROBLEMA DE PESQUISA OU OS PROBLEMAS DA PESQUISA	14
CAPÍTULO 1: RECONHECER-SE PARA SER RECONHECIDO.....	23
1.1. DESDOBRAMENTOS DA RESSEMANTIZAÇÃO: UMA IDENTIDADE LEGITIMADORA, DE PROJETO E DE RESISTÊNCIA.....	33
CAPÍTULO 2: DIMENSÕES POLÍTICA PÚBLICA QUILOMBOLA: OS DILEMAS INSTITUCIONAIS, A JUSTIÇA SOCIAL E A BUSCA POR AUTONOMIA.....	51
CAPÍTULO 3: HISTÓRIA, RECONHECIMENTO E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ENGENHO DA CRUZ.....	77
3.1. EVENTO E MEMÓRIA.....	84
3.2. CARACTERIZAÇÃO GERAL DA COMUNIDADE DO ENGENHO DA CRUZ.....	87
3.3. ASPECTOS HISTÓRICOS OU O ANTIGO ENGENHO DA CRUZ	94
3.4. A TRANSIÇÃO: O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA E A DEFINIÇÃO DO TERRITÓRIO NEGRO DO “NOVO ENGENHO DA CRUZ”.....	117
CAPÍTULO 4: REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO OU MITIGAÇÃO? A PERCEPÇÃO DO PÚBLICO-ALVO E OS IMPACTOS DO PBQ.....	127
4.1. PRIMEIRA VERTENTE DO PBQ: ACESSO A TERRA.....	127
4.2. SEGUNDA VERTENTE DO PBQ.....	141
CONCLUSÃO.....	170
REFERÊNCIAS.....	172
ANEXO DE FOTOS.....	183

INTRODUÇÃO

*

1.1. O PROBLEMA DE PESQUISA OU OS PROBLEMAS DA PESQUISA:

Gostaria de começar esta introdução por dois caminhos: uma breve trajetória da construção do objeto desta pesquisa, ou aquilo que poderíamos chamar do problema de pesquisa, como, também, dos percalços encontrados na prática, os quais exigiram adequações e reformulações nos objetivos, e que se constituíram como verdadeiros problemas na pesquisa.

Durante três anos, como bolsista do Programa Maricultura Familiar Solidária (MARSOL – IBIO/UFBA), tive a oportunidade de trabalhar com pesquisa e extensão universitária em comunidades quilombolas localizadas nas regiões do Recôncavo Baiano e Baixo Sul na Bahia. No âmbito do programa, pude conhecer mais de perto outras realidades, formas de *ser e fazer* até então distantes da minha experiência cotidiana. Durante a vigência do projeto, o meu interesse pelo mundo rural e, em especial, pelas comunidades quilombolas, aumentava a cada novo mapa¹, história ou entrevista, levando-me, através de um processo natural, a uma aproximação com a Sociologia Rural e o estudo sobre processos de identificação.

Congruente à trajetória por mim percorrida na graduação, conclui meu curso com um estudo² sobre o processo de formação quilombola de duas comunidades rurais localizadas na região do Vale do Iguape, na cidade de Cachoeira-Ba, são elas: Kaonge e Engenho da Cruz. Apesar das prováveis contradições analíticas e das muitas considerações pontuadas pela banca, meu estudo buscava demonstrar como uma moral camponesa (Woortmann, 1990) se relacionava com a forma objetivada da identidade étnica quilombola nas práticas sociais dos dois grupos.

Nesta ocasião, preocupava-me muito mais com o processo de identitário em si do que, necessariamente com as políticas públicas para quilombos, que será o foco dessa dissertação. As inevitáveis lacunas dessa exploração, como é comum em monografias de conclusão de curso, transfigurou-se em possibilidades de pesquisa para o exercício acadêmico

1 O objetivo do projeto realizado pelo Programa MarSol era a elaboração de Mapas Biorregionais, uma técnica de cartografia social desenvolvida pelo Prof^o Doug Aberley em tribos indígenas do Canadá, na qual se constrói participativamente mapas sistemáticos a partir da forma como o nativo se apropria do seu território.

2 MORAIS, R. P. Do Engenho ao Quilombo: um estudo acerca do processo de formação quilombola das comunidades do Kaonge e Engenho da Cruz, Cachoeira, Bahia. 2014. 67 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Bahia.

no mestrado. Nesse sentido, optei por estudar a percepção dos moradores acerca do processo de implementação das ações do Programa Brasil Quilombola (PBQ) na realidade etnográfica das comunidades, já que em cada conversa, formal e informal, esse tema gravitava entre os principais assuntos.

As observações e entrevistas realizadas durante a estadia em campo serviram-me como uma fase exploratória do projeto de pesquisa. Inicialmente, minha proposta era, então, analisar comparativamente como os dois grupos, Kaonge e Engenho da Cruz, percebiam a política pública. Como a percepção geral era a de que diferenças profundas³, tanto de organização quanto de práticas sociais, marcavam as realidades etnográficas das comunidades supracitadas, a comparação entre elas poderia desvelar aspectos importantes sobre a relação entre o contexto social onde a política pública é implementada e suas ações.

Percebia-se na comunidade do Kaonge a inserção de novas práticas produtivas que contribuiriam para a diversificação do conjunto de atividades econômicas da comunidade, fato convencionalmente denominado de “novas ruralidades” (CARNEIRO, 2003). Por outro lado, no Engenho da Cruz⁴, localizada a 7 Km de distância, também reconhecida enquanto quilombo, mantinha-se um modo de vida muito mais próximo a um ideal de campesinidade⁵ fortemente vinculada à tríade terra-família-trabalho. Tais diferenças constituía uma incógnita interessante, já que a memória social dos dois grupos direcionava para o entendimento de que, no passado, toda a extensão do território de uso comum era (e ainda é) compartilhado entre seus moradores.⁶

3 Diferenças que eram notadas apesar da proximidade física e social dos dois grupos ou das relações de reciprocidade mantidos entre elas. (MORAIS, 2014)

4 O nome Engenho da Cruz, como será destacado no decorrer do trabalho, é polissêmico, isto é, possui três significados a nível local. Ao se referirem a esse substantivo, a depender do contexto ele pode significar: 1) o engenho de açúcar da cruz; 2) uma antiga comunidade localizada nas franjas deste engenho, mas que acabou com os processos de desapropriação³) por fim, após o reconhecimento, ela pode corresponder a comunidade hoje em dia unindo todas as suas localidades, mas que não era compreendida assim até o reconhecimento, em 2007.

5 É pertinente recordar desde já os ensinamentos de Woortmaan (1991), para o qual a pluralidade de experiências camponesas podem ser inscritas em um continuum de maior ou menor campesinidade. Sendo assim, o campesinato não se apresenta na realidade prática através de um modo único, mas por meio de diversas formas, podendo coexistir comunidades rurais com um ideais de campesinidade distintos.

6 Na lembrança dos mais velhos, não era apenas laços de parentesco que ligavam os moradores das duas comunidades, mas também formas de prestação e contraprestação envolvendo a troca de produtos ou serviços religiosos. Mas, apesar da relação de respeito mútuo que se mantém, a qual é facilmente percebida no comparecimento recíproco às festividades, no relacionamento dentro do Conselho Quilombola e nas ações políticas das associações locais, o que se constatava no presente era uma nítida distinção entre os modos de trabalho de cada comunidade, as práticas religiosas e a forma como percebem a sua (e a outra) comunidade – ainda que persista, com algumas alterações ao que se tinha no passado, o uso comum do território. O equilíbrio nas relações recíprocas é mantido em meio à percepções estigmatizante e por vezes pejorativas de uma

No entanto, como esta investigação representava um trabalho distinto daquele realizado por mim, anteriormente, nas duas comunidades, ela necessitava da autorização do Conselho Quilombola Vale do Iguape para ter continuidade. Acadêmico ou não, é de *praxe* que todo trabalho a ser desenvolvido nas comunidades reunidas nesse conselho precise do seu aval. Por si só, condicioná-lo à apreciação do conselho já oferece um bom exemplo sobre o nível de organização estabelecido nesse território, aludindo ao que Wolkmer (2001) chamou de *pluralismo jurídico*. Em abril de 2016, quando pretendia começar o trabalho de campo, meus objetivos de pesquisa foram expostos no conselho, entretanto, na época, a comunidade do Engenho da Cruz passava por um intenso conflito entre os seus moradores desencadeados por dois motivos: disputas no terreno a ser construída a nova sede da Associação e conflitos familiares em relação às famílias que receberiam o benefício do *Minha casa, Minha vida*. Naquele dia, foi-me apresentado um critério estabelecido em comum acordo entre os conselheiros, a de que as comunidades que estivessem “desorganizadas” não receberiam quaisquer ações por intermédio do conselho.

Para mim, o empecilho se apresentava como um primeiro dado interessante, assim como o próprio critério e a organização dentro do conselho, o qual fora seguido sem maiores questionamentos. Entretanto, preferi não tecer ponderações acerca da decisão, se não readequar o meu projeto para ser realizado somente no Kaonge, como um estudo de caso detalhado. Informei a comunidade que, seguindo a decisão do conselho, alterei os objetivos do meu projeto e daria início ao trabalho de campo no mês seguinte. O embargo foi um dispositivo encontrado pelas lideranças para preservarem a sua organização interna e evitarem as disputas e/ou conflitos de interesse, mesmo não havendo critérios objetivos para definir o *status* de “desorganizada”. Por certo, ela variava conforme a percepção e amplitude do conflito interno. Pude presenciar outras duas comunidades preteridas em ações de natureza semelhante sob o mesmo argumento.

Entretanto, na minha primeira visita os objetivos sofreriam, novamente, uma reestruturação. Foi-me apresentado pela liderança da comunidade do Kaonge, o qual também é presidente do conselho quilombola, que a comunidade do Engenho da Cruz havia resolvido seus problemas internos e desejava ter novamente o estudo, por acreditar que ele poderia servir, de algum modo, para o seu futuro relatório técnico de identificação e delimitação a ser realizado pelo INCRA. Ponderei que pelo problema decorrido o tempo havia ficado curto para

comunidade sobre a outra. Em diversas situações de entrevista, deparei-me com frases do tipo: “os da Cruz não querem trabalhar” ou “os do massapê [referindo-se ao Kaonge] acha que só eles sabem fazer”.

fazer novamente a pesquisa em duas comunidades. No dia seguinte, expus a minhas considerações ao Conselho. Nessa reunião, um conselheiro apresentou uma argumentação que viria a ser o entendimento geral e que levou-me, também, a concordar consigo. Ele asseverou que a comunidade do Kaonge já era beneficiada com diversos projetos e que naquele mesmo dia estavam discutindo acerca de uma oficina de resolução de conflitos com a Universidade de Virgínia dos Estados Unidos que seria sediada no Kaonge, então, ele achava justo que o meu projeto e os possíveis desdobramentos na preservação da memória local “beneficiasse” o Engenho da Cruz.

Desse modo, alterei o *locus* de pesquisa, passando a ser objetivo do projeto, agora, um estudo de caso detalhado da comunidade do Engenho da Cruz, focando no seu processo de formação quilombola e nos impactos locais provocados pela implementação da política pública a partir da percepção dos moradores (ou público-alvo). O novo formato, entretanto, mantém os mesmos objetivos específicos do projeto anterior, quais sejam: (1) analisar o processo histórico da comunidade e a situação de desrespeito que ensejou o acolhimento da identidade quilombola; (2) investigar o processo de aplicação da política pública e a percepção dos moradores; (3) pesquisar, através da observação, o presente etnográfico da comunidade, contrapondo-o à memória social do grupo.

Apesar da mudança necessária, de modo algum o Kaonge passou a ser um horizonte distante deste trabalho, pois, como sinalizei anteriormente, não é possível dissociarmos a história das duas comunidades. Ainda que eu quisesse, os moradores do Engenho da Cruz jamais deixariam isso acontecer, uma vez que o Kaonge representa para eles um exemplo a seguir, uma forma de organização a se copiar. Uma visão positiva que aparecerá, por vezes, mescladas a uma severa crítica à forma como tomam as decisões. Desse modo, a alusão feita até aqui à relação das duas comunidades não é desnecessária, pois, além de oferecer as linhas gerais sobre o contexto local, será oportunamente retomada como caminho para explicar a realidade social do Engenho da Cruz.

A opção em estudar a política pública, por sua vez, especialmente a percepção dos moradores em relação à sua implementação, em um universo tão rico como é a temática e a realidade social das comunidades quilombolas, dá-se pelas próprias lacunas identificadas por eminentes autores⁷ em se discutir a partir do ponto de vista empírico a aplicação da política

7 ARRUTI (2006;2009); LEITE (2002;2008); SILVA (2009); MARQUES E GOMES (2013); RODRIGUES (2010); AYRES (2015).

quilombola, em especial as ações que não dizem respeito, necessariamente, à regularização fundiária, mas sim às demais ações diluídas nos três últimos eixos do PBQ⁸.

As comunidades quilombolas passaram a ser reconhecidas enquanto detentora de direitos étnicos e agrários a partir do artigo 68 do ADCT da CF/88. O dispositivo constitucional estabelece como dever do Estado emitir o título de terra às comunidades reconhecidas enquanto remanescentes quilombolas, entretanto, apesar das garantias constitucionais, a titulação agrária percorre um conflituoso caminho de embates entre os diversos agentes estatais, setores políticos organizados e atores sociais de outras esferas que desembocam em um significativo e preocupante quadro de 2847 comunidades reconhecidas e apenas 154 tituladas em todo Brasil.

Esse contexto faz com que a ação concreta a chegar efetivamente nas comunidades são as políticas de infraestrutura presentes no PBQ, necessitando, portanto, de uma análise mais específica sobre essa gama de políticas públicas. Por outro lado, a expectativa pela titulação territorial, como sinaliza Gusmão (2008), pode fazer com que os grupos quilombolas enalteçam características étnicas até então pouco valorizadas para fazer frente às situações de conflito nos casos concreto. Desse modo, como sugere Marques e Gomes (2013), uma característica desta política é que ela pode impactar e ser absorvida de forma diferente conforme o contexto de sua aplicação, ou seja, a tecitura social na qual é implementada a política quilombola pode absorvê-la de forma a diferenciar tanto o grupo social impactado quanto a própria política, enaltecendo em seu desenvolvimento processos de conflitos ou características antes ofuscadas.

Tendo isso em vista, pretende-se analisar no âmbito dessa dissertação o processo de implementação, à luz de um estudo de caso, como forma de desvelar os contrastes e as especificidades que essa política ganha em um caso concreto. Para tanto, faremos uma discussão da política pública, tanto do ponto de vista do que significa o seu objeto próprio, os “quilombos”, quanto do seu desenvolvimento na esfera institucional e da sua aplicação em uma realidade prática.

Mas acreditamos que apenas esse processo não bastaria. Como nos lembra Rawls (2007), as políticas públicas são dispositivos responsáveis pela distribuição de bens e recursos

8 Como veremos, o PBQ é um programa que aglutina diversas políticas públicas para as comunidades remanescentes de quilombos. Ela está dividida em quatro eixo: o primeiro deles diz respeito à regularização fundiária e ao reconhecimento quilombola; os três últimos eixos são desdobramentos de políticas sociais gerais, como o *Programa Luz para Todos*; *Minha Casa, Minha Vida*; *Tarifa Social* etc., que dizem respeito à políticas de infraestrutura e de caráter redistributivista.

na sociedade que garantiriam a realização dos planos de vida das pessoas ao: (1) mitigar as desigualdades dadas tanto pelo nascimento como pela posição de cada um em sociedade através de uma distribuição equitativa de bens e recursos; e (2) garantir a igualdade equitativa de oportunidades e a realização das expectativas de vida. Em sua concepção, a política pública seria um mecanismo do qual poderíamos lançar mão na busca por uma justiça social.

Desse modo, fez-se necessário trazer o tema da justiça social (RAWLS [2007]; HONNETH [2002]; FRASER [2007]) para compreender, afinal, o real caráter desta política pública, isto é, se ela sugere, de fato, a uma política emancipatória de um grupo social subalternizado na qual reconhecimento e redistribuição se aliam, como desejava o próprio movimento quilombola, ou uma política compensatória que induz a uma “justiça de mercado”?

Para propor tal discussão, essa dissertação constitui-se, desse modo, de quatro capítulos, além desta introdução. No primeiro, é apresentada uma reflexão acerca da categoria jurídico-administrativa “quilombola”, do PBQ e dos paradigmas envolvidos nessa política: o reconhecimento e a redistribuição.

Na sequência é retomada uma discussão sobre a análise de políticas públicas como forma de situar o PBQ do ponto de vista de sua formulação a nível institucional. Posteriormente, busca-se discutir como uma política pública de caráter social pode beber de uma discussão de justiça social e quais são os parâmetros pelos quais compreendemos essa dimensão de justiça. Ao seu final, apresentamos uma possibilidade de análise das políticas sociais cujo foco é a subjetividade do público-alvo, que é, especificamente, a valorização da percepção do beneficiário ou público-alvo. (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1987)

No terceiro capítulo são apresentados aspectos históricos, físicos, sociais e políticos da comunidade, chamando atenção para os reordenamentos territoriais ao longo dos últimos 50 anos e a construção de sua territorialidade. O lapso temporal pretende abarcar *eventos*⁹ fundamentais para organização social do grupo em análise, os quais tiveram desdobramentos para além da organização espacial e territorial, implicando mudanças nas relações de trabalho, formas de simbolizar a vida e em estigmas sociais, que são arbitradores de conflito presentes ainda hoje e que se manifestaram na forma como o público-alvo percebe a política pública.

9 A noção de evento contida aqui leva em conta as formulações de Marshal Sahlins, a qual está melhor detalhada no decorrer do texto.

A discussão apresentada no terceiro capítulo nos situa, ainda, sobre como a própria denominação da comunidade foi sendo ressignificada ao longo do seu processo de formação quilombola. O nome Engenho da Cruz, como será destacado no decorrer do trabalho, é polissêmico, isto é, possui três significados a nível local. Ao se referirem a esse substantivo, a depender do contexto ele pode significar: 1) o engenho de açúcar da cruz; 2) uma antiga comunidade localizada nas franjas deste engenho, mas que acabou com os processos de desapropriação³) por fim, após o reconhecimento, ela pode corresponder a comunidade hoje em dia unindo todas as suas localidades, mas que não era compreendida assim até o reconhecimento, em 2007.

No quarto capítulo apresentaremos a percepção do público-alvo acerca dos eixos do PBQ e sua repercussão na comunidade a partir da maneira como foi implementada no Engenho da Cruz. Por fim, buscaremos retomar uma discussão iniciada nos primeiros capítulos sobre as dimensões do reconhecimento e da redistribuição para pensar se estamos próximos ou distantes do que poderíamos entender por justiça social.

Para chegarmos, portanto, aos resultados que serão apresentados no decorrer do trabalho, realizamos uma pesquisa qualitativa por meio de um estudo de caso, no qual se empreendeu uma sociografia (ELIAS; SCOTSON, 2000) da comunidade do Engenho da Cruz.

Optou-se pelo estudo de caso, pois, como sugere Yin (2001), esse é preferível para pesquisas com questões do tipo “como” e “por que”, quando o pesquisador tem pouco controle sobre o evento estudado (YIN, 2001, p. 19). O estudo de caso, segundo Roese (1999), possibilita que a vida de uma comunidade, que é um fato cotidiano e banal para esta, seja representada pelo cientista que, ao destacar e analisar aspectos aparentemente inusitados, pode dar relevo e assim discutir questões sociológicas, uma vez que o “estudo de caso nos ajuda a compreender uma das pontas do processo de transformação social que é o da realidade concreta” (ROESE, 1999, p. 192)

Com o amparo do método, buscou-se descrever os processos cotidianos de acesso às políticas públicas, os conflitos em relação ao reconhecimento identitário, ao associativismo, à posse coletiva da terra, entre outros. Buscou-se também analisar a política de reconhecimento quilombola à luz da bibliografia pertinente a fim de discutir os possíveis entraves para efetivação da política pública quilombola; identificar e discutir de que forma os conflitos internos (familiares) interferem na percepção das políticas na comunidade; realizar

um levantamento das políticas que estão sendo implantadas na comunidade a partir da identidade diferenciada quilombola e, por fim, discutir a contribuição das políticas quilombolas para a garantia de direitos e o exercício da cidadania no Engenho da Cruz.

Para que se tivessem tais objetivos alcançados foram realizados levantamentos bibliográficos, consulta a documentos públicos, entrevistas em profundidade com moradores das quatro localidades que compõe a comunidade e pesquisa de campo. Esta última foi realizada entre os meses de agosto e setembro de 2016, quando fui à comunidade para uma estadia de 12 dias, e de visitas em alguns finais de semana do mês de setembro.

Utilizamos também como fonte de dados as anotações realizadas no âmbito do Programa MarSol advindas de oficinas para construção do Mapeamento Biorregional. Essas oficinas tinham o caráter participativa, eram abertas a quaisquer moradores e acontecia sob a condução de um mediador. O objetivo era a confecção de mapas cartográficos que buscavam aglutinar características físicas e geográficas da região.

Selecionamos para a elaboração dessa dissertação dezenove entrevistas realizadas na comunidade no ano de 2016. Buscou-se manter uma proporção razoável entre moradores das quatro localidades e, dentre estes, de faixa geracional. Como estamos discutindo a percepção de uma política pública em um contexto de comunidade, na qual os laços de proximidade são mais fortes, buscamos, igualmente, englobar moradores que foram beneficiados e moradores não beneficiados pelas ações do PBQ.

O quadro abaixo posiciona o leitor quanto as características dos entrevistados. Os nomes foram preservados.

TABELA DE ENTREVISTAS DO ENGENHO DA CRUZ

Informante	Local de Moradia	Idade	Sexo	Data	Situação quanto a terra	Atividade Principal	Beneficiário				
							PMCMV	PRONAF	ATER*	PAA**	PBF***
nº1	Bela Vista	33	F	20/08/16	-	Agente de Saúde	-	-	-	-	-
nº2	Bela Vista	56	F		proprietário "de dentro"	Trabalha em Salvador na área de Saúde	-	-	-	-	-
nº3	Bela Vista	58	M	03/09/16	proprietário "de dentro"	Trabalhador Rural/Aposentado da área de Educação	-	X	-	-	-
nº4	Bela Vista	55	F	08/02/17	proprietário "de dentro"	Professora	-	-	-	-	X
nº5	Bela Vista	42	M	20/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	X	-	X	X	X
nº6	Campo da Aviação	94	M	22/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	-	-	-	-	-
nº7	Campo da Aviação	70	M	22/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	X	-	-	-	-
nº8	Campo da Aviação	72	M	27/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	-	-	X	X	X
nº9	Campo da Aviação	58	M	20/08/16	proprietário "de dentro"	Trabalhador Rural (Pres. Ass-Cruz)	-	X	-	X	-
nº10	Campo da Aviação	43	F	21/08/16	-	Auxiliar na Escola Acutinga (Vice Pres. AssCruz)	-	-	-	-	X
nº11	Campo da Aviação	39	F	21/08/16	-	Professora	-	-	-	-	X
nº12	Buraco da Raposa	75	M	27/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	-	-	-	-	X
nº13	Buraco da Raposa	44	F	27/08/16	posseiro	Trabalhador Rural/Dona de Casa	X	-	-	-	X
nº14	Buraco da Raposa	55	M	29/08/16	proprietário "de dentro"	Funcionário Público – Cache-eira	-	-	-	-	-
nº15	Buraco da Raposa	56	M	29/08/16	posseiro	Trabalhador Rural	-	-	X	X	X
nº16	Baixa Grande	49	F	03/09/16	posseiro	Trabalhador Rural	X	-	-	-	X
nº17	Baixa Grande	65	M	04/09/16	proprietário "de dentro"	Trabalhador Rural	-	X	-	-	-
nº18	Baixa Grande	58	M	04/09/16	proprietário "de dentro"	Trabalhador Rural	-	-	X	X	X
nº19	Baixa Grande	42	M	04/09/16?		Trabalhador Rural	-	-	-	-	X

* Considera-se os agricultores com DAP e que tenha participado, ao menos uma vez, de oficinas, intercâmbio realizadas pelas empresas de ATER.

** Esta se considerando todos os agricultores cadastrados e com DAP.

*** Como a maioria das famílias são extensas, estamos considerando beneficiário todos aqueles que contém pelo menos um membro da família beneficiado.

Tabela 1 Tabela de Entrevistas

CAPÍTULO I
RECONHECER-SE PARA SER RECONHECIDO

*

O reconhecimento do direito ao território às comunidades negras, como uma constatação das marcas históricas deixadas na trajetória social deste grupo pelo processo de espoliação colonial, está presente em diversas constituições latino-americanas¹⁰. Em uma porção de países, a mobilização negra tem contribuído para estabelecer ganhos constitucionais, a partir do reconhecimento identitário destes povos, da redistribuição de recursos – materiais e simbólicos – e da representação política, dimensões que compõe o que poderíamos chamar de **justiça social** (KERSNETZKY, 2006; FRASER, 2007; SANTOS, 2010).

No Brasil, esse processo foi fruto de intensas mobilizações desencadeadas pelo Movimento Negro, em especial o MNU, no contexto de abertura política e de promulgação de uma nova Constituição Federal. Como fruto de um momento histórico propício, a CF/88 reconheceu as feições pluriculturais e multiétnicas do Estado brasileiro, inserindo no corpo da Carta Magna a preocupação com a garantia à diversidade de povos tradicionais e a preservação da biodiversidade. Um movimento conectado aos anseios da época, como nos lembra Marés (2003):

As novas constituições foram surgindo com um forte caráter pluricultural, multiétnico e preservador da biodiversidade. Ao lado do individualismo homogeneizador, reconheceu-se um pluralismo repleto de diversidade social, cultural e natural, numa perspectiva que se pode chamar de socioambiental. [...] Mais uma vez, os Estados nacionais latino-americanos reafirmaram suas semelhanças. Os sistemas jurídicos constitucionais, antes fechados ao reconhecimento da pluriétnicidade e multiétnicidade, foram reconhecendo, um a um, que os países do continente têm uma variada formação étnica e cultural, e que cada grupo humano que esteja organizado segundo sua cultura e viva segundo a sua tradição, em conformidade com a antezera da qual participa, tem direito à opção de seu próprio desenvolvimento. (MARES, 2003, p. 93)

Naturalmente, o processo de *reconhecimento étnico* no corpo da Constituição deu amplo destaque aos direitos indígenas, dedicando um capítulo inteiro para tratar da temática. Mas consagrou, também, um regime diferenciado às comunidades remanescentes de quilombos pela presença dos artigos 215¹¹ e 216¹² da CF/88 e do art. 68 do ADCT da CF/88.

10 Brasil (quilombos); Colômbia (Cimarrones); Equador (Afro-Equatorianos); Honduras (Garifunda); Nicarágua (Creoles). (MARQUES; GOMES, 2013).

11 Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as

Sob a perspectiva do art. 215, há uma determinação da garantia do pleno exercício da diversidade cultural, enfatizando em seu texto a tutela às manifestações culturais indígenas, afrobrasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Do mesmo modo, o art. 216 discorre sobre o patrimônio cultural brasileiro em seus aspectos materiais e imateriais, ou seja, refere-se à própria identidade, ação e memória dos grupos formadores da identidade brasileira. Reconhece-se, assim, de forma oficial, o valor cultural das formas de expressão e de todo *saber-fazer* destes povos.

Para além da dimensão cultural, o art. 216 determina expressamente o tombamento de todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos e o art. 68 da ADCT¹³, um dos dispositivos mais controversos da Carta Magna, reconhece o direito agrário ao território às comunidades remanescente, necessitando, entretanto, que o Estado emita o título respectivo. Enquanto aos textos dos dispositivos, não há dúvidas sobre os direitos garantidos a esses povos, expresso em, ao menos, duas dimensões distintas: uma que tange o seu reconhecimento cultural/étnico e uma outra ao direito territorial, o qual seria dado a partir a própria redistribuição ou titulação de terras.

Entretanto, como salienta Müller, Barreto e Ribeiro (2016), há um profundo descompasso entre o que a CF/88 diz e aquilo que o Estado efetivamente produziu. Não por acaso, o maior interesse das comunidades negras rurais ao se reconhecerem na identidade étnica quilombola é ter o acesso à terra, entretanto, ao reivindicá-la, ela se coloca em meio a um dos problemas mais caros da formação histórica brasileira, a distribuição de terras¹⁴, e, desse modo, em confronto com os interesses de diversos agentes: congressistas da bancada ruralista; fazendeiros e latifundiários locais; e, as vezes, o próprio estado¹⁵.

Os conflitos de interesses fez com que a demanda quilombola fosse alvo, durante toda a sua história, de investidas dos setores agrários reacionários para deslegitimá-la. Contemporaneamente, esse embate foi revitalizado com as CPIs da FUNAI e do INCRA

manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

12 Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

13 Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

14 Sobre os problemas fundiários no Brasil sempre é pertinente voltar ao clássico texto *Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil* do James Holston.

15 Como veremos no terceiro capítulo, esse embate é um processo quase “natural” em políticas de caráter redistributivo (AGUM, RISCADO E MENEZES, 2015).

encabeçadas pelas lideranças ruralistas que questionam as demarcações de terras étnicas realizadas pelas duas instituições investigadas. Numa primeira tentativa, a comissão foi encerrada em agosto de 2016 sem ter votado o seu relatório final, entretanto, em novembro do mesmo ano, a mesma bancada ruralista conseguiu reunir outras 171 assinaturas dos deputados para emplacar uma nova CPI com a mesma finalidade. Esses e outros dilemas marcaram a trajetória da luta quilombola e retomá-los faz-se necessário na medida em que se pretende compreender a política pública para remanescentes de quilombos e o sujeito social alvo dessas ações.

Em boa parte dos estudos sobre comunidades quilombolas, os autores dedicam um espaço de seu trabalho para refletir o que se entende por esta categoria. A necessidade de fazer uma remissão ao processo de ressemantização do termo “quilombo” visa evitar equívocos com a concepção “palmarina” ligada ao binômio *fuga-resistência* que povoou o imaginário social no contexto da promulgação do art. 68 – e, não obstante, ainda encontra correspondência em alguns discursos fora do âmbito das Ciências Sociais. O debate em torno da problemática quilombola fez parte da consolidação de um paradigma analítico para definir os sujeitos sociais que emergiam no contexto sociopolítico brasileiro pós-88, quando um alto número de comunidades rurais negras passaram a reconhecer-se enquanto *remanescentes de quilombos*.

Inserida no contexto de redemocratização que marcou o fim dos anos 80 no Brasil, o art. 68 do ADCT da CF/88¹⁶, marco legal que instituiu a categoria quilombola como detentora de direitos, derivou-se da pressão política impetrada por movimentos sociais, em especial, o Movimento Negro Unificado, para inscrever na Constituição Federal, como reparação oficial às comunidades rurais negras, o reconhecimento dos seus direitos étnicos e territoriais. Pela perspicácia do movimento social e pelo profundo desconhecimento das bancadas conservadoras sobre as suas reais implicações, a reivindicação logrou êxito e fora instituído, nos termos do dispositivo constitucional, o direito das comunidades que se autoatribuísem *remanescentes de quilombo* em serem reconhecidas como tal, tendo-lhes “assegurado” o *usufruto* do território que ocupam.

Após a promulgação, entretanto, passaram-se alguns anos até que se começasse a debater de forma aprofundada a sua efetiva aplicabilidade. Quando ocorreu a aprovação de tal artigo, grande parte dos parlamentares à época acreditavam discutir casos isolados, os quais

16 Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 1988)

pensavam ser rapidamente solucionados – o melhor exemplo dessa percepção foi a inscrição de tal dispositivo na seção destinada aos assuntos transitórios (ARRUTI, 2006). Os formuladores da lei não previam que esta categoria seria apropriada como uma poderosa ferramenta de luta pelo direito a terra e serviria como base para emergência de novos sujeitos políticos. Além de uma criação jurídica, a promulgação do art. 68 seria, também, social e simbólica.

Segundo Arruti (2006), apesar de ser um ato de reconhecimento jurídico, o dispositivo constitucional é, prioritariamente, um ato de *criação social*. Em outros termos, caracteriza-se esta dinâmica como uma etnogênese, isto é, um processo de construção de uma identidade compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva (BARTOLOMÉ, 2006). Dentre outras formas, um processo de etnogênese ocorre quando um grupo étnico percebe a possibilidade de conquistar maiores recursos a partir da positivação de uma identidade que se relacione com a “tradição” do grupo. Como sugere Bartolomé (2006), ela pode ser um processo indireto e não planejado de políticas públicas específicas – como é o caso dos quilombolas no Brasil.

Entretanto, esse processo de criação não seguia uma ordem planejada, pelo contrário, o entendimento sobre “quilombo” era extremamente vago e desprovido de dados empíricos. Já presente no horizonte político de movimentos sociais entre as décadas de 1970 e 1980, o termo, tal como se entendia na época, era apropriado simbolicamente como uma expressão da resistência negra. A interpretação sinalizava para processos de desigualdades raciais e para a necessidade de uma compensação às formas de exclusão que a população negra esteve historicamente submetida. A lógica impetrada pelo Movimento Negro consubstanciou a reivindicação e, por consequência, a sua inscrição no referido dispositivo constitucional. No entanto, ela não oferecia elementos para uma compreensão analítica (tanto no âmbito acadêmico, quanto do Estado) acerca destes sujeitos, uma vez que essa mesma concepção estava pautada em um ideal historicista do termo, tornando-a imprecisa no esforço de compreender a atualidade das comunidades que se identificavam nesta categoria.

Nesse mesmo paradigma histórico, as contestações feitas pelos proprietários rurais utilizavam tal aspecto para atestar que a maioria dos quilombos havia sido destruída ou localizava-se em lugares remotos, e, assim, atacavam a credibilidade das comunidades que se auto atribuíam nessa categoria de reivindicarem seus direitos (SILVA, 1999). O que se via era uma verdadeira “confusão” entre o seu significado político, histórico e jurídico.

A intenção do legislador, fantasmagoria e recorrentemente citada nos textos de hermenêutica jurídica, dificilmente pode ser reivindicada como chave de compreensão dessa nova realidade. Ao tentarmos dar conteúdo sociológico a essa suposta “intenção” no caso do “artigo 68”, encontramos pressupostos *obscuros* e *confusos*, um conhecimento muito limitado da realidade que nele se faria representar e uma discussão que, em momento algum, apontou para o futuro, mas sempre para o passado. (ARRUTI, 2006, p.67. Grifos no original)

Desse modo, diversos antropólogos envolvidos nos conflitos oriundos dessa reivindicação apontaram para a necessidade de uma atualização da noção de “quilombo” como forma de libertá-lo da concepção palmarina e proceder com maior precisão a análise do presente. Essa necessidade estava atrelada ao que se viu nos anos seguintes, uma verdadeira proliferação de comunidades rurais negras a postularem os direitos étnicos e territoriais inscritos na Carta Magna – esses questionamentos foram desencadeados, sobretudo, pela reivindicação iniciada pelas comunidades de Frechal (MA) e Rio das Rãs (BA) em 1992. Até aquele momento, nenhuma ação havia sido tomada pelo Estado a respeito do art. 68. Conseqüentemente, tais solicitações criaram ao Estado a necessidade de entender o “que” e “quem” eram, afinal, os grupos remanescentes quilombolas.

Assim, na medida em que aumentava o número de comunidades remanescentes quilombolas e de conflitos envolvendo-as, crescia, também, a demanda do Estado pelas formulações das Ciências Sociais acerca do tema, com notória concessão ao conhecimento científico da Antropologia, para compreender a assunção desses “novos” sujeitos de direitos. O papel técnico-científico do antropólogo como mediador cultural foi enaltecido e constituiu-se como peça auxiliar aos órgãos de defesa da sociedade civil, como o Ministério Público - Federal e Estadual - e as instituições públicas que visam garantir os direitos civis das minorias, a exemplo da FUNAI, FCP e INCRA.

Pairava sobre o imaginário da época uma visão passadista e histórica cuja ótica definia a categoria a partir de uma “tradição” ou um “patrimônio histórico” que se convencionou chamar, conforme Almeida (2002), de “definição arqueológica”. Na visão do autor, tal perspectiva incluía cinco elementos marcantes: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico em locais de difícil acesso, mais próximo de uma natureza selvagem e longe da civilização; 4) moradia habitual referida no termo *rancho*; 5) consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. Essa visão se mostrava insatisfatória ou, como precisou o autor, *frigorificada*, pois era possível encontrar diversas experiências que contrariavam ou não cabiam dentro de tais características.

Da mesma forma, tal perspectiva reduzia a noção de quilombo a uma sobrevivência sem se atentar para suas manifestações contemporâneas.

Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. Aqui haveria um corte nos instrumentos conceituais necessários para se pensar a questão do quilombo, porquanto não se pode continuar a trabalhar com uma categoria histórica acrítica nem com a definição de 1740. (ALMEIDA, 2002, p. 53-54)

Conforme exposto no fragmento acima, a defesa do autor era a de uma ruptura com a visão estritamente histórica em favor de uma abordagem que a compreendesse na realidade contemporânea enquanto uma unidade viva constituída historicamente. Defendia, portanto, uma ressignificação deste termo, a partir da introdução de novas características que proporcionassem uma ampliação e, conseqüentemente, uma *ressemantização* da própria noção de *remanescente de quilombo* para apreender a diversidade de processos pelos quais se constituíram as comunidades quilombolas.¹⁷

Nessa perspectiva, em 1995, Eliane O’Dwyer traz a seguinte definição para o termo “quilombo”, a qual compunha um documento elaborado pela ABA em 1994, no GT “Terras de Quilombo”, e dava uma nova roupagem ao que se entendia por comunidade quilombola:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de conservação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O’DWYER, 1995, p.2)

Para chegar a este novo paradigma, entretanto, precisou-se refletir acerca de algumas dimensões que gravitavam em torno da noção, quais sejam: o qualificativo *remanescente*; a etnicidade e o uso comum do espaço que ocupa. Segundo Arruti (2006) o uso do especificador *remanescente* era, na verdade, um hábito semântico na linguagem do

17 Nesse contexto, a ABA firmou junto à Procuradoria Geral da República (PGR) um convênio no intento de oferecer laudos antropológicos como subsídios técnicos para as questões que envolvessem grupos étnicos. Tão logo, a ABA viu-se na necessidade de refletir teoricamente os novos sujeitos sociais, sobretudo, após o questionamento da PGR acerca de uma definição científica do “que” e “quem” são as comunidades negras remanescentes de quilombo. Tal aspecto levou os antropólogos a seguir um princípio básico: “fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente” (O’DWEYR, 2002), afinal, a noção de quilombo remetia (e, não obstante, ainda remete) ao binômio fuga-resistência, à ideia de um quilombo histórico preso ao contexto da escravidão.

aparelho estatal e já havia sido utilizado, por exemplo, para adjectivar os grupos indígenas que no presente apresentavam-se de forma distinta da concepção histórica de índio. Transmitia-se, assim, uma noção de continuidade histórica, transparecendo uma espécie de atualização do passado.

A ABA, no entanto, que se despontou como um dos principais atores nesse processo, entendia a concepção da remanescência como um vínculo genérico com o passado, mas que tem seu carácter essencialmente marcado pelo presente etnográfico. Dava-se ênfase, assim, à capacidade dos sujeitos sociais reformularem uma identidade étnica estigmatizada em pleito por cidadania plena.

Desse modo, a dimensão étnica introduzia uma nova forma de compreender esse grupo social e marcaria uma diferença substantiva no tratamento do tema.¹⁸ A introdução das discussões acerca da etnicidade, signatária das clássicas formulações de Fredrik Barth sobre grupos étnicos, pretendia superar abordagens essencialistas da identidade étnica, conferindo importante peso ao presente etnográfico e à percepção do próprio agente social sobre os sinais diacríticos que consideravam significativos.¹⁹

Como sugere Marques (2008), o quilombo *ressementizado* traz o ponto de partida para as situações sociais e seus agentes, que, por intermédio de mediadores (organizações instituídas como ONG's, Movimentos Sociais etc), buscam assegurar os direitos constitucionais ao se impor como sujeito coletivo étnico em busca por reconhecimento. Entretanto, essa imposição necessita ser viabilizada pelas comunidades e seus parceiros e, para tanto, o que realmente importa é o direito adquirido com a promulgação do artigo 68. Nas palavras de Almeida (1996),

A reivindicação pública do estigma “somos quilombolas” funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí. No inverso, no que desdiz o que foi assentado em bases violentas. Neste sentido, pode-se dizer que: o art.68 resulta por abolir realmente o estigma (e não magicamente); trata-se de uma inversão simbólica dos sinais que conduz a uma redefinição do significado, a uma reconceituação, que tem como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou

18 Conforme Mello (2012), até a década de 1990 as investigações sobre comunidades negras rurais, apesar de já trazer alguma discussão acerca do elemento étnico, focava, sobretudo, na sua condição camponesa. Contudo, como muitas dessas comunidades passaram a reivindicar-se na categoria quilombola, houve uma inflexão nas abordagens analíticas, deslocando o aparato teórico-conceitual da condição camponesa para a condição étnica.

19 Entende-se por grupo étnico “um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão” (BARTH, 2011). Respalda no aspecto contrastivo da identidade étnica, os grupos étnicos são vistos como formas de organização social e definidos através de critérios de auto-atribuição e atribuição pelos outros, estabelecendo, assim, fronteiras nas quais se pode definir quem faz e quem não faz parte do grupo.

daqueles que potencialmente podem ser contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos (*Idem*, p. 17).

Afasta-se, assim, qualquer determinação essencialista da identidade étnica, e a introduz na lógica relacional das relações políticas desenvolvidas na esfera social²⁰. Nessa perspectiva, diversos autores²¹ sugerem uma inevitável aproximação entre a captura do fenômeno étnico pela categoria e as definições de Max Weber e Fredrik Barth para comunidades étnicas e grupos étnicos, respectivamente. Para o primeiro, a etnicidade seria um instrumento político-organizacional e a união que a propulSIONA só teria sentido de existir pela vontade política da comunidade. Por sua vez, Barth compreende os grupos étnicos como tipos de organização social caracterizados pela autoatribuição. Ao afirmar a sua vertente eminentemente política, a ressignificação do termo quilombo passa a ser um direito a ser reconhecido e não um passado a ser rememorado.

Mas o recorte à dimensão étnica apenas não daria conta de tratar satisfatoriamente o objeto, por isso Almeida (2002), ampliando o lastro dessa categoria, trata os grupos remanescentes quilombolas como um fenômeno sociológico caracterizado pela (1) indissociabilidade da sua identidade e do seu território, bem como (2) pelos processos sociais e políticos específicos que permitiram ao grupo uma autonomia camponesa e por uma (3) territorialidade singular marcada pelo fator étnico. Em outras palavras, a afirmação quilombola era, ao mesmo tempo, étnica, política e transparecia uma forma de organização singular já expressada nas categorias sociológicas de “terras de preto” ou “terras comuns”.

Essa compreensão conduzia a noção de quilombo a uma interpretação que agregava às formulações teóricas acerca dos grupos étnicos características fundamentais observadas na realidade prática das comunidades rurais, quais sejam: as relações de parentesco, o uso comum do território e, por consequência, a constituição de uma territorialidade singular. O predomínio do uso comum das áreas que ocupavam, obedecendo a sazonalidade de suas atividades produtivas, caracterizava diferentes formas de uso e ocupação do espaço, as quais se assentavam em relações de solidariedade e reciprocidade distintas de outras formas de organização camponesas²².

²⁰ Segundo Marques (2008), a ressignificação dessa categoria é herdeira de dois discursos, um militante, que demarca a “resistência quilombola” enquanto uma ação afirmativa e como uma denúncia ao racismo, e outro acadêmico, na legitimação da importância do auto-reconhecimento.

²¹ ARRUTI (2006); MARQUES (2008); CAPINAM (2009); MARQUES E GOMES (2013).

²² Para o autor, tal modo de organização coletiva correspondia a formas de territorialidade que Alfredo Wagner B. de Almeida identificara anos antes na categoria sociológica “terras de preto”, mas que em virtude dos debates

Desencadeou-se, assim, tanto uma oposição ao binômio fuga-resistência, que já havia sido contraposta pela perspectiva da etnicidade e da *autoatribuição*, quanto um respeito ou valorização das características de uso coletivo da terra. Desse modo, os remanescentes quilombolas saíram de uma “definição descritiva explícita (que define a coisa enumerando seus elementos característicos)” para “uma definição implícita (que define a coisa a partir dos dados da experiência) [...]” (ARRUTI, 2006, p. 90). Baseada nessas premissas, chegou-se à aceção aceita hoje em dia pelos órgãos oficiais, a de que as comunidades quilombolas são “[...] grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” (BRASIL, 2003).

Contudo, como observa Arruti (2006), a noção de uso comum aos poucos deixou de ser utilizada como um exemplo de diversidade para se tornar, dentro de um discurso jurídico, um modelo sobre o qual se deve normatizar. Zagatto (2011) e Müller, Barreto e Ribeiro (2016), por exemplo, notam como as instruções normativas do INCRA para o processo de regularização fundiária partem do pressuposto do uso comum da terra e, conseqüentemente, a política pública de regularização fundiária, ainda que a legislação originária não especifique que a propriedade quilombola tenha que ser coletiva.

Novamente, o termo “quilombo” se prendeu a uma generalização, voltando a se afastar da realidade de parte do campesinato negro brasileiro. A ideia de um território coletivo, cujo uso e ocupação se baseiam em “laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de reciprocidade (O’DWYER, 1995:2) não se aplica a todas as comunidades que atualmente se reconhecem como quilombolas. (ZAGATTO, 2011, p. 28)

É possível perceber, portanto, um *habitus* estabelecido a nível jurídico, interface pela qual o Estado regula a vida em sociedade, que busca normatizar ou generalizar as diversas experiências quilombolas dentro de uma racionalidade característica do *modus operandi* estatal²³, na qual se pode perceber um afastamento dos idiomas da antropologia e do direito e a elevação da categoria quilombola, ao preterir as formas de organização interna, à condição de existência jurídica que nos remete a uma ideia da “necessidade de civilizar o ‘outro’” (MÜLLER, BARRETO E RIBEIRO, 2016, p. 171). Como veremos no decorrer desse trabalho, em especial no terceiro capítulo, haverá, a partir dessa necessidade de inserir

em torno do tema e das disputas pela classificação da comunidade de Frechal (MA), aproximou-se da categoria jurídica “quilombo”.

²³ Nesse sentido, o caso quilombola é um clássico exemplo do que Paul Ricouer (2008) diz sobre a necessidade do sujeito coletivo emergir ‘de dentro de “molde disciplinador”’.

as realidades heterogêneas em um “molde disciplinador”, uma desconexão entre o formato da política pública e a cosmologia de algumas comunidades quilombolas.

É dentro dessa perspectiva que Marques e Gomes (2013) buscam entender a categoria *remanescente quilombola* à luz da noção de *estrutura da conjuntura* de Marshall Sahlins, já que a ressemantização teria retirado desta categoria o estatuto de uma convenção prescritiva para criar a noção de invenção performativa, na qual há um diálogo entre as categorias recebidas e os contextos definidos, isto é, entre o sentido cultural atribuído e a referência prática.

A estrutura da conjuntura é uma ação simbólica comunicativa e conceitual, uma prática antropológica total que, contrastando com qualquer redução fenomenológica, não pode omitir que a síntese exata do passado e do presente é relativa à ordem cultural, do modo como se manifesta em uma estrutura da conjuntura específica.

Estrutura da conjuntura pode ser aplicado à categoria *remanescentes de quilombos*, que é fruto de uma história na qual tanto o seu significado semântico como sua operacionalidade política são igualmente importantes. (MARQUES E GOMES, 2013, p. 144).

Marshall Sahlins faz parte de um grupo de autores que intenta analisar a vida social a partir do foco na ideia da prática. Segundo Ortner (2011), os antropólogos da prática veem a sociedade e a história como governados por esquemas organizacionais e avaliativos. A união dessa classe de esquemas constituem sua noção de sistema, o qual, por sua vez, constrange a prática dos atores, mas que pode, ao mesmo tempo, ser modificado pela ação individual. No modelo de Sahlins, a mudança sistêmica não depende exclusivamente dos grupos no poder, mas das mudanças de significados das relações existentes.

É justamente essa percepção que Marques e Gomes (2013) visa capturar para afirmar que a plenitude do conceito de quilombo não é dependente apenas da sua elaboração no âmbito da socioantropologia, mas só é compreendido na interface entre os diversos discursos que a forjaram: o antropológico, o político, o jurídico, mas também o dos próprios quilombolas e de toda a gama de mediadores envolvidos nos casos concretos. É aglutinando tais perspectivas e compreendendo que a natureza da política quilombola envolve tanto uma reivindicação cultural, quanto material, é que se pode entender a emergência da identidade quilombola e, em certo sentido, a gênese dos impasses à política pública.

Nesse mesmo sentido, Müller e Machado Jr. (2016), regressando a um debate acerca do *pluralismo jurídico*²⁴, sugerem a possibilidade do pesquisador (sobretudo, o antropólogo), utilizando-se dos espaços porosos presente no sistema jurídico hegemônico²⁵, forjar um contexto favorável à *interlegalidade* com vistas a introduzir nesse sistema uma compreensão que esteja atenta às práticas e saberes características de povos tradicionais. O debate proposto evidencia como uma compreensão jurídica e outra antropológica encontram-se desconectados, enquanto poderiam, sem maiores problemas, estarem relacionadas em torno do objeto em questão. A desconexão entre esses polos, baseada em diferentes interpretações e formas próprias de atuação, cria determinados impasses que opõe a ideia subjacente à política pública utilizada por seus formuladores à própria realidade concreta na qual ela será implementação.

1.1. DESDOBRAMENTOS DA RESSEMANTIZAÇÃO: UMA IDENTIDADE *LEGITIMADORA*, DE PROJETO E DE RESISTÊNCIA

A promulgação do art. 68 do ADCT trouxe consigo a ideia de uma reparação oficial aos prejuízos causados à população negra por todo processo de espoliação que se fez presente na escravidão. Como dito alhures, essa reparação cortejava tanto o reconhecimento cultural de uma etnicidade que os diferenciava, quanto uma redistribuição de bens materiais, no caso, o acesso à terra para reprodução do seu grupo. Conforme Marques e Gomes (2013b), com o reconhecimento do Estado brasileiro enquanto multicultural e pluriétnico, entretanto, a aplicação das normas passa a ser acompanhada de uma pluralidade jurídica: hermenêutica e transdisciplinar. Nesse sentido, Duprat (2007) reconhece que a aplicação efetiva do direito quilombola não está atenta a tais especificidades, dado que a redação do art. 68 contém uma insuficiência conceitual, histórica e política, pois sua inscrição enquanto norma levou em conta uma visão objetivadora e passadista do conceito de quilombo.

Como foi visto, o dispositivo, a época, não se atentava à dimensão étnica e ainda hoje, como sugere Müller e Machado Jr. (2016), o aparato estatal, com a sua linguagem administrativa e juridicizada, não consegue compreender a dinâmica local desses grupos por um viés menos “positivista”, ainda que se tenha avançado no debate de todo pluralismo

24 No sentido atribuído por Wolkmer (2001), o pluralismo jurídico é: “a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais, e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais” (WOLKMER, 2001, p.219)

25 Na concepção do pluralismo jurídico, esse mesmo sistema hegemônico coexiste e se interconecta a um sistema de normas locais.

envolvido nos casos étnicos. Desse modo, Duprat (2007) acredita que só a inscrição constitucional, por exemplo, não dá conta do embate político desencadeado nos casos concretos, ou seja, não é apenas uma questão de eficácia, mas de entendimento político²⁶. Essa concepção é interessante, pois ela desprende a discussão quilombola de um juridicismo, ao atrelá-la especificamente às garantias constitucionais, e a lança no embate político e do conflito de interesses dos agentes que operam a nível estatal e local.

E do ponto de vista político a ressemantização do termo não se deu de maneira consensual nem mesmo entre os movimentos que defendiam a causa das comunidades rurais negras. Em muitos espaços, ela opôs o próprio Movimento Negro, que se ligava à pauta quilombola pela ótica da resistência cultural, e a Comissão Pastoral da Terra, que assumia uma postura ressemantizadora preocupada em incentivar uma mobilização étnica-camponesa voltada às questões agrárias e fundiárias

Foi em meio a esse contexto, portanto, que se buscou contornar a situação. Contudo, durante a década de 90, diversos encaminhamentos e procedimentos foram seguidos sem que tenha sido elaborada uma proposta de regulação geral. Até 1995 não havia um consenso formado sobre a matéria e a aplicação da lei inexistia. Como resposta à pressão pela aplicação do referido artigo, o INCRA iniciou a regularização fundiária das comunidades, mas sua atuação manteve-se circunscrita a áreas devolutas da União, dos Estados ou do Município (ARRUTI, 2006). A partir de 1999, a Fundação Cultural Palmares também começou a atuar na regularização fundiária das comunidades quilombolas remanescentes, mas também de maneira extremamente limitada.

Até o ano de 2003, o principal dispositivo instituído era o decreto 3912/01 de setembro de 2001. Ele delegava competência exclusiva da questão quilombola à FCP e, na contramão da perspectiva ressemantizadora, entendia que os critérios para as comunidades acessarem direitos eram os seus aspectos históricos, exigindo que a comunidade em questão estivesse ocupando o seu território a no mínimo cem anos contados a partir de 05 de outubro de 1888. Segundo Arruti (2006), entre 2001 e 2003 não houve avanço na aplicação do art. 68. Este quadro só seria modificado a partir 2003, com o decreto 4887/03, promulgado pelo então presidente, Lula, em 20 de novembro daquele ano.

26 Ainda em 1999, o hoje ministro do STF, Luiz Fachin, compreendia que no caso das comunidades remanescentes quilombolas talvez não fosse interessante pensar no direito em si, pois este estava expressamente garantido na Constituição, mas sim na eficácia da norma. O que se poder perceber da visão de Duprat (2007) é exatamente uma oposição a essa ótica.

Notadamente, foi o decreto 4887/03²⁷, cujo objetivo é regulamentar “o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos”, o principal dispositivo elaborado pelo poder estatal para solucionar os problemas decorrentes da reivindicação quilombola²⁸. Nele, se instituiu um papel para cada órgão público no processo de regularização fundiária e uma forma própria de lidar com o tema, cuja ideia de descentralização tentava aproximar agentes estatais e locais. O referido decreto propunha uma ação interministerial, a partir da atribuição de papéis específicos a diversos órgãos da administração pública direta e indireta, bem como uma gestão descentralizada das ações, incluindo tanto os entes federados, quanto associações quilombolas e grupos de atuação local.

No ano seguinte, fora instituído o Programa Brasil Quilombola²⁹, unificando diversas políticas públicas para comunidades remanescentes de quilombos em um programa de caráter geral³⁰; no ano de 2007, os decretos 6040/07 e 6262/07 instituíram a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais e a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do PBQ como uma forma de garantir a transversalidade das ações envolvendo comunidades remanescentes de quilombo.

27 As regras estabelecidas pelo decreto estipulavam à Fundação Cultural Palmares (FCP) o dever de emitir a certificação de reconhecimento enquanto remanescente de quilombo e ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o de expedir a respectiva titulação. Para serem reconhecidas, contudo, as comunidades precisam preencher determinados critérios, sendo o primeiro e principal a auto-atribuição, além de elaborar um documento evidenciando a presunção de ancestralidade quilombola.

28 Após todo imbróglgio gerado na década de 90 e início dos anos 2000 sobre como deveria proceder os entes públicos na demarcação de terras quilombolas, foi devido às pressões internas e externas, dos movimentos sociais e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT –, respectivamente, que o governo federal, através de um grupo de trabalho interministerial, instituiu o decreto 4887/03 para regulamentar o procedimento administrativo de certificação e titulação agrária dos territórios quilombolas

29 O PBQ surge com base em seis objetivos gerais, quais sejam: i) promoção da agroecologia; ii) promoção de uma política de gênero; iii) incentivo aos governos estaduais municipais na promoção do acesso de quilombolas às políticas públicas, com ênfase na regularização da posse da terra e no estímulo ao desenvolvimento sustentável em seus territórios; iv) a proposição de um modelo de gestão dessas políticas que preserve a igualdade de oportunidade e de tratamento de dado a estas comunidades, em comparação com os demais públicos; v) o estímulo ao protagonismo dos quilombolas em todo processo de decisão, fortalecendo sua identidade cultural e política; vi) garantia dos direitos sociais e do acesso à rede de proteção social.1 A persecução dos diversos objetivos elencados perpassa as mais diversas áreas (saúde, educação, moradia, geração de renda, mercado de trabalho etc) necessitando da articulação entre os diferentes órgãos, com atenção especial específica ao fortalecimento de grupos como jovens e mulheres.

30 O ano do decreto 4887, 2004, marcou, também, a primeira vez em que a pauta das comunidades quilombolas entrou diretamente no PPA (2004-2007), ampliando-se nos anos seguintes. No PPA vigente (2016-2019) contém entre as suas diretrizes estratégicas “o fortalecimento da governança fundiária e promoção da reforma agrária e da proteção dos direitos de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e quilombolas”, com ações previstas de formas explícita em mais de 14 programas temáticos, contemplando praticamente todos os ministérios que compunham o comitê gestor do PBQ.

A coordenação geral do Programa era de responsabilidade da SEPPIR, que atuava em conjunto com onze ministérios em um comitê gestor³¹. As ações executadas, entretanto, extrapolavam as linhas de atuação desses órgãos, podendo ocorrer, quando necessário, o estabelecimento de parcerias. Previa-se, assim, uma gestão descentralizada e um conjunto de ações integradas, na qual deveria ocorrer uma articulação entre os entes federados, a partir da estruturação de comitês estaduais e da interlocução com os órgãos da promoção da igualdade racial estadual e municipal, e as associações representativas das comunidades quilombolas e/ou outros parceiros não-governamentais.

A categoria *remanescente de quilombo* é incorporada, assim, a uma vasta gama de políticas de responsabilidade pública, sinalizando para uma mudança de postura do Estado que, inicialmente, os percebia apenas por uma ótica culturalista, ampliando o espectro da ação estatal para uma vertente notadamente redistributivista. O lançamento da Agenda Social Quilombola, em 2007, por sua vez, implicou um conjunto de medidas específicas e setorizadas, com forte vínculo aos pacotes políticos desenhados pelo PAC, que se evidenciaram em projetos específicos como o “PAC Quilombola”³². (ARRUTI, 2009). Desse modo, como desdobramento dos direitos garantidos no dispositivo constitucional, a política pública quilombola objetivava “suprir” as duas dimensões envolvidas na questão quilombola – reconhece-se os aspectos culturais e a necessidade de facilitar o acesso a recursos materiais. Comparada ao quadro de incertezas que marcou os anos 90, a primeira década dos anos 2000 é avaliada como de relativo avanço para as políticas quilombolas.

É preciso lembrar, desse modo, que a forma como o Estado age é uma condição *sine qua non* no processo de territorialização quilombola. Como nos lembra Müller (2006):

O Estado, através de vários órgãos, acaba sendo como no caso dos “remanescentes de quilombo”, um dos protagonistas do processo de territorialização. O reconhecimento do direito de propriedade a que faz jus a coletividade advém do Estado; a regulamentação, leis, decretos e portarias, que definem os critérios de identificação da identidade coletiva da comunidade parte do Estado; a maior parte do financiamento dos estudos, com vistas à titulação das terras dos remanescentes das comunidades quilombolas, parte do Estado; e, finalmente, a titulação da propriedade é concedida pelo Estado. (MÜLLER, 2006, p. 231)

31 Faziam parte do comitê gestor: SEPPIR; Casa Civil; MDA; INCRA; MDS; MinC; FCP; Ministério das Cidades; MEC; FNDE; MS; FUNASA; MTE; MI; MME.

32 Inicialmente, a ASQ previa o investimento de R\$ 2,8 bilhões entre os anos de 2008 – 2011, em 14 órgãos federais, dos quais R\$ 35 milhões seriam destinados ao reconhecimento, demarcação e titulação. No ano de 2012, o investimento nessa área subiria para R\$ 51 milhões, mas decairia vertiginosamente nos anos seguintes, chegando a apenas 5,9 milhões em 2016.

Por meio do poder estatal, atribui-se a agentes heterogêneos uma identidade garantida pela qual é possível acessar direitos. Arruti (2006) chamou esse fato de *Processo de Nominação*³³, seguindo um modelo *quatripartite* elaborado em sua obra. Tal processo é o movimento no qual uma categoria jurídico administrativa institui determinado grupo como sujeito de direitos e deveres coletivos. Dentro desse espectro, a categoria *quilombo* é instituída pela palavra autorizada do estado como forma de englobar as diversas experiências dentro de uma mesma definição. Seria, portanto, o que Manuel Castells (1999) chama de *identidade legitimadora*, ou seja, um tipo de identidade introduzida pelas instituições dominantes da sociedade como forma de expandir e racionalizar a sua dominação.

Mas o movimento não se encerra no ato de nominar, segue-se a ele, respectivamente, os *Processos de Identificação e Reconhecimento* cuja implicação é a constatação local e pública de uma situação de desrespeito sobre uma coletividade. No âmbito local, os sujeitos sociais se percebem como submetidos a uma situação de desrespeito que pode ser sanada via direitos étnicos, já que este mesmo coletivo é “fonte” de pertencimento identitário, da qual decorre a legitimação do grupo como um sujeito político e de direito. Na dimensão do público, o *Processo de Reconhecimento* se realiza quando se institui uma “semântica coletiva” que permite ver as experiências locais como parte de um conjunto mais amplo de desrespeitos reprovados na esfera pública (ARRUTI, 2006).

No entanto, o conflito a ser reparado, estabelecido a nível local, não encontra de imediato uma correspondência com essa gramática extra-local – as garantias constitucionais. Necessita-se da construção de uma ponte entre estes dois polos, a qual é feita pela intervenção de mediadores³⁴. A presença desses atores políticos é fundamental tanto no movimento de ida, isto é, a identificação local, quanto no de volta, o reconhecimento extra-local. A constatação pública é confirmada pela certificação emitida pela FCP, reconhecendo a comunidade como quilombola, e, posteriormente, pela abertura do processo de titulação no INCRA. Ainda nesse capítulo, buscaremos descrever como essa relação entre mediadores e

33 Soma-se a esse processo, outros três, quais sejam: reconhecimento; identificação e territorialização.

34 Por mediadores compreende-se uma infinidade de atores: antropólogos; agentes estatais; projetos universitários; movimentos sociais; sindicatos rurais etc. São sujeitos fundamentais no processo de das comunidades enquanto grupos detentores de direitos. Essa importância é dada porque, além de possuírem capital simbólico que os permite transitar entre diferentes campos prático-discursivos, contribuem para a própria formação política do grupo, traduzindo e convertendo as possibilidades ligadas à categoria quilombo. Por consequência, decorre desse processo a apropriação deste termo jurídico-administrativo pela comunidade, que será objetivada na prática.

público-alvo teve uma importante dimensão no processo de identificação quilombola do Kaonge e do Engenho da Cruz.

Comumente, os dois processos supracitados são suscitados por situações de conflito por terra entre as comunidades quilombolas e proprietários rurais, o que leva os grupos a se afirmarem etnicamente como estratégia frente a ação de grupos opositores. Por esse viés, Arruti (2006) considera que a observação socioantropológica sobre a autoatribuição quilombola precisa estar atenta às condições políticas que marcam a relação de tais grupos com o aparato jurídico-estatal. Desse modo, fenômenos sociais mais amplos são operados nas realidades locais em uma dinâmica que engendra um processo de reorganização social, política, ecológica e cultural a partir de processo de fixação e delimitação espacial desencadeado da própria etnogênese – fato que Arruti (2006) chamou de *Processo de Territorialização*.

O intuito de Arruti (2006), por certo, era o de avançar em um flanco deixado pela concepção barthiana ao identificar que ela não conseguia fornecer explicações sobre a passagem entre a adscrição étnica, que se dava a nível local, e a sua adesão a uma categoria genérica e englobante de caráter jurídico-administrativo – como é a de “quilombola”. Na concepção herdeira de Barth, a adscrição categorial implica a “auto-identificação” dos grupos e a “identificação feita pelos outros” como pertencentes a uma categoria específica de interação, responsável por estabelecer fronteiras e definir, contrastivamente, as identidades étnicas. Mas não avança no sentido de pensar como um objeto político-administrativo se transforma em uma coletividade organizada.

A perspectiva utilizada pelo autor, então, é recuperada da noção de territorialização trabalhado por Pacheco de Oliveira, e é retomada como forma de

“descrever o conjunto de procedimentos e efeitos por meio dos quais um ‘objeto político-administrativo’ [...] convertem-se em uma coletividade organizada, unificada por meio de uma identidade própria, por uma série de mecanismos que decidem sobre a representação, assim como por uma série de reestruturações das suas formas culturais.” (OLIVEIRA *apud* ARRUTI, 2006, p.41.)

A categoria “quilombo” sinaliza, assim, para dois processos distintos: um nativo, a autoatribuição que resulta da contrastividade a nível local, e outro normativo, a mediação entre a experiência local e a categoria jurídica. Contudo, Mello (2012) acredita que Arruti (2006) acaba por dá sobrepeso aos processos macrocontextuais durante a sua obra, escapando, assim, “ao contexto de definição local do contraste e das fronteiras”. Baseado em algumas abordagens contemporâneas sobre remanescentes de quilombos, o autor sugere que a

depende do caso concreto, a identidade étnica pode não ser, *a priori*, a razão de ser desses grupos.

Na relação entre o Estado e essas comunidades, o fundamental não é saber como elas se adequam aos ditames do Estado, mas como as perspectivas locais, que não podem ser reduzidas a um fator explicativo, influem nas distintas relações estabelecidas com o Estado e com o dispositivo constitucional. O mais fundamental e interessante é a possibilidade de pensar além do artigo 68, sem reduzir a realidade desses grupos a uma tentativa de adequação às exigências que recaem sobre eles. (MELLO, 2012, p.48)

A pertinência da observação nos leva a considerar a possibilidade de ampliar o espectro da influência das relações interposta à realidade local para além do Estado, mas englobar toda forma de contato com mediadores e implementadores das políticas, na qual, todo o contexto incide na realidade social do grupo. Um quilombo, como uma comunidade rural típica imersa em contexto de novas ruralidades, está em constante relação com o mundo que a circunda, refratando em seu meio cultural uma gama de significados próprios de diversas situações.

Concatenando as duas perspectivas, a formulação de Capinam e Cardel (2008) oferece elementos interessantes para o debate. As autoras notam como a demanda quilombola, para além da identidade legitimadora, estabelece-se, também, como uma identidade resistência e uma identidade de projeto. Assim, elas conectam as implicações à identidade local à gramática macrocontextual estabelecida pelo Estado. Na concepção de Castells (1999), a construção da identidade vale-se

[...] da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam o seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. (Idem, p.23).

O processo de identificação, por essa ótica, não é apenas uma seleção de traços culturais apoderados pelos atores para se identificarem, mas um construto político e social. Considerando a concepção de Geertz, na qual a cultura é correspondente de uma teia de significados múltiplos, a abordagem do processo de formação quilombola deve estar inserida em contextos sociais, políticos e econômicos mais amplos que conferem às ações essa multiplicidade de significado. Por essa concepção, a identidade *quilombola* penetra um tecido social que alimenta a sua emergência ou ainda, levando em conta as formulações de Silva (2010), para o qual há na disputa pela identidade o envolvimento de uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade, há na afloração das reivindicações

quilombolas uma marcação de diferença que não se pode separar das amplas relações de poder.

Ao constatar uma situação de desigualdade envolvendo a sua coletividade, um grupo reivindica, através da premissa étnica, os direitos que lhes são expressamente garantidos ao assumir uma identidade legitimadora. A mobilização para acessar tais direitos envolve um processo de reflexão e de disputa pelo reconhecimento, traduzindo um desrespeito típico em uma identidade coletiva, sendo assim, algo situacionalmente invocado, ou seja, construído relacionalmente num contexto de interações políticas. (HALL, 2013; WOODWARD, 2013). A afirmação étnica tende a exaltar características até então pouco reconhecidas com um fim político que pode desdobrar-se em alterações práticas de um modo de se organizar social e politicamente.

Devido às ubiquidades da legislação fundiária brasileira, a extrema maioria das comunidades quilombolas reconhecidas ou com uma atuação política mais pungente está localizada no meio rural, fazendo com que as possíveis mudanças locais citadas no fim do parágrafo anterior não seja de todo uma novidade. Como nos lembra Woortmaan (1990), a trajetória histórica de comunidades camponesas não é linear. É possível a um grupo a interrupção de práticas para se (re)adequar a uma estratégia mais eficaz no tempo presente, podendo incluir formas de agir até então estranhas à sua realidade. No caso de uma comunidade étnica, a inclusão de novas práticas pode buscar como fim a reconstrução ou exaltação de algum aspecto “tradicional” para fazer jus ao seu pleito. Em outras palavras, eles entrelaçam, ao mesmo tempo, uma “identidade de resistência” e “uma identidade de projeto”.

Compreende-se por *identidade de resistência* a movimentação de atores em posição de dominação para legitimar, a partir da criação de núcleos de resistência, princípios próprios que se diferenciam das instituições dominantes da sociedade³⁵. A *identidade de projeto*, por sua vez, dá-se quando os atores sociais, constroem uma identidade nova utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance e, através disso, buscam uma transformação da estrutura social.

Nesse sentido, o pleito das comunidades quilombolas se caracterizaria por este processo identitário, isto é, pela capacidade dos atores sociais ressignificarem o estigma de uma identidade étnica em uma identidade de projeto. Como visto, essa dimensão está conectada à relações mais amplas de poder e que se opera em diversos níveis da vida social e

35 Castells (1999) nos fala de uma “exclusão dos que excluem pelos excluídos”. (CASTELLS, 1999, p. 25)

no âmbito estatal. Desse modo, a forma de vivenciar o processo identitário engendra conflitos e outros desdobramentos típicos do contexto conflituoso em que se desenvolve.

Não obstante, os dilemas em torno da questão quilombola nos remete aos mesmos questionamentos já sinalizado por Habermas (2002) ao refletir sobre as constituições modernas. Segundo o autor, tais constituições estão baseadas em uma ideia de direito racional em que os cidadãos realizam filiações de forma livre e individual, ainda que o direito moderno fundamente a necessidade de relações de reconhecimento mútuo como base para as garantias a um sujeito individual. Ou seja, na concepção do direito há uma primazia do indivíduo, enquanto as demandas de grupos identitários são, naturalmente, coletivas. Desse modo, o autor se coloca a questão: “Será que uma teoria de orientação tão individualista pode dar conta de lutas de reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas?” (HABERMAS, 2002, p. 229). Em outras palavras, o autor quer saber como é possível falar em coletividade em meio a um sistema que privilegia orientações individualistas.

É preciso considerar que a luta pelo reconhecimento identitário não é algo passageiro, mas a tônica das novas constituições e das reivindicações sociais, como sinaliza o próprio autor alemão e outros eminentes pensadores³⁶. Em tese, Habermas acreditará na possibilidade da união entre as duas dimensões a princípio contraditórias. Isso se dá porque sua visão aponta para um “patriotismo constitucional”³⁷, no qual seria necessária uma compreensão individual (moralmente orientada) da importância da constituição como uma conquista histórica, uma expressão da liberdade da nação de maneira universalista. Valorizar o meio cultural ou o grupo étnico do qual esse indivíduo faz parte buscaria conferir importância à matriz de significado que o permite entender as garantias constitucionais desse ponto de vista. Nas palavras do autor, “cada indivíduo, em seu meio cultural, detêm a possibilidade de regenerar essa força” (Idem, p.252).

Levando em consideração os distintos âmbitos e problemas do mundo atual, Habermas (2002) oferece uma compreensão da crescente diversidade cultural das sociedades contemporâneas como uma das várias perspectivas dos princípios democráticos da política

36 Nancy Fraser (2006; 2007; 2013); Axel Honneth (2003); Boaventura Souza Santos (2010)

37 Noção desenvolvida por Habermas que ele atribui à Dolf Sternberger e que nos é apresentada como um fundamento, ou seja, uma motivação, de uma democracia deliberativa.

deliberativa³⁸, e se preocupa com o fato do reconhecimento da identidade coletiva não se tornar um mecanismo de exclusão diferente³⁹. Desse modo, o autor propõe uma alternativa contra a exclusão sistemática consistida na defesa de que a política própria da democracia deve estar sempre voltada na direção da “inclusão do outro”. Essa inclusão deveria promover a independência da procedência cultural e abrir os caminhos pelos quais se pode acessar a comunidade política.

Habermas (2002) chega, assim, a sua concepção de que o reconhecimento público pleno não busca igualar as condições sociais de existência, mas defender a integridade das diferentes formas de vida aliada a uma universalização dos direitos subjetivos⁴⁰. Apesar do sociólogo alemão bem compreender o momento político e social que enseja processos de reconhecimento, parece-me que a solução a que ela chega, de um respeito e apreço aos dispositivos constitucionais, deixa a desejar quando contrastada à realidade não europeia e, em especial, ao caso dos quilombolas no Brasil, onde encontramos, de fato, diversos entraves ao “multiculturalismo” e a “interlegalidade” (RODRIGUES, 2016; MÜLLER, MACHADO Jr. 2016). Diversos trabalhos⁴¹ notam como há um descompasso entre o que está expresso nos dispositivos constitucionais e a efetiva atuação estatal, e tal desencontro não se dá por uma falta de compreensão, mas, talvez, por um esforço em “não compreendê-la”⁴². Falta a Habermas, talvez, a percepção apontada por Bauman (2005) de que a sociedade liberal não dispõe dos recursos para proporcionar a atuação individual livre. Ao contrário, seu *modus operandi* faz aumentar a barreira de acesso à cidadania a um número significativo de indivíduos.

Através de uma lente mais crítica, portanto, outros autores⁴³ registram que as solicitações por reconhecimento e redistribuição por parte das minorias políticas está ligada à globalização e seus desdobramentos: a cultura de massa; a falência do socialismo; o

38 Assim como os já citados, Habermas (2002) nos fala de outras perspectivas, como o esvaziamento da democracia, a tomada de consciência do caráter global dos direitos humanos, a globalização dos meios de comunicação, a progressiva integração dos mercados internacionais.

39 A exclusão, na concepção Habermasiana, dá-se de maneira por meio de uma vontade consciente de homogeneidade social, o que acaba por provocar a marginalização interna de grupos sociais inteiros.

40 O autor pondera, ainda, que nas sociedades multiculturais os movimentos de emancipação e reconhecimento não ocorre de forma unitária. Ele chega a falar de formas “aparentadas” de manifestação como uma forma de colocar dentro do mesmo paradigma as manifestações de gênero e raça, por exemplo, mas elas, apesar de semelhante, são bastante diferentes em dados momentos.

41 O’Dwyer (1998); Leite (2002); Schimitti, Turatti e Carvalho (2003); Arruti (2006; 2009) Capinam (2009); Marques e Gomes (2013); Ayres (2015); Muller, Machado Jr. (2016); Rodrigues (2010; 2016)

42 No próximo tópico buscaremos abordar os dilemas, entraves e controvérsias que marcaram o entendimento e o desenvolvimento, no âmbito do Estado, da pauta quilombola.

43 BAUMAN, 1998; FRASER, 2001; JOAS, 2001; HALL, 2013.

liberalismo; e, em uma perspectiva da existência de múltiplas identidades, da perda da capacidade do Estado de retroalimentar um sentido de unidade nacional. Nessa perspectiva, as demandas identitárias e materiais de tais minorias, compreendida não apenas pela lente do “local”, mas, sobretudo, pela dinâmica global, motivou diversos questionamento no interior as Ciências Sociais nas últimas décadas do século passado e início dos anos 2000. Touraine (2006) e Bauman (2005), por exemplo, vão defender, cada um ao seu modo, uma primazia das demandas culturais sobre as antigas demandas materiais. O sociólogo polonês compreenderá a reivindicação das identidade grupais como autocentradas frente a fluidez do mundo pós-moderno, apontando para a profunda ambivalência que ocupa o cerne das estratégias de reconhecimento: ao mesmo tempo que buscam igualdade legítima, elas reproduzem as diferenças.

As batalhas de identidade não podem realizar sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que, unir. Suas intenções includentes se misturam com (ou melhor, são complementadas por) suas intenções de segregar" (BAUMAN, 2005, p. 85)

Touraine (2006), por sua vez, acredita que as demandas decorrentes de sua natureza identitária representava um retrocesso ao direito universal à cidadania, à medida que o mundo moderno está, cada vez mais, ocupado pela referência a um sujeito que coloca como princípio do bem o controle que exerce sobre suas ações e comportamento. Nesse contexto, os conflitos sociais deixaram de se preocupar com uma demanda material e foram transferidos para o campo cultural. A demanda por reconhecimento, em sua concepção, ofuscava o caráter de classe das antigas lutas sociais por uma redistribuição justa dos recursos disponíveis na sociedade. Se a crítica de Bauman (2005) e Touraine (2006) tendem a um questionamento dessa divisão, o propósito de um outro eminente autor, Honneth (2002), é o de justamente demonstrar que o principal critério válido para se pensar uma **justiça social** é o reconhecimento. Para este último, o reconhecimento deve ser visto, em nome da autonomia individual, como o “centro normativo” de uma concepção da justiça social baseada, sobretudo, na moral.

Segundo Honneth (2002), a origem da identidade dos sujeitos passa pela interiorização de esquemas de reconhecimento amplamente difundidos no meio social: o indivíduo percebe-se como membro da sociedade ao tomar consciência das necessidades e capacidades que constituem a sua personalidade, através das reações positivas de seus parceiros de interação. Intersubjetivamente, os sujeitos se “constituem” nas interações e

somente formam uma visão positiva sobre si, caso os demais o reconheça como integrante do grupo. Ou seja, a formação da personalidade individual está relacionalmente associada ao reconhecimento recíproco dos outros membros da sociedade.

Nesse sentido, há uma dependência do indivíduo em relação às formas de comportamentos sociais regidos pelos princípios normativos de reconhecimento. A ausência dessas relações de reconhecimento tem por consequência desdobramentos negativos na formação de sua identidade. Assim, o reconhecimento implica em autorrealização e desenvolvimento íntegro da identidade; o não reconhecimento implica frustrações e danos à personalidade e a sua integração enquanto sujeito social.

Se por um lado o reconhecimento é uma síntese do jogo entre a personalidade e a gramática social da qual o indivíduo faz parte, por outro, Honneth (2002) compreende a integração social como um processo regido por formas de reconhecimento institucionalizadas intersubjetivamente, ou seja, há uma espécie de institucionalização dos princípios de reconhecimento definidos pelas formas de reconhecimento mutuamente aceitas. Esse fator faz com que o processo de reconhecimento não seja algo dado *a priori*, mas fruto de uma “luta” no ambiente da sociedade – esta é a chave utilizada por Honneth para explicar as mudanças sociais.

No pensamento honnethiano são três as formas de reconhecimento: o amor (ambiente privado); o direito (relações jurídicas); e a solidariedade (relações sociais). Para cada uma dessas formas há uma autorrealização prática do indivíduo que se dá quando há, respectivamente, a possibilidade da autoconfiança, no amor; o autorrespeito, no direito; e a autoestima, na solidariedade. Por outro lado, sempre que há um desrespeito a uma dessas três formas, inicia-se um processo luta por reconhecimento que marca a gênese dos conflitos na gramática social. Mas essa luta não restringe à esfera individual, ela movimenta o próprio sentido de comunidade ao se relacionar aos valores éticos que formam a estrutura intersubjetiva de reconhecimento do grupo.

Em uma sociedade justa, todos os membros deveriam ser reconhecidos em todos os níveis (na família, pelo direito ou de acordo ao seu pertencimento étnico), logo, uma “ética política” ou uma “moral social” deveria prezar pelas relações de reconhecimento diluídas na sociedade, as quais serviriam, também, como os critérios para medir as dimensões da justiça e do bem estar. Nessa concepção, a justiça social de Honneth deve ser entendida à luz dos princípios do amor, da igualdade e da solidariedade, que são garantidos sempre que houver

reconhecimento. A justiça está, assim, associada diretamente à luta por reconhecimento. Este, por sua vez, vincula-se à formação intersubjetiva da identidade e do desenvolvimento pessoal forjada nas interações sociais.

Apesar Honneth (2002) apresentar uma robusta elaboração sobre a noção de reconhecimento e, por consequência, de justiça social, a partir de princípios filosóficos hegelianos, ele parece não dá a devida atenção à dimensão concreta das lutas sociais, na qual os desrespeitos estão manifestados. Opondo-se a algumas perspectivas honnethianas, Fraser (2007) tentará demonstrar que as questões do “não-reconhecimento” não é, somente, um problema ético e/ou moral, mas uma forma de subordinação institucionalizada, na qual se nega a certos grupos ou indivíduos a condição de parceiros integrais na interação social.

Seguindo o que já apontava os autores supracitados, Nancy Fraser (2007) entende que a luta por reconhecimento tornou-se o paradigma do conflito político no cenário pós-socialista⁴⁴. Com essa constatação, a autora introduz a importância de se pensar contemporaneamente não apenas o que se diz respeito aos grupos dominantes (*locus* da tomada de decisão), mas também os públicos mais fracos que surgem no contexto de luta contra as injustiças demandando “reconhecimento” e “redistribuição”. Esses grupos criam novos vocabulários e repertórios, ampliando a forma como se interpreta as injustiças presentes no mundo social e definindo, assim, novas situações que não tinha até então correspondência no mundo social.

Assim como Touraine (2006) e Bauman (2005), a autora vê esse processo como uma nova configuração da ordem mundial globalizada e multicultural, na qual as lutas por redistribuição seriam substituídas pelas de reconhecimento – os interesses de classe seriam suplantados pelas reivindicações das identidades grupais. Com isso, a autora traz uma preocupação emanante: a desconexão entre as dimensões econômicas e culturais dos conflitos sociais, o que levaria à “difundida separação entre a política cultural e a política social, ou seja, a política da diferença e a política da igualdade”. (FRASER, 2007, p.102).

A minimização das questões referentes às desigualdades econômicas frente a sua dimensão cultural sugere uma separação inexistente e nisso consistia o desafio da crítica contemporânea: a necessidade de trabalhar com estas duas dimensões sem que uma se sobressaia à outra, uma vez que, na totalidade dos casos, injustiças econômicas e culturais são correlatas. Dessa maneira, ao refletir os paradigmas postos, Fraser (2006) distingue dois tipos

44 A era “pós-socialista”, no pensamento da autora, seria uma espécie de evolução da sociedade capitalista.

analíticos para compreender as injustiças presentes na esfera social: (1) as injustiças econômicas, solucionados com remédios de redistribuição⁴⁵, e (2) as injustiças culturais, solucionadas com remédios de reconhecimento⁴⁶. Como nos lembra Mattos (2004), essa é uma divisão puramente analítica, pois as duas dimensões estão interconectadas e a defesa de Fraser (2007) é exatamente a de que a **justiça social** “depende tanto do reconhecimento, quanto da redistribuição”.

Em sua noção de justiça social, Nancy Fraser oferece novos parâmetros ao debate, uma vez que cair em um dos dois extremos (reconhecimento ou redistribuição), como parece ter acontecido com Honneth (2002), por exemplo, pode ser moralmente e/ou politicamente perigoso. Conforme Bressiani (2011), sua pretensão é elaborar um conceito amplo de justiça sem cair em uma esquizofrenia filosófica. Logo, a proposta de integração entre as duas esferas a algumas questões filosóficas cruciais, tais como: a) o reconhecimento é uma questão de justiça ou de autorrealização? b) a justiça (re)distributiva e o reconhecimento são dois paradigmas distintos, ou algum deles pode ser subsumido ao outro? (FRASER, 2007, p.110).

Em primeiro lugar, Fraser (2007) propõe tratar o reconhecimento como uma questão de *status social*, no qual se presume a superação da subordinação, fazendo do sujeito um cidadão integral da comunidade, capaz de se posicionar em pé de igualdade com os demais, ou seja, significa desinstitucionalizar padrões de valoração que impedem essa participação. Nas palavras de Fraser (2007),

exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento [...] significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como igual na vida social [...] o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação” (FRASER, 2007, p. 107)

Nessa perspectiva, afirma a autora, o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros na interação social. Desse modo, o não-reconhecimento não significa, como pensava Honneth (2002), uma depreciação ou deformação da identidade do grupo, mas sim uma subordinação geradora de injustiça, exclusão e inferioridade. Para corrigi-la é necessário uma política que faça do sujeito falsamente reconhecido um membro de pleno direito da sociedade, capaz de participar

45 Este é um termo “genérico” e tais “remédios” podem envolver uma série de ações diferentes: redistribuição de renda; reorganização da divisão do trabalho; controles democráticos do investimento etc.

46 Por outro lado, esses remédios podem parecer contraditórios, uma vez que algumas reivindicações, como a de gênero e racial, são ambivalentes, ou seja, exigiria os dois tipos de remédio a partir da ênfase tanto na igualdade quanto na diferença.

com os outros membros como um igual. Reconhecimento é, assim, um caminho à “paridade social”, enquanto o não reconhecimento são obstáculos que impedem tal paridade.

Ele se constitui, desse modo, como uma questão de justiça, mas resolvê-lo apenas não dá conta de atingir a total amplitude que a noção de justiça presume. Para tanto, precisa-se aliar ao problema do reconhecimento as teorias de justiça distributiva. Fraser (2007) presume, desse modo, uma concepção ampla de justiça. Sua proposta articula distribuição e reconhecimento, mas como instâncias separadas. Essa compreensão abrangente de justiça tem como “centro normativo” a noção de “paridade de participação”. Para haver justiça é necessário que os arranjos sociais permitam a todos os membros (adultos) da sociedade interagir uns com os outros como parceiros.

Para tanto, ao menos duas condições precisam ser satisfeitas para que haja “paridade de participação”: (1) condição objetiva (econômica), na qual a distribuição dos recursos deve ser feita de tal forma que garanta a independência e a possibilidade de participação nos discursos públicos e as desigualdades materiais e dependência econômica que impedem a paridade de participação devem ser excluídas; (2) condição intersubjetiva (cultural), na qual os padrões institucionalizados de valoração cultural devem respeitar todos os participantes e assegurar igual oportunidade para alcançar estima social. Desse modo, uma concepção ampla de justiça inclui tanto a (re)distribuição (condição objetiva) como o reconhecimento (condição intersubjetiva), sem que uma seja reduzida à outra.

A paridade participativa, na compreensão de Nancy Fraser, é uma norma universalista, pois pressupõe o igual valor dos seres humanos e deve ser tomada como critério para discernir as reivindicações justificadas das não justificadas. Nesse sentido, ela representa, então, “a principal linguagem da razão pública, a linguagem mais adequada para desenvolver uma argumentação política democrática sobre problemas de distribuição e reconhecimento”. (FRASER, 2007, p.48) A atuação estatal, desse modo (por exemplo, uma política pública), deveria proporcionar mecanismos que favorecessem o alcance dessa igualdade de participação.

Nessa lógica, uma maior autonomia individual e/ou do grupo seria um caminho válido em busca da paridade, logo, as políticas de caráter público não deveriam prezar apenas pela compensação social material ou simbólica, mas instrumentalizar a luta por emancipação, isto é, por autonomia frente a uma subordinação anterior. A observação da política quilombola nos fará questionar exatamente qual a peculiaridade do seu caráter: ela é

meramente compensatória ou tem sinalizado e/ou atuado no caminho da emancipação e da justiça social?

Quando olhamos para a demanda dos remanescentes de quilombos, é natural observarmos a sua ambivalência, isto é, a reivindicação dos dois tipos de remédios sinalizados por Nancy Fraser. Como nos diz autora, algumas lutas, como as de gênero e raça, possuem essa característica. A própria CF/88 traz de maneira bem clara essas duas dimensões, ao dispor os artigos 256 e 257 sobre os direitos culturais e o art. 68 do ADCT sobre a regularização fundiária.

Contudo, em meio a um impasse estabelecido a nível institucional, que se alia ao caráter de classe do Estado, os meios de efetivação dos preceitos constitucionais perfazem uma infinidade de procedimentos burocráticos, instruções normativas e entendimentos políticos que Müller (2011) qualificou como um processo de “dominação pelo procedimento”. Ou seja, há uma estratégia de controle administrativo sobre os territórios quilombolas que, a partir de uma primazia do discurso jurídico sobre o antropológico e o político, criam determinados empecilhos ao atendimento da demanda dos quilombos. Haveria, assim, o risco das políticas de reconhecimento dissociar dos aspectos culturais os materiais (ou vice-versa), recorrendo, assim, na imprecisão apontada por Fraser (2007) .

Relembrando a discussão iniciada neste capítulo, o Programa Brasil Quilombola (PBQ) é composto por quatro eixos de ação. Desses, o primeiro sobressai como o principal, pois envolve a demanda mais significativa para os remanescentes de quilombo: o acesso à terra. Mas, devido aos impasses na esfera estatal, essa demanda é parcamente atendida. Isso não quer dizer, entretanto, que ela não repercute significativamente na realidade empírica das comunidades, uma vez que a motivação para o reconhecimento identitário e a mobilização política decorre da expectativa pela posse da terra (LEITE, 2008). Pelas diretrizes do PBQ, quando uma comunidade se autoatribui quilombola, ela tem o direito de solicitar a titulação, mas passa também a ser alvo de uma gama de políticas públicas diluídas em seus três últimos eixos, os quais se constituem por ações voltadas, sobretudo, para a infraestrutura. Na prática, são essas políticas universais, ao definirem cotas especiais de acesso, que atingem a realidade social da maior parte das comunidades reconhecidas como quilombola (ARRUTI, 2006, 2009; LEITE, 2008).

Nesse sentido, é possível perceber uma duplicidade da política quilombola em duas vertentes: (1) uma que tange a dimensão redistributiva agrária e o reconhecimento

étnico, que atende à necessidade do território para reprodução social deste grupo; (2) e uma outra de compensação social, na qual se reconhece tal grupo como uma parcela subalternizada da população que necessita de atenção especial por parte das ações Estado.

Mas se na primeira vertente há um reconhecimento deste grupo como efetivamente diferente e dependente de uma política específica que lhe garanta o acesso à terra – um processo específico que se diferencia, inclusive, dos procedimentos comuns à reforma agrária –, a segunda vertente, por sua vez, é definida como “medidas estratégicas” que serviriam como “apoio” ao trabalho de regularização fundiária do INCRA. Buscaria através dela (1) uma formação de gestores públicos de áreas pertinentes à temática, (2) uma consolidação de canais de interlocução com lideranças quilombolas, (3) a produção de informação qualificada sobre as comunidades e, por fim e mais importante, (4) um direcionamento das políticas sociais de caráter geral para todas os remanescentes de quilombo do país. (ARRUTI, 2009).

A junção dessas duas vertentes, portanto, seria o movimento necessário para a garantia da autonomia e da resistência almejada pela identidade de projeto quilombola. Desse modo, o bojo das políticas públicas voltadas para os remanescentes de quilombos não teriam apenas o objetivo redistributivista de uma compensação social, mas o de desencadear um processo **emancipatório** direcionado a subsidiar a **autonomia**, baseando-se, para tanto, em critérios de reconhecimento e redistribuição frente as desigualdades históricas em que estiveram submetidas – atendendo, assim, às principais reivindicações desse grupo, como é possível depreender dos próprios objetivos postos pela CONAQ⁴⁷:

Os objetivos da CONAQ é lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do (a) jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e pela em harmonia com o meio ambiente. (CONAQ)

Nesse sentido, cabe se perguntar, portanto: tendo em vista a natureza da política quilombola, que está ligada, ao mesmo tempo, às esferas do reconhecimento e da redistribuição, as ações implementadas nas comunidades tem conseguido cotejar de igual

47 A CONAQ é uma organização de âmbito nacional, sem fins lucrativos que representa a grande maioria dos (as) quilombolas do Brasil. Da CONAQ participam representantes das comunidades quilombolas de 23 estados da federação: Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pará, Pernambuco, Piauí, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Rondônia, Sergipe, São Paulo, Santa Catarina e Tocantins. (CONAQ)

forma essas duas dimensões no sentido de atingir uma efetiva justiça social, tal como sugere Fraser (2006; 2007;2013)?

No decorrer do trabalho perseguiremos essa resposta pensando um pouco sobre o já apresentado contexto de promulgação do artigo 68 do ADCT, o processo de formulação do Programa Brasil Quilombola e o embate entre os agentes políticos e a observação empírica, a partir da percepção do próprio público-alvo, sobre a experiência de implementação do PBQ no Engenho da Cruz.

Para dar substância à análise, no capítulo seguinte adentraremos no processo de formulação do Programa Brasil Quilombola a partir de um retorno à literatura da Ciência Política. Busca-se apresentar o papel dos principais atores e o contexto conflituoso e permeado por negociatas políticas que influenciam a formulação das ações pelos *policy maker*. Pretende-se, também, concatenar a análise da política pública às discussões sobre justiça social e pavimentar um percurso analítico que leve em consideração a percepção do público-alvo e a observação empírica como forma de entender como as ações dessa política pública se desvela na realidade prática.

CAPÍTULO II
DIMENSÕES DA POLÍTICA PÚBLICA QUILOMBOLA: OS DILEMAS INSTITUCIONAIS, A
JUSTIÇA SOCIAL E A BUSCA POR AUTONOMIA

*

Como dito no capítulo anterior, o PBQ é um programa que se compõe por diversas ações (políticas), mas que podem ser agrupadas em duas vertentes [ver quadro abaixo]. Dessas duas, a primeira foi criada, especificamente, para comunidades quilombolas. São dois os seus objetivos: (1) a certificação, isto é, o reconhecimento identitário, e (2) a regularização fundiária. Como já sinalizado anteriormente, há na atuação estatal, entretanto, um hiato em relação ao atendimento dessas duas demandas. Em vez de se complementarem, como presume a constituição, o reconhecer e o redistribuir afastam-se, e o porquê dessa característica está ligada às próprias disputas agrária que marcaram a história do nosso país.

	Trata da(s):	Eixos do PBQ	Natureza
1ª vertente	Reconhecimento étnico e Redistribuição Agrária	Eixo 1	Possui normatização própria
2ª vertente	Políticas Sociais Universais	Eixos 2, 3 e 4	Desdobramentos de ações voltadas para população pobre em geral; com critérios específicos para CRQs;

Tabela 2 Eixos do Programa Brasil Quilombola

Diferente da primeira vertente, as ações da segunda não foram objeto de normatização própria, desse modo, do ponto de vista institucional, elas não suscitam as mesmas controvérsias que o eixo 1 do PBQ. Como parte de programas sociais mais amplos, sua diferenciação, enquanto algo voltado para quilombos remanescentes, deu-se aos poucos, através de recortes orçamentários específicos e prioridades no acesso. Em geral, são essas políticas que atingem, na maioria dos casos, a realidade das comunidades, haja a vista todo o imbróglio envolvido no processo de titulação.

Curiosamente, como nota Ayres (2015), ainda há poucos estudos tratando especificamente dessa vertente do PBQ, que se posiciona para além da dimensão do reconhecimento e da titulação agrária. Tal fato faz desse objeto um campo ainda pouco explorado, como notou eminentes autores da temática, como Arruti (2009) e Leite (2008). Ambos autores ponderaram a necessidade do aprofundamento de estudos empíricos no

sentido de compreender a efetivação de tais políticas que buscam, a grosso modo, proporcionar um processo de “inclusão” das comunidades quilombolas. Entretanto, perguntam-se se estas políticas públicas não chamavam atenção para como os quilombolas estavam sendo incorporados de uma forma tendencialmente redistributivista, sem preocupar-se, no entanto, em proporcionar mecanismos que favorecessem uma maior autonomia e emancipação.

Para refletir sobre essa questão, é preciso considerar que as políticas públicas compõe um vasto e diferenciado universo, sendo as de caráter redistributivo, por exemplo, apenas um de seus gêneros (ROMANINI, 2014). Para lidar com esta complexidade, foram criados instrumentos de classificação que proporcionam o enquadramento das políticas públicas em determinados tipos de molduras. Pela ótica administrativa, na qual se privilegia as arenas políticas que lhes deram origem, tem-se a seguinte divisão: (1) políticas distributivas⁴⁸; (2) políticas redistributivas; (3) políticas regulatórias⁴⁹; (4) políticas constitutivas ou estruturadoras⁵⁰.

De acordo a Flexor e Leite (2006), no caso das políticas redistributivas, o Estado, por meio dos instrumentos de política, distribuiria de uma outra forma algo que já possuía uma distribuição prévia. Na caracterização de Romanini (2014), estas políticas são aquelas que distribuem bens ou serviços a segmentos particularizados da população por intermédio de recursos oriundos de outros grupos específicos. Por essa natureza, tanto Flexor e Leite (2006) quanto Romanini (2014) defendem que uma característica específica deste tipo de política é a sua predisposição a conflitos envolvendo os atores interessados. Devido ao padrão de conflito e às correlações de força estabelecidas entre os atores, elas exprimem demandas fortemente concentradas ou agregadas, processadas por um sistema decisório também concentrado e centralizado para enfrentar a ação dos atores em conflito. (ROMANINI, 2014).

Para além de seus aspectos administrativos, as políticas podem ser definidas, também, de acordo às suas características setoriais, tendo como critério o setor de atividade

48 Segundo Romanini (2014), as políticas distributivas “são aquelas que alocam bens e serviços a frações específicas da sociedade (categorias de pessoas, localidades, regiões, grupos sociais) mediante recursos provenientes da coletividade como um todo. Podem relacionar-se ao exercício de direitos ou não.” (ROMANINI, 2014, p.3) Exemplo: a implementação de hospitais e escolas; construção de pontes e estradas; salário desemprego etc.

49 São políticas regulatórias “aquelas que estabelecem imperativos (obrigatoriedades), interdições, condições por meio das quais podem e devem ser realizadas determinadas atividades ou admitidos certos comportamentos. Ex: Código de trânsito; código florestal etc. (ROMANINI, 2014)

50 São aquelas que consolidam regras do jogo político. São as normas e os procedimentos sobre os quais devem ser formuladas e implementadas as demais políticas públicas. Exemplo: regras constitucionais; regimentos etc.

governamental em que operam. Desse modo, elas podem ser classificadas como: (1) sociais: destinada a prover o exercício de direitos sociais como educação, seguridade social, habitação etc.; (2) econômicas: cujo intuito é a gestão da economia interna e a promoção da inserção do país na economia externa; (3) infraestrutura: voltada a assegurar as condições de implantação e consecução das políticas econômicas e sociais; (4) de Estado: que visa garantir o exercício da cidadania, a ordem interna, a defesa externa e a soberania nacional (ROMANINI, 2014).

No âmbito destas tipologias, as políticas para comunidades remanescentes de quilombos podem ser encaixadas, portanto, como uma gama de políticas sociais cujo caráter é, naturalmente, redistributivo. Outras questões, entretanto, surgem a partir disso. Sobre as políticas sociais, Kerstenetzky (2006) salienta que no Brasil o debate está polarizado na escolha de dois estilos: (1) uma focalizada e outra (2) universal. Esse debate é suscitado por concepções divergentes acerca do que seria esse caráter “social” e/ou por visões distintas sobre a própria noção de “justiça”.

A autora argumenta, entretanto, que tal debate revela-se confuso, já que não há uma decisão prévia sobre os princípios da justiça social a ser implementado, levando a uma interpretação errônea de que a “universalização” é a garantia de direitos sociais e a “focalização” à noções residualistas de justiça. (KERSTENETZKY, 2006). Desse modo, a sugestão da autora é a de que definir, primordialmente, o marco conceitual de “justiça” é uma condição *sine que non* para se posicionar frente a uma política social.

Em outros termos, o questionamento de Arruti (2006) e Leite (2008), ao qual faço coro nessa dissertação, busca compreender como a justiça social está sendo efetivamente atendida com a política quilombola. Do ponto de vista redistributivo, elas seriam portanto apenas compensatórias (implementadas com o propósito de minimizar distorções sociais profundas) ou emancipatórias (dirigindo-se ao empoderamento e à autonomização dos grupos sociais), como desejava o próprio movimento quilombola? Dado a sua natureza ambivalente, sinalizamos na discussão do capítulo anterior que a noção de justiça social que melhor se aplica à demanda quilombola é a elaborada por Fraser (2007), ou seja, aquela que busca garantir, a partir de um determinado conjunto de ações (tal como o Programa Brasil Quilombola, por exemplo), a paridade de participação e, desse modo, a “emancipação” deste grupo na busca por uma maior autonomia.

Não obstante, para compreender melhor o porquê de associar essa política à noção de justiça supracitada, é pertinente observar o processo de elaboração dessa política a partir de

um ponto de vista institucional. Para tanto, é válido retomar algumas contribuições do campo da Ciência Política.

Em uma explicação simples, retirada de Schmitter, Ruz (2009) define política, no sentido da(s) política(s) pública(s) ou *policy*, como uma “resolução pacífica de conflitos”. A própria autora pondera a amplitude da definição e a restringe como um “conjunto de procedimentos formais e informais que expressam relações de poder e que se destinam à resolução pacífica dos conflitos quanto a bens públicos.” (Idem, p.1).

Baseando-se em uma abordagem clássica da Ciência Política tributária a David Easton (1953), a autora retoma as políticas públicas como *outputs* resultantes da atividade política e que compreendem o conjunto de decisões e ações “relativas à alocação imperativa de valores”. Nesse sentido, a política pública é uma seleção estratégica de diversas ações para a implementação de uma decisão política⁵¹. Ela envolveria, desse modo, uma série de demandas originárias do conjunto da sociedade ou do próprio sistema político, e a sua elaboração seria uma tentativa de solucionar as demandas provindas das lutas na esfera social ou do próprio interesse político.

Embora a definição de Ruz (2009) contemple de forma geral o entendimento em torno deste campo é preciso pontuar, entretanto, que não existe apenas uma definição para a interpretação do conceito de políticas públicas. A primeira vez em que se utilizou a expressão análise de política pública (*policy analysis*) foi no ano de 1963 com Harold Dwight Lasswell, no qual se procurou estabelecer um contato entre a produção de ações governamentais e o conhecimento científico e acadêmico. Seguindo-se a Lasswell, Hebert Simon, em 1947, traz para o debate o conceito de *Policy Makers* como dispositivo para compreender a “criação de um meio racional de estruturas que pudesse satisfazer as necessidades próprias dos tomadores de decisão” (AGUM, RISCADO E MENEZES, 2015). Segundo Oliveira (2017), é a partir de Simon que passa a ter foco no campo da política pública a influência da escolha racional para pensar os atores que se mobilizam com o objetivo de colocar em prática as políticas públicas. Para tanto, fora necessário a criação de um arcabouço teórico e prático com a finalidade de dar suporte a tais ações e suas análises, ajudando a consolidar, desse modo, o campo como uma subárea da Ciência Política.

51 Segundo Ruz (2009) “uma decisão política corresponde a uma escolha dentre um leque de alternativas, conforme a hierarquia das preferências dos atores envolvidos, expressando - em maior ou menor grau - uma certa adequação entre os fins pretendidos e os meios disponíveis” (RUZ, 2009, p.1)

Na década de 50, Charles Lindblom teceu importantes críticas às obras anteriores ao julgar que a ênfase no racionalismo das ações políticas a nível estatal preteriam a importância de outros atores e instituições envolvidos na formulação e na tomada de decisão. Sendo assim, uma das primeiras premissas apontadas é a de que a política pública sofre influência direta de grupos de interesses, sendo ela, portanto, um “sistema” com diversas interfaces. Essa perspectiva não se afastava do seu contemporâneo, David Easton (1953), que assevera a importância desta mesma multiplicidade de atores no encadeamento de apoios e demandas (leia-se *inputs*) resultando em ações práticas e decisões tomadas (leia-se *outputs*).

Tais concepções foram basilares para a consolidação deste campo, mas, ao mesmo tempo, foi sendo ressignificada ao longo das décadas. Desse modo, em 1984, Thomas Dye define que uma política pública seria “o que governo escolhe fazer ou não fazer”, uma vez que a própria decisão do governo de “não fazer nada” a respeito de um problema estabelecido pode ser considerado como uma maneira de produzir políticas públicas. A conceituação de Dye é, ainda, amplamente aceita, assim como a definição cunhada por Lasswell e retomada por Souza (2006) que pensa a *policy* a partir de “quem ganha o quê? Por quê? E que diferença faz?

Tendo em vista as abordagens rapidamente apresentadas, Agum, Riscado e Menezes (2015) asseveram que

[...] o discurso em torno das políticas públicas não está carente de respostas teóricas ou metodológicas, uma vez que o campo de estudo em questão comporta múltiplos olhares. Com isso, é possível perceber que a formulação de políticas públicas irá se converter em projetos, planos, programas que necessitam de acompanhamento e análise constante, visto que, o desenho e execução das políticas públicas sofrem transformações que devem ser adequadas às compreensões científicas e sociais. Para transformarem em políticas públicas, problemas públicos precisam encontrar o equilíbrio entre o que é tecnicamente eficiente e também o que é politicamente viável. (Idem, p.16)

Estudá-la, segundo Arretche (2003), é, portanto, lidar com um campo específico e de objeto muito bem definido, qual seja: “o estudo de programas governamentais, particularmente suas condições de emergência, seus mecanismos de operação e seus prováveis impactos sobre a ordem social e econômica”. (Idem) Apesar de dar amplitude ao tema, a definição de Arretche (2003) parece reduzir o estudo das políticas públicas a um subcampo restrito à ciência política e aos mecanismos do Estado. Entretanto, como demonstrará Lima e Castro (2008; 2015) outras áreas das Ciências Sociais, em especial a Antropologia, tem avançado e trazido pertinentes contribuições para as reflexões nesse campo.

Nesse sentido, como sinaliza Miranda (2005) a Antropologia Política não estaria centrada apenas no estudo do Estado, do governo e do poder, mas sim voltada para a análise do confronto entre as diversas instituições estatais, buscando compreender o seu funcionamento e inter-relação, bem como a reação dos diferentes atores à implementação de políticas públicas, não se limitando, assim, à mera diferenciação entre organizações tradicionais ou modernas, ou a uma gênese das formas jurídicas. Escapa à antropologia a ênfase no Estado para centrar foco em como o governo atinge o seu público ou, mais precisamente, como este público-alvo interpreta a inserção de ações governamentais em sua realidade social. Seria, em outras palavras, o que Ascum, Ricardo e Menezes (2015) chamam de uma abordagem multicêntrica.

Mas antes mesmo de adentrar no que poderíamos chamar de uma “abordagem socioantropológica”, é importante notar que quando falamos em política pública estamos, ao mesmo tempo, tratando de um problema latente que esta mesma política objetiva responder. Entretanto, como informa Agum (2013), não basta a esse problema ser socialmente relevante, pois para ele alcançar o *status* de política pública é preciso, *a priori*, que seja alçado a uma categoria de alcance dos objetivos propostos, ou seja, a um entendimento de que a situação atual possa entrar na agenda, mesmo que não se tenha as condições necessárias para a sua aplicação. Para tanto, faz-se necessário que o problema público tenha implicações qualitativas e quantitativas na sociedade. Contudo, não são apenas essas implicações que determinam o contexto propício à emergência de uma política pública. Kingdom (2003) sugere, por exemplo, como a existência de uma janela de oportunidades (*Policy Windows*), isto é, de um momento oportuno para colocar em discussão questões com potencial de serem convertidos em problemas, podem ser fundamentais para motivar a elaboração de uma política pública.

Nesse caso, essas janelas são, normalmente, abertas em dois momentos: (1) quando há a possibilidade de incorporar novos assuntos ou propostas no orçamento ou (2) quando há uma transição administrativa ou de governo. Como é possível perceber, a política para comunidades remanescentes de quilombos, no formato do PBQ, foi resultado de uma dessas *policy windows*, ou seja, fruto de um momento oportuno, que fora exatamente a transição entre o governo FHC e o início do governo Lula e a “abertura” das políticas estatais para as pautas dos Movimentos Sociais.

O contexto favorável, entretanto, não excluiu as disputas em torno de como seria a política voltada para as comunidades de quilombos, em especial, a forma como seria tratada a

regularização fundiária prevista no art. 68 do ADCT. Há, pelo menos, duas contribuições recentes, Rodrigues (2010) e Barbosa, Braga e Rodrigues (2016), que propuseram pensar o processo de formulação da política quilombola e como o conflito de interesse entre os atores envolvidos no caso concreto foram essenciais na decisão dos *policy makers* e, em certa medida, como o processo de formulação repercute nos problemas e dilemas vistos na implementação desta política.

Os dois artigos supracitados retornam ao processo de elaboração e de efetivação a partir da difundida proposta denominada *ciclo de políticas públicas (policy cycle)*⁵², no qual se trabalha modelos que dividem em fases o processo de desenvolvimento de uma política pública. É uma forma de visualizar e interpretar o processo em fases e sequências organizadas de maneira interdependente, as quais seguem, em linha geral, o esquema reproduzido abaixo:

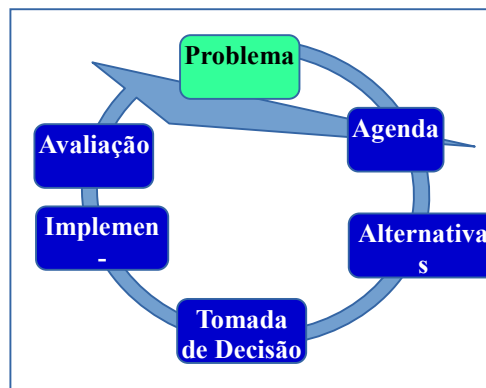


Tabela 3 Ciclo de Políticas Públicas

No âmbito deste modelo, temos (1) a *identificação do problema* como a inexistência de uma conexão entre o *status quo* e a situação tida como ideal⁵³, ou seja, entende-se o “problema público no caminho entre a realidade existente e o que se pretende dela” (AGUM, 2013). Da classificação dos tipos de problemas (conferir nota de fim de página), é possível depreender que a questão quilombola se coloca como um problema público que ganhou importância aos poucos, aliando, sobretudo, duas dimensões: a) a

52 Tal proposta, segundo Agum, Riscado e Menezes (2015) foi cunhada por Lindblom no texto *The science of mudding though* publicado em 1959. Esta tipologia coloca de maneira linear o desenvolvimento da política pública como um recurso analítico, pois, como asseveram os autores, as fases do ciclo se encontram desconectadas ou alternadas, não configurando o esquema harmônico apresentado.

53 O Problema público, segundo Agum, Riscado e Menezes (2015) pode ser classificado em três episódios, quais sejam: (1) o evento pode ter ocorrido de maneira súbita, ou seja, em um momento ocorre algo que muda o rumo dos padrões existentes e impõe à sociedade um quadro que precisa ser enfrentado; (2) ocorre ao longo da história uma série de acontecimentos que vai sobrecarregando o sistema de soluções e conflitos e em um determinado tempo ele se apresenta como problema público, ou seja, vai ganhando importância aos poucos; (3) por fim, o problema pode estar presente na sociedade, mas ela já aprendeu a conviver com ele, diluindo-se meio à sua familiarização.

emergência dos casos concretos em meados da década de 90, da qual decorreu a necessidade de refletir-se sobre esta questão a nível político e institucional; b) e pela pressão dos movimentos sociais organizados tendo como incentivo o momento oportuno (*policy windows*) dado pela transição governamental no início dos anos 2000.

A (2) *formação da agenda*, por sua vez, ocorre quando um problema político é inserido na agenda governamental. Nela, encontra-se os temas definidos como importantes a serem enfrentados pela classe política. Para tanto, são necessárias que a situação seja percebida como importante⁵⁴, de possível solução e circunscrita ao ciclo de ação do poder público. Rodrigues (2010) chama a atenção que a entrada na agenda política não significa, necessariamente, a resolução do problema, pois há uma eminente dificuldade em manter um problema reconhecido continuamente enquanto público. Na política quilombola, por exemplo, os embates na arena institucional para manter a atualidade sinalizada por Rodrigues (2010) é uma constante ainda nos dias de hoje, haja a vista as manifestações que objetivam retirá-la da pauta governamental, como a ADI mobilizada pelo DEM para tornar inconstitucional o decreto 4887/03, ainda em 2003, ou mesmo a PEC 215, cujo objetivo é incluir o Congresso Nacional na demarcação de terras indígenas e quilombolas, e a CPI da FUNAI e do INCRA instalada em 2015 que questiona, em larga medida, os relatórios antropológicos destinados às comunidades quilombolas⁵⁵. Estas situações exigem a articulação de mediadores, movimentos sociais e outros atores ligados a causa, para manter a questão quilombola como um problema público.

Prosseguindo, a (3) *formulação de alternativas*, ocasião na qual se busca possíveis soluções para o problema, é o locus por natureza dos *policies markers*, isto é, dos formuladores da política, e momento em que se estabelecem objetivos, metas e regras de conduta a serem seguidos. Ela se completa, entretanto, pelo quarto “passo”, a (4) *tomada de decisão*, quando o governo opta pela combinação de soluções a colocar em ação.

Ao tomar a decisão de implementar uma política pública acredita-se que houve, no mínimo, um equilíbrio entre as forças existentes no período anterior à tomada de decisão. Charles Lindblom (1959) afirma que as soluções também vão se ajustando ao problema, assim como, por vezes, os problemas se adequam às soluções apresentadas. **A presença de diversos tipos de interesses na tomada de decisão pode interromper a condução de uma ação.** Ela pode não sair do campo teórico;

54 Para isso, é preciso que os cidadãos interessados na execução da política pública e os grupos de interesse sejam conclamados a participar.

55 Nota-se que a composição da mesa diretora da referida CPI, como apurado pela Agência Pública, foi ocupada por apoiadores da PEC 215 e que receberam, juntos, mais de R\$ 9 milhões de empresas e empresários do setor agropecuário nas eleições de 2014.

mesmo a racionalidade esbarra em fatores díspares para a sua concretização. (AGUM, RISCADO E MENEZES, 2015, p. 27. meus grifos)

Nessa ótica, por mais objetiva e técnica que possa ser uma política pública, ela vai sempre confrontar com a complexidade política para a sua efetivação. Ao olharmos para a perspectiva horizontal inserida no PBQ, na qual se envolve desde os atores locais organizados em associações, mediadores, poder público municipal, estadual e federal, não podemos deixar de notar como essa complexidade e a possibilidade de conflitos é potencializada. Ainda mais se considerarmos as especificidades de uma política redistributivista, tipologia na qual se encaixa a política quilombola. Na visão dos autores supracitados, políticas de caráter redistributivo são

antes de tudo um jogo de soma zero. O benefício para uma categoria resulta em custo sobre as outras. Esta política chama atenção por expor as posições antagônicas de uma maneira mais clara [...] Dai o embate e a barganha são fundamentais para determinar quem serão os ganhadores e os perdedores. (Idem, p.21)

A ocorrência de conflitos de interesses, portanto, podem se dar a nível institucional (em uma esfera macro), quanto a nível local (em uma esfera micro). Nas situações dos remanescentes de quilombos, não é incomum nos depararmos com diversos conflitos por terra envolvendo comunidades e fazendeiros locais. Tais fatos podem repercutir, sobremaneira, na efetiva execução das soluções pensadas, ou seja, na própria fase de (5) *implementação*. Para citar um exemplo, o estudo de Faure (2015) na comunidade quilombola de Mirandiba (PE) sinaliza para como as ações associadas à política quilombola são reformuladas através da mediação entre a racionalidade governamental e o ponto de vista local. O autor demonstra como a mobilização da associação quilombola e o enfrentamento político a nível estadual conseguiu fazer com que a construção de 250 casas contratadas pelo Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) fossem executadas por uma organização oriunda do Movimento Social Negro, a Cooperativa Habitacional Quilombola (COOPERHAQ).

O exemplo é elucidativo para notar como o processo de implementação da(s) política(s) pública(s) é permeado pelo elemento político, ou seja, pela constante negociação e enfrentamento nas diversas arenas políticas. Flexor e Leite (2006), por exemplo, sugere que na fase de implementação os problemas são amplificados em razão dos jogos inter e intra-organizacional, envolvendo muitos órgãos de execução que entram em colisão e possuem responsabilidades que, às vezes, se sobrepõem. Mas é válido, entretanto, ter noção de que os *policy makers*, ao formular uma ação, tem em suas mãos dois modelos básicos de

implementação: a) *top down* (de cima para baixo); e b) *bottom up* (de baixo para cima). Interessa-nos os dois tipos, pois, nos quatro eixos do PBQ, encontramos políticas que se encaixam nesses modelos.

A primeira e mais importante ação, o processo de regularização fundiária, segue a linha *top down*, com regras rígidas e um esquema ordenado de processos. Entretanto, como sugerem Capella (2007), Rodrigues (2010) e Agum, Riscado e Menezes (2015) um dos equívocos deste modelo é o risco na implementação, pois a falta de participação do agente implementador poderia desvirtuar a intenção da política pública. Haveria, nesse sentido, uma transferência de responsabilidade ou culpa, no caso de fracasso, dos entes políticos para a esfera dos agentes implementadores.

Na segunda vertente, entretanto, teríamos um modelo de implementação mais próximo ao que se entende por *bottom-up*. É preciso saber que nesse modelo, ao contrário do *top down*, não há uma regra rígida e prescrições a serem seguidas. Os problemas e soluções são permeáveis pelo envolvimento dos vários atores. O lado positivo é que ele pode ajudar a identificar, com maior objetividade, as falhas na elaboração, assim como na tomada de decisão pertencente à classe política. Compreender esse aspecto é fundamental, porque, no processo de avaliação da percepção do público-alvo sobre a política quilombola, a maneira como a política é implementada parece fazer grande diferença.

Como estamos falando de um contexto de comunidade rural, as políticas *bottom-up*, por permitir uma ampla participação, atraem as relações e conflitos já estabelecidos naquela localidade, uma vez que os moradores projetam nas lideranças que estão a frente do processo de implementação os seus interesses e recusas.

Por fim, o processo de (6) *avaliação* consiste no questionamento dos resultados da política e é um dos momentos mais críticos do *policy cycle*. Tecnicamente, são utilizados diversos indicadores que permitem uma avaliação quantitativa para medir os esforços do *input* ou dos objetivos alcançados. Em certa medida, ao trazer a percepção dos beneficiários, os autores desse campo consideram esse movimento como um processo de avaliação da política pública. Contudo, não busco situar o trabalho aqui desenvolvido como um processo avaliativo. Ele é, por certo, um estudo de caso situado na interseção entre a implementação e a avaliação, mas que não tem o caráter de avaliar a política pública, tal somente compreender como ele se desvelou na comunidade estudada. Por outro lado, não tomo como ponto de partida apenas a ótica dos beneficiários, pois, além das políticas quilombolas serem voltadas

para a comunidade como um todo, interesse-me, sobremaneira, em saber como os não-beneficiados – quando é o caso –, veem essa ausência, uma vez que a estrutura social de comunidades rurais presumem o íntimo contato entre a vizinhança e a desigualdade no oferecimento de benefícios pode ser um elemento desencadeador de conflitos.

Na prática, ainda que seja possível realizar uma divisão dos acontecimentos, processos e resultados, a delimitação dessas fases não são absolutamente precisas, podendo ocorrer de forma concomitante, o que leva, naturalmente, à ocorrência de diversos modelos analíticos para interpretação das *policies*. A partir dessa crítica, Rodrigues (2010)⁵⁶ busca analisar o desenho da política direcionada para comunidades quilombolas, compreendendo “desenho” como uma análise dos problemas, conflitos, trajetórias de indivíduos, grupos e instituições envolvidas e afetadas por ela. Sua análise será muito mais voltada ao ponto de vista da formulação do que da implementação em si. Ademais, é válido retomar que por política pública, a autora remete à noção de Souza (2006), sinalizada alhures, que a entende em termos do que “o governo escolhe fazer ou não fazer” e que remete às questões: “quem ganha o que com a política pública?” “por que?” e “que diferença isso faz no cenário social?”.

A definição acima, sugere Rodrigues (2010), dialoga com dois modelos explicativos do processo de formulação de políticas públicas e que serão utilizados em sua análise: o modelo de “arenas sociais” e de “múltiplos fluxos”. O primeiro, na concepção de Souza (2006), vê as políticas públicas como uma iniciativa dos chamados *empreendedores políticos*, os quais são encarregados de destacar a existência de um problema e buscar os meios de resolvê-los, no caso as próprias comunidades quilombolas e os mediadores diretos (como um movimento social). Eles são responsáveis por fazer uma determinada demanda se transformar em problema que precisa ser sanado com o objetivo de despertar o interesse dos *policy makers* e a sua atuação ocorre em uma esfera micro (local). Tais atores constituem redes sociais que conectam os agentes entre si, depositando, desse modo, maior ênfase “no conjunto de relações, vínculos e trocas entre entidades e indivíduos”. (*Idem*).

O segundo modelo, por sua vez, segue as definições de Kingdon (2003) e compreende uma tipologia de razões da entrada de uma questão na agenda pública. Segundo o autor, há uma ordenação de fatores para que uma dada temática seja alçada à agenda governamental. Desse modo, a política pública se desenvolve em um conjunto de quatro

56 Tal publicação recebera menção honrosa na categoria doutorando/doutor na 2ª edição do Concurso de Ensaaios e Monografias sobre Experiências Inovadoras no Campo das Políticas Públicas com foco na Redução das Desigualdades, o prêmio Políticas Públicas e Equidade: Avanços Práticos.

processos: (1) o estabelecimento de uma agenda; (2) a consideração das alternativas para a sua formulação; (3) a escolha dominante entre as alternativas possíveis; (4) por fim, a própria implementação. Apesar de assemelhar-se em demasia as denominações das etapas do modelo *múltiplo fluxos* definido por Kingdon (2003) e o *ciclo de políticas públicas* apresentado anteriormente, é importante ter mente que o primeiro está preocupado, necessariamente, a formação de uma agenda de políticas públicas, ou seja, ao seu processo de elaboração.

Na visão de Capella (2007), os dois primeiros processos seriam estágios pré decisórios e é onde situaria o interesse dos formuladores. Utilizando-se desses dois modelos, Rodrigues (2010) propõe compreender tanto as relações entre quem demanda a política pública e os atores responsáveis por sua implementação, quanto os mecanismos utilizados para tornar ação concreta.

Assim, utilizo o modelo de “arenas sociais” para analisar como se dão as relações entre aqueles que demandam a política pública e aqueles que deverão implementá-la; e posso, de forma complementar, observar via “modelo múltiplos fluxos” como e quais foram os mecanismos utilizados no jogo relacional capazes ou não de transpor a abstração de um problema para a concretude da solução; ou ainda a dinâmica de construção de uma agenda política. (RODRIGUES, 2010, p.265).

Nesse sentido, as comunidades quilombolas e os mediadores, em especial o Movimento Negro e a CONAQ, destacam-se como os empreendedores da política pública (agentes que atuam a nível local em uma “esfera micro”). No âmbito governamental, isto é, *locus dos policy makers*, há, no início, uma articulação entre os atores políticos de uma “esfera meso” (por exemplo, o INCRA, FCP, SEPIR) e de uma “esfera macro” (Congresso Nacional e STF) em torno da formulação da política pública. Essa articulação incide no seu formato final e na sua implementação – como exemplo, a autora refere-se às instruções normativas do INCRA que, na visão das comunidades e mediadores, buscavam “burocratizar” e entrar o processo de regularização das terras, mas surge das discussões e embates mantidos a nível governamental como mecanismo de implementação.

Os desentendimentos em torno das Instruções Normativas (IN) sinalizam para um descompasso entre os interesses dos *policy makers* e de quem demanda a política. Ao longo dos anos, a regularização das terras quilombolas receberam diversas instruções normativas sobre o seu procedimento. A última, a IN nº 57, expedida pelo INCRA em 2009, foi alvo de críticas de uma ampla parcela de comunidades, antropólogos e outros atores devido a excessiva normatização infraconstitucional como uma barreira burocrática ao efetivo acesso a um direito constitucional. Rodrigues (2010) atribui estes impasses ao espectro conflituoso

que molda essa política, como algo imerso a uma “dinâmica cíclica e de interconexão, já que não é algo estanque, mas que contém elementos de mobilização, articulação, demandas e respostas dos atores envolvidos”, como sugere a própria natureza das políticas redistributivistas.

Outro exemplo marcante para demonstrar a influência deste jogo de interesses, foi a supressão no Estatuto da Igualdade Racial do capítulo que versava sobre a consolidação da política quilombola enquanto uma política de Estado, não apenas de governo. Após as negociações a época, envolvendo a FCP e a SEPPIR, congressistas do DEM condicionaram seu apoio a aprovação do estatuto à supressão desse texto. Não obstante, mais tarde, esse mesmo partido entraria com Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o decreto 4887/03, além de ter sido um dos principais articuladores para a abertura da CPI da FUNAI e do INCRA, instaurada em 2015.

A interconexão, conflitos e comunicação entre essas arenas pode ser percebido em um emblemático caso no Vale do Iguape. As comunidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Praia e Engenho da Ponte tiveram o seu RTID publicado no DOU no ano de 2005, entretanto, após a contestação de um fazendeiro local, a decisão judicial optou por anular o ato de publicação, tornando-o sem efeito e solicitando a feitura de um novo relatório, que veio a ser publicado dez anos depois. Como implicação dessa anulação, as comunidades constituíram um Conselho Quilombola tendo como um dos seus objetivos pressionar o poder público local para intervir em favor das comunidades em casos que colocassem em risco a posse do seu território. A construção de uma entidade presumindo uma relativa autonomia, nesse caso, não desejava dispensar aliados, mas, ao contrário, aglutiná-los. Nos dias atuais, a comunidade atua politicamente não apenas nos interesses locais, mas mantém um amplo canal de diálogo com mediadores, poder público e políticos que aceitem suas demandas, fazendo, inclusive, campanha nos períodos eleitorais.

Na concepção de Rodrigues (2010), esse mesmo “mecanismo” que presume uma organização local visando, ao mesmo tempo, uma articulação com os atores distribuídos nas esferas meso e macro (um mecanismo local/global) seria um bom exemplo do modelo “múltiplos fluxos” envolvidos na demanda quilombola. Não haveria na política quilombola uma centralidade que pudesse garantir as soluções dos conflitos ou uma flexibilidade para readequá-la aos casos concretos, mas sim um campo propício para ocorrência de dilemas e impasses, a partir da independência dos diversos fluxos que a impulsionam.

Em sua análise, Rodrigues (2010) não toma a política quilombola em toda sua amplitude, isto é, nos quatro eixos que compõe o PBQ. Ela propõe uma abordagem muito mais focada no 1º eixo, pois é onde reside o maior interesse do público-alvo, portanto, o motivo para sua elaboração e, não obstante, da ocorrência dos diversos conflitos. Barbosa, Braga e Rodrigues (2016), entretanto, buscam dar maior amplitude à questão, inserindo uma análise não apenas do acesso à terra, mas também da infraestrutura e sua pretensão de desenvolvimento local e produtivo.

Para tanto, os autores revisam os modelos teóricos sobre a implementação de política pública, sinalizando onde, em cada uma das abordagens, residiria o “erro” para as situações em que a implementação fosse problemática. Assim, problematizam, em um primeiro momento, o modelo *Top-Down*, no qual o ponto central da política pública seria a sua fase de formulação e a razão do insucesso o não seguimento daquilo que foi delineado nessa fase. O segundo modelo, por sua vez, seria o *Bottom-up*, no qual as prioridades são invertidas. Nesse modelo, o momento mais importante é a implementação, que é a fase na qual os problemas realmente aparecem. Sendo assim, os agentes responsáveis deveriam ter a possibilidade de modificar ou readaptar para torná-la viável.

Seguindo as formulações de Lima e D’Ascenzi, os autores compreendem que apesar de ser as abordagens dominantes, os modelos estão equivocados em considerar a fase da formulação e da implementação como esferas independentes, além de não darem a devida atenção aos aspectos culturais, elementos cognitivos e ideológicos que influem no processo. Seguem, assim, um terceiro modelo proposto por Lima e D’Ascenzi no qual há uma congruência entre os dois primeiros modelos e as variáveis sinalizadas que tangem a esfera cultural.

Ao eleger o modelo de “arenas sociais” e “múltiplos fluxos”, Rodrigues (2010) centra foco no processo de formulação da política quilombola e, em uma abordagem mais próxima à noção *top-down*, atribui a este contexto os seus principais problemas. Barbosa, Braga e Rodrigues (2016), entretanto, compreendem que uma abordagem desse tipo dá conta apenas a uma parte da questão. No caso quilombola, segundo os autores, é preciso que haja uma particularização dos aspectos culturais, pois as características históricas e etno-raciais do PBQ conferem a essa política singularidades que, para atingir com sucesso os objetivos pretendidos, precisa-se levar em conta as circunstâncias locais.

No caso da titulação agrária, os autores sugerem que todas as fases do processo, não apenas a implementação, são permeadas por conflitos de interesses nas diversas arenas. A sua execução não segue, portanto, uma diretriz pré-estabelecida, mas, por envolver um ponto nevrálgico da formação social brasileira – o acesso à terra –, ela é disputada em todos os momentos.

[...] o modelo sugerido por Lima e D’Ascenzi (2010) encaixa-se precisamente a esse programa ao enfatizar a importância de questões cognitivas no processo de implementação de políticas públicas. Mesmo após a formulação e início da execução política, agentes que são contrários à titulação das comunidades continuam tentando acionar mecanismos que impeçam ou pelos menos dificultem a implementação do programa. Isso, certamente, não foi previsto na etapa de formulação. No entanto, é necessário lembrar que a influência (contra ou a favor) dos atores sobre determinada política pública continua ativa durante todas as fases da política. Esses são elementos que criam expectativas, geram interpretações e dinâmicas diversas de reação [...]. (BARBOSA, BRAGA e RODRIGUES, 2016, p. 11)

No que tange às ações de infraestrutura, que estão disponível nos demais eixos, uma primeira observação é a de que o número de comunidades e cidadãos atendidos está muito aquém das metas estabelecidas ou do que realmente precisa ser feito. Até 2015, quando ocorreu a divulgação dos últimos dados pela SEPPIR, o *Programa Luz Para Todos* havia efetuado 29 mil ligações diante da estimativa de atendimento de 214 mil famílias quilombolas, enquanto o *Programa Minha Casa, Minha Vida*, por sua vez, havia realizado a contratação de pouco mais de 5 mil unidades.

Ao posicionar tais dados ao lado de uma reflexão acerca dos impasses envolvidos na titulação, percebe-se que essa dimensão não é a única a sofrer com o mal atendimento, mas a política quilombola, como um todo, é defasada. Apesar da maioria das comunidades reconhecidas ser atingida, de fato, pelas políticas públicas dos três últimos eixos de ação do PBQ, esse número encontra-se ainda muito aquém da necessidade real.

Barbosa, Barros e Rodrigues (2016) atribuem essa defasagem a um desajuste entre o grande número de órgãos que deveriam atuar sincronizadamente e ao fato dessas políticas não terem sido criadas, especificamente, para as comunidades quilombolas. Apesar das comunidades serem consideradas prioritárias, essa prioridade depende, sobremaneira, da negociação e articulação entre os órgãos e entidades envolvidos:

[...] o grande número de órgãos envolvidos torna o processo complexo, demandando um conhecimento sólido e prévio das múltiplas variáveis que influem na dinâmica, e que por mais controladas que sejam, apresentam um comportamento que é independente e não linear [...]. No caso do PBQ, [era] a SEPPIR [a] responsável por cobrar as ações de todas as instituições envolvidas, ou seja, nenhum resultado depende diretamente dela, sendo necessário uma constante cooperação entre os muitos envolvidos. Durante a formulação da política, o envolvimento de

tantos Ministérios e entidades pode ter parecido adequado, mas é no dia-a-dia, na implementação, que surgem milhares de problemas, conflitos de interesses, dificuldades que parecem ser insuperáveis [...]. (*Idem*, p. 13)

Nesse sentido, a própria proposta de horizontalidade do programa não contribuiria para a sua efetiva implementação. Para ilustrar essa questão, é possível voltarmos mais uma vez a um caso ocorrido no Vale do Iguape. A construção das casas do MCMV na comunidade do Kaonge era prevista para o final de 2013 com as unidades já contratadas. Mas as obras, entretanto, só vieram a ser realizadas efetivamente um ano depois. O fato se deu por um impasse entre o que desejava a entidade quilombola local e a entidade executora – Fundação Antônio Almeida e Silva (FUNDAL). Para favorecer a atividade turística, a comunidade solicitou uma alteração no projeto arquitetônico de duas casas, sugerindo construí-las sem um dos quartos para que a sala de estar pudesse ganhar em amplitude⁵⁷. Entretanto, a unidade executora, alegando não ter competência para modificar a planta baixa aprovada, colocou o processo em tramitação junto a entidade financiadora. Decorreu-se um longo período até a decisão, a qual terminou aprovando a mudança, mas que acabou atrasando as obras e impelindo a comunidade a mobilizar mediadores para pedir celeridade no processo.

É a essa pluralidade de opiniões e agentes que Barbosa, Braga e Rodrigues (2016) se referem ao demonstrar que nem sempre eles atuam em sintonia. A implementação, portanto, seria uma consequência da interação entre a administração pública e as variáveis cognitivas dos agentes decisores, implementadores e público-alvo. Na prática, a visão de quem implementa difere de quem formula e de quem recebe. Isso não seria específico da pauta quilombola, mas, ao propor uma transversalidade e horizontalidade sem criar mecanismo de flexibilizar os entraves burocráticos, ela potencializa os conflitos entre estes agentes, o qual repercute negativamente na sua efetiva implementação.

A análise trazida pelos autores corrobora com as formulações empreendidas por Lima e Castro (2008; 2015), ao sugerir o tema das políticas públicas como um rico objeto para reflexões socioantropológicas. Estes últimos buscam rechaçar a “suposição apriorística de que políticas governamentais sejam *públicas*”, isto é, propõe-se eliminar “a ideia dos múltiplos e contraditórios implícitos pressupostos na noção de fins políticos, coletivos, onde mecanismos aportadores de “equidade social” [...] funcionem gerando positivities”. (LIMA e CASTRO, 2015, p. 29).

57 No projeto aprovado pela entidade financiadora, as casas seriam compostas de sala, cozinha, 2 quartos, banheiros e áreas externas (frente e fundo com tanque), bem como uma área útil de 36 m².

A percepção dos autores supracitados é que, em vez de ser qualificada como “pública”, tais políticas ganhariam em precisão se entendida como “governamentais”, isto é,

como planos, ações e tecnologias de governo formuladas não só desde organizações administrativas de Estados Nacionais, mas também a partir de diferentes modalidades de organizações não redutíveis àquelas que estão definidas em termos jurídico e administrativos enquanto participes de administrações públicas nacionais. [...] Isso implica em dizer que a *identificação de problemas sociais*, a formulação de *planos de ação governamental*, sua *implementação* e a *avaliação* de seus resultados se dão em múltiplas escalas espaciais, com temporalidades variáveis, no entrecruzamento de amplos espaços de disputa, muitas vezes desconectados entre si em aparência. (*Idem*, p. 35)

Em suma, há um amplo leque de relações entre os agentes, conteúdos simbólicos e formas sociais diversas que, em confronto, participam dos jogos de poder que se estabelecem em torno do reconhecimento de uma demanda social. Segundo os autores, o cenário pós-88, com a progressiva ampliação do processo de reconhecimento de direitos culturalmente diferenciados – tal como os diretos étnicos correspondentes a indígenas e quilombolas – ofereceu um eminente campo de estudo para esta abordagem das políticas governamentais.

A entrada da antropologia no “campo” da(s) política(s) pública(s) desvelaria dimensões ofuscadas, tal como “o do conflito em termos de interesse, de significados, de retóricas, muitas vezes encobertos pela suposta homogeneidade linguística, por um aparente horizonte comum [...]” (*Idem*), que a etnografia de situações sociais, localmente circunscritas, poderiam relevar.

Desse modo, os dois estudos apresentados nos dão um bom panorama sobre as dificuldades pelo qual passou/passa o PBQ. Entretanto, ao focar nos aspectos institucionais, as duas abordagens não tiveram a preocupação de refletir, empiricamente, como tal política se relaciona com a cosmologia de comunidades rurais quilombolas. Foi de extrema importância apresentá-la ao longo desse capítulo, pois ela nos proporciona um olhar para os avanços e imprecisões normativas da política quilombola. Entretanto, para aproximarmos de uma abordagem voltada à visão socioantropológica e entender a sua relação direta com a realidade etnográfica do Engenho da Cruz, buscarei dar foco à percepção do público-alvo acerca da implementação das ações do PBQ.

Inicialmente, busco trazer, como contraponto, algumas contribuições empíricas, notadamente, a de Ayres (2015) e Silva (2015), cuja preocupação foi exatamente tratar dessa lacuna e, desse modo, se aproximam, sobremaneira, dos objetivos dessa dissertação. Por um lado, suas análises nos servirão para demonstrar um outro ponto de vista pelo qual se pode

analisar a política pública quilombola, que é a partir da percepção dos beneficiários, e, por outro, apontam para a importante dimensão que os demais eixos, excluindo-se, aqui, o eixo 1, desperta na realidade social dos moradores. Ayres (2015) e Silva (2015) demonstraram tal importância ao notar como o contexto local das comunidades de Lagoa Santa (BA)⁵⁸ e Conceição do Imbé (RJ), respectivamente, modificou-se, material e simbolicamente, a partir da sua implementação. Assim como a Engenho da Cruz, as duas comunidades aguardam o seu processo de titulação agrária, logo, o “fruto” de se ter reconhecido na identidade étnica quilombola vem através das ações ligadas à habitação, educação, saúde, saneamento básico, trabalho e geração de renda.

Como é sabido, tais ações não constituem um programa novo e específico para remanescentes de quilombos, mas sim um desdobramento de políticas voltadas para a população pauperizada em geral. Mas, então, por que analisar essas políticas em torno da temática quilombola e não se dá por satisfeito com as análises já feitas sobre essas ações nos mais variados contextos? Há, aqui, duas observações a se fazer. A primeira é indicada por Arruti (2009), na qual ele observa uma diferença de ênfase, pois, mesmo dentro de uma população de pobres e miseráveis, tem-se a concepção de que os remanescentes de quilombos necessitam de atenção especial. Segundo, ainda é escasso o número de estudos preocupados com a universalidade de ações que atingem uma comunidade quilombola. Como nota Ayres (2015), grande parte dos estudos que tem esse grupo social enquanto “objeto” focam no processo identitário e territorial em si ou nas questões suscitadas exclusivamente pela regularização fundiária.

Conforme Mario (2016), a assunção de políticas públicas têm importante conexão com questões de justiça, pois visam distribuir bens e recursos sociais e são voltadas para a realização, bem como a garantia, dos direitos fundamentais e da cidadania. Kerstenetzky (2006) acredita, entretanto, que por mais variadas que sejam as noções de justiça social, elas podem ser agrupadas em torno das duas instituições mais importantes na promoção da distribuição dos resultados econômicos: o mercado e o estado.

Pela ótica do mercado, as políticas que visam equidade social consiste na implementação de ações que se baseiam na distribuição das vantagens econômicas a partir dos incentivos do mercado:

58 O estudo de Ayres (2015) analisa outra comunidade quilombola do baixo sul baiano, Boitaraca (BA). Entretanto, suas ponderações acerca da comunidade mencionada acima é objeto de maior interesse, nesse momento.

A família de concepções de “justiça de mercado” atribui ao mercado a função de distribuição das vantagens econômicas (por meio de remunerações diferenciadas aos portadores de recursos econômicos), cabendo ao Estado de Direito zelar pela lei e a ordem necessárias ao seu funcionamento, o que implica basicamente na garantia dos direitos de propriedade e do cumprimento dos contratos, além de proteção contra a fraude. (KERSTENETZKY, 2006, p.565)

Segundo a autora, a lógica “mercadocêntrica” poderia favorecer a liberdade de escolha individual e, por outro lado, a eficiência econômica. Baseando em Robert Nozick, no entanto, ela demonstra que essa perspectiva traria uma contradição, já que a própria eficiência econômica se beneficiaria das desigualdades, e ele a produziria sob o argumento de “desigualdades justificáveis” para favorecer os mais pobres, uma vez que as remunerações desiguais serviriam como um incentivo ao trabalho e à poupança, induzindo a realocação de recursos promotores de eficiência. Caberia ao Estado, nessa perspectiva, apenas a constituição de uma rede subsidiária de proteção social (renda mínima; seguro desemprego; imposto de renda negativo) que funcionaria como uma espécie de “seguro social” contra a incerteza e instabilidade do mercado.

Para Kerstenetzky (2006), é possível definir uma outra concepção em contraste com a apresentada acima. Nesta, privilegiar-se-ia não apenas a eficiência e a liberdade econômica, mas a liberdade política e, sobretudo, a igualdade econômica, que presumiria como necessária a atuação do Estado na redistribuição das vantagens socioeconômicas.

Essa intervenção pública mais forte sobre os resultados gerados pelo jogo do mercado se justificaria pela compreensão de que este jogo tem como pressuposto uma distribuição prévia de recursos e vantagens que, por sua vez, pré-determinaria as chances de sucesso dos indivíduos, ensejando desigualdades “injustas” de chances de realização — isto é, desigualdades não baseadas na escolha e na responsabilidade individual. Um conjunto de características que não podem ser ditas de responsabilidade individual, tais como classe, família, cor, gênero, etnia, habilidades e talentos inatos, influenciariam fortemente os resultados finais, determinando em ampla medida os recursos que os indivíduos levam ao mercado e restringindo desigualmente o espectro de sua liberdade de escolha. Seria necessário, para que as escolhas individuais fossem realmente livres, que os indivíduos tivessem acesso a um conjunto significativo de opções, em termos de oportunidades reais de obtenção de vantagens socioeconômicas. (KERSTENETZKY, 2006, p.566)

A intervenção pública aconteceria no sentido de proporcionar aos indivíduos em situação de desigualdade, que estão nessa posição por questões alheias à sua responsabilidade individual — tal como a má distribuição de recursos devido ao se gênero, cor ou classe —, a possibilidade de ter acesso a um conjunto significativo de opções em termos de oportunidades reais para obter vantagens econômicas. Nessa perspectiva, a sua liberdade de escolha é condicionada por imperativos da esfera social que influenciam no resultado final da distribuição de recursos. A forma para que ele pudesse fazer uma escolha individual, portanto,

necessitaria da igualdade de liberdade civil, econômica (renda), de oportunidade política, social (acesso a saúde e educação). Nesse sentido, afirma Kerstenetzky (2006), seria necessária a promoção de políticas fortemente redistributivas como forma de atingir uma justiça garantida pelo estado.

As formulações de Kerstenetzky (2006) trazem importantes contribuições sobre a orientação que as políticas sociais podem ter, uma voltada à integração pelo mercado, outra pelo Estado. A apresentação é extremamente pertinente, pois essa orientação pode revelar importantes aspectos de uma política pública e seus “verdadeiros” objetivos. Em uma crítica à perspectiva “mercado-cêntrica”, por exemplo, Zimmermann e Silva (2009) no diz que se não houvesse uma interferência na atuação do mercado, o seu caráter autorregulador asseguraria empregos a todos que tivessem aptos a trabalhar, desembocando na ideia errônea de que, desse modo, todos seriam capazes de garantir seu sustento e a proteção social.

Por outro lado, sabemos que o Estado não está na contramão da perspectiva defendida pelo mercado, uma vez que a própria lógica liberal permeia a estrutura estatal, assim, mesmo políticas públicas “estadocêntricas” poderiam reproduzir a lógica excludente desenhada por uma justiça de mercado.

Segundo Pinheiro Junior (2014), no Brasil, por exemplo, o regime adotado quanto a provisão de serviços e criação de políticas sociais possui forte relação com os papéis atribuídos não apenas ao Estado, mas ao mercado e a sociedade civil. Segundo o autor, a configuração das inter-relações entre essas três instituições são capazes de promover diferentes arranjos de bem-estar social. A partir de 2002, com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao poder, a temática das políticas sociais passou a ser direcionada pela necessidade de eficácia dos gastos sociais e maior efetividade dos programas e ações, em contraposição a gestão anterior, a qual ficou marcada pela contenção dos gastos com políticas sociais e pela LRF⁵⁹.

59 Em um panorama dos gastos com políticas sociais ao longo dos últimos 50 anos, Pinheiro Junior (2014) nota como o período compreendido entre os anos de 85-94 foi marcado por um aumento sem controle dos gastos sociais, marcada, sobretudo, pela primazia das práticas assistencialistas-clientelistas, com fragmentação e sobreposição de programas em todos os setores. Ao mesmo tempo, esse período ficou marcado, também, por distorções na regulamentação constitucional com diversas manobras para retardar os direitos conquistados pela CF/88, uso irregular dos recursos da seguridade social para cobrir déficits públicos, inexistência de controle sobre eventuais excessos de arrecadação. No período seguinte, 94-2002 (governos FHC), foi marcada inicialmente pela pouca capacidade redistributiva das políticas sociais e a carência de critérios transparentes para a alocação de recursos. Dessa maneira, o governo FHC busca uma conciliação da estabilização monetária, desafio dos primeiros anos de mandato, com a melhoria da eficiência das políticas públicas. (PINHEIRO JUNIOR, 2014). Há no governos FCH uma evolução dos gastos sociais focados nas dimensões do trabalho e, em pequena escala, no combate à pobreza. Porém, o seu último mandato sofreria com a crise

Entretanto, as políticas sociais no início do governo Lula se contiveram devido a postura restritiva iniciada pela concepção econômica ortodoxa do último governo, mas que se manteve durante todo o seu mandato. Esse fato repercutiu na delimitação das políticas sociais ao sinônimo de uma política social focalizada, a qual se voltou para as classes mais pobres, a partir da criação de programas de complementação de renda. (DRUCK; FILGUEIRAS, 2007 *apud* PINHEIRO JUNIOR, 2014)

Sendo assim, para os autores, **“esse casamento de políticas econômicas ortodoxas e políticas focalizadas de combate a pobreza, veio acompanhado da redução relativa das já limitadas políticas universais”** (DRUCK E FIGUEIRAS, p. 29, 2007). Ocorreu então, um aprofundamento do modelo de práticas de políticas focalizadas iniciadas no governo de Fernando Henrique Cardoso, que segundo afirmam Druck e Figueiras (2007), “tanto do ponto de vista dos montantes transferidos quanto do número de famílias atingidas, assumiram uma dimensão nunca antes vista.” (Idem). (PINHEIRO JUNIOR, 2014, p.11. Sem grifos no original)

Para Kerstnetzky (2006), no debate público brasileiro, a noção de focalização desperta uma reação negativa porque é, comumente, associada a uma concepção de “justiça de mercado”. Assim, as políticas sociais brasileiras tenderiam a ser “residuais”, incidindo sobre os segmentos à margem dos processos econômicos integradores, na qual é desimportante saber se este público-alvo já se encontrava excluído ou se o processo de exclusão desencadeou-se da modernização da economia. Em ambos os casos o remédio seria o aprofundamento da lógica de mercado a partir da focalização das políticas sociais.

A crítica de Druck e Filgueiras (2007) que Pinheiro Júnior (2014) recupera dialoga, sobremaneira, com essa perspectiva, na qual a focalização aparece como um componente da racionalidade do sistema, ou seja, em última análise, esse tipo de política rejeitaria a consideração das desigualdades socioeconômicas como motivadora da intervenção pública. Esta constituiria o que Kerstnetzky (2006) chamou de uma concepção “fina” de justiça. Nas palavras da autora,

é característico da concepção fina de justiça entender como justa a distribuição de vantagens econômicas resultantes de transações livres de mercado e assinalar para a política social o lugar de mera provisão de um seguro contra as agruras imprevisíveis da vida. (KERSTNETZKY, 2006, p.568)

Os críticos da focalização, portanto, chamam atenção para uma série de ineficiências associadas à operação desregulada do mercado. Tais ineficiências repercutiria em um jogo de disputa no qual os “menos favorecidos” seriam facilmente vencidos pelos

econômica que assolou o país naquele período, repercutindo na queda dos gastos sociais no primeiro ano de crise (que veio a se recuperar muito lentamente) e a adoção de mecanismos de contenção, tal qual a Lei de Responsabilidade Fiscal.

“mais favorecidos” que, devido às brechas deixadas pela ineficiência, também se interessariam pelas vantagens oferecidas.

Segundo Esping-Andersen (1990), ao lidar com políticas de caráter público, o pensamento liberal tende a ser altamente restritivos, exigindo uma burocracia densa para comprovar o estado de fragilidade social e pobreza. É interessante, por exemplo, contrastarmos essa ideia às formulações de Müller, Barreto e Ribeiro (2016) em que elas identificam nas políticas para comunidades rurais uma verdadeira “dominação pelo procedimento”, ou seja, um excesso de cadastros, regras e normas que não condizem com o capital social e simbólico destes grupos. Nas palavras de Esping-Andersen (1990),

Em primeiro lugar, introduziu-se o princípio da “menor elegibilidade”, elemento característico das antigas “leis dos pobres”, cuja assistência é prestada via testes de meios, ou seja, comprovação da pobreza. Evita-se, com isso, a extensão de direitos sociais incondicionais, pois os Estados podem avaliar as condições socioeconômicas, impedindo que os trabalhadores escolham as políticas de assistência em detrimento do trabalho. Um sistema de proteção social orientado pela lógica da comprovação da pobreza visa a assegurar que os benefícios sociais sejam reservados apenas para os denominados incapacitados de participar do mercado. (ESPING ANDERSEN, 1990, p. 42-43).

As críticas à focalização, entretanto, não encerram o debate. Há, por certo, pertinentes argumentos a favor que valem a pena ser lembrados. Um primeiro defende-a no sentido de entendê-la como a busca pelo foco correto para se atingir a solução de um problema anteriormente especificado, proporcionando uma maior eficiência do gasto. O segundo argumento a compreende como uma ação reparatória, necessária para restituir a grupos sociais o acesso a direitos universais que teria sido perdido pelas injustiças passadas. Nessa perspectiva, acredita-se que sem uma ação focada nesse grupo os direitos são letras mortas sem uma ação precisamente redistributivista. Desse modo, ações focalizadas seriam complementos de políticas públicas universais.

O que se percebe, portanto, são duas concepções dessemelhantes, uma residualista e outra redistributivista que se associa ao tipo de mecanismos de justiça almejado, respectivamente, pelo mercado e pelo estado. Especificamente no caso brasileiro, o processo de redemocratização vivido no contexto de promulgação da CF/88 trouxe pertinentes demandas por justiça social, as quais estão presentes, por exemplo, na luta pela institucionalização e reconhecimento de cidadania plena. Contudo, ainda que os debates sobre questões que interpõe mercado e estado na promoção do bem-estar social trazem importantes elementos para se pensar o porquê de uma política pública, é válido associá-la, também, a um campo mais amplo de discussões sobre a justiça que realmente almejamos.

John Rawls (2007), uma das referências no debate normativo sobre justiça, coloca no centro de sua teoria a dimensão institucional das sociedades. Em sua concepção da justiça como equidade, ele a afirma como algo central para a cooperação social e que são as instituições da estrutura básica da sociedade que devem oferecer o suporte necessário para as pessoas fazerem de suas vidas algo que consideram valioso. Ao fazer isso, a sociedade permitiria que seus cidadãos desenvolvessem também o respeito por si mesmos, que é para Rawls o bem mais importante quando se trata de assegurar um *status* de igualdade.

Rawls (2007) faz, assim, uma abordagem contratualista, que propõe constituir uma base moral para as sociedades democráticas, a partir da consideração de que os indivíduos devem possuir direitos iguais de participação; estes direitos devem ser formados a partir de um entendimento público; e eles, por sua vez, devem orientar a razão política e os julgamentos de seus membros no exercício de seus direitos políticos.

O argumento central de Rawls é o de que é preciso minimizar as desigualdades oriundas de diferenças de classe de origem, de talentos naturais e da sorte de cada um ao longo da vida. Para ele, mesmo em uma sociedade bem ordenada, nossas perspectivas de vida são afetadas por contingências, pela sorte e, também, pelo modo como a estrutura básica da sociedade faz uso dessas contingências para cumprir certas metas sociais. Seguindo o raciocínio rawlsiano, as políticas públicas seriam, assim, instituições responsáveis pela distribuição de bens e recursos na sociedade que garantiriam a realização dos planos de vida das pessoas ao: (1) mitigar as desigualdades dadas tanto pelo nascimento como pela posição de cada um em sociedade através de uma distribuição equitativa de bens e recursos; e (2) garantir a igualdade equitativa de oportunidades e a realização das expectativas de vida.

Rawls (2007), por certo, traz o debate para um plano mais amplo de questionamentos. Entretanto, pelo exposto, parece-me que o foco de Rawls (2007) está sempre no lado da redistribuição de recursos e em, recorrendo, talvez, naquele que seria para Fraser (2007) um dos problemas do paradigma de justiça na sociedade contemporânea – a não equidade entre reconhecimento e redistribuição. Desse modo, a concepção de Fraser (2007) atenta-se de forma mais robusta às especificidades da sociedade contemporânea, na qual a luta pela afirmação identitária permeia as demandas por justiça.

Por mais que a teoria da paridade de participação de Fraser (2007) seja uma empreitada teórica, ela tem como ponto de partida questões fundamentais para as democracias capitalistas contemporâneas. Independente do mecanismo utilizado, as formulações de Fraser

(2007) podem nos servir como uma cadeia de princípios e valores morais que deveriam ser fundantes para a política pública.

Tendo sido situada, portanto, do ponto de vista do seu desenvolvimento institucional e como ela poderia relacionar-se à justiça social, é possível considerarmos, agora, outros aspectos relacionados à política pública que trazem para o centro da análise o público-alvo e a sua percepção. Do ponto de vista material, as políticas públicas geram um produto físico passível de ser mensurado, mas não apenas, elas podem, também, gerar impactos subjetivos, alterar atitudes, comportamentos e opiniões (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1986). Compreender esses elementos, cuja origem está em sua efetiva aplicação, faria parte de um processo de avaliação da política pública que não visaria apenas potencializá-la, mas criar mecanismos de *accountability* para favorecer a cidadania e avançá-la no sentido da consolidação da democracia.

Entendendo a avaliação dentro da divisão de etapas do *policy cycle* (que foi apresentado no início desse capítulo), associamo-la à discussão sobre os efeitos das decisões públicas, seus resultados e impactos, no qual se atribui determinados valores à ação estatal. Segundo Deubel (2007), a avaliação de políticas públicas desenvolveu-se enquanto um instrumento para medir a eficácia das políticas e programas estatais. Posteriormente, percebeu-se uma ampliação desta lógica, ao considerar que a avaliação de políticas públicas pode representar, também, uma importante ferramenta de aprofundamento do ideal democrático. (DEUBEL, 2007). A partir da década 90 ganha força a perspectiva de que esse processo avaliativo deveria levar em conta opiniões que vão além da visão dos técnicos e especialistas, ou seja, necessitava abarcar a percepção dos próprios atores envolvidos nos casos concretos, em especial, os beneficiários.

Rodrigues (2008) vê tais esforços como um desafio necessário à consolidação da democracia e das instituições democráticas em um contexto no qual a percepção dos agentes sociais é um caminho à promoção da cidadania. Por outro lado, ela contribuiria, ainda, para detectar a eficácia das novas arenas institucionais que surgiram no Brasil com a implementação dos programas de caráter redistributivo.

Tendo como foco, portanto, os beneficiários, Deubel (2007) argumenta que uma possibilidade cabível para proceder a avaliação seria tomar como indicador a satisfação das necessidades fundamentais apontadas pelos próprios beneficiários. Segundo o autor, não se deveria considerar a lógica da ação estatal em atingir seus objetivos, mas o atendimento aos

efetivos problemas da população. Nessa perspectiva, Figueiredo e Figueiredo (1986), por sua vez, argumentam a necessidade de uma avaliação através do questionamento sobre a efetiva contribuição da política pública à distribuição de bem-estar.

Conforme Menezes (2015), ganhou corpo, assim, a possibilidade de análise da política pública a partir de seus impactos, considerando, para tanto, a noção de “**efetividade subjetiva**” (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1986), isto é, a percepção do público-alvo pautada na transformação da sua condição social posterior a implementação das ações. Problematisa-se a adequação dos resultados “da política pública às demandas, desejos e aspirações dos beneficiários, levando em conta os desdobramentos da noção de bem-estar social a partir de suas dimensões material, psicológica e cultural”. (MENEZES, 2015)

Para Figueiredo e Figueiredo (1986), soma-se a esta, outras duas noções de efetividade para aferir as mudanças nas condições sociais de vida do público-alvo: a **efetividade objetiva** e a **efetividade substantiva**. A primeira diz respeito às mudanças quantitativas entre o antes e o depois da execução do programa, já a segunda busca-se observar as mudanças qualitativas.

Os modelos analíticos capazes de mensurar as mudanças - para as três dimensões da efetividade - são desenhos experimentais que comparam o estado dos diversos aspectos da população antes e depois da execução do programa, garantindo-se um mínimo de controle, pelo menos analítico, sobre as variáveis ambientais que atuam sobre a população no período da experimentação. (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1986, p. 117)

Na discussão sobre a percepção, buscaremos dialogar, desse modo, com as três dimensões supracitadas, enfatizando, sobretudo, a efetividade subjetiva e substantiva, dado a ligação dessa dissertação com as metodologias de caráter qualitativo. Não se pretende aprofundar no debate sobre abordagens relativas ao tema, mas sim destacar a relevância dos aspectos concernentes à subjetividade do público-alvo das políticas públicas quilombolas.

Dito isso, é importante salientar que não se pretende definir esse esforço propriamente como uma avaliação no sentido estrito do termo. Busca-se dar voz à comunidade, evidenciando o modo como percebem a política pública e como a cosmologia da comunidade, isto é, a sua trajetória histórica, identidade, simbologias e conflitos familiares pertinentes ao contexto influenciam nessa percepção; pretende-se olhar também para a forma como decorreu o processo de implementação e o estabelecimento de um diálogo entre a configuração de uma política pública formulada na institucionalidade e a realidade social da comunidade.

Merece destaque, ainda, a necessidade apontada por Figueiredo; Figueiredo (1986) de lançar mão de parâmetros externos aos programas, em especial os princípios de justiça social, para avaliar os propósitos e resultados alcançados. Nesse sentido,

a aferição da efetividade substantiva de uma política social transita constantemente entre a avaliação política da política implementada e a avaliação do impacto de seus resultados. Isto é, não basta aferir se o estado futuro Y" desejado ocorreu. É necessário avaliar se esta nova situação, à luz de alguns princípios de justiça social minimamente aceitos, é positiva. O exame de efetividade substantiva exige, pois, uma avaliação política da mudança. (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1986, p. 118)

Desse ponto de vista, analisar a política pública é olhar, efetivamente, para a sua integração à situação social em que foi implementada, mas também compreender se o que entendemos sobre as dimensões da justiça estão sendo, realmente, privilegiadas. No caso das comunidades quilombolas, é preciso perceber se reconhecimento e redistribuição estão verdadeiramente aliados na busca de uma autonomia almejada.

CAPÍTULO III
HISTÓRIA, RECONHECIMENTO E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO
ENGENHO DA CRUZ

*

Neste capítulo, apresentaremos de forma mais detida as peculiaridades do campo de pesquisa e o processo de formação quilombola decorrido nessa comunidade. Para tanto, são necessárias ao menos duas ponderações preliminares: (1) como veremos, é impossível dissociarmos o processo de reconhecimento decorrido no Engenho da Cruz do que ocorreu na comunidade vizinha do Kaonge, uma vez que a influência desta última comunidade sobre a primeira dar-se-á de maneira incisiva; (2) as peculiaridades históricas contidas na formação do grupo social do Engenho da Cruz é, do mesmo modo, fundamental para compreender sua situação presente, logo, é inevitável não dedicarmos algumas páginas a narra um pouco da sua história.

Tendo em vista o processo político e identitário relatado nos tópicos acima, passamos agora para uma rápida apresentação sobre o processo de identificação quilombola no Kaonge e no Engenho da Cruz. A autoatribuição desse grupo deu-se no ano de 2004, após um intenso trabalho do Projeto Paraguaçu com o objetivo de formar e capacitar lideranças de comunidades tradicionais como forma de fortalecer a luta pela autonomia territorial. (SERPPA, 2005).

Até o ano de 2004 a comunidade do Kaonge, assim como as demais comunidades do Vale do Iguape, passava por um intenso processo de pauperização que foi asseverado pelo fechamento da fábrica Opalma S.A. No próximo capítulo descreveremos melhor a relação dos grupos sociais com essa fábrica. Por hora, é preciso saber que esta foi instalada na década de 60 na região e criou em seu ciclo produtivo mais de 3000 postos de trabalho, empregando, assim, boa parte dos moradores do sexo masculino da região. Junto às ofertas de emprego, a sua expansão deu-se através da expropriação das terras de antigas comunidade e moradores, que eram transferidos, quando despejados, para moradias provisórias fornecidas pela agroindústria.

Contudo, na década de 80 esta empresa troca a sua matriz produtiva e opta pela vinda da mão de obra migrante, movimento que se aliou à expansão ainda maior de suas terras e expulsão dos moradores das moradias provisórias, o que ocasionou um massivo quadro de desemprego, que se acentuou pela perda da moradia e da terra para o trabalho. Muitos moradores na época foram obrigados a migrar para as cidades próximas. Outros buscaram

retomar as atividades tradicionais da agricultura, desarticulada pelo processo de expansão capitalista, e a mariscagem como forma para obtenção de renda.

Na década de 90, a Fábrica encerra de vez suas atividades, deixando extensas áreas outrora produtivas abandonadas ou como pastagens; rios poluídos por agrotóxicos e famílias em condição de extrema pauperização. Esse quadro despertou o interesse de projetos universitários preocupados com populações marginalizadas, em especial projetos de extensão voltados à intervenção social. Como salienta Cruz (2015), a região de Santiago do Iguape sempre recebeu um alto número de visitantes, buscando sobretudo atividades turísticas e festivas pelas conhecidas festas e sambas de roda da região de Cachoeira-Ba. Desse modo, segundo a autora, as comunidades da região, em especial o próprio Santiago do Iguape, sempre sofreu o “assédio” de pesquisadores e projetos universitários.

No ano de 2001, algumas importantes lideranças da comunidade do Kaonge que haviam migrado no contexto de crise retornaram para a localidade. Uma dessas lideranças formara em Dança na cidade de Santo Amaro e criara, em Santiago do Iguape, um grupo de Dança Afro com o objetivo de congregar pessoas interessadas no fazer cultural daquela região.

Nessa mesma época, começava a ser desenvolvido na UFBA, em Salvador, o Projeto UFBA em Campo sob a coordenação do Professor Felipe Serppa, que tinha como objetivo aproximar a linguagem científica da universidade com o saber tradicional de comunidades rurais, visando criar, desse modo, o que eles chamavam de “comuniversidade”, isto é, uma união entre universidade e comunidade entendendo-as como faces complementares. Como nos conta Serppa (2005), após algumas tentativas frustradas de atuação, eles optaram, por questões materiais, em trabalhar com comunidades próximas à região metropolitana de Salvador e recôncavo baiano. Com isso, chegaram em Santiago do Iguape, Bahia.

Após dois anos de pesquisa, os extensionistas perceberam, após algumas ações em êxito, que o melhor caminho a seguir naquele momento, como forma de potencializar as ações do projeto, era aproximar-se da comunidade Santiago do Iguape através da área cultural, já que se percebia uma intensa mobilização dos jovens em torno dos grupos de dança, em especial o grupo de dança afro. Deu-se nesse contexto o primeiro contato do Projeto e moradores da comunidade do Kaonge. Em sua dissertação, Serppa (2005) tece uma porção de

elogios à forma como esta comunidade se organizava em torno de uma liderança religiosa e a maneira como, a partir dessa organização, buscavam se empoderar do território.

Desse modo, o projeto passou a desenvolver (1) oficinas que visavam a formação de lideranças da comunidade do Kaonge e organizar a produção local a partir das especificidades culturais do grupo como uma ferramenta para atingir uma maior autonomia e (2) a buscar novos parceiros e iniciativas que pudessem ser empreendidas para fazer frente a pauperização deixada pela expansão capitalista anos antes.

De forma conjunta, portanto, a comunidade e o Projeto Paraguaçu constituíram o Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape com sede em Santiago do Iguape – CECVI – no início de 2002, aglutinaram movimentos de luta pela terra (CPJ) e ação social (CEPASC) e começaram a desenvolver atividades produtivas envolvendo a ostreicultura e a apicultura. Jovens lideranças, em especial duas professoras da comunidade, foram capacitadas para gerir as atividades produtivas, que agora estavam divididos em núcleos de produção que se ligavam a uma coordenação geral exercida pela liderança religiosa.

Como sinalizam Serppa (2005) e Torres (2014), as ações desenvolvidas não tinham apenas o objetivo de organizar a comunidade para tornar as atividades produtivas mais exitosas, mas também formar politicamente a comunidade para estar atenta aos direitos que possuíam e não eram respeitados, além de apontar para mecanismos existentes no âmbito estatal e na esfera privada que proporcionava a comunidade captar recursos, a exemplo de editais do governos e iniciativas de entidades privadas voltados à cultura, à população rural. Torres (2014) nota como houve um esforçado trabalho, inicialmente pelo Projeto Paraguaçu (um desdobramento do UFBA em Campo), mas continuado por outros mediadores, em mudar a realidade local a partir de uma mudança de “postura” da comunidade, valorizando, assim, seus aspectos culturais e outras potencialidades que poderiam fazê-los expandir seus horizontes.

Entretanto, ainda em 2003, o conflito da comunidade com os proprietários da fábrica que alegavam que o Kaonge estava utilizando ilegalmente “suas” terras ganhou tons mais severos. (MORAIS, 2014) Mediando o litígio, que arrefeceu no ano seguinte, o Projeto Paraguaçu, em parceria com os demais mediadores, apontaram como uma possível saída para as questões referentes ao conflito fundiário o reconhecimento enquanto remanescente de quilombo, relação que está manifestada, inclusive, no pedido de reconhecimento feito à FCP:

Apesar da situação de exclusão social, econômica e racial a que estamos submetidos, continuamos organizados e resistindo, porém, amadurecemos através das ações

políticas e educativas desenvolvidas pelo Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape – CECVI, projeto Paraguaçu da Faculdade de Educação da UFBA, Centro de Estudo Pesquisa e Ação Sócio Cultural – CEPASC, e a Comissão de Justiça e Paz – CJP [...]

Se apresentamos uma realidade de “crise” anterior à chegada do projeto – a qual se deu em consequência do esfacelamento produtivo provocado pela fábrica e agravada pelo processo de expropriação realizado ao longo das últimas décadas do século XX –, posterior a ele, temos, de fato, um rearranjo das atividades comuns aos membros com a inserção de novas práticas relacionadas, em grande medida, ao que entendemos por “novas ruralidades” (CARNEIRO, 2003). Reconhecida em 2004 pela FCP, a comunidade passa a ter acesso a um conjunto de ações previstas no Programa Brasil Quilombola, as quais reestruturaram a comunidade do ponto de vista físico e organizacional. (MORAIS, 2014)

É como desdobramento das ações da política pública que a comunidade passa a ter acesso à água encanada, luz elétrica e, também, a ser público-alvo de projetos específicos. E um desses projetos teve significativa importância para o grupo, o programa Cultura Viva, realizado em 2005 pelo MinC, no qual foram selecionados alguns jovens quilombolas para desenvolver atividades de pesquisa sobre as características culturais e históricas das comunidades em que moravam. Alguns jovens do Kaonge foram selecionados, e na pesquisa desenvolvida perceberam a possibilidade de construir na localidade uma rota de turismo étnico de base comunitária. Contando com a contribuição dos antigos projetos parceiros e outros que se aliaram nos anos seguintes e dispoendo de estrutura básica (água, luz, comida) para atender os visitantes, a comunidade organizou uma programação contendo trilhas, apresentações de dança e de práticas culinárias, e começou a executar o turismo étnico. A prática ganhou corpo e passou a ser a principal fonte de “renda” para a comunidade atualmente.

Além de oferecer uma nova forma de “produção”, a atração de diferentes pessoas trouxe, também, a possibilidade de enveredar-se, junto a outros projetos, em novas iniciativas. Desse modo, muitos projetos de produção ligados à lógica da economia solidária passaram a ser executados na comunidade que, absorvendo uma forma de organização tipicamente administrativa, passou a organizar-se para o trabalho através de núcleos de produção e atribuição de responsabilidade sob a supervisão de lideranças. Assim, buscou-se incluir os membros da comunidade em um trabalho coletivo dividido nos seguintes núcleos: agricultura; apicultura; artesanato; derivados do dendê; marisco; ostra; turismo; viveiro. Parte da renda

dessas atividades é gerida por uma coordenação geral e empregada em “melhorias” na comunidade, cujo processo decisório envolve a participação da mãe espiritual e a consulta às orientações espirituais.

Nota-se, portanto, um verdadeiro rearranjo produtivo e organizacional na localidade, contudo, é preciso compreender esse processo ligando-o à atuação militante e compromissada do Projeto Paraguaçu. Assim, quando chega a política quilombola ela encontra um terreno fértil e semeado onde suas ações podiam não apenas ser implementadas, mas acolhidas. A título de exemplo, quando realizamos o mapeamento biorregional com a comunidade no âmbito do programa MarSol, havia uma concepção muito nítida entre os moradores que determinados mapas precisavam evidenciar através de desenhos, ícones e figuras as conquistas que eles tiveram posterior o reconhecimento quilombola, uma vez que estas ações eram uma expressão da luta política empreendida pela comunidade. Destacou-se naquela ocasião a forma como os moradores representaram a caixa d’água, em evidência e no centro do mapa, já que até o ano de 2004 não havia água encanada para as suas casas. (MORAIS, 2014; TORRES, 2014).

Dentro dessa mesma perspectiva, outro fator de destaque foi o empenho em potencializar as atividades do CECVI, transformando-o em um ponto de cultura, e empreendendo diversas ações para que esta entidade pudesse cumprir o objetivo de promover o fortalecimento das demais comunidades do Vale do Iguape que também estavam envolvidas no contexto de crise. As informações abaixo, retiradas do site da própria entidade, dão-nos um bom panorama sobre suas intenções:

QUEM É O CECVI [sic]

Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape -CECVI

O centro foi fundado no dia 09 de fevereiro de 2002, como instituição civil sem fins lucrativos, sem distinção de cor, raça, sexo, ideologia política, regido por estatuto, e pelas normas legais pertinentes, com sede na comunidade Santiago do Iguape na Rua Gonçalo s/n distrito, rural do Município da Cachoeira.

A iniciativa de fundação foi da Companhia de dança quilombola do Vale do Iguape [na época, dança afro], por necessidade de ter uma organização registrada juridicamente para promover o fortalecimento de suas ações.

Até o presente momento o CECVI atuou: na [sic]

– **Mobilização para o reconhecimento e certificação das comunidades remanescente de quilombo do Kaonge, Dendê, Kalembra, Engenho da Ponte, Engenho da praia, Tombo, Kalole, Imbiara, Engenho da Vitória, Kaibongo, Guaíba, Engenho da Cruz, Engenho Novo e Santiago do Iguape.**

– Mobilizou e Formou o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape.

– Apoio e ajudou no levantamento sócio-econômico das comunidades quilombolas.

– Auxiliou na implantação do projeto cidadão quilombola com Apicultura, Pesca e Agricultura.

- Mobilizou e coordenou a pesquisa do diagnóstico potencial produtivo e econômico das comunidades quilombola.
- Mobilizou e formou o núcleo de turismo Étnico Rota da Liberdade.
- Mobilizou e formou o núcleo produtivo de cultivo de ostra.
- Mobilizou e formou o núcleo de apicultores agregando 100 famílias das comunidades quilombola.
- Sensibilização e formou o núcleo de produção de azeite de dendê. [sic]
- Incentivou e implantou o projeto Trilha, Griô Caravana dos Orixás
- É proponente do projeto Ponto de Cultura Expressão de Cidadania Quilombola que vem sendo implementado.
- Foi o proponente do III BAFF, Bahia Afro Filme Festival.
- É proponente da 1ª itinerância do BAFF em andamento.
- É proponente e vai implementar um projeto do edital BNDS/CAR/CECVI.
- É proponente e está implementando o projeto Cidadania Quilombola do edital PETROBRAS/CECVI. [sic] (sem grifos no original)

Como é possível perceber a atuação do CECVI não se restringe à comunidade do Kaonge, mas se expande às demais comunidades quilombolas da região. Há uma compreensão entre seus membros (e era, também, um dos princípios incentivados pelo Projeto Paraguaçu) que a autonomia de uma comunidade depende, necessariamente, do envolvimento das demais. Nota-se pelo destaque feito no trecho exposto a finalidade de promover que as demais comunidades também se reconhecessem enquanto quilombolas. E foi precisamente através do CECVI que a comunidade do Engenho da Cruz se identificou enquanto quilombola.

Diferente do que aponta a literatura (ARRUTI, 2006; 2009; O'DWYER, 2002), que nos fala sobre ser comum nos processos de reconhecimento quilombola a existência de uma situação de conflito que enseja a autoatribuição étnica, no Engenho da Cruz não temos propriamente uma situação de litígio por terra como tínhamos, por exemplo, no Kaonge, que tenha motivado o reconhecimento quilombola.

Reproduzo abaixo a entrevista da Informante nº10, moradora do Campo de Aviação e membro da Associação Quilombola da Cruz, em que ela nos conta de forma detalhada como ocorreu o processo de reconhecimento da comunidade:

Pesquisador: mas, como assim, X., chegou essa história de quilombo? Vocês já tinham ouvido falar? Sabia o que significava?

Informante nº10: de primeiro não.. não era... não tinha muito conhecimento sobre essa coisa de quilombola... tinha conhecimento assim da escola... de quem estudou, né... dos escravos... a gente sabia de que aqui foi forte... foi muito forte aqui... cê vê que tem muito engenho em todas essas comunidades aqui... aqui.. e quem mexia era os escravos... nesse mundo tudin aí tem engenho.../

Pesquisador: Mas alguém chegava a dizer assim “eu sou quilombola”?

Informante nº 10: eu digo... a gente/

Pesquisador: Digo, assim, desculpe... no início?

Informante nº 10: De primeiro?... de primeiro não.. era mais difícil... podia dizer, né, mas eu mesmo não via... assim o pessoal aqui só veio ficar assim... mais forte assim com essa coisa de quilombo depois da associação mesmo... e teve muita reunião pra falar disso... vinha o pessoal do massapê aí... falava aí... e foi indo.. foi indo... até que o povo entendeu... que veio entender que era bom.

Pesquisador: Foi difícil pra entender?

Informante nº10: Vixe...

Pesquisador: Por que assim?

Informante nº10: não entendia... o pessoal não entendia direito...primeiro achava que era coisa dos homi [referindo-se aos donos da fábrica]...que era coisa do INCRA ... eu vim entender depois, mas e os mais veí, que nem Seu Y?... que é mais veí... incuti com tudo... vixe... (risos)

Pesquisador: Me conta assim como foi, então, X.

Informante nº10: primeiro foi assim... tinha as reunião aí pra explicar... vinha o pessoal lá do massapê... que era [quilombola]... lá, “Z” [liderança da comunidade do Kaonge] falou com “P”... que era um cabeçudín que tem ali (risos)... que morava aqui juntinho de minha casa... mas ele tá em São Paulo agora... você num conhece não... ele era do sindicato dos agricultor na época...[/] que a gente podia dá parte na justiça pra conseguir essas terras aqui pra comunidade... a maioria aqui não é dono... sabe? ... tem uns que foi indenizado pela fábrica... mas a maioria não é dono... aí “P” falou com nós aqui, né... todo mundo interessou, né... aí “Z” veio explicar ai pra nós... fez uma, duas reunião... e tinha que ter uma associação, né... aí a gente correu atrás dos papel... e aí fez a associação... e aí taí hoje... taí do jeito que cê tá vendo (risos)

As informações trazidas pela informante nº10 se confirma ao longo de outras entrevistas. Mais precisamente, ela nos fala que um morador do Engenho da Cruz,⁶⁰ à época ligado ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais, através de um contato próximo com a liderança do Kaonge, trouxe para a comunidade a possibilidade da conquista por terras, despertando o interesses dos moradores. Desse modo, o CECVI passou a realizar reuniões⁶¹ para explicar o processo de reconhecimento, constituir a associação e dar entrada no pedido de reconhecimento.

Após a certificação, ela passou a integrar o Conselho Quilombola Vale do Iguape e as reuniões cessaram naturalmente. Passou, também, a ser alvo das políticas públicas presentes no PBQ. Diferente do Kaonge, que ampliou a teia de relações com projetos e parceiros que já começara se estabelecer desde os trabalhos com o Projeto Paraguaçu, o

60 Infelizmente, não conseguimos entrevistar esse morador, que, segundo informações locais, foi embora da comunidade para a cidade de São Paulo anos antes da chegada do Projeto MarSol em 2012 e que estava, também, longe da comunidade quando ocorreu meu campo.

61 Não há um consenso entre o número de reuniões realizados.

Engenho da Cruz não se envolveu (ou foi envolvido) em nenhum projeto até o ano de 2012 com o Programa MarSol.

Entretanto, o processo de construção da associação e a definição do território a ser titulado foram importantes fatores na forma como a comunidade se relaciona e percebe a política pública quilombola. Portanto, antes de adentrar no processo de implementação do PBQ e, mais precisamente, na forma como os moradores percebem a sua efetividade, retomaremos no segundo capítulo aspectos históricos e sociais da comunidade do Engenho da Cruz como uma maneira de caracterizar o ambiente de estudo, mas também apresentar marcadores espaço-temporais presentes na memória coletiva e *eventos* históricos que são fundamentais para compreender a tecitura social na qual a política pública passou a ser implementada, algo que se revelou de extrema importância nas abordagens envolvendo a política quilombola (SILVA, 2010; MARQUES E GOMES, 2013; SCHIMITTI, TURATTI E CARVALHO, 2002; LEITE, 2008).

*

2.2. EVENTO E MEMÓRIA

Conforme a sugestão de Joan Vicent (2010), que confere relevância ao estudo dos eventos históricos (Max Weber e Marshall Sahlins) como um meio para analisar afundo um determinado grupo rural, pretende-se, neste capítulo, dissertar acerca do processo histórico da comunidade quilombola do Engenho da Cruz, as situações que ensejaram o reconhecimento quilombola e o processo de definição do território a ser titulado. Para esse objetivo, serão destacados três “eventos”: (1) a abertura da Fábrica Óleos de Palma S.A. (Opalma); (2) a mudança da sua matriz produtiva do dendê para cana nos anos seguintes; (3) e o reconhecimento quilombola. Os dois primeiros momentos ganham destaque por constituírem os marcadores espaço-temporais mais recorrentes na memória social dos moradores, denotando a importância de cada um deles, dado a interferência direta que tiveram na vida das comunidades. Suas respectivas ocorrências provocaram novos reordenamentos sociais e econômicos, implicando nas formas de uso do território, nos modos de trabalho/renda, na divisão do tempo para o trabalho, ou seja, em toda organização social frente a necessidade de reprodução no campo.

Como mostraremos, esses dois momentos ainda tem elevada importância na forma como a população local atribui significado ao seu território e na dinâmica cotidiana da

comunidade. No imaginário social, o reconhecimento quilombola e a gama de ações da política pública, são percebidas, sobretudo, com referência a esses dois momentos.

Acerca da noção de “evento”, estamos considerando a perspectiva defendida por Marshall Sahlins (1990). Na visão do autor, este conceito daria condições de pensar o acontecimento não apenas como a ocorrência de um fenômeno, mas como algo que adquire significância histórica quando apropriado e interpretado pelo esquema cultural de um determinado grupo, ou seja, “uma diferença que faz diferença” (SAHLINS, 1990). Em outras palavras, estamos falando das perturbações a um dado fluxo normativo que é acolhido no contexto cultural em questão.

Para Sahlins (1990), os eventos históricos se completam arbitrariamente, podendo transformar, reificar ou finalizar uma época. Não devem ser observados de forma “dura”, como fenômenos lineares, mas como um elemento que pode favorecer o processo de transformação interna e externa de um grupo social pela sua multiplicidade. Nesse sentido, uma análise da história pressupõe que os significados culturais se alteram a partir de novos valores funcionais dados às categorias, fazendo a cultura “funcionar” como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente. Uma perspectiva fundamental para argumentar a inseparabilidade da história na análise do contexto presente. No terceiro evento, em que se discutirá o *processo de territorialização*⁶² da categoria quilombola, retomaremos essa discussão para demonstrar como a percepção local do reconhecimento quilombola e das ações que chegaram posterior a ele são signatários de uma ambígua interpretação dos primeiros eventos. No imaginário social do grupo, o período de funcionamento da Opalma S.A. e seu posterior fechamento funcionam como um paradigma para analisar o momento presente.⁶³

A partir de Sahlins, essa característica pode ser vista como uma dinâmica própria à *estrutura da conjuntura*, fundamental à compreensão da mudança cultural. Para o autor, ela é a forma como as culturas reagem a um evento, fazendo o contexto imediato dialogar com estruturas anteriores. Em suas palavras, seria “a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos, o que inclui a microsociologia de sua interação” (SAHLINS, 2004, p. 322). Interposto entre evento e estrutura, a *estrutura da conjuntura* pode ser considerada uma noção

62 Segue-se, aqui, as definições de Arruti (2006) apresentado no primeiro capítulo desta dissertação.

63 Esse debate será feito no quarto capítulo, no qual busca demonstrar uma dupla significação da memória social, isto é, ela tanto é mobilizada politicamente e identitariamente para relembrar o processo de expropriação de terras e a ancestralidade quilombola, justificando, portanto, o reconhecimento quilombola, quanto um esquema de percepção do mundo pelo qual observam, analisam e agem no momento presente.

mediadora entre a sincronia e a diacronia. O evento não existe sem o sistema simbólico: “É que a definição de um “algo-acontecido” como um evento, assim como suas consequências históricas específicas, tem de depender da estrutura em vigor” (Idem)

Essa contextualização é importante, pois ela demarca uma das perspectivas teóricas a serem seguidas no decorrer do trabalho, qual seja: a percepção da autoidentificação quilombola na comunidade do Engenho da Cruz como um *evento*. Entretanto, para ter uma compreensão específica deste, é necessário que se apresente e reflita acerca de eventos anteriores, tendo em vista que a cultura é uma teia flexível na qual a situação presente é permeada pela imagem do passado, as quais compõe os significados culturais pelos quais observamos o momento atual. Não obstante, a temporalidade histórica, como algo interseccionado à dimensão social, de acordo a uma correlação entre sincronia e diacronia do processo social, ajuda-nos a contrabalancear qualquer tendência individualista de uma primazia da volição individual sobre o social, dado que os objetos só adquirem sentido quando contextualizados culturalmente. Por esse ponto de vista, não faz sentido concebermos o reconhecimento e a política pública implementada tão pura e simplesmente como algo alheio à comunidade que, a partir das suas ações objetivas, gera impactos. Ela é um *evento*, uma situação histórica subjetivamente apropriada pelo grupo, ou seja, um acontecimento culturalmente significado.

Desse modo, o caminho escolhido para “reconstruir” o passado privilegiou a memória individual e coletiva, pelo qual foi possível não apenas reconstituir historicamente os reordenamentos territoriais e socio-econômicos sob os quais estavam submetidos as comunidades quilombolas, mas a estabelecer os marcadores espaço-temporais de destaque na memória social. Destarte, a obra de Myrian Sepúlveda dos Santos (2012), *Memória coletiva e Teoria social*, nos oferece alicerce à reflexão deste conceito e ao caminho a ser trilhado nessa pesquisa. A autora rememora as contribuições seminais de Maurice Halbwachs, para quem a memória social corresponde a quadros coletivos presentes na estrutura social, em contraposição à teoria de Bartlett, que busca dar maior ênfase na ação individual e na interação dos agentes. Na abordagem de Santos (2012), as duas concepções devem ser consideradas complementares e não excludentes, uma vez que as construções do passado podem se sustentar tanto por estruturas coletivas quanto criadas pelos sujeitos. Ela devolve a lembrança não só à contingência do presente, isto é, às constantes transformações, como já se

apresenta em Bosi (2006), mas à própria reflexão do agente sobre como a apropriação dessa elaboração poderá lhe servir.

A memória, assim, não corresponde a meras lembranças passadas, mas, adentrando ao jogo da lógica situacional, ela é mediada pelo presente, pelo indivíduo e pelo grupo. Pollak (1992) assevera que a memória é um fenômeno construído social e individualmente e, quando se trata de memória herdada, há uma notável relação entre a memória e o sentimento de identidade. Ela é assim um elemento constitutivo da identidade, tanto individual quanto coletiva, e um fator de continuidade de um indivíduo ou de um grupo com a reconstrução de si e dos laços de pertencimento. Para Pollak (1992), ainda, memória e identidade podem ser negociadas e não compreendidas como essências. Se trouxermos para uma abordagem giddensiana, a memória é um recurso do meio apto a ser apropriado pelo agente, seja de maneira intencional ou tácita. Sendo “intencional”, ela é passível de arregimentar os laços de pertencimento dos agentes com o seu território, fundamentando a presunção de ancestralidade que confere ao grupo perspectivas de direito.

Essa perspectiva se aproxima, grosso modo, das considerações feitas por Mello (2012), de que a memória ganha seu devido sentido se entendida em relação com o processo identitário e político no qual ela é mobilizada pela comunidade. Nas palavras do autor,

Em diversas situações, a formação dos grupos étnicos se dá por meio de apelos a um passado comum e de reivindicação de uma história específica. Na constituição da etnicidade, há uma descontinuidade real e uma ênfase na imutabilidade aparente do produto. Ou seja, o que se apresenta como original, imutável e intocado é, de saída, um projeto, denotando aqui que Carneiro da Cunha (1985) chamou de "fidelidade espectral". Desse modo, a memória coletiva [...] não pode ser entendida como algo que, de antemão, fornece coesão ao grupo, devendo ser compreendida à luz do processo identitário contemporâneo, analisando-se como ela é mobilizada nas reivindicações políticas". (MELLO, 2012, p.64)

Quando “tácita”, ela funciona como um esquema de percepção da realidade fundada na memória-hábito e na memória-lembrança. (SANTOS, 2012) sem presumir objetivamente um sentido político no ato de lembrar. Retornaremos a essas perspectivas no último capítulo, quando buscaremos associar essas duas vertentes à percepção dos moradores acerca da política pública quilombola.

*

2.3. CARACTERIZAÇÃO GERAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO DA CRUZ:

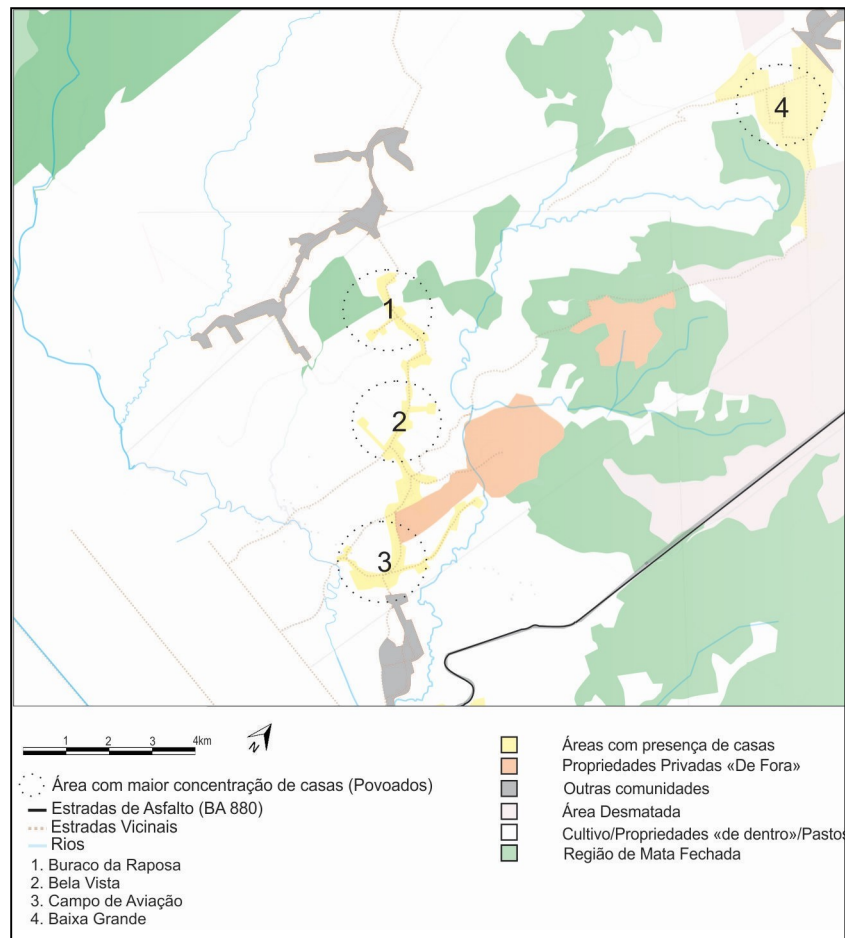
Anteriormente à contextualização histórica, será feito nesse subtópico uma rápida caracterização acerca da conjuntura social, econômica e política do Engenho da Cruz, para que se possa ter uma noção geral do objeto tratado.

Recapitulando alguns aspectos já sinalizados, a comunidade do Engenho da Cruz reconheceu-se quilombola no ano de 2007 a partir dos incentivos políticos do CECVI, com a justificativa de fazer frente a situação de exclusão social e econômica agravada no início dos anos 90, com o fim da Fábrica Óleos de Palma S.A. A partir de então, a comunidade passou a ser público-alvo de diversas políticas públicas presentes no PBQ.

A comunidade do Engenho da Cruz está localizada no Vale do Iguape, na cidade de Cachoeira, Bahia. Ela faz parte de um conjunto de quinze comunidades quilombolas presentes na região do Vale do Iguape. Afasta-se da comunidade do Kaonge (rapidamente apresentada no capítulo anterior) cerca de sete quilômetros, distância que pode ser percorrida por caminhos vicinais ou pela BA 880 – via construída em 1968 para escoar a produção da Fábrica Óleos de Palma S.A. e que fora asfaltada recentemente, em 2012. Fazem parte da comunidade 169 famílias concentradas, em sua maioria, em quatro povoados: (1) Bela Vista; (2) Campo de Aviação; (3) Buraco da Raposa e (4) Baixa Grande.

Depois de uma hora e meia de viagem, saindo de Salvador, passando por Santo Amaro pela BR 420, que o liga à Cachoeira, e entrando na BA 880, entre Cachoeira e um entrocamento rodoviário que leva a Saubara, encontramos, em frente às ruínas da antiga fábrica Opalma S.A., a estrada de terra que leva ao Engenho da Cruz⁶⁴. A “estrada de chão” tem início na comunidade da Acutinga e corta todo território da Cruz até chegar à comunidade do Engenho Novo a jusante. Ao longo desse longo caminho, conhecido como estrada Alto do Camelo, encontramos três dos povoados supracitados: Campo de Aviação, Bela Vista e Buraco da Raposa, respectivamente [ver mapa 2]. O povoado da Baixa Grande, por outro lado, está localizado no “km 25” (ou “ponto do carvão”), próximo à margem esquerda da BR 420, a pouco mais de 3 km dos demais povoados.

64 Ver foto 1 em anexo.



Mapa 1 Povoados do Engenho da Cruz

A estrada Alto do Camelo fazia/faz parte da rota percorrida pelos moradores das comunidades do Vale do Iguape para transitar entre a região e utilizar os recursos do território. Através dela se tem acesso às três nascentes do rio Murutuba (*as três murutubas*) – local onde é captada a água distribuída entre as comunidades do vale e que alimenta um dos principais rios da comunidade, o Acutinguinha – e à estrada de Santiago do Iguape, que dá acesso à *maré*, onde se pesca e marisca⁶⁵. Embora adensado em três localidades, é possível encontrar núcleos familiares por toda extensão da estrada divididos em pequenos conjuntos de três ou quatro casas. Por ela, se tem acesso também à estrada da Baixa Grande, nas proximidades do povoado Buraco da Raposa, que leva para a comunidade homônima por dentro da área de mata fechada. É possível chegar a esse povoado pelo “asfalto”⁶⁶ ou pela BR

65Ver foto 2 em anexo

66 Referência êmica à BA 880, que liga Santo Amaro à Santiago do Iguape.

420. A maior parte dessas estradas foi aberta devido o transporte de cana, com o objetivo de facilitar a passagem de automóveis e carros de boi conectando-as às estradas vicinais que davam acesso às comunidades limítrofes: Kaonge e Engenho da Praia (divisa a leste); ao povoado da Baixa Grande (a oeste); Acutinga (a sul); Engenho Novo (a norte). Até a década de 50, a principal forma de deixar ou chegar a essa região era através do transporte marítimo em Santiago do Iguape.

Nessa região, a fauna é abundante, com uma rica presença de pássaros e animais de caça, como paca, sendo a prática uma atividade comum entre os moradores. É uma alternativa presente ainda nos dias de hoje como complemento alimentar, mas que tem atraído muitos *forasteiros* para o território, devido a apreciação da carne de paca na cidade e a consequente valorização desta caça. Segundo os moradores, esse fato tem contribuído para a diminuição de animais encontrados nessas terras, fazendo com que animais que eram comuns no local sejam pouco vistos nos dias de hoje. Soma-se a isso, uma queixa sobre a queda da quantidade de peixes do Rio Acu, devido ao uso de agrotóxicos nas áreas de pastagem (que pertencem, ainda, aos antigos proprietários da Fábrica) para conter o avanço de ervas daninhas sobre o capim.

As zonas de mata fechada apresentam uma flora riquíssima, com uma ampla variedade de espécies vegetais e madeiras para as mais diversas utilidades⁶⁷. Uma vegetação de denso verde em todas as épocas do ano, tendo em vista a boa distribuição das chuvas, concentrando-se em maior volume no verão, fato que faz das terras extremamente férteis e dos quintais excessivamente produtivos⁶⁸. São, assim, pluricultores por excelência, destacando-se o cultivo de mandioca e de verduras (em especial, a abóbora), utilizados para a feitura da farinha e venda, respectivamente. As áreas de mata, no entanto, foram drasticamente reduzidas pela extração ilegal de madeira nos dias atuais e, sobretudo, pelas plantações de dendê e cana no ciclos dos anos 60-75 e 75-90, respectivamente.

Topograficamente, a região é marcada por uma extensa área de planície, onde se localizaram as plantações de dendê e cana nos ciclos econômicos supracitados, mas que hoje se constitui como uma vasta área de pastagem para criação bovina de um proprietário “de fora” da comunidade, e uma região de relevo acidentado, onde estão localizados os povoados, sua área agriculturável e a mata fechada. Três rios cortam o território reivindicado para a titulação, o rio Sucupemba (que marca a divisão com o Kaonge) e Acu, a leste, e o Rio

67 Ver foto 3 em anexo.

68 Ver foto 4 em anexo

Acutinguinha, que é alimentado pelo Rio Murutuba, a oeste⁶⁹. Nos rios Acu e Acutinguinha existem duas represas, a do primeiro uma represa antiga construída na época em que funcionava o Engenho de Açucar da Cruz para fazer funcionar a roda d'água que gerava energia para o engenho, e a segunda construída coletivamente pelos moradores em 2012, para facilitar a irrigação das plantações, além de servir como área de lazer e pesca. Até a década de 70, as margens do Rio Acu tinha sua importância marcada como área de morada, onde era possível pescar e navegar em seu leito, atraindo moradores de toda a região do Iguape e localidades vizinhas.

A criação de bovinos e caprinos configura-se como uma atividade característica entre os proprietários “de dentro” da comunidade, donos de pequenas áreas inseridas no território, cuja criação constitui uma reserva financeira, e entre os grandes proprietários considerados “de fora”, que possuem grandes sítios para veraneio e desenvolvem o corte bovino e atividade granjeira. Os posseiros, ocupantes da terra que constituem a maior parcela dos moradores, criam, em sua maioria, aves (galinha) e suínos.

Há, desse modo, três categorias de moradores identificados emicamente: os ocupantes (posseiros); os proprietários “de dentro”; e os proprietários “de fora”. Nos povoados da Bela Vista e Baixa Grande estão concentrados a maior parte dos proprietários “de dentro” e no Campo de Aviação e Buraco da Raposa, a maioria dos ocupantes. Essa divisão denota as implicações dos períodos supracitados, as quais ensejaram diversas mudanças no contexto local no reordenamento da ocupação territorial e nos perfis fundiário e sócio-econômico do Engenho da Cruz, impactando material e simbolicamente a comunidade. Levando-se em consideração informações dos próprios moradores, contrastada ao cadastro utilizado pelo agente de saúde local, chegamos ao seguinte quadro:

Povoados	Nº Aprox. de und. Familiar por povoado	Ocupantes (Posseiros)	Proprietários “de Dentro”	Proprietários “de Fora”
Campo de Aviação	32	25	7	-
Bela Vista	27	13	12	2
Buraco da Raposa	31	26	5	1
Baixa Grande	29	15	14	-

Tabela 4 Distribuição das famílias no Engenho da Cruz

⁶⁹ Ver foto 5, 6 e 7 em anexo.

Em sua extrema maioria, os proprietários de dentro são pessoas que foram indenizadas pela Fábrica Opalma S.A. após a rescisão do vínculo empregatício. Em acordo com a fábrica, alguns moradores receberam uma pequena parte de terra, em áreas próximas de onde já estavam estabelecidos, como direito trabalhista. Alguns moradores, entretanto, optaram por vender sua parte, mudando-se da localidade; outros ampliaram através da compra e de casamentos. Mesmo em número reduzido, o processo de compra e venda da terra na região levou à chegada de novos moradores chegassem e a constituição de três sítios na região, que pertencem aos três proprietários considerados “de fora”. Estes não utilizam as suas residências como moradia, mas para veraneio.

Atualmente, alguns moradores estabelecem relações de trabalho com os proprietários considerados “de fora” no preparo (limpeza e aragem) de seus terrenos para a plantação e nas colheitas; e utilizam dos recursos naturais localizados dentro das “terras privadas”. Alguns proprietários “de dentro”, inclusive lideranças quilombolas, mantêm relações de amizade com “os de fora”, frequentando sua casa e ofertando-lhes almoço ou jantar quando da sua presença na região. Os proprietários, por sua vez, frequentam constantemente os espaços de convívio dos moradores, como os bares e festividades.

Como sinalizado no quadro, são três grandes proprietários nessa condição, dois na região da Bela Vista e um na Baixa Grande. No ano de 2010, quando a comunidade já era reconhecida, um “de fora” cercou uma das passagens que dava acesso ao Rio Murutuba, fato que desencadeou um conflito com a comunidade e com o Conselho Quilombola, tendo em vista que a área cercada correspondia ao espaço utilizada, sobretudo, para lavar roupas. A disputa, entretanto, não ganhou maiores dimensões e arrefeceu com o tempo. Os moradores encontraram um outro local para utilizar, e a cerca continua existindo com uma placa proibindo o acesso.⁷⁰

Um outro aspecto importante é que praticamente a totalidade dos posseiros nunca deixaram a comunidade para morar fora (mesmo nos momentos de crise), enquanto que os proprietários “de dentro” são constituídos, em grande número, de moradores que trabalharam nas cidades, se aposentaram e retornaram; ou de pessoas que ainda trabalham fora da comunidade, mas mantêm sua casa na localidade. Não é incomum entre os proprietários de dentro encontrar um conjugue morando na comunidade e outro em algum centro urbano com os filhos.

70 Ver foto 8 em anexo.

A crise da década de 90, que será melhor descrita no próximo subtópico, desencadeou uma migração maciça da comunidade, o que levou muitos moradores a procurar oportunidades de emprego nas cidades próximas, em especial, Salvador, como estratégia de reprodução e manutenção das famílias. A necessidade de sair da comunidade em busca de oportunidades de trabalho impactou não apenas os moradores da época, mas é ainda o destino de muitos jovens da comunidade que buscam empregar-se nos centros urbanos.

Esse fenômeno, entretanto, tem trazido novos elementos para o ordenamento socioeconômico da comunidade. A população estabelecida hoje em dia no Engenho da Cruz é constituída, basicamente, de pessoas mais velhas – acima dos 35 anos. Ocupam-se, basicamente, da agricultura e da venda de produtos fabricados localmente, como o azeite de dendê, sabão de soda, apicultura etc. Entretanto, a população jovem, na faixa dos 18 aos 29 anos, nem sempre conseguem emprego fixo fora da comunidade, e ao retornar a ela opta em não trabalhar com a agricultura ou outras atividades que os igualem aos seus pais. Desse modo, são vistos pelos mais velhos como uma “população problema” ao trazerem para essa localidade elementos que perturbam a ordem estabelecida, destacando-se entre eles o uso de drogas. Em níveis ocupacionais, portanto, a maior parte da população mais velha é constituída por agricultores rurais e dos mais jovens por desempregados.

Do ponto de vista político, estão organizados na Associação Quilombola do Engenho da Cruz – AssCruz –, localizada na localidade do Campo de Aviação, e participam do Conselho Quilombola Vale do Iguape. Na comunidade existe uma escola de ensino fundamental, a escola Almerinda Pereira, um Posto de Saúde da Família, Marciana Andrade do Carmo, um clube para festas, conhecido como Clube Bela Vista, a Igreja Nossa Senhora do Parto, em homenagem à padroeira da comunidade, e outras duas igrejas protestantes, das ordens Batista e Universal⁷¹. Todos os equipamentos listados estão localizados na Bela Vista, única localidade a contar com calçamento das ruas, uma pequena praça e iluminação pública. Uma diferença que se demonstra não apenas nas áreas públicas, mas que se apresenta também no aspecto das casas. Na região da Bela Vista, as casas são grandes, feitas de tijolos, telhas de cerâmica, com quintais e amplas varandas frontais. Nas demais localidades, encontramos casas por rebocar ou feita de taipa e menos mobiliadas.

Como já é possível perceber, essa localidade se diferencia demasiadamente dos outros três povoados. Distinções que não se manifestam apenas fisicamente, mas

71 Ver fotos 9, 10, 11 e 12 em anexo.

correspondem ao processo histórico da comunidade, a uma distinção social entre os membros do grupo – a qual será melhor abordada no decorrer do trabalho – e a um conflito de interesses que tem ganhado novos contornos com a implementação da política pública. Não por acaso, quando houve a divisão dos beneficiários do *Minha Casa, Minha Vida*, nenhuma família da Bela Vista foi contemplada, enquanto a Baixa grande, o Campo de Aviação e o Buraco da Raposa ficaram com, quatro, doze e vinte casas, respectivamente.

*

2.3. ASPECTOS HISTÓRICOS OU O “ANTIGO ENGENHO DA CRUZ”:

A história da comunidade do Engenho da Cruz pode ser “reescrita” em três momentos, a partir do que indica a memória dos moradores. São três fases inextrincavelmente ligadas por mudanças estruturais que repercutiram no uso do território e na organização social da comunidade, são elas: (1) a época da antiga comunidade; (2) a época da fábrica; (3) e os dias atuais, quando se reconhecem como quilombolas. Tais épocas estão separadas por dois *eventos* fundamentais: (1) a abertura da fábrica e o (2) processo de formação quilombola. O objetivo posto neste capítulo é o de dar uma linearidade histórica aos acontecimentos, embora, na prática, a repercussão não siga, necessariamente, uma ordem linear. Por outro lado, visa evitar confusões com a polissemia do substantivo próprio “Engenho da Cruz”, que na memória e fala dos moradores pode ter, ao menos, três significações: (1) pode referir-se ao antigo Engenho de Açúcar da Cruz, variando para “Engenho dos Dutra”, em referência à família proprietária das terras na época; (2) em uma segunda acepção, ele pode estar se referindo a uma antiga comunidade que se localizava nas proximidades do Engenho, da qual se originou uma espécie de “mito fundador”. Com as mudanças ocorridas pela maciça entrada do capital na região, muitos moradores abandonaram ou foram desapropriados de suas antigas casas. Esse fato pôs fim à existência dessa comunidade, e deu origem ao processo de ocupação das outras áreas no território, onde deram origem aos povoados hoje existentes; (3) por fim, durante os anos seguintes, os povoados ficariam conhecidos, em sua integralidade, como comunidade da Opalma, em referência à fábrica instalada no ano de 1962. Com o reconhecimento quilombola, entretanto, a associação tem encabeçado um “movimento” de retomada oficial do nome Engenho da Cruz como forma de identificar o território.

Pesquisando nos órgãos oficiais e em algumas declarações públicas de residência de pessoas físicas ou cadastro de pessoas jurídicas da comunidade, em nenhuma delas encontrou-se a referência da localidade enquanto “Engenho da Cruz”. Em sua maioria, os

documentos identificam os logradouros como pertencentes à comunidade ou povoado da “Opalma”. Abaixo estão reproduzidas três imagens para exemplificar:

Identificação					
CADASTRADO NO CNES EM: 16/11/2006 ÚLTIMA ATUALIZAÇÃO EM: 1/11/2016 DATA DE ATUALIZAÇÃO LOCAL: 18/6/2015					
Veja onde se localiza:		Exibir Ficha Reduzida por Competência		Exibir Ficha Reduzida Atual	
Nome:	USF MARCIANA ANDRADE DO CARMO	CNES:	5129982	CNPJ:	
Nome Empresarial:	MUNICÍPIO DE CACHOEIRA	CPF:	--	Personalidade:	JURÍDICA
Logradouro:	POVOADO DA OPALMA	Número:	S/N	Telefone:	
Complemento:	Bairro:	CEP:	Município:	UF:	
PREDIO	ZONA RURAL	44300000	CACHOEIRA - IBGE - 290490	BA	
Tipo Estabelecimento:	Sub Tipo Estabelecimento:	Gestão:	Dependência:		
CENTRO DE SAUDE/UNIDADE BASICA		MUNICIPAL	MANTIDA		
Número Alvará:	Órgão Expedidor:	Data Expedição:			
Horário de Funcionamento:					
Não informado					
Módulos:					
Básico	Conjunto	Ambulatorial	Hospitalar	Mantenedora	Profissionais
Habilitações	Regras Contratuais	Contrato de Gestão	Incentivos	Equipes	Residência Terapêutica
Telessaúde	Org. Parceiras	Ger./Adm (Terceiro)			

Figura 1 Endereço do PSF Marciana Andrade do Carmo

Escola Almerida Pereira (nome fantasia: Escola Almerida Pereira)

 Curtir  Compartilhar Seja o primeiro de seus amigos a curtir isso.

 Tweet

 Compartilhar Compartilhar isto no Google+

CNPJ

05.801.054/0001-70

Nome fantasia

(Ausente)

Razão social

Escola Almerida Pereira

Data de abertura

28/7/2003

Endereço

Faz Bela Vista-Opalma -Opalma, S/N, Terreo, Distrito, Cachoeira, BA, CEP 44300-000, Brasil

Figura 2 Endereço da Escola Almerida Pereira

20/07/2016 002112997

PODER JUDICIÁRIO
TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DA BAHIA

CERTIDÃO ESTADUAL
AÇÕES CRIMINAIS

CERTIDÃO Nº: 002112997 **FOLHA: 1/1**

A autenticidade desta certidão poderá ser confirmada pela internet no site do Tribunal de Justiça (www.tjba.jus.br).

CERTIFICO que, pesquisando os registros de distribuições de feitos criminais do Estado da Bahia, anteriores a data de 20/07/2016, verifiquei NADA CONSTAR em nome de:

[redacted] portador do RG: [redacted] filho de [redacted]
[redacted] Macedo, residente na povoado da opalma, Cachoeira - BA. *****

Esta certidão abrange as Varas Criminais Comuns, Varas Criminais Especializadas, Varas de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, Varas do Júri, Varas de Execuções Penais e Medidas Alternativas e Vara de Auditoria Militar e busca no banco de dados pelo período de 20 (vinte) anos. Certidão emitida de acordo com o §1º do art. 6º da resolução 121/2010 do CNJ, que impede emissão de certidão positiva quando constar a distribuição de termo circunstanciado, inquérito ou processo em tramitação sem sentença condenatória transitada em julgado.

Os dados informados são de responsabilidade do solicitante, devendo a titularidade ser conferida pelo interessado e/ou destinatário.

Certifico finalmente que esta certidão é sem custas.

Esta certidão foi emitida pela internet e sua validade é de 30 dias a partir da data de sua emissão. Após esta data será necessária a emissão de uma nova certidão.

Salvador, quarta-feira, 20 de julho de 2016.

Figura 3 Declaração de um candidato a vereador da comunidade

Dos documentos observados, apenas o endereço da Associação Quilombola da Cruz faz referência ao nome da comunidade como Engenho da Cruz. Até mesmo na fala dos moradores é possível encontrar referência à comunidade como Opalma ou Engenho da Cruz – às vezes na fala do mesmo interlocutor – e modos de denominar o território como “terras do Engenho da Cruz”, “terras da Cruz” ou “terras dos Dutra”.

Associação Quilombola Engenho da Cruz - Asscruz (nome fantasia: Associação Quilombola Engenho da Cruz - Asscruz)

 Curtir  Compartilhar Seja o primeiro de seus amigos a curtir isso.

 Tweet

 Partilhar Partilhar este item no Google+

CNPJ

14.704.888/0001-58

Nome fantasia

(Ausente)

Razão social

Associação Quilombola Engenho da Cruz - Asscruz

Data de abertura

23/11/2011

Endereço

Com Quilombola Engenho Da Cruz, 00, Terreo, Engenho Da Cruz, Cachoeira, BA, CEP 44300-000, Brasil

Figura 4 Endereço da AssCruz

Na dissertação de Aragão (1996), ela estuda a situação social deixada pela mudança da matriz produtiva da Fábrica Opalma S.A. do dendê para a cana de açúcar em meados dos anos 70. A pesquisa da autora está inserida no contexto dos anos 90 e pesquisa as comunidades localizadas nas proximidades da fábrica. Em seu estudo, a autora define toda a região que hoje se reconhece como “Engenho da Cruz” como “Opalma” e sinaliza para os conflitos familiares que impediam a articulação política em torno de uma associação de moradores – a Associação de Moradores da Opalma. Como pudemos apurar, esta associação era dirigida por moradores da Bela Vista, mas que fora impedida de funcionar por mandato judicial devido a problemas na prestação de contas de doações financeiras feitas pela Prefeitura da Cachoeira.

Das pesquisas efetuadas nos repositórios institucionais da UFBA, UFRB, UNEB e bancos de dissertação e teses da CAPES, os estudos encontrados que trabalhou com as comunidades quilombolas e não quilombolas a direita do Rio Acú (Engenho Novo, Opalma, Engenho da Cruz, Montecho) foram apenas a de Aragão (1996) e minha monografia de conclusão de curso (MORAIS, 2014). Encontramos, por certo, outras várias dissertações sobre as comunidades quilombolas a esquerda do Rio Acu, sobre o Kaonge (SERPPA, 2005; TORRES, 2014; GOMES, 2014) e Santiago do Iguape (CRUZ, 2014; CARVALHO, 2016). Todas elas fazem referência à fábrica Opalma S.A. pela própria importância que tivera na urdidura sócio-econômica da época. Referem-se, também, ao Engenho da Cruz, mas todas colocando-o como um antigo engenho ou uma antiga comunidade (ARAGÃO, 1996) que fora destruída pela Opalma S.A.

Sem dúvida, o processo de (re)nominação da comunidade está intimamente ligado ao movimento de definição do território a ser titulado e das discussões que envolveram o reconhecimento quilombola. Como sugere Bartolomé (2006), as reelaborações étnicas se dão em meios políticos complexos e multiplamente compartilhados por sujeitos políticos e institucionais. Assim, o despertar de uma categoria político-identitária (Arruti, 2006) não é obra apenas de um coletivo organizado e fechado em torno de uma causa pertinente somente ao grupo, mas é também resultante da recepção que a sociedade envolvente faz da mobilização étnica e de todas as negociações, de redes de parcerias e de disputas em torno do exercício de autoridades e direitos no contexto em que o movimento se insere.

Nesse sentido, a etnogênese do Engenho da Cruz, que se deu na íntima relação com o CECVI, manifestou-se não apenas na definição de um território identitário fixo, mas na

elaboração (ou retomada), a partir da mobilização da memória social, de um nome que os diferenciava, contrastivamente, do grupo de moradores localizados abaixo do Campo de Aviação, isto é, da comunidade do Acutinga – que também é compreendida como comunidade da “Opalma”.

A região do Iguape, assim como todo o recôncavo baiano, foi um dos principais polos da produção açucareira baiana, e destaca-se como uma das áreas de processo civilizatório mais antigos do Brasil. A presença das vastas áreas de *plantations*, que se mantivera nos ciclos econômicos ao longo do século XX, ainda compõe o cenário paisagístico local, existindo, como dito, na forma de extensas áreas de pastagem: um enorme vazio em meio à vegetação do vale. Documentos históricos dão conta da existência de 23 grandes engenhos nessa região⁷², destacando-se entre eles o Engenho da Cruz, posse do II Barão do Iguape, Inácio Rodrigues Pereira Dutra, morto em 1888. Nas franjas desse engenho desenvolveu-se uma comunidade homônima, uma das mais populosas do Iguape no início do século XX (FRAGA FILHO, 2006).

Por ser próxima a três rios (Sucupemba, Acu e Acutinguinha) e pelas ofertas de trabalho oferecidas pelo Engenho⁷³, a região atraiu muitos camponeses migrantes, fato que intensificou o processo de transformação pelo qual a região passava. Fraga Filho (2006) percebeu, ao analisar os processos crimes compreendidos nas primeiras décadas do início do século XX, que dos 17 trabalhadores do Engenho da Cruz citados, apenas 5 apareciam na lista de pagamento atualizada anualmente pelo Engenho. Associando-se a outras observações, o autor concluiu que a região foi foco de uma densa migração (saída e chegada) de negros libertos e outros camponeses que se espalharam por todo Recôncavo em um constante fluxo de comunicação entre os diversos grupos e comunidades que ali surgiam. Desse modo, a antiga comunidade do Engenho da Cruz nasceu de um processo de *acomponesamento*⁷⁴ (ALMEIDA, 1999) de diversas famílias na região periférica do Engenho.

72 Segundo Barickman (2003), referindo à densa povoação da freguesia do Iguape, diz que o “contraste entre o Iguape e qualquer uma das freguesias fumageiras ou produtoras de mandioca tradicionais” era tão grande que “dispensa comentários”.

73 Conforme Fraga Filho (2006), o Engenho da Cruz, em sua primeira safra após a abolição, produziu menos do que em anos anteriores, acarretando o não cumprimento do contrato de fornecimento de cana com a empresa inglesa Bahia Central Factories Limited. A solução encontrada foi “remunerar” a mão de obra para trabalhar no Engenho através da permissão para o cultivo de roças para os vindos de fora e diminuição de horas trabalhadas para os que já permaneciam ali.

74 O processo de *acomponesamento* era a permanência dos antigos escravizados nas franjas do engenho, constituindo nesse local sua residência e produção, com uma relativa autonomia.

O processo relatado por Almeida (1999) constitui o que poderíamos chamar do *modelo de quilombo* prevalecente no Vale do Iguape, comunidades agregadas à propriedade dos diversos Engenhos. Conforme o autor, a retração da cultura canavieira contribuiu tanto para o aumento da população aquilombada quanto na redução do poder econômico em um proporcional enfraquecimento do sistema repressor e seus mecanismos de coerção e justiça privada, favorecendo a existência de relações de subordinação entre camponeses e senhores. A condição de “agregado” submetia os membros da comunidade a uma relação de servidão e exploração do trabalhador. No entanto, essa relação clientelista camuflava-se pela intenção de promover o sentimento de dívida no imaginário do trabalhador como forma obter uma mão de obra servil, sem que essa fosse tipificada, necessariamente, como escrava.

Nesse contexto, destaca Almeida (1999), as famílias de escravos constituíam, do ponto de vista da produção, formas extremamente diferenciadas de uma organização que se apropria da terra individualmente. A articulação de unidades familiares constituía um processo produtivo singular configurado por uma divisão de trabalho própria e uma forma de usar e ocupar o território de maneira coletiva, ao que ele chamou de “terras de uso comum”⁷⁵. Em algumas fazendas, como é o caso verificado no Engenho da Cruz, a perda de poder dos senhores fizeram com que se desenvolvessem e se mantivessem em seu interior uma relativa autonomia das unidades de produção camponesa.

Utilizando-se de um modo típico de ocupar e trabalhar a terra no Nordeste brasileiro, qual seja, a agregação em troca da cessão de morada, algo comum nas áreas de *plantation* e zonas canavieiras até meados do século XX, a família *Dutra* mantinha seu domínio e propriedade efetiva sobre as grandes extensões de terra. Na região do Iguape, essa prestação consistia no uso da terra pelos moradores tanto para o cultivo quanto para a construção de moradia. O arrendamento era pago ao se destinar um dia da semana para trabalhar nas áreas de cultivo dos *Dutra*. Nos demais, estavam liberados para cultivar sua cessão. Uma divisão que favorecia essa “autonomia relativa”, como nos diz Almeida, ao permitir uma divisão do tempo para cultivar sua seção, mas também usufruir dos demais recursos presentes no território em áreas onde construíram a sua territorialidade: a pesca nos rios Acu, Sucupemba e Acutinguinha; a caça e o extrativismo nas áreas de mata; e a mariscagem na no braço de mar da Baía do Iguape.

⁷⁵Como sinalizado no primeiro capítulo, essa definição foi tomada como um dos paradigmas na ressemantização do termo “quilombola” e na elaboração da política pública quilombola. No Engenho da Cruz, observaremos o uso comum do território, entretanto, essa forma de apropriar-se do território não esgota todas as formas de uso presentes no contexto cultural da comunidade.

No entanto, não se pode perder de vista a relação opulenta subjacente a essa forma de prestação. Como nos lembra Sigaud (2004) essa estrutura estava relacionada à realizações de

obrigações cuja garantia repousava em uma convenção e cuja legitimidade estava fundada na crença da tradição, retomando aqui as proposições weberianas. Mas para o trabalhador apenas as suas obrigações eram percebidas enquanto tais. As do patrão ele as representava como dons, como sinais de sua bondade, e sentia-se, portanto, endividado. De sua parte, o patrão concebia-se como um doador: a casa de morada, a terra para cultivar, os presentes ao longo do ano atestavam apenas a sua generosidade. Ser generoso era um valor, e o prestígio dos patrões se media pelos sinais exteriores de sua magnanimidade. (SIGAUD, 2004).

A permanência nas terras, nesse sentido, era incentivada pelos próprios proprietários frente as dificuldades econômicas do início do século. E uma opção também relevante para os trabalhadores que constituíam grande massa de despossuídos, passando a ocupar as terras para sua reprodução material e social. Contudo, mesmo após o fim da atividade açucareira no Engenho da Cruz, a estrutura se mantivera durante longos anos como uma forma para que os “patrões”, a família *Dutra*, mantivessem sobre o seu domínio a mão de obra necessária para o cultivo da cana – colheita que passou a ser vendida à Usina Acutinga, uma fábrica de derivados da cana de açúcar instalada na região no mesmo período em que o Engenho deixou de produzir.

Pela subordinação à família, ainda é muito forte no imaginário social o poder exercido pelos *Dutra*. Ao se referirem a tal época, muitos moradores fazem questão de enfatizar o fato de terem conseguido trabalhar dentro do *Sobrado*, casa da família. Esse qualificativo agrega valor à sua atividade, uma vez que havia atingido um local de confiança, proibido à maioria dos moradores. Denota-se a partir de relatos como este o tipo de relação mantida entre a comunidade e a família, uma clara divisão entre o espaço de cada um, mas que coexistia a uma idealização feita pelos moradores dos patrões como sujeitos poderosos, mas generosos por conceder uma área de morada e “oportunidade de trabalho”.

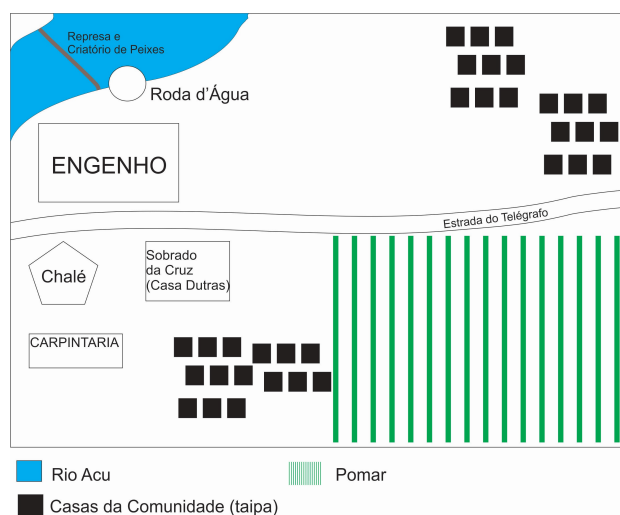
A divisão propagava-se para as demais áreas. Nas proximidades do cultivo do Engenho, conhecido como “pomar”, era proibido a plantação dos moradores, embora estes tivessem, entre suas obrigações por arrendar a terra, que cultivar e cuidar da plantação dos *Dutra*. A eles eram destinadas outras áreas do território, onde desenvolviam suas atividades. Naturalmente, a agricultura destacava-se como a principal prática por garantir a venda de parte da pequena produção e um meio de subsistir. Destacava-se, nessa forma, a venda de feijão e farinha nas feiras de Cachoeira, Santo Amaro ou Santiago do Iguape, trajetos de 10 a

15 km, aproximadamente, que eram percorridos a pé por estradas vicinais. A renda das vendas eram destinadas, em sua maioria, para a compra de alimentos, em especial, a carne, e roupa. As vestimentas, entretanto, eram para ser usadas nas ocasiões especiais, como festas, missas, batizados e casamentos. No dia a dia, conta-nos os mais antigos, as roupas eram feitas com sacos de farinha (re) costurados para dar forma às calças, camisas e vestidos.

Como é comum no *modus vivendi* camponês, os eventos típicos seguiam o calendário do catolicismo rural, a religião predominante no campo brasileiro. As festas católicas, no entanto, fazia parte do cabedal de generosidades dos senhores, quando os Dutra forneciam um boi e um barril de cachaça para o deleite dos moradores. Compunha a lista de bondades, ainda, uma escola para o filho dos moradores, cuja professora era a própria filha do Coronel Pedro Dutra, Maria Luíza. Contudo, as festas católicas coexistiam com outras manifestações relacionadas à religião de matriz africana. Na memória, destaca-se o “caruru de Maria de Zé Vaqueiro” e os diversos sambas de roda que aconteciam por todas comunidades do Iguape. Nesses momentos, intensificavam-se os laços de reciprocidade mantido entre os grupos localizados na região. Encontrava-se no território três terreiros que eram frequentados por boa parte dos moradores para cumprir obrigações religiosas e para práticas curandeiras. A visão religiosa conferia significado sagrado à áreas do território, como o Milagre de Santa Bárbara, local dedicado à orações e oferendas, que é preservado em seus aspectos materiais e simbólicos ainda nos dias de hoje.

Na memória dos mais velhos, a antiga comunidade do Engenho da Cruz era um conglomerado de casas de taipa cobertas por palha situada atrás do Sobrado. O grupamento de casas era conhecido localmente como *Senzala* e as unidades familiares constituía-se em pequenas unidades de produção articuladas a partir da mão de obra familiar [ver croqui 1]. Nota-se uma organização peculiar à estrutura de campesinato, na qual a terra, apesar de posse, era vista como um patrimônio familiar. Em termos étnicos, a extrema maioria dos moradores eram de origem negra, conforme observa Barickman (2003), em seu estudo sobre o Recôncavo Baiano. Apesar de excluída da possibilidade de ascensão sócio-político-econômica e das muitas dificuldades relatadas em relação à produção, transporte, condições de moradia e vestuário, há no imaginário um sentimento saudosista que confere à época uma visão “positiva”. Conjuga-se a ela uma exaltação da memória-hábito concatenada ao trabalho com a terra, à lida com a farinha e subserviência a um patrão “bondoso”. Uma memória

tatuada no corpo e que vai nos levando consigo pela história e ressignificando, inclusive, acontecimentos contemporâneos.



Croqui 1 Antigo Engenho da Cruz

Para muitos moradores, a antiga comunidade do Engenho da Cruz aparece como um ideal a ser seguido para uma comunidade. O trecho seguinte, retirado, da gravação de um trabalho em grupo⁷⁶ realizado na comunidade, demonstra essa percepção:

Mediador: [...] mas como você falou, Dodó? Adjuntório?

Morador 1: É... era quando o povo todo juntava para fazer uma coisa... uma coisinha assim... vinha todo mundo, aí a gente chamava de adjuntório.

Morador 2: Ô Dó, fala pra ele o que fazia. Era assim: quando o povo se juntava para construir uma casa de taipa, por exemplo, aí vinha todo mundo... um batia o barro, o outro levantava os [inaudível]... aí cada um fazia uma coisa... e todo mundo junto levantava a casa... e, assim, era tudo assim... assim fazia, também... a represa foi feita assim.

Mediador: ah! Entendi. Era um trabalho coletivo, né? Na época da Cruz?

Morador 1: É... na época da cruz, aquele tempo que era bom pra essas coisas... hoje ninguém que saber mais de nada... cada um que é só suas coisas... é um reboco... é uma cerca...

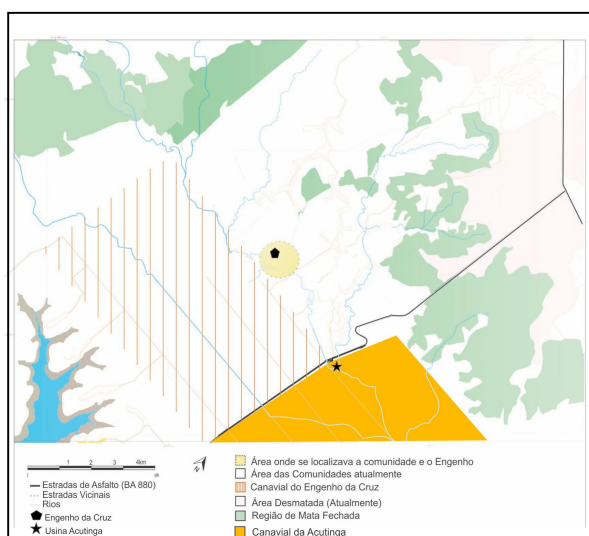
Morador 2: é, naquele tempo que era bom [...]

Morador 3: hoje ninguém faz mas nada, não...ô...ô... Dodó... a represa tá lá pra cair... a sede ninguém dá dinheiro... nem oferece pra bater cimento... aí tá lá... tudo parado.

76 Oficina de Mapeamento Biorregional pelo Programa MarSol no dia 20/10/2014

Pelo trecho é possível perceber não apenas esse ideal posto na antiga comunidade, mas também uma característica comum que marcava a vida comunitária, que era o trabalho coletivo. Os moradores constituíam uma organização de laços solidários muito firmes e, apesar de cumprir obrigações devido à agregações, encontravam nesses laços de sociabilidade e na unidade familiar a base que arregimentava o seu pertencimento ao território e o modo de usufruí-lo pautado em uma moral camponesa na qual prevalece a relação inextrincável entre família, terra e trabalho. (WOORTMANN, 1990)

Mas com o passar dos anos, outras atividades ganharam corpo e, desse modo, despertando o interesse dos moradores. Como remanescente das *plantations* do fim do século XIX, a maior parte das terras dos Dutra estava coberta por plantação de cana-de-açúcar que se estendia desde as mediações do Engenho da Cruz à *maré*⁷⁷, onde se localiza a comunidade do Kaonge hoje em dia [ver mapa 3]. O cultivo se mantivera devido à presença de uma usina de açúcar em pleno funcionamento, a Usina Acutinga, que moía a cana para a produção de derivados como o açúcar, melaço, rapadura etc⁷⁸. No início, os moradores faziam a colheita para os donos do Engenho, que as vendia para usina. No entanto, a usina avançou sobre as terras, aumentando a sua propriedade e potencializando o seu funcionamento. Na época, o poder econômico dos Dutra estava em franco declínio e a família Vilar, dona da Usina Acutinga, em ascensão. Durante os anos 50, conflitos entre os donos do Acutinga e a família Dutra marcaram a disputa por terra na região.



Mapa 2 Áreas de Cultivo do Acutinga e Engenho da Cruz

77 Como é conhecido localmente o braço de mar da Baía do Íguaape, hoje delimitada como uma Reserva Extrativista Marinha.

78 O Engenho da Cruz não deixou por completo as suas atividades, mas se limitava, agora, a cerrar madeira, *soprar* arroz, gerar energia através da roda d' água e fazer farinha, para consumo do próprio *Sobrado*.

As terras da Cruz tornaram-se, assim, através de compras e conflitos, propriedade da Usina. Na memória social, um marcador espaço-temporal demonstra a mudança que estava ocorrendo: a alteração da importância dada aos sobrenomes das famílias, deixando de ter relevância a *Dutra* para ganhar notoriedade a família *Vilar*. A fala do Informante nº 12, 75 anos, morador do Buraco da Raposa, nos mostra um pouco dessa modificação: “[...] *Muita gente largou as casas que tinha lá [no Engenho da Cruz] e construiu outras aqui... perto do... do... sobrado do Dr. Vilar, aqui...que tava tomando conta de tudo... que era a Usina.*”. Na época, com incentivo de um Banco [seu nome aparece inaudível na entrevista] fora constituída uma “cooperativa”, a qual tinha como objetivo financiar a produção da cana e intermediar a sua venda. Na prática, o nome não corresponde à concepção de uma organização cooperativa como a entendemos, seu funcionamento corresponderia muito mais à dinâmica de um *atravessador* ou um *banco de micro-empréstimos* do que como uma organização gerida pelos produtores para potencializar as suas atividades. O fato importante, contudo, é a que a sua existência, por si só, demonstra o quanto lucrativo o negócio se tornara, e, por conseguinte, como a Usina Acutinga aumentava domínio na região. Uma importância econômica que envolvia moradores de todo Iguape e do Paraguaçu. Os moradores tomavam empréstimo junto à cooperativa para gastarem no cultivo (produção e colheita), o qual seria quitado no fim do mês, após a venda de todo trabalho.

Com o incentivo da usina ali ao lado e da cooperativa, boa parte dos moradores dedicavam os dias de trabalho para si no cultivo da cana. Era-lhes permitido cultivar toda a extensão de terra, desde que mantivesse as obrigações assumidas com os “patrões”. Na prática, entretanto, havia uma distribuição bem definida e um reconhecimento mútuo sobre qual área cada um trabalhava, apesar de inexistir cercas físicas delimitando-as.

Ao perder o seu poder econômico e domínio sobre a terra para a Acutinga, os *Dutras* passaram a retaliar e desapropriar os moradores que negociassem com a Usina. Os que insistissem no negócio, eram desapropriados⁷⁹ e deveriam procurar um outro lugar para construir suas casas, gerando a saída de muitos moradores da antiga comunidade nas mediações do Engenho para instalarem-se próximos à Usina. Outros moradores, optavam pela saída por conta própria, tendo em vista o movimento em pleno vapor de abandono/saída da

79 Conta-nos Informante nº 8, 72 anos, que foi morador do antiga comunidade do Engenho da Cruz: “eles [Dutra] esperavam a gente sair... quando voltava a casa tava destalhada que os ‘homi’ deles tiravam... aí a gente tudo aí tinha que ir morar em outro lugar... os Vilar deixava o pessoal se instalar ali... do lado do sobrado [casa da família Vilar].”

cruz para regiões próximas a Acutinga. No trecho de uma entrevista realizada com o Informante nº 8, 72 anos, morador do Campo de Aviação, ele retrata esse processo:

Informante nº 8: agora.. eu... QUANDO EU me entendia... logo que eu era menino, todo mundo vivia... do... do... de roça. Meu avô plantava fumo, plantava mandioca, laranja... na cruz você dava um dia, dois dia... roçando, capinando.. na.. as laranja do hõmi, quando, depois, ti-tinha um pedaço de cana, trabalhava nas cana, também, quando era tempo de colheita cortar, limpar e ... como é... conduzir pá usina quem tinha animal... botava animal... botava de cangaia pa usina

Pesquisador: pra usina da acutinga?

Informante nº 8: da acutinga... depois vilar chegou agente... ó, dava aqui, ó, passava aqui em cima do campo ia pra lá... depois osvaldo luz chegou... aí não entrava animal, só entrava os trator ou carro de boi... mas ia lá pela sete chegava lá perto de santiago, vortava de novo, uma estrada que ele fez que era pra ir e a balança era fora da área, não era dentro da usina, não, era fora, ali cê pesava, jogava ali as cana, dali botava numa carreta do trator, que era pro trator puxar pa levar lá po picadeiro /.../

P: era muita cana, não?

Informante nº 8: ... ah era muita cana... era cana.... daí do baixo da acu, mermo, dali, donde é, da/do lugar que Y planta hoje... ali tinha cana chamava... ali tinha a de badigo... badigo morava na cruz e plantava ali... depois foi expulso de lá pelos hõmi... no araça. tiinha de badigo... tinha de seu aloísio... de petrônio mermo, essas cana tudo era conduzida tudo no acutinga... tinha de varandão, essa pessoal tudo aí

P: e O engenho da cruz?

Informante nº 8: é... o o engenho da cruz ele desativou, porque ele [donos da acutinga] disse que era plantio para TODO mundo, aí fez umas casas por aqui... tudo quanto que foi lugar por sinal, foi até, na, na do lado de lá, foi duas rua (incompreensível) que era pra trazer o povo TUDO de lá pra cá, que lá precisava pra fazer plantio, com ele destruiu o cemitério/ detruí.. destruiu o cemitério, destruiu sobrado, ali destruiu tudo ali, para plantar

P: Mas e porque você escolheu esse lugar aqui? Cê primeiro veio de lá /.../

Informante nº 8 : porque já era mais próximo /.../

P: veio de lá direto para cá?

Informante nº 8: foi.. é direto

P: era mais próximo da onde?

Informante nº 8: da, do, de lá da usina // porque teve muita gente que não gosta de morar em rua, ne avenida de carro, tem muita gente, com eu mesmo, outro e outros.

P: então não tinha essa rua [referindo ao povoado do Campo de Aviação]?

Informante nº 8: não ...não... não tinha essa rua, aqui era mato puro, isso aqui tudo era mato... aí a gente foi chegando, foi saindo de lá pra cá, e cada um foi construindo sua casinha, lugar que achou o terreno vago, a gente foi fazendo, que tinha, já tinha morador então pra ficar vizinho mais próximo não bem encostado, a gente foi fazendo...

A fala do Informante nº 8, transcrita acima, sinaliza para como a “transição econômica” do Engenho da Cruz para a Usina Acutinga repercutia na ocupação espacial do território. A antiga comunidade deixava de existir e seus moradores, junto a camponeses vindos de outros lugares⁸⁰ para trabalhar com o canavial, começaram a construir casas nas demais localidades, constituindo a comunidade do Acutinga e os povoados do Campo de Aviação e Bela Vista, adensando, assim, uma área do território até então pouco ocupada.

Nesse processo, os moradores, por abandono, desapropriação ou exigência dos donos da Usina Acutinga – quando adquiriram de vez a propriedade do Engenho da Cruz –, trocaram seu local de residência da antiga comunidade para áreas que começavam se tornar povoadas, modificando não só a localização de suas casas, mas toda sua área agricultável. Recursos naturais como o rio acu e um criatório de peixes construído coletivamente deixaram de ser usados por se localizarem, agora, na área pertencente exclusivamente ao cultivo da Acutinga. Segundo os mais velhos, a pequena produção familiar decaiu, uma vez que os esforços voltaram-se para o trabalho com a cana.

Pelas entrevistas dos mais velhos, é possível perceber que havia uma concepção de que o “homem forte e trabalhador”, na época, devia estar envolvido com a cana, a qual exigia demasiado esforço para o corte e transporte. Nos relatos, percebe-se uma significação que opunha a atividade no canavial à da agricultura para subsistência. O homem que “não queria trabalhar”, dizem eles, não se envolvia com a cana. Seguindo a concepção de Woortmaan (1997), a ordem patriarcal, comum no *modus vivendi* camponês, hierarquiza as formas de trabalho a partir da associação do que é socialmente reconhecido como trabalho do homem, indivíduo que reúne as condições necessárias para participar de todos os processos de trabalho e responsável pela reprodução econômica e social da família⁸¹. A distinção presente

80 Começou a vir pessoas de toda a região: das comunidades do Iguape; de Maragogipe; e de Saubara.

81 É nessa perspectiva que Woortmaan (1997) nos fala da percepção do trabalho da mulher – e das crianças – como uma ajuda à atividade principal, que corresponde ao homem. Não tendo o seu trabalho reconhecido, o trabalho da mulher não gera valor econômico e social, evidenciando, assim, a divisão sexual do trabalho no mundo camponês.

no imaginário, leva em conta essa divisão, tendo em vista que, na prática, ainda se mantinham entre os camponeses o controle de seu tempo de trabalho, gerenciando-o da forma como melhor lhe aprouvesse. Desse modo, mantinham pequenas plantações próximos às suas casas de diversos gêneros e se envolviam na feitura da farinha, a qual é, por natureza, uma atividade familiar.

Mas a simbologia de um trabalho para *homens que querem trabalhar de verdade* permeava a vida social e dividia o grupo hierarquicamente, a qual seria a gênese dos primeiros conflitos que conseguimos registrar através da memória. Esse sinal distintivo que separava os homens através do seu trabalho principal levava em conta uma moral difundida, em grande medida, pelas novas práticas sociais implementadas pela usina. Como era permitido por ela a moradia em áreas próximas, tinha-se uma disputa entre os interessados, antigos moradores do Engenho da Cruz e camponeses vindos de outras parte, sobre quem poderia instalar-se nessa região, tendo em vista o fácil acesso que oferecia aos rios e outros recursos naturais.

As disputas levavam em conta os parentes lineares já instalados, que apaziguavam a situação encontrando um lugar próximo para a construção. Entretanto, em boa parte das vezes, o “litígio” era resolvido através do veredicto dos capatazes da Usina. Tais capatazes eram conhecidos como “feitor” e chefiavam os campos de plantação, uma alusão, remanescente na memória, dos “feitores” que desempenhava função semelhante nos tempos da escravidão. A decisão, a qual gozava da discricionariedade do feitor, baseava-se na concepção de que teria direito aquele que ele identificasse como “verdadeiro” trabalhador da cana. Dirimida as querelas, o “perdedor” deveria procurar um outro lugar para instalar-se, a qual era, normalmente, na região do selão – hoje conhecida como Campo de Aviação. A entrevista abaixo, de um dos moradores mais velhos da comunidade, 94 anos, repercute sobre essa questão:

Informante nº6: era muita gente... muita gente querendo morar aqui... era todo mundo... mas não dava pra todo mundo, num sabe?... aí vinha o feitor e dizia quem podia morar... fal[/]

Pesquisador: Feitor? Era da usina?

Informante nº6: era os encarregado do homi da usina... que fazia pra eles... que vinha falar com nós[/]

Pesquisador: e como ele fazia?

Informante nº6: uai.. ele tinha que ver que tava trabalhando... quem trabalhava... na... na... no corte, num sabe?... ele vinha... ele via... já conhecia... todo mundo

conhecia todo mundo... ele sabia quem trabalhava... quem era de carregar o burro nas costas... porque tinha muita... mui... muito aproveitador, num sabe? [...]

Por certo, muitas pessoas que trabalhavam com a cana viriam a morar nas outras áreas para manter-se próximos a familiares ou para conservar os laços já estabelecidos em outras comunidades. Aqueles que conseguiam morar na região da Acutinga, tinha ainda a possibilidade de adquirir na Olaria, por intermédio da Usina, telhas de cerâmica para cobrir suas casas e tijolos para construí-las. Esse fato levava, então, a uma partição entre os “verdadeiros” trabalhadores, morador da área mais cobiçada e com casas estruturalmente mais bem compostas, e os “outros”, que moravam em regiões menos produtivas⁸² e ainda casas de taipa e palha.

Em seu aspecto físico, esse processo fez com que a comunidade do Acutinga se constituísse em um conjunto de casas parelhas com pouco espaço de quintal, dispostas em três ruas. Nas décadas posteriores, seriam construídas novas casas, seguindo um modelo muito mais “econômico”, para abrigar a mão de obra volante vinda de Alagoas e Pernambuco. A aparência da comunidade hoje em dia reflete esses dois processos. No povoado do Campo de Aviação, prevaleceu uma organização na qual os núcleos familiares estavam dispostos no espaço de forma mais “isolada” e com uma área mais extensa de quintal.

Todavia, não se pode dizer que a região do *selão* (atual Campo de Aviação) era improdutiva, pois muito de seus moradores continuavam a produzir nessas áreas e transitar pelo território com relativa facilidade. Eram, por certo, locais mais afastados e, sobretudo, socialmente menos significativos pela contraposição à área da Acutinga. Embora estivesse em uma região de relevo mais acidentado e de mata menos desbravada, o acesso ao rio não era tão distante ou mais difícil, o que os fazia gozar das mesmas condições materiais dos demais moradores. Esse caso faz-nos recordar, inevitavelmente, do clássico livro de Nobeit Elias e Jonh Scotson, *Os Estabelecidos e os Outsiders*, no qual os autores identificam que a cisão de um grupo da mesma classe social residi na estigmatização feita pela parte estabelecida, historicamente anteriores no bairro estudado, sobre a parte *outsider*, por este não compartilhar do mesmo mito fundador e se instalar em uma região pantanosa.

Mediada pela concepção de que os “trabalhadores de verdade” iriam para a Acutinga, o povoado do Campo de Aviação ficou estigmatizado como a área dos que não compartilhavam da mesma moral predominante naquele grupo. Desse modo, para a comunidade que ali se desenvolvia, o Campo de Aviação não fazia parte dela, ou seja, para

82 A exemplo do selão (onde hoje está situada o povoado do Campo de Aviação) e o Buraco da Raposa.

usar os termos de Elias, era um grupo *outsider*. Esse fato não só os diferenciava dos moradores da Acutinga, mas, também, aos moradores que se instalaram no povoado da Bela Vista.

Assim como o Campo de Aviação, a região na época era despovoada, entretanto, por ser uma área de maior altitude, da qual se podia ver toda a extensão do Vale do Iguape (por isso, denominada de “Bela Vista”) fora escolhida para construir a Capela da Nossa Senhora do Parto, tendo em vista o rápido fim da antiga comunidade. A padroeira que dá nome à capela é uma referência às parteiras que sempre recorriam às ajudas dessa santa para realizar os partos na comunidade, dado a distância e as péssimas condições de transporte para a cidade de Cachoeira. A capela foi construída para abrigar as manifestações religiosas do catolicismo rural e as festas típicas. Naquele ano, transição entre 1949 e 1950, a capela receberia a festa da Santa Cruz, primeira vez que ocorreria fora do Engenho da Cruz e sem a ajuda dos Dutra.

Pela existência da capela, a região da Bela Vista, a qual já contava com algumas famílias próximas, mas que se tornaria povoado na década seguinte, constituía um dos principais espaços de interação dos moradores do Iguape por sediar as manifestações religiosas: terno de reis, queima do judas, festa da Santa Cruz etc. A manutenção das festividades ressalta não apenas o forte vínculo religioso, mas uma preocupação ainda que tácita em manter-se viva os laços e vínculos coletivos existentes entre aqueles moradores. Perez (2002), por exemplo, vê os rituais festivos como fundamentais para pensar os vínculos coletivos que faz a sociedade. Para manter “viva” a festa da Santa Cruz os moradores encontraram dispositivos coletivos para complementá-la, além de contar com o apoio da paróquia de Cachoeira por intermédio da usina: cada morador trazia um produto para ser vendido, e o dinheiro revertido para a festa; alguns moradores doavam animais, como galinha ou porcos, que eram leiloados.

Conforme Perez (2002), esses acontecimentos possuem uma dinâmica própria, na qual os atos coletivos ganham valor de “extraordinários”, “extratemporais” e “extra-lógicos”, interligando elementos do comer, beber, partilhar e alegrar-se. Nesse sentido, nelas se realizam o ato mesmo de produção de vida e reciprocidade que enaltecem a forma como um determinado grupo se sente no mundo em que vive. A festa é o tempo-espaço oposto ao ritmo regular e rotineiro da vida, no qual, paradoxalmente, podemos encontrar elementos do dia a dia, já que ressaltam, nos rituais que a compõe, a representação e valores de uma sociedade.

Desse modo, sugere a autora, é possível observar as transformações mais amplas dos significados dos espaços e dos modos de vida rurais através dessas manifestações. A sua reelaboração, por exemplo, pode evidenciar adaptações a características distintas dos tempos históricos. Como atos simbólicos, essas festividades demonstram os valores dos grupos que as realizam, sinalizando para aspectos da sua organização social e da sociabilidade ou para as mudanças que estavam ocorrendo. Nessa nova comunidade que se constituía, as festas católicas ganharam mais importância, ao incluírem mais diretamente a paróquia de Cachoeira, ao mesmo tempo em que os sambas de roda e carurus, as quais aconteciam comumente na casa dos moradores, deixaram de ser realizadas com frequência, concentrando-se em momentos específicos do ano.

Nas décadas seguintes, a Bela Vista tornaria povoado com a vinda de muitos moradores indenizados pela fábrica. O povoado do Campo de Aviação continuaria como uma área alternativa e estigmatizada, na qual muito moradores foram novamente desapropriados para que a área pudesse ser terraplanada e construída uma pista de aviação para uso dos donos da fábrica. O povoado do Buraco da Raposa já existia como um conglomerado de casas de moradores do Engenho do Novo, comunidade limítrofe ao território do Engenho da Cruz. Na década de 70, ela receberia uma parte de moradores que eram do antigo Engenho da Cruz e que foram desapropriados da área “estabelecida” do Acutinga para que lá pudesse construir moradias à mão de obra vinda de outros estados do Nordeste. O mesmo aconteceria com a Baixa Grande, que na época era apenas uma fazenda.

A produção de açúcar que já estava declinando desde a década de 30, entrou em seu momento mais crítico no final da dos anos 50, época em que a economia baiana se caracterizava pela exportação de produtos agrícolas como o cacau, o fumo e sisal. Com a agudização da crise açucareira, a Usina Acutinga foi vendida para a agroindústria Óleos de Palma S.A. (Opalma S.A.) em 1962, empresa cuja matriz estava instalada na cidade de Taperoá, Bahia, e que tinha o objetivo de abrir uma filial na região. A troca no comando da usina foi procedida de uma mudança em sua atividade principal, com a produção de açúcar cedendo espaço à de azeite de dendê. Para tanto, as extensas áreas de canaviais foram substituídas por plantação de palmeiras de dendê.

Todos os três povoados (Campo de Aviação; Bela Vista e Buraco da Raposa), até então emergentes, encontravam-se nas margens da estrada do Alto do Camelo, onde se via, também, diversas unidades familiares dispersas. No decorrer dos anos 60, essas áreas se

adensariam pela vinda de muitas pessoas atraídas pelas ofertas de emprego da Fábrica Opalma S.A., que passou a empregar boa parte dos moradores em seu ciclo produtivo: plantação, colheita, corte, transporte e beneficiamento do dendê. A contratação se dava por carteira assinada e os trabalhadores se proletarizaram no ciclo produtivo formal e informalmente.

As oportunidades de emprego atingiam números exorbitantes, cerca de 3.000 empregos de carteira assinada (ARAGAO, 1996). Aqueles que não se empregavam formalmente, trabalhavam no lastro econômico, colhendo e transportando o dendê por conta própria para vendê-los à própria Opalma.⁸³ A reestruturação das atividades produtivas atingia toda a região, inclusive áreas mais distantes como o distrito de Santiago do Iguape, a aproximadamente 10 km. Cruz (2014), em sua pesquisa sobre Santiago, relata como a configuração social e a dinâmica produtiva dos moradores, em sua maioria pescadores, foi impactada após a implementação da fábrica. Era, por certo, a introdução da racionalidade capitalista no campo (MARTINS, 1989) que até então não havia sido experimentada por aqueles moradores.

Embora na época da Acutinga havia uma alienação do produto do trabalho para a usina, não se podia falar em uma “racionalização capitalista” da forma de trabalho. Por seguir o regime de meia, o tempo do trabalho era controlado pelo próprio camponês, dividindo-o conforme a sua necessidade e, desse modo, dedicando-se às demais atividades tidas como comuns ao *modus vivendi* camponês, como a pesca, mariscagem, caça e agricultura. Mas o labor da fábrica implementou um outro modo de divisão do tempo, estabelecendo turnos de trabalho e horários a se cumprir.

A implantação da fábrica altera não só a relação de administração que o homem do campo tem com o seu tempo, mas também formas culturais, modos de fazer e espaços de sociabilidade até então estabelecidos, além de toda a implicação estrutural contida na inserção do capital no meio rural. Wilkinson (2008), analisando aspectos da economia camponesa a partir das contribuições de Alexander Chayanov, nota como as definições do economista russo podem nos servir contemporaneamente. Segundo Chayanov (1974), as unidades camponesas, do ponto de vista econômico, constituíam unidades autônomas, nas quais as categorias do “lucro” e da “renda” inexistiam. Isso se dava porque o camponês lida de forma

83 Um caso curioso é o de Seu M. H. (61 anos), que conseguiu constituir uma “concessionária” de burros para transporte do dendê. Ele e seus irmãos iniciou o transporte do dendê cada um com um burro. Como a demanda era maior do que eles conseguiam suportar, se viram na necessidade de comprar novos burros. Com um bom número de burros, o que faltava-lhes agora era braços humanos, então, passaram a contratar trabalhadores, cabendo aos mentores apenas a gerência. Ele afirmou que pagava todos em dia, pois não faltava-lhe trabalho.

diferenciada com o seu trabalho (dividindo-o entre a família) e não tem uma produção visando o arrecadamento, mas sim o necessário para a sua sobrevivência, sendo, portanto, patrão e proletário de se mesmo.

As formulações de Chayanov estavam voltadas para um campesinato russo da década de 20, a qual seria extremamente impreciso reproduzirmos como uma realidade das comunidades contemporâneas. Entretanto, o autor nota questões interessantes que nos permite, sim, falar de um *modus vivendi* tipicamente camponês, na qual não se pensa, necessariamente, a produção campesina como uma unidade de produção alheia ao mercado, mas como uma economia diferenciada. Entretanto, segundo Wilkinson (2008), em um contexto de subordinação a agro-indústria é impossível falar de autonomia da produção camponesa ou da relação trabalho/consumo:

Assim, neste contexto, não há mais qualquer espaço para a determinação da produção de acordo com o balanço trabalho-consumo, nem a absorção de força de trabalho externa pode ser vista como subordinada à determinação interna das condições ótimas para a utilização da força de trabalho familiar. O balanço trabalho/consumo não mais depende de critérios subjetivos, mas é predeterminado pelos novos custos de produção impostos pela agroindústria.

Como iremos argumentar em nossos estudos de caso, por maior que seja a validade da teoria de Chayanov para o caso do produtor camponês independente, qualquer lógica autônoma atribuível a este último é subvertida uma vez que a exploração seja subordinada aos meios de produção e ao controle técnico da agroindústria. Mesmo uma teoria chayanoviana reformulada no sentido em que sugerimos para incluir o fenômeno do trabalho externo é completamente inadequada à realidade da produção familiar subordinada aos capitais agroindustriais. (WILKINSON, 2008, p.52)

E o contexto que temos no Vale do Iguape, posterior à chegada da Opalma S.A., é exatamente de uma subordinação da força de trabalho dos camponeses aos imperativos da fábrica. Isso não quer dizer, entretanto, que os moradores não valorizem esse período. Pelo contrário, na memória social, a época em que trabalhavam na fábrica Opalma S.A. é a que ganha uma conotação notadamente positiva. Em uma entrevista com o informante nº 16, morador da Baixa Grande, ele afirma uma percepção que é ratificada pelas demais : “ôh... tempo bom era aquele... era tempo de trabalho... se ficava parado, num é que num tinha... é que queria”.

Por outro lado, há uma percepção clara de que naquela época muitas práticas “se perderam”, em especial, a pesca e a mariscagem, pois tornaram-se atividades esporádicas dificultadas pela necessidade de cumprir os horários de serviço, a distância da maré e impossibilidade de acesso livre aos rios. Os relatos convergem na percepção de uma manutenção, ainda que de forma reduzida, da pequena agricultura sob a responsabilidade dos

demais membros da família, mas de uma diminuição das atividades pesqueiras e maricultoras que se agravaram pelos efeitos negativos provocados nos rios e em sua vida animal pelo constante uso de inseticidas nos dendezeiros. Alguns moradores que trabalhavam nessa função, conhecida como “bomba”, responsável pela aplicação do veneno, relatam ter desenvolvido doenças respiratórias devido ao excessivo uso veneno. Era necessário, sempre após o corte de qualquer cacho de dendê, a aplicação do pesticida para evitar a reprodução de uma praga prejudicial à plantação.

Assim como o “bomba”, outras funções compunha o trabalho: os que plantavam, os “cortadores”, os “ajuntadores” e os “carregadores”, além dos serviços administrativos e de beneficiamento, quando o fruto era processado em máquinas e caldeiras. A mão de obra feminina, que pela lógica patriarcal, era vista como uma “ajuda” e não como trabalho, foi aproveitada no corpo de trabalhadores da fábrica para atividade de coleta. As mulheres, que não eram contratadas formalmente como os homens, recebiam em suas casas sacos de cachos de dendê para que pudesse coletá-los. Muitas mulheres mais jovens deixaram a comunidade para estudar no Convento de Santiago do Iguape, enquanto os homens mais novos eram inseridos nas atividades da fábrica.

O dendê não era uma planta típica da região, mas que se adaptou bem ao solo do massapê. Até a abertura definitiva da fábrica, os moradores, utilizando do *saber-fazer* típico do homem do campo, foram paulatinamente se acostumando ao processo de plantação e colheita, a qual foi sendo aprendida na prática efetiva e no intercâmbio indireto com os trabalhadores trazidos do Baixo Sul, local onde estava instalada a matriz da Opalma S.A. Entre os anos de 1961 e 1962, a produção do Iguape era transportada para Taperoá, onde moía, até a conclusão da maquinaria necessária para a filial também produzir.

Se por um lado esse processo obrigou o homem camponês a vender seu tempo de trabalho, diminuindo a quantidade de horas dedicadas à plantação, pesca e extrativismo, por outro, intensificou-se o trabalho dos demais membros da família, mulheres e filhos pequenos, na pequena agricultura, pois, com a atração de muitas pessoas vindas de fora, a venda dos produtos agrícolas foi favorecida naquela região, dando início, inclusive, a uma feira de grande porte, conhecida como “feira do rato”. Como o trabalhador precisava cumprir o seu horário, que se iniciava às 7h da manhã e se estendia até às 17h sob o olhar atento dos capatazes da fábrica, a feira era o principal lugar de sociabilidade e dinamismo da região. O

comércio era realizado pela produção de alguns moradores agregados a feirantes de outras regiões.

Assim como a feira, no esteio dessa reestruturação, algumas práticas até então inexistentes passaram a ganhar corpo. Para poder trabalhar, muitas mulheres precisavam deixar seus filhos com Sr^a Almerinda Pereira (*in memorian*), moradora cuja casa estava localizada entre a Bela Vista e o Buraco da Raposa e que recebia as crianças para cuidar e ensinar. Pouco tempo depois, constituíra uma escola com o incentivo da fábrica e do poder público da época – a atual escola da comunidade leva o nome em homenagem à professora. Proliferaram entre todos os povoados armazéns e bares, intensificando o contato recíproco. Foi instalado na fábrica um posto médico com dentista e médico que era utilizado pelos empregados. Além disso, foi construído um clube para festas, um alambique, uma carpintaria e antiga olaria foi ampliada.

Como nos lembra José Graziano da Silva (1978), a expansão capitalista no campo reconfigura elementos, provocando transformações na própria atividade agropecuária, transpondo barreiras, regulando os solos e transformando a paisagem. Nesse processo, uma das primeiras coisas a se reconfigurar fora o *uso comum do território*. Áreas inteiras de mata fechada, utilizadas para caça e extrativismo, por exemplo, foram desmatadas para a plantação de dendê; a mariscagem e a pesca drasticamente reduzidas pela imposição de jornadas de trabalho intensas e pela possibilidade de comprá-los nas feiras e armazéns que se proliferavam. Por localizar em uma área de relevo mais acidentado à beira da estrada, as unidades de produção de muitos moradores do Engenho da Cruz foram preservadas, fato que não aconteceu com as comunidades do Kaonge e Engenho da Praia, por exemplo, onde pequenas unidades de produção foram drasticamente destruídas junto com áreas sagradas.

Contudo, se em nossa ótica as modificações decorridas da intervenção da fábrica transparece como um fato negativo, no imaginário de muitos moradores essa foi a melhor época da comunidade, quando as coisas prosperavam e o trabalho não faltava, como fora sinalizado alhures. O próprio Eivaldo Luz, dono da Fábrica Opalma, é representado positivamente, em contraste com a figura de Jarbas Bittencourt, seu sucessor no comando da empresa, e que é simbolizado como o responsável pelos problemas decorrentes dessas modificações. Podemos exemplificar essa percepção pela fala do informante nº 7, 70 anos:

Informante nº7: aquele eivaldo [referindo-se a eivaldo luz] que era homem bom.. ele fazia as coisas acontecer... nós dava o dia inteiro na fábrica, mas tinha dinheiro... era tudo dele isso aqui, mas era nosso tômein... a gente usava, andava esse mundão todo aí...

Pesquisador: E quando começa a mudar, Zé?

Informante nº7: vixe... com aquele Jarbas...

Pesquisador: Começou a faltar emprego?

Informante nº7: Não... emprego tinha, cê não sabe?... mas num trabalhava ninguém daqui... vinha todo mundo de fora... desse norte tudinho aí... eu mesmo fiquei, me aposentei lá, mas todo mundo aí... aquele zé ali do outro lado... foi todo mundo pra fora.

A fala do Informante nº7 é reveladora e dela podemos depreender a sucessão histórica. Em meados dos anos 70, porém, com a implantação da Petrobras e mais tarde com a instalação do Centro Industrial de Aratu e Polo Petroquímico de Camaçari, novas redefinições econômicas ocorreram no Recôncavo, as quais, conjugadas às políticas estatais de intervenção – sejam planos de desenvolvimento ou os de estabilização – adotadas para economia brasileira deram-lhe nova fisionomia. A Opalma mudou de dono, ela saiu das mãos de Euvaldo Luz para as de Jarbas Bittencourt. Com a substituição no controle da Fábrica, trocou-se, também, a matriz produtiva. Os dendês sumiram e a cana-de-açúcar retornou ainda mais forte. O processo de erradicação do dendê foi todo desenvolvido de maneira muito peculiar. A retirada da cultura dos campos foi iniciada pelo interior das plantações, em trabalho noturno, e com o imediato plantio da cana nas áreas “limpas”. As partes exteriores continuavam com dendê, enquanto no seu centro crescia a cultura da cana.(ARAGAO, 1996). *Da noite para o dia*, como qualificou o Informante nº6, 94 anos, não havia mais dendê.

Nesse período, operou-se um novo impulso à atividade canavieira-açucareira, incorporando, agora, mais uma utilização econômica desse produto. Trata-se da produção alcooleira, como produto também da cana de açúcar e apoiada pelas políticas governamentais do PROALCOOL – Programa Nacional do Álcool. (ARAGAO, 1996). Se na colonização a plantação da cana de açúcar era forte, ocupando as áreas de Massapê, ela retorna ainda mais poderosa sob a égide do capital, pois ocupará não apenas as áreas tradicionais, mas avançará sobre as áreas de tabuleiro – terras até então não “desbravadas”.

A nova indústria alcooleira, entretanto, optou por uma mão-de-obra migrante, justificando essa preferência pela sua maior produtividade, vinda em sua maioria de Alagoas e Pernambuco. Desapareceu junto ao dendê os empregos. A ampliação da lavoura da cana-de-açúcar deu-se desarticulando ou erradicando atividades de pequeno e grandes portes, subempregando e desempregando, alterando o ambiente físico e, sobretudo, modificando o quadro de relações agrária das regiões alcançadas.

A erradicação do dendê resultou em um progressivo afinamento econômico da região do Iguape, um conseqüente esvaziamento populacional e um número crescente de pessoas passando a depender apenas da pesca artesanal e da agricultura, como é o caso do Kaonge, ou apenas da agricultura, atividade que nunca deixou de existir, mas encontrava-se em tal época completamente desarticulada, e trabalhos esporádicos para a fábrica, como é o caso do Engenho da Cruz.

A expansão da grande empresa capitalista na agropecuária brasileira nas décadas de sessenta e setenta foi mais acelerado que em períodos anteriores. Essa expansão destruiu outras milhares de pequenas unidades de produção, onde o trabalhador rural obtinha não apenas parte da sua própria alimentação ou produtos a serem vendidos nas cidades. É essa mesma expansão que transformou o colono em boia-fria, que agravou os conflitos entre grileiros e posseiros e que concentrou ainda mais a propriedade da terra. (SILVA, 1980).

No Vale do Iguape com a preferência pela mão de obra migrante, a solução encontrada por muitos moradores foi, também, migrar para as cidades próximas (Salvador, Feira de Santana, Santo Amaro, Cachoeira). O quadro deixado na comunidade fora de verdadeira crise. Pela fala dos interlocutores, é perceptível a inversão de um quadro de prosperidade para um desemprego generalizado. O findar da década de 80 e início dos anos 90 foi de total pauperização. Muitos migraram, outros permaneceram sob um imenso quadro de vulnerabilidade social. A população de Santiago do Iguape, sobretudo, inchou com a chegada dos imigrantes, a qual, aliada com a desarticulação da agricultura e de outras atividades produtivas, fora submetida a um quadro de fome e desnutrição. (ARAGAO, 1996)

Em aspectos estruturais, as localidades do Buraco da Raposa e da Baixa Grande sofreram suas maiores modificações nessa época. Os moradores localizados nas mediações da Fábrica foram expulsos de suas casas para que nelas pudesse morar mão de obra migrante vinda para trabalhar no canavial. Assim, uma parte dos moradores, optaram por subir a estrada do alto do camelo até as proximidades da comunidade do Engenho Novo, a qual correspondia, também, aos limites dos canaviais e terras da Opalma, onde passaram a viver através da pequena agricultura.

Assim, muito moradores optaram por morar nas proximidades da estrada de asfalto entre Cachoeira e Santo Amaro, pois podiam vender produtos agrícolas nas margens da estrada. Os moradores que se deslocaram para essa região deram origem à localidade da Baixa Grande. Com o decorrer dos anos, conta-nos os moradores, muitas outras pessoas

vindas dos mais diversos lugares ajuntariam à Baixa Grande, algumas de passagem outras de forma permanente.

*

2.4. A TRANSIÇÃO: O RECONHECIMENTO QUILOMBOLA E A DEFINIÇÃO DO TERRITÓRIO NEGRO DO “NOVO ENGENHO DA CRUZ”:

Com o fim da atividade canavieira no início dos anos 90, a fábrica Opalma S.A. encerrou de vez o seu funcionamento. O saldo deixado pela sua estadia durante longos trinta anos foi um contundente reordenamento territorial; extensas áreas improdutivas servindo, agora, como pastos; rios em processo de assoreamento e agravada poluição pelo uso de pesticidas; limites quanto ao acesso e uso dos recursos naturais e às antigas áreas de uso comum; e uma imensa população pauperizada que via na migração a alternativa mais viável.

Esse quadro afetou todo o Vale do Iguape. Cruz (2014), por exemplo, sinaliza como o fim da fábrica repercutiu significativamente na comunidade de Santiago do Iguape, a 20 km de distância. Aragão (1996), por sua vez, demonstrou como toda a região viu o “doce do açúcar virar amargura”, desencadeando um intenso processo de pauperização, que repercutiu, inclusive, no aumento das taxas de desnutrição infantil. As falas reproduzidas abaixo são dos moradores do Engenho da Cruz e elas nos dão uma ideia do contexto da época:

Informante nº 15:.. eu mermo... num fui embora... porque num sei não... eu era novo, dava pra untar meu rumo... num tinha menino... mas eu fiquei... fazia pouco... vendia pouco... era difícil... tinha muita dificuldade... tinha o que comer, não faltava... que vc dá um dia ali.. pega uma coisa aqui... mas aqui num tinha futuro não... quando os homi saíram daí, até antes um poquin... aí ficou ruim demais. [...]

Informante nº 7: é que o dinheiro parou de circular, né?... aí num dá... tudo mundo fraco aqui... num tinha ninguém que chegava assim e falava eu vou butar pra frente... aí ficou por isso mesmo... tinha família que... ói... tinha família que vivia de ajuda de um e de outro... isso presta? [...]

Informante nº 5: meu pai ainda tinha uma coisinha... que ele ajuntou, num sabe?.. mas e quem num tinha nada? ... como era muito aqui, cê tá entendendo?.. num tinha nada... que tem gente que ganhou dinheiro, mas gastou tudo com farra... aí num sobrou... ai cabô tudo... ficou aquela coisa assim... era uma tristeza, viu...

Como apresentado no início deste capítulo, a perspectiva do reconhecimento quilombola chegou no Engenho da Cruz incentivado, sobremaneira, pelo CECVI, que o via como uma alternativa diante da crise que assolava a região. Como foi sinalizado alhures, era uma diretriz da própria entidade motivar o reconhecimento quilombola nas demais comunidades da região. Não havia, na época, nenhum conflito estabelecido com os

proprietários rurais, mas sim um intenso processo de vulnerabilidade social. A “possibilidade quilombola” chega, então, como uma alternativa a essa situação.

Em um primeiro momento, o CECVI se reuniu com os moradores dos povoados da Acutinga, do Campo de Aviação e da Bela Vista. É válido considerar que, em tal época, estes três povoados eram também conhecidos como povoado da Opalma. Aragão (1996), por exemplo, em sua dissertação, refere-se à localidade sempre como comunidade da Opalma e em nenhum momento fala da existência da comunidade do Engenho da Cruz. O que se pode deduzir, entretanto, sobretudo pelas conversas informais que tive, é que as terras onde estavam localizadas o Campo de Aviação, a Bela Vista e toda extensão do antigo canavial era denominado de “Fazenda Cruz”.

Em tal época, a comunidade do Kaonge já vinha desenvolvendo diversos projetos e se destacando na elaboração de outras atividades que geravam renda para comunidade – a exemplo da apicultura, do turismo étnico e da ostreicultura – que contava com apoio de políticas públicas do governo estadual, a exemplo da ATER. Em entrevista com o presidente da Associação, informante nº9, ele nos contou que a grande novidade e, conseqüentemente, o interesse dos moradores era, de fato, o acesso à terra, mas que a própria experiência que o Kaonge estava desenvolvendo servia, também, como um incentivo, uma possibilidade.

Contudo, as lideranças do povoado do Acutinga capitularam e optaram por não reconhecer-se na identidade étnica quilombola, enquanto que os moradores do Campo de Aviação e Bela Vista optaram pelo reconhecimento. Segundo o informante nº9, ele diz desconhecer o motivo pelo qual eles não aceitaram, mas acredita que foi com medo de perder suas terras. Esta perspectiva contrastava, sobremaneira, com a motivação dos demais moradores, que via no reconhecimento dessa identidade étnica a possibilidade de acesso à terra. Os trechos abaixo demonstram essa perspectiva, ao serem questionados sobre o porquê de ter se reconhecido quilombola.

Informante nº 9: eu acho que assim... que é o nosso direito.. e a gente sabia.. eles vinha e falava que a gente podia ter a terra... que agente ia dizer qual era a terra da comunidade.. e o meu pai tinha a terra onde ele labutava...dele... que não é essa que eu mexo hoje, não.. que... era uma assim... mais lá pra cima... e foi a fábrica que tomou... então era nosso direito [...]

Informante nº 2: [...] que eu nunca tinha ouvido falar assim do quilombo... do quiloombo!... quando a gente ouviu era coisa nova, mas a gente sabia que era boa... que devia ser uma coisa boa, né... porque o pessoal do massapê tem entendimento dessas coisa.. o pessoal aqui não tem muito... mas eles vinha... reunia... e a gente falava.. e eles falava também... e aí a gente entendeu que era bom pra quem não tinha terra... que é muita gente aqui.. então, era por bem da comunidade [...]

Informante nº16: [...] assim terra é difícil... a gente tem que correr atrás, né não? Entonce se a gente, num exemplo, fala que não... não vinha mais... perdia a oportunidade...[...]

Informante nº13: [...] eu num fui pra nenhuma reunião... aí num sei ... sei responder pra você sua “preocura”... mas o povo dizia... daqui do engenho novo tômein... que também fez reunião depois .. o .. o.... que é direito... é, num exemplo... de... de... num é roubar... porque é direito da terra.. que.. que nós tem... num tá no nome, aí o quilombo é pra passar pro nome pra num ter problema na justiça [...]

Segundo Gusmão (1998), a narrativa dos grupos quilombolas busca falar da luta, dor, história, memória e tradição; de suas vidas e do direito de “ser gente”. Esse ser gente significa a quebra da invisibilidade e, por conseguinte, a garantia de direitos sociais. Mais do que isso, ser gente, no mundo campesino, implica, antes de tudo, ter terra, pois a terra possui significado singular e profundo para as comunidades negras rurais, já que é na relação com a mesma que edificam suas vidas e suas identidades.

Nas entrevistas com os moradores sobre o contexto em que se solicitou o reconhecimento e titulação, é possível perceber que não se tinha, ainda, uma ideia unívoca de qual era, de fato, as dimensões do território do Engenho Cruz. Isso se dava, sobretudo, porque não se tinha uma definição de “comunidade do Engenho da Cruz” – não obstante, essa é uma indefinição ainda nos dias de hoje. Aceito o reconhecimento, era preciso definir, portanto, um território a ser solicitado, mas não apenas, era necessário, também, estabelecer uma fronteira com o povoado limítrofe (a comunidade Acutinga), que optou não compartilhar desta identidade.

Segundo Bartolomé (2006), os processos de etnogênese correspondem a um dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica. Desse modo, é comum que os processos de etnogênese repercutam não só na elaboração de novos significados, mas na criação de novos grupos ou comunidades para diferenciar o seu patrimônio cultural específico de outras formas de organização. O que ocorreu na comunidade do Engenho da Cruz foi precisamente um processo de etnogênese que necessitou da assunção de um etnônimo para diferenciar, contrastivamente, os quilombolas e dos não-quilombola.

Como nos lembra Zagatto (2007), o ato de demarcar fronteiras envolvem disputas no interior de um campo de forças na maioria das vezes antagônicas, onde se constroem agentes políticos por meio do agenciamento das diferenças. É nessa linha, por exemplo, que Woodward (2013) demonstra que a construção da diferença ocorre em um contexto marcado

por amplas disputas pelo poder, fazendo da construção da identidade é tanto um ato “simbólico” quanto “social”. A “construção” de uma comunidade, nesse sentido, faz parte da demarcação de uma diferença, da atribuição de um significado coletivo para a experiência daqueles que a compõe.

De acordo com Tönnies (1973), um dos primeiros autores a conceituar comunidade no âmbito das Ciências Sociais, ele a caracteriza como o resultado da união de forças de vários seres humanos no sentido de conservar as suas vontades naturais ou, em uma linguagem chayanoviana, o seu *mínimo vital*. Guiadas pela vontade natural, as relações de sociabilidade do grupo seriam naturais e duráveis, com um valor inato em si mesmas que criavam um consenso pela dependência mútua, independente dos fatores externos.

Entretanto, os estudos voltados a processos de mudanças sociais apontaram para a imprecisão em considerar comunidades de tal modo, tendo em vista o processo de influências mútuas que ocorrem em ambientes intra e extra grupal. No bojo desse avanço, abordagens atuais enfatizam os aspectos dinâmicos da comunidade que dá lugar, inclusive, a conflitos e tensões sociais. Bauman (2005), por exemplo, chama atenção para como a ideia de comunidade fundamentada na ideia de liberdade e consenso, como pensava Tönnies (1973), leva-nos a crer que toda a comunidade é harmônica e autossuficiente, o que seria uma imprecisão nas manifestações contemporâneas. Nas comunidades, segundo o autor, existem tensões e conflitos estabelecidos que são, inclusive, importantes para a organização grupal. O autor polonês ainda falará de outros elementos, como a imposição de padrões de vida estabelecido nas relações com outros grupos sociais, mas, por enquanto, nos importa é que ele oferece um importante contraponto à ideia de Ferdinand Tönnies, as quais compreenderemos como complementares em vez de excludentes.

Para além do uso de bens comuns, Tönnies observou que nas comunidades camponesas há um sentimento de pertencimento que se pode fundamentar em três bases de relações comunitárias – os laços de sangue; a vizinhança; e, por fim, a afinidade *espiritual*, pautada na semelhança de suas identidades. Nesse sentido, Cardel (2009) salienta que o conceito de comunidade é um elemento epistêmico amplo com três elementos primordiais que podem ser identificados como forma para apreendê-las: as relações de parentesco; as relações de vizinhança e localidade; as relações de amizade e parentesco espiritual.

Max Weber, por sua vez, acreditava que era na existência de uma *crença* em uma origem comum que consistia a base para a formação de uma comunidade política, baseada,

nesse sentido, na comunhão étnica. A noção weberiana de comunidade étnica seria retomada mais tarde por Barth (2011). Nessa concepção, os critérios para o estabelecimento de uma comunidade não estava dado por critérios objetivos, como uma base territorial única, mas em símbolos intersubjetivamente compartilhados. Barth (2011), por exemplo, definirá que a formação de grupos étnicos estava ligado ao estabelecimento de fronteiras que separavam um “nós” dos “outros”.

Nesse sentido, Tomaz Tadeu da Silva (2013), por exemplo, sugere que à medida que a consciência individual e coletiva das diferenças do grupo aumenta, o sentimento de identificação e pertencimento da comunidade potencializa-se. Assim, diferença e identidade são produzidas mutuamente, em um mesmo processo de produção simbólica e discursiva, sendo compreendidas dentro de um sistema de significação no qual adquirem sentido. Desse modo, podemos dizer que a formação de uma comunidade do Engenho da Cruz, tomando como ponto de partida os laços de vizinhança e parentesco já estabelecidos, deu-se no sentido de diferenciar-se do Acutinga, mas que, ao mesmo tempo, foi consolidando uma identidade étnica quilombola e um território próprio, na qual a memória social teve papel de destaque.

Diversos autores, entre eles Castells (1999), Bauman (2005), Hall (2005; 2013), Ortiz (2006) tecem importantes análises sobre as diferentes concepções do conceito de identidade, a qual possui difícil caracterização pelo seu aspecto multidimensional e dinâmico. Essa dinamicidade confere a ela vasta complexidade e flexibilidade, tornando-a um processo relacional que pode ser marcado por variações, reformulações e manipulações.

A respeito do conceito de identidade, Bauman (2005) afirma que ao estar diante dessa palavra, deve-se ter ciência

[...] de que está havendo uma batalha. O campo da batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. Assim, não se pode evitar que ela corte dos dois lados. Talvez possa ser conscientemente descartada, mas não pode ser eliminada do pensamento, muito menos afastada da experiência humana. A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado. (BAUMAN, 2005, p. 83)

Desse modo, para Bauman (2005), o pertencimento e a própria identidade, que é sempre política, não são garantidos por toda a vida, podendo ser bastante negociáveis e revogáveis. Ou seja, ela é marcada, sobretudo, pelo contexto relacional e processual presente nas trocas sociais. De forma semelhante, Hall (2013) sugere que o mundo contemporâneo

oferece uma ampla possibilidade de contatos e trocas, que se unem em diversas situações para formar a identidade do sujeito pós-moderno (HALL, 2013).

Nessas abordagens, as identidades tradicionais, consideradas rígidas, estáticas e previsíveis são confrontadas com as oportunidades de trocas e de estar junto no sistema globalizado. Nessa perspectiva, a globalização fez com que as identidades se diversificassem cada vez mais. Para Bauman (2005), os modelos das teorias tradicionais mostram insuficiência e ficam “desconfortáveis e incontroláveis para acomodar todas as identidades novas, inexploradas e não experimentadas que se encontram tentadoramente ao nosso alcance” (BAUMAN, 2005, p.33).

Nesse sentido, a identidade não é uma categoria estática, mas maleável, que se relaciona a outros aspectos da vida social. Silva (2013) considera que ela faz parte de um processo de disputa envolvida em amplas relações de poder, nas quais se buscam o acesso a recursos simbólicos e materiais da sociedade. Assim, na afloração das reivindicações quilombolas, portanto, o que se percebe é uma marcação de diferença que não se pode separar das amplas relações de poder e do objetivo central – maior equidade na distribuição territorial.

Logo, como forma de conferir legitimidade às reivindicações, a memória coletiva se apresenta na estrutura organizacional da comunidade quilombola constituída como importante elemento da tradição, das lembranças e das histórias do grupo, já que são atualizadas nas interações sociais cotidianas. As comunidades rurais negras, ao se reconhecerem na identidade étnica quilombola, a fazem acionando todo aparato simbólico diluído na memória social do grupo que legitima e confere pertencimento àquele local.

Para explicar melhor esse fenômeno, Pollak (1989) utiliza o conceito de “enquadramento da memória” como forma de analisar o investimento feito por um grupo para solidificar determinada demanda social. Esse movimento visa criar coesão ao grupo em relação à formação de uma identidade e, ao tempo em que ela é enquadrada, pode influenciar também as gerações posteriores a partir da sua solidificação. A memória é, assim, uma matéria-prima para a identidade do grupo.

No Engenho da Cruz, a memória teve relevante importância não apenas para legitimar a ancestralidade quilombola, a qual é inquestionável, mas por trazer para a discussão uma espécie de “mito fundador” para definir a extensão do território pertencente a comunidade. Como notou Barickman (2003), no Vale do Iguape, o uso comunal das terras pelos povoados ali existente se estendem por toda extensão do território de terra e água. Logo,

se levasse em conta apenas o uso comum, os territórios quilombolas estariam um sobreposto ao outro. Por isso, outras formas de dividi-los ganharam destaque e, nesse caso, optou-se por solicitar, para o Engenho da Cruz, toda a área pertencente à Fazenda Cruz, ou seja, todas as terras que pertenciam do antigo Engenho de Açúcar da Cruz.

Essa conclusão baseou-se no mito fundador de que estas mesmas terras foram onde seus antepassados constituíram famílias, moradia e trabalho, logo, o pedido de titulação deveria incidir sobre elas.

Pesquisador: o território é bem grande, né... é bem maior do que as áreas onde tem casa, né? Porque esse “tamanho” todo?

Informante nº 9: É que essa terra aqui num é qualquer terra, mano véi... é dela que nós viemos... que moraram meus avós e onde eu nasci tômeim [...] então é direito nós tem... e os mais antigos morava nesses canto tudin aí.. hoje tá assim mais juntin foi por causa da fábrica... mas era tudo espalhado... tinha cana... tinha dendê...laranja.. fumo... tinha tudo aí... num faltava nada...

A base fixa na qual um grupo se reproduz é, também, objeto de valoração simbólica na assunção da identidade étnica quilombola. Segundo Haesbaert (2006), o território é o recorte espacial definido por relações de apropriação, poder e de controle sobre recursos e fluxos baseados em aspectos políticos, econômicos e culturais. Ele contém, assim, formas diversas de apreensão e de manifestação individual e coletiva de um Estado, grupo cultural, classe social ou atividade econômica.

Haesbaert (2006) destaca que o território pode ser definido em termos políticos, ou político-jurídicos e históricos, referentes à ação do Estado; em termos econômicos, associado à apropriação econômica dos espaços, derivada da divisão territorial do trabalho e da luta de classes; e em termos culturais, identificado com relações simbólicas – individuais ou coletivas – com o espaço.

Considerando a dimensão cultural, o território se caracteriza como o lugar da mediação entre os homens e sua cultura, definindo um meio de vida e o enraizamento de um grupo social. Assim, o território seria partilhado, em termos de significado, com a ideia de territorialidade, que está definida, portanto, como o próprio conteúdo do território, suas relações sociais cotidianas que dão sentido, valor e função aos objetos espaciais, ou seja, estão associadas aos diferentes tipos de usos do território.

O aspecto territorial desvenda a maneira como cada grupo molda o espaço em que vive. Associando-se a elementos culturais, a territorialidade se expressa em espaços e tempos distintos, podendo modificar-se com o passar do tempo. Desse modo, a territorialidade é um

fator fundamental na identificação dos grupos tradicionais, pois, através dela, reconhece-se a precedência histórica e o direito consuetudinário de uma comunidade em relação a terra a ser titulada. Nesse sentido, a relação identidade-território é bastante relevante, pois a construção de um território presume uma identidade e a identidade presume um território. A territorialidade não é, assim, uma barreira intransponível, mas algo que muda à medida que os próprios indivíduos do grupo mudam. Quando olhamos para o Engenho da Cruz, estamos observando essa mudança; estamos, por certo, vendo a construção de uma nova territorialidade que supera os limites físicos do espaço geográfico.

Mas só que a definição dos limites acabou por colocar novas questões ao grupo, pois, de acordo aos limites da terra da “Fazenda Cruz”, os povoados da Baixa Grande e do Buraco da Raposa estariam incluídos no perímetro. Entretanto, para alguns moradores, essas duas comunidades deveriam pertencer a outras localidades: Km 25 e Engenho Novo, respectivamente. Durante o campo, foi possível identificar os seguintes questionamentos em relação à composição do território: (1) Para alguns moradores a Baixa Grande não deveria fazer parte do Território da Cruz porque ela faz parte de uma outra comunidade, o Km 25; não foi formada por antigos moradores do Engenho da Cruz; (2) O Buraco da Raposa faz parte do Engenho Novo e não do Engenho da Cruz, ainda que tenha recebido moradores do antigo Engenho da Cruz.

Os questionamentos em relação ao Buraco da Raposa são menos intensos. Há uma proximidade maior entre os moradores dessa localidade e dos outros dois povoados, do que com a Baixa Grande. Pelo que pude perceber em campo, a Baixa Grande apresenta-se bastante isolada, inclusive, das demais comunidades do Vale do Iguape. Das manifestações coletivas que pude participar – eventos religiosos; festejos; aniversários; carurus etc – nunca presenciei a participação de algum dos moradores da Baixa Grande.

Na época do reconhecimento, entretanto, o debate se estas deviam ou não fazer parte do território não ganharam proporções maiores. Elas aparecem, sobretudo, nos momentos de conflitos envolvendo alguma questão relativa ao acesso a recursos – como veremos no próximo capítulo, esse questionamento aparece de forma contundente nos desentendimentos em relação à implementação do PMCMV.

Não obstante, nas conversas informais sobre o território quilombola esse é um tema recorrente. Na percepção de vários moradores, a Baixa Grande, sobretudo, não deveria fazer parte do território. Apesar de não ter contabilizado, arrisco a dizer que essa é a

percepção da maioria dos moradores da comunidade. Mas esse não é um tema controverso apenas entre as outras três comunidades. Na própria Baixa Grande não há uma concepção única sobre se eles devem ser ou não parte do Engenho da Cruz. As entrevistas abaixo sinalizam para essa controvérsia:

Informante nº16: [...] aqui é uma peleja... é difícil dizer... tem os que diz que é km 25... tem outros que diz que é acutinga.. e outros que diz que é lá da cruz... eu mermo num sei... eu acho que é tudo [risos]/

Informante nº17: [...] dali do campo até o asfalto é opalma... é acutinga... do asfalto pra cá é monteço... dali pra riba...pro lado de cá.. é km 25 que passa rente aí junto da cabeceira do rio a cruz e o engenho novo... entonce aqui é 25... num é cruz não...

Informante nº18: [...] tem coisa aqui que vem lá da cruz...mas o rumo aqui, ó, é acutinga e 25.. é acutinga pra lá... e 25... a cruz passa lá em cima... num chega aqui não.[...]

No próximo capítulo, discutiremos essa questão com um maior grau de aprofundamento. Por fim, cabe dizer é que, definido o território, optou-se por denominá-lo de Território Quilombola do Engenho da Cruz, fato que levou ao reconhecimento dessa nova comunidade que surgia a partir da junção dos povoados do Campo de Aviação, da Bela Vista, do Buraco da Raposa e, com controvérsias, da Baixa Grande, como “Engenho da Cruz”.

Por diversas vezes, ao conversar com alguns moradores, sobretudo de outras localidades, tive que chamá-la de “Opalma” ou “Bela Vista” para me fazer compreendido. Nas conversas e entrevistas, “Engenho da Cruz” sempre aparece semanticamente modificado a depender do contexto e, por vezes, a referência para a ser Opalma. Desse modo, na cadeia de significados dos moradores, pude identificar até três sentidos para o termo “Engenho da Cruz:

- 1 – A antiga comunidade localizado às margens do Engenho.
- 2 – O antigo Engenho de Açúcar da Cruz
- 3 – A atual comunidade, compreendendo os quatro povoados.

CAPÍTULO IV:
REDISTRIBUIÇÃO, RECONHECIMENTO OU MITIGAÇÃO?
A PERCEPÇÃO DO PÚBLICO-ALVO E OS IMPACTOS DO PBQ NO ENGENHO DA CRUZ

*

4.1. 1ª VERTENTE DO PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA: ACESSO A TERRA

Conforme sinalizam os autores ligados à temática da *policy* (kingdom [2003]; Arretche [2003] Souza [2006; 2009]; Capella [2007]; Castro [2009; 2015] Agum [2013]; Agum, Riscado e Menezes [2015]; Oliveira [2017]), a elaboração de uma política pública parte da constatação de um determinado problema “público” e este, por sua vez, deve ser passível de solução. A elaboração dessa solução segue um ordenamento que compreende diversas fases, indo desde a sua formulação à avaliação. Essas fases estão intrincadas e, muitas vezes, problemas percebidos na hora de implementá-la pode ter sua gênese em etapas muito anteriores.

Recordando a discussão proposta por Fraser, a manifestação das injustiças econômicas no plano político-econômico expressa uma inibição de grupos marginalizados enraizada na falta de reconhecimento cultural e no parco acesso aos recursos econômicos. Desse modo, seu modelo de justiça presumiria que os dois campos (cultural e econômico) fossem supridos de igual forma, e ponderava, ao mesmo tempo, o receio de uma postura culturalista, na qual a redistribuição sucumbisse frente ao reconhecimento cultural como uma forma de sanar as injustiças presentes no contexto social. O equilíbrio entre a redistribuição econômica e o reconhecimento cultural é a base, então, de uma concepção ampla de justiça social.

O decreto 4887/03, por sua vez, foi o primeiro passo para que os quilombolas deixassem de ser um tema exclusivo das políticas culturais para se tornarem reconhecidos como uma parcela da população nacional que deveria ser atendida de forma diferenciada pelo conjunto das políticas redistributivas. Criou-se, assim, através da ASQ, o Programa Brasil Quilombola, uma junção de diversas políticas públicas em um programa mais amplo que, como vimos, pode ser dividido, basicamente, em duas vertentes.

Utilizando-se do aparato teórico apresentado, sobretudo no segundo capítulo, buscaremos discutir nessa parte do trabalho a forma como o público-alvo percebe a implementação do PBQ no Engenho da Cruz. O foco está, desse modo, em cada parte da política e, para facilitar a apresentação, os tópicos estão divididos de acordo às duas vertentes,

sendo que na segunda, onde temos um maior número de ações, foram privilegiadas aquelas políticas que os moradores veem como as mais significativas.

É preciso ponderar, sem dúvida, que um dos impactos mais importantes, se não o principal, da política como um todo já foi apresentado no capítulo anterior, quando repercutimos sobre a reordenação territorial e recuperação do antigo do nome da comunidade como nova forma de identificação. Ainda que alguns moradores rechacem essa denominação, o fato dela existir e gerar, inclusive, reações opostas demonstram a pertinência e a importância cultural que ela ganhou no seio dessa comunidade. Não por acaso, consideramos a assunção étnica como *evento*, ou seja, um acontecimento que repercute na estrutura de significados simbólicos desse grupo social.

No quadro abaixo, temos um panorama da gama de políticas implementadas no Engenho da Cruz. À medida que formos apresentando-as, sinalizaremos, também, os parâmetros utilizados para compreender a percepção.

LINHAS DE AÇÃO DO PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA (PBQ) NO ENGENHO DA CRUZ				
EIXO	AÇÕES	ACESSO ENG. DA CRUZ		
		SIM	NÃO	ANO
EIXO 1: Acesso a Terra	Certificação	X		2007
	Regularização Fundiária ¹			RTID EMLICITAÇÃO
EIXO 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida	PAC – Funasa		X	2008
	Habitação Rural / Minha Casa, Minha Vida ³	X		2007
	Programa Luz para Todos	X		2007
	Tarifa Social	X		
	Declaração de aptidão ao PRONAF	X		2011
EIXO 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local	Programa Cisternas		X	
	Projetos Voltados para segurança alimentar e nutricional		X	
	Programa de Aquisição de Alimentos	X		2011
	Assistência Técnica e Extensão Rural Quilombola – ATER	X		2012
	Selo Quilombos do Brasil		X	
EIXO 4: Direitos e Cidadania	Programa Brasil Local		X	
	Construção de Escola Quilombola		X	
	Programa Nacional do Livro Didático PNL – campo		X	2012
	Programa Dinheiro Direto na Escola – PDDE Campo	X		2011
	Procampo – Saberes da Terra		X	
	Educação Quilombola	X		2011
	Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE	X		2010
	PRONA TEC		X	
	Programa Bolsa Família	X		
	Busca Ativa			-
PSF	X		1999	
Programa Saúde Bucal – Brasil Sorridente	X		2012-13	
Telecentro.Br		X		
Rádios Comunitárias		X		
Documentação Básica de Registro Civil	X		2009	

Tabela 5 Linhas de Ação do PBQ

Em tese, é uma análise do que Arruti (2006) chamou de *processo de territorialização*, isto é,

[...] o conjunto das profundas mudanças no funcionamento das instituições e manifestações culturais de um determinado grupo social, decorrentes da atribuição de uma base territorial fixa, juridicamente definida (OLIVEIRA, 1998, p.54-55). As mudanças implicam a criação de uma unidade sociocultural e, ligado a isso, na reelaboração da relação do grupo com sua cultura e com a memória – fenômenos associados ao que costumamos rotular de “etnicidade” – quanto na constituição de

mecanismos políticos especializados e na redefinição do controle social sobre os recursos ambientais. (ARRUTI, 2006, p. 251)

É interessante retomar essa ideia logo de início, porque, segundo o autor, tal processo decorreria do estabelecimento da atribuição de uma base territorial fixa juridicamente definida e, a partir dela, as mudanças sociais. Entretanto, como é possível perceber a partir da leitura de alguns estudos empíricos recentes de comunidades reconhecidas, mas não tituladas, ou seja, sem o reconhecimento jurídico de suas terras (como o de Ayres [2015], Silva [2015] e Cruz [2014]) a própria definição do território a ser titulado, a “expectativa” pela terra, as políticas de compensação social e apropriação que as comunidades fazem dela produzem efeitos significativos na sua realidade social. No Engenho da Cruz, não será diferente. Desse modo, estamos ampliando o sentido do que Arruti (2006) chama de *processo de territorialização*.

No eixo 1, que versa sobre o acesso à terra, essa dinâmica já se apresentará em uma dupla dimensão da forma como a política pública trata a titulação da terra, a partir de um território coletivo, e a maneira como as comunidades camponesas se apropriam historicamente do local onde se reproduzem e trabalham, ou seja, a partir de uma apropriação individual das terras.

A aplicação da política pública é, talvez, a ocasião em que melhor se percebe a pluralidade de entendimentos e discursos em torno da temática – algo já sinalizado por diversos autores, como Arruti, 2006 e Maques; Gomes, 2013. Esse é o momento em que a gramática do direito, da antropologia, dos mediadores em geral e da própria comunidade se cruzam.

Nesse tópico, o foco recairá precisamente no eixo 1 do PBQ, que trata sobre a política de reconhecimento e regularização fundiária. Seu desenvolvimento consiste na certificação quilombola pela FCP e a titulação pelo INCRA que envolve as seguintes fases: (1) abertura do processo de reconhecimento; (2) estudo da área visando a confecção do RTID; (3) abertura do processo para o contraditório; (4) publicação da portaria que declara os limites do território; (5) decreto presidencial que autoriza a desapropriação das propriedades privadas; (6) notificação e retirada dos ocupantes; (7) por fim, a emissão do título de propriedade coletiva para a comunidade.

Como discutido anteriormente, o processo de regularização é extremamente conflituoso por diversos motivos já expostos, logo, não é possível estabelecer um tempo

médio para as fases mencionadas. No Kaonge, por exemplo, demorou-se dez anos entre o pedido de regularização e a publicação do RTID no DOU. No Engenho da Cruz, o processo encontra-se atualmente em fase de licitação para elaboração do RTID. Entretanto, como sugere Leite (2008), essa característica não retira a importância de analisar essa fase, uma vez que os próprios impasses ensejam a mobilização política das comunidades rurais e redobram a necessidade de participação política dos movimentos sociais negros e de luta pela terra, podendo induzir uma pluralidade de atores a se relacionar com as comunidades, bem como a novos arranjos sociais. Nas palavras de Leite (2008),

[...] o Poder Público não tem sido suficientemente ágil na propositura das ações expropriatórias relacionadas ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e por razões variadas que vão da escassez de recursos financeiros, passando pelo pagamento das indenizações até a demora excessiva nos procedimentos administrativos tendentes à identificação das comunidades de remanescentes de quilombos e à demarcação dos respectivos territórios étnicos.

[...]

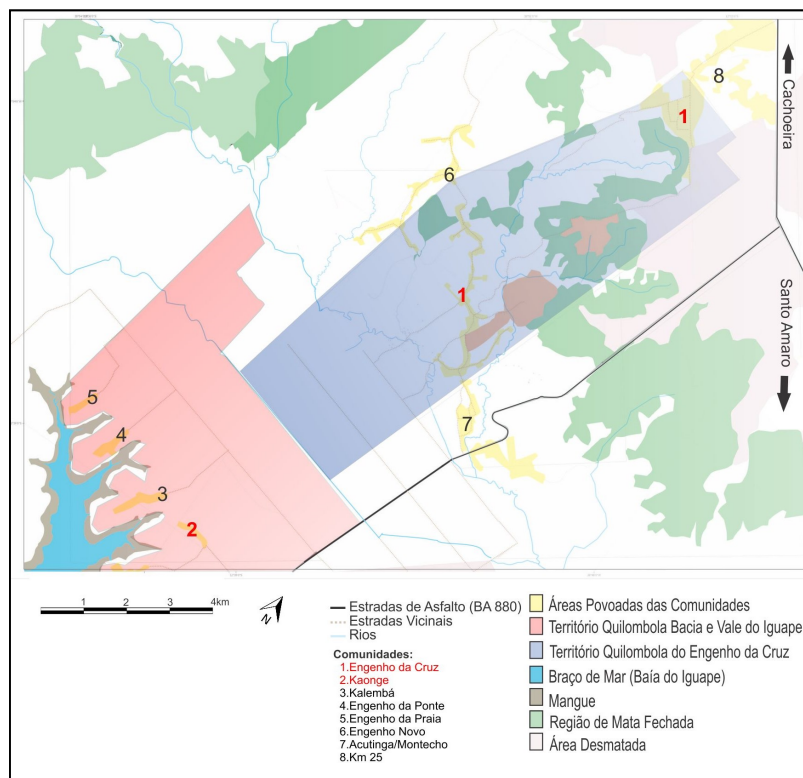
Diante desse quadro de persistência [...] o processo político organizativo das associações comunitárias nos quilombos com apoio dos movimentos negros urbanos tem ampliado suas redes, ações e estratégias. Por exemplo, a Conaq tem dialogado diretamente com setores do governo e tem denunciado, inclusive na OIT, OEA e ONU, a inoperância dos setores administrativos do governo; tem também cobrado gestões democráticas e de consulta efetiva aos quilombolas.. (LEITE, 2008, p.973-974)

Ao observar o processo decorrido no Engenho da Cruz, foi possível distinguirmos duas dimensões implicadas no processo de definição territorial e expectativa por regularização. A primeira diz respeito aos laços de reciprocidade mantidos entre as comunidades do Vale do Iguape e o uso do território de terra e água; a segunda repercute sobre o embate entre uma apropriação individual da terra, característico do campesinato do semiárido nordestino, e a obrigatoriedade da titulação coletiva.

Atualmente, as comunidades quilombolas do Vale do Iguape estão organizadas politicamente dentro do Conselho Quilombola, entidade que congrega quinze comunidades remanescentes de quilombo da região e que tem em sua direção e principais instâncias decisórias as lideranças do Kaonge. A mediação das demandas comunitárias com atores externos interessados em contribuir na sua luta é feita por essa entidade. Logo, o desenvolvimento de qualquer ação sob a rubrica de “quilombola” nas comunidades da região contam com a participação do Conselho.

As quinze comunidades compartilham de um mesmo processo histórico de formação, relações de parentesco/compadrio e utilizam os recursos naturais dentro de um mesmo território de “uso comum”. Apesar das semelhanças físicas e culturais, entretanto, elas

solicitam a titulação de territórios distintos – ainda que complementares. O mapa abaixo demonstra a divisão entre o *território Bacia e Vale do Iguape*⁸⁴ (Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Praia e Engenho da Ponto) e o território do Engenho da Cruz.



O pedido reconhecimento e titulação do Kaonge e do Engenho da Cruz foram feitos nos anos de 2003 e 2007, respectivamente, e incidem sobre propriedades privadas de um mesmo “dono”. Em tal época, a comunidade do Kaonge possuía uma relação muito próxima com o Projeto Paraguaçu, que mediu o seu processo de formação quilombola, o qual acabou incluindo outras quatro comunidades da região. Somente quatro anos mais tarde o Engenho da Cruz viria se reconhecer, tendo como principal mediador o próprio CECVI, coordenado por lideranças do Kaonge.

Um dos principais paradigmas utilizados para caracterizar as comunidades quilombolas é o “uso comum do território”. Esse aspecto encontra correspondência no conjunto de quilombos do Vale do Iguape, que utilizavam toda área de terra e água de forma comum. A título de exemplo, moradores do Engenho da Cruz mariscavam junto a moradores

de outras comunidades no braço de mar localizado entre a comunidade do Dendê e do Kaonge, estas últimas, por sua vez, caçavam e extraíam recursos das áreas de mata próximo às nascentes localizadas no Engenho da Cruz. Entretanto, a definição de territórios físicos delimitados geograficamente segmentaram a área pertencente a cada comunidade, criando, assim, algumas determinações inexistentes ou, ao menos, irrelevantes até então no imaginário do grupo. Não passaram a existir limites físicos, mas as fronteiras conhecidas e reconhecidas tacitamente ganharam relevância.

A territorialidade de um grupo, comunidade negra ou território quilombola, só pode ser entendida se concebermos a terra enquanto um território, o qual adquire uma dinâmica própria relacionada à forma como este grupo utiliza aquele local. Entretanto, como demonstra Sodré (1999), a territorialidade quilombola é uma dinâmica, isto é, uma força propulsora, de fidelidade da mudança, que constrói e se reconstrói historicamente como uma espécie de resíduo de transcendência que dá espaço à criatividade das gerações presentes em transformar aquilo que não foi respondido pelas gerações passadas. Segundo Litte (2002), Casimir (1992) já mostrava como a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas.

Sem dúvida, há uma relação de respeito mútuo mantida entre as duas comunidades, a qual é facilmente percebida no comparecimento recíproco às festividades, no relacionamento dentro do Conselho Quilombola e nas ações políticas das associações locais. Entretanto, com a definição dos territórios, com a acentuação dos limites territoriais, a definição antiga de que aquela região era “de todo mundo” passou a ser dividida emicamente e contrastivamente entre as terras do “pessoal do massapê” e as do “pessoal da cruz”. Nas falas reproduzidas abaixo demonstramos algumas dessas percepções:

Informante nº7, 70 anos, posseiro, morador do Campo de Aviação:

Informante nº7: Tudo isso aqui era de todo mundo... o pessoal de lá [do Kaonge] vivia na Cruz e o pessoal da cruz vivia ‘pra’ lá tômein... e hoje é tudo junto tômein... eles ajuda nessas reunião aqui... e tá todo dia aí.

Pesquisador: Mas é igualzinho, igualzinho, a relação de vocês ou mudou muita coisa nos últimos anos?

Informante nº7: Ó, tem muita gente de lá que foi morar em outros lugar... gente daqui que foi pra lá tômein... é todo mundo misturado nesse mundão pra dentro, aí... Mas num mudou muita coisa, não... tem assim algumas coisas assim... que muda com o tempo, né?... antigamente não tinha esse negócio de ostra [referindo-se a ostreicultura] hoje tem.. e só pode mexer quem é de lá, que é da associação de lá... é igual as abelhas [referindo-se à apicultura] só mexe quem é do núcleo... eu sou o único aqui que eu sou... o resto é o pessoal do massapê... quem num é, num pode ir

pra lá, mexer lá perto... entonce?... é a mesma coisa... tem umas coisa assim que num tinha antigamente... mas é a mesma coisa.

Pesquisador: Por exemplo, assim, e você acha o que de não poder pescar em uma área que você quer, por exemplo?

Informante nº7: eu num acho nada, porque eu nunca fui muito de pescar, não... mas eu acho que é ruim, né... num exemplo, a maré é de todo mundo.. é púbrico.. então se você quer, tinha que poder, né... nessa parte assim é melhor antigamente... num tinha lugar melhor no mundo que aqui antigamente... [inaudível].. criança. Minha mãe ia pra maré...cedin... voltava com uma cofa cheia de coisa... demorava um pouquin... mas era farra quando chegava... depois foi cabando... hoje num tem mais nada... quase ninguém daqui vai pra maré... só Z e Y.. e mermo assim vai de carro... antigamente num tinha isso.

Informante nº14, 56 anos, posseiro, morador do Buraco da Raposa:

Informante nº14: tem muita coisa que é diferente... é diferente... porque a família deles lá do massapê é um pessoal difícil assim... acho que só eles sabe fazer... então eu mermo num gosto mais de se envolver nas coisas dele... eu prefiro ficar aqui... quando eu quero uma coisa eu compro... num precisa ir pra lá.

Informante nº3, 61 anos, proprietário “de dentro”, morador da Bela Vista:

Informante nº3: eu lembro de meu pai.. ia muito pro lado do massapê... ele gostava dessas coisas de reza... de benzedeiro... eles lá tinha muito, tinha era coisa... meu pai, quando trabalhou pra usina, pegava cana do lado de lá... nós ia no samba de roda... caruru... tinha muito também... aqui também tinha de vez em quando... Mas hoje é mais difícil... num tem mais aquela amizade que tinha antigamente... aquela aproximação... diminuiu bastante. [...]

Nos trechos reproduzidos e em outras diversas entrevistas, percebe-se um contraponto entre os tempos antigos e a momento atual na relação entre as comunidades. Apesar de considerarem que ela continua próxima, esse equilíbrio parece-me ter uma linha tênue. Nos relatos apresentados, há a percepção de uma diferença na forma de usar os dois territórios, um ponto de vista potencializado, sobretudo, pela *contrastividade* a partir das novas práticas (turismo étnico; apicultura; ostreicultura) desenvolvida pelo Kaonge.

A partir do momento em que se reconheceram enquanto quilombolas, o Kaonge passou a realizar diversas atividades distintas ao *modus vivendi* camponês e enaltecer a sua identidade étnica. Relacionando-se a alguns projetos de economia solidaria⁸⁵, passaram a compor a rede Cidadania Quilombola apoiado pelo governo do Estado, cujo objetivo era apoiar agricultores familiares das comunidades do Vale do Iguape na obtenção de renda e trabalho a partir da constituição de quatro núcleos produtivos: produção de azeite, cultivo de

85 Economia solidária é definida como o "conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, consumo, poupança e crédito – organizadas sob a forma de autogestão." Compreende uma variedade de práticas econômicas e sociais organizadas sob a forma de cooperativas, associações, clubes de troca, empresas autogestionárias, redes de cooperação, entre outras, que realizam atividades de produção de bens, prestação de serviços, finanças solidárias, trocas, comércio justo e consumo solidário.

ostra, artesanato e turismo étnico. Cada núcleo possui uma liderança (todas da comunidade do Kaonge) e um número limitado de participantes. Em sua extrema maioria, os moradores envolvidos nesses projetos pertencem a uma das cinco comunidades que compõe o *Território Bacia e Vale do Iguape*. Nenhum morador do Engenho da Cruz está incluído nesses núcleos.

Para sua realização, entretanto, foram necessárias construir, entre outras coisas, áreas de cultivo de ostra no braço de mar e núcleos de produção de dendê. Na percepção dos moradores do Engenho da Cruz, essas iniciativas e a sua não inclusão nos projetos acabaram por limitar o uso de áreas tradicionais do território, reverberando, desse modo, no próprio sentido de coesão social entre as comunidades. Seleccionamos alguns trechos que apontam para essa dimensão:

Informante nº10, posseiro, morador do Campo de Aviação:

Informante nº10: o problema é que o pessoal do massapê acha que a gente num sabe de nada... num entende as coisa... só eles que querem fazer tudo... e aí vai tirando a gente... semana passada mesmo alugaram um ônibus pra esse negócio que teve em Brasília... só foram eles... num chamou ninguém daqui... da associação... num chamou... aí eu também não dou ousadia de ir lá... só quando tem conselho.. e mermo assim num é sempre lá...[...]

Informante nº5, posseiro, morador da Bela Vista:

Informante nº5: eu fui ne uma ... ne duas reunião lá... era pra alguma coisa de fotografia... mas eu num interessei... lá pra eles é bom, mas aqui ninguém quer saber de nada... então pra mim num foi importante... eu ía muito... muito lá... mas hoje num tem muito que fazer lá... 'tem' lá no massapê fica tirando pergunta se tá perto das ostra pra pegar alguma coisa... diz que atrapalha... que não pode... aí cê num tem sossego [...]

Informante nº13, posseiro, morador do Buraco da Raposa:

Informante nº13: na época eu queria o marisco.../ na época disseram da ostra que nós podia também... mas ficou só com o pessoal do Dendê... aqui nada... aí tinha que ficar pedindo... indo lá pra ver se dava... eu num ía ficar assim correndo atrás de ninguém, não... porque se quisesse podia butar todo mundo, né não?

Nas comunidades rurais, os indivíduos ou o grupo se identificam por um sentimento de pertencimento comum, de partilha e de coesão social, com valores e tradições passados de geração a geração e que são reforçados por laços de pertencimento ao grupo com o qual se identifica e se reconhece. Usualmente, o conceito de comunidade vincula-se ao meio rural, onde se torna mais significativo o sentimento de pertencimento ao território e às relações de reciprocidades, em virtude de se vivenciar, de maneira mais intensa, os mesmos costumes, tradições e crenças. (TÖNNIES, 1973)

O mundo rural é caracterizado, assim, pelas tradições, por hábitos e costumes que se perpetuam. O fundamento desta união, segundo Tönnies (1973), seria portanto a identidade, ou seja, a igual ou quase idêntica repartição de perspectivas de vida. O que o distanciamento entre o Engenho da Cruz e as demais comunidades nos mostra é que, apesar do reconhecimento, as perspectivas de cada grupo estavam, também, se distanciando.

Nesse sentido, os fatores internos e externos que perpassam as formações sociais, superam o sentimento recíproco e a solidariedade em uma rede de conflitos que se desenrolam dentro de um universo comum. Esse fato levou a um arrefecimento por parte dos moradores do Engenho da Cruz de usar do território como um todo. Como qualquer agregado humano, nas comunidades existem conflitos e paixões que se conectam mutuamente. No período da pesquisa de campo e nas opiniões esboçadas, às vezes de forma sutil outras de maneira severa, foi possível perceber, portanto, a prevalência de uma cisão (um conflito) entre a forma como o Kaonge influenciava na organização do território e a maneira como os moradores do Engenho da Cruz achava que deveria ser.

Essas observações, entretanto, não implicam em uma restrição objetiva do uso dos territórios, mas mais provavelmente uma reivindicação por uma participação mais efetiva nas ações encabeçadas pelo Conselho Quilombola.

Paralelamente ao questionamento do uso coletivo dos recursos naturais presentes no Iguape, o imaginário social do Engenho da Cruz abriga, também, um dilema entre a titulação coletiva e o uso individual das terras. Um aspecto importante da desejada titulação agrária das comunidades é a previsão desta ocorrer em nome da associação local através de um título para *usufruto* coletivo. Com base no decreto 4887/03,

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada **mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso** às comunidades a que se refere o art. 2o, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. (BRASIL, 2003. Sem grifos no original).

Entretanto, nesse aspecto reside um dos primeiros impasses no entendimento do que vem a ser, de fato, o processo de regularização. O que se pode depreender de boa parte dos estudos sobre comunidades quilombolas é que, na extrema maioria dos casos, o reconhecimento “nasce” da relação das lideranças das comunidades rurais negras com mediadores (movimentos sociais, sindicatos rurais, universidades) que veem no dispositivo constitucional uma saída para o processo de exclusão ou à situação de conflito fundiário em que aquele grupo está submetido.

Nesse primeiro momento, tem-se a apresentação de que o reconhecimento poderá garantir, em um futuro próximo, a regulamentação das terras atualmente utilizadas pelos moradores para a sua reprodução social. Com o passar do tempo, no entanto, essa informação vai sendo, paulatinamente, desvelada, e outros elementos até então pouco discutidos entram no jogo, a exemplo da necessidade de um relatório antropológico, da dificuldade de tramitação do processo e, também, a de que a tal regulamentação será coletiva. Entretanto, a depender de como os mediadores conduzem esse processo ou das características da própria comunidade, os aspectos da política pública podem causar mais questionamentos que soluções.

No estudo de Ayres (2015), por exemplo, ela demonstra como a chegada da política quilombola foi signatária, inicialmente, de uma recusa por parte da comunidade. Em larga medida, havia na comunidade estudada um descrédito em relação à política quilombola que se dava pela informação de que a titulação de terras ocorreria em nome da Associação Quilombola local, transformando as terras individuais em coletivas. Como muitos moradores das comunidades possuíam títulos de terra, ficaram com receio de que tal processo significasse uma perda de suas propriedades, optando em negar, desse modo, a “ancestralidade” quilombola, mesmo com a atuação dos mediadores na tentativa de explicar que, ainda que esteja em nome da coletividade, as antigas e já legitimadas divisões de terra no interior da comunidade ficariam inalteradas, sendo este apenas um processo burocrático para garantir a autonomia territorial⁸⁶.

Em um outro exemplo semelhante, o estudo de Silva (2015) percebe como o mesmo impasse ocorre na comunidade Conceição do Imbé (RJ). Assim como Ayres, Silva (2015) sinaliza para como o processo histórico dessa comunidade teve, também, forte influência nesse desentendimento. Conceição do Imbé (RJ) alguns anos antes passou por uma tentativa de reforma agrária, mas devido aos conflitos decorridos a nível local e a atuação ineficiente do poder público na época ela não foi efetivada. Entretanto, os lotes que seriam entregues às famílias já encontravam-se divididos, contudo, após o reconhecimento e a

86 A autora nota como o mesmo conflito individual x coletivo foi apresentado na outra comunidade em que ela empreendeu sua pesquisa, Boitaraca. Entretanto, comparando as duas realidades, a autora percebe que a forma como esse questionamento foi feito diferenciou-se de um lugar para o outro. Em Boitaraca, uma comunidade menor e de mais fácil mobilização, as dúvidas e querelas foram dirimidas pela Associação e mediadores ao longo do processo. Em Lagoa Santa (BA), entretanto, com um histórico de conflito fundiário ainda “vivo” no imaginário do grupo, muitos moradores recusaram abrir mão da sua propriedade individual mesmo após a atuação de mediadores em reuniões e oficinas para explicar que mesmo titulada as comunidades manteriam os seus critérios locais de posse e uso da terra. Esse processo repercutiu em um acirramento das divisões estabelecidas na localidade entre os defensores e opositores da titulação quilombola

“descoberta” da titulação coletiva, a comunidade passou por um novo processo de tensão, dado o entendimento local, sem correspondência com as regras da política quilombola, que seria necessária a “reordenação” dos lotes já divididos.

Para seguir nessa mesma linha, os estudos de Capinam (2009), Fonteles (2009) e Zagatto (2007), demonstram, da mesma maneira, um conflito na compreensão entre a posse individual da terra e a posse coletiva. Capinam (2009) sinaliza, a partir da contrastividade das identidades étnicas, como em Barra e Bananal (BA)⁸⁷, comunidade negra da cidade de Rio de Contas, a posse coletiva da terra era percebida como uma característica que os tornava “fracos” diante de uma comunidade rural branca vizinha na qual a terra era dividida individualmente.

Por diversas vezes, os informantes de Barra e Bananal relataram que o título coletivo é uma violência simbólica, uma vez que o mesmo diminui a autonomia do grupo doméstico e o inferioriza frente a outras comunidades camponesas que não tem título coletivo do território como um quilombo remanescente. (CAPINAM, 2009, p.113)

Fonteles (2009), por sua vez, também depositando maior foco no aspecto identitário, percebeu como as atribuições *quilombos* e *remanescentes*, categorias pelas quais se estabelecem o reconhecimento identitário, mas também a atuação estatal (ARRUTI, 2006), foram ressignificadas ao entrar em contato com a cosmologia das comunidades quilombolas Lagoa do Ramo e Goiabeiras (CE). Mas além disso, ela observa como, em um primeiro momento, as referidas comunidades se puseram preocupadas em relação à coletivização do território.

Ao mesmo tempo em que mostram os desentendimentos entre uma gramática local e aquela pela qual se operaria o direito territorial, os autores chamam atenção para a forma como a atuação dos mediadores foi incisiva na tentativa de dirimir tais questionamentos, sendo algumas delas exitosas, outras nem tanto. É válido recordar, também a título de exemplo, os estudos de Pinheiro (2015), na comunidade de Campinho da Independência (RJ), Torres (2013) e Morais (2014), ambos na comunidade do Kaonge (BA), nos quais os autores apontam para como a coletivização das terras possui uma conotação positiva para esses grupos sociais, sendo utilizada, inclusive, como argumento político dentro do seu repertório de mobilização política.

87 Diferente das comunidades estudadas por Ayres (2015) e Silva (2015), que possuem o reconhecimento enquanto quilombolas, mas ainda não possuem a titulação agrária, as comunidades estudadas por Capinam (2009) possuem tanto o seu reconhecimento quanto a titulação agrárias de seu território.

Como nos lembra Cardel (2009), o campesinato nordestino possui uma ética de trabalho no seu espaço territorial que contempla, ao mesmo tempo, as áreas de uso do grupo doméstico e áreas de uso coletivo. O trabalho comunal realiza-se estabelecendo um sistema de trocas ritualizadas a partir de uma “economia moral”, mas há uma clara divisão, para esse tipo de campesinato, entre a propriedade individual e coletiva.

Desse modo, dentro do *ethos* camponês, a posse da terra como um bem familiar é algo extremamente significativo. Como nos lembra Woortmaan (1990), a tríade terra-família-trabalho aparece como elementos definidores de uma ética camponesa, na qual a terra, que é trabalhada pela família, constitui-se como um bem a ser conservado.

Esse aspecto é interessante, pois demonstra um certo descompasso entre a política formulada pelos *policy makers*, influenciados, sobretudo, pelo paradigma do *uso comum* (ARRUTI, 2006; ZAGATTO, 2011), e o *modus vivendi* camponês das comunidades rurais⁸⁸. Ao estabelecer a titulação como algo necessariamente coletivo, os *policy makers* não se atentaram para as especificidades deste campesinato histórico e os seus efeitos simbólicos da introdução de uma forma distinta de “posse” da terra. O que se percebe, *a priori*, é um conflito entre uma ótica generalizante que formula a política pública para proporcionar o **uso** (comum) da terra, enquanto o interesses da própria comunidade é **tê-la**.

Nos estudos do rural brasileiro o uso comum dos recursos naturais foi, naturalmente, associado às populações marginalizadas camponesas, como os caiçaras, indígenas e quilombolas. Segundo Soares (1981), na perspectiva de famílias camponesas brasileiras, os frutos da natureza, por serem nativos, não continham gasto em trabalho e transmitiam para as terras onde se encontravam o atributo de serem, também, comuns. Mas, alertava o autor: ser comum não significava apropriação indiferenciada, ao contrário: "há direitos que se superpõem ao direito comum sobre a terra" (SOARES, 1981, p. 104 *apud* GALIZONE, 2011), os direitos construídos pelo trabalho.

Alguns estudos⁸⁹ sobre o campesinato brasileiro demonstram, por exemplo, a relação entre trabalho e direito a terra no meio rural brasileiro. O trabalho que constitui a relação do camponês com a terra age como fundamento do regime de apropriação, evidenciando que no país pode conviver em determinados regimes agrários uma dissociação

88 Sobre comunidades rurais estamos falando propriamente do campesinato histórico nordestino (QUEIROZ, 1976) ainda que apareça na exposição comunidades de outras regiões do Brasil. É importante situar esse posicionamento, porque as realidades campesinas são profundamente distintas a depender da região do país e do seu processo histórico peculiar.

89 MARTINS, 1989; WOORTMANN 1990; 1991; 2004.

entre "ter" e "usar" a terra. Do ponto de vista simbólico, portanto, trabalhar a terra, por exemplo, é uma forma de tê-la para si, a qual se distingue, por exemplo, de usá-la.

Segundo Woortmann (1990) e Galizone (2011), essa dissociação se expressa nas categorias de *dono* e *proprietário*. Entre os camponeses estudados por Woortmann, essas categorias sinalizavam distintas maneiras de se apropriar da terra: "É-se dono, não por ter comprado a terra, mas por tê-la trabalhado. É-se proprietário pela compra, e não pelo trabalho" (WOORTMANN, 1990: 28). É o trabalho que dá materialidade ao conceito de dono, independente da situação jurídica de acesso a terra. A noção de trabalho é, assim, a base de uma ordem moral que organiza o universo dos agricultores, sua relação com a terra e com os espaços sociais da família. - a *campesinidade*, ética baseada na tríada terra-família-trabalho que influi em uma forma específica de perceber as relações no meio rural.

O uso comum da terra, por sua vez, segundo Almeida (1989; 2004), é entendido como os recursos naturais básicos - terra, água e florestas - enquanto patrimônio das comunidades rurais tradicionais, usados e apropriados comunitariamente, segundo códigos costumeiros que regulam suas disposições. De acordo com o autor, no Brasil este processo ocorreu em locais de colonização antiga, nos quais ocorrera a desagregação do sistema de plantation, e as famílias de lavradores estruturaram uma cooperação ampliada para o uso em comum de recursos.

Almeida relaciona o uso em comum com a concepção de segmentos camponeses (em especial o campesinato étnico) que não veem a terra como um bem que possa ser apropriado privativamente, mas criam uma relação com os meios de produção mediados por duas modalidades de uso e apropriação: a posse comum e a propriedade privada. Ambas não são excludentes, mas, ao contrário, se completam⁹⁰. Contudo, quando uma política pública traz consigo a ideia de que as terras serão regularizadas para uso coletivo, ela não atenta para as confusões semânticas que essa determinação pode desencadear. Nem todos os estudos citados no início do tópico⁹¹ estão preocupados com a forma como a política pública se desvela, mas demonstram como a falta de conexão entre os atores envolvidos no processo de implementação e o público-alvo repercutem em entendimentos controversos acerca da política pública.

90 Mas a apropriação familiar privada em glebas de uso comum é cercada por obrigações mútuas estabelecidas pelos costumes entre parentes, compadres e vizinhos. (GALIZONI, 2011)

91 Zagatto (2007); Capinam (2009); Fonteles (2009); Miranda (2014); Torres (2014); Morais (2014); Ayres (2015); Silva (2015)

Na opinião de Müller, Barreto e Ribeiro (2016) é a de que há uma imposição, em todo esse processo, de uma lógica estatal que não se casa, em muitas das vezes, com a realidade social das localidades quilombolas. Assim como o *uso comum* é apenas uma das características do *ethos* camponês que se aplica às comunidades étnicas em especial, e que não deveria ser generalizada para a amplitude dos casos, os autores demonstram que a própria necessidade de se constituir uma associação, preencher cadastros para acessar direitos, entre outros, constituem uma “imposição a mais de assimilação de uma estrutura administrativa externa à sua organização tradicional” (Idem, p.167).

Assim, quando questionado sobre a posse coletiva da terra na comunidade do Engenho da Cruz, notou-se, de forma mais evidente, um desconhecimento sobre o assunto, sobretudo entre os moradores do Buraco da Raposa e Baixa Grande, e, por outro lado, uma certa recusa tanto dos proprietários de “dentro” quanto dos posseiros. Os trechos das entrevistas abaixo sinalizam aspectos interessantes da perspectiva apresentada:

Informante nº9, 58 anos, proprietário “de dentro”, morador do Campo de Aviação:

Pesquisador: Sim, e a terra... digo, a posse coletiva a terra, você acha o que? Vai ser bom... não? O que você acha disso, na verdade?

Informante nº9: mano véi... eu acho que assim... que quem é dono mesmo... tem o papel lá do INCRA... não devia mexer, não... porque quem tem é porque trabalhou pra conseguir.. comprou... pagou... é.. aí eu acho que mexer, não... mas aquele que não tem.. que pode chegar aqui... de um tempo... se alguém quiser tomar, por exemplo... ele tem que ter a terra pra trabalhar, né... pra mexer...

Pesquisador: Sim, mas cada um vai poer continuar onde tá hoje, né? Então, não teria diferença se a de quem tem o documento do INCRA, como você disse, fosse também coletiva?

Informante nº9: é...mas aí o papel num vale de nada, né... eu acho assim... que todo mundo tem um cadinho de terra... a “cruz” é muito grande, mano véi... mas aí tem minha cerca, num exemplo... ninguém mexe lá, porque é meu, é dos meus filho...

Informante nº7, 70 anos, posseiro, morador do Campo de Aviação:

Informante nº7: [...] eu acho assim... que num funciona... porque cada um tem seu lugar... cê... num exemplo... cê fica aqui, quando vem, mas cê tem seu lugar... num tem problema ficar.. um dia, dois... o tempo que cê precisar... mas depois você volta de novo... aí vem de novo... entonce assim...que... que.. mas se num tiver seu lugar num funciona... porque ai vai te tirar pergunta... que cê tá fazendo aqui? Num é? Entonce, assim... no meu entendimento num funciona [...]

Informante nº3, 61 anos, proprietária “de dentro”, morador da Bela Vista:

Informante nº3: [...] eu falei isso pra o.. o... Y... quando teve uma reunião aqui.. depois quietou... que essas coisas tinha que explicar direitinho pra comunidade... porque eu tenho três filho... dois menino uma menina... nenhum deles mora aqui

não... já tem tempo... a menina estuda lá ne Salvador... e outros dois trabalha lá também... e vou lá quase toda semana...tô lá.. quando eu morrer, e vai fazer o que? Vai acabar tudo aqui? Não... eles que vão ter que cuidar, né não?... se num vender... mas eu quero que eles cuide... [...]

Informante nº15, 49 anos, posseiro, morador da Baixa Grande:

Informante nº15: [...] como eu entendia... o INCRA ia dá o papel pra quem num tem... ai é bom... porque ninguém toma... só se roubar, né... mas do jeito que tá falando aí... que é pra todo mundo... aí eu num tô entendendo não [...]

Os trechos acima corroboram com os estudos apresentados de que há uma distinção clara entre a forma como os moradores querem a posse da terra e a maneira como a política visa concedê-la. É impossível reproduzir todas as entrevistas no corpo desse trabalho, mas diversos interlocutores, após ouvir a explicação, manifestaram-se contrários a essa forma de titulação. As argumentações giram em torno de preocupações sobre como conceder a herança para seus filhos e de qual seria a garantia, nesse sentido, de que ninguém um dia poderia tomá-la. Esse questionamento coloca a prova, inclusive, a representatividade da associação e se esse modelo é, de fato, a melhor maneira de lidar com a realidade campesina das comunidade.

Santos (2014), por exemplo, acredita que a adoção do modelo associativista como forma de gerir as relações internas e externas é uma imposição que visa resolver uma questão burocrática do próprio governo. Entretanto, ao entrar em contato com a comunidade, ela ganha novas características, pois, como sinalizam Müller, Barreto e Ribeiro (2016), na definição jurídica das associações não há obrigações recíprocas entre seus membros, enquanto a organização política e social das comunidades está pautada justamente nestas relações de reciprocidade. Assim, Santos (2014) sugere que as associações quilombolas acabam sendo um prolongamento das relações familiares, de vizinhança, de idade ou de classe que tendem a fazer com que os “valores locais se expressem nas associações por meio das diretorias e das representações eleitas nas próprias comunidades” (SANTOS, 2014, p.81)

Ao questionar os moradores do Engenho da Cruz sobre a experiência de formação de uma associação para reconhecimento quilombola ganham destaque a reprodução no contexto da associação dos conflitos familiares estabelecidos na comunidade desde a divisão territorial com os reordenamentos provocados pela Opalma S.A. Essas características estarão melhor expressas na implementação do PNHHR, que será descrito no próximo tópico.

4.2. SEGUNDA VERTENTE DO PBQ:

O segundo eixo de políticas públicas presentes no PBQ, *Infraestrutura e Qualidade de Vida*, diz respeito às seguintes ações: PAC Funasa; Programa Água para Todos; Programa Nacional de Habitação Rural; Programa Luz para Todos e Tarifa Social. O quadro abaixo apresenta-nos as políticas e o ano em que foram implementadas na comunidade do Engenho da Cruz:

EIXO 2: INFRAESTRUTURA E QUALIDADE DE VIDA				
EIXO	AÇÕES	ACESSO ENG. DA CRUZ		
		SIM	NÃO	ANO
EIXO 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida	PAC – Funasa		X	
	Programa água para todos ²	X		2008
	Habitação Rural / Minha Casa, Minha Vida ³	X		2014-2016
	Programa Luz para Todos	X		2007
	Tarifa Social	X		

Tabela 6 Linhas de Ação do Eixo 2

A priori, diversos são os conceitos encontrados para definir infraestrutura social e urbana, assim como para descrever infraestrutura econômica, entretanto, para o desenvolvimento desse trabalho, tomaremos infraestrutura social e urbana como:

(...) Um amplo conjunto de bens e serviços sociais, equipamentos comunitários e redes de suporte à vida cotidiana das pessoas, das famílias, das comunidades e das cidades, com forte impacto sobre o desenvolvimento econômico, a promoção do bem-estar social e a garantia dos direitos humanos. (IPEA, 2010, p. 31).

No que tange à infraestrutura econômica, consideraremos esta como “a infraestrutura de apoio ao setor produtivo, abarcando os seguintes setores: rodovias, ferrovias, portos, aeroportos, energia elétrica, petróleo e gás natural, biocombustíveis e telecomunicações”. (IPEA, 2010). Para a efetivação de infraestruturas econômicas, sociais e urbanas o Estado preza pelo princípio da universalização do provisionamento de serviços de consumo coletivo, que atendam à maior cobertura territorial possível, considerando sempre a relação custo/benefício, além de analisar as carências colocadas pela população.

No eixo infraestrutura e qualidade de vida trabalhado pelo PBQ, temos ações voltadas para atender as questões relacionadas ao saneamento básico, acesso à água e energia elétrica, elementos que são, em sua maioria, contemplados dentro da infraestrutura social e urbana. De acordo à SEPPPIR (2015), essas intervenções na parte estrutural das comunidades devem ser desenvolvidas em consonância total com a população local, proporcionando debates e conversas sobre tais possibilidades e possíveis mudanças, pois cada realidade demandará ações específicas. Por isso a importância de diagnosticar os problemas vigentes

para só então propor mudanças. Entretanto, esse processo não ocorre de maneira tão simples. A proposta de mudanças esbarra, por vezes, nos próprios agentes implementadores.

Adentrando ao eixo, uma das primeiras demandas que ela visa solucionar é o saneamento básico, o qual tem impacto direto sobre o bem-estar da população, além de ter relação íntima com a saúde, envolvendo uma ação multidisciplinar em uma ampliada rede institucional para combater efetivamente o problema. Ela está prevista na ação denominada PAC FUNASA, que possui dois objetivos nucleares, quais sejam: (1) implantação e/ou ampliação dos sistemas de abastecimento de água e (2) implantação e/ou ampliação de sistema do esgotamento sanitário.

No Engenho da Cruz, o primeiro objetivo foi efetivamente realizado, mas sob o rótulo do Programa Água para Todos, haja a vista a sua similitude. O segundo objetivo, mais específico, não teve nenhuma ação executada, por isso está sendo considerado como não implementado⁹². O saneamento adequado, entretanto, é uma das principais demandas da AssCruz atualmente, como pode ser percebido na entrevista dos moradores abaixo:

Pesquisador: e esgoto... essas coisas... a comunidade tem precisado?

Informante nº 10: vixe.. demais... fica lixo, tudo aí...

Pesquisador: e esgoto? Como é?

Informante nº 10: tem as 'fosse'... tem outros que 'encana' até o meio do mato... é difícil... porque aqui não tem cano pra rua... não é igual em outro lugares que tem esgoto, assim... tem fosse..

Pesquisador: corre risco de doença, né? Mas depois que vocês viraram quilombola não buscou com o governo...prefeitura... fazer alguma coisa, não?

Informante nº 10: já falou... com um cado de gente... já falou... tem vereador... tem muita promessa, sabe... mas ninguém faz... e aí fica aí... pode pegar até doença... a gente precisa, sabe... mas ninguém faz...

Pesquisador: mas é um direito, né, todo cidadão deve ter e você ainda mais, que são quilombolas, acho que tem prioridade/

Informante nº 10: se tem, nunca ninguém nem falou... ninguém nem se importa... mas num é porque não precisa, sabe... é que num tá nem aí... assim... minha opinião [...]

*

Informante nº 2: o pessoal num tem consciência... consciência! Sabe?... de que num pode deixar lixo assim... eu acho que tinha que ter assim... uma oficina igual vocês fazia... pra conscientizar o povo de certas coisas, cê tá me entendendo?... porque num adianta falar... cê fala e faz de novo... joga um monte de coisa... deixa entupir ali... e carro de lixo aqui né todo dia não/

92 A melhoria das unidades sanitárias e outras demandas relativos ao saneamento são reivindicações da comunidade do Engenho da Cruz nos dias hoje.

Pesquisador: Mas é só lixo ou tem esgoto também?

Informante nº2: a maioria das casas tem 'fosse'... mas o bom mermo era se tivesse o encanamento... sabe porque?... as fosse tem que limpar... as vezes entope... fica sujo.. fedendo... o cheiro volta tudo pra dentro de casa pelos cano... é horrível.. e tem perigo também de cair... tá em cima.. e cair..quebrar... já aconteceu também... e tem também sujeira... sujeira de tanque de pia que a maioria puxa um cano pro meio do mato... aí já num é fossa .. num é sujeira de banheiro... mas é sujeira que via pro mato... fica podre [...]

Pesquisador: você acha que a comunidade precisa de alguma obra, alguma coisa nesse sentido? Digo... pra melhorar essas coisas?

Informante nº2: com certeza.. precisa muito... eu sempre que posso eu falo... eu falo com todo mundo, sabe? quando eu encontro... é vereador... secretário... prefeito... até lula se vim aqui eu falo [risos]... porque tem muita coisa que a gente precisa e tem que falar... e essa coisa aí, principal/... principalmente.. esse lixo.. que tem que ser todo dia, né? [...]

Nas respectivas falas é possível perceber a necessidade do atendimento a essa demanda, sobretudo, em relação à coleta de lixo. Pela falta de uma rede de coleta disponível, em boa parte das casas o sistema de esgotamento funciona com a existência de fossas, que são buracos abertos no quintal e fechados com uma tampa de cimento. Esse sistema cumpre o objetivo central, mas pode acarretar diversos problemas: além dos entupimentos, como relatado pela informante nº2, pode ocorrer a poluição do solo e recursos naturais, extravasamento, doenças e proliferação de ratos, baratas e outros organismos prejudiciais à saúde humana. No Brasil, de acordo ao instituto Trata Brasil, ocorrem no país mais de 34 mil casos de internação por doenças infecciosas associadas à falta do saneamento adequado, com mais de duas mil mortes por ano.

A fala da informante nº10, ainda, transparece não apenas a necessidade da demanda não atendida, mas uma certa dúvida em relação à política quilombola e um posicionamento, que se repetirá em muitas outras falas, de esperar por alguém que vai falar se isto é ou não é um direito quilombola. Essa posição não é ocasional, mas está ligada às já mencionadas considerações de Marques e Gomes (2013) que localiza a demanda quilombola em uma interseção entre a comunidade e os seus mediadores.

Quando iniciei minhas primeiras visitas à comunidade do Engenho da Cruz, no início de 2012, sentia que pairava no ar, mesmo entre os informantes diretamente ligados à AssCruz, uma certa dúvida quanto a compreensão do Programa Brasil Quilombola para além da titulação agrária. Diferente, por exemplo, da comunidade Conceição do Imbé (RJ), que foi estudada por Silva (2015), na qual havia uma mobilização em torno da identidade étnica quilombola com a clara preocupação de acessar as políticas da segunda vertente do PBQ, no

Engenho da Cruz as demais ações sucumbiam frente a possibilidade do acesso à terra. Em certa medida, isso se dava porque uma comunidade vizinha, Opalma (Acutinga), que não se reconhece como quilombola, também acessava à maior parte das políticas que havia chegado até então na comunidade. Um áudio resgatado de uma oficina⁹³ realizada pelo Programa MarSol demonstra essa interpretação:

Mediador 1: O que mudou, Y, depois que a comunidade se tornou quilombola?

Morador 1⁹⁴: Pra nós? Ó... pra nós foi melhor, né... Teve essa coisa da água aí que mudou o encanamento... num dá problema mais como era, né... dia sim... dia não... teve a luz pra umas casas lá em cima... da Raposa... mas, aí, também... já de muito tempo... mas eu mesmo num [/]

Morador 2⁹⁵: Mas ai num foi quilombola não, Y... porque lá em baixo não é quilombola... e puxaram cano pra lá, também... isso aí é do governo.. né não, Z?

Mediador 1: Lá em baixo é aonde?

Morador 1: Opalma... Na Opalma... lá eles também ... lá não são quilombola, não... é e também receberam a água... e, assim... mudou assim... que hoje a gente é quilombola ... a gente[/]

Morador 2: Eu acho assim... desculpe, Y... o que mais mudou é que hoje a nossa comunidade tá unida...hein, Z... fala aí... a comunidade hoje se reúne... num vem todo mundo... precisa ter mais gente aqui... mas todo mundo quer um lugar sossegado pra plantar... pra fazer um coisinha... e todo mundo quer

No Vale do Iguape, junto às quinze comunidades reconhecidas na identidade étnica quilombola, coexistem outras que negam tal identidade. O Engenho da Cruz, por exemplo, mais precisamente o povoado Campo de Aviação, localiza-se cerca de 800 metros da comunidade da Opalma (Acutinga) e mantém com ela as mesmas relações de reciprocidade, parentesco e compadrio que mantém com as demais. Em termos identitários, a Opalma se apresenta no imaginário do grupo como um contraponto ao “ser quilombola” do Engenho da Cruz e, localmente, a diferenciação entre as conquistas advindas da mobilização quilombola utiliza-se desse contraste para ganhar tal rótulo. É por essa ótica que os programas *Água para Todos* e *Luz Para Todos*, por exemplo, são entendidos como algo “do governo” e o *Minha Casa, Minha Vida* como algo “dos quilombos”, e foi desse modo que a política quilombola foi ganhando forma na cognição dos moradores. Nessa ótica, a única ação deste

93 Gravação realizada na oficina do dia 06/05/2012 com 18 participantes (3 mediadores e 15 moradores) cujo objetivo era definir os temas dos mapas biorregionais a serem construídos juntos à comunidade. Pertence ao acervo do MarSol/UFBA.

94 Morador do Campo de Aviação, 60 anos, a época.

95 Morador da Bela Vista, 52 anos, presidente à época da AssCruz.

eixo considerada pelo público-alvo como efetivamente quilombola é o MCMV pelo Programa Nacional de Habitação Rural – logo, a privilegiaremos nesse bloco.

Por hora, é oportuno notar que nos cinco anos que se passaram da oficina relatada acima aos dias de hoje, e talvez seja o fato mais interessante nesse lapso temporal, pude perceber uma efetiva mudança na compreensão de alguns moradores locais acerca das políticas públicas.

Pesquisador: Você acha que valeu a pena, então, J. se tonar quilombola?

Informante 10: Valeu... valeu demais... porque, cê num vê? lá em baixo mesmo [referindo-se à Opalma] todo mundo queria uma casa... tinha até parente, que também é quilombola... mas lá não pode construir, não tem direito, porque num é quilombola... se fosse podia... aí se é parente de alguém daqui... e é quilombola... tem que encontrar um lugar pra construir... mas aí é difícil, porque tinha largar lá... e num dá... e nós falamos... cês também são quilombola... mas, na época, eles ficaram com medo... e hoje é assim... tem coisa que a gente tem e que eles não tem.

As primeiras ações a serem implementadas na comunidade após o seu reconhecimento foram os programas *Água para Todos* e *Luz para Todos*. Sua implementação não teve, entretanto, o objetivo de abarcar toda a comunidade, pois a maioria dos domicílios já possuíam acesso à água e luz.

A rede de iluminação foi construída em meados dos anos 70 para alimentar a produção fabril da Opalma S.A. Nos anos 90, após a vitória de um morador a vereador do município de Cachoeira, grande parte das casas da Bela Vista e do Campo de Aviação e algumas do Buraco da Raposa ganharam extensões da energia aproveitando o sistema instalado paralelamente a comunidade. Desse modo, a ação consistiu em ampliar o serviço para os moradores que ainda não possuíam e para as demais comunidades, quilombolas e não quilombolas.

Por sua vez, o encanamento de água também é fruto da sua atuação parlamentar, ao conseguir recursos para adquirir o material necessário à captação de água em uma das nascentes de seus rios. A construção, entretanto, deu-se de maneira coletiva pelos próprios moradores e utiliza do declive do relevo para estabelecer a pressão necessária para chegar nas casas. Do mesmo modo, o programa consistiu na ampliação do serviço para moradores que não eram atendidos, na troca da tubulação e dos equipamentos necessários e na distribuição para as demais comunidades.

No âmbito do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), que é o próprio Minha Casa, Minha Vida em sua vertente rural, a comunidade foi contemplada em 2014 com

o total 36 unidades a serem construídas. Entretanto, o número de casas fora demasiadamente inferior ao número de moradores interessados, fato que desembocou em um barulhento conflito entre as famílias (beneficiadas e não beneficiadas) e a associação.

Dentre os Parâmetros do PNHR constam:

Para famílias com renda anual de até R\$ 15 mil (Grupo I), o valor do subsídio, com recursos do Orçamento Geral da União (OGU), é de até R\$ 28,5 mil para construção e até R\$ 17,2 mil para reforma da habitação. Cada família devolve à União 4% do valor subsidiado, em 4 parcelas anuais (1% por ano – 96% do valor total do projeto é subsidiado). Para a região Norte, o valor do subsídio é de até R\$ 30,5 mil para construir e até R\$ 18,4 mil para reformar a moradia. Para comprovação de renda, as famílias apresentam o Documento de Aptidão ao Pronaf (DAP). A gleba pode ser de posse da comunidade e não tem o limite de quatro módulos fiscais de área, exigido para os outros grupos beneficiados pelo programa. O tamanho do módulo fiscal varia de acordo com o município. É destinado subsídio do OGU de R\$ 1 mil por família, para que a entidade organizadora preste assistência técnica e execute o trabalho social junto aos beneficiários. As famílias beneficiadas pelo PNHR recebem, ainda, capacitação técnica e orientação sobre gestão da propriedade, aumento na renda, manutenção e melhoria das moradias, cooperativismo, participação da mulher na gestão da propriedade e ações que visem à permanência do jovem no campo. (*apud* Ayres, 2015, p.144)

O Programa Nacional de Habitação Rural foi criado pelo governo federal em 2009 pela Lei 11.977/2009 com a finalidade de possibilitar ao agricultor familiar, trabalhador rural e comunidades tradicionais o acesso à moradia digna no campo, seja construindo uma nova casa ou reformando/ampliando/concluindo uma existente. Para tanto, é necessário aos agricultores estarem representados por uma entidade organizadora, sem fins lucrativos, que conduzirá junto à caixa e unidade executora todo o processo de implementação após firmarem um termo de compromisso. Dentre diversas atribuições, a Entidade Organizadora é responsável por desenvolver atividades de planejamento, elaboração e implementação do empreendimento, providenciar a regularização da documentação, organização de grupos, viabilizar a contratação e acompanhar a execução dos projetos. (CAIXA, 2017)

No caso das comunidades do Iguape, a unidade executora foi a COMBASA e a entidade organizadora responsável o Conselho Quilombola Vale do Iguape, o qual distribuiu entre as comunidades associadas as unidades contempladas. Ao Engenho da Cruz, portanto, foram concedidas 36 unidades. Inicialmente, a notícia foi recebida com bastante empolgação e, seguindo as deliberações no âmbito do próprio conselho, coube à associação de cada comunidade definir os beneficiários. Contudo, devido ao alto número de pessoas interessadas, o qual superou a quantidade de unidades contratadas, a AssCruz ficou responsável por resolver quais moradores seriam efetivamente os contemplados.

Dentro das Ciências Sociais, a maior parte dos trabalhos sobre o PMCMV considera como ambiente de análise a urdidura sociodemográfica urbana e as relações de poder e disputa por capital pertinentes nesse espaço, no qual se concentra o maior número desses empreendimentos. Entretanto, o *locus* de aplicação do PNHR, uma comunidade rural, traz novos elementos para essa discussão, fato que não nos permite utilizar, indiscriminadamente, as análises desse programa no meio urbano. Desse modo, dois aspectos ganham destaque na hora de analisar esse programa no meio rural: a implicação do modelo associativista nesse ambiente, como observara Santos (2014), e, em segundo lugar, as peculiaridades das relações sociais desenvolvidas no contexto das comunidades, como já sinalizara Tönnies (1973) e Cardel (2009).

A observação feita por Santos (2014) aponta para como a adoção do modelo associativista enquanto forma de gerir as relações internas e externas pode repercutir na estrutura social da comunidade. Segundo a autora, a associação e o seu corpo administrativo, o qual é composto pelos moradores, são vistos como um prolongamento das relações familiares e de vizinhança mantidas entre os membros da comunidade. Desse modo, os valores locais e/ou conflitos acabam se incorporando na dinâmica dessa organização.

Na medida em que restou à AssCruz decidir os beneficiários, precisou-se definir, obviamente, aquelas que não ganhariam. Mas, diferente de uma decisão institucional, na qual não se personaliza o decisor, na associação comunitária os líderes recebem todo o rechaço por parte daqueles que ficam de fora. No Engenho da Cruz não foi diferente. Feita a decisão, os moradores não contemplados passaram a questionar a representatividade da associação, remetendo, para tanto, às brigas familiares estabelecidas historicamente, e, inclusive, a própria identidade quilombola de alguns moradores contemplados.

Indo por partes: nas palavras do presidente da associação foi tomado o seguinte posicionamento:

Pesquisador: e como fez pra dividir pra esse monte de gente?

Informante nº9: ó mano véi.. foi confusão... e o povo não entende que tem coisa [/].. veio os nome... quem queria vinha aqui e botava... ou então falava comigo e com Y quando encontrava mermo... que nós botava... mas foi muita gente querendo... então a gente viu aqueles que mais precisava... que ainda tinha casa de taipa...aqueles mais precisados... aí a gente deu, mas o pessoal lá da igreja [da Bela Vista] não aceitou... e veio tirar procura... por que a família de não sei quem não recebeu... aí tinha a diligência... aí nós fomo labutando, labutando e resolveu... mas ficou muita gente sem receber que queria... teve que levar pro conselho... foi confusão

Pesquisador: mas tinha algum critério assim, Z... tipo, hmm, alguma regra, se tá desempregado ou coisa do tipo? Algum critério pra decidir?

Informante nº9: pros mais precisado... a gente sabe... aqui na comunidade nós conhece quem precisa... e nós foi dando pros mais precisado... teve gente nesse mundo todin aí...

De acordo ao seu relato e ao que pude ouvir em outras entrevistas também, não houve um critério objetivo para definir quem seriam os beneficiários. O que percebemos, de fato, foi uma decisão feita pela diretoria da AssCruz que, no auge dos desentendimentos, pediu auxílio às lideranças do Conselho Quilombola para resolver a situação. A maior parte dos questionamentos partiu dos moradores da Bela Vista, que, em sua maioria, ficaram de fora. Remetendo a uma disputa familiar, alguns de seus moradores relataram que as famílias do povoado da Bela Vista não havia sido beneficiada com nenhuma unidade porque houvera um “favorecimento” às famílias do Campo de Aviação e do Buraco da Raposa.

Informante nº2: sabe o que foi... eles falaram que os que precisasse ía ganhar... aqui também tem muita gente que precisa. Não é porque eu não moro aqui, não sabe? Que eu deixo de preocupar com o pessoal daqui não... eu não aceito coisa errada... e o que eles tava fazendo foi errado... porque eles pegaram as casas... que eu também lutei pra conseguir, cê tá entendendo? ... que L. ajudou também, fez reunião... e desse só pras famílias deles... tinha gente que recebeu que não precisava... num vem passar mel... dizendo.. dizendo que precisava... porque eu conheço... e não precisava... eles pegaram e botaram os deles pra dentro e deixaram os outro de fora... isso eu num aceito... eu brigo mermo... eu briguei...e ainda brigo[...]

*

Informante nº4: teve muita gente que recebeu que não era precisado, não... seu X. mora em casa de taipa lá em baixo... tá até doente... e não recebeu, e tem gente que tem terra aí... que tem emprego aí que recebeu...isso aí é difícil de aceitar [...]

A “rixa” entre algumas famílias da Bela Vista e do Campo de Aviação é anterior, entretanto, às controvérsias suscitadas pela implementação do PMCMV rural. Como relatado no capítulo III, sempre houve uma estigmatização dos moradores do Campo de Aviação como *outsiders* daquela localidade⁹⁶. Esse processo, segundo alguns moradores, fez com que a comunidade da Bela Vista não aceitasse nos espaços de decisão da antiga Associação de Moradores da Opalma os moradores do campo de aviação, tendo em vista que esta entidade havia sido constituída e motivada por um candidato a vereador (que se elegeu em meados dos anos 90), morador da Bela Vista, mas que contou com uma intensa campanha contra sua candidatura encabeçada pelos moradores do Campo de Aviação.

Essa associação funcionou até o início dos anos 2000, quando foi fechada por problemas com o erário. Em 2007, quando ocorre o reconhecimento quilombola do Engenho

96 Ao refirmos à *outsiders*, estamos fazendo uma analogia ao estudo de Nobert Elias e Jonh Scotson já sinalizado no decorrer do trabalho, “Os Estabelecidos e os *outsiders*”.

da Cruz, algumas famílias do Campo de Aviação, reacendendo a disputa de anos atrás, colocou-se contra a participação nos espaços decisórios da entidade de algumas famílias da Bela Vista. Em 2014, quando o debate das casas vem a tona, a disputa novamente ganha fôlego. Em sua entrevista, a informante nº 2 relata, por exemplo, o desejo de regularizar a antiga associação de moradores para fazer frente a AssCruz.

No dia-a-dia e outros espaços de decisão coletiva, como organização do calendário festivo da igreja, essa contenda encontra-se atenuada. Há diversos momentos em que as principais famílias envolvidas nessas disputas demonstram conviver pacificamente, dividindo a mesma mesa de bar, prestando ajuda, oferecendo carona e trocando o que eles chamam de “agrados” – que é a distribuição um determinado alimento (ou algo do gênero) que se encontra em excesso “para não perder”. É, por certo, um equilíbrio tênue que se exaspera nos conflitos políticos.

Para os diretores da associação, sobretudo o presidente e vice, que são os cargos que possuem uma verdadeira representatividade a nível local, as reivindicações dos moradores da Bela Vista eram injustificáveis, pois o famigerado favorecimento não havia ocorrido e que, na verdade, eram eles que desejavam favorecer os seus mais próximos.

O fato é que no bojo da contenda familiar envolvendo a Bela Vista e as lideranças da AssCruz, passou-se a questionar não apenas o possível favorecimento, mas também o direito de determinados moradores receberem o benefício, pois estes não seriam quilombolas. Na discussão posta, os moradores da Bela Vista passaram a questionar que os beneficiários da Baixa Grande e do Buraco da Raposa, pois essas localidades faziam parte, respectivamente, do Km 25 e do Engenho Novo. Os relatos abaixo sinalizam para essa perspectiva:

Informante nº2: e teve muita gente que recebeu que nem é quilombola... nem é da Cruz... nunca foi... o pessoal lá da Baixa grande mermo... pra que foi dá pra eles? Lá nunca foi cruz... é isso que não aceito, cê tá me entendendo?... porque é errado, primeiro tinha que dar pros daqui e depois pra lá... o Engenho Novo também ganhou casa, mas deram as daqui pra quem é de lá... eles fala que a Raposa é daqui, mas num é... eu sempre disse... e vou continuar dizendo que num é... nunca foi [...]

*

Informante nº4: [...] eu não acho que a baixa grande devia ganhar não.. porque lá eles não são quilombola... é igual o Montecheo... lá era pra ser do montecheo... não dá cruz...

*

Informante nº3: [...] quando eu vim me entender por gente.. eu já não morava mais na cruz... já tava lá na acutinga... depois peguei família e vim pra cá... vim me embora... e nunca vi ninguém da cruz na baixa grande... um ou outro... mas acho que lá num é da cruz não...

Pesquisador: e a Raposa?

Informante nº3: não.. la teve muita gente da cruz que foi pra lá tômein... lá é mei engenho da cruz, mei engenho novo..

Pesquisador: e sobre as “casa” você acha quem eles deviam ganhar mesmo?

Informante nº3: se as casas é pros quilombola... eu num acho que lá em cima [Baixa Grande] devia ganhar não... porque lá num é da cruz.. [/]

Para os líderes da associação, mais uma vez, esse questionamento não fazia sentido, porque tanto os moradores da antiga comunidade do Engenho da Cruz mudaram-se para as referidas localidade, quanto as antigas terras do Engenho da Cruz se estendiam até elas. Em certa medida, esse questionamento nunca foi dirimido, e é uma constante na comunidade essas controvérsias sobre o que de fato “é” e até onde “vai” o Engenho da Cruz.

O conflito desencadeado é importante não apenas porque demonstra como os aspectos do território e a própria associação concatena-se às simbologias dos moradores, mas porque influi, também, na própria percepção que beneficiários e não-beneficiários terão sobre a política. Dado a importância das relações de proximidade e o aspecto da política ser voltada para uma comunidade quilombola, busquei ouvir tanto moradores beneficiados quanto não beneficiados.

Assim, em uma área de aproximadamente 42m² a 53m³, as casas construídas no Engenho da Cruz são compostas por dois quartos, uma sala (algumas com uma pequena divisória formando duas salas pequenas), um banheiro, uma cozinha e uma área de serviço com tanque, ao fundo. Na frente, uma pequena varanda⁹⁷. O local de construção das casas se deu pela escolha dos beneficiários e, em geral, elas foram construídas no mesmo terreno que já abrigava a casa de um familiar.

Na leitura das entrevistas com beneficiados e não beneficiados, três temas ganham destaque:

1 - Na percepção dos beneficiados, as casas significaram uma melhoria à condição anterior, já que agora podiam contar com uma estrutura melhor de moradia, o que proporcionava não apenas um lugar onde residir, mas também uma segurança quanto a seus móveis e utensílios que ficavam vulneráveis à chuva e outras intemperes nas antigas casas precárias. Aqueles que residiam com seus pais e/ou irmãos, relatam, também, a possibilidade de uma maior privacidade.

97 Ver foto em anexo.

2 – Os não-beneficiados, sobretudo, acham que a política deveria ser para toda a comunidade, pois não faz sentido beneficiar uns, mas não a outros, já que nesse local a maioria encontra-se nas mesmas condições.

3 – Entre os não beneficiados, também, a associação não deveria ficar responsável em decidir que ganha ou quem perde, dado que essa decisão, na visão de muitos, não é imparcial.

De acordo à lista dos contemplados que me foi apresentada pela AssCruz, o perfil dos beneficiados pelo PMCMV rural variava bastante, indo desde jovens (menos de 29 anos) a moradores com mais de 70 anos. Das entrevistas realizadas, todos eram posseiros e três destes viviam dos rendimentos do trabalho rural e do PBF.

Informante nº5:[...] foi bom... agora tem uma casa minha mermo, né... que pode mexer cunforme meu entendimento, né?... foi bom nisso aí..tem energia... num é que eu num tinha antes... mas tem quem num tinha, né.../ tem energia... tem agua.. pra que melhor, né? [/]

Pesquisador: você acha que mudou o que assim em sua vida?

Informante nº5: ah.. muda.. tem mais liberdade... pra quem tem menino fica melhor... quando chove num tem aquela correria de balde.. de colocar prástico na televisão... porque onde era minha casa... que destruiu, né... molhava tudo, ficava com mofo... era até perigoso uma doença.. pra fi pequeno mesmo... aí com isso fica melhor.. fica bom [...]

*

Informante nº 13: [...] nós tinha um quartinho lá na casa de pai... mas é melhor tá aqui... fica mais a vontade... pra tudo... até pra namorar... pra receber alguém[risos]...[...] agente sai.. mais num sai né... porque a casa [do pai] tá aqui...é do lado... tá o dia inteiro lá.. fica mais lá que aqui... mas tem um lugar nosso pra dormir.

Pesquisador: fica mais lá que aqui, é? [risos]

Informante nº 13: ah é... os meninos vive lá... e eu vou tômein.. venho cá mais pra dormir mesmo [...]

Nas comunidades rurais é comum que o maior rendimento da casa venham das aposentadorias dos mais velhos. Muitas vezes, esse é o único dinheiro, juntamente com o bolsa família, do qual se tem certeza todo o mês. Como nos mostra Augusto e Ribeiro (2006), o aposentado rural constitui “figura chave” na manutenção da família alargada, pois com as adversidades da lavoura e do emprego urbano, a única esperança da família é depositada no idoso aposentado que, com seu pequeno benefício mensal, consegue abastecer o lar.

A família do aposentado rural obtém, com o benefício, uma certa ascensão social, pois consegue melhoria quantitativa e qualitativa nas condições de vida e de trabalho. Esta dependência familiar com relação ao aposentado é, para ele, muitas vezes gratificante, pois se sente útil para os seus, ajudando com este dinheiro todo mês. A presença deste é sinônimo de tranquilidade para a mesma, porque, além de

prover alimentação, seu lar ganha mais conforto com a aquisição de móveis, reformas, construções e muito mais. (AUGUSTO;RIBEIRO; 2006, p.14)

Desse modo, o que relata a informante nº13 é percebido em diversas outras experiências ao longo do território. Como nas comunidades rurais a organização familiar se dá por família extensa, é comum encontrar núcleos familiares residindo em um mesmo terreno, mas divididos em duas ou três casas. Como no PMCMV rural o local de construção é escolhido pelos próprios beneficiados, esse tipo de organização tende a ser mantido.

Por um lado, essa característica evita uma realidade que acontece no meio urbano, que é a desconexão do beneficiário da sua rede de vizinhança e/ou familiar quando ele muda de um lugar onde já possui essas relações estabelecidas para outro. Podemos dizer que isso não acontece com o PNHR, pois acaba se mantendo as antigas características, a casa dos mais velhos constitui o centro do núcleo familiar, onde a família faz as principais refeições, almoço e jantar. De certo modo, essa é uma característica positiva da política, como nota a informante nº5:

Informante nº 5: [...] foi bom construir aqui sim... porque já tamo acostumado, né... nascemo aqui... eu mermo sempre vivi aqui... e aí continuo aqui...

Como dito anteriormente, na visão dos não-beneficiados, entretanto, essa política deveria se preocupar com toda a comunidade. Essa percepção, normalmente, não vem descolada da crítica à associação e a todo os questionamentos já relatados anteriormente.

Informante nº 2: num podia ser assim não.. porque tem mais gente que precisa... tem um monte de gente que num recebeu... aí dá pra uns... e não pra outros ... aí eu num concordo não, cê tá entendendo?... e se é pra ser assim... tem que o governo decidir... porque aqui o pessoal vai botar os dele primeiro

*

Informante nº15: eu se dependesse de mim... também queria... quem não quer?... todo mundo quer, né não?... então porque uns pode? Tem alguma coisa aí... se um pode... o outro também tem que poder...

Pesquisador: mas enquanto a decisão de quem pode ou não pode você achou o que?

Informante: tá errado... tá tudo errado... porque tem que ter algum que num vai botar ninguém que num mereça pra dentro... e num foi assim... o pessoa saiu butando só quem é do entendimento deles lá...

Considerando a perspectiva de Tönnies (1973) no que tange as relações estabelecidas no interior de uma comunidade, percebemos no Engenho da Cruz que, apesar do PMCMV rural trazer uma melhoria para os moradores beneficiados, ele pode se tornar um catalisador de conflitos dado o fato de que ela não atende por completo o universo de moradores, além de ter posto na berlinda a representatividade da associação e, em certa medida, a própria identidade quilombola.

Apesar dos aspectos supracitados gravitarem, por enquanto, em torno da percepção acerca das ações pertinentes ao segundo eixo, veremos que em todos eles elementos de um modo de vida local se relaciona com as características mais gerais da política pública. Vejamos o terceiro eixo.

Este eixo do Programa Brasil Quilombola – desenvolvimento local e inclusão produtiva – visa criar mecanismos de desenvolvimento local, tomando como base as particularidades de cada comunidade quilombola, assim como seu desenvolvimento sustentável, social, econômico, político e cultural, além da preservação ambiental. Segundo a SEPPIR (2015), a atuação tem como meta contribuir para o fortalecimento das organizações sociais internas das comunidades.

Mas, afinal, o que é desenvolvimento local? Primeiramente, esse é um conceito que vem sendo amplamente utilizado pelos governos, pelo terceiro setor e, em certa medida, pelo meio acadêmico. Consiste na implementação de ações em territórios ou microrregiões que permitam a ativa participação do cidadão e o “empoderamento” de grupos sociais marginalizados a partir da inclusão pela potencialização de uma atividade produtiva. Segundo Muls (2008), a teoria do desenvolvimento econômico local pode ser apresentada como o resultado da falência dos modelos tradicionais de desenvolvimento fundados “seja na compreensão do Estado nacional como principal agente promotor do desenvolvimento, seja nas funções alocativas do mercado”. (MULS, 2008, p.2)

Na concepção econômica, ações voltadas ao desenvolvimento local visam incorporar o território como sujeito da ação coletiva. Entende-se o território como um construto sócio-econômico e institucional, no qual as relações entre os agentes pauta-se no peso das regras, normas e símbolos da comunidade, superando o paradigma das relações mercantis. As instituições passam, assim, a implicar no funcionamento e na dinâmica das economias locais, permitindo, inclusive, a criação de instituições locais. Segundo Muls (2008), essa estratégia coloca frente a frente duas dinâmicas, a priori, distintas, o local e o global. Nas palavras do autor:

Significa opor o local ao global e entender que as estratégias locais retroagem sobre as forças globais, a ponto de redirecionar suas leis funcionais, podendo então iniciar um movimento autônomo de crescimento e de auto-regulação. Essas formas de reação que se manifestam nos espaços infranacionais trazem modelos de comportamento que questionam as teorias tradicionais do desenvolvimento. Uma capacidade de adaptação e de inovação, novas estratégias de desenvolvimento, novas formas de valorização e de repartição da produção emanam dos espaços infranacionais e aparecem como um fator explicativo que não estava contido nas teorias tradicionais do desenvolvimento. (MULS, 2008, p. 8)

Buarque (1999) apresenta uma visão muito semelhante à de Muls (2008) ao caracterizar a noção do desenvolvimento local como um processo endógeno registrado em pequenas unidades territoriais e agrupamentos humanos capazes de promover dinamismos econômico e a melhoria da qualidade de vida da população. Segundo o autor, ele representa uma singular transformação nas bases econômicas e na organização social em nível local, que é resultante da mobilização das energias da sociedade, explorando as suas capacidades e potencialidades. As perspectivas apresentadas encontram correspondência na definição presente no PBQ:

Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local - apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades; (BRASIL, 2013, p.10)

A partir dessa abordagem, Neves (2016) considera que o desenvolvimento local pode ser medido a partir da diminuição das desigualdades sociais, levando em consideração os avanços tecnológicos; o crescimento e inovação dos processos de produção; a diminuição do desemprego e conseqüentemente maior geração de emprego e renda; a diminuição da miserabilidade social; o maior grau de escolaridade da população; o aumento da competitividade via expansão empresarial etc. Resumindo, podemos dizer que o desenvolvimento é todo processo que amplia as condições sociais, econômicas, políticas e culturais de determinado local, ou região.

No que diz respeito à inclusão produtiva, o programa visa trabalhar junto à promoção de geração de trabalho e renda, mas conforme nos mostra Souza (2013), não temos uma legislação específica que determine quais são as ações necessárias para a inclusão produtiva, nem que direcione recursos que possibilitem tal inclusão. Segundo diretrizes da SEPPIR (2015), este eixo visa elaborar projetos respaldados pelos conceitos de etnodesenvolvimento e sustentabilidade, ou seja, levando em consideração a autonomia das comunidades. Logo, as intervenções estatais tem como foco dar visibilidade às organizações sociais locais do ponto de vista organizacional e produtivo – ou seja, fortalecer as associações quilombolas, a associação de produtores e as atividades produtivas, como agricultura, por exemplo. Temos, assim, as seguintes linhas de ação:

EIXO 3: INCLUSÃO PRODUTIVA E DESENVOLVIMENTO LOCAL				
EIXO	AÇÕES	ACESSO ENG. DA CRUZ		
		SIM	NÃO	ANO
EIXO 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local	Declaração de aptidão ao PRONAF	X		?
	Programa Cisternas		X	
	Projetos Voltados para segurança alimentar e nutricional		X	
	Programa de Aquisição de Alimentos		X	
	Assistência Técnica e Extensão Rural	X		2015
	Quilombola – ATER			
	Selo Quilombos do Brasil		X	
Programa Brasil Local		X		

Tabela 7 Linhas de ação do Eixo 3

Em uma perspectiva crítica, Ortega e Mendonça (2007) salienta que os processos de desenvolvimento (local, regional ou mundial) são influenciados por construções sociais materializadas nas dimensões culturais, éticas e simbólicas. Os elementos imateriais, por exemplo, crenças e hábitos, ganham importância, sobretudo, nas dimensões locais, onde eles são mais intensos na determinação das políticas e iniciativas econômicas. Assim, o desenvolvimento local é “resultado de uma complexa combinação de ‘múltiplas dimensões’ da vida social, em diferentes situações, formas e contextos”. (ORTEGA; SILVA, 2007, p.49).

Essa é uma abordagem pluralista dos fenômenos econômicos que privilegia uma espécie de economia do cotidiano, essa concepção implica no reconhecimento de que a economia não é construída exclusivamente sobre o princípio da concorrência, mas considera, também, o sentido de compartilhamento presente na cooperação, na reciprocidade, na parceria no altruísmo. Entretanto, Gómez (2002) acredita que essa ótica sobre o desenvolvimento local romantiza um reforço da dinâmica acumulativa do capital e avança nas estratégias de controle social.

Reconhecendo que o território vai, de fato, servir como aglutinador de um “novo desenvolvimento”, Gómez (2002) nos diz que o conflito *capital x trabalho* não se constitui enquanto parte do novo paradigma.

O enfoque do desenvolvimento local promovido pelos poderes públicos se limita a entender as relações que acontecem no território através do sistema de metabolismo dado: forma de regulação neoliberal; organização do trabalho toyotista; período técnico baseado na microeletrônica e microbiologia; projeto de gestão territorial que toma a concorrência como elemento central. (GÓMEZ, 2002, p.4).

Para o autor, o enfoque no desenvolvimento local deveria “anular” o conflito *capital x trabalho* via participação e consenso de “todas as forças sociais” na medida em que buscam desencadear o desenvolvimento em um determinado território. A crítica de Gómez

(2002) é pertinente e nos remete, sem dúvida, às considerações apontadas por Kerstnetzky (2006) sobre uma forma mercadológica da justiça social e, por consequência, a uma justiça meramente compensatória.

Para Gómez (2002) não há apenas uma negação do enfrentamento à dinâmica do mercado nesse processo econômico, mas um verdadeiro incentivo a ele. Assim, o resultado é um local marcado pela disciplina socioterritorial do capital, que interna e externamente se regula mediante os mecanismos de mercado. A mercantilização de “todas as relações socioterritoriais afeta tanto o comportamento e relacionamento interno das pessoas que formam parte desse local, como das relações estabelecidas com locais vizinhos”. (GÓMEZ, 2002, p.5)

Desse modo, as novas estratégias de desenvolvimento local, apesar de fomentarem a participação das comunidades locais na decisão das ações e políticas que beneficiarão esse grupo, mostram-se tratar de uma participação esvaziada de conteúdo diante da falta real de alternativas, o que não implica em maiores possibilidades de um fortalecimento da autogestão local e, quando muito, a uma reprodução de uma lógica produtiva baseada nos imperativos do mercado.

Compreendendo as formulações e críticas sobre a noção de desenvolvimento local, buscamos avaliar a percepção dos moradores em relação ao fortalecimento da gestão territorial, no sentido de perceber se as políticas implementadas proporcionam, de fato, maiores possibilidade de acesso à renda ou se facilitam ou desenvolvem o processo de produção.

Na comunidade do Engenho da Cruz, duas políticas desse eixo começaram a ser implementadas: a retirada da documentação de declaração de aptidão ao PRONAF para ter acesso ao microcrédito rural; e a assistência técnica e extensão rural (ATER).

Segundo dados do MDA, o Pronaf Grupo “B” é uma linha de microcrédito rural voltada para produção e geração de renda das famílias agricultoras pauperizadas. São atendidas famílias agricultoras, pescadoras, extrativistas, ribeirinhas, quilombolas e indígenas que desenvolvam atividades produtivas no meio rural e que possuam renda bruta anual familiar de até R\$ 20 mil.

Em sua proposta, o PRONAF busca favorecer uma maior renda para proporcionar uma melhor qualidade de vida à população rural. Entretanto, o programa não contempla igualmente todos os pequenos produtores, devido às regras restritivas relativas à questão da

legalidade da propriedade. Para um posseiro, por exemplo, que aquele que detém apenas a posse da terra e não o título de propriedade efetivo, ele deve se organizar em uma associação para conseguir o financiamento. Segundo a AssCruz, nenhum posseiro chegou a solicitar da associação intermédio para pedir de financiamento. Dos entrevistados, aqueles que tinha conseguido o empréstimo eram todos proprietários “de dentro”.

Segundo a informante nº10, vice-presidente da associação, há muitos moradores na comunidade que conseguiram o financiamento. Entretanto, ela pondera que muitos desses não conseguiram cumprir com as obrigações contratuais e pagar as parcelas previstas no ato do empréstimo. Esse é o caso, por exemplo, do informante nº17, que nos relata:

Informante nº17: quando cê tem a oportunidade do dinheiro.. cê pega... aí cê gasta, né? ... faz o investimento... mas as vezes num dá retorno, né?... da menos do que cê imagina que vai dá... aí fica difícil... fica complicado... porque tem outras coisas que cê tem que gastar... e aí cê deixa de pagar um coisa... aí já vem o juro... aí você já deve mais... aí vai ficando difícil e acaba enrolado...

*

Informante nº10: aqui teve sim... tem gente que pegou... tem uns que a gente sabe... outros a gente acha, né, porque não diz...

Pesquisador: e será que tão conseguindo pagar direitinho?

Informante nº10: [risos].. tá uma coisa, viu... pelo que andam dizendo aí tá a maioria endividado... devendo o banco [...]

O crédito do PRONAF não é um benefício concedido pelo Estado, mas um crédito que segue a lógica de juros sobre juros aplicada pelos bancos. Entretanto, muitos pequenos produtores não conseguem cumprir com essa obrigação, endividando-se em vez de lucrar. Essa característica nos lembra, sem dúvida, da lógica sinalizada por Esping-Andersen (1990) que nos fala de que a perspectiva liberal não contesta, objetivamente, a caridade, mas sugere que esta deve basear-se em arranjos contratuais, nesse caso, “os direitos e os benefícios sociais têm de refletir a lógica das contribuições individuais”. (Idem, p.43)

Essa ação tem, portanto, três pontos, ao menos, questionáveis: (1) ela apresenta um caminho mais difícil para que a parcela dos mais pobres, por exemplo, os posseiros, possa ter acesso ao recurso; (2) por outro lado, as taxas de contribuição, ainda que reduzidas em relação ao praticado no mercado, não condiz com a realidade camponesa, onde a perda na produção é algo comum; (3) insere, sem a reflexão necessária, uma racionalidade produtiva que não condiz com o *ethos* camponês, no qual um determinado agricultor tem que atingir um ideal de produção que consiga pagar a parcela e ainda “lucrar”. Entretanto, algumas dimensões típicas da economia capitalista, tal como o lucro, a renda e a divisão do tempo para

o trabalho, não estão dadas no *modus vivendi* camponês, como já notara o economista russo, Alexander Chaynov, no início do século.

Esse descompasso acaba por gerar uma desconexão entre a forma como camponês lida com o seu trabalho e os objetivos dessa iniciativa. Na entrevista com o informante nº 9, por exemplo, essa característica fica evidente.

Pesquisador: você tem o PRONAF?

Informante nº 9: tem.. eu peguei na época

Pesquisador: e como foi? Aumentou a produção mesmo?

Informante nº9: ajudou um pouco... mas pouca coisa.. na época que eu plantei foi época de muita chuva, aí num se criou.. perdi umas coisa... consegui outra...

Pesquisador: mas vendeu tudo?

Informante nº9: que? [risos] ... cê vai dando pra um.. pra outro... família é grande.. manda pros menino em salvador.. aí sobra um tiquinho...

Pesquisador: oxe, então você não vendeu? E como paga depois? Ficou devendo?

Informante: deve eu num devo não... mas num foi do dinheiro dele que paguei não... eu trabalho mais com boi.. tinha açougue lá no 25 na época também.. aí cê junta um dinheiro e paga pra num ficar devendo né [...]

Pesquisador : E você achou o que?

Informante: foi bom porque deu pra trocar umas coisa que tava precisando lá... tava muito velho já... aí ela ajudou pra comprar... que essas coisas é cara

A fala do informante nº9 é interessante, pois ela deixa transparecer, sobretudo, essa característica do trabalho voltado para a família, que é, como já havia sinalizado Woortmaan (1990), a expressão da ética camponesa. Na entrevista do informante nº3 essa característica fica também evidente:

Informante nº3: eu vendi ... que eu vendo na feira de cachoeira.. mas não é tudo que a gente vende não...

Pesquisador: por que? Perde?

Informante nº3: num é que perde... é mais que manda pra outras pessoa... família mesmo..

Pesquisador: e pra pagar depois? Guarda um dinheiro?

Informante nº3: se desse guardava mesmo... mas num é sempre que tem pra juntar.. tem que comprar uma carne... roupa pra menino... um conserto de alguma coisa... semana passada mesmo eu gastei uns 200 nessa “cinquetinha”[moto] aí

Pesquisador: e como paga depois?

Informante nº3: aí a gente vai dando um jeito...

Pesquisador: mas já deixou sem pagar?

Informante nº3: uma vez sozinha [...]

Pesquisador: valeu a pena, pelo menos?

Informante nº3: pouco... eu vendendo mermo a mesma coisa que antes... pra mim num teve diferença, não... num sei pros outro... é bom que investe na terra né.. puxa um cano... mas pra mim num fez muita diferença pro bom não..

O que é possível perceber pelas falas é que a possibilidade do crédito atrai os pequenos produtores, sobretudo porque ela aparece como um recurso a ser investido na terra, mas no sentido de melhorá-la estruturalmente. Em termos de produção, entretanto, eles relatam não notar um aumento e, mesmo assim, essa produção não é destinada à venda para compensar o empréstimo, mas segue muito mais a lógica da distribuição familiar que é uma marca do *ethos* camponês. Esse processo, contudo, acaba gerando dívidas e, em alguns casos, complicando financeiramente o produtor em vez de ajudá-lo de fato.

Na segunda ação desse eixo implementada, a Assistência Técnica e Extensão Rural, vamos ter uma percepção notadamente semelhante. A empresa de ATER responsável por desenvolver atividades de fortalecimento à produção agrícola no Engenho da Cruz é a Humana Brasil. Atualmente, essa empresa desenvolve trabalhos com a maior parte das comunidades do Recôncavo em duas frentes de trabalho. Com as comunidades do Kaonge, Dendê e Kalembá, além do trabalho para o fortalecimento da agricultura, eles contribuem também na aquicultura, sobretudo no cultivo de ostras.

No Engenho da Cruz, especificamente, o trabalho a ser desenvolvido será destinado ao fortalecimento na produção de mandioca. Entretanto, de ação efetiva na comunidade só foi realizada uma oficina em pouco mais de um ano de trabalho.

Informante nº10: o técnico que mandaram aqui pra mim é muito preguiçoso.. só veio aqui uma vez... fez uma oficina falando como ia funcionar... pegou uns documentos pro cadastro.. mas nunca mais voltou [...]

Entre os moradores a serem contemplados com essa iniciativa, destacam-se duas percepções:

1 – um descrença de que as ações da empresa de ATER responsável vá, de fato, acontecer.

2 – uma dúvida quanto ao que eles realmente vão trazer de novo.

Nas falas abaixo buscamos reproduzir algumas dessas percepções:

Informante nº5: se fosse pra ter já num era pra ter vindo, não? ... tem mais de ano que o 'tenico' fez a oficina aqui... chamou tudo mundo lá... levou documento um monte de coisa... e nada... é de hoje que a gente espera?

Informante nº8: o pessoal tá dizeno que acha que num vai vim mais não... porque nem aqui pisou... nem o pessoal lá do massapê sabe dizer direito não... aí nós fica esperando né...

*

Informante nº15: lá em baixo na oficina foi todo mundo... ele falou... veio o técnico e mais dois... mas nenhum dos três nunca mais pisou os pé aqui... [...] eu acho mermo que num volta não...

Segundo os moradores, a oficina teve como objetivo fazer o diagnostico da comunidade, no qual eles verificaram ser o trabalho com a produção de mandioca o melhor caminho a seguir, e recolher os documentos para dar entrada no fomento. Sobre o trabalho com a mandioca, entretanto, alguns moradores mostram-se relativamente receosos quanto às contribuições que podem ser trazidas:

Informante nº8: eu num sei se o melhor é mandioca mermo não.. eu prefiria outra coisa... sei lá... vai aumentar o que aqui? Já tem tudo.. só se dar mais terra... mas meu quintal mermo só tem mandioca... num sei se aumenta dali não...

*

Informante nº12: tão falando muito da mandioca.. com esse pessoal da CAR... num sei se é da CAR ... mas eu num dei minha opinião.. porque não minha opinião... se você prestar assunto... aqui todo mundo sempre labutou com mandioca... vai fazer o que mais? [...]

Por certo, é impreciso tecer qualquer avaliação sobre o trabalho da empresa de ATER, uma vez que ele ainda não começou. Contudo, o que se percebe, de início, é uma desconexão, talvez pela própria ausência da Humana para dirimir as dúvidas, entre o conhecimento tradicional da comunidade na produção da mandioca e a expectativa que fazem daquilo que empresa de ATER pode oferecer.

Por fim, temos o quarto eixo do Programa Brasil Quilombola denominado Direitos e Cidadania. Neste eixo, estão alocados os trabalhos realizados pela Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH), que defende a vida e garante os direitos fundamentais resguardados pela Constituição Federal de 1988. Esse eixo se caracteriza, sobretudo, pela presença de uma gama de políticas voltadas para educação e algumas para educação e transferência de renda.

EIXO 4: DIREITOS E CIDADANIA				
EIXO	AÇÕES	ACESSO ENG. DA CRUZ		
		SIM	NÃO	ANO
EIXO 4: Direitos e Cidadania	Construção de Escola Quilombola		X	
	Programa Nacional do Livro Didático PNLD – campo	X		2012
	Programa Dinheiro Direto na Escola – PDDE Campo	X		2011
	Procampo – Saberes da Terra		X	
	Educação Quilombola	X		2011
	Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE	X		2010
	PRONATEC		X	
	Programa Bolsa Família	X		
	Busca Ativa			-
	PSF	X		1999
	Programa Saúde Bucal – Brasil Sorridente	X		2012-13
	Telecentro Br		X	
	Rádios Comunitárias		X	
	Documentação Básica de Registro Civil	X		2009

Tabela 8 Linhas de Ação do Eixo 4

Segundo Arruti (2011), o debate sobre a educação quilombola tende a avançar em duas dimensões definidas pela reforma educacional dos anos 1990: (1) a inclusão de especificidades sociais e históricas das comunidades quilombolas entre os temas relativos à diversidade cultural adotados nos conteúdos curriculares de Estados e Municípios onde existem comunidades quilombolas; e (2) na discussão sobre a formulação de uma política educacional especificamente voltada para as comunidades quilombolas.

O último ponto, especificamente, consiste exatamente na tentativa de ampliação da rede educacional até tais comunidades, bem como melhorar as condições das unidades escolares, por exemplo, por meio do incremento simples do valor destinado a tais escolas (definido pelo FUNDEB com base no aumento do valor do repasse destinado de cada aluno das escolas quilombolas e pelas verbas do PDDE Campo e PNAE). De forma complementar, pretende-se, também, desenvolver uma “educação quilombola”, ou seja, uma educação pensada a partir e para as especificidades socioculturais desta população. Uma educação diferenciada, a exemplo da Educação Indígena e da Educação do Campo – o PNLD Campo, nesse sentido, possui uma categoria de livros didáticos específicos para comunidades remanescentes⁹⁸.

As primeiras ações governamentais para os remanescentes de quilombos no campo educacional agem pelo simples redirecionamento de uma maior parcela de recursos para as escolas da comunidade. No Engenho da Cruz existe apenas uma escola em pleno funcionamento, a Escola Primária Almerinda Pereira. Ela atende crianças vindas das comunidades do Engenho da Cruz e do Engenho Novo e funciona durante os dois turnos. Fisicamente, sua estrutura comporta duas salas com capacidade para trinta crianças, composta por um quadro negro, armário e jogos pedagógicos; um hall de entrada equipado com armário, estante e um acervo de livros primários; dois banheiros, um masculino e outro feminino; uma cozinha de, no máximo, 4 m² com pia, geladeira, fogão e um pequeno armário. Possui energia elétrica e dispõe de recursos básicos para o funcionamento. As professoras, duas no total, incluindo a diretora, e uma merendeira são moradoras da comunidade, duas com casa no povoado da Bela Vista e outra no Campo de Aviação.

Ela foi construída no início da década de 90, sendo, portanto, anterior ao Programa Brasil Quilombola. Mas, atualmente, ela recebe, anualmente, recursos do Fundo Nacional de Educação, do Programa Dinheiro Direito na Escola pelo PDDE Campo e do

98 Ver foto em anexo.

Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE. Segundo a diretora da escola, a maior parte dos recursos que hoje ela recebe foi ganho após uma reivindicação feita por ela, em um evento realizado na cidade de Feira de Santana, para atualizar o cadastro na Secretaria Municipal de Educação e, desse modo, reconhecê-la enquanto uma escola quilombola. Questionando sobre as políticas de educação voltada para a comunidade, uma das professoras manifesta:

Informante nº4: só merenda a melhorou... o dinheiro que vem é muito pouco, não dá pra nada, vai fazer o que? A merenda já vem fechada, hoje tem mais do que tinha, pelo menos isso, mas de resto é a mesma coisa.

Pesquisador: Mas antigamente vinha ainda menos, né?

Informante nº4: Antigamente pode dizer que não tinha... não era nada.. até a merenda era fraca. Hoje tem mais, não vou dizer que não tem, mas não é muita coisa. A escola tá caindo aos pedaços, vejo a hora de cair um turrão na cabeça de um dos meninos... não cai porque é deus/

Pesquisador: A estrutura física é ruim?

Informante nº4: É demais... você não via nas oficinas? Os fio tudo estragado, tem muito risco de acidente.

Conversando com outro morador, pai de um dos alunos da escola, ele atesta a mesma situação:

Informante nº13: as professoras reclama muito, mas aí vai fazê o que? Tem a escola, mas num dá pra comunidade.. tinha que ser maior.. ter mais coisa. Meu menino mesmo ano que vem vai ter que ir lá pra Opalma, porque aqui já num pega ele mais... aí pra mim vai ficar ruim... se o transporte pegar aqui fica bom.. mas se não pegar ficar ruim... nós vai ter que descer isso aqui tudo andando.

Quando os alunos saem do primário, a escola mais próxima fica na comunidade do Acutinga que atende até o 5º ano do E.F. Após essa fase, a escola mais próxima a atender a comunidade é a de Santiago do Iguape, que possui as demais séries até o Ensino Médio. Em conversas informais com as demais professoras, todas elas são enfáticas em dizer que os recursos para a escola são ainda muito baixos.

Os relatos mencionados acima atestam algumas constatações feitas por Castilho e Ferreira (2014), no qual os autores, a partir de um levantamento das produções bibliográficas realizadas sobre a temática educacional nas comunidades quilombolas, percebem que o montante de recursos destinado às escolas não atendem às reais necessidades, resultando na precariedade da estrutura física e pedagógica das escolas.

Em entrevista com outra professora da comunidade, ela aponta para as mesmas questões relatadas:

Informante nº11: falta muita coisa, não tem quase nada... o dinheiro é mais um pouquinho, mais num tem nada assim... a televisão não funciona direito, não tem ventilador... de tarde fica um calor demais... muito quente... dá pra dar aula, não é que não dá, mas se tivesse mais coisa seria melhor... pros meninos também... [...]

Em caminho oposto, entretanto, se a percepção da estrutura física aponta para aspectos negativos e falta de recursos para a real demanda, a avaliação do PNLD e do PNAE traz uma percepção positiva. Segundo as professoras, anterior à chegada das ações que proporcionaram uma maior quantidade de livros didático e alimentação escolar, a escola funcionava praticamente sem livros e com uma merenda parca e escassa.

Informante nº4: a merenda era muito fraca... quase num tinha nada... tinha dia que fazia mingau de farinha. Os meninos tinha que comer em casa, as vezes trazer de casa uma coisa, assim, porque na escola não tinha nada pra dar... hoje melhorou, tem suco, biscoito, ficou mais forte... a merenda não falta.

Informante nº11: o livro tinha um ou outro... que dava, depois tinha que devolver quando o ano terminava, aí apagava de borracha... não podia escrever de caneta por causa disso... e dava pra outra pessoa. E não tinha pra todo mundo... hoje tem bastante, não falta... aí ficou melhor... nisso aí ficou melhor sim.

Mas a política educacional quilombola não condiz apenas com acesso a recursos e à proporção de uma infraestrutura educacional básica, mas também a tentativa de elaboração de um currículo apropriado. Castilho e Ferreira (2014) asseveram a necessidade de um currículo em sintonia com a realidade vivenciada pela comunidade em favor da sua identidade étnica, na qual a educação escolar agiria como uma aliada para o fortalecimento desta identidade.

No âmbito do poder público, a grande iniciativa no sentido de proporcionar uma atenção diferenciada para esses povos encontra-se respaldo na Lei nº 10.639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da História da África e da cultura afrobrasileira, e na inclusão do PNE 2011-2020 a incorporação de de um capítulo específico sobre “Educação Quilombola”. Este documento traz orientações no sentido de que os poderes públicos necessitam elaborar um Plano Nacional de Educação Quilombola e uma legislação específica para o tema.

Em ambos os casos, o foco esta no direito à preservação de suas manifestações culturais, na sustentabilidade de seu território tradicional, na observação de uma alimentação e de uma infraestrutura escolar que respeitem sua cultura e sua relação com o meio ambiente. Prevê, também, formação diferenciada aos professores destas escolas, a criação de um programa de licenciatura quilombola e a elaboração de materiais didático-pedagógicos específicos. (ARRUTI, 2009)

Entretanto, conforme sugerem o próprio Arruti (2009) e Castilho e Ferreira (2014) o atual debate sobre a educação para estas comunidades oscilam entre práticas que se limitam aplicar a lei 10639/03, a nível mais geral, e algumas tendências em aproximar a educação quilombola a uma simples variação da educação no campo. Castilho e Ferreira (2014) observam que, apesar de algumas experiências bem sucedidas, em geral as diretrizes para uma educação diferenciada não são atendidas, reproduzindo a lógica de uma escola diminuta e simplificadora.

Apesar da atualização cadastral na Secretaria Municipal de Educação, esta entidade não tomou nenhuma medida no sentido de incorporar no projeto pedagógico da escola as especificidades sugeridas para comunidades quilombolas. Não há, do mesmo modo, um incentivo à formação diferenciada dos professores, que atuam na escola desde antes do reconhecimento. O que pode notar, também, é que apesar de receber uma série de livros didáticos pelo PNLD – Campo específicos específicos para as comunidades de quilombos, estes se encontram embrulhados na estante sem ter sido utilizados. O que se percebe, na prática, é inclusive um certo desconhecimento sobre como usá-los. Questionando as professoras sobre esse fato, ela nos responde:

Informante nº4: é, eles ficam aí.. é que não tem tempo para usar, as vezes a gente dá pros meninos ler, mas eles não vem com essas coisa de matemática, português... é diferente, aí num dá pra usar... agente usa mais o outro.

Informante nº11: as vezes a gente faz umas pesquisa... faz umas leituras, mas num usa muito não, ele fica mais ali onde ele tá...

Pesquisador: você acha que tinha que ensinar o usar ou você que ele não ajuda muito mesmo?

Informante nº11: ajudar, ajuda... se não, não vinha, né?... eu acho que tinha que mostrar assim... dar um aula como é que ele ajuda na aula... porque ele fica mais parado mesmo [...]

Em geral, portanto, a política educacional quilombola presume a transferência de recursos e uma educação diferenciada. No Engenho da Cruz, a nenhuma ação fora desenvolvida para favorecer o segundo ponto. Em relação ao primeiro, encontra-se duas percepções diferentes: há uma avaliação positiva quanto as ações relacionadas à infraestrutura básica (livros e merenda), mas um questionamento em relação as demais ações, que atendem parcamente as necessidades da escola.

No que tange as políticas de saúde, por sua vez, encontraremos críticas semelhantes quanto à estrutura e atendimento. De acordo ao Ministério da Saúde, as ações

voltadas à população quilombola estão, em geral, marcadas pela ideia de “incentivo à equidade”, por meio da extensão da cobertura de ações já existentes, tais como a Estratégia de Saúde da Família, via PSF, e do Programa Saúde Bucal. Fala-se, também, na “realização de oficinas de mobilização social e educação em saúde” específicas e na inclusão, das comunidades quilombolas no projetos de saneamento destinado a municípios com mais de 30 mil habitantes.

Assim como aconteceu com a política educacional, a mudança na ação estatal do que era feito para estes povos antes e depois de se reconhecerem como quilombo consistia, especificamente, na destinação de um montante maior de recursos para as respectivas unidades de saúde. Segundo Freitas et al. (2011), a importância do recorte étnico/ racial na assistência e na atenção em saúde relativa às doenças e às condições de vida da população negra, permite que sejam identificados contingentes populacionais mais suscetíveis a agravos à saúde, como hipertensão e anemia falciforme.

Em termos de equipamentos para atendimento nessa área, o Engenho da Cruz dispõe apenas de um PSF mantido pela Secretaria de Saúde de Cachoeira-Ba, e está localizado no povoado da Bela Vista, e que leva o nome da Sr^a Marciana do Carmo, uma antiga parteira da comunidade. Segundo os *datasus*, a equipe multiprofissional para atendimento na comunidade é composta por dez profissionais distribuídos da seguinte maneira:

PROFISSIONAL	QUANTIDADE	HORAS
Médico	1	40hrs
Cirurgião Dentista	1	40hrs
Técnico de Enfermagem	2	40hrs
Enfermeiro	1	40hrs
Agente Comunitário de Saúde	3	40hrs
Auxiliar em Saúde Bucal	1	40hrs
Agente de Combate a Endemias	1	40hrs

Tabela 9 Tabela de Serviços PSF/Opalma

Destes profissionais, dois agentes comunitários moram no Engenho da Cruz, nos povoados da Bela Vista e Buraco da Raposa. O posto oferece atendimento ambulatorial e, fisicamente, conta com os seguintes equipamentos: uma clínica básica; uma sala de odontologia; um consultório não médico; uma sala para curativos e nebulização; uma sala para imunização; e uma pequena farmácia. Recentemente, no ano de 2015, passou por uma reforma, na qual se incluiu a sala específica para atendimento odontológico.

É válido destacar que o PSF, hoje, representa o maior programa de atenção básica em saúde. No discurso oficial, ele constitui como uma estratégia de priorização das ações de promoção e recuperação da saúde e prevenção de doenças para o indivíduo e a família. Servindo à implementação do Sistema Único de Saúde – SUS, em conformidade com os princípios da universalidade, descentralização, integralidade e participação popular, o PSF busca, a partir da Unidade de Saúde da Família, com o trabalho de uma equipe multiprofissional, desenvolver ações de promoção da saúde e de prevenção, tratamento e reabilitação de agravos (BRASIL, 2013).

Entretanto, a literatura sobre o uso de serviços de saúde pela população quilombola no Brasil ainda é escassa e suas condições de saúde são pouco exploradas. Não obstante, os trabalhos disponíveis demonstram que a situação de vulnerabilidade social, econômica e política em que esses grupos vivem relatam as dificuldades de acesso aos bens e serviços públicos. Segundo Freitas et al. (2011), apesar dos avanços na área da saúde em todo o país, a exemplo da redução nas taxas de mortalidade e aumento na expectativa de vida, a população negra ainda apresenta altas taxas de morbimortalidade quando comparadas com as taxas da população em geral.

Em relação a Saúde Bucal, a política governamental brasileira compreendeu que se deve “ampliar e qualificar o acesso ao atendimento básico”, garantindo serviços odontológicos em todas as unidades básicas de saúde, incluindo áreas rurais, de difícil acesso e de fronteiras nacionais, com atendimentos em horários que possibilitem o acesso de adultos e trabalhadores a esse tipo de assistência (BRASIL, 2013). Essa ação está casada à Estratégia de Saúde da Família.

Assim como sugere Santos, Uchimura e Lang (2005), o propósito aqui não consiste em aprofundar a discussão em torno das políticas de saúde, mas, assim como foi feito nos enfoques anteriores, destacar a relevância de aspectos concernentes à subjetividade do usuário deste serviço, entendendo que qualquer serviço e/ou programa de saúde deve guardar relação direta com as expectativas e os valores socioculturais da população usuária. Os autores sugerem que a qualidade dos sistemas de saúde pode assumir conceitos variados, sempre em correspondência aos valores sociais e políticos vigentes numa comunidade.

Desse modo, confrontando-nos à percepção da comunidade em relação ao atendimento à saúde um primeiro aspecto chama atenção. Assim como o Programa *Água para Todos e Luz para Todo*, componentes do eixo 2, as ações voltadas à saúde não são vistas

como uma “conquista quilombola”, uma vez que já existiam anteriormente ao reconhecimento e foi fruto de uma reivindicação da antiga Associação de Moradores da Opalma.

Informante nº1: [...] eu trabalho desde 98...não... 99... quando fui trabalhar de agente.. janeiro de 99... ainda não tinha o posto aqui... ele veio aqui.. nessa época também.. não era quilombo ainda... eu acho que na secretaria nem tá como quilombo, viu, pra você ver, eu acho que não é quilombola lá não... a reforma foi a associação reivindicou... nós todo, né.. todo mundo... mas ele não é quilombola, não...

Informante nº2: [...] não... o posto aqui não... ele é da época da associação de.. da opalma... não é do quilombo não... ele foi uma luta... foi uma reivindicação, cê tá entendendo? E num era só pr'aqui não... era pra todas as comunidades... depois que abriu um lá em baixo também... e ficou melhor aqui.

Na concepção dos moradores, parece haver uma nítida divisão de que as conquistas quilombolas são todas aquelas ações que tiveram o envolvimento direto da AssCruz. Sendo assim, esses programas mais amplos, sobretudo os que já existiam e foram ampliados, são considerados, como foi sinalizado em outro momento do trabalho, coisas “do governo”, os quais, emicamemente, diferenciam-se das “coisas quilombolas”.

A partir da leitura e releitura das entrevistas, pode ser percebida alguns temas centrais em relação à percepção do serviço oferecido: a falta do atendimento médico diário; as filas de espera; a estrutura de funcionamento e escassez de remédios; falta de proximidade dos profissionais com a comunidade.

Dos equipamentos disponíveis no Engenho da Cruz, o PSF é, sem dúvida, o que levanta o maior número de questionamentos. Como dito, o prédio passou por uma reforma recentemente, entretanto, muito moradores relatam a precariedade em que as instalações já se encontram. Ao mesmo tempo, os funcionários, sobretudo, o médico e o dentista, parecem não cumprir o horário disposto no regime de contratação, indo apenas dois dias na semana, fato que levanta muitas queixas sobretudo em relação às filas que se formam.

Informante nº2: [...] cê tá me dizendo isso aí do médico... e eu nem sabia que era 40hrs...porque pode perguntar pra qualquer um aqui... num dá quarenta horas não.. vem aqui dois dias semana...e fica só de manhã... as vezes um pouquinho de tarde... mas normalmente vai embora cedo, cê tá entendendo? Fica uma fila medonha... eu num vejo... porque normalmente num tô aqui... tô mais no fim de semana... mais eu luto pelo que é certo... já falei com o secretario.. um dia aí... que aqui.. ó, cê vê mesmo... reformou... mas num tá bom ainda não... porque num tem quase nada... e o pessoal daí eu acho que num tem preparo pra trabalhar com gente não... cê tá entendendo? Meu sonho é melhora esse posto aí... porque num funciona direito não

Informante nº5: [...] é difícil marcar um exame... é muita gente... e o médico num é sempre que vem, né? Aí você precisa... eu mermo quando tô precisado... eu vou em Cachoeira... pego uma carona... porque é difícil... e esse pessoal que trabalha aí num sabe atender direito não... fica enrolando, sei lá... é difícil... remédio quase nunca tem...

Informante nº7: ó.. pra mim mermo... é a mesma coisa de num ter... porque quando cê precisa mermo, num acha... quando o ‘dotor’ taí é uma agonia... gente saindo na janela... porque num é só da cruz... vem esse pessoal desse mundo todo...

Informante nº9: [...] a associação já foi atrás pra vê... pra vê se o que faz... porque reformou mas já tem parede rachada... e eles tiraram os remédio... num acha mais... uma coisa assim mais grave tem que sair... pega o carro de ‘L’ pra ir até cachoeira pra vê se consegue alguma coisa... o pessoal daí é meio fraco...[...]

Podemos dizer, também, que, a partir da fala dos entrevistados, os serviços de saúde tem se aproximado pouco da realidade da comunidade. Há uma presente queixa de que a equipe que trabalha no posto não consegue estabelecer um padrão de atendimento adequado, tratando-os às vezes com desrespeito. Essa percepção se desprende, inclusive, das diretrizes do PSF que, segundo o Ministério de Saúde, deve buscar a satisfação do usuário pelo estreito relacionamento dos profissionais com os usuários de serviço de saúde. Nas falas abaixo essa impressão fica ainda mais nítida.

Informante nº11: eu já cheguei lá... uma... duas... um monte de vez e a enfermeira num queria me dar o remédio que o dotor passou... eu fiz confusão.. e ela disse que eu num tava no meu direito [...]

*

Informante nº2: o que o pessoal me queixa aqui é de falta de educação do pessoal que trabalha aí... trata a gente aqui como se fosse lixo.. mais fraco.. mais não é, sabe porque? Porque é nois que pagamos o salario deles com os imposto... que é todo mundo aí da prefeitura.

Das percepções apresentadas acerca dos três eixos da segunda vertente do Programa Brasil Quilombola, podemos observar um descompasso entre as expectativas dos beneficiários e forma como estas ações se desenvolvem na prática. Como observa Rodrigues (2016), as políticas públicas para além do acesso a terra focam na prevenção, orientação a saúde e assistência social, somando-se a outras ações de infraestrutura. Contudo, essas políticas tem focado, sobremaneira, em seu aspecto redistributivo sem agregar na prática efetiva a dimensão do reconhecimento identitário, uma vez que “[...] nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário de má distribuição agregada à discriminação legal” (FRASER, 2007, p.116)

Portanto, o que a experiência do Engenho da Cruz nos mostra, e isso é ratificado pela percepção do público-alvo, é de que a política quilombola falha em assegurar os dois polos da teoria do reconhecimento (redistribuição e reconhecimento) e, conseqüentemente, a paridade participativa proposta do Fraser (2007) como meio para a justiça social. A condição objetiva, que asseguraria a autonomia do sujeito, é suplantado por ações compensatórias que não atendem efetivamente a demanda esperada. Da mesma forma, a condição intersubjetiva,

que se conectaria a valoração cultural e a estima social, apresenta-se como a fonte da política no seu processo de elaboração, mas não goza de atenção especial na sua efetiva execução – como acontece, por exemplo, nas políticas educacionais que se limitam ao repasse de uma verba relativamente maior, sem se preocupar com um processo educacional realmente diferenciado dado a demanda identitária desse grupo social.

CONCLUSÃO

*

Segundo Ayres (2015), o desafio colocado tanto ao movimento social quilombola, quanto aos gestores das políticas públicas para quilombos é, justamente, o de conhecer e divulgar as experiências de gestão do território quilombola. Desse modo, a autora sugere que estudos sobre a percepção dos próprios quilombolas são bons instrumentos de análise para atingir esse fim. Sem negar a importância dessas ações que, depois de muitos anos de luta, buscaram uma maneira de proporcionar uma melhor qualidade de vida a um grupo que foi alijado dos espaços de poder e do acesso a recursos, buscamos, através dessa dissertação, fornecer uma crítica pertinente ao debate.

Considerando o contexto de promulgação e, sobretudo, de formulação de uma política pública específica (RODRIGUES, 2010), vemos como a temática quilombola foi objeto, durante toda a sua existência, de uma disputa política entre os atores conservadores e movimentos progressistas – disputa esta que voltou a ganhar relevância no último ano após a queda do governo Dilma. Esse processo resultou em uma política que, apesar de avançar nos ideais de universalização dos serviços, manteve-se contida em relação às necessidades reais das comunidades rurais negras do Brasil.

Ao analisar a experiência do Engenho da Cruz, vemos como cada ação implementada traz consigo alguns questionamentos e imprecisões que não se encaixam à realidade camponesa desta comunidade. No Eixo 1, além de toda a problemática envolvida nos conflitos por terra, a possibilidade de uma terra coletiva não condiz com o *ethos* camponês de uma apropriação individual da terra-trabalho, elemento que faz gravitar em torno dessa ação diversos questionamentos sobre se essa seria, de fato, a forma como os quilombolas querem ter acesso à terra. Por outro lado, a titulação em nome da associação não se atenta aos conflitos estabelecidos nessa forma de representação, a qual, como sugere Santos (2008), é permeada pelas relações e conflitos familiares que estão presentes no âmbito da comunidade.

Essa característica pode ser, portanto, uma potencializadora de conflitos locais. Como pode ser visto no Engenho da Cruz, os conflitos familiares estabelecidos ao longo da sua história repercutiram, sobremaneira, na decisão da associação sobre os beneficiários do PMCMV, o que levou, inclusive, a uma percepção negativa dessa política pelos não beneficiários e a um questionamento sobre a identidade quilombola da comunidade e dos seus membros.

O Eixo 3, inclusão produtiva e desenvolvimento, por sua vez, apesar de trazer incentivos à produção e à compra, ele não consegue atender às reais expectativas da comunidade, além de voltar-se, sobremaneira, para uma lógica de inclusão pelo mercado, na qual não se discute em nenhum momento temas pertinentes a essa comunidade, como a sua identidade étnica e a importância de métodos alternativos de organização que busque opor capital x trabalho (Gómez, 2002).

O eixo 4, por fim, que temos como principais ações o incentivo na área de educação e da saúde, traz de forma muito contida os incentivos, os quais chegam na comunidade, mas não conseguem atender por completo as reais necessidades – tal como a falta de infraestrutura escolar e o parco atendimento no PSF.

Observando essas características e buscando avaliá-las sobre a ótica da justiça social de Nancy Fraser (2007) percebemos que as políticas da segunda vertente parece buscar uma inclusão apenas pelo aspecto redistributivo. Ao mesmo tempo, essa redistribuição chega à realizar-se de forma contida, com diversos aspectos controversos, o que nos leva a pensar muito mais em políticas que visam mitigar a pobreza em vez de enfrentá-la, de fato. Assim, as políticas tendem a uma compensação que não visa a autonomia, fato que reproduz uma lógica excludente e deixa-os indefesos frente aos imperativos e interesses da gestão estatal, tal como aconteceu em 2016, quando, após a mudança para uma conjuntura política desfavorável, os direitos agrários desses povos foram subsumidos à sua vertente cultural ao passar a competência ao Ministério da Educação, que não possui corpo técnico especializado para lidar com a amplitude das demandas quilombolas.

Não podemos nos esquecer que as demandas por reconhecimento, redistribuição e representação (Fraser 2007) enfrentam diversos entraves para a sua efetivação, porque estão relacionadas às dimensões da justiça social e, para tanto, ela requer uma mudança na forma como o sistema capitalista está estruturado. Em relação a esse enfrentamento, o que a experiência do Engenho da Cruz nos mostra é que o PBQ deixou muito ainda por se fazer. Desse modo, ainda que se tenha ampliado o rol dos sujeitos de direitos, ainda existiriam muitos limites para realizar-se efetivamente.

REFERÊNCIAS

*

ABERLEY, D; DUNN, M.; PENN, B. **Giving the land a voice: mapping our home places**. Front Cover. LTA Land Trust Alliance of British Columbia, 1999.

AGUM, R.R. Política pública de controle e combate à malária: o caso do Município de Porto Velho – RO. 2013

AGUM, R.; RISCADO, P; MENEZES, M. Políticas Públicas: conceitos e análise em revisão. *Revista Agenda Política*. v.3. n. 2. p. 12-42. jul./dez.2015

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITAO, Sergio (org.). **Direitos territoriais das comunidades negras rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999. (Documentos do ISA, n.5)

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. Belém: NAEA/UFGA. 2002

_____. Quilombolas, Quebradeiras de Coco Babaçu, Indígenas, Ciganos, Faxinaleses e Ribeirinhos: movimentos sociais e a nova tradição. *Revista Proposta* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v. 29, n. 107/108, p. 25-38, 2006.

ARAGAO, F.S. **O doce do açúcar virando amargura**: estudo das relações existentes entre a desagregação do meio ambiente e a fome. Dissertação (Mestrado em Economia) – Programa de Pós Graduação em Economia, Faculdade de Economia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

ARRETCHE, Marta. “Dossiê agenda de pesquisa em políticas públicas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(51): 2003. p. 7-9

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006. 368 p.

_____. Políticas públicas para quilombo: terra, saúde e educação. In: PAULA, M; HERINGER, R (orgs.). **Caminhos Convergentes**: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Heinrich, Böll, Stiftung/Actionaid, 2009.

AUGUSTO, H.A.; RIBEIRO, E. O idoso rural e os efeitos das aposentadorias rurais nos domicílios e no comércio local: o caso de Medina, nordeste de Minas. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais. (anais eletrônicos). Caxambú, 2006. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_316.pdf> acesso em: 14 abr. 2017.

AYRES, G. **Comunidades Quilombolas**: reivindicação de direitos e afirmação da cidadania. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

BARBOSA, M.P; BRAGA, L.A.M.; RODRIGUES, C.T. Programa Brasil Quilombola: análise do processo de implementação. Disponível em: <http://diamantina.cedeplar.ufmg.br/2016/anais/politicas_publicas/125-197-1-RV_2016_10_09_00_54_58_626.pdf> acesso em 25. jan. 2017.

BARICKMAN, B. J. **Um Contraponto Baiano, Açúcar, Fumo, Mandioca e Escravidão no Reconcavo baiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. tradução brasileira, 445 pp.

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011. p. 185 – 228.
- BARTOLOME, Alberto Miguel. “**As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**”, In: Revista Mana, volume 12, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006
- BAUMAN, Zygmunt. Sobre o comunitarismo e a liberdade humana, ou como enquadrar o círculo. In.: _____ O mal-estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 231 – 245.
- _____. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p.110.
- BOURDIEU, Pierre. O senso prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- BOSI, Eclea. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- BRAMDEBURG, Alfio. Do Rural Tradicional ao Rural Socioambiental. Ambiente e Sociedade. Campinas. v. XIII, n.2. p. 417-428. jul./dez. 2010
- BRASIL. Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial, Brasília, DF, 21 nov. 2003.
- BRASIL. Programa Brasil quilombola. Brasília: Seppir (Secretária especial de políticas de promoção da igualdade racial), 2013.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde, 2012. (Série E. Legislação em Saúde). Disponível em: <<http://189.28.128.100/dab/docs/publicacoes/geral/pnab.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2015.
- BRASIL. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Relatório de Gestão do Exercício de 2013. Brasília: SEPPIR, 2013. Disponível em: <<http://www.portaldaigualdade.gov.br/portalanterior/relatorios-de-gestao/relatorio-de-gestao-2013/relatorio-de-gestao-2013/view?>>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR. Programa Brasil Quilombola. Brasília: SEPPIR, 2004. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/.arquivos/pbq.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2017
- BRESSIANI, N. Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. **Caderno do CRH**. v. 24. n. 62. Salvador mai./ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792011000200007 > acesso em: 21 jan. 2017.
- BUARQUE, Sérgio C. Metodologia de planejamento do desenvolvimento local e municipal sustentável. Material para orientação técnica e treinamento de multiplicadores e técnicos em planejamento local e municipal. Brasília, DF: IICA, 1999.
- CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. Caixa beneficia mais de 1.700 famílias de quilombolas. Notícias Caixa. 12 nov. 2014. Disponível em: <http://www1.caixa.gov.br/imprensa/noticias/asp/popup_box.asp?codigo=7013136>. Acesso em: 11 mar. 2017.

CANDIDO, Antonio. (1964), **Os parceiros do Rio Bonito**. Rio de Janeiro, José Olympio Editora(Coleção Documentos Brasileiros), 2001.

CASTILHO, S.D.;FERREIRA, A.E. Reflexões sobre a educação escolar quilombola. Revista de Pesquisa em Políticas Públicas. ed. 3. n. 4. ago. 2014. p.12 – 25.

CAPELLA, A. C. N. Perspectivas teóricas sobre o processo de formulação de políticas públicas. In: HOCHMAN, G. et al. (Orgs.) Políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007. cap. 3, p. 87-122.

CAPINAN, Ubiraneila. O quilombo que remanesce: estudo de caso acerca dos impactos das políticas públicas de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes de Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

CAPINAN, U. CARDEL, L. Identidade na “pós-modernidade”, “reconhecimento” ou “redistribuição”? O caso das comunidades negras rurais remanescentes quilombolas na Bahia. In: XXVI Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia. *Anais eletrônicos*. 2008. Disponível em: < http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2004/lidia%20cardel.pdf > acesso em: 24 nov. 2015.

CARDEL, Lídia M. P. S. Tipologias da sertanidade baiana: uma análise sobre três dimensões identitárias. Trabalho apresentado no XIV Encontro Brasileiro de Sociologia. Rio de Janeiro, 2009.

CARDEL, Lidia. **Algumas considerações sobre Identidade, Sociabilidade e Etnogênese e seus atuais contornos políticos**. Revista: O Olho da História, n. 14, Salvador/BA, jun. 2010.

CARNEIRO, Maria J. Ruralidade: novas identidades em construção. Estudos Sociedade e Agricultura. Rio de Janeiro: CPDA/UFRJ, v. 11, p. 53-75, 1999.

_____. Ruralidade na sociedade contemporânea: uma reflexão teóricometodológica. In: El mundo rural: transformaciones y perspectivas à la luz de la nueva ruralidade. Bogotá. out. 2003. 16p. (mimeo)

_____. Do rural e do urbano: uma nova terminologia para uma velha dicotomia ou a reemergência da ruralidade (versão preliminar). Campinas: NEAInstituto de Economia – UNICAMP, 2001.

CARVALHO, A.P.C. Comunidades remanescentes de quilombos do recôncavo da Bahia: conflitos territoriais e articulações identitárias. In: OLIVEIRA, R; CARVALHO, A.P.C; MÜLLER, C.B. (orgs.). **Territorialidades negras em questão: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino traço, 2016.

CASIMIR, Micheal J. “The dimensions of territoriality: An introduction.” In Mobility and territoriality. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg. 1992.

CASTELLS, Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: _____. **O poder da Identidade**. vol 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHAYANOV, Alexander. **La organizacion de la unidad economica campesina**. Buenos Aires, Nova Visión, 1974.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press, 2009. 234 p

CONAQ. Nossa História. Disponível em: < <http://conaq.org.br/nossa-historia/> > Acesso em: 23 nov. 2015.

CÔRTEZ, Cesar Pessoa. “Novas Ruralidades”, “Novo Rural” ou “urbanidades no rural”? Dissertação. (Programa de Pós Graduação em Geografia). UERJ: 2008

COSTA, F. R. (2009). Turismo e patrimônio cultural: interpretação e qualificação. São Paulo: SENAC.

COOMBE, R. M. The expanding purview of cultural properties and their politics. *Annual Review of Law and Sociology*, 5, 393-412. 2009.

CRUZ, A.P.B. **Viver do que sabe fazer**: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Departamento de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.

DEUBEL, André-Nöel Roth. *Políticas Públicas: Formulación, Implementación y Evaluación*, Bogotá: Aurora, 2007. 166 p

DUFURMIEU. Marc. **Projeto de Desenvolvimento Agrícola: manual para especialistas**. Salvador: EDUFBA, 2007.

DUPRAT, D. “O direito sob o marco da pluriétnicidade/multiculturalidade”, in (org.), *Pareceres jurídicos: direito dos povos e comunidades tradicionais*, Manaus, Edições PPGSCA, pp. 9-19 (col. Documentos de Bolso, 2). 2007

ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *The three worlds of welfare capitalism*. Cambridge: Polity, 1990

FAURE, X. História de mediadores: a implantação do Programa de Aquisição de Alimentos em Mirandiba/PE, Brasil. *Revista Simbiótica*. v.2. n.2. dez. 2015. p. 99-129.

FELDMAN-. BIANCO, Bela (Org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São. Paulo: Editora Unesp, 2010.

FIGUEIREDO, M.F.; FIGUEIREDO, A.M.C. Avaliação política e avaliação de políticas: um quadro de referência teórica. *Análise e Conjuntura*, Belo Horizonte, 1 (3), p. 107-127, set./dez. 1986.

FONTELES, L. Da invisibilidade ao reconhecimento: regularização fundiária e a questão quilombola no Ceará. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da Liberdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era “pós-socialista”. In.: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, 2001. p. 245 – 282.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.14/15, p. 231-239, 2006.

_____. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*. São Paulo, 70: 101-138, 2007.

_____. *Fortunes of feminism: from State-Managed Capitalism to neoliberal crisis*. New York: Verso, 2013.

FREITAS, D.A. et. alli. Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. *Revista CEFAC*. 13 (5). set./out. 2011. p. 937-943. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rcefac/v13n5/151-10.pdf> > Acesso em: 10 fev. 2017.

FRY, Peter. **A persistência da raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2005.

GALIZONI, F.M. Bem comum e normas costumeiras: a ética das águas em comunidades rurais de Minas Gerais. *Ambiente & Sociedade*. Vol. 14. n. 1. São Paulo. Jan./jul. 2011.

GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1989

GOMES, F. S.: Quilombos do Rio de Janeiro do SØculo XIX, In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): *Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GÓMEZ, J. M. “Políticas públicas de desenvolvimento rural e o projeto de reforma agrária do MST no Noroeste do Paraná: uma contribuição ao entendimento do conflito capital x trabalho, da gestão territorial do Estado e do controle social do capital”, 2002. 230 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2002.

GRAZIANO DA SILVA, J. *Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira*. São Paulo, Hucitec, 1978.

GRÜNEWALD, R. de A. (2002). Tourism and cultural revival. *Annals of Tourism Research*, 29 (4), 10041021. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0160738302000051>>. Acesso em: 30/11/2016.

GUSMÃO, N.M. Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos *Cultura Vozes*, n” 6. São Paulo: Vozes, nov/dez de 1995.

_____. Relatório Técnico-Científico da comunidade negra de Campinho da Independência – Município de Parati. Unicamp. Rio de Janeiro, 1998

FLEXOR, G; LEITE, S.P. Análise de políticas públicas: breves considerações teórico-metodológicas. In: LIMA E.; DELGADO N.; MOREIRA, R (orgs.) *Mundo Rural IV – Configurações rural-urbana: poderes e políticas públicas*. Rio de Janeiro: EDUR, 2006.

LEITE, I.B. Quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*. Vol II. 2000. pp. 333-354

_____. “Quilombos: questões conceituais e normativas”. *Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural*, 1: 1-5. 2002.

_____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 16 (3): 965-977, set./dez. 2008.

LIMA, L; D'ASCENZI, L. **Implementação de Políticas Públicas**: Perspectivas analíticas. Revista de sociologia e política. 2013

LIMA, A.C.S.; CASTRO, J.P.M. Notas para uma abordagem antropológicas da(s) política(s) pública(s). *Revista Antropológicas*. Ano 19. 26 (2): 2015. p. 17-54.

_____. Política(s) Pública(s). In: PINHO, O; SANSONE, L. (orgs). **Raça**: novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

LITTE, P. Territórios Sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 2002. (Série Antropologia, 322).

KINGDOM, L. **Agendas, Alternatives and public policies**. New York: Longman, 2003.

HABERMAS, Jürgen. A Inclusão do Outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2006

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. In: SILVA, Tomas Tadeu. **Identidade e diferença**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 102.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: 34, 2002.

JOAS, H. O comunitarismo: uma perspectiva alemã. In.: SOUZA, Jessé (org.). Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. p. 93-110.

KERTSNETSKY, C. Políticas Sociais: focalização ou universalização? **Revista de economia política**. v. 26. nº4. p.564-574, out./nov. 2006.

MARÈS, Frederico Carlos. Função Social da Propriedade. In: _____ (org.). **Reforma agrária e meio ambiente**. Porto Alegre: SAFabris, 2003.

MARIO, C.G. de. Avaliação de Políticas Sociais e Participação Popular: uma abordagem política. In: **O social em questão**. Ano XIX. n. 36. 2016. p.39-64.

MARQUES, C.E. Remanescentes das comunidades de quilombos, da resignificação ao imperativo legal. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2008.

MARQUES, C.E; GOMES, L. A constituição de 1988 e a resignificação dos quilombos contemporâneos: limites e potencialidades. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 28. n. 81. p. 137-154. fev. 2013.

MARTINS, J.S. Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: Hucitec, 1989

MATTOS, Patrícia. A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2004.

MIRANDA, A.P.M. Antropologia, Estado Moderno e Poder: perspectivas e desafios de um campo em construção. *Revista Avá*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, n.7, jun. 2005. p. 128-146.

MELLO, M. M. **Reminiscências dos quilombos**: território da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome. 2012.

MENEZES, V.M.O. Percepções de beneficiários sobre a efetividade do Programa Minha Casa, Minha Vida. **Revista de Ciências Humanas**. Florianópolis, v. 49, n.1, p. 145-164, jan./jun. 2015.

MIRANDA, A. P. M. “Antropologia, Estado Moderno e Poder: perspectivas e desafios de um campo em construção”. In : *Revista Avá*, Posadas, Universidad Nacional de Misiones, n.7, jun., 2005. p. 128-146.

MORAIS, R.P. **Do Engenho ao Quilombo**: um estudo acerca do processo de formação quilombola das comunidades do Kaonge e Engenho da Cruz, Cachoeira, Bahia. 2014. 67 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Bahia.

MÜLLER, C.B. Comunidade remanescente de quilombos de Morro Alto: uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídico-política de “remanescente de quilombos”. Tese (Programa de PósGraduação em Antropologia) - IFCH, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Orientadora: Claudia Lee Williams Fonseca, Porto Alegre, 2006.

_____. Direitos étnicos e territorialização: dimensões da territorialidade em uma comunidade negra gaúcha. Porto Alegre, RS: UFRGS Ed., 2011. 122 p.

MÜLLER, C.B; MACHADO JUNIOR, E.F. Identidade e Interlegalidade: diálogos possíveis entre o local e o judiciário. *Revista Ambivalências*. v. 4. n. 7. p.42-67. Jan./jun. 2016.

MÜLLER, C.B; BARRETO, A.L.L.A; RIBEIRO; D.S. Comunidades remanescentes de quilombos: limites legais ao interculturalismo. In: OLIVEIRA, R; CARVALHO, A.P.C; MÜLLER, C.B. (orgs.). **Territorialidades negras em questão**: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino traço, 2016.

MULS, L. M. Desenvolvimento local, espaço e território: o conceito de capital social e a importância da formação de redes entre organismos e instituições locais. *Revista Economia*, Brasília, DF, v. 9, n. 1, p. 1-21, jan./abr. 2008.

O'DWYER, Eliane Catarino. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. “Remanescentes de Quilombos” na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In: O'Dwyer, E.C. **Terras de Quilombo**. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. **Terras de Quilombo**: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Tom**. n. 11. jul./dez. 2007

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **Caminhos da Identidade**: ensaios sobre a etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP.

ORTEGA, A. C.; MENDONÇA, N. C. Estratégias de desenvolvimento territorial rural no Brasil: continuidades e rupturas. In: ORTEGA, A. C.; ALMEIDA FILHO, N. (Orgs.). *Desenvolvimento territorial, segurança alimentar e economia solidária*. Campinas: Alínea, 2007.

PETERS, Gabriel. **Percursos nas teorias das práticas sociais**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós graduação em Ciências Sociais. Universidade de Brasília, 2006.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro. *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.15-58

PINHEIRO, T. R. Turismo étnico e a construção das fronteiras étnicas: o caso do quilombo do Campinho da Independência, Paraty (RJ). Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós Graduação em Memória Social, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PINHEIRO JUNIOR, F.A.F.S. A evolução das políticas sociais no Brasil: o período de 1930 a 2010. In: XIV Seminário sobre Economia mineira. (anais eletrônicos). 2014. Disponível em: <<http://web.cedeplar.ufmg.br/cedeplar/seminarios/ecn/ecn-mineira/2014/site/arquivos/a-evolucao-das-politicas-sociais-no-brasil.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

POUTIGNAT, Phillipe; STREIFF-FENART, Jocelyne. A etnicidade, definições e conceitos. In: _____. *Teorias da Etnicidade*. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011. p. 85 – 123.

POUPART, Jean. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Tradução Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5., n.10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2., n.3, 1989, p. 3-15.

RAWLS, J. *Justiça como Equidade: uma Reformulação*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. A ideia de razão pública revisitada. In: WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares (Org.). *Democracia deliberativa*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007.

RODRIGUES, V. Multiculturalismo: que reconhecimento é esse? Que cidadania é essa? In: OLIVEIRA, R; CARVALHO, A.P.C; MÜLLER, C.B. (orgs.). **Territorialidades negras em questão**: conflitos, lutas por direitos e reconhecimento. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino traço, 2016.

_____. Programa Brasil Quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. *Caderno Gestão Pública e Cidadania*. v.15. n.57. São Paulo: 2010. p. 263-278.

ROESE, M. A metodologia do estudo de caso. Cadernos de sociologia, Porto Alegre, PPGS/UFRGS, v. 9, p. 189-200, 1999.

ROMANINI, Roberta. Para aprender políticas públicas. Unidade IV - Tipologia e Tipos de políticas públicas. 2014. Disponível em: < http://igepp.com.br/uploads/ebook/para_aprender_politicas_publicas_-_unidade_04.pdf > Acesso em: 23 jan. 2017.

ORTNER, Sherry. Teoria na Antropologia desde os anos 60. *Maná*. v. 17. 419-466, 2011.

SABOURIN, Eric. Teoria da Reciprocidade e socioantropologia do desenvolvimento. Sociologias, Porto Alegre, ano 13, nº 27, mai./ago. 2009, p.24 -51.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SANTOS, B.S. **Um discurso sobre as ciências**. 7º Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, S.R. **Comunidades quilombolas**: as lutas por reconhecimento de direitos na esfera pública brasileira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

SANTOS, M.S.D. **Memória Coletiva e Teoria Social**. Coimbra: Annablume, 2012.

SANTOS, S.M.; UCHIMURA, K.; LANG, R.M.F. Percepção dos usuários do Programa Saúde da Família: uma experiência local. *Cad. saúde colet.*, Rio de Janeiro, n. 13, n.3, p.687-704, 2005.

SCHNEIDER, Sergio. Turismo em Comunidades Rurais. In: BRASIL. Diálogos do Turismo: Uma viagem de inclusão. Ministério do Turismo, 2006.

SCHNEIDER, Sergio; TARTARUGA, Ivan G. F. Do território Geográfico à abordagem territorial do desenvolvimento rural. In: Jornadas de intercâmbio y Discusión: el desarrollo rural em su perspectiva institucional y territorial. FLACSO-Argentina/Universidad de Buenos Aires/CONICET. 23-24 de junho de 2009.

SCHNEIDER, S. Teoria social, agricultura familiar e pluriatividade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 51, fev. 2012.

SCHIMITTI, A; TURATTI, M.C.M; CARVALHO; M.C.P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente e Sociedade*. Ano 5. n. 10. 1º sem. 2002.

SERPA, L.F.P. Grupos de estudo: constituição e funcionamento nas práticas discursivas do Projeto Paraguaçu. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2005.

SIGAUD, L. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana*, v. 10, n. 1, p. 131-163, 2004.

SILVA, Dimas Salustiano da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. In: Regulamentação de terras de negros no Brasil. Boletim Informativo do Núcleo de Estudos Sobre Identidade e Relações Interétnicas, v. I, n. I, 1999

SILVA, V.N. **Política quilombola**: acessos e entraves em Conceição do Imbé, RJ. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Programa de Pós Graduação em Políticas Sociais, Universidade Estadual do Norte Fluminense. Campos dos Goytacazes, 2015.

SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA, C. Políticas públicas: uma revisão da literatura. Sociologias, Porto Alegre, ano 8, n. 16, , p. 20-45, 2006.

TALAVERA, A. (out. 2004). Turismo cultural, culturas turísticas. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, 9 (20), 31-57. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v9n20/v9n20a02.pdf>>. Acesso em: 30/11/2016.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típicoideais. In: FERNANDES, F. (Org.). Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 96-116.

TORRES, M. Ponto de Cultura e desenvolvimento humano: um estudo de caso na comunidade quilombola do Kaonge. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Recôncavo Baiano: Cachoeira, 2014.

TOURAINÉ, Alain. Os direitos culturais. In: _____ Um novo paradigma: para compreender o mundo hoje. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 169-211.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o estudo de caso detalhado. In: Feldman-Bianco, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

VINCENT, Joan. Análise situacional de sistemas agrários. In: FELDMAN-. BIANCO, Bela (Org.). Antropologia das. Sociedades Contemporâneas. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

WANDERLEY, Maria N. B. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. Estudos Sociedade e Agricultura. Rio de Janeiro: CPDA/UFRJ, n. 21, p.42-61, out. 2003.

WILKINSON, J. **Mercados, redes e valores**: o novo mundo da agricultura familiar. Porto Alegre: UFRGS, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural, 2008.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico: projeção de um marco de alteridade. In: _____. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de um nova cultura do direito. 3 ed. São Paulo: Alfa e Ômeda, 2013. p. 169 – 285.

WOORWARD, Kathlin. **Identidade e Diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordemmoral. In: _____ Anuário antropológico 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WOORTMANN, Ellen F; WOORTMANN, Klass. O trabalho da terra: a lógica e asimbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

WOORTMANN, Klaas. O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins. Brasília: UnB, 2001.

YIN, R.K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 2 ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

ZAGATTO, B.P. **Eu sou marisqueira, lavradoura e quilombola: uma análise do processo de construção da identidade nas comunidades rurais do guai, maragogipe, Bahia**. (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

ZIMMERMANN, C.; SILVA, M. C. O princípio da desmercantilização nas políticas sociais. Caderno CRH, v 22, n. 56, mai./ago. 2009, p. 345-358.

*

ANEXO DE FOTOS

Figura 1 Entrada do Sobrado da Cruz

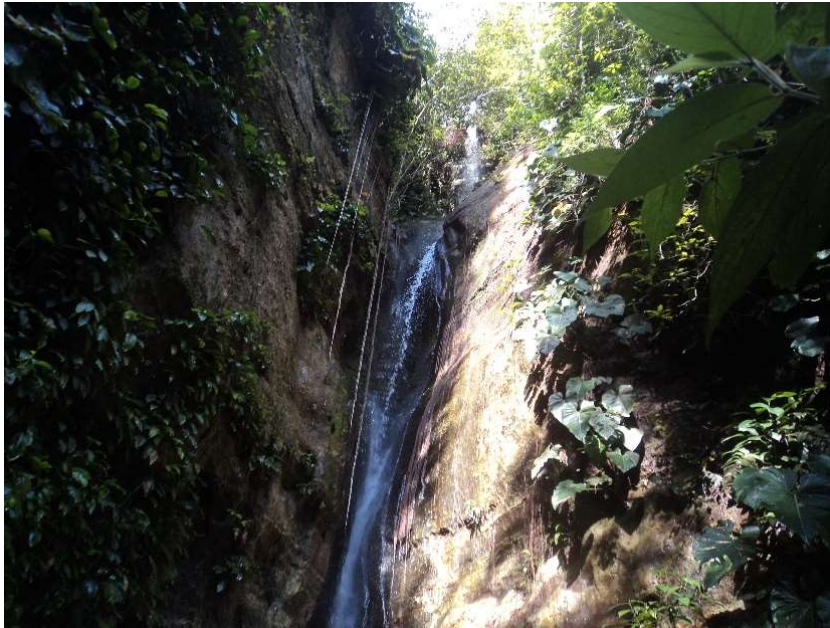


Figura 2 Nascente da Murutuba



Figura 3 Área de Mata Fechada vista da Baixa Grande



Figura 4 Morador da comunidade em Quintal produtivo



Figura 5 Rio Acatinguinha



Figura 6 Ruína da Represa da Cruz no Rio Acu



Figura 7 Represa do Rio Acutinguiha



Figura 8 Placa proibindo o acesso ao rio acutingunha



Figura 9 Clube Bela Vista



Figura 10 Posto de Saúde da Família



Figura 11 Escola Almerinda Pereira



Figura 12 Igreja Nossa Senhora do Parto na Bela Vista



Figura 13 Sede da Associação Quilombola da Cruz (recém-construída)



Figura 14 Ruínas do Sobrado da Cruz



Figura 15 Engrenagem da antiga roda d'água do Engenho de Açúcar da Cruz



Figura 16 Chaminé da Cruz em meio às ruínas do Engenho



Figura 17 Vale do Iguape visto da Ladeira do Sabão na Baixa Grande



Figura 18 Ruínas da Fábrica Opalma S.A.



Figura 19 Morador transportando tronco de madeira extraído da área de mata fechada



Figura 20 Plantação de Mandioca



Figura 21 Produção familiar de farinha



Figura 22 Milagre de Santa Bárbara (Local de Culto religioso)



Figura 23 Gruta utilizada para Caça



Figura 24 Roncaria (Encontro do rio Murutuba com o Rio Acutinginha)



Figura 26 Casa De Farinha da Comunidade

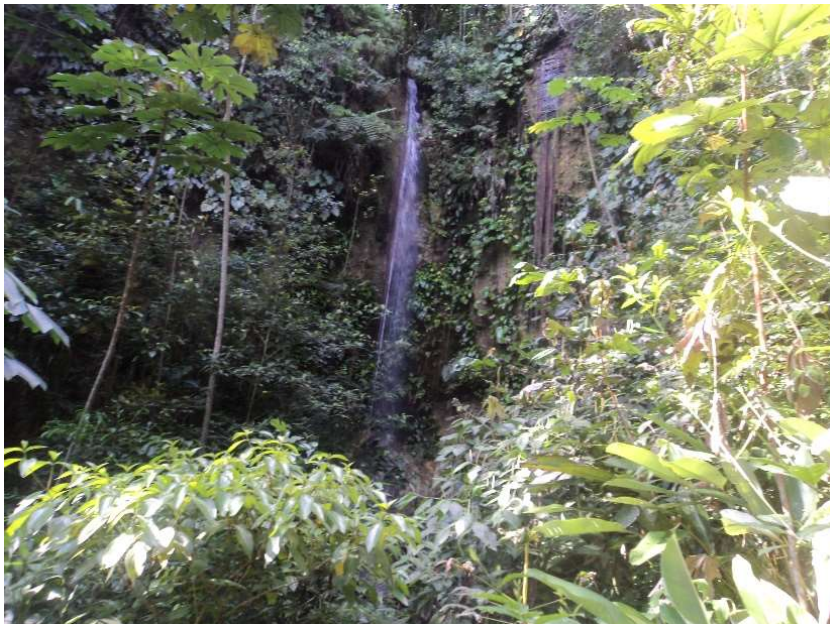


Figura 25 3ª Cachoeira da Murutuba



Figura 27 Cachos de Dendê para produção artesanal



Figura 28 Produção de Vassouras de Piaçava