

1 Introdução

Há um número considerável de comunidades tradicionais domiciliares no meio rural brasileiro, com grande expressão cultural e capacidade de mobilização política. As populações quilombolas representam um desses exemplos, apresentando importantes aspectos histórico-culturais ligados à identidade negra e à organização política, constituindo-se em um dos diversos segmentos que compõem a sociedade civil no atual contexto brasileiro.

Nestes quilombos rurais, as práticas culturais como as danças, as músicas e a valorização da memória e da lembrança dos mais velhos, assim como o próprio cotidiano destas populações que vivem em comunidades que compartilham interesses, valores e saberes, são expressivas e assumem relevância na teoria social, na medida em que elas se articulam para reivindicar direitos políticos (simbólicos e materiais) historicamente negados.

Tais populações constituem modos de vida próprios e mantêm relações peculiares com o território, mas não estão isoladas e cristalizadas no tempo e no espaço; são dinâmicas e relacionais, estabelecendo diálogos com outras esferas culturais e de poder.

O contexto sociohistórico da década de 1980, quando se destacaram os processos de redemocratização política e abertura econômica no Brasil, possibilitou a atuação conjunta do Estado e da sociedade civil. De acordo com dados do IPEA, de 2002 a 2010 o número de políticas públicas federais que contam com a colaboração social cresceu cerca de 64%¹. Esse aumento tem provocado o alargamento dos espaços públicos para o debate e a construção de políticas públicas demandadas pelos vários grupos que compõem a sociedade civil, entre elas, as necessidades dos povos quilombolas.

Para analisar os impactos da sociedade civil sobre o desempenho dos governos, e vice-versa, Dagnino (2002) mostra a necessidade de não se apoiar em concepções abstratas e oposicionistas nos quais o Estado seria sinônimo de opressão e a sociedade civil sinônimo de virtude, advertindo para a necessidade de se contemplar os atributos que as articulam e as separam, a fim de melhor compreender os processos políticos que as constituem e as explicariam.

O foco deste trabalho será o estudo sobre a emergência da organização política das populações quilombolas, compreendida no contexto da teoria social e do conceito de

¹ Reportagem Ipea: “Aumenta a interação do Estado com a Sociedade”. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=12994&catid=8&Itemid=6. Acesso em 26/01/2012.

sociedade civil e esfera pública discutido por vários autores, como Jürgen Habermas (1997), entre outros, tais como Costa (1994; 1997; 1999), Cohen & Arato (1994; 1999) Avritzer (1994; 2007), Dagnino (2002), Alvarez, Dagnino e Escobar (2002). O estudo de tais obras possibilita estabelecer uma análise sobre as formas de emancipação social a partir do fortalecimento da esfera pública em que pode atuar a sociedade civil. E, neste sentido, buscaremos enfatizar os impactos provocados pelo movimento quilombola – que, em nível local, organiza-se na forma de associações – nas macroestruturas políticas e sociais. Possível resultado de tal impacto seria o aprofundamento da democracia, com a maior participação desta população na formulação, controle e execução das políticas públicas e a conquista de diversos direitos sociais, materializados na forma da lei.

Buscar-se-á também compreender a organização política das associações comunitárias quilombolas dentro da sociedade civil a partir do pensamento de Gramsci (1999; 2000; 2006) e de Semeraro (1999), Bobbio (1982) e Simionatto (2010), autores que promovem uma análise crítica das condições de dominação do tempo presente e sugerem como meio de transformação da realidade social a formação intelectual e moral das camadas subalternas. Neste sentido, serão consideradas as condições de subalternidade historicamente vivenciadas pelos povos quilombolas (primeiro capítulo), principalmente no contexto mais recente, em que os territórios de tais atores passam por processos de desterritorialização, reterritorialização e territorialização (HAESBAERT, 2005, 2006), além das precárias condições de vida e esfacelamento cultural a que estes estão sujeitos. Em contrapartida a tais condições de subalternidade, será considerada a atuação da associação comunitária como canal formativo crítico das populações quilombolas como forma de reverter ou transformar suas condições materiais e simbólicas do presente.

Buscaremos, com tal estudo, compreender as práticas políticas organizativas desenvolvidas pelas populações quilombolas por meio das associações comunitárias, e se estas práticas têm se revertido em consciência política e melhorias de suas condições de vida, e, de forma mais ampla, na participação destes em debates na esfera pública, contribuindo para o aprofundamento da democracia e a construção de outras lógicas culturais no âmbito da sociedade.

A década de 1980 foi de grande importância do ponto de vista das experiências político-sociais, principalmente para as populações quilombolas. Este momento político favorável possibilitou a manifestação de movimentos sociais e grupos até então

invisibilizados, desprovidos de direitos e reconhecimento, bem como a sistematização de seus interesses com a criação de entidades formais, como as associações comunitárias.

No Vale do Jequitinhonha (Nordeste de MG), as associações comunitárias quilombolas são inúmeras e têm representado, no contexto da sociedade civil, a forma de organização e formação política coletiva destes grupos. A expressividade destas formas sociais organizativas e formativas pode ser evidenciada mediante a conquista de direitos, tal como o exposto no artigo 68 da Constituição da República Brasileira que determina que “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) e vários programas de desenvolvimento rural e social voltados para as populações quilombolas, como o “Programa Brasil Quilombola” e a “Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial”.

Apesar de o discurso legal ser tido por vários autores das ciências humanas como ideológico, portador da estatização e do controle das populações, este também pode ser visto em outra perspectiva, significando a conquista de direitos da sociedade civil na esfera pública. Neste sentido, os direitos surgem como reivindicações de grupos nos espaços públicos. A esfera pública, por sua vez, refere-se a espaços de discussão que podem ser concretos, como as associações locais, ou abstratos, como os fóruns virtuais, por exemplo.

Habermas (1997), ao falar da potencialidade da organização da sociedade civil moderna, afirma que os grupos sociais possuem uma sensibilidade maior para captar as demandas sociais e propagá-las para outros grupos, favorecendo a construção de uma agenda política e exercendo pressão sobre os gestores.

Entre as mais importantes demandas dos grupos quilombolas associados podemos citar a regularização da propriedade da terra que ocupam – para preservação dos recursos e dos marcos socioespaciais importantes para reafirmação da identidade e cultura – e programas e projetos capazes de promover o desenvolvimento rural e a valorização de suas culturas, possibilitando assim melhores condições de vida.

De acordo Teixeira (2005), as associações podem desempenhar funções gerais, independentemente de sua composição e de seus objetivos específicos. Uma de suas características básicas é a sua natureza comunicativa, que possibilita que as associações possam captar/detectar as necessidades dos sujeitos e dos grupos.

Por outro lado, não ignoramos neste trabalho que, paralelamente ao processo de conquistas políticas, a concessão de participação e direitos aos povos quilombolas pode ser

entendida também sob o prisma dos reformismos operados pelas elites, com o intuito de minimizar o protagonismo das classes subalternas e enfraquecer o seu potencial transformador, reforçando desta forma a ordem hegemônica vigente.

Neste sentido, é no campo das contradições que nos propomos a refletir sobre os rumos e possibilidades (embora incertos) da atuação dos povos quilombolas organizados em associações e a relevância desta atuação para a sociedade como um todo.

1.1 Objetivos

Nas áreas rurais do Vale do Jequitinhonha/MG é possível verificar inúmeras comunidades quilombolas organizadas em associações, que reivindicam para si políticas públicas de inclusão social, legalização de terras, reconhecimento e valorização de suas culturas, saberes e identidades. O reconhecimento jurídico das populações quilombolas e a garantia de seus direitos perante a Constituição Federal levou a inúmeras comunidades rurais que possuíam algum passado ligado a escravidão, a se auto-declarar como comunidades quilombolas, produzindo, de acordo com Arruti (1997), uma série de mudanças relacionais destes grupos com o meio externo – populações vizinhas, poderes locais e Estado. Também se verificou expressivas modificações nas relações internas das comunidades, relativas a modos de organização, estabelecimento de fronteiras, emergência de lideranças comunitárias e o resgate de elementos culturais compartilhados entre os membros, elementos estes ligados à identidade étnico racial (grupos de congado e de dança, resgate de músicas, cantigas, histórias/“causos” e outras práticas culturais que começaram a ser sistematizadas).

Diante de tais mudanças provocadas pela conjuntura política democrática, os objetivos deste trabalho são discutir a emergência da organização política quilombola no espaço público brasileiro e compreender o processo de formação política quilombola. Para tanto, serão destacadas as conquistas dos povos quilombolas na esfera pública brasileira e o potencial das associações comunitárias para formação política de atores sociais de comunidades quilombolas, neste caso, as comunidades localizadas no território de Moça Santa, no município de Chapada Norte/MG.

De modo específico, pretende-se identificar os diversos papéis que podem exercer as associações comunitárias na formação políticas das populações quilombolas e o papel

destas na sociedade civil para a construção e fortalecimento da esfera pública, tendo em vista o aprofundamento da democracia e a emancipação social de segmentos marginalizados/excluídos.

1.1.2 Metodologia de pesquisa

Esta pesquisa tem como foco principal: 1) compreender a organização política das populações quilombolas desde o período colonial até os dias de hoje; 2) compreender a atuação dos povos quilombolas na esfera pública brasileira; 3) compreender o processo de formação política por meio do associativismo local dos povos quilombolas no território de Moça Santa .

O objeto deste estudo é o território quilombola de Moça Santa, município de Chapada do Norte/MG, que congrega, além da comunidade de “Moça Santa”, as comunidades de “Córrego Galdino”, “Córrego Paiol” e “Córrego São Gamelas”, formando a “Associação União Comunitária Quilombola de Moça Santa”.

Para alcançar os objetivos deste trabalho, foi realizado um plano de pesquisa que envolveu etapas distintas em seu processo de realização: a) revisão bibliográfica dos principais conceitos e políticas públicas relacionados ao tema da pesquisa; b) realização de entrevistas, oficinas e levantamento de documentos; c) análise dos dados; d) registros.

Lançou-se mão da Etnometodologia, que se concentra nos estudos empíricos das práticas cotidianas por meio das quais ocorre a produção da ordem interativa dentro e fora de instituições (FLICK, 2009, p.30). Utilizou-se três métodos de coleta de dados: entrevistas semi-estruturadas; coleta de documentos (atas de reuniões) e oficinas do estilo “grupo focal”.

- Levantamento bibliográfico

A pesquisa bibliográfica promoveu o levantamento dos principais conceitos envolvidos na pesquisa. E, desta forma, objetivando entender os processos sociohistóricos que abrangeram a construção da categoria “quilombo” ao longo do tempo, utilizamos como embasamento teórico uma releitura de obras históricas, sociológicas e antropológicas como a obra trabalhada por Cardoso (1982), que apresenta um enfoque panorâmico, histórico e social da escravidão nas Américas; Funari (1996), sobre as condições sociais internas e externas do tráfico de escravos; Moura (1983; 1981), a respeito dos vários processos de resistência do

negro durante e após o período colonial e imperial brasileiro; Guimarães (1983), sobre a resistência negra e a formação de quilombos durante o século do ouro nas Minas Gerais; Fernandes (1978), sobre a condição social do negro e seu processo de integração na sociedade; Gusmão (1995), que demonstra, de forma geral, as condições sociais de vida das populações quilombolas na contemporaneidade; Little (2002), sobre a dimensão das comunidades tradicionais no Brasil e a emergência de um diálogo mais horizontal com o Estado; Arruti (1997; 2003; 2009), sobre as perspectivas e limitações do processo de legitimação dos direitos quilombolas no Brasil contemporâneo.

Além da contribuição fundamental dos autores acima citados, utilizamos outros estudos que vão de encontro aos propósitos desse trabalho, como Lima (2010), Souza (2008), Gomes (2006), Souza e Henriques (2010), Jesus (2007), Amaral (1988), entre outros.

Para a compreensão do contexto da emergência da organização política quilombola a partir da década de 1980, bem como para o entendimento da formação e atuação política das associações comunitárias quilombolas, buscamos por meio da Teoria Social resgatar o conceito de “sociedade civil” e a sua ênfase no atual contexto social brasileiro. Para tanto, os estudos de Habermas (1997), Costa (1994; 1997; 1999), Dagnino (2002), Alvarez, Dagnino e Escobar (2002), Avritzer (1994; 2007), Boschi (1987), Teixeira (2005), Gramsci (1999; 2000; 2006), Bobbio (1982), Semeraro (1999) e Simionatto (2010) constituíram-se em importantes referências para tal contextualização e definição, dentro dos propósitos desta pesquisa.

As referências geográficas, sociológicas e antropológicas que fundamentam a pesquisa são aquelas trabalhadas por Haesbaert (2005; 2006) sobre os processos de territorialidade, desterritorialização e reterritorialização; Souza (1995), sobre território e poder, além de outras referências que articulam as categorias de território e identidade, como Munanga (2004) e Guimarães (2009).

- Entrevistas

Para compreender o impacto da atuação quilombola sobre as estruturas institucionais e locais, tanto em nível material – como a conquista de território e infraestrutura para as comunidades – quanto em termos simbólicos – valorização da identidade, participação política, ampliação da democracia e conscientização política –, lançamos mão de um arcabouço metodológico que compreendeu entrevistas qualitativas semi-estruturadas direcionadas a militantes políticos, lideranças comunitárias, moradores locais, técnicos do Estado, entre outros que estão de alguma forma ligados à questão quilombola.

As entrevistas qualitativas realizadas no território de Moça Santa foram direcionadas aos moradores ali residentes em basicamente duas etapas do ano. Essa metodologia para a realização das entrevistas objetivou a compreensão dos diversos aspectos inerentes a esse território através do olhar de seus moradores. A princípio foram entrevistadas aproximadamente 30 famílias no “período da seca” – março/novembro e outras 20 famílias foram entrevistadas no “período das águas” - novembro/janeiro onde os moradores que realizam a migração sazonal se encontram neste território.

- Coleta de documentos

Utilizamos também como metodologia a análise qualitativa das atas de reunião da Associação Comunitária Quilombola de Moça Santa, referentes aos anos de 2004 a 2008. Este procedimento buscou compreender, sobretudo, o processo de formação e consciência política possibilitados pelo associativismo local, observando-se os seguintes aspectos:

- O protagonismo político dos associados (práticas políticas, estratégias de ação e intervenção diante de problemas);
- As conquistas materiais registradas ao longo do tempo;
- O aprendizado entre os associados;
- As Formas de comunicação e participação;
- Os valores e os princípios;
- A Autoestima;
- As questões referentes à identidade negra,

Grupo Focal

1. Calendário Sazonal

Por fim, utilizou-se também como metodologia a construção conjunta com os moradores locais de um calendário sazonal da comunidade, em reunião do tipo “grupo focal” – em que há a criação de um espaço propício para conversas direcionadas. Tal procedimento objetivou entender aspectos da vida social coletiva evidenciados na dinâmica anual da comunidade, observando se estes aspectos favorecem a sua atuação política na esfera pública contemporânea.

2. Oficina árvore genealógica

Essa oficina foi realizada com as crianças da comunidade, buscando reconhecer o grau de parentesco existente entre seus habitantes e identificar se este aspecto contribui ou explica a forma de organização política comunitária.

A partir deste plano de pesquisa, o trabalho se organiza da seguinte forma:

O primeiro capítulo constitui-se de uma análise dos quilombos desde a sua origem até os dias atuais, bem como os diversos significados que o conceito adquiriu ao longo do tempo. Para tanto, estabelecemos três intervalos de tempo diferenciados de experiência histórica das populações quilombolas: o primeiro tempo corresponde aos períodos colonial e imperial brasileiros (de 1530 até a promulgação da Lei Áurea, em 1888), quando as comunidades quilombolas eram entendidas como organizações de subversão à ordem; o segundo tempo diz respeito ao período pós-abolição da escravidão (de 1888 até 1988, com a promulgação da nova Constituição da República), quando as comunidades quilombolas permanecem invisibilizadas no espaço público nacional; e o terceiro e último tempo, que abarca o reconhecimento destas comunidades pelo Estado, entendidas agora como portadoras de direitos, legitimidade e valorização cultural (período de 1988 até os dias atuais).

O segundo capítulo, essencialmente teórico, constituiu-se de uma análise dos conceitos que permeiam a pesquisa, como “território”, “identidade política” e “comunidade”.

No terceiro capítulo, também teórico, pretendemos localizar as mobilizações políticas quilombolas no âmbito da sociedade civil, a partir do referencial habermasiano e gramsciano, apontando as perspectivas e limitações atuais deste grupo social na esfera pública brasileira. Buscou-se ainda, neste capítulo, compreender o associativismo local sob a ótica gramsciana, como potencial formador político das populações quilombolas.

Já no quarto capítulo buscamos entender empiricamente como se dão os impactos provocados pelo movimento quilombola nacional (grupos constituintes da sociedade civil) na estrutura política brasileira, tendo como foco discursivo o artigo 68 da Constituição em que está explicitada a “Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e o Programa Brasil Quilombola”, buscando também compreender os impactos destas políticas no território quilombola da comunidade de Moça Santa.

E por fim, no quinto capítulo, contextualizou-se histórica e socialmente a área estudada, e no sexto capítulo dedicou-se à análise dos processos de formação política desenvolvidos a partir da organização coletiva em Moça Santa, bem como os fatores que contribuem para esta organização.

1.1.3 **Justificativa**

Esta pesquisa se justifica por levar ao debate acadêmico e para o âmbito da sociedade civil a organização e a luta de grupos sociais afrodescendentes pelo direito de cidadania, quer

sejam civis, políticas ou sociais. Além disso, os resultados da pesquisa possibilitam contribuir para elaboração de futuros projetos de ação social e econômica, seja em parceria com a prefeitura, ONGs e/ou com segmentos de ordem técnica do governo INCRA, MDA etc.

Por outro lado, esse estudo torna possível ainda um melhor conhecimento por parte de sua população sobre sua realidade e seu nível de inserção em várias escalas: local, regional, estadual e federal, afim de melhor planejar estratégias de sobrevivência e de luta pelo direito à cidadania.

2 A CONCEPÇÃO HISTÓRICA E CONTEMPORÂNEA DO(S) QUILOMBO(S) E SUA ORGANIZAÇÃO POLITICA

A entrada compulsória de aproximadamente 15 milhões de homens e mulheres africanos na América modificou profundamente as relações sociais, econômicas e culturais, sobretudo no Brasil, onde o aspecto étnico-racial interfere profundamente nas relações sociais. Para Moura (1983), “o escravismo ainda é hoje o período de nossa história social mais importante e dramaticamente necessário de se conhecer para o estabelecimento de uma *práxis* política coerente com o presente” (MOURA, 1983, p.28).

A existência de milhares de comunidades quilombolas no Brasil nos remete ao período histórico em que predominou, por mais de trezentos anos, o sistema escravista. Do Brasil colônia até os dias atuais é possível identificar estas comunidades em praticamente todo o território brasileiro, o que é decorrente da amplitude e complexidade do sistema escravista no Brasil. De acordo com Clovis Moura, “em nenhum país da América do Sul a escravidão foi tão importante numericamente, teve distribuição de âmbito nacional e durou tanto tempo como no Brasil” (MOURA, 1983, p.15). Em consequência deste fato, Guimarães afirma que “onde quer que o escravismo se tenha implantado, constatamos o surgimento de comunidades formadas por escravos fugidos de seus senhores: os quilombos” (GUIMARÃES, 1996, p.141).

Vale ressaltar que as populações quilombolas no Brasil passaram e ainda passam por um processo de desterritorialização e reterritorialização. O primeiro processo de desterritorialização imbrica-se com o processo da diáspora africana. Nesta ocasião, os africanos foram retirados violentamente de diversas localidades de seu continente, trazidos para o Brasil e outros lugares da América, onde foram submetidos à escravidão. E, no período

colonial, os africanos e seus descendentes manifestaram diversas formas de resistência à escravidão, entre elas a fuga para os quilombos. Esse processo já pode ser considerado o momento da reterritorialização desses sujeitos, quando, a partir da apropriação de um território, desenvolvem e estabelecem seus modos de vida, negando a condição de mercadoria imposta a eles pelo regime escravista.

Durante o período colonial, quando predominou o sistema escravista, os quilombos foram perseguidos e destruídos pelos governos e autoridades; e após a abolição da escravatura, os negros e os quilombolas ficaram invisibilizados perante o Estado (FERNANDES, 1978, p.18), sendo jogados à própria sorte, pois, do ponto de vista jurídico-legal, eles só poderiam ter direito à terra a partir dos dispositivos da Lei de Terras de 1850, que determinava o acesso a terra somente mediante a sua compra.

A continuidade desse cenário de descaso, com a ausência de políticas públicas voltadas para esse segmento, conduziu ao ressaltado das desigualdades raciais existentes no Brasil, fato que ensejou os processos de luta do movimento negro e, posteriormente, quilombola. Desigualdades comprovadas por pesquisas acadêmicas, relatórios e censos demográficos, indicaram, por outro lado, a urgência de um debate político de inclusão social da população negra como um todo.

O atual processo de reterritorialização formal é concretizado a passos lentos, a partir dos marcos legais materializados com a promulgação do artigo 68 da Constituição da República de 1988, que reconhece os direitos territoriais destes povos e comunidades.

Apesar de o quilombo ter assumido diversas conotações ao longo do tempo, entendemos o conceito de quilombo, num primeiro momento, como uma forma de resistência à ordem escravista, e, posteriormente, nos anos subsequentes à abolição até os dias atuais, como instrumento de práticas coletivas de apropriação e usos do território material e simbólico. O presente capítulo tem por objetivo compreender como se dá a inserção dos quilombos no âmbito da sociedade brasileira e também o conjunto de relações que aí se estabelecem (ou se estabeleceram) entre eles e a sociedade, buscando-se a partir daí compreender os diversos significados atribuídos a esta construção social ao longo do tempo.

2.1 Quilombo: a evolução do conceito

Ao longo da vigência do escravismo no Brasil, o quilombo foi por diversas vezes caracterizado pela Coroa e governos locais das províncias. De acordo com a resposta do Rei de Portugal a consulta feita pelo Conselho Ultramarino em 1741, designou-se por quilombo “toda habitação de negros fugidos que passassem de 5, em parte despovoado, ainda que não tenham ranchos levantados” (MOURA, 1981, p.87). No regime dos capitães-do-mato de MG, em 1722, D. Lourenço de Almeida por sua vez determinava como quilombo as formações de negros “distantes de povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos, pilões de modo aí se conservarem” (GUIMARÃES, 1983, p.53). Para Alípio Goulard (1972), citado por Guimarães (1983, p.187), em 1847, no Rio Grande do Sul, entendia-se por quilombo “a reunião no mato ou em lugar oculto de mais de três escravos”. Já na assembléia provincial do Maranhão, em 1847, seria considerado quilombo todo agrupamento de escravos que estivesse no “interior dos matos, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento em reunião de dois negros ou mais, com casa ou rancho” (GUIMARÃES, 1983).

Para Guimarães, não eram as características do espaço físico do refúgio do escravo que determinavam o quilombo: o que definia este ou aquele local como quilombo era “a existência neles do elemento vivo, dinâmico, ameaçador da ordem escravista, enfim, o escravo fugido” (GUIMARÃES, 1983, p.55); o que não impede, segundo este autor, que nele co-existissem outros indivíduos que não se enquadrem nessa categoria, como os indivíduos livres, brancos pobres e índios. Após a abolição não houve nenhuma redefinição legal da categoria quilombo, uma vez que, por critérios histórico-culturais ou ideológicos, entendia-se então que estes territórios haviam sido extintos com a abolição da escravidão em 1888. Os quilombos permaneceram assim, na invisibilidade, até 1988, quando, com a promulgação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), passaram a ser os quilombos considerados como “toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, (...) e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Instrução normativa Incra, Nº 20 de 2005)²

Desta forma, percebemos o caráter ilegal que possuíam estes territórios durante o Brasil Colônia e Império, a “invisibilidade” após a abolição e o novo significado a eles atribuídos a partir de 1988, com a nova Constituição.

² INCRA (2005)

2.1.1 Visão histórica do quilombo

Um conjunto complexo de relações sociais, políticas e econômicas estruturaram e sustentaram o sistema escravista brasileiro por mais de três séculos. De acordo com vários estudiosos do processo histórico de escravidão, a violência física e simbólica deste sistema para com os negros constituiu efetivamente importantes fatores para a resistência e a formação de centenas de quilombos em todo o território brasileiro. Neste sentido, Guimarães (1983, p.12), aponta três importantes correntes e autores que justificam, de diferentes formas, a formação de quilombos no Brasil durante o período colonial. Uma destas correntes é a defendida por historiadores como Hélio Vianna (1963-70), Luis Luna (1968) e José Alípio Goulart (1972), que atribuem a formação de quilombos no Brasil à crueldade dos castigos aplicados aos escravos pelos senhores. Já outros estudiosos da escravidão, como Clovis Moura e Octavio Ianni, analisam a formação de quilombos a partir de perspectivas diversas, como as correntes materialista e cultural, sem privilegiar uma única dimensão. Neste sentido, Guimarães (1983, p.202), afirma que, para Otaviano Ianni (1962), “os maus tratos são apenas uma das variáveis que caracterizam a condição escrava”. Há ainda a corrente culturalista, composta por autores como Nina Rodrigues(1935) e Arthur Ramos(1946), que entenderam o quilombo como expressão de uma luta contracultural do negro e de uma rebeldia contra a imposição da cultura branca.

Neste trabalho, compartilhamos das proposições que admitem a existência do quilombo histórico sob a perspectiva de motivações variadas, como reação à violência física (crueldade dos castigos aplicados aos negros), quanto como reação à violência simbólica de negação da condição de humanidade do escravo e de todas as suas manifestações socioculturais.

Para compreendermos a complexidade e a amplitude da presença do negro na América, faz-se necessário remetermo-nos à escravidão no continente africano, de onde surgiram motivações externas e interesses para exploração do trabalho humano, envolvendo ainda a participação de diversos atores neste processo – líderes africanos, europeus.

O tráfico de escravos no contexto do sistema colonial representou um pilar para a acumulação capitalista das metrópoles européias. A intervenção portuguesa na África se deu no final do século XV, com a finalidade de catequizar e “civilizar” os povos nativos. A partir de 1491, as missões portuguesas atuaram em Luanda e Benguela (Angola), porém, mais interessadas na escravização dos nativos que propriamente com a sua catequização e

“civilização”. Os portugueses extraíram mão-de-obra escrava e enviaram-na para fazendas no Brasil e em outros territórios colonizados por eles (FUNARI, 1996, p.29). Neste processo, o papel dos traficantes de escravos africanos foi determinante para o funcionamento do sistema escravista brasileiro. Estes eram constituídos por líderes de sociedades africanas que atuavam em parceria com os colonizadores portugueses, vendendo a estes os seus prisioneiros de guerra e sustentando a constante reposição de mão-de-obra nas colônias americanas. Este processo constituiu um dos pilares do que se convencionou chamar de “tráfico triangular”, em que Inglaterra, França e América Colonial que viabilizava as exportações de mão-de-obra para as plantações das colônias e que produziam as matérias-primas que seriam enviadas as metrópoles européias como produto final dessa triangulação (MOURA, 1983, p.18).

No Brasil, já inseridos no sistema escravista, os negros perdiam a sua condição de humanidade, passando à condição de mercadoria. Eram utilizados como “meios de produção”, predominantemente em atividades mercantis, como no cultivo da cana-de-açúcar durante o século XVI e posteriormente na extração do ouro nos séculos XVII e XVIII, além de outras atividades desenvolvidas paralelamente às principais.

A sujeição do negro à condição de escravo se legitimou a partir da criação de leis, pela violência, por mecanismos ideológicos, pela religião, entre outros aparatos aptos a garantir o pleno funcionamento do sistema. Naquele contexto, a fuga expressava a forma mais comum de negação da condição de escravo, e, como tal, foi combatida de forma sistemática durante toda a vigência da ordem escravista.

Em contrapartida às fugas, a elaboração e institucionalização de mecanismos repressivos e preventivos variaram em intensidade na medida em que o sistema escravista se desenvolvia e, como consequência, tornava as fugas cada vez mais comuns. Até 1603, a caça ao negro fugitivo era uma atividade esporádica e temporária, de caráter livre, sem institucionalização de cargo especializado. A partir das primeiras décadas do século XVIII, ocorreu a instituição do cargo de “capitão-do-mato” na colônia, passando o posto a ter provimento regular, com a fixação das quantias a serem pagas a quem assumisse tal função. De acordo com Guimarães (1983), data de 1722 a elaboração do primeiro regimento dos capitães-do-mato de Minas Gerais, em que a remuneração pela captura de escravos fugitivos foi estabelecida em função do tempo gasto pelo homem do mato para percorrer a distância atingida pelo fugitivo.

Outro importante mecanismo para submeter o escravo a sua condição era a pregação religiosa; segundo Ciro Cardoso, em todas as colônias da América, a cristianização era percebida como poderoso meio de controle dos cativos.

(...) era preciso que a instrução religiosa dos negros fosse expurgada de qualquer elemento que pudesse eventualmente sugerir-lhe idéias de igualdade, ou de direitos; de outro modo, o ensino religioso se transformaria num perigo. Só se lhes devia falar de deveres, de humildade, de docilidade, e de terríveis castigos no além se faltassem a tais virtudes e obrigações. (CARDOSO, 1982, P.61).

Além da transmissão religiosa como mecanismo de conformação do escravo, os cultos e costumes de origem africana, a circulação de escravos sem autorização dos seus senhores e das negras de tabuleiro foram proibidos na colônia, a fim de manter o controle e evitar fugas e insurreições.

Não obstante as diversas tentativas de conter a revolta do negro frente a sua condição, a resistência à escravidão foi característica marcante da história dos africanos nas colônias americanas. Diante da violência do sistema escravista, os negros resistiram e lutaram contra a opressão sob variadas formas: a sabotagem à produção, o suicídio, a agressão aos senhores e capatazes, a fuga e a formação de quilombos. Clovis Moura (1981, p.87), afirma, a propósito, que o quilombo constituiu incontestavelmente, na unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime escravista. A fuga, temida pelos donos de escravos e governantes, impossibilitava a expropriação do trabalho escravo, ao mesmo tempo em que impossibilitava a cobrança de qualquer tipo de imposto pela Coroa sobre o escravo.

Para Guimarães (1983, p.45), a fuga e o quilombolismo significaram a negação da ordem escravista, sendo “constante na realidade social brasileira, em todos os momentos e áreas em que aquele sistema existiu”. Não se pode olvidar, entretanto, e como já expressado, que outras formas de resistência além das fugas existiram, como as resistências cotidianas expressadas na defesa da vida privada, na sabotagem, no roubo, na quebra de ferramentas, nos atrasos intencionais, etc.

Destas resistências, várias consequências foram geradas. Guimarães (1996), aponta algumas delas, decorrentes da existência dos quilombos no Brasil, como a impossibilidade de extração do lucro pelo proprietário mediante o trabalho escravo e os prejuízos materiais derivados das atividades ilícitas desenvolvidas pelos quilombolas (roubos, assaltos, incêndios,

etc.). Grandes somas de dinheiro eram dispensadas com a montagem de um sistema repressivo especializado, como a contratação de capitães-do-mato, despesas com carceragem, etc. Além dos aspectos acima mencionados, a existência de quilombos gerava uma enorme perda para a Coroa no que diz respeito aos impostos que ela deixava de arrecadar a partir do trabalho escravo, além de provocar um medo permanente nas autoridades e na população em geral pela constante ameaça representada pelo risco de ataques quilombolas.

Os quilombos, por sua vez, reproduziam-se a partir de sua organização interna e de relações estabelecidas com a sociedade circundante, relações estas que vão desde a agricultura, a mineração, o banditismo e o comércio, a reprodução biológica e o roubo.

Outro mecanismo de reprodução do quilombo foi a mineração clandestina do ouro e diamante (garimpagem ou “faiscação”). O ouro e o diamante funcionavam como moeda de troca tanto na rede de comércio legal quanto ilegal, ampliando as possibilidades de sobrevivência do negro fora do cativeiro.

As estratégias de reprodução do quilombo eram, portanto, variadas e, muitas vezes, articuladas com a sociedade externa a partir de canais ilícitos. Tais mecanismos iam desde a localização geográfica estratégica, em locais de difícil acesso, porém não muito distantes dos povoados, até a construção de fossos e paliçadas, passando por uma rede de informações que contava com a cumplicidade dos escravos das fazendas, negras de tabuleiro, comerciantes, entre outros, facilitando a sobrevivência dos quilombolas e dos novos negros fugidos.

2.1.2 Da Ilegalidade à invisibilidade

Os territórios quilombolas passaram da categoria de ilegais, durante o Brasil Colônia e Império, para uma completa invisibilidade no período republicano, até a segunda metade do século XX. Após a abolição, a desagregação do sistema escravista brasileiro processou-se sem que houvesse garantias de assistência e proteção ao negro ex-escravo, seja liberto ou quilombola, na transição para o sistema de trabalho livre. A legislação, os poderes públicos e os círculos politicamente ativos da sociedade mantiveram-se indiferentes e inertes, largando o negro ao seu próprio destino (FERNANDES, 1978, p.18).

Florestan Fernandes postula, aliás, a continuidade de uma mentalidade e moralidade escravistas após a abolição, dificultando a inserção do negro na sociedade brasileira. Esta mentalidade era baseada na discriminação racial praticada no país desde o

período colonial, perpassando o império e atingindo a república, materializando-se no descaso para com o negro no plano do discurso e das políticas públicas. No meio rural, as populações quilombolas, após a abolição, permaneceram desprovidas de políticas especificamente direcionadas a elas, assim como o negro liberto.

A instituição da “Lei de Terras”, em 1850, foi uma das políticas que abortou as chances de uma possível inclusão da população negra na sociedade brasileira, principalmente a dos povos quilombolas, pois, por meio desta lei, grileiros, posseiros e supostos donos de terras buscaram a regularização de suas propriedades sem levar em conta as populações quilombolas que historicamente ocupavam seus territórios. Em seu texto, no artigo 1º, determinou-se que “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o da compra”³; assim, sem o apoio do Estado, da Igreja ou de qualquer outra instituição, o negro ficou impossibilitado de se adquirir terras pelas vias da Lei.

No entanto, apesar de o estabelecimento da Lei de Terras dificultar o acesso à terra, o negro, liberto ou quilombola, ocupou territórios por meio de diversos processos, antes e após a abolição.

De acordo com Souza (2008), a fixação de negros em territórios durante a escravidão também pode ter se dado por meio da fuga de escravos com a constituição de quilombos, por prestação de serviços em períodos de guerra e por desagregação de fazendas e de ordens religiosas. No pós-abolição, o estabelecimento das comunidades em seus territórios ocorreu por meio da compra, de doação, posse ou por desapropriação. Exemplo disso é a comunidade de Mumbuca, localizada no baixo Jequitinhonha, em MG. Mumbuca é um território de ocupação tradicional, iniciada em 1862 mediante a compra de aproximadamente 8,2 mil hectares de terras pelo negro ex-escravo José Cláudio de Souza. Hoje, os moradores de Mumbuca são os descendentes de José Cláudio, mas, no entanto, ocupam apenas 20% da área original devido às invasões de fazendeiros do entorno da comunidade, e da proposta de criação de uma reserva biológica pelo Governo (LIMA. D etal. 2010, p.147) passando, assim, por um processo de desterritorialização.

Outras pesquisas e relatos sinalizam para esta diversidade de formas de acesso à terra pelo negro. Uma delas é a pesquisa chamada “Nutricional Quilombola” (MDS, 2006), realizada em 2008 em um total de 60 comunidades nas cinco regiões brasileiras. Esta pesquisa, desenvolvida pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome,

³ Texto completo da Lei de terras disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm
Acessado em 12/04/2011.

atestou que, na maioria das comunidades pesquisadas, a aquisição de terras deriva de processos de herança, doação e posse.

Os quilombos também são designados, em algumas regiões brasileiras, por “terras de preto”, significando territórios ocupados por população negra que mantém usufruto comum da terra e de seus recursos no meio rural. De acordo com Almeida,

As denominadas terras de preto compreendem aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, a família de escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente. (ALMEIDA, 1987 *apud* GUSMÃO, 1995, p.16).

Assim, a territorialização das comunidades quilombolas se processou por uma multiplicidade de formas, contradizendo a concepção convencional de quilombo formado somente por meio da fuga de escravos durante a vigência do regime escravista.

Por outro lado, a coexistência de outras formas de territorialização para além daquela estabelecida pela Lei de Terras, representa o fracasso dessa lei, evidenciado na existência de outros usos e relações com o território distintos do único modo permitido por ela (compra), caso das comunidades quilombolas e das aldeias indígenas (LITLLER, 2002).

O conhecimento sobre as populações quilombolas no Brasil ganhou impulso com pesquisas acerca do tema, com a luta do movimento negro e posteriormente, na década de 1980, pela atuação do movimento quilombola.

A partir do século XX, diversos autores contribuíram para a compreensão dos quilombos históricos e contemporâneos no Brasil, sob diferentes perspectivas de análise. Uma delas é a corrente culturalista, que emerge nos anos de 1930 com os estudos afro-brasileiros, tendo Nina Rodrigues(1935), Arthur Ramos (1946), Edison Carneiro (1958) e Roger Bastide (1974) seus principais autores. Na perspectiva culturalista, como já analisamos, os quilombos são entendidos como um fenômeno contra-aculturativo, e, neste contexto, Gomes (2006) situa que o objetivo fundamental do quilombo para os autores que defendem esta perspectiva era a “recriação de Estados Africanos, significando uma desesperada reação à desagregação cultural que o africano sofreu com o regime da escravidão” (GOMES, 2006, p. 11).

No início do século XX, predominou uma análise paternalista e patriarcal das relações entre senhores e escravos, que encontrou em Gilberto Freyre (1933), com “Casa Grande e Senzala”, a sua melhor expressão. Esta visão passou a ser contestada a partir da década de 1960, com a desmistificação das imagens de passividade e submissão do cativo

oferecida por uma perspectiva materialista, que caracterizou o cativo rebelde como uma classe que lutava contra o escravismo. Nesta interpretação, destaca-se a importante obra de Clovis Moura (1981), “Rebeliões na Senzala”, que buscou compreender as dinâmicas da sociedade escravista nos quilombos em todo o Brasil e suas implicações políticas. Para este autor, os quilombos representaram o desgaste e a negação da ordem escravista, contribuindo direta ou indiretamente para a sua transformação. Nesta mesma perspectiva, Alípio Goulart publica em 1972 “Da Fuga ao Suicídio”, oferecendo uma abordagem panorâmica dos quilombos no Brasil e enfatizando a reação e a resistência dos escravos diante da crueldade do sistema.

Nas décadas de 1980 e 1990, novos estudos surgiram, destacando-se o de Carlos Magno Guimarães, que enfocou o caráter contraditório do quilombo em relação ao sistema escravista. Neste estudo, o autor registrou o modo com o qual os quilombos mineiros podiam estabelecer relações econômicas e sociais com o restante da sociedade no século XVIII.

Outras reflexões sobre os quilombos foram ampliadas por vários pesquisadores de diferentes áreas, buscando perceber a organização do trabalho, os laços de parentesco, práticas religiosas, culturais e suas diversas formas de sociabilidade, com o objetivo de reconstruir e compreender estes territórios e suas relações com o seu entorno ao longo do tempo.

2.1.3 Da Invisibilidade ao reconhecimento e à ressignificação

Na carta constitucional de 1988, no artigo 68, o quilombo aparece como categoria que dá a seus habitantes, oriundos de comunidades afrodescendentes remanescentes, acesso a direitos, sobretudo territoriais. Em seu texto, fica definido que “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (BRASIL, 1988, art. 68).

Entretanto, apesar de a CR de 1988 reconhecer o caráter étnico plural do Estado brasileiro, mediante a percepção de outras culturas, costumes e usos da terra dos diversos povos aqui existentes, o artigo 68 da Lei Maior passou por amplas discussões sobre o que seriam tais remanescentes de quilombos e quais os critérios a serem utilizados para o seu reconhecimento e posterior emissão de títulos de suas terras. Esta ampla discussão – fomentada pelo movimento negro urbano e quilombola a partir de 1995, quando a questão racial ganha novas dimensões e contornos com a marcha “Zumbi dos Palmares” e o “I Encontro Nacional de Comunidades Quilombolas” – o termo “quilombo” – ou “remanescente de quilombo” – ganhou nova perspectiva de entendimento, emergindo da condição de

invisibilidade e quase extinção para uma perspectiva dinâmica e presente. Vale ressaltar que as discussões proporcionadas em nível constitucional são fruto do processo de redemocratização do país e da mobilização da sociedade civil por meio das lutas locais das comunidades quilombolas, aliadas ao movimento social negro, que conseguiram projetar para a esfera pública nacional os interesses desta coletividade e transformá-los em direitos, questão que será melhor discutida nos capítulos subsequentes.

Posteriormente à promulgação da nova Constituição, o Decreto Presidencial nº 4.887/2003 (BRASIL,2003) foi estabelecido para regulamentar o RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. No entanto, o maior desafio para estas populações tem sido a burocracia inerente ao processo de reconhecimento e definição do conceito de quilombo na contemporaneidade, que por sua vez tem como consequência a morosidade da emissão de títulos para estas comunidades a demora pela concretização dos programas e projetos sociais voltados para estas comunidades.

A questão fundiária quilombola foi, até a década de 1980, discutida no âmbito das políticas públicas voltadas para o campesinato e proletariado rural brasileiro (ARRUTI, 2003, P.10) Como já mencionado, foi somente a partir da Constituição de 1988, com o artigo 68, que as populações quilombolas encontraram o seu horizonte de reconhecimento como forma de organização territorial distinta. Porém, a simples existência da norma não promoveu a aplicabilidade do direito, e, desta forma, os órgãos responsáveis não reconheceram nem titularam nenhuma comunidade quilombola entre os anos de 1988 a 1995.

A pressão dos movimentos sociais, sobretudo comunidades quilombolas organizadas para a validação da lei, levou o Estado a sancionar a Portaria nº 307/1995, que atribuiu ao INCRA a responsabilidade pelo RTID das áreas remanescentes de comunidades quilombolas estabelecidas em terras públicas. Tal norma gerou expectativas positivas por parte do movimento quilombola; porém, mais uma vez, a demora por parte dos órgãos responsáveis pelo estabelecimento de um regulamento interno para colocar a norma em prática levou a um período de quatro anos para sua operacionalização.

José Maurício Arruti registra tal demora na aplicação da lei quando verifica que, entre 1995 a 1998, o Incra tituló apenas sete terras em todo o território brasileiro (ARRUTI, 2003, p. 11). Este processo moroso de implementação de titulação foi ainda mais prejudicado devido à sanção da Portaria nº3012/2001, que transferiu para o Ministério da Cultura a competência sobre a titulação das terras, ocasião em que todas as questões relativas às

comunidades quilombolas passaram a se concentrar na Fundação Cultural Palmares. Essa transferência provocou prejuízos para as comunidades quilombolas, uma vez que todas as questões referentes à população negra do país (cultura, discriminação racial, políticas públicas, entre outras) estavam concentradas neste órgão, ocasionando ainda mais demora nos processos de reconhecimento.

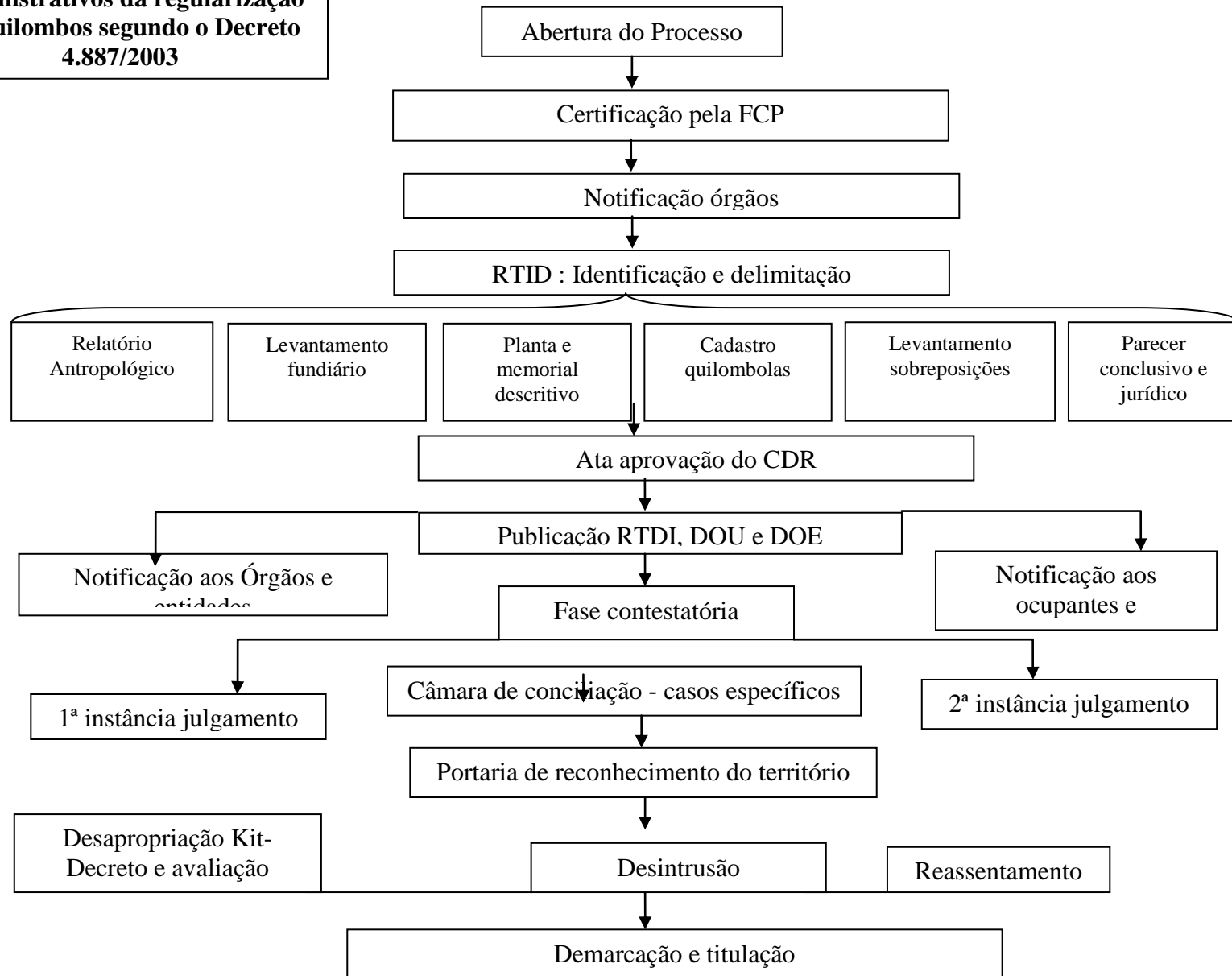
O Decreto nº 4887/2003, entretanto, redirecionou ao INCRA a responsabilidade pelos procedimentos técnicos e administrativos no que tange aos processos de identificação e regularização dos territórios quilombolas. Mas foi somente em 2005, com a Instrução normativa nº 20 do INCRA que são estabelecidos os procedimentos de RTDI das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos (ver organograma 1 sobre o processo de regularização fundiária).

O Decreto nº 4887/2003 veio definir as comunidades quilombolas como “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 sofrida”. Esta conceituação é, segundo os antropólogos, equivocada, uma vez que entende por organizações quilombolas apenas territórios derivados de processos de resistência à ordem escravista. Este equívoco conceitual levou os antropólogos à elaboração de uma metodologia de reconhecimento dos quilombos, de forma a se interpretar a organização social quilombola no contexto do tempo presente. Desta forma é que se concluiu que os quilombos não se configurariam apenas como territórios formados por resistência ao regime escravista, mas também por meio de outras situações, como as colocadas anteriormente (doações, posses, compra, etc.).

Com a Instrução Normativa INCRA nº 20/2005 a conceituação do termo se amplia, reconhecendo-se aí que é impossível uma organização social do passado permanecer sem modificações no presente. E assim, segundo o artigo 4º desta norma define que:

Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos. (BRASIL, 2005).

Organograma 1: Procedimentos Administrativos da regularização de Quilombos segundo o Decreto 4.887/2003



Apesar do reconhecimento constitucional dos direitos quilombolas, ainda hoje é crítica a situação destas populações. Além dos problemas relativos à questão fundiária, outros problemas assolam estes territórios.

A pesquisa nacional “Nutricional Quilombola”, realizada pelo MDS, em parceria com a SEPPPIR, o UNICEF e o MS, objetivou avaliar a condição nutricional de 2.941 crianças menores de cinco anos, habitantes de 60 comunidades quilombolas de 22 unidades da federação. A chamada registrou que a proporção de crianças quilombolas com até cinco anos desnutridas é 76,1% maior do que na população brasileira e 44,6% maior do que na população rural. Pouco mais de 8% delas apresenta déficit na relação entre peso e idade, contra 4,6% para o total da população brasileira e 5,6% das que moram na zona rural. Estes resultados estão diretamente relacionados à condição familiar de miserabilidade, que por sua vez é consequência das condições de toda a comunidade. Os resultados desta pesquisa demonstraram que 90,9% das crianças quilombolas pertencem a famílias das classes D e E (renda familiar inferior a R\$ 424 reais por mês). Trata-se, portanto, de famílias pobres, com altas taxas de analfabetismo ou baixa escolaridade (63,1% dos chefes de família são analfabetos), evidenciando que as mesmas precisam de um olhar diferenciado sobre suas especificidades por parte das autoridades (BRASIL, 2007).

Nos territórios pesquisados, o programa social de maior cobertura verificado foi o “Bolsa Família”, que beneficiava 51,7% das famílias. Em relação à infraestrutura. A cobertura de luz elétrica pode ser considerada satisfatória (com cobertura de 79%), mas já o abastecimento de água ainda deixa a desejar: 43% do abastecimento hídrico deriva de poço ou nascente e 45% do esgotamento sanitário é de vala ou a céu aberto, favorecendo o desenvolvimento de verminoses e outras doenças, o que afeta a qualidade de vida da população.

Tal pesquisa concluiu que, embora algumas demandas das comunidades venham sendo atendidas, ainda há uma enorme carência de necessidades básicas da população que precisam de políticas públicas eficientes para que sejam supridas.

As comunidades quilombolas encontram-se em situação precária de vida, com péssimas condições de moradia e acesso a serviços de água e esgoto. É muito baixo, também, o acesso à educação, evidenciado na pouca escolaridade dos pais. Do ponto de vista da nutrição dos menores de 5 anos, fica estabelecido que se constituem em grupo com altos riscos de desnutrição, igualando-se às crianças do Nordeste urbano de uma década atrás (1996). Em termos de acesso às políticas públicas de promoção social, 52% se declaram participantes do Bolsa Família. Recomenda-se, portanto,

ações de aceleração de cobertura dirigidas a essas comunidades. (BRASIL, 2007, p. 7).

Em relação às questões fundiárias, vários impactos podem ser identificados em decorrência da demora nos processos de emissão de títulos, ocasionando conflitos e tensões em comunidades quilombolas em todo o país. Tal impasse acaba por gerar novos processos de desterritorialização, devido, sobretudo, à ocupação/invasão destes territórios pela iniciativa privada, para o desenvolvimento de atividades econômicas como a silvicultura, construção de hidrelétricas, expansão urbana, dentre outras. Tais empreendimentos têm provocado, segundo várias pesquisas, impactos negativos como a perda de autoestima das comunidades, constante migração populacional em direção aos centros urbanos e exigüidade de territórios para reprodução cultural, econômica, etc, das comunidades, entre outras consequências. De tal situação sobrevêm significativas limitações e contradições ao processo de reterritorialização dos núcleos quilombolas, em curso nos contextos regional, estadual e nacional após o advento da nova Constituição.

3 TERRITÓRIO, IDENTIDADE POLÍTICA E COMUNIDADE

3.1 Reflexões teóricas sobre o conceito de território

O conceito de território é inicialmente tratado na geografia clássica e apresenta-se fortemente ligado à ideia de “território nacional”. De acordo com Saquet (2007), foi no século XIX que alguns geógrafos como Humbolt, Ritter e Ratzel, conjugaram os aspectos físico-naturais aos interesses do Estado. A partir daí, tais geógrafos, sobretudo Ratzel (1990), apropriaram-se de procedimentos e conceitos das ciências naturais, em que o conceito de território remete ao espaço delimitado pelos animais para a sua reprodução, fazendo uma correlação das formas de organização territorial animal com as formas de organização social humana. Nesta perspectiva, o progresso da civilização humana era possível mediante a dominação e exploração dos recursos naturais e desta forma uma ligação mais profunda com o território. De acordo com Saquet, na visão de Ratzel, “quando a sociedade se organiza com esse objetivo ela se transforma em Estado” (RATZEL, 1990, P.76 *apud* SAQUET, 2007, p. x).

Tal abordagem, de caráter geopolítico, favoreceu a consolidação do Estado e o seu domínio sobre o território. A sociedade organizada se transforma em Estado e a este cabe defender e garantir a posse e os recursos (solo, água, alimentos) de que a população geral necessita. Desta forma, para Ratzel, território significa “apropriação” e “dominação”. Nas palavras de Saquet, “o território é entendido como substrato/palco para a efetivação da vida humana, sinônimo de solo/terra e outras condições naturais fundamentais a todos os povos, selvagens e civilizados sob o domínio do Estado” (SAQUET, 2007, p. 31).

O aprofundamento da noção de poder no campo da sociologia, principalmente aquela desenvolvida por Michael Foucault na década de 1970, contribuiu para modificar a noção de território até então subsistente (SAQUET, 2007, p.32). Para Foucault, o poder vai além do conjunto de instituições e de aparatos de um determinado Estado para garantir a submissão dos seus cidadãos, compreendendo também uma rede de relações variáveis, multiformes e conflituosas que se processam na vida cotidiana, na família, no trabalho, na igreja, na universidade, etc.

Distinguindo-se dos geógrafos políticos do final do século XIX com suas noções limitadas de território e adepto da concepção mais ampla de poder definida por Foucault,

destaca-se o geógrafo Claude Raffestin, com sua obra “Por uma Geografia do Poder”, de 1993. Nesta obra, Raffestin defendeu a idéia da existência de múltiplos poderes envolvidos no processo de formação do território: “do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos (ator que realiza um programa) que produzem o território” (RAFFESTIN, 1993, p. 152). Raffestin ainda enfatiza em sua obra o caráter político-administrativo do território, bem como sua compreensão sobre espaço geográfico, base conceitual para se pensar o território:

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo pela representação), o ator “territorializa” o espaço. [...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a ‘prisão original’, o território é a prisão que os homens constroem para si. (...) o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. (RAFFESTIN, 1993, p.143-144).

Partindo desse ponto de vista, o território seria tratado, principalmente, com base em uma perspectiva político-administrativa, na qual se vincularia ao poder estatal, isto é, espaço físico onde se localiza uma nação, espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política, espaço medido e marcado pela projeção do trabalho humano com seus limites e fronteiras.

Na análise de Raffestin (1993), a construção do território revela relações marcadas pelo poder, pois, o território é uma produção a partir do espaço, e esta produção é sempre marcada por intencionalidades, moldura de comportamentos e ações, ou seja, por relações de poder. E por ser relacional, envolvendo quem produz e quem vivencia essa produção, o território é intrínseco, em última instância, a todas as relações sociais. Nas palavras de Saquet,

O poder esta sempre presente nas ações do Estado, das instituições, das empresas... Enfim, em relações sociais que se efetivam na vida cotidiana visando ao controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas (...). O território é a cena do poder (...) e o lugar de todas as relações. (SAQUET, 2007, P.33-34).

Outra importante obra no debate sobre o território, apontado por Schneider e Tartaruga (2004), é a obra “Human Territoriality” de Sack, que busca ampliar a noção de

território, atribuindo maior flexibilidade e abrangência a este conceito. De acordo com este autor,

A territorialidade é uma tentativa, ou estratégia, de um indivíduo ou de um grupo atingir, influenciar ou controlar recursos e pessoas através da delimitação e do controle de áreas específicas – os territórios”. (Sack, 1986,p.216 apud, SCHNEIDER E TARTARUGA, 2004, p. 102).

De forma geral, uma demarcação se torna território quando seus limites são utilizados para influenciar o comportamento dos indivíduos por meio do controle de seu acesso a essa delimitação. Defendendo o caráter abrangente e flexível do território, esse autor afirma ainda que a maioria dos territórios tendem a ser fixos no espaço, mas alguns podem mover-se, configurando-se em territórios móveis. Sack destaca ainda que uma área pode ser utilizada como território em um momento ou período qualquer e perder esta qualidade em outro. Em outros termos, uma área, para ser território, necessita de um esforço constante para manter as estratégias para influenciar e controlar o acesso através de seus limites, e quando estas cessam, o atributo territorial também cessa.

Marcelo Souza (1995), em seu artigo intitulado “O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”, busca nesta mesma linha ampliar o conceito de território, inserindo em sua abordagem, além dos aspectos políticos, os atributos culturais. Na concepção do autor, “o território é um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (1995, p. 78). Poder este que não se restringe somente ao poder do Estado, mas também o de grupos diversos, como prostitutas e homossexuais no espaço urbano; a área de influência do tráfico de drogas; os camelôs nos centros das grandes cidades; as relações de poder estabelecidas por blocos econômicos, empresas, etc. Souza discorda do pensamento de Raffestin (1993), no sentido que este último autor não abordou o território como um campo de forças, entendendo este conceito apenas como espaço apreendido (SOUZA, 1995, p.97). Deste modo, na visão de Marcelo Souza, o território deve ser apreendido em múltiplas vertentes, com diversas funções. E mesmo privilegiando as transformações provenientes do poder no território, o autor aponta a existência de múltiplos territórios. A idéia de poder, destacada pelo autor, não constitui posse de um único indivíduo, mas, ao contrário, é fruto da concessão de um grupo, que não necessita de justificativa, como a violência, mas demanda, sobretudo, legitimidade. Por outro lado, o exercício do poder não é concebível sem territorialidade: “o território encerra a materialidade que constitui o fundamento mais imediato de sustento econômico e de identificação cultural de um grupo” (SOUZA, 1995, p.103). Analisando o conceito de território e o seu potencial para repensar a questão do

desenvolvimento, Souza propõe a busca por uma noção alternativa de desenvolvimento social (diferente da noção de desenvolvimento econômico, que não trouxe consigo a justiça social), em que a territorialidade autônoma se faz necessária. Para este autor, a autonomia é “o poder de uma coletividade se reger por si própria” (SOUZA, 1995, p.105) e, neste sentido, o território é fator primordial para o exercício da autonomia, pois ele é essencial para a própria existência dos sujeitos e da sua reprodução material e simbólica. Nas palavras de Souza,

Ainda que a plena autonomia se mostre distante, pequenas articulações sociais podem gradualmente provocar rupturas, instaurar uma sinergia transformadora e ampliar a consciência crítica dos diversos atores. (SOUZA, 1995, p. 111).

E, neste aspecto, as populações quilombolas, em sua luta pelo território, bens materiais e simbólicos, desenvolvem sua autonomia, consciência e entendimento, por intermédio de sua organização em associações comunitárias na busca pela resolução dos seus problemas; e quando o fazem, de acordo com o raciocínio de Souza, tornam-se gradativamente autônomos.

Rogério Haesbaert analisa o conceito de território a partir de uma dupla conotação: material e simbólica, pois etimologicamente, aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), ou seja, está relacionado à dominação (jurídico-político) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou do *territorium* (HAESBAERT, 2005, p. 6774). Para este autor, o território não está desvinculado de sua origem epistemológica, qual seja, a posse de terra, mas também é dotado de uma bagagem cultural, isto é, diz respeito tanto ao poder de dominação quanto à apropriação.

Rogério Haesbaert analisa o território com diferentes enfoques, elaborando uma classificação em que se verificam três vertentes básicas: a política ou jurídico-política, em que o território é considerado como espaço controlado por um determinado poder (em grande parte das vezes, o poder do Estado); a cultural ou simbólico-cultural, em que o território é visto como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade (indígenas, quilombolas, grupos religiosos, etc.); e a econômica, na qual o território serve como fonte de recursos (HAESBAERT, 2005, p. 40). Assim, o território, imerso em relações de dominação e/ou de apropriação⁴ do espaço pela sociedade, “desdobra-se ao longo de um *continuum* que

⁴ Haesbaert distingue os termos ‘dominação’ e ‘apropriação’, baseado em estudos sobre Henri Lefebvre. ‘Apropriação’ refere-se a um processo simbólico, carregado das marcas do vivido, do valor de uso, na medida

vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2005, p.95-96). Neste sentido, cada grupo social pode territorializar-se por meio de processos de caráter mais funcional ou simbólico-cultural nas relações que desenvolvem com seus espaços. Haesbaert (2005), citando Milton Santos (2000), afirma que este autor prefere distinguir o território como recurso, prerrogativa dos “atores hegemônicos”, e o território como abrigo, prerrogativa dos “atores hegemonzados”; porém, divergindo um pouco de Milton Santos, Haesbaert afirma que o território sempre se produz como ‘recurso’, diferindo apenas o caráter da apropriação: enquanto os dominantes privilegiam o caráter funcional e mercantil do território, os dominados valorizam-no como garantia de sobrevivência física cotidiana. Haesbaert complementa a distinção enfatizando que, para os “hegemonzados”, o território adquire muitas vezes tamanha força que combina com intensidades iguais, funcionalidade (“recurso”) e identidade (“símbolo”): “muitas vezes, por exemplo, é entre aqueles que estão mais destituídos de seus recursos materiais que aparecem formas mais radicais de apego às identidades territoriais” (HAESBAERT, 2005, p. 6777). Haesbaert ainda ressalta que os objetivos dos processos de territorialização (dominação e apropriação do espaço) variam muito ao longo do tempo e dos espaços, gerando uma multiplicidade de territórios ou “multiterritorialização”. Se em tempos mais remotos as sociedades tradicionais conjugavam a construção material do território (como abrigo e fonte de recursos naturais para sua sobrevivência) com uma profunda identificação, que imbuía o espaço de referentes simbólicos fundamentais à manutenção de sua cultura, em tempos atuais, com o avanço das técnicas, “o território passa então, gradativamente, de “zonal”, ou de “controle de áreas”, para um “território-rede”, ou de controle de redes”. Como exemplo destes territórios redes podemos citar uma grande multinacional que possui suas filiais em vários países, este poder não está estabelecido em áreas contínuas, mas em vários pontos interligados por um ponto principal – a sede desta empresa. (HAESBAERT, 2005, p. 6778). Como defende Haesbaert (2006), o processo que muitos denominam como “desterritorialização” é, na verdade, uma nova forma de territorialização, a “multiterritorialidade” ou entrecruzamento de diferentes territórios, o que pode ser entendido como “um processo concomitante de destruição e construção de territórios mesclando diferentes modalidades territoriais em múltiplas escalas e novas formas de articulação territorial” (HAESBAERT, 2006).

em que ‘dominação’ corresponde a processos mais concretos, funcionais e vinculados ao valor de troca. (HAESBAERT, 2005, p.6774).

2.2 O tripé conceitual: Cultura, identidade e território

A atuação política das populações quilombolas pela conquista de direitos tem provocado uma reorganização e reafirmação do território. As comunidades quilombolas estabelecem fortes vínculos com o território, expressos no amplo conhecimento sobre os recursos naturais (matas, cursos d'água, chapadas, etc.) e na utilização coletiva dos mesmos. No Vale do Jequitinhonha, apesar do cultivo de roças e roçados, na maioria das vezes, ser de uso restrito do núcleo familiar, a propriedade é coletiva, sendo coletivo também o direito de uso dos recursos hídricos, das matas, várzeas, da pesca e caça (RIBEIRO, 2007).

Vale ressaltar que no Vale do Jequitinhonha, não é apenas o domínio físico-geográfico do território que define as relações estabelecidas entre as comunidades e o mesmo, mas, sobretudo, o vínculo cultural, histórico e social destas comunidades com o espaço em que habitam. Assim, o território pode estar configurado tanto pelo poder no sentido de dominação (físico-geográfica e política), quanto pelo poder no sentido simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2006). Esta apropriação ou sentimento de pertencimento do território por um grupo social é um processo gerador de raízes e identidade entre os indivíduos, e desse modo o grupo passa a não poder mais ser compreendido sem o seu território, base de sua história, cultura e sustentação. Assim, a identidade cultural é uma importante dimensão para afirmação e domínio do território.

A recente organização das comunidades quilombolas como grupo étnico foi o que tornou possível a resistência e a defesa do território, além de singularizar sua ocupação em relação a outros grupos sociais. A noção de grupo étnico remonta à língua grega, referindo-se “ao grupo de pessoas de mesma raça ou nacionalidade que apresentem cultura comum e distinta” (ARRUTI, 1997, p. 25). No entanto, tal noção tornou-se incapaz de explicar os grupos sociais diante da não existência de traços culturais primordiais. Um conceito de grupo étnico bastante interessante é colocado pelo sociólogo Barth (1969): “(...) que distingue o conceito de grupo étnico de qualquer significado cultural inerente, para vê-lo como uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural de grupos em interação” (BARTH, 1969 *apud* ARRUTI, 1997, p.26).

Ao discorrer sobre identidade étnica, Guimarães (2009) aponta a existência de duas perspectivas teóricas importantes sobre o assunto: as *primordialistas* e as *instrumentalistas*. Na primeira corrente, as identidades étnicas seriam marcadas por elementos fixos e objetivos, mediante laços culturais herdados geneticamente ou historicamente. Já os

teóricos instrumentalistas enfatizam as identidades étnicas como veículo de mobilização política, artificialmente criado para alcançar determinados fins. A mesma autora ressalta que ambas correntes apontam para dimensões constitutivas das identidades étnicas de forma correlacionada:

A etnicidade pressupõe trajetória histórica, a qual é influenciada por diversos fatores do contexto social, econômico e político mais amplo e uma origem, no sentido de uma experiência primária individual, que está traduzida em saberes e narrativas dos quais (os sujeitos) se acopla. (GUIMARÃES, 2009, p.78).

Cabe ressaltar que a identidade étnica não é um dado fixo. Para Guimarães (2009), os limites e conteúdos culturais existentes em cada grupo étnico podem mudar ao longo do tempo, apesar de se permanecer a dicotomia entre os membros e não membros. Isto porque os próprios grupos étnicos selecionam os seus traços culturais, sejam baseados nas suas histórias, lembranças e memórias, ou em elementos do contexto social presente. Nesta mesma perspectiva, Munanga afirma que “a etnia não é uma entidade estática, pois os conteúdos culturais são dinâmicos, (re)definidos a partir de interações e dos contextos sociais” (MUNANGA, 2004, p.14). Guimarães ressalta ainda que

O reconhecimento da vigência de tais processos (identidade) não deve ser confundido com o debate da autenticidade de tais grupos étnicos, que parte da suposição que os grupos étnicos – tais como os encontramos hoje – sempre existiram, sendo anteriores à formação dos Estados nações. Contudo, os atores sociais do presente são resultado de processos sócio-culturais que se desenvolvem no tempo, ou seja, são sujeitos históricos. (GUIMARÃES, 2009, p.83).

Deste modo, diversas comunidades quilombolas existentes no Brasil podem se diferenciar nos aspectos culturais, históricos e religiosos selecionados para constituírem suas identidades; no entanto, cabe ressaltar que estes mesmos povos se identificam na luta pelo território e por melhores condições de vida, pois estão inseridos numa mesma condição social-histórica nacional de marginalidade⁵. Esta identidade política é uma identidade unificadora, estrategicamente construída na busca de propostas transformadoras da realidade dos quilombolas. Assim, a organização política dos quilombolas não reivindica a manutenção imutável dos seus modos de vida e a permanência dos seus aspectos culturais em oposição à sociedade nacional ou global. Buscam antes romper com a atual situação de exclusão,

⁵ Sobre as condições sociais do negro no Brasil no meio rural e urbano ver (PAIXÃO, 2007)

estabelecendo um diálogo mais horizontal com o Estado ou com outras esferas de poder, de forma que tais populações possam ser reconhecidas não apenas culturalmente, mas também se beneficiar com políticas, programas e projetos efetivos que melhorem as suas condições de vida.

3.3 O conceito de comunidade e a tentativa de articulação com o território

O termo “comunidade” é um conceito sociológico impreciso e múltiplo, que, apesar de conter características próprias, é comumente utilizado inadvertidamente, tanto nas diversas disciplinas científicas como na vida cotidiana. Assim, é usado como sinônimo de sociedade, vizinhança, cidade e até em expressões do tipo “comunidade católica”, “comunidade de bairro”, entre outras, para designar certas categorias sociais sem coesão. Neste trabalho, o termo comunidade recebeu um tratamento mais cuidadoso, buscando-se na sociologia uma definição mais precisa de seus significados. E, ao se realizar esse trabalho, identificou-se algumas equivalências entre o conceito sociológico de comunidade e o conceito geográfico de território, sobretudo no que concerne à vertente simbólica inerente a este último conceito. Desta forma, buscar-se-á aprimorar a compreensão do território constituído pela comunidade quilombola de Moça Santa, Paiol, Córrego Galdino, Caeté, Gamelas, resgatando-se tais conceitos no âmbito das ciências geográfica e sociológica.

Para Fichter (1973), comunidade constitui um grupo territorial de indivíduos que mantêm, em seu cotidiano, relações recíprocas, que se servem de meios comuns para lograr fins comuns.

Uma comunidade é essencialmente ligada ao solo, no sentido de que os indivíduos vivem permanentemente numa dada área, tem consciência de pertencer tanto ao grupo como ao lugar e funcionam conjuntamente nos principais assuntos da vida. A comunidade é considerada sempre em relação ao meio físico, a comunidade é sempre um agrupamento ou uma rede de pequenos grupos (...) os membros da comunidade tem consciência das necessidades dos indivíduos dentro e fora de seu grupo imediato e tendem a cooperar estreitamente. (FICHTER, 1973, p.154).

No meio rural, tais relações comunitárias se fazem ainda mais evidentes, onde os laços de amizade, as relações de vizinhança, o compartilhamento de benefícios e dificuldades são correntes no cotidiano dessas populações. Sobre os aspectos comunitários, Fichter nos aponta que “de fato, a comunidade tende a ser um sistema social mais forte e efetivo quando existe em pequenas vilas, distantes das complexidades e da especialização urbana” (FICHTER, 1973, p.155). Para Wirth (1973), o termo comunidade ganha destaque na medida em que ele

designa uma série de fenômenos que se estendem desde a divisão do trabalho até a ação coletiva, desde a vida grupal concebida em forma substantiva até os processos psíquicos envolvidos na interação das pessoas. (WIRTH, 1973, p.85).

Em tempos mais remotos, as relações no território, de parentesco e de interesses comuns eram mais correntes do que são atualmente. Tal mudança decorre, segundo Wirth (1973), dos avanços tecnológicos e das transformações sociopolíticas que se processaram ao longo do tempo, que, por sua vez, ofereceram novas bases para integração social e novas articulações de interesses. Neste novo contexto, “todo interesse importante na vida da comunidade poderá ter variada série de influências e pode, por sua vez, ficar sujeito a repercussões de fora, de natureza indireta e remota” (WIRTH, 1973, p.87). Diante de tais transformações sociais, o que nos permite a identificação de uma comunidade, hoje em dia, é ser ela capaz de agir coletivamente (WIRTH, 1973, p.87), não se referindo mais, por outro lado, às primeiras comunidades formadas pela vontade natural⁶, que eram marcadas pelo isolamento e exclusivas do grupo.

O sociólogo Ferdinand Tönnies também abordou, no final do séc. XIX, as noções de comunidade e de sociedade. De acordo com Brancaleone (2008), Tönnies, em sua mais importante obra se esforçou em definir os conceitos de sociedade e comunidade. Para ele, a origem da comunidade residiria “na consciência da dependência mútua determinada pelas condições de vida comum, pelo espaço compartilhado e pelo parentesco” (Tönnies, 1942, p.39, *apud* BRANCALEONE, 2008, p.100).

Prosseguindo em seu raciocínio, Tönnies afirma que o avanço da modernização e o processo de urbanização está levando ao desaparecimento dos padrões de sociabilidade comunitária; contudo, admite que, apesar do avanço deste processo de modernização, as comunidades ainda existem no contexto das sociedades capitalistas contemporâneas, ainda que de forma residual, marginal e até mista, quando estas comunidades apresentam economia capitalista imbricado com modos de vida tradicionais e relações comunitárias. A articulação entre os conceitos de território e comunidade sugerida nesse trabalho refere-se ao aspecto de que a comunidade se assenta numa base territorial. Em outras palavras, a referência espacial

⁶ O termo “vontade” não é aqui entendido em seu sentido cultural moderno, mas antes como unidade biológica dirigida por instintos, orientada por motivações de origem orgânica, como a nutrição, a auto-preservação e a reprodução. A vontade humana, nesse estado mais “bruto”, foi designada por Tönnies como *vontade natural*. Tönnies comunga da noção aristotélica do homem como animal gregário, de modo que as ações oriundas das vontades e suas forças, quando no sentido de conservação, formariam uma união. Esta, quando configurada predominantemente pela vontade natural, seria caracterizada como *comunidade*. (BRANCALEONE, 2008, p.99)

da comunidade se assenta no território onde se manifestam os sentimentos de pertencimento coletivo ao lugar, os laços de parentesco, vizinhança e amizade.

Tal território, por sua vez, não é delimitado pelos agentes políticos e administrativos, mas por meio de elementos definidos pela coesão interna da comunidade, expressos pela apropriação simbólica do mesmo.

A coesão existente entre as comunidades rurais que formam o território de Moça Santa não decorre apenas da proximidade física de uma em relação à outra, mas também dos elementos culturais, étnicos e históricos em comum – a religiosidade, a ancestralidade negra e o fato de compartilharem a mesma luta por melhores condições materiais de vida. Moça Santa tem seu território formado a partir dos elementos identitários, culturais, étnicos e históricos comuns entre tais comunidades; além disso, somados a tais elementos, coexistem os laços de amizade, vizinhança e parentesco, típicos das relações comunitárias, abordados anteriormente e de forma mais aprofundada no sexto capítulo.

4. ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS NO HORIZONTE DE DISCUSSÃO SOBRE A SOCIEDADE CIVIL

Nos anos 80 (Século XX), os movimentos e grupos sociais se fortaleceram e as aspirações por uma sociedade mais justa e igualitária ganharam forma na reivindicação de direitos, deixando importantes marcas e conquistas na Constituição Federal de 1988. As lutas sociais que marcaram estas últimas décadas criaram um espaço público informal, descontínuo e plural por onde circulam reivindicações diversas. Espaço público no qual também se elaborou e se difundiu uma consciência do direito a se ter direitos.

De acordo com Paioli e Teles (2000, p.105), este momento se “ traduziu na construção de espaços plurais de representação de atores coletivos, hoje reconhecidos como interlocutores válidos no cenário nacional”. Por outro lado, o despertar deste novo cenário marcado por uma democracia aberta ao reconhecimento formal legal dos direitos sociais, convive cotidianamente com a violência, onde os direitos políticos democráticos não conseguem fazer vigorar a lei, os direitos civis e a justiça no conjunto heterogêneo da vida social, “subtraídos que são por circuitos paralelos de poder que obliteram a dimensão pública da cidadania, repõem a violência e o arbítrio na esfera das relações privadas, de classe, gênero e etnia” (PAIOLI E TELES, 2000, p. 104). No entanto, vale ressaltar, que se

nos últimos anos a trama da sociedade brasileira se modificou abrindo-se ao reconhecimento das demandas populares , mesmo que de modo ambíguo e ambivalente de uma opinião pública sempre pronta a desfazer sua legitimidade e evocar as velhas imagens da desordem; se a negociação já se torna factível no lugar em que antes apenas existia a violência, que (hoje) sem deixar de estar presente, já não aparece como resposta exclusiva e evidente por si mesma na ordem de suas razões. (PAOLI E TELLES, 2000, p.105).

É neste contexto que as populações quilombolas encenam suas lutas e que nos propomos a refletir a seguir sobre os rumos e possibilidades (embora incertas) de sua atuação, que objetiva, em maior âmbito, a concretização da igualdade e da justiça social.

A seguir objetivamos analisar e discutir as diferentes perspectivas do conceito de Sociedade civil trabalhadas, sobretudo pelo filósofo e sociólogo Habermas e por Gramsci na tentativa de entender a atuação dos povos quilombolas na esfera pública brasileira e a formação de uma consciência crítica destas populações através das associações comunitárias quilombolas, foco deste estudo.

4.1 A tentativa de construção de um diálogo entre Hegel, Marx, Engels e Gramsci a partir de suas postulações sobre a Sociedade Civil

Hegel foi o primeiro autor a fundar o conceito moderno de Sociedade Civil. No seu pensamento político, a constituição do Estado ou da sociedade política foi considerada o momento supremo e definitivo da vida comum e coletiva do homem. Para ele, a racionalização do Estado teria ocorrido mediante a utilização de um modelo dicotômico, que contrapôs o Estado; modelo positivo - à sociedade pré-estatal ou anti-estatal - entendida como um momento negativo na história da humanidade.

A concepção de Sociedade Civil de Hegel é anterior à formação do Estado. Para o autor, as sociedades anti-estatais ou a predominância do estado de natureza, não se referiam a um estágio associal, onde predominou a guerra de todos contra todos, mas sim a existência de uma organização social marcada por relações reguladas por leis naturais como, relações familiares e econômicas; a esta organização social, Hegel denominou de Sociedade Civil. A constituição do Estado, na concepção hegeliana, levaria à transformação do estado de natureza. Para ele, neste novo estágio social, marcado pela institucionalização do Estado, não predominaria mais “o reino de uma ordem natural...mas ao contrário, o reino da dissolução da miséria e da corrupção física e ética, e esse reino deve ser regulado, dominado e anulado na ordem superior do Estado” (Hegel apud BOBBIO, 1982, p.29). O conceito de Sociedade Civil em Hegel refere-se à esfera das relações econômicas, administração da Justiça e o ordenamento administrativo e corporativo; e esta esfera se localiza no momento intermediário entre a Família e o Estado. De acordo com Bobbio, (1982, P.30), “a Sociedade Civil em Hegel é a esfera das relações econômicas, ao mesmo tempo, de sua regulação externa, segundo os princípios do Estado liberal.” O Estado hegeliano incluiria a Sociedade Civil, que por sua vez, se transformaria e evoluiria graças ao surgimento do Estado.

O declínio da teoria hegeliana surge com a crença no desaparecimento do Estado, derivado das ideologias políticas dominantes no século XIX. Marx e Engels, os principais precursores desta concepção, fariam dessas idéias o principal fundamento, onde o Estado não seria mais a realidade da idéia ética, mas conforme a definição em O Capital este (Estado) seria a “violência concentrada e organizada da sociedade” (Marx, 1964, p.814 apud BOBBIO, 1982, p.21). Nesta concepção, o Estado não é mais concebido como eliminação do estado de natureza, onde predomina a desordem, mas, ao contrário, a sua conservação, prolongamento e estabilização, com a única diferença de que a guerra de todos contra todos teria sido substituída pela guerra de uma parte contra outra – a luta de classes, da qual o Estado seria um

importante instrumento. De acordo com Norberto Bobbio, na perspectiva marxiana, “o Estado, em vez de ser a expressão de uma exigência universal e racional, é ao mesmo tempo a repetição e o fortalecimento de interesses particularistas” (1982, p.21). Assim, o Estado não se apresentaria mais como superação e evolução da Sociedade Civil, mas como o simples reflexo dela. Este mesmo autor aponta três importantes fundamentos da doutrina marxista-engelsiana do Estado: 1) o estado é um aparelho coercitivo, “violência concentrada e organizada da sociedade” (o oposto de uma concepção ética); 2) o Estado é um instrumento de dominação de classe que gerencia os negócios comuns da burguesia; 3) o Estado é subordinado à Sociedade Civil (burguesia).

O único nexo entre a análise marxiana da sociedade capitalista e a análise hegeliana da Sociedade Civil pode ser encontrada no prefácio de Marx em *Contribuição da Economia Política* onde ele afirma que

as relações jurídicas e as formas de Estado não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem através da chamada evolução do espírito humano, mas tem suas raízes nas relações materiais de existência, cujo conjunto é abarcado por Hegel sob o nome de sociedade civil e que a anatomia da sociedade civil deve ser buscada na economia política. (Marx, 1969, P.4, apud, Bobbio,1982).

Desta forma, o conceito de Sociedade Civil torna-se um dos importantes elementos do sistema conceitual marx-engeliano, onde o Estado ou o Sistema Político está subordinado pela Sociedade Civil – definido como o reino das relações econômicas, constituído como elemento decisivo nas relações sociais. No pensamento de Marx, a Sociedade Civil ‘coincide’ com a estrutura. E segundo Marx (1969 apud BOBBIO, 1982, p.31) “a forma determinada de relações das forças produtivas existente em todos os estágios históricos que se sucederam até hoje, e que por sua vez os determina, é a Sociedade Civil”. Assim a Sociedade Civil, na concepção marxiana, compreenderia todo o conjunto de relações materiais entre os indivíduos; ela compreenderia todo o conjunto da vida comercial e industrial e, portanto transcenderia o Estado.

Já para Gramsci, a Sociedade Civil não pertence ao momento da estrutura (economia), mas ao da superestrutura que compreende a estrutura jurídica e ideológica (direito, moral, política, religião etc.) atribuindo este autor ao conceito, um caráter cultural. Para Gramsci, a Sociedade Civil e o Estado representam os dois planos fundamentais que constituem a superestrutura. Este autor compreende, portanto a sociedade civil, não como o conjunto das relações materiais/econômicas (como defendido por Marx), mas como o conjunto de relações ideológico-culturais e todo o conjunto da vida espiritual e intelectual. Tanto Marx como

Gramsci enfatiza a Sociedade Civil como a esfera ativa que promove o desenvolvimento histórico, no entanto, Gramsci se difere de Marx em relação ao significado de sociedade civil. Como vimos Gramsci situa a sociedade civil no âmbito das relações culturais e ideológicas e não econômicas como defendido por Marx.

4.2 Cultura, Política e Hegemonia: Gramsci e as classes subalternas em questão.

Diferentemente de Marx e Engels que compreenderam o modo de produção capitalista como o motor da realidade social e da história (essenciais para entender as demais relações sociais), em Gramsci é o suporte ideológico, cultural e moral que o Estado e a sociedade civil carregam é que dão sustentação para a construção da hegemonia deste sistema econômico na sociedade. Para Gramsci, a esfera das relações econômicas não se mantém por si mesmas: ela demanda um instrumento político-jurídico e superestruturas capazes de adequar a sociedade civil ao modo dominante do operar econômico, ou seja, “ o Estado é o instrumento para adequar a sociedade civil à estrutura econômica, mas é preciso que o Estado queira fazer isto, isto é, que o Estado seja dirigido pelos representantes da modificação ocorrida na estrutura econômica”(Gramsci,1999, p.324).

Gramsci reconhece que embora a força econômica seja fundamental para a permanência do poder dominante, ela não é suficiente para consentir e praticar esse domínio de forma independente na sociedade. É necessária a criação de ideologias e subjetividades para a sua manutenção, e é esta dimensão não material do poder que torna possível tanto a reprodução do poder dominante quanto a sua destruição. É nesta perspectiva que Gramsci considera a sociedade civil como lócus da produção intelectual, moral e ideológica, não cristalizada e imutável, localizada na superestrutura da vida social.

Por enquanto podem-se fixar dois grandes planos superestruturais: o que pode ser chamado de sociedade civil (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente de privados), e o da sociedade política ou Estado, planos que correspondem respectivamente a função de hegemonia que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade e àquele de domínio direto ou de comando expressa no Estado e no governo jurídico. (GRAMSCI, 2006, p.20-21)

Os grandes eventos históricos de repercussão mundial do início do século passado – 1ª e 2ª Guerras Mundiais, Revolução Russa de 1917, consolidação de regimes autoritários, crise econômica de 1929 – marcaram todo o século XX e colocaram em cheque forças hegemônicas predominantes naquele momento histórico, contrapondo, sobretudo, as

ideologias dominantes e a credibilidade dos métodos tradicionais da política baseados na administração e no poder coercitivo do Estado (SEMERARO, 1999). E Gramsci via naquele contexto um momento favorável a socializar a política e a democratizar o poder. A transformação social, na ótica do pensador, se daria através da criação de uma consciência histórica da realidade e também de uma ação política voltada para elevar a condição intelectual e moral das massas (atomizada, despolitizada e passiva), transformando-a em uma sociedade civil autônoma e capaz de autogovernar-se. Era, pois através de uma mudança cultural na subjetividade das camadas subalternas da sociedade e no desenvolvimento da capacidade de iniciativa, que Gramsci via a possibilidade de superar os impasses daquele contexto histórico particular e almejar uma sociedade livre e democrática.

Para Gramsci (2006, p.20) a sociedade civil seria “o conjunto de organismos designados vulgarmente como privados”, composta por múltiplos organismos, responsáveis tanto pela elaboração quanto pela difusão de ideologias e compreendendo essencialmente: o sistema escolar, as igrejas, os sindicatos, os partidos políticos, as organizações profissionais, associações de diversos cunhos, a organização material da cultura (jornais, livros, revistas) etc. Nestes espaços se manifestariam, na perspectiva do autor, a livre iniciativa dos cidadãos, seus interesses, suas organizações, sua cultura e seus valores, onde se estabelecem também as bases do consenso e da hegemonia (SEMERARO, 1999, p.70).

O que Gramsci detecta nestes espaços, é a criatividade e a articulação entre as diversas associações da sociedade civil, com os indivíduos aprendendo a política do autogoverno e a gestação de valores democráticos. Esse amadurecimento das massas, de acordo com o pensamento de Gramsci, seria utopicamente capaz de superar as condições sociais opressoras do presente, e em seu lugar, estabelecer sujeitos livres e socializados, numa sociedade autoregulada.

Assim, a novidade do pensamento de Gramsci encontra-se nas concepções no sentido que a sociedade civil não é pensada em função do Estado, como em Hegel, e por outro lado, não se reduz ao mundo das relações econômicas burguesas como se observa nas interpretações de Marx. De acordo com Semeraro,

Para Gramsci, a sociedade civil é antes de tudo, o extenso e complexo espaço público não estatal onde se estabelecem as iniciativas dos sujeitos modernos que com sua cultura, seus valores ético-políticos e suas dinâmicas associativas chegam a formar as variáveis das identidades coletivas. É lugar, portanto de grande importância política onde as classes subalternas são chamadas a desenvolver suas convicções e a lutar para um novo projeto hegemônico enraizado na gestão democrática e popular do poder. (SEMERARO, 1999, p.70)

Desta forma, as idéias de Gramsci diferem das interpretações usuais e mais clássicas do marxismo pela insistência na construção de sujeitos históricos ativos e organizados que busquem conquistar a hegemonia com os métodos da democracia, subtraindo progressivamente a influência da burguesia sobre a sociedade. Nessa perspectiva, a consciência e a subjetividade representariam dimensões fundamentais na ação política, pois, de acordo com Semeraro (1999, p.73) “só por meio da consciência, o homem pode apropriar-se das funções da sociedade e ter condições de realizá-las lutando contra as pressões externas que condicionam seu comportamento e neutralizam suas aspirações”.

Por outro lado, a dimensão subjetiva e o momento ético-político, para Gramsci, não são o resultado de um efeito mecânico proveniente de estruturas objetivas, mas são sim a expressão mais elevada do projeto hegemônico de sociedade que as classes subalternas são capazes de construir quando se constituem como sujeitos conscientes e ativos.

Gramsci denomina de catarse “a passagem do momento meramente econômico (egoístico-passional) ao momento ético-político, quer dizer, a elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens (...). A estrutura, de força exterior que esmaga o homem, o anula, o torna passivo, transforma-se em possibilidade de liberdade, em instrumento para criar uma nova forma ético-política, em origem de novas iniciativas” (GRAMSCI, 2000) A catarse como processo de transformação efetivo da realidade individual e social, não apenas impede que uma filosofia/concepção de mundo se torne especulativa, apropriada por um grupo e imposta para o restante da sociedade, e a passagem da estrutura/objetividade à superestrutura/subjetividade, permite que o indivíduo se torne um ser capaz de construir ativamente e de formar o Bloco Histórico⁷.

4.2.1 O Estado e a Sociedade Civil em Gramsci

De acordo com o pensamento de Gramsci, a sociedade civil é constituída por indivíduos privados que em âmbito social podem encontrar condições para construir subjetividade que sirva de parâmetro para as dimensões públicas e coletivas da vida social, contribuindo para uma nova concepção de poder e de mundo. A sociedade civil seria o âmbito particular da subjetividade e de suas múltiplas expressões e não apenas o território exclusivo

⁷ Bloco histórico é a unificação global que compreende a relação dialética entre estrutura e superestrutura, sendo capaz de realizar a hegemonia de uma classe na sociedade. “Isto é , unidade entre natureza e espírito (estrutura e superestrutura). (GRAMSCI, 2000, p.26).

da burguesia, reservado para as suas iniciativas econômicas e a estruturação de sua hegemonia no mundo moderno. Sobre esse aspecto, vale ressaltar que,

Se é verdade que no ocidente as estruturas da sociedade civil se desenvolveram simultaneamente às estruturas do mercado capitalista e a formas particulares de industrialismo, seria um erro deduzir disso a existência de uma única lógica social que veja sociedade civil, capitalismo e industrialismo indissolúvelmente associados. (SEMERARO, 1999, p. 75)

Gramsci defende que este espaço pode, também, transformar-se em arena privilegiada onde as classes subalternas organizam as suas associações, articulam as suas alianças, confrontam os seus projetos ético-políticos e disputam o predomínio hegemônico. (SEMERARO, 1999, p.75). Nesta concepção, o indivíduo é sempre visto dentro da trama social concreta, como sujeito interativo com outros sujeitos igualmente livres, com os quais se defronta e constrói consensualmente a vida em sociedade. Sobre a relação entre Estado e sociedade civil em Gramsci, Norberto Bobbio (1994, p.23) afirma que,

O estado não é um fim em si mesmo, mas um aparelho, um instrumento; é o representante não de interesses universais, mas particulares; não é uma entidade superposta à sociedade subjacente, mas é condicionado por essa e, portanto, a essa subordinado; não é uma instituição permanente, mas transitória, destinada a desaparecer com a transformação da sociedade que lhe é subjacente.

Neste sentido, o Estado e a sociedade civil em Gramsci, não são concebidos como instâncias estanques e incompatíveis, mas como organismos historicamente construídos pela dinâmica das relações de forças presentes na realidade. E neste aspecto, a superação da hegemonia burguesa dominante requeria tanto a superação da ordem econômica capitalista quanto da sociedade política (Estado) e dos seus mecanismos coercitivos, mas, sobretudo, o fortalecimento dos organismos da sociedade civil que são os portadores materiais de uma outra hegemonia (subjetividade/direção cultural capaz de transformar as condições materiais da sociedade).

Gramsci alerta também para uma importante diferença entre as sociedades capitalistas avançadas e as sociedades de capitalismo pouco estruturado. As sociedades de capitalismo avançado são caracterizadas por um maior nível de autonomia e protagonismo da sociedade civil, e desta forma, uma relação mais equilibrada entre esta esfera e a esfera da sociedade política. Já os países de capitalismo pouco desenvolvido, a sociedade civil se caracteriza enfraquecida, havendo, o predomínio do Estado-coerção (GRAMSCI, 2000, 162-63). Dada diferença indicada por Gramsci é de extrema importância na medida em que ela determina as arenas possíveis em que pode ocorrer a luta pela conquista do poder e hegemonia. Nesta

perspectiva, nos países onde o capitalismo pouco se desenvolveu, a luta pelo poder demanda um choque-frontal, ou seja, ela se dá pela coerção denominada por Gramsci por guerra de movimento. Já nas sociedades onde o capitalismo está avançado, a luta pelo poder se dá pela conquista do consenso, tendo como espaço privilegiado a esfera da sociedade civil, e neste sentido predomina a guerra de posição. Nestas sociedades, a luta pela obtenção do poder, pela constituição de um bloco histórico, é de caráter processual e deve se iniciar pela conquista da hegemonia.

Hegemonia, por sua vez, é um outro conceito de grande relevância no pensamento gramsciano e ocupa lugar central na sociedade civil e na luta política pela transformação da sociedade. Gramsci amplia o conceito de hegemonia (entendido comumente como direção política), para direção cultural, ou reforma intelectual e moral, referente à transformação dos costumes e da cultura na sociedade. Em Gramsci, a direção política ou o momento da força, é subordinado ao momento da hegemonia (direção cultural) e este, por sua vez, precede a conquista do poder. Já “para Lênin, nos escritos sobre a revolução, ditadura e hegemonia procedem *pari passu* e (...) o momento da força é primário e decisivo” (BOBBIO, p.47), o que explicaria o fracasso da revolução segundo o pensamento gramsciano. Noberto Bobbio acrescenta que a extensão deste conceito de hegemonia realizado por Gramsci (direção política + cultural) é de grande importância pois abarca como suas entidades portadoras, todas as instituições da sociedade civil correlacionados à elaboração e difusão de cultura, sendo a sua função primordial a realização de uma nova concepção de mundo

O conceito de hegemonia representa, para além do progresso político - prático, um grande progresso filosófico, já que implica e supõe necessariamente uma unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica (GRAMSCI, 1999, P.104)

Desta forma a hegemonia refere-se à capacidade de direção intelectual e moral que um grupo social exerce sobre a sociedade como um todo. Porém a construção de uma hegemonia não-burguesa passa pela transformação/superação da condição de subalternidade dos sujeitos sociais em sujeitos dirigentes, sobretudo no processo de universalização de seus projetos na formação da vontade coletiva face às forças políticas e sociais presentes.

A superação da condição de subalternidade requeria, para Gramsci, a construção de novos modos de pensar, e a capacidade de elaboração de uma concepção de mundo crítica e coerente, pois esta será necessária para suplantar o senso comum (imposto pela minoria classe dominante e que torna as massas passivas e despolitizadas) e tornar as classes subalternas capazes de produzir uma contra-hegemonia. Nesse processo, no entanto, aprofundar e

aperfeiçoar o conhecimento da realidade impõe-se como condição essencial na luta por sua própria transformação, efetivando-se através da “crítica real da racionalidade e historicidade dos modos de pensar” (GRAMSCI, 1999, p.111).

Na ótica do pensamento de Gramsci exposto acima, poderíamos compreender as associações comunitárias como um pólo potencial de formação intelectual e moral das populações quilombolas e da possibilidade de difusão/construção de idéias e pensamentos contra-hegemônicos. Pois neste espaço, são veiculados e discutidos questões tanto em relação aos problemas locais – precariedade da infraestrutura local, ausência de atendimento médico, falta de água entre outros - quanto questionamentos e críticas de sua posição (enquanto coletivo) em relação ao restante da sociedade, e desta forma a gestação de uma consciência política crítica sobre as suas condições históricas e condições presentes. Desta forma os conceitos de Cultura/subjetividades e política/prática podem se articular à perspectiva de transformação, seja a nível local, ou indiretamente, a nível social mais amplo. Através da associação, a comunidade, promove debates sobre as formas de aceitação ou contestação das relações de poder existentes na sociedade e este diálogo, baseado nos aspectos do mundo da vida, pode fornecer uma melhor condição para criticar a cultura dominante e encontrar formas mais coerentes destes sujeitos coletivos intervirem concretamente em sua realidade.

4.3 Sociedade Civil e Esfera Pública em Habermas

O conceito de sociedade civil empregado por Habermas é entendido nas ciências sociais como uma nova vertente em termos de teoria social. Para Avritzer (1994), ela “expressa, ao mesmo tempo uma continuidade e uma ruptura com a tradição do marxismo ocidental”. Em termos de continuidade a teoria da Sociedade Civil estaria relacionada à busca de entendimento sobre a modernidade, enquanto processo de racionalização, cuja influência sobre a organização da vida não se dá politicamente de forma neutra; por outro lado, a ruptura consiste na aceitação, por parte desta teoria, de instituições sistêmicas como o Mercado e o Estado.

O estudo da emancipação em organizações sociais tem entre suas fontes principais a teoria da ação comunicativa de Habermas (1997). O autor, na linha da Escola de Frankfurt, amplia a noção do agir racional, por meio da crítica da predominância da racionalidade instrumental nas sociedades modernas.

Habermas propõe um entendimento das sociedades modernas a partir da diferenciação social, onde a sociedade se estrutura em esferas distintas, existindo por um lado, a esfera (sistêmica) do Estado e do mercado; e de outro a esfera do mundo da vida.

Vale ressaltar que não se trata de uma teoria que busca o entendimento da realidade social a partir do isolamento e autonomização de cada esfera, como se o político pertencesse à esfera estatal, o econômico ao âmbito de mercado e o social remetesse apenas à sociedade civil, num conceito reducionista. Trata-se, portanto de uma teoria que nega a completa mercantilização e burocratização dos domínios da interação social.

Ampliando a noção do agir racional, Habermas estabelece três tipos principais da ação racional: a ação instrumental, que objetiva a amplificação dos resultados em seus propósitos estabelecidos, a ação normativa, baseada numa ética compartilhada e acordada pelo grupo e a ação comunicativa, que busca o acordo, diálogo e consenso a partir da argumentação racional.

A esfera sistêmica, por sua vez, contempla a realidade social na qual atua a racionalidade instrumental, ela é técnica e hegemônica, sendo dividida em dois subsistemas: o econômico que é regido por meio do dinheiro, e o político, regido pelo poder.

Já a esfera do mundo da vida está relacionada à dinâmica da sociedade compreendendo-a a partir do cotidiano de seus atores, de suas vivências e experiências compartilhadas. A objetividade das relações sociais, no contexto do mundo da vida, é dada quando há integração social, ou seja, quando um número dado de atores teve vivências e experiências comuns que constituem sua memória e história coletiva.

Neste contexto, podemos citar o exemplo das populações quilombolas organizadas em associações comunitárias, que apesar de se organizarem politicamente em prol de direitos num contexto mais contemporâneo, estes já compartilhavam interesses, valores, cultura e território baseados nos elementos do mundo vivido, e que supomos, neste trabalho, que esses valores dialógicos e comunicativos, permanecem e fortalecem o seu atual processo de luta.

Contudo, Habermas pondera que o mundo vivido, regido pela ação comunicativa, está ameaçado pela interferência da razão instrumental (técnica, burocrática, hegemonia).

De acordo com Habermas, a interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização.

Essas interferências sistêmicas do mercado e do aparelho estatal têm levado, segundo Habermas, a colonização progressiva do mundo da vida. Arato e Cohen (1994, p.154), a

partir da reconstrução da teoria social habermaniana, propõem, por sua vez, o conceito de Sociedade Civil a partir das especificidades características da esfera do mundo da vida.

Tais autores afirmam que o mundo da vida é formado por um acúmulo de tradições implicitamente conhecidos e de pressupostos automáticos que estão imersos na linguagem e na cultura dos sujeitos em seu cotidiano e, por outro lado, na medida em que os sujeitos se entendem mutuamente e concordam sobre a sua condição, eles partilham de uma tradição cultural (ARATO E COHEN, 1994). Prosseguindo nesse raciocínio, poder-se-ia afirmar que, os indivíduos que crescem no interior de uma tradição cultural e participam da vida de um grupo, internalizam orientações valorativas, adquirem competências para agir e desenvolvem identidades individuais e sociais. De acordo com Arato e Cohen (1994) a reprodução do mundo da vida,

Envolve processos comunicativos de transmissão cultural, integração social e sociabilização. E tal reprodução requer instituições cuja tarefa é a preservação de tradições, solidariedades e identidades. É esta dimensão institucional do mundo da vida que corresponde melhor ao nosso conceito de sociedade civil.

Neste contexto, a sociedade civil constitui-se na categoria “mundo vivido”, pois as inter-relações sociais advindas de suas práticas, na maioria das vezes, baseiam-se numa gestão social dialógica, participativa e democrática, vislumbrada a partir do diálogo e da mediação de interesses entre os atores sociais envolvidos numa determinada causa.

Segundo Semeraro (1999, p.253) Habermas também apresenta a sociedade civil como o lugar do surgimento da pluralidade de movimentos auto-organizados que favorecem a participação e a formação de espaço público, na qual as ações sistêmicas do Estado e mercado seriam, por sua vez, influenciadas pela sociabilidade multidiferenciadas de atividades associativas e interativas.

Assim, a meta principal da teoria crítica, baseada nos estudos de Habermas sobre organizações sociais, tem sido vislumbrar sociedades e espaços livres de dominação, no qual os membros de um coletivo tenham oportunidades de contribuição para a produção de condições\situações sociais que venham ao encontro das necessidades humanas e conduzam ao progressivo desenvolvimento de todos.

Para Habermas, a sociedade civil, está fundamentada na “liberdade de opinião e de reunião, bem como o direito de fundar sociedades e associações livres que interferem na formação da opinião pública” (1997, P.101). E aqui se encontra a novidade do pensamento de Habermas: A sociedade civil conforma a opinião pública, trata de temas de interesse geral, representa interesses e grupos de difícil organização e que, perseguem fins culturais,

religiosos, humanitários (HABERMAS, 1997), ou seja, a sociedade civil organizada apresenta um potencial de interferência em aspectos macroestruturais, como a formação da opinião através da esfera pública, possível de orientar, formular, controlar e executar as políticas sociais gerais. Neste contexto, o sistema político conectar-se-ia com a esfera pública e com a sociedade civil através de direitos fundamentais, típicos das sociedades modernas, como a formação de partidos, direito de voto, parlamento etc.

Nas sociedades modernas, o regime democrático corresponde à ordem política fundamentada no consentimento onde as decisões políticas têm que ser permanentemente fundamentadas e justificadas, e dependem de um respaldo social para que adquiram validade e efetividade. Nessa perspectiva, a esfera pública se tornaria a arena central onde se verificam a aglutinação da vontade coletiva e a justificação de decisões políticas.

Na concepção habermasiana de esfera pública, denominada de modelo discursivo de espaço público, caberia assim a esta esfera, no contexto democrático, atuar como instância mediadora entre os impulsos comunicativos gerados no mundo da vida e os colegiados competentes (parlamento, partido etc.) que articulam institucionalmente o processo de decisão política. Para este autor, a esfera pública, “é a caixa de ressonância dos problemas que devem ser trabalhados pelo sistema político” (HABERMAS, 1997, p.92). Este autor coloca em questão a concepção pluralista de esfera pública que entende este espaço como mercado de opiniões, nos quais os diferentes interesses organizados se encontram em permanente concorrência para a formação de uma opinião geral e a sua transformação em política pública.

Ele refuta a idéia da esfera pública como simples palco para encenação de atores estrategicamente voltados para a manipulação de opiniões, pois nesta mesma esfera, também se dirigem fluxos comunicativos condensados na vida cotidiana, formulados pela Sociedade Civil, embasados no mundo da vida cotidiana, e que encerram questões relevantes para o conjunto da sociedade. Nesta mesma perspectiva, Costa (1999, p.104) afirma que “el espacio publico debe ser representado como la arena que también media los procesos de articulación de consensos normativos y de reconstrucción reflexiva e los valores y disposiciones morales que orientam la convivencia social”.

Desta forma, a emergência de novos atores coletivos tem representado o alargamento das temáticas na esfera pública e a sua intervenção no campo político no que tange à construção de políticas públicas, ao mesmo tempo em que tem aprofundado o processo democrático. Habermas (1997, P.447) identifica os movimentos sociais em seu conjunto como atores tipicamente duais, que adotam uma orientação política dupla, simultaneamente

ofensiva, onde os movimentos sociais tentam colocar questões de relevância para o conjunto da sociedade, buscando interpretar valores socialmente sedimentados, além de exercerem pressão sobre o parlamento, a Justiça e os governos em favor de determinadas políticas. E defensivamente, eles tentam preservar as estruturas associativas e da esfera pública e produzir contra-instituições e esferas públicas alternativas. Buscam ainda, consolidar novas identidades coletivas e ganhar novos terrenos na forma de direitos ampliados e instituições reformadas.

Sergio Costa (1997) ressalta, nesse sentido que, independentemente das limitações das estruturas associativas (movimentos sociais, iniciativas de base, associações comunitárias etc.) é importante enfatizar a projeção de sua vitalidade na estrutura do mundo da vida: no âmbito das práticas coletivas são constituídos novos locais de encontro e espaços de convivência, no interior dos quais os participantes tematizam problemas vivenciados em seu cotidiano. Continuando, Costa (1997, p.190) aponta os espaços comunicativos primários interpretados como o cotidiano da vida comunitária, os espaços de encontro, as festas, a igreja etc., como uma esfera intermediária entre o doméstico e o público.

Nestes espaços há o intercâmbio regular e sistemático de informações e impressões que são significadas e resignificadas, vindo à tona novas interpretações e representações da realidade. Promovem-se assim, formas de comunicação que, especialmente, e em seus conteúdos, dizem respeito ao mundo da vida, mas que podem/são projetados em arenas institucionais e culturais mais amplas.

4.4 As interfaces entre política e cultura

A utilização da análise gramsciana e habermasiana neste trabalho se deve ao fato delas fornecerem importantes conceitos como sociedade civil, esfera pública, cultura e política, entre outros, que nos ajudam a refletir sobre as potencialidades do associativismo na escala territorial, sobretudo, no contexto brasileiro pós década de 1980.

O processo de democratização e abertura política da década de 80 (Século XX) foi de grande importância do ponto de vista das experiências político-sociais e culturais.

Este momento político favorável possibilitou a mobilização dos movimentos sociais e grupos até então invisibilizados, desprovidos de direitos e reconhecimento. No que tange à importância da década de 1980 para os grupos sociais e a sistematização de seus interesses, Gohn (2003, p.26) afirma que,

o surgimento de inúmeros movimentos sociais em todo o território nacional, abrangendo diversas e diferentes temáticas e problemáticas, como das mulheres, negros, crianças, meio ambiente, saúde, transporte, moradia, estudantes, idosos, aposentados, desempregados, ambulantes, escolas, creches etc., todos, em seu conjunto, revelam a face de sujeitos até então ocultos ou com vozes sufocadas nas últimas décadas. Os anos 80 são fundamentais para a compreensão da construção da cidadania dos pobres no Brasil, em novos parâmetros. Embora o estatuto de cidadãos de segunda categoria, os pobres saíram do submundo e vieram à luz como cidadãos dotados de direitos – direitos estes que são inscritos na Constituição, mas, usualmente, negados ou ignorados na prática.

Vários autores, sobretudo, da sociologia, tem afirmado que a luta pela transformação das agendas dos movimentos e grupos sociais em políticas públicas tem promovido a construção de uma Política Cultural, onde uma série de mudanças, como, a expansão da fronteira institucional, a ampliação de temas na esfera pública, e, sobretudo, a redefinição das noções convencionais de Cidadania, representação política e participação, são observadas.

A definição de Política Cultural segundo Jordan e Weendon (1995, P.5-6), refere-se, de forma geral, à luta pela incorporação de significados e representações sociais, onde,

a legitimação das relações sociais de desigualdade e a luta para transformá-las são preocupações centrais da Política Cultural. As Políticas Culturais determinam fundamentalmente os significados das práticas sociais (...). Elas preocupam-se também com a subjetividade e identidade, uma vez que a cultura desempenha um papel central na constituição do sentido de nós mesmos (...). As formas de subjetividade em que habitamos, desempenham papel crucial na determinação de se aceitamos ou contestamos as relações de poder existentes. Ademais, para grupos marginalizados e oprimidos, a construção de identidades novas e resistentes é uma dimensão essencial de uma luta política mais ampla para transformar a sociedade. (JORDAN E WEENDON, 1995, P.5-6)

Este pensamento converge com as idéias de Antônio Gramsci na medida em que este autor também enfatiza a importância dos aspectos culturais e da subjetividade como aspectos inerentes às práticas sociais.

Simionnatto, inclusive afirma que a cultura é para Gramsci “um dos elementos fundamentais de organização das classes subalternas, capaz de romper com a sua desagregação e abrir caminhos para a construção de uma vontade coletiva, contrapondo-se às concepções de mundo oficiais” (SIMIONNATTO 2010, p.6). E sobre este aspecto os conceitos de cultura e política são relacionais e vêm sofrendo intervenções por parte dos movimentos e diversos grupos que constituem a sociedade civil correlacionados com a produção de subjetividades e cultura.

Para Alvarez, Dagnino e Escobar (2000, p.18), a concepção de cultura transcende a compreensão estática - convencional/alta cultura, embutida num conjunto de textos, crenças, artefatos canônicos - e é entendida como “processo coletivo e incessante de produção de significados que molda a experiência social e configura relações sociais”. E dessa forma, a cultura (entendida como concepção de mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais) não pode ser entendida sem se considerar as relações de poder imbuídas nessa prática.

Os novos movimentos⁸ sociais, grupos e associações têm um papel relevante para transformação social, pois tais grupos movimentam forças culturais na medida em que suas lutas contestam projetos e idéias excludentes e dominantes de construção da Nação. Sobre este aspecto Deus et al Barbosa, Tubaldini (2011) postulam que

A emergência e consolidação de movimentos sociais diversos – como: índios, quilombolas, gays, ambientalistas... - ao lado da renovação das formas de lutas clássicas, demonstra como é concreta a busca política de um espaço próprio que reivindica a diferença e recusa a fatalidade de uma sujeição dissolvida em um padrão único de comportamento (...) os movimentos sociais que emergiram nas últimas décadas não reivindicam somente o direito a igualdade abstrata perante a uma ordem jurídica que esvazia seu significado, na medida em que ancorada em aparatos burocráticos e hierarquias de poder. O que eles reivindicam, essencialmente, é o direito de se exprimirem social e politicamente, ou seja, o direito à própria diversidade. (DEUS et al. BARBOSA, TUBALDINI, 2011, p.163).

Apesar de se mobilizarem coletivamente, com base em conjuntos muito diferentes de significados e objetivos, eles estão articulados à produção de cultura e subjetividades, pois quando apresentam concepções alternativas de economia, cidadania, representação, modos de vida, etc., desestabilizam os significados culturais dominantes, pondo em ação uma política cultural diferente da política cultural burguesa hegemônica.

Vale ressaltar que a política cultural, ou seja, a capacidade de criar ou perpetuar subjetividades e representações, hegemônica na sociedade contemporânea, esta também presente nos grupos de direita, sobretudo, dentro das formações estatais, são os chamados neo-conservadores que atuam objetivando (re)sacralizar a cultura política dominante por meio

⁸ A partir dos anos 80 começou-se a diferenciar os movimentos sociais em “novos e velhos”. Segundo Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) “Os novos eram aqueles para os quais a identidade era importante, aqueles engajados em ‘novas formas de fazer política’ e os que contribuíram para novas formas de sociabilidade. As opções favoritas eram os movimentos indígenas, étnicos, ecológicos, femininos, homossexuais e de direitos humanos. Ao contrário daqueles formados por camponeses, operários e de bairros, entendidos como convencionais por necessidades de recursos”.

da defesa ou recriação de uma política tradicionalista. Um exemplo de sua atuação são as ações de representantes políticos (Bancada Ruralista), mídia e membros da sociedade, que são contrários à luta do Movimento Quilombola Nacional. Sobre esse aspecto, Souza (2008, p.74) aponta que nem todos os representantes políticos do governo estão alinhados à política nacional quilombola, existindo várias frentes que se opõem à luta quilombola no congresso, como é o caso da Ação Direta da Inconstitucionalidade – ADIN, empreendida pelo Partido Democratas (antigo PFL) junto ao Supremo Tribunal em 2007, e outras ações empreendidas pelo PMDB etc.

No campo econômico a situação de deslegitimação quilombola se repete. Um exemplo disso é apresentado por esta autora ocorrido no Estado do Espírito Santo, em que um movimento denominado “Paz no Campo” articulado por grandes proprietários de terras e empresas que buscam, de forma organizada, através de veiculação de notícias na imprensa local, deslegitimar a luta fundiária quilombola e a própria identidade negra e quilombola, afirmando que “o pleito quilombola é racista porque cria um país bicolor, quando ele é multicolor” perturbando a harmonia racial existente no Brasil (Panfleto Paz no Campo, Julho de 2007). E por fim algumas empresas de comunicação, que se omitem e apresentam a questão quilombola como ‘os vilões de uma reforma agrária paralela’.

As políticas culturais dos movimentos e grupos sociais, que compõem a sociedade civil, tentam desafiar ou desestabilizar essas políticas culturais dominantes ou a hegemonia burguesa, de quem nos fala Gramsci. E na medida em que esses movimentos (às vezes) objetivam mais que conquistas materiais e institucionais, eles afetam as fronteiras da representação política e cultural, bem como a prática social, com as contestações culturais e reivindicações de direito a diferença. E quando o fazem, eles ativam o processo de modificação do poder social dominante. É relevante assinalar neste sentido que:

é significativo que os movimentos sociais que surgiram da sociedade civil na América ao longo das duas últimas décadas tenham desenvolvido versões plurais de uma cultura política que vão muito além do (re)estabelecimento da democracia formal liberal. Assim, as redefinições emergentes de conceitos como democracia e cidadania apontam para direções que confrontam a cultura autoritária por meio da atribuição de novo significado às noções de direitos, espaços públicos e privados, formas de sociabilidade, ética, igualdade e diferença. (ALVAREZ, DAGNINO E ESCOBAR, 2000, p.29)

A emergência dos novos movimentos sociais (Movimento quilombola, Movimento negro, de mulheres, indígenas, ribeirinhos, LGBT etc.) são vistos como resposta à ineficácia

das estruturas tradicionais de poder, tanto em termos de canalizar e processar demandas, quanto de prover espaços para o livre exercício da política. Sobre este aspecto, Boschi afirma que

determinadas manifestações coletivas contêm um potencial significativo de mudança para arranjos mais democráticos e sua expansão representaria um desafio a certos aspectos perversos inerentes à esfera das instituições dominantes (BOSCHI, 1987, p.25).

Nesse sentido, a atuação dos novos movimentos sociais significaria, segundo o pensamento de Habermas, o alargamento de temas trabalhados na esfera pública, a luta por direitos, novas concepções de cidadania e participação e conseqüentemente o aprofundamento da democracia.

Nesta mesma linha, Dagnino, et al. (1994, p.107) postula o caráter dinâmico do conceito de cidadania refutando qualquer essência imanente a este conceito. A nova cidadania elucidada por ela se baseia em alguns aspectos importantes como, o direito a se ter direitos e não apenas o acesso a direitos já definidos e estabelecidos na sociedade. Continuando, a autora afirma que, diferentemente de uma concepção liberal, a nova cidadania não se vincula a uma estratégia das classes dominantes para permanecer no poder, porém mais do que isso, “a nova cidadania requer a constituição de sujeitos ativos... (trata-se) de uma cidadania de baixo para cima (DAGNINO, et al. 1994 p.108) e por isso este conceito amplia os marcos formais da democracia, trata-se ainda de um conceito estratégico, onde seu conteúdo é sempre definido pela luta política e é, portanto capaz de incorporar dimensões da subjetividade, novas aspirações e desejos de grupos inseridos, por exemplo, no âmbito da sociedade civil.

De acordo com Habermas, a sociedade civil seria formada por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública, nos componentes sociais do mundo da vida. Para este autor, a sociedade civil “compõe-se de movimentos, organizações e associações as quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas condensam-nos e transmitem, a seguir para a esfera pública política” (1997, p.99) impactando as estruturas políticas, afetando a realidade social.

Assim, Habermas vê a partir do diálogo fundamentado em argumentos racionais, a possibilidade de emancipação humana. Esta, por sua vez, se dá no reino da ética e da cultura - ou na superestrutura, como afirma Gramsci - presentes no mundo da vida. E neste sentido a sensibilização dos indivíduos para o exercício de uma nova noção de cidadania tem levado a

melhoria da qualidade de vida de pequenas populações através do direito de opinar, de participar e de debater junto aos órgãos públicos.

Desta forma, entendemos, a partir do pensamento de Habermas, que as associações comunitárias quilombolas têm representado o espaço de diálogo onde os sujeitos trocam experiências e tematizam suas demandas encaminhando posteriormente para a esfera pública política, e no decorrer deste processo, as associações em articulação com outras discussões, como a do movimento quilombola nacional, movimento negro, direitos humanos entre outros são munidos de conhecimentos sobre sua condição histórica e social e a partir daí se tornam mais capacitados para intervirem em sua realidade, conquistando e defendendo projetos coerentes com suas realidades e tempo.

4.5 A emergência da Sociedade Civil no Brasil

As articulações da Sociedade Civil - formada por diversos grupos em desvantagens sociais (negros, índios, mulheres, gays, quilombolas etc.) - no Brasil se intensificam a partir da segunda metade do século XX, quando a população começa a questionar o regime ditatorial predominante. Até então, o Estado detinha o controle de todas as formas de ação social, seja no nível da economia e política até no âmbito da intervenção e regulamentação das ações dos grupos civis.

Segundo Avritzer (1994, p.285) a partir do final da década de 70, “a constituição”⁹ da Sociedade Civil brasileira esteve, aliás, ligada a três fenômenos principais: o surgimento de atores sociais conscientes; a recuperação por estes atores da idéia de livre associação na relação sociedade-estado, e por último, a crítica das formas privatistas de relação e a criação de estruturas legais capazes de institucionalizar os anseios políticos e culturais da sociedade.

A emergência de novos atores sociais modernos, que instituem novas formas de ação e reivindicam novas práticas por parte da sociedade política e do Estado está ligada tanto à complexificação sócio-urbana, com o surgimento de uma classe trabalhista, e à interferência ideológica da Igreja Católica. Sobre esta última, o rompimento da Igreja não só com o regime autoritário, mas com a forma de concepção da sociedade moderna adotada no Brasil, levou à sua atuação no sentido de incentivar formas interativas de debate, favorecendo a construção de uma discussão junto à Sociedade Civil. Um exemplo disso é a atuação das Comunidades

⁹ A constituição aqui referida não se trata da formação do terceiro setor como defende alguns autores, mas a mobilização e as articulações da sociedade civil já existente, como nos termos habermasianos.

Eclesiais de Base – CEB's, que buscaram promover uma discussão das relações sociais através da leitura bíblica, levando os sujeitos sociais a uma interpretação crítica sobre suas condições de subalternidade social e, por conseguinte, a um questionamento das estruturas de poder e das relações estabelecidas entre sujeito-estado,

Desse modo a Igreja contribuiu para o desenvolvimento de um processo de refletividade nas relações entre população e o poder político, processo este, que está na raiz de alguns dos movimentos urbanos e do associativismo civil que despontaram no Brasil no final dos anos 70 (AVRITZER, 1994, p.288).

No Vale do Jequitinhonha, a atuação e a formação das Comunidades Eclesiásticas de Base se deram a partir do final da década de 1970. A Igreja Católica começou a atuar na região, levando um novo senso de organização às relações entre os agricultores familiares da região.

De acordo com Lima (2010, p.177), O padre responsável pela formação das Comunidades Eclesiásticas de Base em algumas comunidades da região, foi o Padre Pedro, que na época passou a mobilizar os agricultores, em reuniões, com o objetivo de entender a dinâmica da região, as demandas e o modo de vida das famílias. Embora inicialmente a atuação da Igreja, nesta região, tenha ocorrido no sentido de organizar as pessoas para o culto, para as rezas, para a religiosidade como um todo, ela também teve um fundo político.

A Igreja encontrou uma forma de motivar e politizar pessoas, que permitiu às comunidades se organizarem, criando espaços de reuniões e debates acerca dos problemas sociais e econômicos da região onde estavam inseridos. Segundo a fala de um camponês morador da comunidade de Pinheiros/Minas Novas sobre à atuação política da Igreja Católica em sua comunidade, ela se iniciou com a visita de um padre que,

Visitou, gostou muito e o povo marcou de fazer uma missa, só não tinha local. Aí fez lá no meu quintal. Daí, acho que um ano depois, aliás não, primeiro na paróquia começou a chamar gente para poder ir para os encontros e foi formando várias outras comunidades de base. O pessoal foi se encontrando, discutindo os problemas, e eles muito interessado em buscar o desenvolvimento da região (LIMA, 2010, p.177 - entrevista liderança quilombola da comunidade de Macuco – Minas Novas).

A partir desses processos, instaura-se uma condição que permite a reflexividade baseada na comunicação estabelecida no mundo da vida, da relação entre atores sociais e protagonistas do processo de modernização social e econômica brasileira. É esse processo de reflexividade que,

Transforma aquilo que era anteriormente fato ou uma forma ingênua de lidar com coisas e eventos...em algo que pode ou não ser aceito (...) normas sociais as quais os indivíduos estavam perfeitamente adaptados são, então, transformados em possibilidades de regulamentação que podem ser aceitas como válidas ou rejeitadas enquanto inválidas (AVRITZER, 1994, P.290)

O surgimento do associativismo, a intervenção política das CEB's e tantos outros movimentos políticos em todo o país, levaram à gênese desses novos atores sociais bem como sua participação na esfera pública brasileira entorno de direitos.

É relevante assinalar, contudo que, contrariamente a esta idéia, teóricos da transição democrática, como O'Donnel, Schmitter (1986) entendem o processo de democratização como limitado e restrito a operações institucionais do sistema político, relegando a segundo plano as relações Estado - Sociedade Civil,

A revolta popular sincantos movimentos de base, grupos religiosos, intelectuais, artistas, clérigos, defensores dos direitos humanos e associações (...) durante a transição não é de forma alguma uma constante (...) a revolta popular desempenha um papel essencial: levar a transição além do ponto que ela de outro modo teria chegado. Mas o desencanto que deixa atrás de si constitui um problema persistente para subseqüente consolidação da democracia política.(O'DONNEL, SCHMITTER,1986, p.91-92)

A sociedade civil na ótica destes autores não contem um papel tão singular e tão relevante, apesar destes autores reconhecerem a sua manifestação no final da década de 80, ela é entendida como uma “ressurreição do popular” que se mobiliza momentaneamente, mas a seguir se desmobiliza esgotando o seu protagonismo após o processo de redemocratização.

Este trabalho, no entanto, apóia-se no entendimento de democratização como aquelas práticas ligadas aos atores sociais e à sua luta contra o predomínio de formas sistêmicas de ação (Estado-Mercado) no interior dos domínios societários, e neste aspecto, consideramos fundamental a ampliação da esfera pública, com a tematização de assuntos projetados pelos diversos grupos que constituem a Sociedade Civil.

Vale ressaltar que a partir de meados da década de 1980, com a mobilização dos grupos e movimentos sociais, abriu-se espaço, sobretudo com a Constituição Republicana de 1988, para o reconhecimento dos direitos das populações quilombolas.

E é relevante assinalar neste sentido que a redemocratização política do Brasil na segunda metade da década de 80 teve como consequência, dois importantes acontecimentos ligados à política: primeiramente a presença da participação da Sociedade Civil nas políticas públicas e em segundo lugar o crescimento de instituições participativas, como as associações e outras que representam interesses e valores de grupos no interior da sociedade.

4.6 ONGs e Sociedade Civil Organizada: Convergências, ambiguidades e contradições

Para Gohn (2005), no contexto do mundo globalizado, as atuais políticas neoliberais deram espaço para o desenvolvimento da economia informal, flexibilizando o papel do Estado na oferta dos serviços públicos, ficando o mesmo como gestor e controlador dos recursos, transferindo responsabilidades para organizações da sociedade civil organizada, via programas de parcerias em projetos e programas sociais com as ONGs (2005, p.108).

As Organizações Não Governamentais (ONG's) se intitulam como formas institucionais, localizadas no âmbito do setor privado, que prestam serviços aos movimentos sociais e camadas populares marginalizadas e excluídas.

No processo de formação da identidade destas organizações, Damasceno et al. (1997), afirma que em seu discurso estão sempre presentes a conscientização e uma postura oposicionista com relação ao mundo assistencialista, visto como produtor de dependência, clientelismo e passividade dos grupos populares. Para este autor as ONGs constituem-se como modelo organizacional da sociedade civil com ampla capacidade de mobilização da opinião pública, cuidando também da fiscalização e cobrança dos atos do Estado para com a sociedade, cujo objetivo principal (destas instituições) é a transformação social.

Em uma perspectiva crítica, Gohn (2005) aponta uma diversidade de formas de atuação das ONGs que variaram ao longo do tempo. Para esta autora, nas décadas de 70 e 80 do século XX, as ONGs eram verdadeiras instituições de apoio aos movimentos sociais populares, sobretudo, dos movimentos de luta contra o regime militar; e neste contexto as ONGs constituíram grupos da sociedade civil, pois participaram ativamente da construção da democracia no país ao lado dos movimentos e grupos de diversas causas sociais.

A partir da década de 90 as ONGs se ampliam e se diversificam articulando suas ações às empresas e às fundações, restringindo suas atuações, a integração social dos grupos, ao *status quo* vigente; e num contexto mais recente estas organizações se especializaram buscando a qualificação dos atores sociais na corrente da nova conjuntura socioeconômica e ao atendimento das agências financiadoras.

Assim o processo de constituição de uma ONG pode ter sua gênese num grupo ou movimento social que ao se institucionalizar passa a se organizar e propor planos estratégicos para execução das ações de suas demandas.

Nesse processo o poder público e outras agências financiadoras de causas diversas se transformam em agentes repassadores de recursos às ONGs que atuarão em parceria com os movimentos e grupos sociais organizados. Em uma perspectiva crítica, vários debates contrários a essa idéia autônoma e transformadora da realidade social, se dão entorno das ONGs. Isto porque ao se institucionalizar, a lógica de atuação destas ONGs não são totalmente autônomas e voluntárias, ao contrário, ao envolver financiamentos de agências privadas, as ONGs passam a funcionar como empresas eficientes no provimento de serviços sociais, e quando em relação a financiamentos por parte do Estado estas instituições se comportam como empresas terceirizadas perdendo o seu potencial criativo de idéias que alimentam a transformação e utopias sociais.

Para Vidal (2006, p.1) a percepção vigente para as ONGs é a de que sua capacidade de pressão e mobilização social, de reivindicação e proposição de novos caminhos, cede lugar à pressão pela profissionalização de sua estrutura e ações, adquirindo um caráter predominante de prestadora de serviços ao Estado e ao mercado.

Outro aspecto relevante a pontuar é o deslocamento do atendimento das demandas. No contexto do mundo globalizado, estas demandas tendem a serem formuladas pelos interesses dos financiadores, seja o Estado ou setor privado, onde geralmente as propostas e projetos estão desarticulados dos problemas sociais locais e tratam de aspectos humanos mais gerais.

No Vale do Jequitinhonha é notável a existência de diversas ONGs que atuam em parceria com os territórios das comunidades quilombolas em ações que perpassam desde projetos nas áreas sociais básicas: educação, saúde, moradia, alimentação, à projetos na área de cultura: lazer, música, dança, defesa do patrimônio artístico, direitos humanos etc. que embora muitas vezes não atuem diretamente na formação e organização política, na conscientização contra uma cultura paternalista e assistencialista; compreendem importantes agentes que dão suporte em nível técnico e material e que necessitam ser melhor compreendidas e estudadas para objetivar seus reais alcances e impactos para as comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha. Exercício este que extrapola os objetivos deste trabalho, mas que na medida do possível será representado e analisado, para compreender a organização política das populações quilombolas do Jequitinhonha.

4.6.1 “Confluência Perversa”

A compreensão da abertura política para participação dos movimentos e grupos sociais, bem como, o surgimento de mecanismos de controle social através, por exemplo, da emergência de conselhos gestores, orçamento participativo, ongs, associações etc. no contexto brasileiro do final da década de 1980, pode ser entendido, de acordo com vários autores (DAGNINO, 2002, FIOREZE, 2003) a partir de dois processos sociais determinantes.

De acordo com DAGNINO (2002, p.195), o primeiro deles, trata-se de um projeto de reestruturação do capitalismo em nível global onde uma série de transformações nas relações entre público/privado, estado e sociedade civil são aí verificadas. Neste projeto, a sociedade civil constitui-se como estratégia para as reformas de cunho neoliberais que são cooptadas pela classe hegemônica, através do repasse, por parte do estado, de suas responsabilidades à esfera da sociedade civil.

Já o segundo processo, diz respeito ao fortalecimento da luta dos movimentos sociais pela democratização da sociedade e pela construção e consolidação de esferas públicas, onde estes atores possam participar na formulação, controle e execução de políticas públicas. Trata-se de um projeto democratizante, participatório, que emerge a partir das crises dos regimes autoritários e dos diferentes esforços nacionais pelo aprofundamento da democracia.

Desta forma, tais processos carregam consigo possibilidades contraditórias, ou seja, ao mesmo tempo em que podem se constituir em espaços de construção de uma nova cultura política, como vimos anteriormente, a partir da consolidação da esfera pública e disseminação de novos valores sociais, este mesmo processo, também, pode constituir-se em espaços de legitimação das reformas de cunho neoliberal, onde há a cooptação da sociedade civil e o repasse das responsabilidades do Estado para esta.

Sobre a concessão das classes subalternas em participar dos processos políticos, Gramsci (2000, p.261) denomina esse ato de revolução passiva (*guerra manobrada*), no qual a classe dominante, estrategicamente, atende as reivindicações da classe subalterna. Tais concessões podem até resultar em avanços na sociedade, ou seja, promover melhorias na infraestrutura e atendimento de demandas imediatas de determinado grupo, porém, elas efetivam-se no campo dos reformismos que são operados pelas elites, a fim de minimizar, com isso, o protagonismo das classes subalternas e enfraquecer o seu potencial transformador, reproduzindo, desta forma, a ordem hegemônica vigente. Assim, a abertura política aos movimentos e grupos sociais e a concessão de espaços de controle social sobre as ações do

Estado, pelo Estado, que se caracteriza como forma de introdução da lógica democrática, condiz, muitas vezes, com a necessidade de legitimação da classe hegemônica/capitalista perante as classes subalternas.

Por outro lado, vale ressaltar que o reconhecimento de instituições na sociedade que promovam e ampliam a participação da sociedade civil na gestão estatal, remete também à discussão acerca da luta permanente pela conquista e/ou manutenção da hegemonia de determinados grupos de interesses. Uma vez que a dinâmica de institucionalização de canais democráticos é resultante das pressões dos movimentos populares, os quais se caracterizam pela busca de espaços e do consenso na esfera da sociedade civil, essa dinâmica pode também ser entendida como elemento constitutivo da guerra de posição, tal como nos fala Gramsci (2000, p.255) em “a passagem da guerra manobrada à guerra de posição também no campo político”.

A guerra de posição, por sua vez, caracteriza-se pela luta efetiva das classes subalternas visando à conquista da hegemonia, como base para a construção de seu bloco histórico, e tal luta, tem como palco principal, a esfera da sociedade civil. Então, o processo de luta pela conquista de espaços públicos, onde estas populações possam participar efetivamente, pode também constituir-se, em espaços para a construção de uma contra-hegemonia e, portanto uma guerra de posição.

Entendemos neste trabalho, as contradições que representa a luta dos quilombolas na esfera pública brasileira, isso porque, ao mesmo tempo em que ela possui potencial para se constituir em processos reformistas operados pela classe dominante, visando amenizar os conflitos de classe e, assim, manter a hegemonia de seu bloco histórico, também apresentam potencial, para se colocarem como estratégias para o fomento de práticas e idéias contra-hegemonicas, ou seja, a ampliação dos espaços de participação significa a conquista de posições (de poder) por parte das classes subalternas na luta pela transformação social.

Esse caráter contraditório, segundo FIOREZE (2003, P.12) “deve-se ao fato de que, na sociedade brasileira, o Estado já assumiu uma dimensão ampliada, nos termos de Gramsci”, ou seja, isso significa que já existe certo equilíbrio entre a sociedade civil e a sociedade política, o que faz com que o Estado tenha a necessidade de incorporar demandas das classes subalternas, e desta forma, o próprio Estado é, portanto, concebido como espaço contraditório, atravessado pela luta de classes.

4.7 Associações comunitárias como organizações da sociedade civil

A solidariedade, a comunicação e os estímulos afetivos são inerentes ao mundo da vida e possibilita a organização dos grupos e seus interesses (ARATO e COHEN, 1994). Esse esforço organizacional coletivo da Sociedade Civil, por sua vez, se contrapõe a uma redução da participação e a imposição de formatos não-democráticos. Entendemos neste trabalho que as associações são elementos constituintes da Sociedade Civil e que contribuem para a sociabilidade que cimenta a interação social e possibilita o exercício, de um papel político próprio, diferente dos partidos, ONGs e de outras organizações. De acordo com Teixeira (2005, p.75) Habermas entende que

O Seu núcleo institucional (da Sociedade Civil) é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A Sociedade Civil compõe-se de movimentos, organizações e associações os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas.

Trabalhando com uma abordagem interativa Estado\sociedade, concentramo-nos, nos grupos sociais (associações comunitárias); no processo de construção da solidariedade e criação de identidades coletivas, procurando captar algumas das novidades envolvidas nesses esforços, bem como as formas de intervenção do Estado.

Contudo, a escolha por essa posição, supõe uma difícil interrogação: Em que medida as coletividades (grupos sociais, movimentos e associações etc.) são capazes de impactar as estruturas sociais, sobretudo as instituições políticas tradicionais? A ampliação dos processos democráticos e a constituição de uma política cultural, como mostramos anteriormente, são apontados, na literatura, como importantes impactos dos movimentos e grupos sociais organizados sobre as estruturas institucionais. Porém, Boschi (1987, P.33) afirma que “alguns ganhos são patentes, para além da satisfação das demandas imediatas, mas estes dificilmente podem ser constatados empiricamente”.

Os povos quilombolas, atores sociais desta pesquisa, nos mostram em sua luta, duas importantes vertentes reivindicatórias, a primeira refere-se àquelas redistributivas, voltadas para a satisfação de suas necessidades materiais, como o território, projetos de geração de

renda, infraestrutura nas áreas da saúde, moradia, transporte, educação etc. que foram historicamente negados a essas populações.

Vale ressaltar que apesar dos direitos adquiridos pelos povos quilombolas em nível institucional e do grande montante de recursos disponibilizados aos povos quilombolas pelo governo federal, muitas destas comunidades permanecem sem o completo atendimento de suas demandas, decorrente do descaso das elites políticas locais, desvios de recursos, a falta de habilidade por parte dos mediadores Estado/comunidades quilombolas, burocracias etc, que serão melhor trabalhados no quarto capítulo deste trabalho.

Inclusive, sobre as condições sociais de vida dos povos quilombolas, um dos militantes do movimento quilombola no Vale do Jequitinhonha, entrevistado nesta pesquisa, nos apontou que a sua experiência e conhecimento das comunidades rurais nesta região há 27 anos, tem mostrado que, “a comunidade quilombola é mais carente em infraestrutura do que qualquer outra comunidade rural nesta região, em termos de moradia, saúde, educação, tudo...”.

A segunda vertente reivindicatória desse movimento refere-se aos aspectos simbólicos, de busca pelo seu reconhecimento histórico, autonomia em suas ações e valorização de sua identidade na sociedade. Nesta última vertente, compartilhamos do pensamento de Boschi, em relação às dificuldades de sua apreensão empírica e dos seus reflexos nos processos de transformação social.

Apesar de todas essas limitações, de conquistas materiais e simbólicas, Boschi (1987, P.38) afirma que a novidade dos novos movimentos sociais e grupos organizados, residem em seu desafio aos canais institucionais de acesso ao Estado e, sobretudo ao monopólio dos partidos políticos e sindicatos como formatos tradicionais de participação política.

Diante do atual contexto favorável de construção de espaços políticos de discussão, a possibilidade de afirmação de sujeitos coletivos é fundamental à política democrática, porque constitui em condição prévia para a incorporação de atores excluídos na política. Para este autor, a associação representa

um estágio no processo de mobilização coletiva, configurando-se como uma estrutura organizada que alimenta a dinâmica da política comunitária. Uma vez conquistada o monopólio legítimo da representação, a associação atua como intermediária entre agências públicas e as comunidades locais para o encaminhamento de várias demandas. (BOSCHI, 1987, p.46)

Teixeira (2005, p.87/88) analisando o processo associativo no contexto institucional, demonstra que as associações situam-se no campo do controle social do poder público e da

fiscalização de suas ações. Ele aponta que através da Constituição Federal de 1988 ampliou-se o papel das associações, atribuindo a estas, representatividade em várias instâncias decisórias¹⁰. Este autor ainda cita o artigo 204, II da Constituição Federal de 1988 que em seu texto, garante a participação da população por meio de organizações representativas na formulação das políticas e controle das ações – a criação dos Conselhos de políticas setoriais tem este sentido.

Teixeira (2005, p.88) afirma ainda a existência de um “vasto aparato institucional que, se devidamente exercitado e respeitado, daria condições de partilha de poder e de efetivação de uma democracia participativa”.

No entanto, ele afirma que paralelamente as leis, existem vários obstáculos da nossa cultura política e dos interesses corporativos envolvidos no processo; por outro lado, as associações ainda não dispõem de todas as informações, suporte técnico e de recursos humanos que possam exigir e acompanhar as prática e ações desses mecanismos constitucionais. Uma outra limitação apontada pelo autor em relação a atuação política das associações, refere-se ao contexto sóciopolítico mais amplo, de diminuição do papel do Estado face de uma política neoliberal, hoje aplicada no mundo inteiro, em que se pretende transferir grande parte dos encargos sociais, para as empresas, instituições privadas e setor associativo, sobretudo para aquele tradicional de caráter assistencial e filantrópico como as OSCIP e ONGs, como vimos anteriormente.

4.7.1 Negros e Quilombolas na Sociedade Civil brasileira

Seguindo o pensamento de Habermas, entendemos as associações comunitárias quilombolas como uma das múltiplas formas de organização constituintes da sociedade civil. Essas organizações quilombolas são dotadas de racionalidade comunicativa (dialógica e consensual), e encontram na esfera pública, o seu atual campo de lutas. E neste sentido, as comunidades quilombolas, em seu atual contexto de luta, se organizam em nível local em associações e articulam suas reivindicações, pautas e agendas ao movimento quilombola estadual e nacional.

Bárbara Souza (2008), analisando o processo global de existência e resistência dos povos quilombolas no contexto brasileiro, aponta, entretanto diversos obstáculos que limitaram a sua existência ao longo do tempo. Por outro lado ela enfatiza também os diversos

¹⁰ Constituição Federal. art.5, XXI

processos de resistência que o povo negro empreendeu e empreende por quase cinco séculos. Sobre este aspecto, ela denomina de movimento de “aquilombar-se” toda

Ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental de existirem com seus usos e costumes (SOUZA, 2008, p.106)

Neste sentido, as conquistas e direitos adquiridos pelos populações quilombolas, materializada na CF de 1988, é fruto de uma longa história de lutas. Estas por sua vez, imbricaram-se, como estratégia recente, sobretudo a partir década de 70, à luta do movimento negro urbano, uma vez que ambos (quilombolas e negros) em geral partilham da mesma desigualdade social e racial em relação à população branca nacional.

A consolidação da população negra enquanto grupo organizado da sociedade civil pode ser observado a partir da primeira metade do Séc.XX e encontra suas expressões mais relevantes nas mobilizações políticas no espaço urbano, como por exemplo, as atuações da Frente Negra Brasileira (FNB), criada em 1936.

Esta organização teve grande importância para a população negra, pois trouxe à tona o debate político sobre a questão racial e as condições de desigualdade desta população em relação à população branca no país. Foi, no entanto, extinta em 1937 pela repressão de Getúlio Vargas no Estado Novo, assim como todas as demais organizações políticas da época (DOMINGUES, 2007, p.107). Anos depois, com o processo de redemocratização em 1944, os negros no espaço urbano, sobretudo aqueles que conseguiram ascender socialmente, criaram o Teatro Experimental do Negro (TEN) tendo o militante Abdias Nascimento como o seu principal fundador. O TEN, adquiriu grande relevância política e cultural, pois buscou tanto a conscientização do negro sobre a sua condição social e histórica, quanto a afirmação cultural do negro na sociedade brasileira. De acordo com Abdias Nascimento,

Teríamos (a frente negra brasileira) de agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, as denúncias dos equívocos e da alienação dos chamados estudos afro-brasileiros e fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação objetiva em que se achava inserido. Tarefa difícil, quase sobre-humana se não esquecermos a escravidão espiritual, cultural, socioeconômica e política em que foi mantido antes e depois de 1888, quando teoricamente se libertará da servidão (NASCIMENTO, 1997, p.211)

Postulamos que é neste sentido, que tais mobilizações, mesmo que pontuais, podem ser consideradas, à luz do pensamento gramsciano, como atuações (dos negros no âmbito da sociedade civil), por contestarem a hegemonia burguesa predominante naquele período, ou seja, a política cultural que submetia as demais populações à seus interesses e ideologias.

A proposta original do TEN era formar um grupo teatral constituído por atores negros; no entanto, progressivamente o grupo adquiriu um caráter mais amplo, publicando o jornal Quilombo e também, oferecendo cursos de alfabetização e corte e costura; além de criar o Instituto Nacional do Negro, o Museu do Negro, realizando também o I Congresso do Negro Brasileiro (DOMINGUES, 2007, p.109). O TEN defendia os direitos civis da população negra questionando, mesmo que pontualmente, a hegemonia burguesa branca e racista dominante; e já demandava, naquele contexto, a criação de uma legislação anti-discriminatória para o país.

Assim entendemos que tanto o TEN quanto a FNB objetivavam não somente a luta por políticas públicas que levassem a reparações históricas em relação as desigualdades raciais na sociedade brasileira, mas também pela produção de um outro imaginário e ideologia social mais incluídas.

O TEN e a FNB influenciaram a formação de diversas outras organizações negras de cunho cultural, político, recreativo entre outras por todo Brasil. Foi inclusive através destas manifestações que estabeleceu-se em 1971 a comemoração do 20 de novembro enquanto Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem à morte de Zumbi dos Palmares.

Em 1978 foi criado o Movimento Negro Unificado (MNU) que articulou os diversos grupos sociais envolvidos com a temática racial, sendo a sua principal tônica, a contestação da ordem social (burguesa) vigente. De caráter nacional, seus principais objetivos, segundo Domingues foram:

desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formação de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo apoio internacional contra o racismo no país (DOMINGUES, 2007, P. 114).

A articulação do protesto negro urbano às reivindicações das comunidades afrodescendentes rurais se dá, todavia, com as pressões provocadas pelo processo de modernização brasileira que priorizava a agricultura focada no latifúndio e na monocultura, e com o acirramento dos conflitos fundiários nas décadas de 70 e 80 que afetaram

profundamente a organização territorial e cultural das comunidades quilombolas em várias regiões do Brasil.

Diversas manifestações, resultantes deste embate travado entre comunidades quilombolas e latifundiários, puderam ser observadas em vários estados brasileiros. Um dos marcos destas mobilizações ocorreu, por exemplo, no Estado do Maranhão em 1986, quando houve o primeiro encontro estadual das comunidades negras rurais do Maranhão, seguidos do segundo e terceiro encontros em anos posteriores. E também ocorreram encontros de entidades negras no Estado do Pará durante os anos de 1988 e 1989. Nestes encontros eram discutidas ações contra os conflitos e expropriações fundiárias e a construção coletiva de demanda por políticas de defesa, sobretudo territoriais, destas comunidades (ARRUTI, 2003, P.10).

Outras articulações e manifestações para se estabelecer uma proposta coletiva numa perspectiva de direitos a ser encaminhada e incorporada pela nova constituição Federal (1988), foi realizada, também pelas comunidades organizadas nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Pará, Bahia, Goiás e Maranhão (SOUZA, 2008, P. 117) . Somados a estas mobilizações, foram realizados no âmbito universitário acadêmicos encontros e seminários relacionados à questão quilombola; encontros estes que fortaleceram e contribuíram para a luta quilombola e pela incorporação de suas demandas na nova Constituição Federal. Exemplo disso foi o Congresso Internacional da Escravidão, ocorrido na Universidade de São Paulo em 1988 que contou com a participação de diversos estudiosos defensores dos direitos das comunidades quilombolas no Brasil.

Por outro lado, os parlamentares sensíveis à causa quilombola, como a Deputada Benedita da Silva, Carlos Alberto de Oliveira Caó (PDT/RJ) e Paulo Paim (PT/RS) tiveram importância fundamental para a incorporação das demandas quilombolas à nova CF (SOUZA, 2008, p.118). Desta forma, Leite inclusive afirma que a questão quilombola “relançada por militantes e intelectuais afrodescendentes tornou-se pouco a pouco um fato político ao alcançar visibilidade e interagir com diversos setores progressistas que tinha voz e voto na assembleia constituinte” (LEITE, 2004, p.19 apud, SOUZA, 2008, p. 118). E foi a partir destas articulações e mobilizações dos povos quilombolas no âmbito da sociedade civil, e na projeção de suas demandas na esfera pública brasileira, que se deu a conquista do Art.68 do ADCT que garante às comunidades quilombolas o direito a terra e também a conquista dos artigos 215 e 216 que garantiu a estas populações o direito a manutenção de sua cultura e tradições.

A formação do movimento quilombola em escala nacional se dá no contexto de realização do Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas e da Marcha Zumbi dos Palmares realizada em Brasília no ano de 1995. Este encontro foi fundamental, para ampliar a mobilização política quilombola que até então se dava em nível regional, projetando, desta forma, sua questão social em nível nacional. Neste encontro foi formada a Comissão Provisória Nacional das Comunidades Rurais Quilombolas - CONAQ, embrião do futuro Movimento Quilombola Nacional. Neste mesmo contexto foi elaborado importante documento contendo as principais questões da luta dos movimentos negros urbanos e rurais encaminhado a Presidência da República. E em 1996, em uma reunião de avaliação deste encontro, representantes de 22 estados brasileiros, substituíram a comissão provisória pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, configurando-se formalmente como movimento social brasileiro.

Encontros posteriores, agora com uma organização mais definida do movimento quilombola, buscaram visibilizar a nível nacional a sua causa; exemplo disso foi o I Encontro Nacional das Comunidades Rurais Quilombolas, realizado no ano de 2000, em Brasília, cujo principal tema foi a delimitação das questões quilombolas como principal objetivo do movimento, em detrimento da luta do movimento negro, apesar da reafirmação quilombola da parceria com este movimento.

Após este encontro, um amplo processo de organização das comunidades quilombolas em nível local ganhou destaque no cenário nacional. E neste contexto, as comunidades passam a construir espaços de protagonismo político, como as associações comunitárias quilombolas e as comissões de organização quilombola em nível estadual.

Na Comunidade de Moça Santa, a formação da associação se deu efetivamente neste contexto de expansão do movimento quilombola,

Começou através de uma reunião da Pastoral da Terra com o sindicato, aí eles perguntou o quê que agente pretendia fazer de geração de renda, aí eu falei que meu sonho era criar um grupo de jovens pra trabalhar com o artesanato, pra mode eles não precisar de ir pra São Paulo, pra ver se segurava ao menos a juventude aqui, (...) aí eles me chamaram pra Salvador, e lá eles falaram que tinha que criar uma associação, (...) aí veio o pessoal da Fundação do Centro da Cultura Negra, foi que deu a gente a orientação e amontou tudo pra agente, a ata, agente fizemos a reunião, fizemos a ata e o estatuto da associação e registrou. (Liderança quilombola de Moça Santa – Entrevistada em Julho de 2010)

Em 2003, realizou-se em Recife o II Encontro Nacional da CONAQ cujo principal objetivo foi a reestruturação da mobilização dos povos quilombolas a partir do decreto

4887/03 que estabelece os processos de identificação das comunidades quilombolas. Já em 2008, ocorreu o III encontro da CONAQ na região do Sapê do Norte/ES, em uma comunidade quilombola que ainda hoje enfrenta graves conflitos fundiários. Este encontro trouxe como pauta principal às mobilizações quilombolas como a problemática da conjuntura nacional política de oposição e a oposição dos meios de comunicação e dos grandes proprietários de terras. E em 2011, na cidade do Rio de Janeiro realizou-se o IV Encontro da CONAQ que teve como temas discutidos os avanços nas políticas públicas para as populações quilombolas. Os objetivos principais do CONAQ, de acordo com as informações contidas no site oficial da comissão, são,

Lutar pela garantia do direito à terra e pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável das comunidades; Preservação dos costumes, da cultura e da tradição entre as gerações das populações quilombolas; Proposição de políticas públicas levando em consideração a organização pré-existente das comunidades de quilombo, tais como o uso comum da terra e dos recursos naturais, sua história e cultura em harmonia com o meio ambiente, que são as referências de vida; Zelar pela garantia dos direitos das crianças e adolescentes como continuadoras da cultura e tradição quilombolas; Combater toda e qualquer discriminação racial e intolerância religiosa; Lutar pela garantia do direito à terra e pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável das comunidades¹¹;

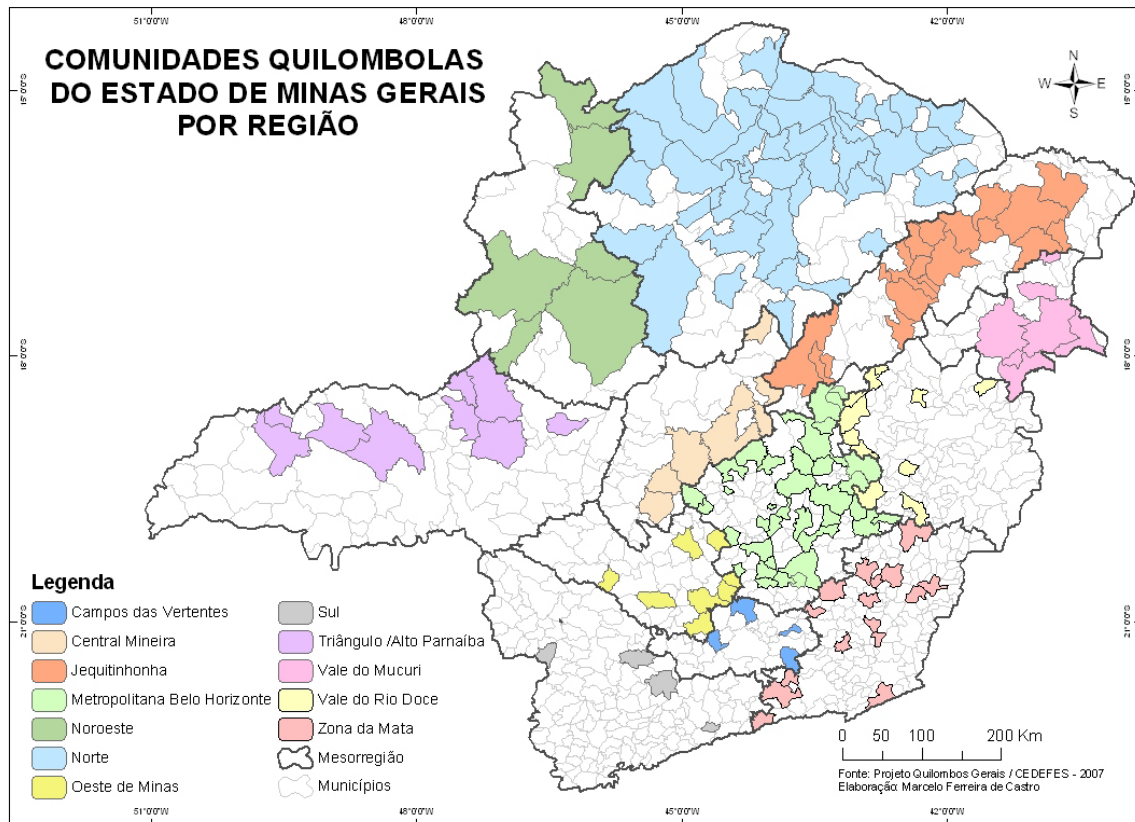
Além destes objetivos, a CONAQ tem buscado estabelecer diálogos não somente com organismos nacionais, mas também com atores/agentes internacionais, visando a projeção da causa quilombola, como por exemplo, as interlocuções realizadas pelo CONAQ no Fórum Social Mundial e Conferência Mundial de Combate ao Racismo, à Discriminação Racial, à Xenofobia e às Intolerâncias Correlatas, na conferência de Durban em 2001.

4.7.2 Articulações Políticas: A Organização Política Quilombola em Minas Gerais

Atualmente a CONAQ está organizada no nível local, estadual e regional. Em Minas Gerais a maior concentração de comunidades quilombolas está no nordeste do estado, com ênfase para o Vale do Jequitinhonha, região foco de estudo desta pesquisa.

¹¹ www.conaq.org.br

Mapa 1: Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais



Fonte: Cedefe, 2007

As organizações quilombolas nos Estados brasileiros são constituídas de duas formas, ou como associação ou como federação. No Estado de Minas Gerais, a organização estadual das comunidades quilombolas se dá através da Federação N'golo - Confederação das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais, criada no ano de 2004. De acordo com Souza (2008, p.131) a idéia de se criar uma federação em MG partiu dos próprios quilombolas que entenderam ser de fundamental importância a sua articulação pela luta por seus direitos.

E no interior do estado ocorre também a organização regional que se dá através de um coordenador responsável. Em MG, esta organização regional é de extrema importância diante da extensão do Estado, e conseqüentemente, da necessidade de sua articulação. Assim, as regiões quilombolas organizadas em MG são as do Centro-Oeste, Central, Paracatu, Jequitinhonha e Norte. Neste contexto, as articulações locais, regionais, estaduais e nacionais se dão em nível local pelas associações que participam de congressos e seminários regionais, estaduais e nacionais, configurando uma rede, que forma o movimento quilombola nacional.

A articulação estadual se dá através de encontros, e neste âmbito, ocorreu em 2004 o I Encontro das Comunidades Quilombolas do Estado de MG em São José da Lapa. Nesse encontro, os participantes discutiram o direito quilombola ao seu território cultural bem como as políticas públicas direcionadas aos remanescentes de quilombos no Brasil.

Nesta mesma perspectiva, o II Encontro das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais foi realizado no ano de 2007 em São José da Ponte. Já numa perspectiva de articulação política regional, realizou-se em 2009, I Encontro de Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha (Figura 1), no município de Minas Novas, ocasião em que foram discutidos temas como: condições sociais e históricas do Negro na sociedade, a necessidade de políticas específicas para os quilombolas, os direitos adquiridos, os conflitos fundiários nas comunidades do Vale, a organização das Comunidades Quilombolas em Minas Gerais (Federação N^o Golo); entre outras temáticas concernentes a realidade dos povos quilombolas desta região. Neste encontro as comunidades que formam o território de Moça Santa tiveram a oportunidade de participar, melhor compreender sua realidade e contribuir nas discussões realizadas no encontro.



Figura 1: I Encontro Regional dos Povos Quilombolas do vale do Jequitinhonha/ 2008. Fonte: acervo laboratório de Geografia agrária IGC\UFMG, 2008.

O I Encontro Regional de Comunidades Quilombolas do Vale do Jequitinhonha foi realizado no município de Minas Novas entre os dias 23 e 24 de junho de 2009 e contou com a participação de 500 pessoas de mais de 70 comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha. Destaca-se ainda as manifestações culturais locais, realizadas pelas próprias

comunidades de cada município. Exemplo disso foi o I Encontro Folclórico dos núcleos quilombolas no município de Chapada do Norte realizado na comunidade quilombola de Porto dos Alves, ocorrido em outubro de 2009. O evento foi organizado pelas próprias comunidades quilombolas da região, incluindo as comunidades de Moça Santa, Cuba, Poções e Porto dos Alves.



Figura 2: I Encontro Folclórico dos núcleos quilombolas no município de Chapada do Norte/MG, 2009. Fonte: Acervo do laboratório de Geografia Agrária, 2009.

O objetivo do encontro era possibilitar um momento de interação e trocas culturais entre as comunidades e os grupos de dança que participaram da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos realizada na sede municipal.

4.7.3 Os movimentos sociais, as lutas populares e o aprendizado político no Vale do Jequitinhonha

O Vale do Jequitinhonha foi por muitos anos considerado como o ‘vale da miséria’ devido a sua “estagnação” econômica por quase 150 anos, num período que vai desde o século XIX, quando entra em declínio a exploração de ouro e diamante, até a década de 1970, quando se inicia um novo ciclo de atividades econômicas com a expansão da pecuária e o cultivo de extensas áreas de eucalipto e café na região.

A decadência das atividades econômicas (...) resultou na desagregação da sociedade local, com a involução dos núcleos urbanos, isolamento dos povoados, declínio das vias de comunicação com o mundo exterior e a criação de uma estrutura agrícola que possibilitasse a auto-manutenção da região – a agricultura de subsistência. (RIBEIRO, 2010, p.190)

Apesar do isolamento das comunidades rurais do Vale do Jequitinhonha até o início dos anos 80 - onde quase todas as comunidades não possuíam estradas de acesso, serviços de telefonia, circulação de jornais e televisão - tal isolamento não impediu que se organizasse aí um diversificado conjunto de movimentos e grupos sociais, com forte presença da população rural camponesa.

Neste processo mobilizatório destacam-se as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) que começaram a atuar nesta região a partir da década de 70; o movimento dos atingidos por barragens nas décadas de 80 e 90; a organização dos cortadores de cana na década de 80 e mais recentemente o movimento quilombola; entre outras tantas manifestações organizadas.

Além disso, a atuação dos programas de governo, com a chegada de benefícios sem a intermediação de políticos locais, bem como a organização desta população, ou formação intelectual como vimos em Gramsci, com a sua participação em reuniões e o contato com técnicos de várias instituições, Universidades, ONG's, em geral com origens de fora da região, contribuíram para novas noções dos 'direitos' de cidadania entre os camponeses (RIBEIRO, 1993, p.109).

A atuação da igreja católica através das CEB's nesta região¹² foi de extrema importância para a organização e formação política dos grupos populares diversos existentes no Jequitinhonha. Isto porque, se orientando pela teologia da libertação¹³, as CEB's foram recomendadas que seu trabalho devesse ser direcionado especialmente às populações oprimidas da América latina, como os pobres, as mulheres, as crianças, os negros e os índios, através da reunião de pessoas que sofressem a mesma opressão, com o objetivo de desenvolver sua identidade grupal, aumentarem a autoestima e a confiança para se transformar e mudar a sociedade. De acordo com Ribeiro, (2010, p.192),

a criação desse espaço de reflexão sobre a realidade socioeconômica e política, (num momento em que havia poucos espaços democráticos para o debate), permitiu que, sob a proteção da igreja católica, diferentes segmentos

¹² Segundo o Jornal Estado de São Paulo de 31/08/77, a Diocese de Araçuaí possuía no ano de 1977, 350 CEB's e, hoje, este número alcança 970, sendo 845 rurais e 125 urbanas (JORNAL ESTADO DE SÃO PAULO, 1977 apud, RIBEIRO, 2010, P.193).

¹³ A teologia da libertação desenvolveu-se inicialmente na América Latina a partir dos anos 70 e tem como princípio básico levar a reflexão sobre a situação de pobreza e exclusão social à luz da fé cristã para os povos socialmente oprimidos, como os negros, índios, mulheres, desempregados, crianças etc.

sociais iniciassem ou retomassem o seu processo de organização e participação.

As décadas de 70 e 80 também foram marcadas pela organização da população migrante do Jequitinhonha, objetivando melhores condições de trabalho. Estes trabalhadores ainda hoje migram principalmente para a região de São Paulo onde permanecem por períodos variáveis de 4 a 8 meses por ano para o corte da cana e cata do café (abril a novembro).

A migração sazonal tem representado, desde a década de 1980, a principal alternativa de trabalho para a população rural do Vale do Jequitinhonha que vem ao longo dos anos combinando a atividade do corte de cana em SP, com o plantio anual das culturas agrícolas no Vale (novembro a março). No entanto, as péssimas condições de trabalho (remuneração, transporte, jornada de trabalho, alojamentos, assistência a saúde etc.) levaram a mobilização de milhares de trabalhadores rurais migrantes, que organizaram o I Encontro de cortadores de cana e outros encontros, realizados nos municípios de Araçuaí, Berilo e Minas Novas entre os anos de 1984 a 1987.

Nestes encontros, agendas políticas com várias demandas foram construídas pela população migrante e encaminhadas para vários órgãos e para o governador do Estado de Minas Gerais. Ribeiro (2010, p.201) aponta que destas manifestações da Sociedade Civil no Vale do Jequitinhonha, algumas resultaram em ações concretas com a fiscalização da Secretaria Estadual do Trabalho e Ação social, que passou a acompanhar as questões referentes a migração mais de perto, além de tornar essa problemática reconhecida nacionalmente, dando origem as políticas de fiscalização pelo Ministério do Trabalho.

As propostas do governo estadual para a construção de barragens no Vale do Jequitinhonha a partir de 1987, também geraram a mobilização de comunidades rurais, paróquias e sindicatos. Dentre essas manifestações, destaca-se o ato público dos atingidos de Santa Rita, realizado no Município de Minas Novas e que reuniu aproximadamente mil pessoas em torno de reivindicações contra tal projeto, que previa o alagamento de casas e terras de famílias ao longo dos rios, Araçuaí e Fanado. Tal movimento ajudou a impedir a construção da Usina Hidrelétrica de Santa Rita (que também não contava com o apoio do governo federal) e proporcionou uma experiência de resistência e negociações coletivas em propostas de barragens (principalmente por parte da Cemig) projetadas posteriormente para vários municípios do Vale do Jequitinhonha.

As mobilizações das populações rurais quilombolas do Vale do Jequitinhonha são posteriores a promulgação do Artigo 68 da CF de 1988, quando estas comunidades começam a se auto-declararem como quilombolas. Essas mobilizações políticas são expressas tanto a

nível comunitário, em torno das associações comunitárias, quanto em nível coletivo, com a mobilização de várias comunidades organizadas em associações em torno de encontros regionais e em sua participação no movimento quilombola Estadual e Nacional.

5 CONQUISTAS POLÍTICAS QUILOMBOLAS NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA

O artigo 68 da CF de 1988 foi sem dúvida a maior conquista obtida pelo movimento quilombola na esfera pública brasileira e foi resultado de muitas articulações e mobilizações políticas (a nível nacional, estadual, regional e local) empreendidas por estas comunidades constitucionalmente em seu atual contexto de luta.

Além do direito à terra, garantida inclusive em constituições estaduais que avançaram na regulamentação do território quilombola, foram criados ainda outros instrumentos políticos, visando a implementação e regulamentação do artigo 68, como o decreto 4886 de 2003 que instituiu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR e a criação da SEPPIR – Secretaria Especial da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial.

O governo do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, se destacou por ter intensificado as políticas sociais em geral e também pela criação de políticas voltadas para grupos específicos, e neste sentido, destacaram-se inúmeros programas e ações que contemplaram as populações quilombolas. Essas ações foram ampliadas especialmente, a partir de 2003, quando criou-se a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

A partir da materialização destas políticas, vários programas sociais foram implementados em nível nacional como o Programa Cultura Afro-Brasileira, o Programa Comunidades Tradicionais, a Agenda Social Quilombola (ASQ), o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) Quilombola, Programa Nacional de Alimentação Quilombola (Pnaq), Chamada Nutricional Quilombola, Programa Brasil Quilombola (PBQ), entre outros, além dos programas universais do governo federal que atendem às comunidades, como o Programa Luz para Todos e Fome Zero.

Trata-se, de conquistas políticas da sociedade civil organizada, beneficiando as populações quilombolas que vêm há décadas, denunciando as desigualdades raciais em vários âmbitos da sociedade e reivindicando seus direitos. É nesta perspectiva que, Cohen e Arato (1994, p.155) entendem que tais direitos adquiridos “devem ser vistos enquanto princípio organizativo de uma Sociedade Civil moderna cuja instituição dinâmica é a esfera pública”, a qual, por sua vez, é associada por Habermas (1997, p.92) a “espaços e processos de

comunicação social abertos, autônomos e politicamente relevantes”, ou seja, espaços potenciais para a conquista de direitos.

O presente capítulo tem como objetivo aprofundar nos marcos legais das conquistas dos quilombolas na esfera pública brasileira, buscando entender as lógicas de seu funcionamento, sua abrangência no território nacional e, sobretudo, sua projeção e limitações para as comunidades locais, bem como os seus reflexos para a comunidade quilombola de Moça Santa.

5.1 A Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR

Como já assinalamos, uma importante conquista dos quilombolas organizados no âmbito da sociedade civil, na esfera pública brasileira, foi a institucionalização em 2003, pelo Governo Federal, da Política Nacional de Igualdade Racial/PNPIR (através do artigo 4886 de 20 de novembro).

A coordenação e execução dessa importante política, sobretudo para os negros e quilombolas brasileiros, ocorreram e ainda ocorrem, por meio da Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) que é, por sua vez, vinculada à presidência da república. Esta secretaria nacional tem a função de formular, coordenar e acompanhar as políticas de governo voltadas para a promoção da igualdade racial, bem como motivar e monitorar a implementação da legislação relacionada não só aos negros e quilombolas, mas às comunidades tradicionais do Brasil em geral.

Vale ressaltar que, sob coordenação e monitoramento da SEPPIR, a PNPIR é que direciona suas ações buscando a ampliação de valores democráticos. E nesse sentido, os princípios organizacionais que norteiam essa política se fundamentam na gestão democrática e descentralização do poder no processo de desenvolvimento de suas ações, cuja expressão mais notória é o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR).

Esta gestão democrática, por sua vez, “desenvolve-se por meio de formulação conjunta entre governo e sociedade civil, do monitoramento da execução e do controle social das políticas públicas” (BRASIL, 2007, p.26) contando ativamente com a participação das organizações sociais quilombolas de instâncias regionais, estaduais e nacional.

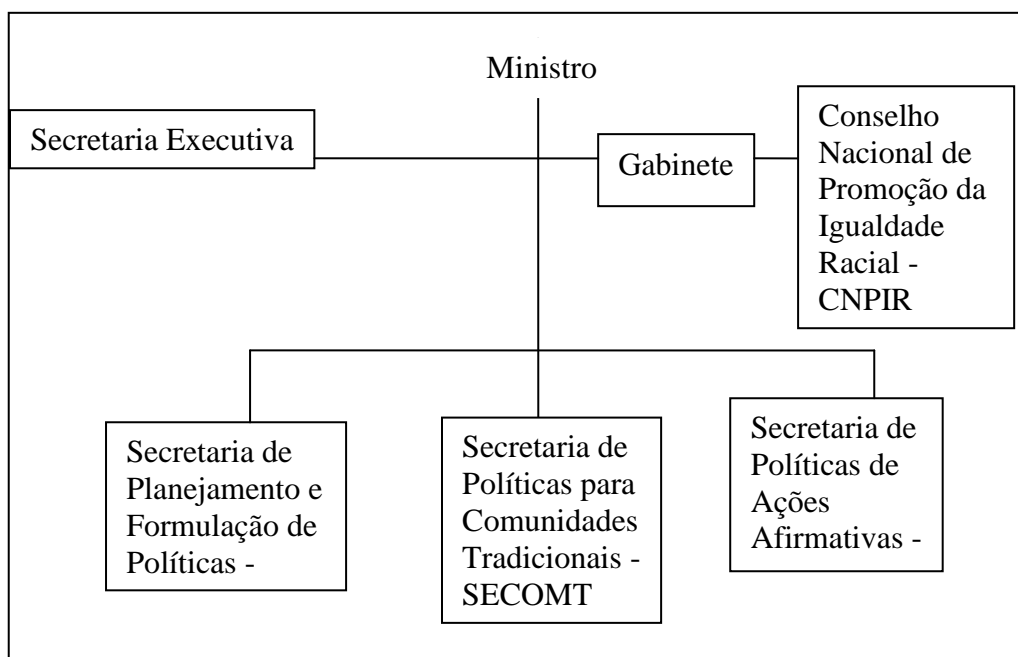
O CNPIR representa a sociedade civil, e é composto por 20 representantes efetivos de entidades e 20 representantes do governo federal – ministros e secretários de Estado. A concretização desta gestão democrática, por sua vez, se dá através de várias reuniões anuais

onde este conselho propõe em âmbito nacional, políticas de promoção da igualdade racial com ênfase a população negra e outros segmentos étnico-raciais da população brasileira.

No governo nacional a SEPPIR funciona como ministério que, por sua vez, é composto por três secretarias que atuam como órgãos específicos: a Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas – SPAA, que atua no sentido de estabelecer diretrizes e monitorar a aplicação de políticas de ação afirmativa em diversos setores da sociedade; a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais – SECOMT, que elabora, atua e monitora políticas para as comunidades tradicionais; inclusive quilombolas, e a Secretaria de Planejamento e Formulação de Políticas – SEPLAN, que atua em ações e formulações de políticas referentes à igualdade racial. Além destas três secretarias, a SEPPIR é formada também pela Secretaria-Executiva e pelo Gabinete que atuam conjuntamente na coordenação das políticas voltadas para promoção da igualdade racial junto aos demais ministérios e organismos da União, dos Estados e dos Municípios, e, sobretudo do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR, que corresponde a um órgão colegiado e que faz a interlocução do governo com as entidades representativas da sociedade civil (BRASIL, SEPPIR, 2010).

A estrutura de funcionamento da SEPPIR pode ser visualizada no organograma 2 a seguir,

Organograma 2: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial



Fonte: Relatório Gestão Seppir 2010, adaptado pela autora.

A intenção em demonstrar a estrutura de funcionamento da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), voltada para a população negra de forma geral, está no fato de que a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais – SECOMT, que constitui uma das secretarias da SEPIIR, é responsável pelo desenvolvimento de políticas e ações junto às Comunidades de Quilombos e outras populações tradicionais. E nesse sentido, uma das diretrizes políticas que norteou as ações do PNPIR desde 2004, foi o atendimento das demandas dos Quilombolas e essa diretriz vem sendo concretizada (ou pelo menos buscada) através dos diversos eixos de ação do Programa Brasil Quilombola (PBQ).

5.1.2 Programa Brasil Quilombola – PBQ

O atendimento às demandas das comunidades quilombolas dá-se por meio de ações empreendidas pelo Programa Brasil Quilombola (PBQ), criado no ano de 2004 e que funciona sobre coordenação da SEPIIR e SECOMT, no âmbito da PNPIR.

Tais ações são articuladas com os entes federativos (governos federal, estaduais e municipais), além de empresas públicas e de sociedades de economia mista, como o IBGE, Fundação Banco do Brasil, Caixa Econômica Federal, Petrobrás, Eletrobrás, Eletronorte e Furnas, entre outras, e que atuam sob o ponto de vista financeiro e executivo.

Vale ressaltar, que estas ações se dão, sobretudo, em articulação com a sociedade civil, como em conjunto com as Coordenações Estaduais de Comunidades de Quilombos (CECQ) e com a Coordenação Nacional de Comunidades de Quilombos (CONAQ) que são as principais fontes de informação e origem das demandas e delimitação das políticas públicas voltadas para esse público, pois, como vimos anteriormente, estas coordenações aglutinam interesses, demandas, questionamentos, a partir de uma rede complexa de organização.

A SEPIIR responde pela coordenação geral, planejamento, implementação e monitoramento do PBQ, sendo também coordenada e operada por meio de um Comitê Gestor composto pelo MDA/Incra; o MinC/FCP; o Ministério do Desenvolvimento Social Combate à Fome (MDS); e a Casa Civil. Esses órgãos reúnem-se sistematicamente para articular suas iniciativas, monitorar as frentes de atuação e definir estratégias para solucionar as principais demandas das comunidades de quilombos.

Vale ressaltar que o PBQ é regido pelos princípios da transversalidade, uma vez que vários órgãos são responsáveis pela execução, gestão e monitoramento das ações, da gestão descentralizada que trata da responsabilidade dos entes federativos, em consonância com o

artigo 23, X da Constituição Federal e da gestão democrática, enaltecendo a participação dos movimentos quilombolas, como associações e ONG's, na formulação e monitoramento dessas políticas (RODRIGUES, 2010, p.5).

O PBQ atua através dos quatro eixos principais, construídos juntamente com órgãos envolvidos e com a Sociedade Civil quilombola. São eles:

1. Regularização Fundiária – resolução dos problemas relativos à emissão do título de posse das terras e é a base para a implantação de alternativas de desenvolvimento, além de garantir a reprodução física, social e cultural de cada comunidade.
2. Infraestrutura e Serviços – consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas.
3. Desenvolvimento Econômico e Social - modelo de desenvolvimento local, baseado nas características territoriais e na identidade coletiva, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política.
4. Controle e Participação Social – estímulo à participação ativa dos representantes quilombolas nos fóruns locais e nacionais de políticas públicas, promovendo o seu acesso ao conjunto das ações definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município brasileiro (BRASIL, 2008, p.4).

Através dos eixos acima, são estabelecidos projetos e ações a serem desenvolvidos nos setores de acesso à terra; ações de saúde e educação; construção de moradias, eletrificação; recuperação ambiental; incentivo ao desenvolvimento local; pleno atendimento das famílias quilombolas pelos programas sociais e medidas de promoção das manifestações culturais quilombolas e organização política .

Vale ressaltar também a criação da Agenda Social Quilombola (ASQ) como outro instrumento político criado pelo governo federal que atua através da gestão compartilhada com a sociedade civil, a fim de melhorar a aplicabilidade dos direitos adquiridos pelas populações quilombolas.

A ASQ tem como objetivo articular e coordenar ações governamentais afins existentes no âmbito do Governo Federal, com as propostas do PBQ. Neste sentido, os eixos de atuação da ASQ priorizam articulações políticas cujo foco sejam: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva, desenvolvimento local, direitos e cidadania. Um exemplo dessa atuação é o esforço ASQ em articular a SEPPIR com o Programa Territórios da Cidadania - PTC (Governo Federal) a fim de ampliar as possibilidades de participação dessas populações em projetos sociais variados disponibilizados por este programa.

O Programa Territórios da Cidadania prevê inúmeras ações e investimentos nas regiões com os mais baixos índices de desenvolvimento humano e constitui-se como uma

tentativa de ação focada para a melhoria das condições de vida dos brasileiros que historicamente se encontram à margem do acesso à terra, educação, saúde, emprego, cultura etc. Dentre os seus principais objetivos, está o de promover e acelerar a superação da pobreza e das desigualdades sociais no meio rural, inclusive as de gênero, raça e etnia, por meio de estratégia de desenvolvimento territorial sustentável que contempla, de acordo com o Decreto de 25 de janeiro de 2008:

I - integração de políticas públicas com base no planejamento territorial; II - ampliação dos mecanismos de participação social na gestão das políticas públicas de interesse do desenvolvimento dos territórios; III - ampliação da oferta dos programas básicos de cidadania; IV - inclusão e integração produtiva das populações pobres e dos segmentos sociais mais vulneráveis, tais como trabalhadoras rurais, quilombolas, indígenas e populações tradicionais; V - valorização da diversidade social, cultural, econômica, política, institucional e ambiental das regiões e das populações (Brasil, 2008)

No contexto do Programa Nacional Territórios da Cidadania, o estado de Minas Gerais participa de nove Territórios a saber: Águas Emendadas, Alto Jequitinhonha, Alto Rio Pardo, Baixo Jequitinhonha, Médio Jequitinhonha, Noroeste de Minas, Serra Geral, Sertão de Minas e Vale do Mucuri. A comunidade de Moça Santa faz parte do Território “Médio Jequitinhonha”. Este programa teve em 2008, o investimento previsto de R\$ 11,3 bilhões no total, sendo 82 milhões de reais para ações específicas através de projetos para as comunidades quilombolas (BRASIL, 2008, p.17).

Através de uma análise dos relatórios oficiais do governo¹⁴ sobre a gestão da SEPPIR – 2003-2006 e 2010, relatório PBQ – 2008 e 2009 e ASQ 2008-2011, constatamos o empreendimento de diversas ações por meio de projetos sociais empreendidos pelo governo federal em parceria com empresas públicas, de associação mista e com a sociedade civil em geral, junto às comunidades quilombolas em todo o Brasil.

A seguir nos deteremos a realizar uma análise geral destas ações, através dos quatro eixos de atuação do PBQ, visando apreciar um cenário concreto e atual destas políticas; e por fim, buscaremos, à luz do pensamento habermasiano, realizar um balanço geral desta complexa relação que envolve comunidades quilombolas e Estado, apontando, sobretudo, as limitações desta população na esfera pública e a contribuição de sua luta para ampliação e efetivação da democracia brasileira.

¹⁴ Utilizaremos predominantemente dados oficiais do Governo dada a escassez ou existência de outros materiais analíticos de apoio que possam esboçar uma visão de conjunto das atuais políticas voltadas para o público quilombola, como objetivamos nesta seção.

5.1.3 A materialização dos direitos através do PBQ

Através do artigo 68 da CF de 1988, foram garantidos às populações quilombolas o domínio e títulos dos territórios por elas ocupadas, bem como o respeito às suas tradições culturais (estes garantidos através dos artigos 215 e 216). Além dessas garantias, o Estado criou políticas sociais que viabilizaram o desenvolvimento de tais populações, como incentivos à saúde, educação, infraestrutura, geração de renda etc.

No que tange às conquistas territoriais e a sua concretização, de acordo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) - órgão governamental responsável pelos processos de reconhecimento e emissão de títulos e Fundação Cultural Palmares (FCP) – existem atualmente no território nacional, 121 títulos emitidos beneficiando 190 comunidades quilombolas (INCRA, 2011) e 1.739 (FCP, 2011) comunidades que já foram reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, mas que ainda esperam a emissão do título de posse.

Vale ressaltar que pesquisadores (ARRUTI 2003, SOUZA 2008) e organismos governamentais e não-governamentais ligados à temática quilombola como a Fundação Cultural Palmares e Cedefes estimam existir milhares de comunidades quilombolas no Brasil que ainda não foram sequer certificadas e reconhecidas e que esperam pela titulação de suas terras.

A Fundação Cultural Palmares (FCP)¹⁵ identificou em 2008, 3554 comunidades no país. E em nosso Estado, o Cedefes¹⁶ (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), em uma ampla pesquisa sobre quilombos em Minas Gerais, verificou que até outubro de 2007, tinham sido identificadas 435 comunidades negras em cerca de 170 municípios mineiros. No entanto, deste amplo espectro de comunidades, apenas uma, a de Porto Corís, localizada no município de Leme do Prado, no Vale do Jequitinhonha, possuía o título de sua terra em 2010.

De acordo com o Decreto nº 4.887/03, são de responsabilidade do INCRA todos os procedimentos administrativos relacionados à regularização fundiária dos territórios quilombolas, e à FCP, a competência de reconhecimento e emissão de certificado de auto-

¹⁵ A Fundação Cultural Palmares - órgão governamental responsável pela emissão de títulos de reconhecimento de comunidades quilombolas. <http://www.palmares.gov.br/>. Acessado em abril de 2010.

¹⁶ O CEDEFES – Organização não governamental_apresentação. Disponível em: http://www.cedefes.org.br/index.php?p=inst_apresentacao. Junho de 2010.

atribuição de identidade das comunidades quilombolas (BRASIL, PQB, 2009, p.14). Vale ainda ressaltar, que a responsabilidade de desenvolvimento da política fundiária do país, está a cargo do MDA, por meio do INCRA; e no que tange à PNPIR, sua gestão é descentralizada e acompanhada pela SEPPIR e FCP.

Dados do relatório de Gestão da Política Nacional de Promoção Igualdade Racial 2003-2006, constataram que durante os primeiros quatro anos de sua implementação, foram emitidas pela FCP, 809 certidões às comunidades quilombolas em todo o Brasil, ao passo que foram instalados 492 processos de regularização fundiária junto ao MDA/Incrá. E deste horizonte, foram titulados somente 31 territórios, conferindo a 38 comunidades o direito de posse e domínio sobre a terra. Somaram-se com isso, 61 titulações emitidas entre os anos de 1995 e 2006.

Em 2008 o INCRA investiu R\$ 4.098.448,57 na implementação de processos de regularização fundiária de áreas remanescentes de quilombos. Neste ano foram emitidos 13 títulos de terras, beneficiando 1.078 famílias; e foram ainda publicados 17 Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação – RTIDS, e 127 comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares.

Em 2009, segundo o relatório PQB 2009, o Incra emitiu quatro títulos de propriedade coletiva para duas comunidades quilombolas urbanas, enquanto que FCP durante o exercício de 2009, emitiu 103 certificações de comunidades remanescentes de quilombo. (PBQ, 2009, p.9/10 e 11).

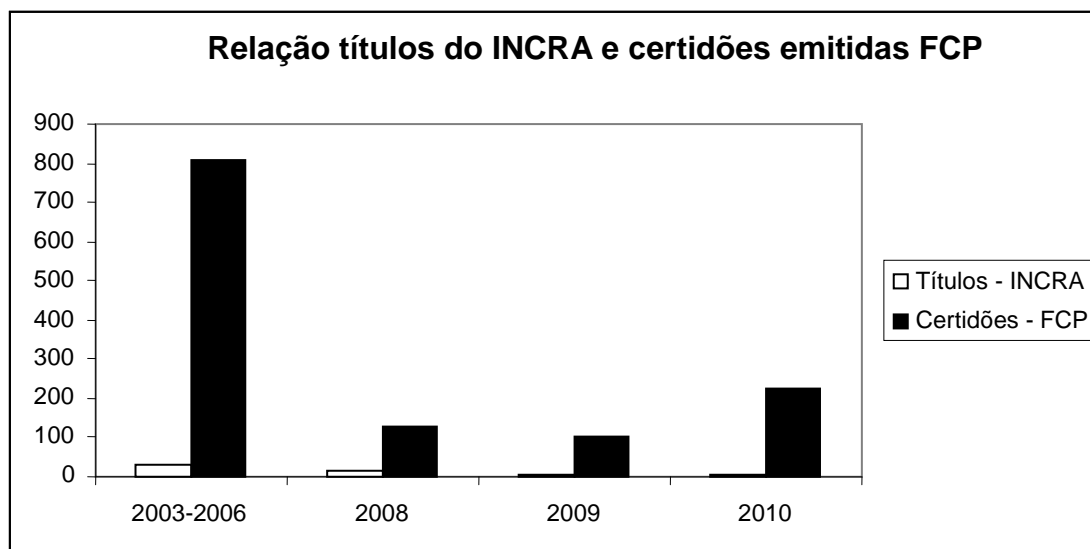
Durante o exercício de 2010, o INCRA e a SEPPIR entregaram quatro títulos de terra a comunidades quilombolas localizadas em Rondônia, Rio Grande do Sul e Pará, beneficiando 372 famílias. Em relação à produção de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID), foram expedidos 27 relatórios e 226 certificações pela FCP (BRASIL, SEPPIR, 2010, p.31).

É importante ressaltar que após a vigência do Decreto 4.887/03, houve um importante avanço, sobretudo, nos processos de emissão de certificações pela FCP às comunidades quilombolas. Este número quase dobrou em relação ao número de certidões emitidas no período anterior, de 1998 a 2002 - 743 certidões, tendo passado para 1.408 no final do período de 2003 a 2009.

Por outro lado, o avanço nos processo de emissão de títulos pelo INCRA não acompanhou o aumento das certificações emitidas pela FCP, fato este que ocasiona a demora

da entrega dos títulos e na concretização das políticas públicas conquistadas por esse segmento social.

Figura 3: Relação títulos do INCRA e certidões emitidas pela FCP



Fonte: INCRA, FCP (2011). Elaboração da autora.

Em relação à concretização das políticas públicas, voltadas para as comunidades quilombolas, através do PBQ, ressalta-se também as ações voltadas para Infraestrutura e Serviços, Desenvolvimento Econômico e Social, Controle e Participação Social da Sociedade Civil Quilombola.

Através destes eixos, busca-se ações variadas em parceria com diversos ministérios como as ações voltadas para saúde das populações quilombolas (ministério da saúde); ações de implantação, ampliação ou melhoria dos serviços de saneamento (Fundação Nacional de Saúde); ações de apoio ao desenvolvimento da educação nas comunidades remanescentes de quilombos (Ministério da Educação), ações para ampliação do acesso a energia (Ministério de Minas e Energia), ações voltadas para a construção de cisternas para armazenamento de água (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome) e outras ações voltadas para as comunidades quilombolas previstas e pactuadas no âmbito dos Programas Territórios da Cidadania (PQB, BRASIL, 2009, p.4-5).

Neste sentido, o Relatório de gestão da SEPIR e PBQ analisados, apontam para diversas ações. No campo das políticas sociais gerais, destacaram-se ações voltadas para a ampliação do número de bolsas família que no ano de 2008 alcançou 18.973 famílias quilombolas, somando um total de recursos de R\$ 18.6 milhões voltados para esse segmento.

Em 2009 o número de famílias atendidas subiu para 25.338 o que envolveu investimentos de cerca de R\$ 28 milhões (PQB, BRASIL, 2009, p.37).

O Programa Luz para Todos também garantiu a eletrificação de 20.648 domicílios em comunidades quilombolas de todo o país, investindo cerca de R\$103.240.000,00 no período de 2007 a 2009. Só em 2009 o investimento alcançou o montante de R\$ 4.110.000,00, atendendo cerca de 822 domicílios.

Ações empreendidas pela parceria entre SEPIIR e Eletrobrás também destinaram diversos projetos nas áreas de produção agrícola, incentivo à avicultura e comercialização de derivados, construção e estruturação de casas de farinha, micro usinas de beneficiamento de arroz e aquisição de equipamentos para produção de doces, em diversas comunidades quilombolas. Neste sentido destacam-se “ações no valor de R\$ 372.192,70 para a Produção do artesanato e fortalecimento das Comunidades de Moça Santa e Macuco e ações voltadas para a produção agrícola desses municípios localizados em Chapada do Norte e Minas Novas/MG” (BRASIL, 2008, p. 18).

De acordo com o relatório de gestão do PBQ 2008, foram empreendidas ações pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, em parceria com a SEPIIR e FCP, e neste sentido, destacam-se projetos de distribuição de alimentos que tiveram como objetivo distribuir cestas básicas a comunidades quilombolas e outros grupos e populações em situação de insegurança alimentar e nutricional.

No ano de 2008, foram distribuídas 71.571 cestas básicas para 22.855 famílias quilombolas, e ao longo de 2009, foram distribuídas 93.492 cestas de alimentos para 24.722 famílias, com um investimento total de R\$ 3,5 milhões. E em 2010, foram distribuídos 2.997.857 kg de alimentos distribuídos a 35.260 famílias (SEPIIR, 2010, p.36).

Destacam-se também os programas Saúde da Família e Saúde Bucal, criados especificamente pelo Ministério da Saúde e destinados às prefeituras municipais onde existam comunidades quilombolas. Este programa implementou em 2008 o recurso de R\$133.931.560,00 destinado ao atendimento da população quilombola e assentados. Outro projeto que atuou junto às comunidades quilombolas é o projeto “Atenção à Saúde das Populações Quilombolas” desenvolvido por esse mesmo ministério, que no ano de 2008, disponibilizou R\$ 416.000,00 para realização de ações em comunidades quilombolas em dois estados brasileiros.

Outra ação voltada para infraestrutura, na área da saúde em comunidades quilombolas, refere-se às ações da SEPIIR em conjunto da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)

durante o período de 2007 a 2010. Estas ações foram programadas no PAC-Funasa, especificamente para o atendimento de comunidades quilombolas, e contaram com orçamento de R\$ 170.000.000,00, para atender a uma meta de 380 comunidades quilombolas. Em 2007, foram beneficiadas 92 comunidades; em 2008, 118 e em 2009 com 78, totalizando 288 comunidades atendidas, representando 75,8% da meta prevista para o PAC quilombola (BRASIL, PQB, 2009, p.18).

Já em 2010, houve o empenho de mais de 20 milhões de reais em recursos federais, destinados a atender as demandas de saneamento básico em 24 comunidades remanescentes de quilombos, o que beneficiou segundo relatório, um universo de 4.265 famílias (SEPPIR, 2010, p.31).

Outro projeto que vem gerando impactos positivos para comunidades quilombolas, sobretudo do semi-árido brasileiro, é a construção de cisternas de captação de água de chuva. De acordo com análise dos orçamentos governamentais direcionados à construção de cisternas nas áreas do semi-árido brasileiro, através do programa ASA (Articulação do semi-árido Brasileiro), em parceria com a SEPPIR, este programa teve, um incremento significativo em 2010 em relação aos anos anteriores. Enquanto que em 2008 e 2009 os recursos propostos na lei orçamentária anual, ficaram na casa dos 59 milhões de reais (o que equivale à produção de aproximadamente 41 mil cisternas) em 2010, os recursos voltados para essa área dobraram, atingindo 119 milhões de reais (INESC, 2010, p.5).

Entre outras ações empregadas pela SEPPIR em parceria com outros ministérios e empresas, ressalta-se a construção dos Centros de Referências Quilombolas – CRQ, criados no ano de 2006 através de parceria empreendida entre SEPPIR, Petrobrás, MDS e associações representativas das comunidades quilombolas. Os CRQs tem como objetivo promover o desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes de quilombos, a partir das especificidades produtivas de cada território.

A construção deste espaço físico possibilita além da realização de atividades como cursos de formação profissional e atividades culturais, também a organização da própria comunidade, pois este espaço conseqüentemente se transformou lugar de encontros e reuniões onde se discutem os problemas e as melhores formas de resolução dos mesmos.

Nesse sentido, a meta inicial era de beneficiar, a partir de 2007, 125 comunidades distribuídas em 15 estados brasileiros e atender cerca de 37 mil famílias. Em 2008, 18 comunidades quilombolas distribuídas em 16 Estados foram beneficiadas com a construção dos centros (PQB, 2008, p.18).

No âmbito dessa ação, a Petrobrás também apoiou o projeto denominado “Identificando Territórios e Resgatando a Cultura” com o objetivo de realizar o levantamento do potencial sociocultural de 125 comunidades propiciando também a capacitação das suas lideranças para adequarem os bens produzidos em cada comunidade segundo as regras do comércio típico, justo e ético-solidário. Este conjunto de ações teve como objetivo ampliar as alternativas de sobrevivência material e imaterial das comunidades, sem comprometer o seu conhecimento acumulado, no intuito de garantir a implementação de processos de inclusão socioeconômica nessas localidades.

No campo da educação, as ações empreendidas pela SEPPIR em parceria com o MEC visaram apoiar e ampliar projetos de melhoria na educação básica escolar para as comunidades remanescentes de quilombos. No Brasil existem, de acordo com censo escolar de 2008, 196.812 alunos matriculados em 1.684 escolas localizadas em tais comunidades.

No estado de Minas Gerais efetivaram-se 12.572 matrículas de alunos, atendidos por 1.120 professores em 131 escolas. Para alcançar os objetivos de melhorar a educação básica nas comunidades quilombolas, a SEPPIR contou com orçamento, no ano de 2008, no valor de R\$ 1.675.453,00 (BRASIL, 2008).

Neste mesmo ano foram, ainda, firmados 41 convênios para a construção de unidades escolares, envolvendo o montante de R\$ 38.656.535,95 a ser executado em 2010 (BRASIL, PQB, 2009, p.20). Além disso, em 2009, 1.686 escolas localizadas nas comunidades remanescentes de quilombos receberam 03 Kits do programa “A Cor da Cultura” referentes a materiais específicos para a valorização da História e Cultura da África e Afro-brasileira. Nas ações voltadas para a educação, os resultados para os anos de 2009 a 2010 foram respectivamente de 6 mil professores capacitados, com investimento de R\$ 6.1 milhões, e 442.900 exemplares distribuídos, com investimento de R\$ 1.616.550,00 (SEPPIR, BRASIL, 2010, P.32).

A merenda escolar quilombola também recebeu um acréscimo extra a partir de 2005, por meio de ações do Programa Nacional de Alimentação Quilombola (Pnaq) e do FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação). Neste programa 111 municípios foram beneficiados com o aumento no valor do repasse para a merenda escolar. As escolas que possuem alunos quilombolas tiveram o valor ampliado de R\$ 0,18 para R\$ 0,34. Assim, atualmente, são 589 instituições de ensino atendidas pelo Pnaq, em 15 estados brasileiros. (BRASIL, GESTÃO SEPPIR 2003-2007, P56). Vale ressaltar ainda a tramitação que esta ocorrendo (2011 e 2012) no Governo federal em relação as diretrizes para a educação escolar

quilombola. Esta proposta visa atender a demanda do próprio movimento quilombola que vem reclamando ao longo do tempo uma educação diferenciada para atender as especificidades deste público.

No que tange às ações empreendidas na ASQ, que compõem as prioridades do Programa Brasil Quilombola, a agenda atuou durante o período de 2008 a 2011, visando implantar projetos e ações voltadas às comunidades quilombolas localizadas em 22 estados brasileiros em 330 municípios e 128 territórios rurais, beneficiando cerca de 50% da população quilombola existente no país (PBQ, BRASIL, 2008, p. 35). Abaixo segue uma tabela resumida da atuação desta agenda nas comunidades quilombolas

Tabela 1: Agenda Social Quilombola (2008 – 2011)

Regularização Fundiária		
Ação	Público	Recursos
Reconhecimento , demarcação e titulação de terras	Não informado	35 milhões
Pagamento de indenização aos ocupantes das terras demarcadas e tituladas	Não informado	264 milhões
Saúde		
Programa saúde da família e saúde bucal - 197 milhões para atender 47 municípios quilombolas	47 municípios	4,5 milhões
Ações da funasa – abastecimento de água Potável encanada e melhorias sanitárias domiciliares	548 comunidades	172 milhões
Educação		
Capacitação de professores	5mil professores em 183 municípios	19 milhões
Construção e reforma de 950 salas de aula	Não informado	69,5 milhões
Programa Luz para todos	19,8mil domicílios	43,7 milhões

Meio ambiente		
Recuperação ambiental de comunidades Ao entorno da bacia do rio São Francisco	55 comunidades	15,8 milhões
Construção de 4,8 mil cisternas Em comunidades	Não informado	7,3 milhões
Ações diversas voltadas ao Incentivo ao desenvolvimento sustentável	2,8mil comunidades	33 milhões
Assistência Social		
Expansão do Bolsa Família	33,6 mil famílias	165 milhões
Distribuição de 33,6 mil cestas Básicas	não informado	57 milhões
Construção de Centros de Referência	850 municípios	Sem indicação
Total		994 milhões

Fonte: ARRUTI, 2009. Adaptado.

No contexto das políticas voltadas para o público quilombola, objetiva-se ainda a sensibilização de gestores públicos municipais e estaduais no que concerne à implementação de políticas públicas voltadas às comunidades Quilombolas e, simultaneamente, a capacitação das lideranças para o controle social das políticas públicas.

O resultado dessa formação pode ser visualizado através da maior participação e conquista das comunidades quilombolas em projetos publicados em editais. Neste sentido, em 2008, a SEPPIR, buscando o fortalecimento institucional das comunidades quilombolas organizadas e o desenvolvimento local, selecionou 28 propostas enviadas por associações quilombolas, universidades, comissões de justiça e paz, prefeituras municipais, cooperativas,

institutos e outras entidades, somando um total de R\$ 3.068.000,00 a serem investidos nas comunidades.

A maior participação de associações quilombolas neste processo da chamada de projetos demonstra o crescimento e fortalecimento da organização política das comunidades quilombolas, demonstrando a importância da consolidação política voltada a essas comunidades.

Na área de direitos e cidadania destacou-se no ano de 2008 a execução de diversos projetos de Balcões de Direitos, cujo público alvo foram as comunidades quilombolas objetivando orientar essa população sobre seus direitos e os respectivos instrumentos de defesa, além de oferecer assistência judiciária em caso de conflitos. Esta ação foi empreendida pela Secretaria Especial de Direitos Humanos e SEPPIR, e levou a criação de 20 balcões de direitos em diversas regiões do Brasil, sendo dois deles instalados no Estado de MG.

No que tange às ações voltadas para o Desenvolvimento Local de Comunidades Quilombos, entre 2004 e 2008 foram financiados 53 projetos realizados em 490 comunidades, totalizando recursos no valor de R\$ 7.848.195,21. Já em 2009 foram investidos, segundo relatório PBQ 2009, R\$ 223.994.758,43 em ações voltadas ao acesso a terra, à infraestrutura, qualidade de vida, desenvolvimento local e inclusão produtiva e direitos de cidadania, em atendimento a cerca de 15 mil famílias. No período 2007/2009, o investimento em comunidades quilombolas, através de ações articuladas no âmbito do Governo Federal, alcançou cifra de R\$ 678.307.553,67. (BRASIL, 2009, p. 3/4).

Os dados orçamentários voltados para a população quilombola e comunidades tradicionais, mostraram assim, ao longo do tempo, uma progressiva ampliação dos recursos para o atendimento das demandas quilombolas. Em 2004, quando o PBQ foi criado, não houve liberação orçamentária para implementação de ações. Já em 2005, os recursos empregados em ações somaram aproximadamente R\$ 7.029.000,00. Em 2006, o valor foi ampliado para R\$ 13.397.968,00, e em 2007 os recursos somaram R\$ 13.999.000,00 (BRASIL, PNPIR, 2003-2007 p. 38).

A partir de 2008, o balanço geral de ações empreendidas no PBQ, denota um significativo aumento de recursos empregados somando 211.400.246,68 (PBQ, BRASIL, 2008, p. 38); Em 2009 os recursos disponibilizados somaram 434,8 milhões (PBQ, BRASIL, 2009, p.3), o que demonstra o potencial do PBQ para atender às comunidades.

5.2 A plena materialização (ou não) das políticas quilombolas: limites e perspectivas

Apesar dos significativos avanços nas ações voltadas para a promoção do desenvolvimento das comunidades rurais quilombolas, há que se fazer uma importante ressalva em relação aos recursos empregados e orçamento previsto para elas pelo Governo Federal. De acordo com o INESC – Instituto de Estudos Socioeconômicos - cerca de R\$ 139 milhões deixaram de ser aplicados em ações que compõem os programas orçamentários da política de promoção dos direitos das comunidades quilombolas e dos afrodescendentes em geral.

No âmbito do Programa Brasil Quilombola, este déficit pode ser visualizado nos dados orçamentários previstos e aprovados para o período 2004/2008 no valor de R\$ 150,26 milhões, sendo destes aplicados, pouco mais do que R\$ 48,49 milhões (32,27%). Um outro dado importante é que o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o Incra, órgãos responsáveis pela regularização das terras quilombolas, só aplicaram, no período 2004/2007, 21,75% do orçamento autorizado, que foi de R\$ 104,10 milhões. Já para o apoio ao desenvolvimento sustentável das comunidades quilombolas, deixaram de ser aplicado, neste mesmo período, cerca de R\$ 1,6 milhão. (INESC, 2008, p. 4-5).

Diante disso, percebe-se que a maior dificuldade efetiva para implementação das políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas é a execução orçamentária pelos programas destinados a elas. Conforme Rodrigues (2010, p.6), o grande desafio para concretização destas políticas decorre do desvio dos gastos públicos através da superestimação de receitas; que é na verdade, o desvio de um recurso específico, para sua aplicação em outros setores não previstos naquele orçamento.

Dessa forma, percebe-se que mesmo com um orçamento significativo, os recursos para execução dos programas não são gastos, e quando chegam aos municípios, muitas vezes, devido à falta de conscientização e sensibilização dos agentes políticos pela causa quilombola, estes recursos são destinados a outros setores. Além desse obstáculo, Canto (2008) aponta vários outros fatores que dificultam a materialização das políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas, como

falta de acesso a informação pelos quilombolas, entraves burocráticos (exigência de documentação que a comunidade não possui), problemas operacionais (setorização e fragmentação), falta de recurso humano qualificado, falta de interlocução entre instâncias de governo, os recursos demoram a chegar no quilombo, baixa execução orçamentária e,

considerando-se que são políticas recentes, requerem constante ajuste e monitoramento. (CANTO, 2008, p.4)

Assim, percebe-se que a garantia de dispositivos, no ordenamento jurídico, não significa, muitas vezes, que as comunidades consigam acessá-los. E assim, os próprios remanescentes, que reconhecem e resignificam sua história, muitas vezes desconhecem seus direitos e com isso são desestimulados a acessá-los ou exigí-los. Em Nível local também constatamos esta empregabilidade dos recursos destinados aos povos quilombolas,

Eu acho que é porque tem sistema político no meio. Olha, por exemplo, uns anos atrás, tinha um trator pra chegar pra nós, esse dinheiro tava disponível? Tava. E não aconteceu, o trator não chegou pra nós por causa de problema político. E o dinheiro tava lá a documentação toda feita e não chegou até nós não. Eu acho que as pessoas vendo que tá precisando, não precisava ter tanta burocracia. (Lavrador Quilombola da comunidade de Moça Santa – Entrevistado em julho de 2011)

Outro problema corrente desde quando começou a efetivação destas políticas é a falta de continuidade das mesmas e a falta de entendimento dos governantes da existência destas políticas. Este fato é comum nas falas de militantes quilombolas que estão em busca da concretização dos seus direitos,

Tudo é novo, o movimento quilombola já tem alguns anos, mas para o município aderir a causa é novo e é ainda mais novo porque os funcionários não são os mesmos, a cada eleição, muda os funcionários, e o novo funcionário não tem as informações, o outro tinha um pouco, mas foi embora, então agente começa o trabalho tudo de novo, e nós ficamos sempre a desejar (...) marcamos uma reunião com o governador e ele não sabe, não tem noção do que é sequer o programa Brasil Quilombola e aí fica difícil você sentar com ele e explicar de onde parou porque ele não sabe nem o começo, como vai explicar? em uma reunião ele falou que nós quilombolas estamos alimentando o racismo, o velho discurso das elites brancas ... ele não entende nada.. a nossa conversa com o Estado só piora (militante, quilombola do Vale do Jequitinhonha e conselheira da SEPPIR – Entrevistada em outubro de 2011)

O reconhecimento dos direitos quilombolas pelo Estado brasileiro representou uma importante conquista para estas populações. Entendemos que as políticas públicas conquistadas no âmbito da esfera pública brasileira apresentam avanços na luta quilombola, apesar dos desafios para sua plena materialização.

A superação de tais desafios demandam, a nosso ver, novas ações coletivas, maiores articulações entre os membros da comunidade e movimentos sociais, processos de

aprendizagem e conhecimento da condição social e direitos destes atores, a fim de melhor realizar uma interlocução com outras instâncias de poder, buscando vencer os vícios da administração pública e as dificuldades de implementação dos programas e projetos.

Essa conscientização é demasiado importante para que as comunidades entendam as políticas públicas como direitos conquistados e não como ações políticas assistencialistas e paternalistas direcionados a populações de baixa renda. Essa conscientização e capacitação política evidenciam, também, a necessidade de um diálogo mais profundo e efetivo destes atores sociais com os agentes que atuam em sua defesa (universidades, intelectuais, movimentos e grupos sociais) a fim de que estas possam se instrumentalizar com argumentos políticos que lhes permitam interferir de forma mais eficiente na realidade, de forma coletiva, propiciando seu desenvolvimento, zelando por suas próprias tradições e produzindo cultura.

Por fim entendemos que isoladamente as políticas universais que buscam reduzir as desigualdades não causam, em geral, impactos significativos que alterem positivamente o modo de vida destas populações. Um exemplo disso pode ser visualizado, por exemplo, através da política universal da educação que pode, inclusive, ter um impacto desagregador nas comunidades quilombolas em vez de fortalecê-la. Estas comunidades mantêm relações particulares com seus territórios, desenvolvem práticas culturais específicas, possuindo elevado grau de parentesco e mantêm intensas relações comunitárias.

Desta forma, as políticas públicas devem considerar tais particularidades no processo de elaboração de seus projetos e programas, para que estes não estejam desarticulados com a realidade local; e possam assim refletir ações positivas nestas comunidades.

Para que isso ocorra, a tomada de consciência por estes atores (de sua realidade, dos direitos adquiridos e possíveis direitos a se conquistar na esfera pública), mostra-se como fator relevante capaz de problematizar a execução orçamentária e a lógica de alguns programas e ações que, comumente, são pouco questionados pelas lideranças sociais. Por outro lado, a materialização destas políticas, demanda também a criação de canais de participação na formulação, elaboração, execução e instrumentos públicos de monitoramento dos diversos programas por parte do Governo.

6 – VALE DO JEQUITINHONHA: CONTEXTUALIZAÇÃO SÓCIO-HISTÓRICA E GEOGRÁFICA

Contextualizaremos neste capítulo o processo de formação sócio-histórico, econômica e físico-geográfica geral do Vale do Jequitinhonha e de forma específica do município de Chapada do Norte, onde esta inserida a comunidade foco deste estudo.

6.1: Vale do Jequitinhonha - Uma caracterização Etnogeográfica e Geo-histórica

A compreensão do processo de povoamento da região do Vale do Jequitinhonha remete primeiramente a um entendimento do processo de existência e descoberta de grande quantidade de ouro e diamante em Minas Gerais. Tal descoberta levou a sua intensa exploração, pelos colonizadores no século XVIII, tendo como reflexo o deslocamento do eixo econômico colonial, do Nordeste para o Sudeste do Brasil e a criação de vários núcleos urbanos, vilas e povoados nas áreas onde esta atividade se desenvolveu (MULS, 1990).

Em Minas Gerais, a mineração avançou durante o início do século XVIII, pelo sul do estado e se instalou na região central (Quadrilátero Ferrífero), avançando, posteriormente pela Serra do Espinhaço até o Alto Jequitinhonha (Serro, Diamantina, Minas Novas).

Nesse período, importantes frentes de colonização se deram em direção a região do Jequitinhonha, contudo, a primeira tentativa de conquista deste território fora realizada durante o século XVI, quando partiram do litoral baiano os primeiros aventureiros europeus que chegaram às Minas Gerais. Um exemplo deste pioneirismo foi a expedição Espinosa-Navarro que partiu de Porto Seguro, em 1553, rumo ao interior do continente chegando ao território que viria a ser mais tarde o nordeste de Minas Gerais (SOUZA, 2010). Porém, a efetiva ocupação da região do Vale do Jequitinhonha se processou durante o século XVIII através da bandeira paulista de Antônio Soares Ferreira e do sertanista Sebastião Leme do Prado. Estes bandeirantes saíram da região de Sabará, em busca de novas fontes minerais, desbravando e construindo, posteriormente, a Vila de Príncipe, atual município do Serro, em 1714, onde encontraram as primeiras minas de ouro, seguidas por novas descobertas em Diamantina e posteriormente em Minas Novas. De forma geral, o território que está situado atualmente o município de Minas Novas foi segundo o viajante estrangeiro Saint Hilaire

Descoberto em 1827, por Sebastião Leme do Prado, que com outros paulistas, saiu de Rio Manso (...) e chegou ao Rio Fanado. Tendo seguido as margens desse rio, encontrou um córrego que nele se lança; encontrou aí

muito ouro e por esse motivo deu o nome de Bom Sucesso (...) as terras vizinhas a Bom Sucesso e Fanado foram distribuídas; exploradores de ouro acorreram de toda a parte e fundou-se uma povoação, sob o nome de Arraial de S. Pedro do Fanado (...) formou-se a companhia de dragões, encarregada de reprimir o contrabando. Aumentando a população, o arraial de São Pedro do Fanado foi erigido em Vila sob o nome de Vila de N. S. do Bom Sucesso das Minas do Araçuaí. (SAINT HILAIRE, 1938, p.221)

Saint Hilaire, foi um pesquisador viajante estrangeiro que deixou importantes relatos em sua passagem pela Vila N. S. do Bom Sucesso e Santa Cruz da Chapada (atual Chapada do Norte) durante o século XVIII, descrevendo aspectos relacionados a paisagem, aos modos de vida, a população, as atividades econômicas entre outros.

Sobre os reflexos da mineração em Minas Novas, o viajante chama atenção para o grande número de povoados que se estabeleceram em consequência desta atividade, “deveria ser outrora muito abundante em ouro esse afastado rincão para que aí se fundasse tão grande número de povoações em sua extensão territorial tão pequena” (SAINT HILAIRE, 1938, p.291). Vale ressaltar que entre os anos de 1729 a 1757, auge da exploração do ouro e do diamante, esta região (nordeste de Minas Gerais) permaneceu sob o domínio do governo baiano. No entanto, devido ao intenso contrabando e práticas clandestinas de mineração ao longo dos afluentes do rio Jequitinhonha, Dom João VI transferiu novamente seu domínio ao Distrito Diamantino (SOUZA, 2010). E em decorrência da fiscalização por parte do Distrito Diamantino, vários postos militares foram criados, favorecendo a expansão e ocupação territorial regional. Um exemplo disso foi a criação da 3ª companhia de Dragões instalada em 1729 em Alto dos Bois (atual Angelândia). Estes postos tinham por objetivo defender a propriedade real e garantir aos colonos alguma segurança no enfrentamento com os indígenas¹⁷. A partir destes postos, formaram-se povoados como Itinga, Jequitinhonha, Joáima, Almenara, Salto da Divisa dentre outros.

O surgimento do povoado do atual município de Chapada do Norte – município em que se localiza a comunidade de Moça Santa - antiga Santa Cruz da Chapada, se deu, também, no séc. XVIII decorrente do avanço da exploração do ouro em um dos braços do rio Araçuaí, especificamente na margem esquerda do rio Capivari. Vale ressaltar que assim, como Minas Novas, esse território esteve também submetido aos domínios da capitania da Bahia entre os períodos de 1729 a 1757 quando então voltou a integrar-se à freguesia de Minas Novas.

¹⁷ Os índios mais temidos na região eram designados como “Botocudos” (Borum ou Guerém) aguerridos defensores de seus territórios integrantes de uma família etnolinguística do tronco Macro-Jê e subdivididos em vários grupos étnicos: Aranã, Nack-Nenuck, Pojixá, Krenak, Nakrehê, Giporok, etc.

Grande parte da população dessa região se manteve ocupada com a mineração até o começo do século XIX, daí em diante a mineração perdeu vigor e declinou-se rapidamente e as atividades agrícolas e pastoris foram ganhando importância paralelamente a mineração intermitente praticada na época da seca.

Por outro lado existem poucos estudos sistemáticos sobre a escravidão no Vale do Jequitinhonha e neste sentido as fontes mais relevantes referem-se aos relatos dos viajantes estrangeiros que passaram por esta região durante o século XIX e outras fontes mais atuais advindas da sistematização de relatos orais da população local.

Desta forma o que aconteceu com a população escrava desta região após a abolição esta no campo das hipóteses e neste trabalho foi apreciada através de observações e pesquisas deixadas por vários autores como aquelas de Helena Morley (2005), relatos dos viajantes estrangeiros, nos estudos da FJP (Fundação João Pinheiro) e nos vários documentos encontrados na sede administrativa do município.

As versões mais correntes da historiografia brasileira, como aqueles deixados por Caio Prado Junior (1979) e Celso Furtado (1972), afirmam ter acontecido uma dispersão populacional muito acentuada após o declínio da mineração, dificultando o entendimento sobre a alocação da população escrava, após esse período.

Na região de Diamantina alguns documentos demonstram a existência de aproximadamente 10 mil escravos trabalhando nas minas de ouro e diamante no final do século XVIII (PORTO, 2003). Já os dados estatísticos de batizados e casamentos de filhos nascidos de mãe ou casal de escravos em Chapada do Norte, representavam cerca de 8% dos batizados entre 1851/1857 e 5% entre 1870/1873. Vale ressaltar que nem todos os escravos batizavam seus filhos e muitos viviam na condição de fugidos, além das altas taxas de mortalidade infantil entre essa população e nesse sentido esse, número é apenas ilustrativo da condição cativa nos finais do século XVIII no município de Chapada do Norte (PORTO, 2003, p.4).

De acordo com relatos da época, como os de Helena Morley, após o declínio da mineração na região de Diamantina predominava uma escravidão doméstica do tipo de agregação familiar, utilizados principalmente nas lavouras de mantimentos. No entanto vale ressaltar, ainda que indiferentemente desta condição, foi a escravidão que balizou as relações entre escravos e patrões, agregados e fazendeiros, senhoras e criadas (MORLEY, 2005).

A grande quantidade de negros existentes atualmente no município de Chapada do Norte e Minas Novas, se justifica pela intensa utilização como mão-de-obra na exploração do

ouro por grande quantidade de negros escravos, que após o declínio desta atividade na região, se dirigiram para os núcleos urbanos e áreas rurais. Sobre este aspecto, Saint Hilaire afirma em seus escritos, que “quase todos os habitantes dessa Vila (Fanado) são homens de cor, e, na maioria, entregam-se a agricultura ou exercem vários ofícios” (SAINT HILAIRE, 1938, p.223). Da mesma forma segue os relatos deste viajante em relação a caracterização da população de Santa Cruz da Chapada “onde quase todos, são mulatos, e vários deles, entregando-se à agricultura (...) do arroz e feijão que se colhe nesse local.” (SAINT HILAIRE, 1938 p.225).

Em decorrência do declínio da atividade aurífera no Jequitinhonha, somado as leis abolicionistas nos anos posteriores, muitos “foram os escravos que fugiram para a região de Chapada e lá fundaram quilombos” (IBGE, 2010) e neste sentido, ainda destacam-se diversos territórios formados por negros ex. escravos os quais ainda hoje permanecem na terra, sobretudo em Chapada do Norte.

Quando em 1817, Saint Hilaire passou pela região, ele registrou que a exploração do ouro já não era mais a principal ocupação dos habitantes de Minas Novas, Chapada do Norte e povoados vizinhos, ressaltando, em seus escritos, a agricultura de subsistência e a pecuária como as atividades mais importantes da região.

Desta forma podemos observar que a efetiva ocupação do Vale do Jequitinhonha se deu primeiramente pela iniciativa dos colonizadores paulistas, através das bandeiras, e pelos escravos africanos ligados às atividades mineradoras e garimpeira ao longo do século XVIII. Por outro lado, vale ressaltar que essa região também foi influenciada pela capitania da Bahia, sobretudo no médio e baixo curso do rio, onde este estado manteve esta região sob seu domínio por trinta anos, imprimindo nela uma vocação ainda hoje ligada à atividade da pecuária extensiva.

A redução gradativa da atividade mineradora, tanto em Chapada do Norte quanto em Minas Novas, deu lugar a agricultura como principal atividade econômica da população local. Desenvolvida por agricultores familiares, organizados em comunidades rurais ou/e quilombolas para subsistência, à agricultura foi, sobretudo, praticada nas margens dos rios e córregos ocupando as “grotas”, enquanto as chapadas transformaram-se em terras coletivas utilizadas para o pastoreio do gado e para a coleta de frutos silvestres, nativos do cerrado; que a partir da década de 50 (século XX) foram apropriadas pelo grande capital através das empresas reflorestadoras e outras atividades, no contexto de modernização econômica brasileira (RIBEIRO, 1993) provocando, por sua vez, processos de desterritorialização,

precarização e redução das opções de reprodução de vida, desencadeando um intenso processo migratório como alternativo de renda; e por outro lado, esse mesmo processo levou a um aprendizado político que motivou a articulação das comunidades trazendo como principal consequência a conscientização destas populações em seu atual contexto sociohistórico fortalecendo a sua luta por direitos. À exemplo deste processo destacam-se os conselhos de desenvolvimento rural (CDR), o surgimento de várias ONGs e inúmeras associações, que atuam no território das comunidades.

Essa articulação e politização se consolida, sobretudo, nas comunidades quilombolas através das associações e como afirmamos neste trabalho, se constituíram em núcleos formadores políticos, possibilitados e fortalecidos pelo compartilhamento de uma vida comunitária prévia.

6.1.1 O processo de modernização do Vale e a intervenção do Estado na Região

Até a década de 50 (século XX), predominava no Vale do Jequitinhonha, uma política coronelista marcada por relações de favores entre fazendeiros, representantes políticos e a população rural, que pouco ou nada contribuíam para alterar a estrutura socioeconômica da região. A partir da década de 50 e 60, na direção de um modelo modernizador de desenvolvimento capitalista, empreendidos pelos governos ditatoriais no contexto brasileiro - cujas características básicas se expressam na concentração de renda, desenvolvimento desigual das regiões, concentração urbana da população etc. - os discursos políticos no Jequitinhonha assumiram um caráter modernizador, recebendo intervenções sistemáticas do Estado para reduzir o seu conhecido “atraso e pobreza”. Destacam-se neste processo, a intervenção institucional de vários órgãos governamentais a partir da década de 60 como a CODEVALE (Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha) e os planos como, PMDES (Plano Mineiro de Desenvolvimento Econômico e Social) na década de 70, SEPLAN (Secretaria do Planejamento e Coordenação Geral) e FJP (Fundação João Pinheiro) na década de 80, que em seus diagnósticos oficiais, caracterizaram o Vale do Jequitinhonha como “Bolsão de pobreza”. Estes órgãos, visando amenizar a pobreza regional, passaram a atuar na região de forma mais sistemática com a implantação de infraestrutura viária e de comunicação e mais tarde na reorganização da produção agrícola (RIBEIRO, 1993).

Dentre esses órgãos se destaca a CODEVALE, que apesar de ter sido criado em 1965, somente a partir de 1974 passou a atuar dentro de uma linha de planejamento global, sob a

influência dos grandes planos de desenvolvimento como o PND (Plano Nacional de Desenvolvimento) e o PMDES, enfocando ações para Minas Gerais.

É, pois, no contexto das ações empreendidas pelo PMDES que se propôs para a região a atividade de reflorestamento para o alto vale do Jequitinhonha e o aproveitamento do solo para as atividades de agricultura e pecuária no médio e baixo Jequitinhonha (Ribeiro, 1993, p. 93), se constituindo, a partir daí, em frentes de modernização e entrada do capital nesta região.

Os impactos da expansão pecuária e da introdução da monocultura do eucalipto e café a partir dos anos de 1970 podem ser observados pelas mudanças na estrutura fundiária do Vale do Jequitinhonha onde se observam um aumento geral no número de grandes propriedades agrícolas (MOURA, 1988). Vale ressaltar, que este crescimento no número de estabelecimentos não se processou sobre as terras das grotas, onde se localizam as pequenas propriedades dos camponeses e quilombolas.

As reflorestadoras ocuparam principalmente as áreas de chapadas, por serem considerados pelo Estado, naquele momento, como terras devolutas e como facilitador ao processo de mecanização. As chapadas, até então utilizadas como estratégias de reprodução social da população camponesa e quilombola – utilizadas por estes de forma coletiva para o pastoreio do gado e para a coleta de frutos silvestres, nativos do cerrado - eram institucionalmente consideradas terras devolutas, porém a partir da década de 50, essas terras foram concedidas pelo Estado para a exploração da monocultura do eucalipto pelas empresas reflorestadoras. Vale ressaltar que em 1970, ocorreu também o incentivo do INF (Instituto Nacional do Café) , incentivando a introdução do café nas chapadas no Vale do Jequitinhonha que provocou, por consequência, a migração de proprietários do Sul de Minas Gerais para investirem nesta região.

Além disso, a chegada do reflorestamento representou o assalariamento dos camponeses que passaram a dividir o tempo de sua produção agrícola com as atividades das empresas reflorestadoras. Sobre esse aspecto, Ribeiro (1993, p.101), aponta que a partir da década de 1980, com a diminuição do ritmo de crescimento das áreas de plantio de eucalipto, houve paralelamente a diminuição da demanda por mão-de-obra para esse setor, ao mesmo tempo em que aumentava a exploração do trabalho e o desrespeito à legislação trabalhista.

Na pecuária, houve a especialização da produção e a demanda pelo aumento das áreas, provocando o rompimento de antigas relações de parceria e agregação, bem como a expropriação de posseiros e de pequenos proprietários com objetivo de angariar áreas para o

plântio das pastagens e criação do gado, gerando, em alguns casos, conseqüentemente, conflitos fundiários entre fazendeiros e camponeses.

Margarida Moura (1988), em os deserdados da terra, chama atenção para os fatores determinantes da perda das condições de produção dos lavradores do Vale do Jequitinhonha, derivado, na maioria das vezes, pelo incentivo econômico do Estado aos grandes proprietários que expandiram, naquele contexto, suas áreas de atuação. (MOURA, 1988). Em decorrência desse fato AMARAL (1988, p.51) observa que são estas mesmas microrregiões que vem demonstrando maior perda de população nos últimos anos.

Pressionados pelo avanço da modernização, algumas alternativas se evidenciaram no Vale, uma delas refere-se à especialização em determinadas atividades, com a produção de um único produto agrícola destinado ou ao mercado local ou a regiões mais distantes; no entanto, essa especialização não significou o abandono policultura, que no contexto do Jequitinhonha é necessária para o consumo da família e típica do campesinato desta região.

Outra alternativa relevante e de grande expressão nas últimas década para a população rural do Vale do Jequitinhonha, tem sido a migração sazonal¹⁸. Motivada pela expansão da lavoura canavieira em São Paulo, a partir da implementação do Programa pró-alcool da década de 70 (século XX) e pela melhoria das condições viárias de acesso do Jequitinhonha à outras regiões do Estado; este processo ampliou e consolidou um fluxo migratório do vale do Jequitinhonha em direção ao estado de São Paulo.

Outro ponto a se destacar é que o estado de São Paulo também têm atraído a população do Jequitinhonha para o setor da construção civil, devido, principalmente ao aumento do uso de colheitadeiras no corte de cana na última década (2000). Além disso, os migrantes têm se direcionado a outros estados como Goiás e Mato Grosso sobretudo, para o corte da cana, porém nesses estados, as condições de moradia, direitos trabalhistas e a ocorrência de trabalho escravo, têm preocupado esta população migrante.

Esse fluxo maior em direção ao estado de São Paulo para o corte da cana e outros Estados brasileiros vem utilizando a população do Vale do Jequitinhonha, como celeiro de mão-de-obra, principalmente para a construção civil nos grandes centros urbanos. Neste processo participam jovens, solteiros e chefes de família que buscam nesta alternativa a melhoria de suas condições de vida e reprodução.

¹⁸ Vários autores (AMARAL, 1988; RIBEIRO, 1993; MOURA, 1988 e JESUS, 2010), apontam que a migração temporária é um fenômeno antigo no Jequitinhonha, sendo detectada a ocorrência de fluxos migratórios de trabalhadores do Jequitinhonha já no final do século XIX, rumo a São Paulo, Zona da Mata Mineira, Espírito Santo etc.

6.2 Caracterização Histórica e Geográfica de Chapada do Norte

Os Primeiros habitantes que chegaram e se estabeleceram no município de Chapada do Norte foram os bandeirantes paulistas em 1728, comandados por Sebastião Leme do Prado, devido a descoberta e exploração de ouro à margem do rio Capivari. E neste sentido, o processo de povoamento de Chapada do Norte se mescla intensamente com a história de Minas novas. A decadência das lavras de ouro desta última, por volta do ano 1743, levou a falta de alimentos afetando principalmente os escravos, que por esse motivo, fugiram, formando Quilombos em lugares denominados Macuco, Bandeirinha e Bandeira Grande (IBGE, 2010, LIMA, 2010), áreas próximas a sede do povoado.

Essa decadência da produção aurífera promoveu um gradativo esvaziamento populacional dos povoados e os seus habitantes passaram a ocupar as áreas rurais praticando lavoura de subsistência bem como outras atividades como o artesanato – colchas, tapetes e cerâmica – a criação de gado e de pequenos animais. Além disso, esta população, inclusive de escravos fugidos, praticava em seus territórios suas religiões e culturas, muitas delas ligadas a ancestralidade negra, como as danças - o nove, caboclo, curiango, catira e o congado – que atualmente foram resgatas devido o contexto sociopolítico brasileiro de valorização e reconhecimento dos direitos territoriais, culturais e sociais destas populações.

A perseguição aos escravos fugidos naquele contexto foi constante, fazendo com que estes fugissem para áreas cada vez mais distantes, chegando assim, nas margens do rio Capivari, onde encontraram grande quantidade de ouro e a partir daí fundaram a primitiva povoação de Santa Cruz da Chapada, atual Chapada do Norte, que foi extinta e posteriormente restaurada em 1850.

Subordinada a capitania da Bahia, administrativamente e militarmente desde 1729, passou mais tarde a integrar o território de Minas Gerais, devido aos problemas gerados pelo contrabando de ouro. Segundo consta nos dados sobre histórico das cidades no site do IBGE, dois povoados denominados Paiol e Itaipaba se formaram por volta de 1728, quando então se repartiu o ribeirão Bom Sucesso (atual Minas Novas), dando origem a Chapada do Norte. Sua emancipação enquanto município se deu, somente em 1962 quando fora desmembrada do município de Minas Novas pela lei 2,764. (ENCICLOPÉDIA, 1998, p.34).

Atualmente o município de Chapada do Norte está localizado nos limites entre o alto e médio vale do Jequitinhonha e na microrregião de Capelinha, incluindo-se também nos limites do polígono da seca do território brasileiro¹⁹.

O município de Chapada do Norte possui uma área total de 830 km² fazendo fronteira ao norte com os municípios de José Gonçalves de Minas, Berilo, Francisco Badaró, Jenipapo de Minas e Novo Cruzeiro, e ao sul com os municípios de Minas Novas e Leme do Prado.

Esta distante 522 km da capital do estado sendo acessada a partir Chapada do Norte pelas rodovias federal BR-367, BR-259, BR-135 e BR-040. Sua sede encontra-se nas coordenadas geográficas 17,09°S de latitude e 42,54°W de longitude.

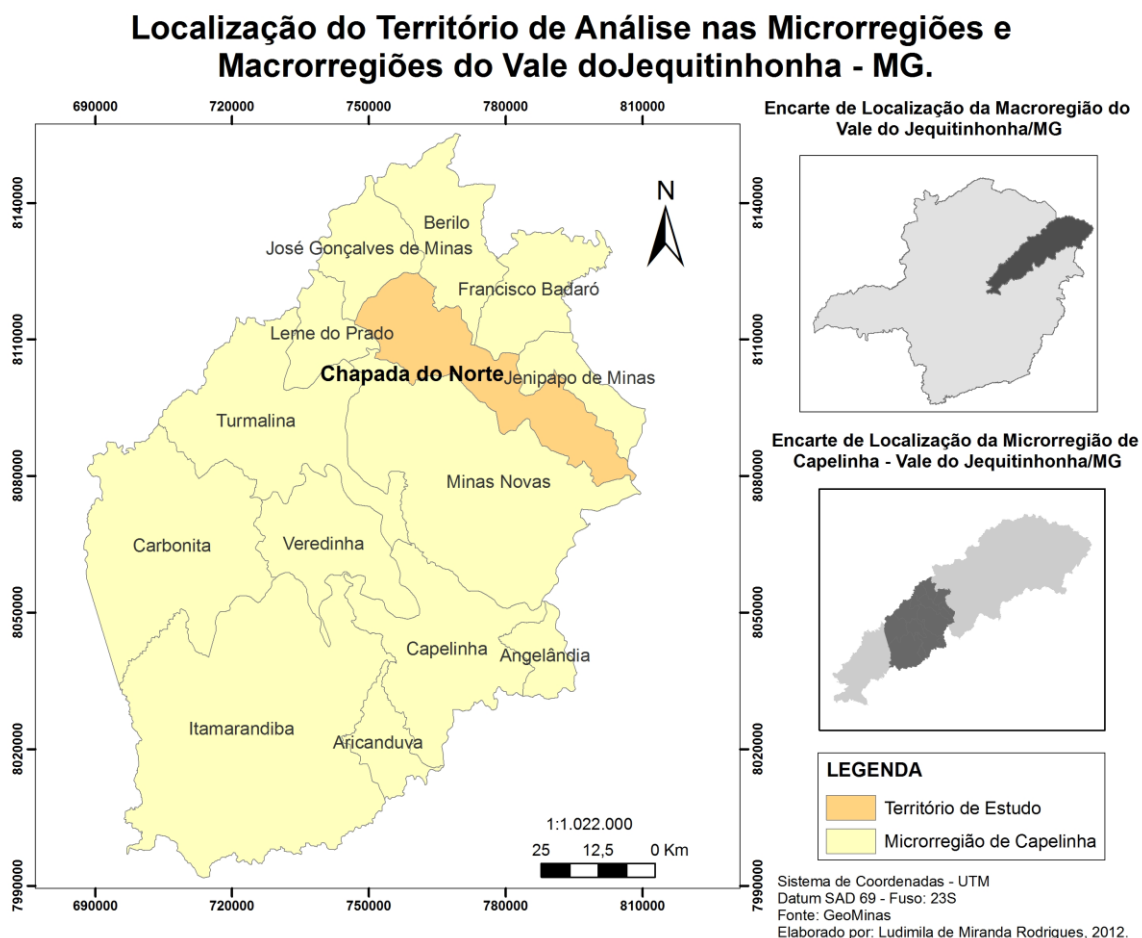
O município de Chapada do Norte esta dividido em quatro distritos: São Sebastião da Boa Vista, Cachoeira do Norte, Santa Rita do Araçuai, Granjas do Norte, possuindo também três povoados, Batiheiro, São João Marques e Setúbal. Ressalta-se ainda dezenas de comunidades rurais localizadas as margens dos rios que formam a microbacia do rio Capivari, Setúbal, Chapada do Norte e outros (IBGE, 2010).

Em relação aos aspectos físico geográficos de Chapada do Norte, o clima da região é tropical, com períodos secos que vão de Abril a Setembro - mesmo período em que grande número de pessoas realiza a migração sazonal - já a precipitação máxima ocorre durante os meses de Novembro, Dezembro e Janeiro - período de retorno.

A temperatura média anual é de 23 C com índice pluviométrico médio anual de 1.090 mm A vegetação de cerrado representa a principal da região com forte predominância da espécie de aroeira – típica do cerrado. A paisagem predominante de relevo é montanhoso (50%), plano (10%) e ondulado (40%) e a altitude máxima é de 1.111 m e a mínima é de 540m (ENCICLOPÉDIA, 1998). Este relevo encontra-se sob unidades litoestratigráficas formadas por rochas de formação salinas e pelas seqüências do Grupo Macaúbas. Recobrimdo essas seqüências estão as coberturas detríticas, que ocupam, em geral, as cotas mais elevadas do município. Os solos de Chapada do município de Chapada do Norte são

¹⁹ O Polígono das secas é um território reconhecido pela legislação como sujeito a períodos críticos de prolongadas estiagens. E por isso recebe políticas específicas para essas áreas. Compreende os estados do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e extremo norte de Minas Gerais e do Espírito Santo. E por isso recebe políticas específicas para essas áreas. <http://www.codevasf.gov.br/osvales/vale-do-sao-francisco/poligono-das-secas>. Acessado em 14/10/2011

Mapa 2:



predominantemente os latossolos, sendo o latossolo vermelho escuro o mais comum (CPRM, 2004). Apesar da ocorrência favorável para a agricultura, os latossolos ficam prejudicados pela irregularidade de chuvas e também pelo período mais extenso da seca. Aliando-se a isto aos rios intermitentes que não contribuem para a agricultura em seu entorno. De maneira geral, os latossolos ocorrem em pequenos enclaves e permitem a formação de lavouras das famílias, como é no caso do território de Moça Santa.

No que tange aos dados populacionais deste município, Chapada do Norte apresenta maior relevância da população rural em relação a população urbana. Segundo os dados relativos a contagem populacional realizado pelo censo do IBGE em 2010, a população total neste ano correspondia a 15.189, sendo deste total, 9.495 residente nas área rural e 5.694 residente em área urbana.

Em relação a cor/raça da população residente no município, esta reflete o seu próprio processo histórico de formação, como vimos anteriormente, que contou com a participação da população negra desde as origens do povoado. Decorrente desse processo histórico ainda hoje

é possível verificar grande número de população negra em todo o município. Segundo dados do IBGE (2010), a soma de negros e pardos no município equivale a 13.837, ou seja, 91% da população total em detrimento da população branca equivalente a apenas 8,6 % do total.

A estrutura fundiária deste município é caracterizada por um grande número de pequenas propriedades rurais. Dos 561 estabelecimentos totais agrícolas do município, 87% deles, equivalente a 491 estabelecimentos, estão ocupados por pequenos produtores rurais que praticam agricultura de subsistência com a venda de excedentes nas feiras dos mercados locais, principalmente, nas feiras de Chapada do Norte, Capelinha, Turmalina e Minas Novas.

Em relação ao IDH – Índice de Desenvolvimento Humano - que computa além da renda per capita (PIB), os índices de longevidade e educação, para melhor compreender as condições socioeconômicas de um determinado país, região, estado ou município, em Chapada do Norte este índice em 1991 e 2000 equivalia a 0,554 e 0,641 respectivamente, estando na média de IDH dos demais municípios do médio Vale do Jequitinhonha (Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento – PNUD, 2011).

Os aspectos culturais são representados pelos diversos grupos folclóricos existentes em todo o município, sobretudo nas comunidades rurais remanescentes de Quilombo - Grupo de dança Curiango/Comunidade de Moça Santa, Congado/Comunidade de Misericórdia, Roda de Alves e Poções/comunidades de Porto dos Alves e Poções, Grupo de Dança de Cuba/comunidade de Cuba e as várias festas religiosas – culturais que acontecem durante o ano, destacando-se a tradicional festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

Além das festas destacam-se os monumentos arquitetônicos do período de apogeu do ouro de Chapada do Norte. Neste sentido, ainda conserva-se alguns de seus patrimônios culturais, representado por monumentos religiosos e casarões como a capela de Nossa Senhora do Rosário, capela de Bom Jesus da Lapa, Igreja matriz de Santa Cruz, capela de Nossa Senhora da Saúde, Casarão do Império, Casa Comercial da praça Badaró Junior e vários outros casarões.

Figura 3 e 4: monumentos arquitetônicos do século XVIII em Chapada do Norte. Fonte: Acervo Laboratório de Geografia Agrária IGC/UFMG. 2008



Figura 4



Figura 5

Figura 6 e 7 : informações históricas de monumentos históricos da cidade e Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Fonte: Acervo Laboratório de Geografia Agrária IGC/UFMG, 2008.



Figura 6



Figura 7

7 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MOÇA SANTA

A comunidade rural de Moça Santa está localizada na região noroeste do Estado de Minas Gerais, a aproximadamente 26 km da sede municipal de Chapada do Norte, com acesso pela estrada que liga a comunidade ao distrito de Boa Vista (está distante aproximadamente 6 km deste). A maior ligação dos moradores de Moça Santa é, portanto, com o distrito de São João da Boa Vista, que frequentam para realizar diversas atividades: compras de mantimentos, roupas, remédios, recebimento de aposentadorias, pagamento de contas, festas, atendimento no posto de saúde, entre outros.

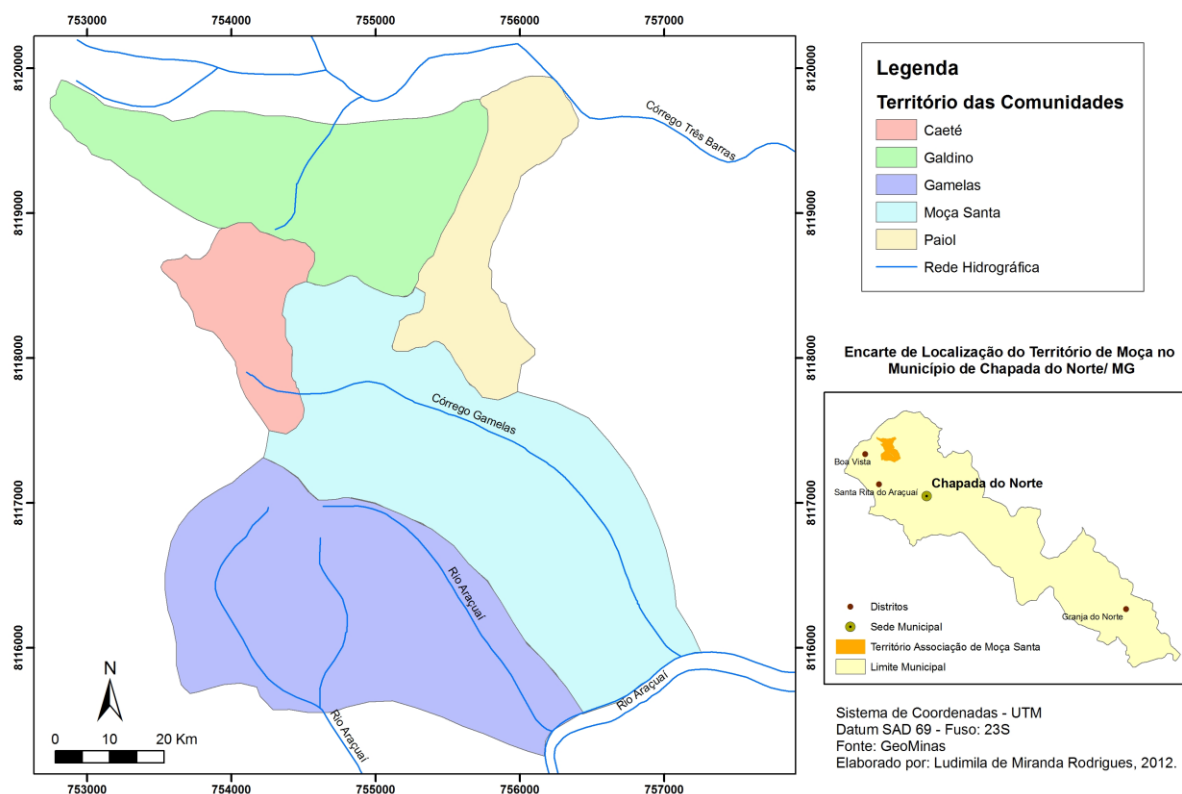
A associação de Moça Santa é formada por cinco comunidades que se identificam e compartilham valores e necessidades entre si e juntas participam da associação comunitária “União Quilombola de Moça Santa”, formando um único território. Para fins específicos desta pesquisa, delimitamos o território quilombola de Moça Santa com base na identificação dos membros como quilombolas e na localização geográfica destes membros, além da ligação à associação comunitária “União Quilombola de Moça Santa”.

O território quilombola de Moça Santa não passa por processos de “desterritorialização/reterritorialização” como muitos territórios quilombolas existentes no Brasil, como vimos no primeiro capítulo desse trabalho. Moça Santa é um território notadamente marcado e delimitado pelas relações simbólicas e do sentimento de pertencimento que as famílias residentes possuem em relação ao seu espaço de vivência. Assim a noção de território empreendida para compreender a organização espacial de Moça Santa é aquela desenvolvida por Haesbaert (2006) que abarca diferentes enfoques (política, cultural e econômica) para analisar as relações espaciais no território.

Atualmente o território quilombola de Moça Santa é formado por 149 famílias distribuídas em quatro povoados, sendo 60 famílias na comunidade de Moça Santa propriamente dita, 20 famílias em Córrego do Paiol, 33 famílias no Córrego Galdino, 12 famílias no Córrego das Gamelas e 19 famílias em Córrego Caeté.

Mapa 3:

Território da Associação União Quilombola de Moça Santa



Fonte de dados: MINE. O. G. Elaboração RODRIGUES. L. M

A organização espacial do território de Moça Santa configura-se seguindo o curso principal dos córregos ali existentes. Essa forma de ocupação territorial é estratégica, pois auxilia as famílias no melhor aproveitamento da umidade que estas áreas oferecem, sobretudo para a prática da agricultura em geral (Mapa 3).

A comunidade conta ainda com a existência de uma igreja católica, uma igreja evangélica, uma escola, uma creche, um galpão comunitário, uma mercearia, um posto de saúde e uma quadra de esportes.

O mapa 3 demonstra uma imagem de satélite datada do ano de 2003, quando a comunidade possuía apenas a igreja católica. De 2003 até os dias atuais, muitas conquistas foram realizadas pela comunidade, organizada em associação.

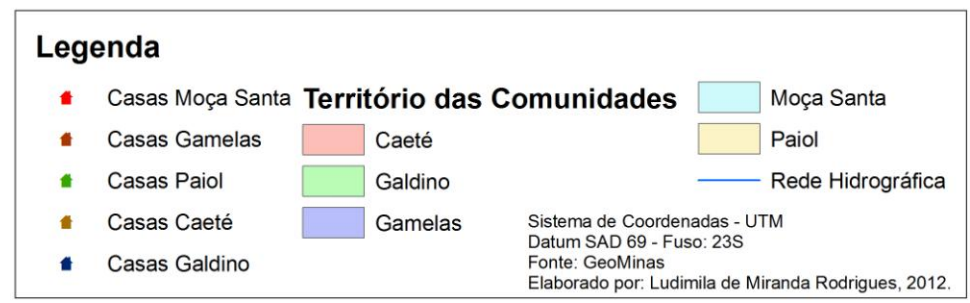
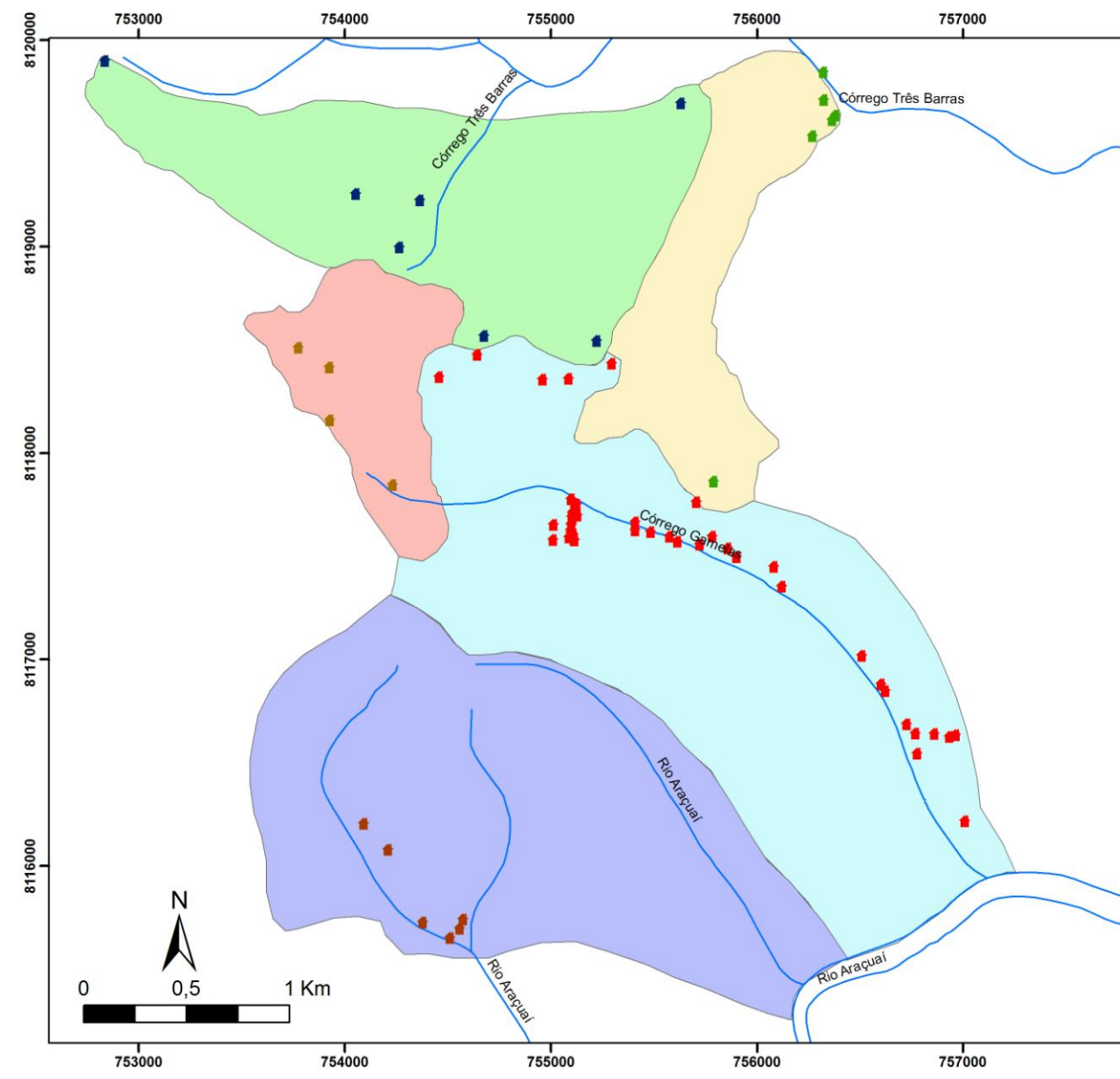


Figura 8: Paisagem do núcleo da comunidade quilombola de Moça Santa
Fonte: Miné. G.O. Outubro, 2012



Figura 9: Vista panorâmica de outro ângulo do núcleo da comunidade quilombola de Moça Santa. Fonte: Miné.G.O. Outubro de 2012

Organização Espacial do Território da Associação União Quilombola de Moça Santa



Organização Territorial do Aglomerado Principal de Moça Santa

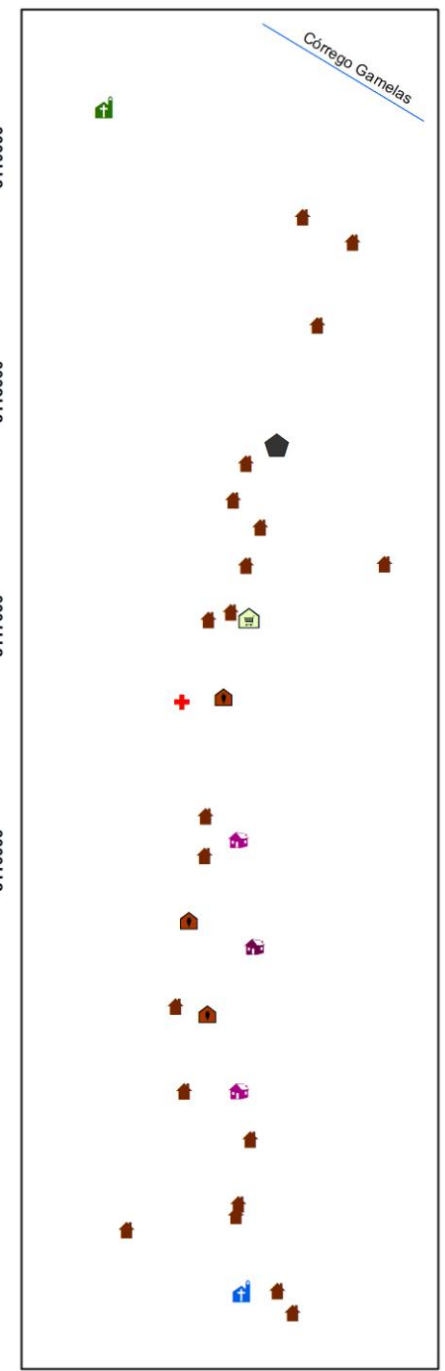
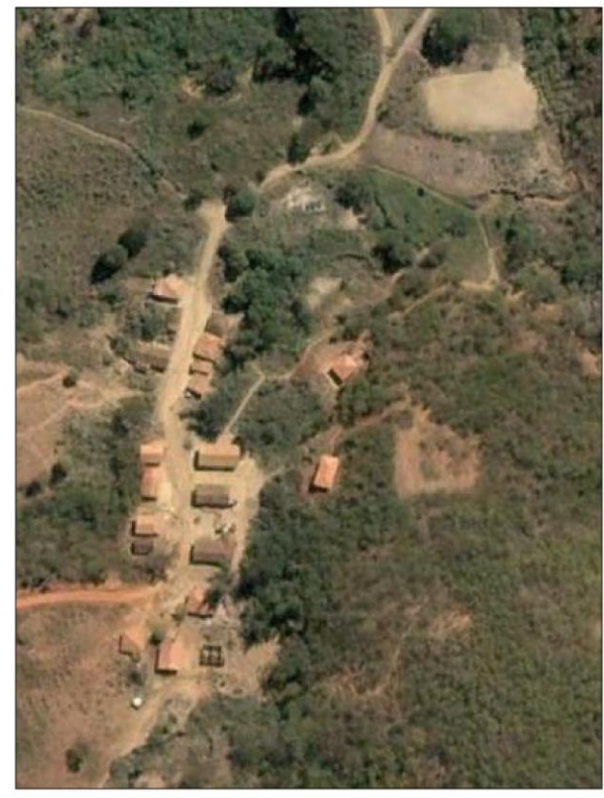


Imagem de Satélite do Aglomerado Principal Google Earth - 2003



Fonte de dados: MINE. G.O. Elaborado por RODRIGUES. L. M

Nesta pesquisa, percebemos que os valores preexistentes na comunidade, como modo de vida, histórico de formação, elevado grau de parentesco, relações de trabalho, dinâmica da seca, dinâmica da migração e atividades festivas (religiosas ou lúdicas) juntas configuram relações sociais que favoreceram a organização política e reforçam o poder destes atores sociais sobre o seu território ao longo do tempo. Este processo refere-se, segundo Souza (1993) a conformação da comunidade

Do reconhecimento da tradição e da perspectiva das ações possíveis de serem desenvolvidas nas comunidades e pelas comunidades faz com que, em um determinado histórico, estas ações sejam valorizadas teórica e praticamente, surgindo daí a ação comunitária (...) a organização de comunidade, o desenvolvimento de comunidade entre outras práticas que têm a comunidade como unidade de ação e cooperação. (SOUZA, 1993, p.27).

Estes aspectos foram evidenciados por meio de uma metodologia que primou pela compreensão da realidade através de várias atividades, como oficinas com membros da comunidade, participação em eventos realizados pela comunidade, análise das atas da associação e entrevistas com os moradores locais.

Assim, neste capítulo, buscamos compreender os fatores que possibilitaram a organização política da comunidade quilombola de Moça Santa e os impactos desta organização sobre este território, através dos valores comunitários evidenciados acima.

Observamos que a reprodução social da comunidade é organizada coletivamente; a unidade básica é a família, que oferece aos seus membros, por meio das relações de trabalho, das dificuldades compartilhadas durante o período da seca, da identificação nas necessidades e interesses, dos laços consanguíneos, o sentimento de pertencer a um todo que os unifica e lhes dá identidade para além da relativa autonomia das unidades familiares.

7.1 História de formação da Comunidade Quilombola de Moça Santa e os primeiros elementos para uma organização política

O processo histórico a que remonta a formação do povoado da comunidade rural de Moça Santa se aproxima do mesmo processo de formação das demais comunidades rurais do município de Chapada do Norte. Estas comunidades surgiram do colapso da mineração em fins do século XVIII, levando à dispersão de grande parte da

população pelo meio rural, favorecendo uma organização social isolada geograficamente e o desenvolvimento de uma economia agrícola familiar de subsistência. Assim, a comunidade de Moça Santa esteve até a década de 1980 parcialmente isolada, sem acesso viário, energia elétrica ou outro meio de comunicação que estabelecesse efetivas trocas culturais com o meio externo.

Um aspecto relevante apontado por Margarida Moura (1988) a respeito dos processos sociais e históricos que levaram à atual organização regional do Vale do Jequitinhonha são oriundos do investimento de recursos da população enriquecida com a mineração que permaneceu na região na formação de grandes fazendas, principalmente de algodão e pastagens de gado de corte (MOURA, 1988, p.2). Neste contexto, ganha importância, no início do século XIX, a produção de algodão (bem como o artesanato de indústria têxtil) e carne e cereais provenientes do Alto Jequitinhonha, exportados pelos portos de Salvador e Rio de Janeiro para os mercados europeus.

Por outro lado, às margens deste sistema econômico local, a autora elucida que ali viviam populações rurais dedicadas à economia de subsistência, que, muitas vezes, dividiam o tempo de trabalho de suas propriedades com o trabalho nestas fazendas. Na Comunidade de Moça Santa, esse processo é lembrado por uma antiga moradora (de 69 anos) que nos relatou que grande parte da população da comunidade trabalhava antigamente para os fazendeiros mais abastados locais: “A gente trabalhava pro povo que tinha mais coisa na região, pra Antônio Bispo, Vinícius, João Saúde. A gente trabalhava pra eles direto”(Moradora quilombola de Moça Santa – entrevistada em outubro de 2011). Sobre este mesmo aspecto, um morador da comunidade de Córrego Galdino (de 57 anos), explicou-nos que, antigamente, havia grande necessidade de trabalhar para os fazendeiros locais em troca de mantimentos, como sal, rapadura, querosene: “às vezes *nois* trabalhava o dia *interim* em troca de um pedaço de toucinho para sobreviver”.

Atualmente, alguns moradores de Moça Santa continuam prestando serviços para os fazendeiros mais abastados do entorno da comunidade; porém, a maioria dos agricultores familiares policultores de Moça Santa dedicam o seu tempo ao cultivo de sua terra, diretamente com auxílio da família e com frequência se utilizam do sistema de dia trocado para o desenvolvimento da agricultura de subsistência local.

O processo de povoamento da comunidade rural de Moça Santa remete à chegada, no final do Século XIX, de antigos moradores vindos de regiões vizinhas cuja

constituição atual de Moça Santa remete a origem destes moradores. Trata-se de antigos moradores que chegaram ao local no final do século XIX, como o Sr. Manoel Luiz da Rocha, que veio da comunidade quilombola de Macuco²⁰ (Minas Novas) e se casou com Ana Pereira de Jesus, vinda da comunidade rural de Palmital (próxima à comunidade de Moça Santa), tendo deixado quatro filhos e vários netos e sobrinhos.

Segundo os relatos dos moradores da comunidade de Moça Santa, o Sr. Manoel Luiz da Rocha – o primeiro morador – chegou na localidade em fins do século XIX e realizou várias doações de terras no local, sendo a mais importante delas a doação feita ao Sr. João da Costa Pires, oriundo da comunidade da Taboia (comunidade vizinha de Moça Santa), juntamente com D. Benedita Rocha Baldaia, popularmente chamada, na época, de “pretinha”, sua esposa.

Estes receberam doações de terra para que pudessem se estabelecer e trabalhar no local – mesmo lugar onde hoje se encontra o núcleo da comunidade de Moça Santa. Da união entre o Sr. João da Costa Pires e D. Benedita Rocha Baldaia, originaram-se filhas, como Francisca, Maria e Rita Rocha Baldaia (a Moça Santa), e filhos, como Pedro, José, Benedito e Sebastião da Costa Pires e outros.

Dos filhos homens, destaca-se o Sr. José da Costa Pires, que se casou com Maria do Rosário da Rocha, deixando vários filhos. Dentre eles, destaca-se o Sr. Benedito da Costa Pires, que foi uma importante liderança comunitária até 2010, popularmente reconhecido pelos moradores como guardião da história de Moça Santa e que faleceu durante o processo de realização desta pesquisa.

O que ressaltamos nesta história é que ainda hoje predominam os parentes dos primeiros moradores no núcleo do povoado, onde originalmente o Sr. João Costa Pires e sua esposa Rita Rocha Baldaia (pretinha) se estabeleceram.

A realização da oficina denominada “árvore genealógica” com as crianças das comunidades que formam o atual território quilombola de Moça Santa, obtivemos importantes informações que demonstram o alto grau de parentesco entre os membros da comunidade.

Através desta atividade, pudemos observar a predominância das famílias Costa Pires, Rocha, Soares, Dias Pereira, Barbosa e família Gomes. Os casamentos se sucedem entre elas, contando com outros poucos sobrenomes. Este fato condiz ainda

²⁰ Como vimos anteriormente, segundo as características históricas apontadas pelo IBGE e LIMA (2010), a comunidade de Macuco remete a um povoado formado por escravos fugidos por volta do ano de 1743.

com os relatos dos moradores mais antigos que negaram a existência excessiva de pessoas externas à comunidade.

Outros sobrenomes de famílias são indicativos da entrada de pessoas externas à comunidade, através de casamentos. Destacam-se os seguintes: Anjos, Souza, Alves, Santos e Barbosa. De acordo com atual liderança comunitária, estes “novos” integrantes se originaram de casamentos realizados, sobretudo, quando se intensificaram os processos migratórios na região na década de 1970, mesmo período em que os contatos desta comunidade com a sociedade envolvente se tornaram mais intensos.

Morava a moça santa, meu pai que morava aqui, o irmão e a irmã do meu pai aqui em cima também, depois o sr. Dito, que é sobrinho da moça santa, fez a casa dele lá em baixo. Aqui na comunidade tem a família dos povos dos Barbosa, famílias Rocha, os Costa Pires e lá pelo córrego das Gamelas é a família Souza (moradora quilombola de 70 anos – Entrevistada em outubro de 2012).

Os casamentos entre os membros das poucas famílias da comunidade de Moça Santa promoveram uma combinação destes sobrenomes. Desta forma, é comum encontrarmos nesta comunidade indivíduos de núcleos familiares distintos com pelo menos um sobrenome em comum:

A mãe de Maria de Dito era Soares Barbosa e já Patrocínio era Dias Pereira. E depois veio as pessoas que vem entrando na família então assim uns vai assinando Costa Pires e outros Rocha, outros Dias. Eu sou parente da mulher de patrocínio que é Barbosa e ela casou na família dos Rocha (liderança comunitária quilombola de Moça Santa, 50 anos).

Por meio da predominância de poucos sobrenomes nas comunidades que formam o território de Moça Santa, percebeu-se que a comunidade é bastante fechada, com poucas trocas culturais.. Entendemos que o fato de as famílias se casarem entre si reforça os laços comunitários, facilitando a busca de entendimento e de acordos entre os membros. Este mesmo processo vai de encontro às características do conceito sociológico de comunidade apontada por Ferdinand Tünnies (1973):

A unidade e a possibilidade de uma comunidade das vontades humanas se apresentam, em primeiro lugar e de maneira mais imediata, nos laços de sangue; em segundo lugar, na aproximação espacial e, finalmente na aproximação espiritual. É nessa classificação, portanto, que devemos procurar as raízes de todas as relações (associações). Daí nós construímos as leis principais da comunidade: 1) pais e esposos se amam reciprocamente ou se habitam facilmente uns aos outros, falam e pensam juntos de bom

grado e freqüentemente; da mesma forma os vizinhos e outros amigos, 2) entre aqueles que se amam (etc.), existe a compreensão; 3) aqueles que se amam e se compreendem permanecem e moram juntos, regulam sua vida comum.

Na comunidade de Moça Santa os sentimentos decorrentes dos laços afetivos são visualizados nas diversas práticas do cotidiano desta população. Um exemplo é quando os projetos sociais conquistados pela comunidade demandam trabalhos coletivos. Ao longo desta pesquisa, podemos citar o sentimento de coletividade e auxílio mútuo entre os moradores de Moça Santa, por exemplo, na concretização das ações de extensão universitária realizada pelo Laboratório de Geografia Agrária da UFMG ao longo dos anos de 2010 e 2011. No projeto denominado “Ações de capacitação para promover a cidadania aos agricultores(as) familiares das comunidades tradicionais quilombolas de Moça Santa e Misericórdia em Chapada do Norte MG e artesãs em Minas Novas no Vale do Jequitinhonha”, percebemos uma disposição entre os moradores da comunidade em se congregarem para a construção de hortas coletivas..

Assim, na comunidade de Córrego do Galdino, como nas demais comunidades do território de Moça Santa que possuem fortes laços de parentesco, construiu-se uma horta agroecológica coletiva onde os moradores cuidam e compartilham de seus benefícios.

Outro exemplo específico encontrado na comunidade de Moça Santa que demonstra senso de coletividade, refere-se a um morador com problemas de visão, que, impossibilitado de trabalhar com mudas de hortaliças, agregou-se com os seus vizinhos e participou da etapa da feitura da compostagem.

Na execução deste mesmo projeto e ao longo de dois anos de pesquisa, observamos a existência de práticas sociais comunitárias caracterizadas pelas trocas de experiências e ajuda mútua entre os moradores, sobretudo entre aqueles mais carentes de recursos.

Essas experiências, por sua vez, demonstram, a nosso ver, disposição dos atores para execução de projetos sociais, sobretudo aqueles voltados para a melhoria da realidade local. O fator consangüinidade, conforme já observamos, favorecem e fortalecem o sucesso das ações.

Outro ponto a se destacar é que, a comunidade de Moça Santa além de apresentar aspectos culturais e históricos que a identificam como comunidade

quilombola, ela também é retratada por alguns moradores como originária de antigos escravos que se afugentaram de outras localidades e se estabeleceram no atual território,

Muitos ainda não sabe, mas uns pouco sabe, porque os véio tava... as pessoas veio crescono, ficano mais véio, eles já falava em escravidão, pessoa que era... que era... que era descendente de escravo, porque nós somos descendentes de escravo... a “moça santa”, meu avô.. era irmão dela... meu avô era filho da Pretinha e a Pretinha (Benedita Rocha Baldaia) era filha da Luzia e a Luzia já era escrava, então tamo descendente... meu bisavô, que era pai da “moça santa”, pai do meu avô, ele veio de um lugar que eu nem sei explicar daonde ele veio, ele veio fugido de algum canto... (antiga liderança da comunidade, falecida – Entrevistado em abril de 2010)

Tais aspectos são coerentes com as falas dos moradores mais antigos, que, como vimos, relataram como origem do povoado a chegada de pessoas externas ao lugar. A cor/raça destes primeiros moradores, relatada pelos habitantes atuais que conhecem a história, seriam pessoas negras, coadunando com a hipótese de se tratar de uma comunidade quilombola formada no final do século XIX por população negra que aí se estabeleceu. Além da cor/raça da população, foram relatados pelos moradores antigas tradições praticadas pelos negros escravos, como as danças, músicas, instrumentos e a olaria praticada pelas primeiras populações que aí se estabeleceram.

7.1.1 Os milagres da Moça Santa

A comunidade de Moça Santa foi, até 1973, denominada de Bom Jesus – que é atualmente o padroeiro da comunidade – quando passou então a ser nomeada pelo topônimo de Moça Santa. Essa mudança na denominação do povoado se deu justamente pela realização de possíveis milagres atribuídos a Rita Rocha Baldaia, que era, por sua vez, filha do primeiro morador de onde atualmente se encontra o núcleo da comunidade. De acordo com os relatos dos moradores, Rita nasceu em 04 de fevereiro de 1905. Por volta de 1945, ela adoeceu e, ao se recuperar, começou a fazer previsões e realizar milagres.

Ela adoeceu né, depois que ela adoeceu ela ficou dois dias desacordada sem voltar né, quando ela voltou, ela voltou falando assim, rezando aquelas reza muito bonita, mas eu não lembro como era não (...) ai depois ela falou assim “oh vai vim uma romaria pra aqui. E tinha um poçinho de água lá em cima no fundo da casa dela..e esse poçinho d’água encheu de água e ai ela falou assim, todo mundo

que chegar aqui, cego, aleijado, gente que tem ferida, é pra dá a água desse poço pra esse povo banhar o rosto e os que tava ferido era pra banhar as pernas. E aí começou a chegar gente cego que já saía enxergando, gente que chegava com os pés enxados, quebrado e saía caminhando, já sarado (moradora quilombola de 70 anos – Entrevistada em outubro de 2011)

Os relatos deixados por um antigo morador e liderança comunitária – hoje já falecido e considerado pelos demais como o guardião das histórias que marcaram a comunidade – demonstram várias previsões sobre o futuro da comunidade e os melhoramentos que ela viria a vivenciar futuramente. As benfeitorias que vêm se concretizando na comunidade atualmente são, para muitos moradores, consideradas realizações previstas pela Moça Santa.

Ela (a moça Santa) falou que ia acontecer e tá acontecendo (...) tem pessoal de fora chegado pra ajudar a comunidade e cada vez que chega uma pessoa agente já tá sabendo que tá levando mais a intenção da nossa comunidade pra uma distância a mais, então é um passo a frente e não um passo atrás... (antiga liderança comunitária falecida – Entrevistado em abril de 2010)

Após as primeiras previsões feitas pela Moça Santa, a comunidade se tornou uma rota de peregrinações para onde dezenas de pessoas se dirigiam em busca de milagres. E vários milagres atribuídos a ela ainda se fazem presentes na memória, sobretudo dos mais velhos:

veio uma pessoa trazendo um doente mental e eles trouxeram ele em cima de um cavalo (...) os que chegaram com ele trouxeram ele amarrado com os pés, as mãos, amarrado pra traz, isso porque a pessoa ficava agressiva né; trouxe ele aí e disse que ela (a moça santa) pegou e deu ele a água pra beber e diz que banhou o rosto e a cabeça dele, e diz que em um pouco ele falou assim “uai gente onde é que eu tô? quem que fez isso comigo? E eu não sou nem um criminoso, nunca fiz nada a ninguém, e eu tô amarrado desse jeito, me desamarra, eu não sou nenhum criminoso, nunca fiz nada pra ninguém”, aí ela pegou e mandou soltar e aí ele já foi andando com os pés dele e não sentiu mais nada não, melhorou. (atual liderança quilombola de 45 anos – Entrevistada em outubro de 2011).

Até hoje, inúmeras pessoas de diversos lugares retornam à comunidade para pagarem promessas feitas e agradecer pelos milagres realizados pela Moça Santa,

na semana passada eu tava lá embaixo na comunidade e com pouco chegou um carrinho lá e com pouco era um cara trazendo uma mulher numa cadeira de rodas pra cumprir uma promessa e... o pessoal ainda vem pra cumprir promessa para a Moça Santa, porque...o padroeiro é

Bom Jesus e o pessoal tem aquela fé de vim. Pois veio a mulher na cadeira de roda, veio e cumpriu sua promessa (antiga liderança comunitária já falecida – Entrevistado em abril de 2010).



Figura10: Interior da capela Bom Jesus, construída sobre a casa de Rita Rocha Baldaia a Moça Santa. Fonte: MINÉ. G. O, outubro de 2011.



Figura 11: Fotografias de peregrinos curados e cartas de agradecimento ainda hoje deixadas na capela da comunidade. Fonte: MINÉ. G.O, outubro de 2011.

A Moça Santa é lembrada principalmente pelos mais velhos da comunidade e também da região. Peregrinos testemunham ainda hoje os seus feitos e sua fama:

O pessoal adoecia e o acesso a tratamento era lá, ia lá e chegava lá ela fazia oração né e ela dava água pra tomar, ela benzia a água, fazia oração na pessoa, benzia a pessoa e dava água pra ela tomar e muitas pessoas curavam das doenças né. A fama dela se espalhou, e naquele tempo agente não tinha acesso a médico a tratamento então o acesso a tratamento, aquelas doenças, assim, mais difícil de curar era mais com ela e o pessoal ia até lá a pé em Chapada do Norte. Então naquele tempo lá não tinha acesso de viagem, não tinha carro, então o pessoal ia a cavalo, gastava três dias pra ir, era trilha de andar a cavalo e tinha uns que ia a pé. Era três dias a cavalo até a casa da Moça Santa, porque agente ia devagar a pé e a cavalo, era uma média de 180 a 200km. Eu tenho lembrança que a fama dela era do ano de 1945 a 1949, mas antes ela já tratava, eu com meu problema, eu não tenho muita lembrança, mas quando eu era pequeno eu tinha um problema de voz não falava direito, e foram lá buscar água pra eu tomar e dizem que eu tomei e fiquei bom e voltei ao normal. Ela rezou na água e mandou pra eu beber. E as pessoas de doenças graves ela chegava e punha a mão na pessoa e rezava e aí eles falavam que ela fazia oração, ela era muito religiosa. E ela não cobrava nada também (...) muitas comunidades muita gente sabia dela, era gente de tudo que é lado, eles faziam romaria, mas assim, romaria de gente doente pra pedir que ela rezasse pelos doentes e aqueles que não tinham condição de ir ela rezava mesmo assim. (antigo morador da Comunidade de Cantagalo, município de Itacambira, de 70 anos, que se diz curado pela Moça Santa – Entrevistado em novembro de 2011).

Entendemos que os supostos “milagres” realizados pela Moça Santa ampliaram ainda mais nos moradores o sentimento de pertencimento a este território, agora simbolicamente marcado pela fé. A importância deste aspecto para a vida comunitária é expresso na celebração e festejo do padroeiro da comunidade, Bom Jesus, no dia quatro de fevereiro, aniversário da Moça Santa, e não em sua data oficial dada pelo calendário da igreja católica, seis de agosto. Nessa ocasião, festeja-se o padroeiro Bom Jesus e as graças alcançadas pela mediação da Moça Santa, inclusive com a participação de peregrinos que vem agradecer, ainda hoje, as graças alcançadas através dela.

7.2 Elementos para a organização política local: A dinâmica da migração e seus contributos para reprodução da vida comunitária em Moça Santa

De acordo com Matos (1999), na região do Vale do Jequitinhonha, em 1991, os emigrantes desta região representavam cerca de 78.930 mil pessoas, ou seja, 9% da

população total da região naquele ano, sendo que no médio Jequitinhonha (localização do município de Chapada do Norte), esse valor era de 20.140 pessoas (MATOS, 1999, p.5-28). O grande número de emigrantes indica, por sua vez, que estes deslocamentos perfazem uma importante estratégia de subsistência da população do vale do Jequitinhonha e, sobre este aspecto, MATOS (1999) observa que

As migrações internas envolvendo pessoas do vale do Jequitinhonha tem sido importantes há muito tempo. Há mais de 50 anos a região como um todo vem perdendo vitalidade econômica e isto tem provocado a saída de expressivos contingentes de sua população para outras regiões em busca de melhores condições de vida.(MATOS, 1999, p. 5-27).

Trata-se normalmente de jovens na faixa etária de aproximadamente 25 anos que, diante da falta de opções de trabalho na região e da dificuldade de desenvolvimento da agricultura devido os longos períodos de estiagem, dirigem-se para outros lugares, em busca de trabalho, como estratégia de sobrevivência. Em geral, direcionam-se para regiões como o interior de São Paulo e sudoeste de MG para exercerem atividades na colheita de produtos agrícolas, tais como o corte de cana, cata do café, da laranja, entre outros produtos, e mais recentemente, observamos ao longo desta pesquisa de campo um novo fluxo migratório do Jequitinhonha às praias da região sudeste e sul do Brasil, onde os migrantes trabalham como vendedores ambulantes durante o verão.

Vale ressaltar que este período de colheita da cana e do café coincide com o tempo da seca no Vale do Jequitinhonha, entre março a outubro, quando as opções de trabalho se reduzem drasticamente. No período chuvoso, os migrantes retornam às suas comunidades, exercendo lá diversas atividades tais como agricultura, melhoramento de infra-estrutura da propriedade, etc. representando, a migração, uma importante estratégia de reprodução do grupo familiar.

Em Moça Santa, a carência de água por quase nove meses do ano se reflete nas condições socioeconômicas da população local, que, sem oportunidades para desenvolver plenamente a agricultura e se manter no campo, encontra como estratégia de sobrevivência a migração sazonal em busca de maiores rendimentos para garantir a sobrevivência da família – idosos, mulheres e crianças – que permanece na comunidade.

De acordo com informações da atual liderança da comunidade, cerca de 80% da população local entre 17 a 55 anos realizam a migração sazonal entre os

períodos de março a outubro (Entrevistada em outubro de 2011). Entretanto, verificamos que este valor é superior quando analisamos a relação da família com o trabalho sazonal; neste caso, de todas as famílias entrevistadas, pelo menos um membro dela realiza ou já realizou a migração sazonal em um algum período de sua vida.

A motivação desta intensa migração local e regional refere-se à falta de oportunidades e de rendimentos suficientes que possam garantir a reprodução social das famílias,

A gente vai porque precisa, aqui não tem serviço e não tem água pra garantir. Com o dinheiro a gente paga as despesas de casa, cuida dos filhos, compra as coisas e paga as contas; é com esse dinheiro que a gente vive. (migrante e quilombola de Moça Santa, de 42 anos – entrevistada em novembro de 2011).

Na comunidade de Moça Santa, observamos que os vínculos com a terra, com a comunidade, parentes, vizinhos e amigos permanecem mesmo durante a experiência migratória sazonal, impedindo que este território perca sua funcionalidade.

Ao contrário, observamos que a comunidade de Moça Santa é ainda hoje território referencial para seus moradores; eles projetam no território seus planos, suas vivências, seus afetos. Este vínculo se justifica e se visualiza a partir de um conjunto de relações afetivas e de dependências entre a população que permanece na comunidade e a população que se desloca anualmente. Esta dependência se encontra na confiança e na necessidade entre ambas as partes. E neste processo, a migração é uma estratégia para continuidade destas projeções, não o contrário.

A população que permanece, geralmente mulheres, crianças e alguns idosos, dependem da renda obtida do trabalho da migração, remetida através de depósitos bancários para a conta de membro da família ou diretamente na conta do supermercado local. Os moradores fazem uso destes recursos para os gastos necessários do cotidiano, como compra de alimentos, pagamento de contas de luz, medicamentos, melhoramentos na moradia entre outros.

Já os migrantes se ligam simbolicamente a este território – quando projetam suas vidas, projetos, planos e afetos para a própria comunidade. É simbólico porque, embora tenham oportunidades de permanecer nos seus espaços de trabalho, voltam para o território de Moça Santa, por motivos não estritamente econômicos. Entendemos que essa necessidade do retorno da população migrante é simbólica e afetiva; o migrante está ligado ao território por meio dos parentes, vizinhos e amigos, enfim, pelas relações sociais construídas ao longo do tempo. Tais laços e relações construídos ao longo do

tempo pelas gerações passadas, e que ainda permanecem atualmente, têm como consequência uma maior apropriação afetiva do território pelos moradores. Assim, as vivências fora do território de Moça Santa só adquirem valor enquanto orientadas pelos planos de manutenção da vida que querem e desejam em Moça Santa,

A gente trabalha esse tempo todo, mas com a cabeça aqui. Passa semana, passa meses e a saudade só aumenta; quando chega aqui é uma alegria só (...). Não tenho vontade de sair daqui não; aqui estão meus parentes, meus amigos e minha terra pra plantar (quilombola e migrante sazonal de Moça Santa, de 50anos – Entrevistada em novembro de 2011).

Já experimentei ficar (em SP), mas não deu certo não; aqui você pode plantar alguma coisa e lá tudo é comprado; aqui a gente tem a propriedade, tem um pedacinho de terra para plantar (migrante e morador de Moça Santa, de 42 anos – Entrevistado em novembro de 2011).

Em suas análises sobre o Vale do Jequitinhonha, Margarida Moura (1989) chama a atenção para um aspecto fundamental do pensamento econômico dos camponeses do Vale do Jequitinhonha, sobretudo quando analisa o significado da “Tutaméia” – expressão cujo significado remete à idéia de trabalhar para comer – como ação justificadora do processo migratório. Apesar disso, entendemos que o acúmulo de longos anos inseridos em tal processo, estes agricultores familiares estão buscando superar o estado de “tutaméia”, projetando seus planos para além da satisfação alimentar. Isto é possível de se constatar por meio dos melhoramentos de suas casas, da produção, dos planejamentos sobre o futuro, etc.

Fora do território de Moça Santa, o cotidiano destas pessoas se resume em trabalho, alojamento e cidade. Os alojamentos se localizam mais ou menos distantes da sede urbana do Município, o que dificulta os deslocamentos e as possibilidades de vínculos destes migrantes com estes outros espaços. Os principais municípios receptores dos migrantes da Comunidade de Moça Santa são Cristais/MG, Altinópolis/MG, Franca/SP e Jaboticabal/SP.

Na maioria destes municípios, é possível encontrar diversos alojamentos onde os migrantes dividem espaço de morada com cerca de outras quinze pessoas, durante um período que varia entre três e nove meses do ano, dependendo do tipo de atividade. No caso do corte da cana-de-açúcar, este período varia de nove a dez meses do ano, e, na cata do café, dependendo do ano de colheita, este período varia de quatro a seis meses. De acordo com os relatos dos migrantes, de forma geral, a rotina nos

alojamentos não é diversificada; o migrante acorda por volta de 4:30h. da manhã para preparar seu almoço, que acontecerá entre 10h. e 10:30h. da manhã, retornando para o trabalho, encerrando sua jornada de trabalho por volta das 17h e, em alguns casos, até às 18h.

O ganho nestes trabalhos é por produção, que, por sua vez, varia com as taxas definidas pelo preço nacional e internacional da saca do café, do álcool ou do açúcar. Em média, o migrante da comunidade de Moça Santa recebe 1200 reais por mês, sendo que aqueles que possuem maior preparo físico conseguem arrecadar até três mil reais por mês.

Entre a população migrante da comunidade de Moça Santa há uma predominância das mulheres no trabalho da colheita do café, fato este que se justifica pela menor exigência física e maior habilidade com as mãos nesta atividade em relação ao corte da cana, e, entre os homens, no corte de cana.

Entre a população migrante entrevistada, há uma maior predominância destes na colheita do café e, secundariamente, no corte de cana e na colheita da laranja, sobretudo em municípios do Estado de São Paulo. Os locais de trabalho dos migrantes de Moça Santa se constituem num circuito territorial entre o sudoeste mineiro e os municípios paulistas contíguos ao noroeste do estado de São Paulo.

Conforme já exposto, num contexto mais recente, verificamos na comunidade de Moça Santa a existência de um “novo” fluxo migratório em direção às praias do sudeste e sul brasileiro. Trata-se de migrantes que trabalham como vendedores ambulantes nas praias durante os meses de dezembro, janeiro e fevereiro, retornando para a comunidade posteriormente. Vale ressaltar que nem todos os moradores da comunidade praticam esta última atividade, mas já é notável no local o aumento de pessoas se direcionando a este tipo de trabalho.

Apesar de não pretendermos realizar um estudo aprofundado sobre os processos migratórios no Vale do Jequitinhonha, é inevitável não nos remetermos a esta dinâmica tão presente e viva nesta região, sobretudo na comunidade de Moça Santa.

Nesta breve análise, percebemos que os objetivos dos migrantes de Moça Santa em São Paulo, Sudoeste de Minas e nas praias do sudeste brasileiro é principalmente a busca de recursos financeiros para serem investidos nas suas propriedades em suas comunidades de origem.

Observamos que os migrantes da comunidade de Moça Santa convivem com dois imaginários diferentes: o modo de vida na comunidade de origem e o do local

para o qual migraram. Neste sentido, conforme nos demonstrou Amaral (1988) em seus estudos sobre migrações no Município de Chapada do Norte no final da década de 1980,

a vida em São Paulo fica quase que exclusivamente resumida à colheita de cana. Parece efetuar um corte entre as duas realidades vividas. A vida aqui não é assumida: é trabalhar e dormir, guardando a lembrança do seu lugar de origem que, sem esquecer as dificuldades, é pensada em seu modelo ideal. (AMARAL, 1988, p. 248).

Neste mesmo sentido, os relatos dos migrantes de Moça Santa nos demonstraram poucos vínculos com os espaços de trabalho fora da comunidade. Podemos, nesta breve análise, colocar que não há vínculos efetivos e afetivos destes migrantes com estes outros espaços de trabalho que não sejam a própria execução das atividades da colheita: o seu estar ali é em função da reprodução de seu modo de vida na sua comunidade de origem e este fato promove a territorialização, não o contrário.

Vale ressaltar que a fragmentação que afirmamos ocorrer no imaginário dos moradores de Moça Santa em relação a seus locais de trabalho não é rígida a ponto de não acontecer interferências significativas na comunidade. Dentro da própria dinamicidade do conceito de cultura e experiências culturais, entendemos existir que ocorre predominâncias e transformações nesta comunidade advindas deste processo migratório. As predominâncias a que nos referimos e observamos ao longo do tempo se efetua no nível simbólico, possíveis de identificação na manutenção de aspectos comunitários como na ajuda mútua e na permanência de valores comunitários em detrimento de valores econômicos, por exemplo.

Por outro lado, as interferências advindas da experiência migratória acontecem e são corriqueiras na comunidade de Moça Santa; são visualizadas, por exemplo, no modelo de construções das casas locais com estilo de casas do estado de São Paulo; na aquisição de motocicletas para o deslocamento dentro do município; no estilo de músicas diferentes das músicas locais, sobretudo entre os mais jovens, etc.

Figura 12: Maior presença de homens e motocicletas no período de final de ano. Fig. 13 Construção de casas ao estilo paulista, adquiridas com recursos da migração Fonte: MINÈ. G. O. novembro de 2011



Figura 12



Figura 13



Figura 14: Estilo de construções paulistas no distrito de Boa Vista. Fonte: MINÈ.G.O novembro de 2011.

As análises realizadas por Amaral (1989) sobre a população migrante do meio rural de Chapada do Norte, que afirmam processar rupturas no imaginário do migrante, operando modos distintos de comportamentos em espaços distintos, já não explicam tanto as relações entre estes dois espaços – comunidades locais e municípios receptores dos migrantes – pois desta experiência migratória ocorrem transformações, (re)significações, mas também permanências.

Da mesma forma podemos visualizar transformações no objetivo do processo migratório apresentado por Margarida Moura (1989), qual seja, de que este ainda se faz para o trabalho para a sobrevivência; verifica-se hoje que também está para aquisição de outros bens variados.

As trocas culturais se tornaram evidentes ao longo do tempo: estão expressas no modo de construir as casa, no meio de transporte priorizado, na linguagem utilizada, na preferência do estilo musical, etc. No entanto, mesmo aderindo a práticas culturais externas, acreditamos que estes moradores readaptam-nas a seu contexto local. O que queremos ressaltar aqui é que os recursos adquiridos pela migração tornam possível a reprodução social familiar imediata (mantimentos, remédios, roupas etc.) e, ao longo do tempo, o melhoramento da infra-estrutura das casas, da propriedade e da própria comunidade.

E, neste sentido, pensamos que a experiência da migração tem transformado gradualmente o território de Moça Santa, tanto em sua fisionomia mais moderna quanto culturalmente, com a inserção de elementos da sociedade moderna.

Sem desconsiderar todos os impactos negativos derivados deste deslocamento, entendemos que a migração sazonal tem representado um fator de grande relevância para a melhoria da qualidade de vida desta comunidade, permitindo a reprodução familiar e cultural de seus moradores.

7.2.1 Outros contributos para a vida política de Moça Santa: Solidariedade nas relações de trabalho, nos festejos e no cotidiano em geral.

As relações sociais que organizam a vida em Moça Santa estão permeadas por sentimentos de amizade, parentesco e vizinhança; estes, por sua vez, reforçam o sentimento de pertencimento à comunidade e fortalecem o território. Segundo Amaral (1988), o sentimento de pertencimento se dá porque a coletividade é vista como um todo, por uma perspectiva que permite criar uma consciência niveladora própria dos que se entendem como potencialmente iguais (AMARAL, 1988, p.79). Percebemos que em Moça Santa essa percepção da homogeneidade é decorrente dos critérios de consanguinidade e/ou experiências comuns, como a necessidade da migração, e ainda por outras referências, tais como o lúdico, expressos nos festejos, nas práticas de trabalho e no cotidiano em geral.

No trabalho, por exemplo, quando o núcleo familiar não tem condições de realizar uma atividade em tempo necessário, a comunidade utiliza como alternativa para solução do problema, o sistema de trabalho denominado “troca de dia”. Esse sistema de trabalho é comumente utilizado nas áreas rurais do Vale do Jequitinhonha (JESUS, 2007; LIMA, 2010) e faz parte das relações de trabalho que determinam o território. Seu funcionamento consiste basicamente na reunião de parentes, vizinhos e amigos, por um determinado período de tempo, na propriedade de um deles, que se revezam por domicílio para a realização de vários tipos de atividades necessárias, relacionadas, sobretudo a agricultura, mas não somente. Ao se revezarem por todas as propriedades, estão pagando (trocando) o dia de trabalho já realizado em sua lavoura, por exemplo. Em Moça Santa é comum a troca de dias para a construção de casas – usando os recursos provenientes da migração – entre os meses de novembro a fevereiro, além de trabalhos ligados a agricultura. Na relação de trabalho “troca de dia” não há remuneração em dinheiro ou em espécie, apenas a retribuição com o trabalho humano.

De acordo com Amaral, a afetividade, identidade, autocontrole, respeito, intimidade, trabalho lúdico e as regras de precedência hierárquica – baseados em gênero, sexo e prestígio – fundamentados nos princípios de ajuda mútua são encontrados no sistema de troca de dia (1988, p.82). E, desta forma, muitas vezes, não é a obrigação, dada pela necessidade de retribuição que estabelece essa relação de trabalho, mas sim a reciprocidade dada pelo entendimento; a amizade, o companheirismo e o espírito de vizinhança é que predominam e não as relações de troca, características do mercado capitalista, que dão o tom às relações entre esta população.

Os valores na relação de trabalho podem ser verificados na satisfação, alegria, nas conversas e na amizade que os encontros proporcionam e tal reciprocidade transcende a pura troca econômica. Em Moça Santa, tais relações são ainda verificadas na execução de trabalhos, sobretudo entre os mais velhos. Assim, as relações de trabalho expressas na “troca de dia” constituem, por um lado, as necessidades materiais básicas do grupo, mas também reforçam os sentimentos de amizade, companheirismo e identidade entre estes.

Outra prática corrente que mobiliza os moradores da comunidade de Moça Santa são as festas religiosas: São Sebastião (Janeiro), Bom Jesus (Fevereiro), São José (Março), N. S^a das Dores (Setembro), N. S^a do Rosário e N. S^a Aparecida (Outubro); e as “brincadeiras”: rodas de dança, curiango, nove, recortado, caboclo, catira, etc.;

ocorrem em momentos de confraternizações em alguns períodos do ano nessa comunidade e fora dela. Estas festas e “brincadeiras” ocorrem tanto na própria comunidade quanto nas comunidades vizinhas, distritos e municípios, quando são convidados a participarem das mesmas.

Entre as festas da comunidade, organizadas pelos próprios membros, destacam-se a festa do Padroeiro – Bom Jesus realizada no dia 04 de fevereiro em homenagem a Moça Santa; a festa de São João em junho e a celebração religiosa festiva de fim de ano. Estas festas são marcadas por atos religiosos como a reza do terço, procissões e celebração de missas, sempre encerradas num clima descontraído de brincadeiras, conversas, leilões e fartura de comidas.

Observamos também que o compartilhamento da refeição, em vários momentos, é de grande relevância para a vida coletiva da comunidade, pois fortalece os vínculos entre os integrantes. A alimentação preparada voluntariamente pelas famílias e oferecida a todos no momento da festa desempenha uma função simbólica, pois ela propicia o momento de fortalecimento dos laços de amizade, respeito e união entre os membros da comunidade.

A existência de uma igreja evangélica na comunidade, onde acontecem cultos semanais contando com a participação de vários moradores, inclusive de lideranças, possibilitou o entendimento da coesão existente na comunidade. O pentecostalismo poderia ser um fator impactante *a priori*, numa comunidade católica e na organização do seu território; porém, sua existência e prática não promoveu grandes rupturas na sua organização. Observamos que esta igreja cerceia determinados costumes e práticas sociais – como as danças e músicas – contudo, o sentimento comunitário permaneceu e não rompeu com os laços já estabelecidos entre os moradores.

A prática do leilão, ainda corriqueira nas “festas de santo” da comunidade, também apresenta aspectos significativos para entendermos a organização da vida comunitária de Moça Santa. Esta atividade consiste na arrecadação de prendas – comidas e bebidas – cujo lucro é destinado à vida religiosa do grupo (construção e melhoramento da igreja).

Durante os dias de festa, algumas famílias se comprometem em colaborar com as prendas do leilão, além da oferta comum do prato da festa. Mais uma vez predomina um clima de cooperação e ajuda mútua, reforçando a coletividade do grupo e da comunidade. Através de brincadeiras, conversas e pelo sentimento afetivo entre os membros, o leilão reforça e atualiza os laços comunitários durante todo o processo,

desde o voluntariado no ato de oferta do prato, até na venda dos mesmos. Sobre a prática comunitária do leilão, Amaral (1989, p.122) nos elucida que “não se trata de simples (venda) de mercadorias, mas símbolos de uma reciprocidade moral que deve reger as relações entre eles”.

Estes encontros, mesmo de caráter religioso, são sempre festivos e contêm a capacidade de reunir todos da comunidade, inclusive os evangélicos, que participam da festa e de algumas “brincadeiras”, todos, num espírito associativo e de auxílio mútuo. Percebe-se nesse processo que o fator que predomina não são as particularidades advindas de identidades individuais, mas a identidade do todo numa demonstração de pertencimento de grupo, no qual os membros se reconhecem como uno.

Desta forma, o aspecto religioso, grande motivador da festa, se comporta como mediador e atualizador das relações – afetivas, integrativas e colaborativas – entre os membros da comunidade de Moça Santa.

A síntese desta organização social comunitária pode ser vislumbrada através do calendário sazonal construído em parceria com alguns membros da comunidade por meio de uma oficina em um dos trabalhos de campo realizados durante esta pesquisa.



Figura 15: Oficina Calendário Sazonal com os moradores do Território de Moça Santa. Fonte: PIMENTEL. M. outubro de 2011

O calendário Sazonal permite a obtenção de uma visão temporal e espacial dos acontecimentos e de elementos importantes na vida de uma comunidade, além de evidenciar aspectos naturais e sociais de um determinado grupo: “é uma ferramenta que permite ampliar o espaço de tempo investigado para além do momento da reunião do grupo” (FARIA, NETO, 2006, p.35). O calendário nos apresentou importantes aspectos, como o religioso, relacionados ao trabalho, à migração, à dinâmica da seca e das águas, às festas, etc., que nos sugerem um entendimento dos elementos e relações que organizam e estruturam o território estudado.

Tabela 2: Calendário Sazonal

MESES	ATIVIDADES	OBSERVAÇÕES
Janeiro	<ul style="list-style-type: none"> - Colheita do milho, quiabo, abobora, maxixe – para subsistência e venda do excedente. <hr/> - 26\01- Festa de São Sebastião no distrito de Boa Vista. <hr/> - Os parentes que moram fora e vieram passar férias, retornam para suas cidades. 	As caixas de coleta de água de chuva já estão cheias
Fevereiro	<ul style="list-style-type: none"> - Época de amadurecimento da plantação. <hr/> - Festa do padroeiro de Moça santa – Bom Jesus, com mesa de leilão e arrecadação de dinheiro para igreja. <hr/> - “Brincadeiras” Danças folclóricas – grupo curiango 	
Março	<ul style="list-style-type: none"> - Início da saída do pessoal para o corte de cana-de-açúcar. <hr/> - Colheita da abóbora e quiabo <hr/> - Participação da comunidade de Moça Santa nos festejos do padroeiro São José na comunidade de Virgem do Pombo 	
Abril	<ul style="list-style-type: none"> - Preparo da terra para horta colheita do milho e feijão andú. <hr/> - Saída de outra leva de moradores para o corte da cana e 	

	colheita do café	
Maio	- Rotina diária - Chegada de alguns moradores da cata do café	
Junho	- Os moradores que residem na beira do rio, planta na vazante. - Cultivo de hortas - Festa de são João na comunidade de Moça Santa	
Julho	- Rotina de trabalho diário: tratar das criações, fazer ração e buscar água para animais em lugares distantes.	
Agosto	- Rotina de trabalho diário: tratar das criações, fazer ração e buscar água para animais em lugares distantes.	
Setembro	- Chegada do restante do pessoal do café. - Participação dos moradores de Moça Santa na festa de N.S ^a das Dores e Bom Jesus na comunidade dos Ferreiras. - Apresentação do grupo Curiango nos festejos de 7 setembro no distrito de Boa Vista. - Saída de moradores para cana e café	Escassez de água
Outubro	- “Bater palhada” - Celebração na comunidade de Moça Santa de N.S ^a Aparecida*. De 08 a 13 – celebração de N.S ^a do Rosário em Chapada do Norte e de 20 a 25 comemoração do mesmo santo no distrito de Boa Vista.	*Uma pessoa se dá com a oferta de comida e bebida. - Escassez de água

Nov.	- Plantar milho, feijão, rama de manaíba, feijão andu, quiabo, fava, feijão de corda, abóbora. - Participação dos moradores de Moça Santa na celebração da missa de finados na própria comunidade. - Início da chegada do pessoal do corte da cana.	- Início das chuvas - Realização de trabalho do tipo “troca de dia”
------	---	--

Dez.	<p>- “Carpi” (capinagem) e “repassa na roça” (limpeza da terra pela 2ª vez).</p> <hr/> <p>- Chegada do pessoal da cana e do pessoal fixo que trabalha em SP e esta de férias.</p> <hr/> <p>- Início da novena de Natal – 15 Dez. a 23 Dez.</p> <hr/> <p>- Início das “brincadeiras” *.</p> <hr/> <p>- Dia 25dez. ceia de natal na capela da comunidade para os católicos enquanto que os evangélicos comemoram o Natal na casa de um “irmão”.</p> <hr/> <p>- Dia 31dez. celebração de final de ano na capela da comunidade, com a participação tanto de católicos quanto de evangélicos – no final da celebração há uma confraternização com comes e bebes ofertados por cada família.</p>	<p>*As brincadeiras refere-se a várias praticas: reuniões cada dia na casa de um membro da comunidade (geralmente para almoços coletivos, churrasco etc.); musicas e rodas de danças informais do grupo curiango; forró, etc.</p>
------	--	---

Fonte de dados: Quilombolas de Moça Santa. Elaboração da autora

A partir da análise do calendário sazonal, complementado com observações de campo ao longo dos anos de 2010 e 2011, pudemos observar a existência de dois importantes ciclos que organizam a vida dessa comunidade: o ciclo das águas e o ciclo da seca. O primeiro notadamente entre os períodos aproximados de novembro a março, e o segundo entre os meses de abril a outubro.

O tempo das águas é marcado pela grande presença de pessoas na comunidade, de intensos trabalhos na agricultura e por confraternizações e festas. Este momento coincide com o final dos trabalhos do corte da cana-de-açúcar e da cata do café no estado de SP e sudoeste mineiro.

Este período, caracterizado por trabalhos e confraternizações, refere-se ao tempo da fartura e também da labuta, em que há água para plantar e mão-de-obra para ajudar nos trabalhos diários. A rotina é quebrada por um acúmulo de novas atividades, com a presença da figura masculina na casa e com maior quantidade e recursos financeiros provenientes do trabalho sazonal. A “nova” rotina neste período do ano é marcada por vários tipos de trabalhos, como melhoramentos nas casas, construção de cercas, compra de animais (gado, porcos, galináceos), plantações agrícolas e várias outras atividades que requerem a força física do homem e recursos financeiros. É neste período que a relação de trabalho do tipo “troca de dia” ocorre em maior intensidade

bem como as principais confraternizações da comunidade, como a festa do padroeiro, Natal e Ano Novo.

Este momento possibilita a renovação dos laços comunitários, tendo como consequência o fortalecimento do sentimento coletivo e uma maior ligação destas pessoas com seu território.

O ciclo da seca é notadamente marcado pela redução da população na comunidade, que se direciona para o sudoeste mineiro e para o Estado de São Paulo, com objetivos de reproduzir a vida e manter a pequena propriedade rural em Moça Santa. Além disso, esse período é marcado pela escassez e pela necessidade do racionamento da água – coletada da água da chuva para as cisternas durante o ciclo das águas. Neste período, as festas são mais esporádicas e as confraternizações se reduzem.

Trata-se, a nosso ver, de ciclos complementares necessários para a reprodução da vida e das relações sociais que hoje se estabelecem no território de Moça Santa. Neste processo, os membros da comunidade se organizam de tal forma a conseguir um equilíbrio viável – economicamente, através dos trabalhos externos ao território e trabalhos agrícolas no local – esforçando-se em manter o nível de necessidades dentro destes limites de suas condições ambientais, de acordo com os ciclos das águas e das secas do local e socialmente, pelo tipo de organização baseado nas relações pessoais, fundado nos princípios de reciprocidade e ajuda mútua.

7.3 Perspectivas e limitações da luta Quilombola no local

O ativismo da comunidade de Moça Santa é reconhecido regionalmente por outras comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha; Moça Santa é conhecida como uma comunidade que reconhece os seus direitos e luta constantemente pela sua concretização.

A investigação que buscamos nesta etapa do trabalho concentra-se na compreensão da formação política local das comunidades quilombolas através do associativismo, tendo como foco a comunidade quilombola de Moça Santa. Buscaremos também entender os vários agentes, forças e processos que concretizam ou não os direitos quilombolas na escala municipal e local.

7.3.1 Da vida comunitária à vida política

Através dos aspectos trabalhados até agora nos subitens anteriores, podemos entender que as práticas sociais vivenciadas pelos moradores da comunidade de Moça Santa – as relações de parentesco, vizinhança, amizade – ganham relevância pelo conteúdo destas relações, ao atribuir-lhes significados. O resultado destes aspectos, consolidados no território, é o fortalecimento do coletivo em detrimento do individualismo.

Entendemos, portanto, que as raízes do atual ativismo político desta comunidade provêm das relações comunitárias já existentes, que convergiram e contribuíram positivamente para a luta dos quilombolas de Moça Santa no atual contexto sociopolítico brasileiro.

A comunidade de Moça Santa, apesar de até então ter uma organização baseada em aspectos comunitários, não possuía associação comunitária até o ano de 2004. Assim, a primeira organização formal da comunidade se deu pelo reconhecimento do pertencimento ao grupo dos quilombolas:

Conversando com o povo e eles chegaram aqui e viram que o povo é tudo negro, aí eles descobriram que era quilombola. Aí eles explicaram pra gente o que era quilombola, aí eles conversando com o povo perguntando como que era os antepassados, os avós aí eles descobriram que eram quilombola. Mas nos não sabíamos que éramos quilombolas. Essas pessoas mais velhas falava muito de escravo, os mais antigos, mas nós não sabíamos (liderança quilombola de 45 anos – Entrevistada em abril de 2010).

A transformação da vida comunitária à vida comunitária e política em Moça Santa deu-se, portanto, no contexto sociopolítico do ano de 2004, em função do fortalecimento e expansão da atuação do movimento quilombola nacional e dos direitos então viabilizados pela SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e PBQ (Programa Brasil Quilombola), no âmbito das PNPIR (Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial).

Neste contexto de regulamentação e implementação dos direitos quilombolas, milhares de comunidades quilombolas em todo Brasil começaram a ter acesso a importantes informações sobre seus direitos, por muitas comunidades ainda desconhecidas. Trata-se de uma formação e conscientização política realizada pelo movimento quilombola nacional. Em Moça Santa, este processo de conhecimento de

direitos e luta pela sua concretização tem início com a chegada na comunidade de técnicos do Estado e militantes da causa quilombola. Neste sentido, vale lembrar as elucidações de Gramsci acerca do papel dos intelectuais para formação da consciência crítica da sociedade: “a autoconsciência crítica, significa, histórica e politicamente, a criação de uma elite de intelectuais (...) não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes” (GRAMSCI, 1999, p.104).

Em Moça Santa, as articulações políticas se deram no contexto de formação da PNPIR em 2003, quando também o movimento quilombola estava articulado na discussão sobre o processo de regulamentação do artigo 68 da Constituição da República no congresso nacional, e buscava o fortalecimento da luta quilombola através da inclusão e mobilização de comunidades quilombolas ainda sem informações sobre o seu processo histórico e seus direitos.

Eles vieram aqui , olharam, fizemos a reunião. Depois convidaram a gente pra ir lá em Salvador. Depois eles vieram denovo, conversaram com a gente e explicou como é que se forma a associação. Aí nos (da comunidade) conversou antes deles vir, quando eu fui em Salvador eles já tinha explicado e aí quando eu cheguei eu conversei com a comunidade, como é que era a associação, aí eles concordou da gente formar a associação. Aí eles vieram de novo, o Nilson de Brasília e o Fernando de Salvador (...) e ajudou a formar a associação. (liderança quilombola de Moça Santa, de 45 anos - Entrevistada em abril de 2010).

Neste período englobado desde 2004 até os dias atuais, verificamos que a experiência do associativismo logrou sucesso na comunidade de Moça Santa. Esse sucesso, que condiz e converge com as relações sociais comunitárias favoráveis preexistentes no território, pode ser elucidado tanto no número de benfeitorias, na infraestrutura da comunidade quanto em relação ao aprendizado e à conscientização política que o associativismo quilombola proporcionou.

Como vimos, estas conquistas derivam de um acúmulo de aprendizado, que, por sua vez, está ligado a uma intensa convivência coletiva, que tem início anterior à organização da associação, e que vem contribuindo, ao longo do tempo, para intensificação dos laços comunitários, e, sobretudo, para a busca mais coerente de soluções dos problemas da comunidade e a sofisticação do seu discurso diante dos diálogos estabelecidos com outros atores sociais externos:

Depois que fizemos a associação, a gente aprendeu a correr atrás, porque antes a gente não sabia nem falar direito, não sabia de onde

veio e pra onde tava indo, agora a gente sabe e busca correr atrás. Porque antigamente eles (políticos) não corria atrás, eles fazia se eles quisessem, eles não preocupavam não, se eles quisessem fazer, o conselho municipal não preocupava com nada, olha moça o Vale do Jequitinhonha não era nem apresentada não (quilombola de Córrego Galdino/Moça Santa – Entrevistado em outubro de 2011).

Este aprendizado político tem sido contínuo, através das reuniões comunitárias, nas quais os moradores trocam ideias e se apropriam de mecanismos e processos ligados à política e ao conhecimento e ampliação dos seus direitos. Vale ressaltar que esse aprendizado – inclusive de sua própria condição social e histórica – também se reforça nos constantes contatos com outros organismos e com o próprio movimento social quilombola e negro – como nos encontros realizados pelo movimento quilombola e pela participação dos atores locais em diversos seminários, reuniões estaduais e nacionais sobre a temática quilombola.

Em uma reunião em Belo Horizonte perguntaram pra nós o que os remanescentes do vale do Jequitinhonha eram... e eles disseram que éramos grupo folclórico... e nós falamos que nós não somos grupo folclórico pois, folclore é mito e nós somos negros, estamos aqui e isso vem de muito tempo atrás (quilombola de Moça Santa – Ata da reunião da associação União Quilombola de Moça Santa de 06/11/2008).

Outro exemplo desse aprendizado político e da própria conquista de bens materiais é o estreitamento de relações de organismos variados com esta comunidade quilombola. Na ata de reunião da associação União Quilombola de Moça Santa de abril de 2008, estava descrita uma reunião em que participaram moradores da comunidade de Moça Santa, agentes da SEPIR, da ELETROBRÁS e do Centro de Referência da Cultura Negra, a fim de estabelecer planejamento de ações baseados nas demandas locais. Nos registros podem ser verificadas diversas falas e efetiva participação dos moradores de Moça Santa. Nessa ocasião, uma moradora relatou as dificuldades que a comunidade passa para se manter ao longo do ano, sobretudo no período da seca; em resposta ao engenheiro da ELETROBRÁS, que pediu a ela alguma sugestão de solução para amenizar os problemas locais, ela respondeu que a comunidade precisava de água, melhorias nas estradas, trabalhos que possam gerar renda e um espaço comunitário.

Expressão maior desta organização política é a conquista do centro comunitário – Centro de Referência da Cultura Negra – através de diálogos estabelecidos com a Fundação Cultural Palmares e outros organismos, além da

conquista de outros bens como caixas de captação de água de chuva, projeto de resgate cultural, apicultura, artesanato, barraginhas, entre outros.

O centro comunitário foi fruto de discussões e demandas dos próprios moradores de Moça Santa. A comunidade, a partir da criação oficial da associação quilombola, viu a necessidade de construção de um espaço para realização de encontros e para efetivação de projetos que demandassem espaço físico para realização de oficinas, capacitação, reuniões entre outros.



Figura 16: Centro Comunitário da Associação Quilombola de Moça Santa.
Fonte: MINÉ.G.O. Julho de 2011

Desde a sua construção, o centro comunitário exerce várias funções para o atendimento de demandas coletivas da comunidade. Durante os anos de 2010 e 2011, referente ao período de realização desta pesquisa, presenciamos o seu uso para atividades diversas como realização de oficinas de artesanatos, oficinas agrícolas, palestras, capacitação, encontros formais com entidades e organismos públicos ou não (universidades, ONGs, Emater, Incra, Inter, etc.) para efetivação de parcerias e realização de projetos, encontros entre os membros da comunidade para resolução de problemas locais, encontros festivos, ensaios do grupo cultural Curiango, entre outros.

Desta forma, a criação do centro comunitário foi um marco para a comunidade de Moça Santa; este espaço de encontro tem representado e reforçado os sentimentos comunitários já existentes, pois vem promovendo entre os moradores,

desde a sua construção em 2006, a mobilização da população e o aprendizado, seja na busca de resolução de um problema local, seja no aprendizado político e na conscientização de suas condições sociais em relação aos demais grupos sociais.

As caixas de coleta de água de chuva, com capacidade para dezesseis mil litros, também se constituiu em uma importante conquista da associação comunitária quilombola de Moça Santa. Trata-se de um projeto elaborado pelos membros da comunidade e que diz respeito à satisfação de necessidades básicas desta população. Tal conquista foi primordial, já que, como afirmamos anteriormente, o território de Moça Santa está inserido no polígono da seca brasileiro, que envolve vários estados do nordeste e a porção norte do estado de Minas Gerais, inclusive o médio Jequitinhonha, onde se encontra o território de Moça Santa.

Vale ressaltar que existe no atual contexto brasileiro um cronograma de políticas públicas para o atendimento das especificidades destas populações do semi-árido e, dentro destas políticas específicas, existem recursos disponibilizados para editais próprios para atendimento das necessidades de povos quilombolas. Foi neste contexto de políticas específicas para populações quilombolas que os moradores de Moça Santa participaram do edital para implementação de caixas coletoras de água de chuva. Nesse processo, foram construídas inicialmente 59 caixas, beneficiando 59 famílias²¹.

²¹ O critério definido pelos moradores em reunião para seleção dos beneficiários foi o de renda e facilidade ou não de acesso a outras fontes de água – rio, barraginhas, lago, etc.

Figura 17 e 18: Cisterna instalada na comunidade de Córrego Galdino e Gamelas adquirida pela iniciativa da Associação de Quilombola de Moça Santa . Fonte: MINÉ. G.O. Julho de 2011.



Figura 17: Córrego Galdino



Figura 18: Córrego Gamelas

No final do segundo semestre de 2011 a comunidade de Moça Santa foi contemplada com recursos para a construção do restante de caixas coletoras de água de chuva para as famílias que não foram atendidas no projeto anterior (Figura 18).



Figura 19: Processo de construção de cisternas coletoras de água de chuva em Córrego do Paiol. Fonte: MINÉ.G.O. Novembro de 2011.

Trata-se de ações do Programa 1 milhão de cisternas – P1MC – do governo federal para construção de caixas coletoras de água de chuva no semi-árido brasileiro, no contexto das políticas específicas para esta região, porém não específico para comunidades quilombolas. Este projeto existe desde 2001 e vem sendo implementado no semi-árido brasileiro através do ASA²² – Articulação no Semi-árido – que, em Minas Gerais, é concretizado por instituições da sociedade civil, sendo que no médio e baixo Vale do Jequitinhonha fica sob orientação e supervisão do ONG CAV – Centro Agricultura Vicente Nica.

De acordo com técnicos da ONG que concretiza esta política no Vale do Jequitinhonha, após a garantia da água para o consumo humano, o objetivo da ASA é a viabilização de água para o desenvolvimento da agropecuária, e, neste sentido, está prevista a construção de barragens, tanques, cisterna-calçadão, poços artesianos entre outras fontes de acesso à água na região.

O P1MC de 16mil litros é para necessidade humana e o P1MC+2 veio justamente para manutenção do agricultor no campo e pode ser barragem, cisterna, calçadão, lago. Mas esse projeto só acontece depois que todos no lugar tiverem a primeira cisterna de 16mil para o consumo próprio (Técnica administrativa do CAV – Entrevistada em novembro de 2011).

Em Moça Santa ainda é pequena a mobilização em busca de água para o desenvolvimento da agropecuária, estando mais presente na comunidade a luta voltada para o acesso à água para o consumo imediato. Porém, é possível visualizar algumas ações nesse sentido; exemplo disso é a mobilização dos moradores e a conquista de recursos para construção de uma grande caixa de contenção de água na comunidade de Córrego Galdino.

Então se tem uma mina lá, então tem que fazer um tanque lá em cima, uma pequena barragem ... Então aquela água que iria descer ela vai juntando juntando e descendo devagarim e assim vai ajudar a mina a voltar. Nós estamos precisando disso, eu ando falando direto na reunião. Mas é bem planejado, não é de qualquer jeito não, como se só chamar o maquinista pra cavar, não... É bem planejado pra dar pra todo mundo (...) Nós já conseguimos, agora estamos esperando fazer esse tanque, esse é da prefeitura, mas eles estão num comodismo, mas eu não vou deixar eles beber água, eu vou correr atrás até conseguir. Tem que correr atrás até conseguir, se a gente ficar no comodismo,

²² A ASA é uma rede formada por cerca de 750 organizações da Sociedade Civil que atuam na gestão e no desenvolvimento de políticas de convivência com a região Semi-árida. Seu objetivo é fortalecer a sociedade civil na construção de processos participativos para o desenvolvimento sustentável e a convivência com o semi-árido referenciados em valores culturais e de justiça social. www.asabrasil.org.br acessado em 14 de novembro de 2011.

não consegue (Agricultor de Córrego Galdino/Moça Santa – Entrevistado em Julho de 2011).

As falas dos quilombolas de Moça Santa demonstram senso político e conhecimento dos seus direitos; buscam constantemente meios para concretização dos mesmos. Vale ressaltar que o aprendizado possibilitado pelo associativismo tem proporcionado não apenas a concretização dos direitos quilombolas no local, mas um aprendizado que ultrapassa a identificação quilombola. Tal fato pode ser comprovado com as diversas conquistas materiais advindas de obtenção de recursos em editais para não quilombolas, demonstrando que esta população tem lutado pelos direitos sociais de um modo geral (não apenas os direitos vinculados à identificação quilombola).

Tabela 3 : Balanço das conquistas das comunidades que formam o território quilombola de Moça Santa

	Material	Simbólico	Editais
Educação	- Reforma da escola - Aumento da merenda escolar - Conselho fiscal comunitário	Direito Participação e coletividade	MEC/Quilombola
Meio ambiente	- Recuperação de nascentes - Coleta de lixo	Participação e coletividade	Mobilização local motivada pelo movimento quilombola
Água	- Construção de cisternas Barraginhas e lago	Direito Gestão e planejamento Participação e coletividade	MDA/Quilombola e Editais gerais ex. CAV
Outros	- Artesanato, trator, sementes, pintainhas, cestas básicas, galpão comunitário etc. - Hortas agroecológica	Direito, gestão e planejamento, participação/coletividade	Quilombola, MDS, Petrobrás, Eletrobrás e FCP e não quilombola (ex. Fapemig/hortas)
Cultura	Grupo curiango	Identidade Negra	MDA/FCP/Quilombola

Fonte: Atas de reunião da Associação União Quilombola de Moça Santa – 2004 a 2008. Elaboração da própria autora, 2011.

As atas de reunião analisadas nesse trabalho nos forneceram importantes elementos para compreensão desse aprendizado político e da consciência de suas condições sóciohistóricas que motivam suas lutas atuais. Este aprendizado está presente nas falas e no comportamento diante das dificuldades locais:

Aprendi prestar conta dos projetos; a gente errava demais (...), agora, se for pra prestar conta, eu já sei tudinho, não pode sacar dinheiro, tem que apresentar as notas fiscais, tem que ser tudo transferido para a casa de construção, pra quem ganha a licitação, entendeu... E agora se acontecer da gente conseguir outro projeto, isso já não vai acontecer, eu já sei como é que é. Aprendi coisas de preconceito, principalmente as pessoas de cor mais negra que é muito discriminado, que dá cadeia (...) (liderança quilombola de Moça Santa – Entrevistada em abril de 2011).

O contato da comunidade de Moça Santa com outras realidades quilombolas do Brasil através do movimento social possibilitou um aprendizado importante não somente em relação aos direitos quilombolas garantidos pela Constituição da República, mas de seus direitos em geral. Tal aprendizado se inicia nos problemas cotidianos da comunidade e se torna político na medida em que se busca o poder público para satisfação de suas demandas.

Antes da associação os problemas ficavam tudo amontoado, os problema ia ficando aí, e a gente ia vivendo assim. Agora a gente faz a reunião nós mesmos, cada um faz a pergunta e nos mesmo vai conversando e discutindo pra ver se dar certo ou se não dá.. E aí sempre nós faz isso aí. E todo mundo discute. Igual na ultima reunião, nos falamos de água, que nos estamos precisando de mais caixas, o que todo mundo acha... Aí uns fala: não, nós precisa de fazer uma pequena barragem... Precisa, precisa, tem o local? Não, então tem que correr atrás (Quilombola da comunidade de Córrego Galdino – entrevistado em abril de 2011).

Entre outros aspectos, é notável na fala dos moradores a importância da associação quilombola para a vida da comunidade, que anteriormente não compreendia e desacreditava da política:

A comunidade aprendeu a se reunir, recebe oficinas, visitantes, reconhecimento e valorização (...) Se a família não puder resolver, levam para a assembleia na associação (quilombola de Moça Santa, 23 anos – Entrevistada em abril de 2011).

As reuniões são boas, pois abrem espaço para a conversa, o povo fica mais unido e aprende junto o que tá certo e o que tá errado. É muito importante, pois ajuda no conhecimento das coisas (quilombola, 53 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Tudo na comunidade antes da associação tinha que recorrer ao prefeito ou ao vereador em Chapada, agora agente tem outras opções (quilombola, 54 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Achei bom porque antes cada um resolvia os seus problemas, agora a comunidade consegue ajudar a resolver (quilombola, 33 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Mudou muita coisa. A gente fica mais experiente, por dentro de alguma coisa (quilombola, 53 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Mudou a união do povo. A gente vai atrás das coisas agora (quilombola, 42 anos – Entrevistada em abril de 2011).

O pessoal ficou mais unido, sabe dos direitos. Consegui barraginha, caixa d'água, caixa de abelha, sementes, trator para arar a terra e outras coisas. Aprendi também a burocracia para prestar contas, sobre os direitos, preconceitos... (liderança comunitária, 45 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Mudou para melhor, ficou mais fácil de tá comunicando agora. A gente reúne, conversa e faz (quilombola, 28 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Importante porque desenvolve o local; antes o povo não sabia de nada, agora sabe, tem associação e resolve (quilombola, 53anos – Entrevistada em abril de 2011).

A comunidade ficou mais unida, agora consegue as coisas e conversa da necessidade de todos. A associação quilombola facilita na conquista de coisas e tem melhorado a vida da gente (quilombola 59 anos – Entrevistada em abril de 2011).

Depois da associação, os pedidos foram mais aceitos, teve melhoria na escola, conhecemos gente nova, conseguimos cesta básica e caixas d'água. O lugar ficou mais importante (quilombola 22anos – Entrevistada em abril de 2011).

Associação é importante porque ela representa a comunidade, a associação dá mais entendimento sobre as coisas, a gente fica alertado das coisas (quilombola, 57 anos – Entrevistada em abril de 2011).

A associação é a gente querendo aprender mais coisa; e ela ajuda nisso (quilombola, 41anos – Entrevistada em abril de 2011).

As falas acima nos mostram mobilizações que partem de demandas cotidianas que estão no plano material da vida destas populações. Estas demandas, de

acordo com a liderança quilombola estadual e regional, são comuns às demais comunidades do Vale do Jequitinhonha, pois “o movimento quilombola luta pela mesma causa do movimento negro, só que nos quilombolas queremos coisas palpáveis, porque a necessidade básica tá faltando e não chegou” (liderança quilombola da região do Vale do Jequitinhonha). Entendemos que é por esse motivo que não encontramos falas expressivas e explícitas relacionadas a mudanças na política cultural em seu sentido estrutural, como as reivindicações do movimento social negro. Isso, contudo, não invalida a hipótese que tais mudanças possam se processar no plano cotidiano da vida destas populações, pois entendemos que atitudes e reivindicações políticas são parte de uma mudança cultural, que anteriormente não acontecia e não se compreendia. Hoje, tais populações têm consciência de suas condições, realidade e necessidades e encontram na esfera pública um horizonte para reivindicação e luta e, ao fazerem-na, ativam um processo de mudança cultural, embora lento e moroso.

7.4 Dos entes Federativos às comunidades: outros obstáculos no caminho da legitimação dos direitos quilombolas

A falta de diálogo entre os entes federativos (Estado, Governo e Município) muitas vezes dificulta a concretização dos direitos quilombolas em nível local. Assim, na esfera governamental, os direitos são elaborados, ações direcionadas e parcerias são firmadas para sua execução, porém, em nível municipal, a discussão sobre os direitos quilombolas se difunde nas demais demandas das comunidades rurais do Município; trata-se de demandas gerais das áreas rurais do Município, como a carência de recursos hídricos, assistência técnica rural, melhoramento na infraestrutura de comunidades rurais, entre outras, e, desta forma, o discurso e os direitos quilombolas não se legitimam totalmente em escala municipal.

Da mesma forma, as políticas públicas voltadas para o atendimento e beneficiamento das populações rurais do Município de Chapada do Norte ocorrem de forma difusa, não atendendo de forma específica as comunidades tradicionais existentes nele. O recurso financeiro específico para comunidades tradicionais, quando chega ao Município, dilui-se no atendimento geral das demandas das populações rurais.

As políticas do governo federal chegam no Município, mas do Município para a comunidade é outra história. É muito complicado, tudo que chega do governo que passa pela prefeitura tudo é muito complicado, as nossas prioridades não são as prioridades dos governantes que estão lá. Esse recurso, quando chega, é alocado em outras secretarias; eles tem outras prioridades que não as nossas (liderança quilombola estadual e regional e diretora e conselheira da SEPPIR – entrevistada em novembro).

Em relação às comunidades quilombolas em geral, estas apresentam maiores dificuldades e carências em relação às demais comunidades rurais, como nos afirmou anteriormente um militante da causa quilombola do Vale do Jequitinhonha – carências estas que se fazem presentes em todos os aspectos: infraestrutura, saúde, educação, moradia e território.

No Município de Chapada do Norte, por exemplo, a alimentação do aluno quilombola é similar à do aluno não quilombola da área urbana, mesmo com o direito quilombola de 100% a mais de recurso financeiro concedido para o Município, a fim de atender especificamente as crianças quilombolas.

Este fato se explicaria, a nosso ver, pela insensibilidade gerada pelo desconhecimento dos governantes locais acerca dos direitos e dos recursos específicos dos quilombolas Município. Os direitos e os recursos voltados para o público quilombola são de fato desconhecidos por aqueles que estão na direção política local, estes executam com dificuldades os poucos recursos que chegam ao Município voltados para comunidades rurais como um todo. Em Moça Santa, esses recursos chegam graças à pressão da comunidade quilombola, que já está informada de seus direitos.

Existem chamadas públicas para comunidades quilombolas, mas Chapada do Norte não foi incluída (...) Eu não atendo de forma específica não, nós não recebemos recurso pra isso; eu procuro dividir mas tendo como foco as comunidades mais carentes. A gente tem utilizado esse critério em todo Município (técnico da Emater – entrevistado em julho 2011).

A falta de funcionários para tanta demanda também é apontada pelo técnico da EMATER como fator limitante ao processo de concretização dos direitos quilombolas, e, nesse sentido, verifica-se que apenas um técnico entrevistado realiza todos os trabalhos referentes a todas as comunidades rurais do Município, dificultando por sua vez um atendimento específico. Outro fato relevante são os diversos interesses que permeiam as políticas locais; isto se torna evidente quando notamos o descaso das

autoridades locais para a resolução definitiva dos problemas, como por exemplo a questão do acesso à água.

O Município de Chapada do Norte tem mais de 60 poços artesianos; quando eu falo que política é uma coisa complicada é por isso... O que se gasta com caminhão pipa, não só aqui, mas nos municípios do Vale em geral, dava pra resolver o problema. A caixa d'água calçadão por exemplo, de 52 mil litros, dá pra fazer por 6 mil reais com contrapartida da comunidade em mutirão... O que se gasta com o caminhão pipa pra manter as consequências da seca é demais. Aí o agricultor acha que o governante é bom porque mandou não sei quantos litros de água pelo caminhão pipa... Aí que eu falo, eliminar o problema é prejuízo para o político (...) O recurso chega no Município e quando chega, o político não quer resolver o problema porque não é bom pra ele (Técnico da Emater – entrevistado em julho 2011).

Assim, os obstáculos para concretização dos direitos quilombolas estão também na esfera política local. As populações quilombolas, para defender e lutar pelos seus direitos, muitas vezes precisam compreender as lógicas locais e perceber os políticos mais sensíveis à suas causas, para que, articulados a estes, possam encontrar alternativas de canalizar e efetivar seus direitos.

Em Chapada do Norte, assim como em muitos outros municípios brasileiros que possuem em seus limites territórios quilombolas, nota-se diversos obstáculos como questões políticas, falta de funcionários, insensibilidade perante às diferenças, obstáculos estes aprofundados pela condição socioeconômica regional, aspectos naturais do local (semi-árido), entre outros fatores, que, juntos, tornam-se limitantes para a concretização dos direitos dos quilombolas.

7.5 O problema fundiário e os limites do atual sistema de regularização: o caso da regularização fundiária em Moça Santa

Percebemos que um dos caminhos para concretização dos direitos quilombolas, para além da luta das comunidades e do movimento social, passa pela sensibilização e iniciativa dos governantes em todas as instâncias federativas. E, neste sentido, a concretização dos direitos quilombolas de Moça Santa, em escala municipal e estadual, dá-se num contexto desfavorável. Além disso, o fato de estas políticas se realizarem de forma descentralizada, implementada por diversos órgãos públicos e privados (ONGs, Eletrobrás, Petrobrás, MDS, FUNASA, MEC, FCP, etc.) dificulta, a

nosso ver, a sua efetividade, pois passa por diversos órgãos, diferentes visões e prioridades.

Em relação à regularização fundiária, é notável a falta de funcionários e de parcerias efetivas entre o governo federal, representado pelo INCRA, e o governo estadual, representado pelo Iter, que é a instância estadual responsável por colaborar e agilizar este processo em Minas Gerais. Vale ressaltar que a competência do processo de regularização de terras não é exclusiva da União (INCRA); ela pode ser compartilhada e executada pelos Estados e pelos Municípios, a fim de agilizar as regularizações – o que, no caso de territórios quilombolas, requer procedimentos específicos e morosos.

O processo de regularização fundiária de territórios tradicionais em geral (ribeirinhos, indígenas, quilombolas, fundo de pasto, etc.) hoje vigente no Brasil é realizado de forma coletiva, em nome da associação comunitária. Trata-se de uma importante estratégia para evitar possíveis especulações fundiárias no interior destes territórios e assim evitar a sua desintegração pela venda de lotes a terceiros ou empresas privadas. Por outro lado, aí se encontra um dos maiores problemas relacionados à morosidade do processo de regularização dos territórios quilombolas. De acordo com a entrevista realizada com integrante do INCRA (entrevistada em dezembro de 2011), a simples elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) tem demorado cerca de dois anos, devido à falta de profissionais efetivos ligados ao órgão e pela insuficiência de antropólogos para analisar e elaborar o relatório.

A falta de servidores efetivos, a falta de parcerias e a burocracia do processo para regularização de territórios tradicionais têm dificultado a efetividade e a legitimação dos direitos quilombolas adquiridos desde 1988 até os dias atuais. Dado este fato, a realidade do Estado de Minas Gerais em 2011 é de 149 processos abertos no INCRA, sendo apenas sete relatórios técnicos de identificação já elaborados e cinco comunidades que têm o relatório antropológico, mas que ainda não têm o relatório técnico de delimitação e identificação (INCRA, 2011)

Em outros Estados brasileiros como São Paulo, por exemplo, a parceria entre o Estado e a União está melhor estabelecida e, com isso, os direitos quilombolas estão melhor assegurados. Este Estado possui um órgão e uma equipe técnica própria para o atendimento das comunidades tradicionais; já no Estado de Minas Gerais esta prioridade ainda não é uma realidade.

Exemplos do descaso com a questão quilombola no Estado de Minas Gerais podem ser verificados na falta de parcerias entre os entes federativos e nas fraudes publicadas na mídia nacional²³ em relação aos processos de regularização fundiária, sobretudo no norte de Minas Gerais, onde se encontra a comunidade foco do nosso estudo. Trata-se de grilagens de terras devolutas facilitadas por servidores públicos ligados ao Iter por parte de grandes empresas mineradoras interessadas na exploração de minério de ferro recentemente descobertos na região. O Iter, desde o ano de 2010, vem regularizando lotes individualizados em territórios tradicionais, processo jurídico irregular segundo o INCRA, pois facilita a sua especulação pelas grandes empresas. Nesse processo de emissão de títulos de lotes e não do título coletivo do território tradicional, a comunidade de Moça Santa recebeu títulos de terras individuais, e não o título coletivo do território tradicional, o que, ao nosso entendimento, pode levar à deterioração da sua unidade territorial, já que a comunidade fica também vulnerável à ação de grandes empreendimentos econômicos.

Este fato representa um impasse nos processos de regularização fundiária; a aceitação dessa titulação individual por parte de alguns membros da comunidade representa uma negação dos processos hoje vigentes para regularização de seus territórios, sempre morosos e dispendiosos para todo o grupo, que, sem esperanças de regularização, optam por outras vias e alternativas para legitimação de seus direitos. O desgaste das comunidades quilombolas em relação aos processos de regularização fundiária (que se arrastam desde 1988) é exemplificado através da fala da líder comunitária de Mocó dos Pretos, no Município de Berilo, que também é presidente do movimento quilombola em nível Estadual:

A gente não queria que o Manoel Costa (ex-presidente do Iter/MG) saísse porque com ele a gente já tinha uma conversa acertada; a gente fez um abaixo assinado de todos os quilombolas, mas não resolveu (...) As coisas já estavam acontecendo e isso tudo foi inútil (Entrevistada em novembro de 2011).

Neste contexto, percebemos um problema estrutural relacionado aos caminhos políticos existentes para efetivação dos direitos territoriais quilombolas adquiridos através do artigo 68 da CR de 1988. Um deles refere-se à concentração de atividades e responsabilidades de temas diversos nas mãos do INCRA (reforma agrária,

²³ Para ver reportagem completa acessar : <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2011/09/secretario-e-exonerado-apos-irregularidades-no-uso-da-terra-em-mg.html> Acessado em 01/11/2011

gestão das áreas de proteção ambiental, gestão de terras para empreendimentos, gestão dos territórios tradicionais, etc.), o que tem dificultado, a nosso ver, a concretização dos direitos quilombolas e facilitado esquemas de corrupção devido à dificuldade de fiscalização dos processos por este órgão. Há um acúmulo de atividades neste órgão, pois, dentro de suas atribuições, o INCRA tem coordenado todas as ações desde projetos de assentamento até a hipotética emancipação deste assentamento, bem como a responsabilidade por toda sua infraestrutura, como abertura de estradas, luz elétrica, poço artesiano, assistência técnica, educação, etc.

Diante da diversidade de interesses e atores sociais neste espaço rural, as questões relacionadas à estrutura fundiária demanda, a nosso ver, uma leitura mais complexa do que a simples questão da propriedade da terra, pois nela estão presentes atores e interesses diversos, demandando, conseqüentemente, uma leitura plural, com ações diversificadas. Entendemos ainda que, no INCRA, estes fatores diversos não estão sendo pensados de forma sistemática, capaz de definir uma política pública coerente com a realidade dessas populações e interesses, fato que reflete na demora da concretização não somente dos direitos quilombolas, mas de todas as populações tradicionais do Brasil.

7.6 Grupo “Curiango”: Prática Cultural ou Prática Política?

É notável na comunidade de Moça Santa, além dos relevantes aspectos comunitários, um processo recente de organização e sistematização de suas práticas culturais, sobretudo a partir do ano de 2004. É neste momento que a comunidade de Moça Santa passa a se reorganizar política e culturalmente. Em relação às práticas e manifestações culturais, destaca-se o Grupo de dança “Curiango”. É importante assinalar que tais práticas culturais (danças, músicas, coreografias e sons) já existiam e eram vivenciadas no passado pela população do território, especialmente nas festas do padroeiro da comunidade. Trata-se das “brincadeiras”, outrora denominadas pelos antigos moradores como as danças “o nove”, “a catira”, “o recortado”, “o caboclo”, “curiango”, entre outras. Porém, com o passar do tempo estas práticas culturais foram abandonadas, principalmente com a difusão de outras culturas musicais como o forró.

O resgate, através da sistematização/(re)significação destas antigas músicas, danças e sons se dá a partir do ano de 2004, mesmo contexto do reconhecimento, pelo Estado, dos direitos e valorização da cultura quilombola.

Assim, o grupo “Curiango” foi resgatado juntamente com a criação da Associação União Comunitária Quilombola de Moça Santa – AUCQMS – uma vez que um dos princípios do seu estatuto é o resgate e a valorização da cultura local. Desde então, a AUCQMS vem buscando junto aos mais velhos resgatar tais práticas culturais, denominando-os de “Grupo Cultural de Dança Curiango”.

A denominação “curiango”, segundo relatos de moradores da comunidade, é devida à existência de uma composição da tradição oral chamada de “Curiango”, que, segundo eles, foi criada ali, não existe em outro local. O curiango é um pássaro do mato, de porte médio, típico das regiões do cerrado, que sai principalmente durante a noite ou ao anoitecer, voando pelas estradas, abrindo caminho para quem passa.



Figura 20: Coreografia do Grupo “Curiango” em apresentação na comunidade rural de Campo Buriti, na área rural do Município de Minas Novas. Fonte: MINÉ. O.G. Abril de 2011.



Figura 21: Apresentação da dança “O recortado” pelo Grupo “Curiango” na comunidade rural de Campo Buriti, no Município de Minas Novas. Fonte: MINÉ. O.G. Abril de 2011.

As músicas, sons e coreografias foram resgatados por alguns membros da comunidade através de conversas com os mais velhos que praticavam estas danças no passado. Inclusive, o grupo é uma homenagem a dois moradores já falecidos, que, na época do resgate foram fundamentais para a continuidade destas práticas culturais pelas novas gerações.

As letras de músicas e as coreografias são, por sua vez, inspiradas em aspectos cotidianos, hábitos, movimentos do trabalho, ciclos da produção agrícola e costumes da vida das pessoas dessa localidade. Exemplo que ilustra essas particularidades da cultura e modos de vida local é a música “O Bambu”, que retrata em seus versos parte da dinâmica da migração dos membros da comunidade.

O BAMBU

Bambu quero vê quebrar oi bambu ocê quebre já
 Ocê quebra devagarim bambu pra não machucar.
 Alecrim na beira d'água de certo ta derretendo
 Um beijim da sua boca dá vida quem ta morrendo
 Eu lá ia pra São Paulo do camim voltei pra trás
 Alembrei de pai e mãe no São Paulo eu não vou mais.
 A folha da bananeira não se bana sem o vento
 Toda moça sussegada não se perde um casamento.

Já a música o “Curiango”, remete ao pássaro típico do cerrado, comum nessa região.

CURIANGO

Oh lê lê Curiango...
 Oh lá lá Curiango...
 Sai da frente Curiango...
 Deixa eu passar Curiango...
 Que que ocê tem Curiango...
 Cê tá encarangado Curiango...
 Toma remédio Curiango...
 Pra ocê sara Curiango...
 Oh lê lê Curiango...
 Oh lá lá Curiango...

Outro exemplo é a música “O Caboclo”, que está relacionada às cantigas de amor nas relações entre os namorados.

O CABOCLO

Vou cantar o meu caboclo foi a menina quem mandou,
Oi gaio de rosa ramallete de flor,
Sentado de lá dentro aqui hoje você não namora,
Vai buscar sua mulher, moreno, que você deixou lá fora.

Sobre as manifestações e práticas culturais em comunidades negras no Brasil, Roger Bastide nos elucidava que se trata de adaptações, reflexos de uma experiência contextualizada principalmente em relação ao meio geográfico, à história e às condições sociais

[o negro] com a necessidade de adaptar-se a um novo meio, de encontrar soluções próprias para uma situação de crise, conduziu mudanças mais ou menos substanciais das culturas nativas; entretanto, trata-se mais freqüentemente da adaptação do passado ao presente do que da criação de formas de vida inteiramente novas. (BASTIDE, 1974, p.50-51).

Em Moça Santa, tais práticas culturais são exercitadas principalmente em contextos específicos de confraternização, festas de fim de ano, festa do padroeiro, festas regionais, festas juninas, entre outras, mas também em datas não especiais, quando alguns membros do grupo se organizam para “brincar”. Nessa ocasião, os homens cantam e tocam os instrumentos e as mulheres cantam e dançam as coreografias de cada música específica. É interessante notar que essas práticas também são exercitadas por aqueles que realizam a migração, no período em que estão presentes na comunidade (lembramos que o período de férias dos migrantes coincide com as principais festas e confraternizações da comunidade). O grupo de dança “Curiango” conta com a participação de jovens entre 12 a 25 anos, e também com os homens e mulheres mais velhos que continuaram seguindo a tradição, após longo período de “esquecimento”.

Apesar de essas práticas culturais terem sido resgatadas no contexto das políticas de reconhecimento da identidade quilombola, promovidas no final da década de 1980, quando muitas comunidades tradicionais se mobilizaram para a busca de objetivos específicos (conquista do território étnico, políticas públicas, etc.) pode-se verificar que a (re)significação das práticas culturais da comunidade de Moça Santa não se restringiu a apenas ao aspecto de “conquista de benefícios”. Isto se tornou evidente através de observações em vários trabalhos de campo nesta pesquisa, nos quais

percebemos a atuação desse grupo, tanto na própria comunidade, em seus momentos de confraternização, quanto em apresentações em outros Municípios. Percebemos que nestes momentos de confraternização e de “brincadeiras”, a comunidade se unifica ainda mais, exaltando os seus modos de vida através das músicas, que sempre remetem à sua relação com o território.

Presenciamos, ao longo de dois anos de pesquisa, vários momentos emocionantes para o próprio grupo, principalmente quando estes eram convidados para se apresentar em outras comunidades.

Percebemos que a (re)criação do grupo o curiango - possibilitada pelo momento político de emergência dos quilombolas a partir do final da década de 1980 - não sofreu consequências do processo regularização fundiária individual. Ao contrário, embora o grupo tenha sido formado num contexto político que demandou a evidenciação de aspectos culturais, sobretudo, aqueles ligados à identidade étnico-racial, para reconhecimento e titulação do seu território, tais aspectos fortaleceram este território e a união do grupo. Assim, entendemos que o resgate cultural representa uma valorização da comunidade e de seus costumes, ligando –os membros ainda mais a este território.

Considerações Finais

As últimas décadas foram marcadas por importantes mudanças sociais no âmbito das lutas, movimentos e práticas coletivas, e, neste processo, destaca-se a criação de espaços de interlocução entre sociedade civil e Estado. Para interpretar esse contexto que vem se intensificando desde o final da década de 1980, resgatando o papel do cidadão no processo de tomada de decisão e legitimidade do sistema político, destacamos, neste trabalho, a teoria discursiva de Jürgen Habermas e outros que trabalham na mesma linha como, Costa, Avritzer, Dagnino, Cohen e Arato, a partir de suas postulações sobre o conceito de sociedade civil e esfera pública. Este último conceito foi definido aqui como um espaço socialmente produzido a partir da interação comunicativa, onde a opinião pública é formada, e que, por guiar as concepções sociais, torna-se cenário de reivindicações por legitimidade. Assim a esfera pública oferece uma concepção mais ampla e elaborada da política, passível de participação por grupos organizados que imprimem nela seus interesses. Porém vale ressaltar que não se trata de um alcance democrático fácil, sem lutas. Pelo contrário, as conquistas quilombolas são efetivadas no campo conflituoso da esfera pública, de onde circulam reivindicações e direitos dos diversos atores sociais. Circunscrevendo-se aí também a complexa conjuntura política onde se manifestam os interesses divergentes dos atores sociais.

No rol das experiências alternativas de participação e legitimação política, sobretudo em micro escala, destaca-se a associação comunitária, que entendemos, a partir da experiência desta pesquisa, referir-se a importantes espaços formativos e inauguradores de uma consciência social, em termos gramscianos, além de tratar-se de experiências alternativas de gestão participativa diante das formas convencionais de democracia. Assim, a partir do pensamento de Habermas, entendemos que as associações comunitárias quilombolas têm representado o espaço de diálogo onde, em nível local, os sujeitos trocam experiências e tematizam suas demandas encaminhando-as para a esfera pública política

As populações quilombolas, de forma geral, inseridas no contexto dos “novos movimentos sociais” e da sociedade civil, demandam não apenas bens e serviços necessários para sua sobrevivência cotidiana – direito ao alimento, à água, à educação, à saúde, à moradia, etc. – condições essenciais para a sobrevivência do ser humano, mas também, outra ordem de demanda, relativa aos direitos sociais de igualdade e diferença

– sobretudo nas relações raciais –, bem como o respeito e valorização de suas culturas, saberes, modos de vida e tradições particulares.

Neste sentido, a luta quilombola é também, em certa medida, a mesma luta do negro no contexto brasileiro. No entanto, é importante assinalar que as condições materiais que remetem à própria existência física das populações quilombolas são urgentes e demandam agilidade nos processos políticos de legitimação de seus direitos já conquistados na esfera pública brasileira.

Percebemos que a conquista de direitos na Constituição da República de 1988 foi de grande relevância para as populações quilombolas, que até então se encontravam invisibilizadas e desprovidas de direitos no cenário nacional desde o período colonial, como observamos no primeiro capítulo. Esse importante passo, dado graças à luta do movimento negro articulado às populações quilombolas, inaugurou um tempo marcado pelos direitos ou pela corrida em busca deles.

Porém, dos direitos adquiridos a partir da CR de 1988 à sua execução, poucos foram os passos dados, consequência de diversos fatores como morosidade, insensibilidade, desconhecimento, interesses outros, burocracia, etc. Trata-se, a nosso ver, de contradições do próprio sistema político, que reconhece os direitos de determinados grupos, mas dificulta os processos executivos. Por outro lado, é visível nas comunidades a luta do movimento quilombola pelo processo de “formação/intelectualização” das comunidades, muitas ainda desinformadas de seus direitos no contexto brasileiro.

Nesse processo, a conquista do artigo 68 da nova constituição da República foi, sem dúvida, a mais importante política conquistada pelas populações quilombolas. Além dela, destaca-se ainda a criação da PNPIR e a SEPPIR, importantes para o movimento negro como um todo, sobretudo para as populações quilombolas e demais populações tradicionais. Por meio desta política, vários outros importantes programas sociais foram desenvolvidos em nível nacional, como o Programa Cultura Afro-Brasileira, o Programa Comunidades Tradicionais, a Agenda Social Quilombola (ASQ), o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) Quilombola, o Programa Nacional de Alimentação Quilombola (Pnaq), a Chamada Nutricional Quilombola, o Programa Brasil Quilombola (PBQ), etc. Porém observamos ao longo desta pesquisa que, do direito adquirido e da obtenção dos recursos disponibilizados pelo Governo Federal até o nível local das comunidades quilombolas, vários problemas são encontrados, como a falta de sensibilidade dos governantes, a baixa execução orçamentária, a falta de

profissionais específicos e servidores públicos, a burocracia em todos os processos, a falta de informação, entre outros problemas.

Esse processo de concretização de direitos específicos ainda é mais complexo quando estas comunidades quilombolas se localizam geograficamente em regiões economicamente estagnadas como o Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais. Nos territórios quilombolas do Município de Chapada do Norte, as populações se concentram, sobretudo, nas áreas rurais, e os recursos que a princípio deveriam ser específicos dessas comunidades quilombolas, diluem-se nas demandas das comunidades rurais como um todo.

Outro fato que observamos nesse estudo, diz respeito às limitações dos aspectos físico-geográficos nas comunidades quilombolas do território de Moça Santa, o que reduz seu pleno desenvolvimento na agricultura, levando-os à migração.

Esta falta de alternativas de sobrevivência locais/regionais são muitas vezes compreendidas pelos próprios governantes como se tratando de populações viciadas no sistema político de assistencialismo e que alimentam a indústria da fome no vale do Jequitinhonha. Muitos destes Políticos até sensíveis às causas emergenciais do Município, mas paralisados diante de visões errôneas de comunidades desmobilizadas, atrasadas e ociosas.

no geral o pessoal é muito acomodado, fica dependendo muito do poder público (...) elas (comunidades) ficam na expectativa de recurso pra eles tomarem iniciativa, parecem que estão impotentes sempre aguardando sinal de recursos público, eles nunca tomam iniciativa (Técnico da Emater do Município de Chapada do Norte – Entrevistado em julho de 2011).

Diferentemente do relatado, em Moça Santa imbricam-se modos de vida tradicionais com reivindicações políticas. Percebemos que a vida comunitária fortaleceu a inauguração de uma vida política, decorrentes da existência prévia de importantes elementos agregadores como o parentesco, vizinhança, religiosidade, modo de vida e relações de trabalho, como nos aponta WIRTH. L., TÖNNIES. F., SOUZA, M. L. e BRANCALEONE, C.. Estes aspectos potencializaram e institucionalizaram o território quilombola ao momento do contato com o movimento social, ligando-o a outras esferas de poder para além das convencionais – Prefeitura, Estado, União.

Atualmente, abriu-se espaço para produzir idéias, discutir, criticar, fiscalizar, buscar alternativas, até então impensáveis para uma comunidade relativamente isolada como a comunidade de Moça Santa.

As comunidades quilombolas inseridas numa discussão política desenvolvida há décadas pelo movimento negro e quilombola têm promovido um aprendizado político que muitas vezes desafiam as *políticas culturais* hegemônicas dominantes. Porém como nos afirma BOSCHI (1987) são difíceis de captar e apreender tais mudanças em sua praticidade. Por outro lado, esse aprendizado político, pelos quilombolas em nível local das comunidades, tem alterado significativamente a realidade dessas populações retirando-as da condição de subalternidade e colocando-as em palcos políticos importantes. Trata-se de um aprendizado que vem refletindo na mudança real das condições materiais de vida das populações quilombolas, sobretudo dos quilombolas de Moça Santa.

A associação representa estas novas alternativas de participação e formação política articuladas a outras esferas de poder (TEIXEIRA, AVRITZER, HABERMAS, COHEN E ARATO). Ela possibilitou a inserção da comunidade de Moça Santa à esfera pública, a reivindicação coerente de meios que possam levar à melhoria de qualidade de vida e à formação política de sua população. As reivindicações, embora ainda se concentrem no nível material essencial a sobrevivência daquela comunidade – água, saúde, alimentação etc. – são importantes, pois seu processo de busca leva a um aprendizado sobre o funcionamento das estruturas das políticas públicas, no campo do possível. Assim, as conquistas efetivadas pela comunidade de Moça Santa – cisternas coletoras de água de chuva, cestas básicas, assistência técnica, barraginhas, oficinas variadas, reforma da escola, calçamento da via principal entre outras – deram-se por meio da articulação da comunidade, atuando coletivamente em reuniões e discussões e posterior encaminhamento a instâncias diversas (Prefeitura, Estado, ONGs, Universidade, etc.).

Muitas dessas conquistas materiais referem-se a editais não específicos para comunidades quilombolas e este fato evidencia que o associativismo tem representado também uma importante via de formação política e alternativa de luta por direitos sociais gerais; o fato de se auto-declararem como comunidade quilombola, instituindo uma associação, tem, por sua vez, significado uma forma de valorização de seu modo de vida específico, circunscrito naquele território.

O resgate de práticas culturais, que, *a priori*, muitas comunidades quilombolas do Brasil se empenharam em empreender em função da possibilidade de conquista territorial, é um fato interessante na comunidade de Moça Santa, já que destoa desse objetivo.

Entendemos que a persistência das “brincadeiras” em Moça Santa (através do grupo “Curiango”), mesmo depois que a comunidade foi titulada (embora de forma individual), representa um aspecto simbólico positivo para esta comunidade, pois a população resgatou e está mantendo suas práticas culturais sem interesses econômicos, particulares ou outros.

Outro importante elemento que explica a continuidade do grupo é a sua satisfação diante do reconhecimento e apreciação regional de suas danças e músicas quando convidados para apresentações nos distritos e Município próximos.

Os aceites aos convites são sempre gratuitos e voluntários e representam, a nosso ver, uma busca, mesmo que involuntária, de reconhecimento e valorização de sua cultura, tradições, saberes e modos de vida, essenciais para compreensão destas populações e seus territórios: “não há compreensão possível das formas de organização do espaço contemporâneo e das tensões que lhes afetam sem levar em consideração os dinamismos culturais” (CLAVAL, 1999, p.80).

O contexto sociopolítico de reconhecimento dos direitos quilombolas fortaleceu inclusive o sentimento de pertencimento deste grupo ao seu território, levando muitos a entenderem os processos sociais amplos, que segregam grupos e culturas, e, a partir de então a uma reflexão sobre sua condição no mundo, deflagrando um movimento em direção à valorização da diversidade cultural. Assim, o território de Moça Santa se estrutura através destes importantes elementos que congregam a vida comunitária a uma vida política, realidade permeada por um cotidiano específico que envolve também trabalhos agrícolas, migração, religiosidade, parentesco, amizade e solidariedade.

Entendemos ainda que a superação de tantos desafios, em diversas instâncias (local, municipal, regional, estadual e governamental), para a concretização dos direitos quilombolas, demanda, a nosso ver, novas ações coletivas e maiores articulações entre os membros da comunidade e movimentos sociais.

Essa articulação com os movimentos sociais e entre os membros da comunidade entre si proporciona ainda novos processos de aprendizagem para o conhecimento de sua condição social e direitos. Esse aprendizado, por sua vez, é

essencial para melhor realizar uma interlocução com outras instâncias de poder, a fim de lutar por direitos mais coerentes com suas realidades, vencer os vícios da administração pública e as dificuldades de implementação dos programas e projetos que possam promover um conceito de cidadania de forma mais ampliada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: Posse Comunal e Conflito. Humanidades, Brasília : UNB, v. 4, n. 15, 1987/88.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000. 538 p.

AMARAL, Leila Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso. 1988, 1 e 2 v. Dissertação (mestrado) - Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ARATO, A.; COHEN, J. Sociedade civil e teoria social. In: AVRITZER, L. (Org.). Sociedade civil e democratização. Belo Horizonte: Del Rey, 1994. P.152-171

ARATO; COHEN. Esfera Pública y Sociedad Civil, Metapolítica, v.3, n. 9, 1999.

ARRUTI, J. M. A Emergência dos Remanescentes: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Revista Mana, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, Museu Nacional, outubro de 1997, p.7-38.

ARRUTI, J. M. O quilombo entre dois governos. Tempo e Presença. n. 330/2003. Comissão pró índio de São Paulo. Disponível em: <http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/brasil/sp/ribeira/ribeira_barragens.html>. Acesso em 10 abr. 2010.

ARRUTI, J. M. Políticas Públicas para quilombos: terra, saúde e educação. In: Caminhos Convergentes - Estado e Sociedade na Superação das desigualdades Raciais no Brasil, edited by Marilene de Paula e Rosana Heringer. ed 1. vol. 1, 75-110. Rio de Janeiro: Fundação Henrich Boll, Action AID, 2009.

AVRITZER, L. Sociedade Civil: Além da Dicotomia Estado e Mercado e Modelos de Sociedade Civil: uma análise da especificidade do caso brasileiro. In: AVRITZER, L. (Org.). Sociedade civil e democratização. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade Civil, Instituições Participativas e Representação: Da Autorização à Legitimidade da Ação. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 3, p. 443-464, 2007.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974. 210 p.

BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. 77p.

BOSCHI, R. R. INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE PESQUISAS DO RIO DE JANEIRO. *A arte da associação: política de base e democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ; São Paulo: VERTICE - Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 1987. 199p.

BRANCALEONE, C. Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: Revisitando Ferdinand Tönnies. *Revista de Ciências Sociais (Fortaleza)*, v. 39, p. 98-104, 2008. Disponível em: <http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v39n2/rcs_v39n2a7.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2011.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome – Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação Departamento de Avaliação e Monitoramento. *Chamada Nutricional Quilombola 2006*. Maio, 8p.: Il, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 15 abr. 2010.

BRASIL. Decreto lei 4887/03. 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. Brasília: Diário Oficial da União, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 13 abr. 2011.

BRASIL. Lei de Terras de 1850. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>. Acesso em: 13 abr. 2011.

BRASIL. MDS (2006) – Chamada Nutricional Quilombola. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/gestaodainformacao/biblioteca/secretaria-de-valiacao-e-gestao-de-informacao-sagi/cadernos-de-estudos/chamada-nutricional-quilombola-2006/chamada-nutricional-quilombola-2006>>. Acesso em: 05 jan. 2011.

BRASIL. Ministério da Integração Nacional. Polígono das Secas. Disponível em <<http://www.codevasf.gov.br/osvales-do-sao-francisco/poligono-das-secas>>. Acesso em: 14 out. 2011.

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. Brasília: Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR, 2008. Disponível em: <<http://xa.yimg.com/kq/groups/16728498/295007390/name/Programa>>. Acesso em: 24 out. 2011.

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. Brasília: Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR, 2008-2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/cadernosetorial.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2011.

BRASIL. Programa Brasil Quilombola. Brasília: Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR, 2009. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/arquivos/relatorio_gestao_pbq2009>. Acesso em: 25 set. 2011.

BRASIL. Programa Territórios da Cidadania. Disponível em: <<http://www.territoriosdacidadania.gov.br>>. Acesso em: 10 agosto 2011.

BRASIL. Relatório de Gestão PNPIR. Brasília: Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial/ 2003-2006. Disponível em:

<http://www.presidencia.gov.br/seppir/publicacoes/relatorio_2003_2006.pdf>. Acesso em: 09 out. 2011.

BRASIL. Relatório de Gestão PNPIR. Brasília: Secretaria Especial da Política de Promoção da Igualdade Racial/ 2010. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/relatorios-de-gestao/2010/Relatorio%20de%20Gestao%202010%20-%20SEPPIR%20-%20versao%2031.03.2011.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2011.

CANTO, Adéli Casagrande do. Quilombos e a materialização de direitos através das políticas públicas: um estudo sobre o Recanto dos Evangélicos. Centro de Ciências Rurais. Santa Maria/RS. Dissertação de Mestrado. 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. A. Afro-América: a escravidão no novo mundo. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982. 120 p.

CARNEIRO, Edison. O Quilombo dos Palmares. 2. ed. rev. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. 268 p.

CLAVAL, Paul. A geografia cultural. Florianópolis: UFSC, 1999. 453 p.

COSTA, Sérgio. Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil. Revista Novos Estudos CEBRAP, n. 38, 1994.

COSTA, Sérgio. Contextos da construção do espaço público no Brasil. Novos Estudos, 1997, n. 47

COSTA, S. - La Esfera Pública y las mediaciones entre cultura y política. Metapolítica, v. 3, n. 9, 1999.

CPRM – Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais. Projeto cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea. Diagnóstico do município de Chapada do Norte. Belo Horizonte: CPRM, 2005.

DAGNINO, E; CHAUI, M. D S.; RIBEIRO, R. J.; SAES, D. A. M.; ALMEIDA, M. H.T; COSTA, V. M. R.; TAPIA, J. R. B. Os anos 90: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. 174 p.

DAGNINO, E. Sociedade Civil. Espaços públicos e a construção democrática no Brasil: Limites e Possibilidades. In: Evelina Dagnino (Org.). Sociedade Civil e Espaços Públicos no Brasil, Paz e Terra, [S.l.:s.n.], 2002, 364 p.

DAMASCENO, G. J. B. As ONGs como modelo organizacional da sociedade civil: os novos espaços de ação política. 1997. 159 f. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DEUS, J. A. S. de; BARBOSA, L.; TUBALDINI, M. A . S. dos. Realidades culturais na organização do espaço: lutas pela terra e emergência de identidades coletivas no contexto da Amazônia Sulamericana e Brasileira. [S.l.]. Rev. Associação de Geografia Teorética, v. 36, n. especial. – set. 2011.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. Tempo [online]. 2007, vol.12, n.23, p. 100-122.

ENCICLOPÉDIA dos Municípios Mineiros. Belo Horizonte: Armazém de Idéias, 1998. 2v.

FARIA, A. A. C.; NETO, P. F. 2006. Ferramentas do diálogo – qualificando o uso das técnicas de DRP: Diagnóstico rural participativo. Brasília. MMA; IEB.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. São Paulo: Dominus: Univ. S. Paulo, 1978. 2 v.

FICTHER, J. H. Definições para o uso didático. In.: FERNANDES, Florestan. Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional; USP, 1973. 579 f. p.153-158.

FIGUEIRE, C. Os conselhos gestores como mecanismos institucionalizados de controle social: uma leitura gramsciana. In: Estado e políticas sociais no Brasil, 2003, Cascavel. Anais do Seminário Nacional Estado e políticas sociais no Brasil, 2003.

FLICK, U. Introdução à pesquisa qualitativa. 3. ed.: Porto Alegre: Artmed. 2009.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933. 517 p.

FUNARI, P. P. A arqueologia de Palmares. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. [org]. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 26-51.

FURTADO, Celso. Formação econômica do Brasil. 11. ed. rev. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972. 248 p.

GOHN, Maria da Glória. História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros. São Paulo: Edições Loyola, 1995. 213 p.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003. 143 p.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias. São Paulo: Cortez, 2005. 120 p.

GOMES, Flavio dos Santos. Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro século XIX. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 431 p.

GOULART, Jose Alípio. Da fuga ao suicídio: aspectos de rebeldia do escravo no Brasil. Rio de Janeiro: Conquista; Brasília: INL/MEC, 1972. 294 p.

GRAMSCI, Antoni. Cadernos do cárcere. Introdução ao estudo da filosofia, a filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, v.1, 494p.

GRAMSCI, Antoni. Cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, v. 2, 4. ed. 494 p.

GRAMSCI, Antoni. Cadernos do cárcere. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, v.3, 420 p.

GUIMARÃES, Carlos Magno. A negação da ordem escravista quilombos em Minas Gerais no séc. XVIII. 1983. 210 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais.

GUIMARÃES, Carlos Magno. Mineração, quilombos e Palmares – Minas Gerais no século XVIII . In: REIS, J.J. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 139-163.

GUIMARÃES, Soares Alice. A emergência das identidades étnicas na Bolívia contemporânea: processos e atores. In: DOMINGUES, José Mauricio. A Bolívia no espelho do mundo. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2009. 208 p.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro. [Brasília]: Fundação Cultural Palmares, [1995]. 260 p.

HABERMAS. Jurgen. Direito e democracia. Entre facticidade e validade. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HAESBAERT, Rogério. O Mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. 400 p.

HAESBAERT, R. Da (Des)territorialização à multiterritorialidade. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo: DG-USP, CD-Rom, 2005.

IANNI, Octavio. As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962. 312 p.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Apresenta dados estatísticos do Brasil, dos seus estados e municípios. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 11 ago. 2011.

IBGE-Cidades@.Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=311610>>. Acesso em: 11 ago. 2011.

INESC. INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. Notas Técnicas: n.126/2007 (Orçamento Quilombola: governo federal orça, mas não gasta); n.139/2008 (Orçamento Quilombola: entre o previsto e o gasto); n. 161/2010 (Orçamento de SAN: quilombolas, indígenas e cisternas). Disponível em: <<http://www.inesc.org.br>>.

JESUS, G. A. Agricultura camponesa/familiar e ação do Estado (PRONAF) no Vale do Jequitinhonha-MG: o caso de Minas Novas. 2007. 200 f. Dissertação (mestrado) - Departamento de Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

JORDAN, G.; WEEDON, C. Cultural politics: class, gender, race, and the postmodern world. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1995. 624 p.

LIMA, D. Os negros de Mumbuca: O percurso histórico de uma comunidade quilombola do baixo Jequitinhonha. In: SOUZA . J. V.; HENRIQUES, M. S. Vale do Jequitinhonha: formação histórica, populações e movimentos. Universidade Federal De Minas Gerais. Pro-reitoria de extensão. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. p. 145-164.

LIMA, G. D. Agricultura camponesa em territórios de comunidades quilombolas rurais no Alto Jequitinhonha - Minas Novas/MG. 2010. 251 f. Dissertação (mestrado) - Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropológica. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

LUNA, Luis. O negro na luta contra a escravidão. Rio de Janeiro: Leitura, 1968. 237 p

MATOS, Ralfo. (Coord.) Reestruturação sócio-espacial e desenvolvimento regional do vale do Jequitinhonha. 3. v. Belo Horizonte: Laboratório de Estudos Territoriais – Leste: IGC/UFMG, 1999/2000

MORLEY, Helena. Minha vida de Menina. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MOURA, Clovis. Rebeliões da senzala: Quilombos, insurreições, guerrilhas. 3. ed. São Paulo: Ciências Humanas, 1981. 282 p.

MOURA, Clovis. Brasil: raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983. 173 p.

MOURA, Margarida Maria. Os deserdados da terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988 250 p. (Corpo e alma de Brasil).

MULS. N. C. A formação da estrutura agrária mineira e a gênese do campesinato. Análise e Conjuntura. Belo Horizonte. v.5. n. 3. set/dez 1990.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Cadernos PENESB, Niterói, n. 5, p. 15-34, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. Estud. av. 2004, vol.18, n.50, p. 209-224. ISSN 0103-4014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n50/a19v1850.pdf>> . Acesso em: 24 ago. 2011.

O'DONNELL, Guillermo A; SCHMITTER, Philippe C; WHITEHEAD, Laurence; CAVAROZZI, Marcelo. Transições do regime autoritário. São Paulo: Edições Vertice Editora e Distribuidora de Livros Ltda, 1988. 3v.

PAOLI. M. Célia; TELLES. V. da Silva. Direitos Sociais: Conflitos e negociações no Brasil contemporâneo. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo.

Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

PAIXÃO, Marcelo (Aut.); CARVANO, Luiz Marcelo (Org.). Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2007-2008. Rio de Janeiro: Laeser/Instituto de Economia da UFRJ, 2008.

PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento). Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/idh/>>. Acesso em: 10 novembro de 2011.

PAOLI, Maria Célia; TELLES, Vera da Silva. Direitos sociais: conflitos e negociações no Brasil contemporâneo. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Org.). Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 103-149.

PRADO JUNIOR, Caio. A história econômica do Brasil. 23 ed. São Paulo: Brasiliense, 1979. 364p.

PORTO. L.M. Ser negro em Chapada do Norte. UNIMONTES CIENTÍFICA. Montes Claros, v.5, n.2, jul./dez. 2003. p.1-16.

RAFFESTIN, C. Por uma Geografia do Poder. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Arthur; AZEVEDO, Fernando de. As culturas negras no novo mundo. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946. 373 p.

RODRIGUES, B. L. R. Primeiros olhares sobre as Políticas Públicas para Comunidades Remanescentes de Quilombos. In: I Conferência Nacional de Políticas Públicas contra a Pobreza e a Desigualdade, 2010, Natal-RN. Anais - I Conferência Nacional de Políticas Públicas contra a Pobreza e a Desigualdade. Natal, 2010. v. 1. p. 1-10. Disponível em <http://www.fapeg.go.gov.br/sbpc/index.php?option=com_content&view=article&id=43&Itemid=61>.

RODRIGUES, Nina; AZEVEDO, Fernando de; PIRES, Homero. Os africanos no Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. 409 p.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. Campesinato: resistência e mudança - o caso dos atingidos por barragens do Vale do Jequitinhonha / 1993 - Dissertações. Dissertação (mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. 504 f.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães et al. Agricultura familiar e programas de desenvolvimento rural no Alto Jequitinhonha. Rev. Econ. Sociol. Rural [online]. 2007, vol.45, n.4, p. 1075-1102. ISSN 0103-2003. Acesso em: 28/08/2010.

SACK, R. D. Human territoriality: its theory and history. Cambridge: Cambridge University, 1986.

SAINT-HILAIRE, A.; AZEVEDO, F.; LESSA, C. R. Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Geraes. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. 2. v. (Biblioteca pedagógica brasileira. Série 5a., Brasileira ; v. 126, v. 126-A)

SAQUET. Marcos Aurélio. Abordagens e concepções de território. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SANTOS, J.F. Memórias do Distrito Diamantino da Comarca do Serro Frio (Província de Minas Gerais). 4. ed. Belo Horizonte: São Paulo: 1976. 338p.

SCHNEIDER, S.; TARTARUGA, I. Pé. Território e Abordagem Territorial: das referências cognitivas aos aportes aplicados à análise dos processos sociais rurais. In: Revista de Ciências Sociais. Campina Grande: n. 1 e 2, jan - dez 2004.

SEMERARO, G. Da sociedade de massa à sociedade civil: concepção da subjetividade em Gramsci. Educação & Sociedade, ano XX, n. 66, Abril/99. p. 65-83.

SIMIONATTO, I. Política, Cultura e Hegemonia: As Classes Subalternas em Questão. Anais do Seminário Internacional “Gramsci e os movimentos populares”. Niterói, 2010.

SOUZA, Bárbara Oliveira. Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. 2008. 204 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, J. V. Mineração e Pecuária na definição do quadro sociocultural do termo de Minas Novas. In: SOUZA, J. V.; HENRIQUES, M. S. Universidade Federal De Minas Gerais. Pro-reitoria de extensão. Vale do Jequitinhonha: formação histórica, populações e movimentos. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010. 269 p.

SOUZA, Marcelo José L. O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da C.; CORRÊA, Roberto L. Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p.77-116.

SOUZA, Maria Luiza de. Desenvolvimento de comunidade e participação. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1993. 231 p.

TEIXEIRA, Elenaldo Celso. Organizações da sociedade civil e poder público. Teoria & Sociedade: Revista dos Departamentos de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia, Belo Horizonte, n. Especial, p.74-93, mar. 2005.

TÖNNIES, F. Comunidade e Sociedade como entidades típico-ideais. In.: FERNANDES, F. Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional; USP, 1973. 579 f. p.83-96.

VIANNA, Helio. História do Brasil. São Paulo: Melhoramentos, 1963.

VIDAL, F. A. B. et al. Terceiro Setor à luz da Teoria Crítica: racionalidades da gestão de ONG's. In: ENCONTRO DA ANPAD, 30., 2006. Anais... Salvador, 2006.

WIRTH, Louis. Delineamento e problemas da comunidade. In.: FERNANDES, Florestan. Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional; USP, 1973. 579 f. p. 82-95.

SITES CONSULTADOS

- IBGE Cidades (Instituto Brasileiro de Geografia e estatística) Chapada do Norte – www.ibge.gov.br/ Acesso em 11 Novembro de 2010

- INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) Regularização fundiária Quilombola – www.incra.gov.br/ Acesso em 15 Março de 2010

- LEI DE TERRAS de 1850 - http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm Acesso em 05 abril de 2011.

- PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento) Índice de Desenvolvimento Humano - <http://www.pnud.org.br/idh/>. Acesso em 11 novembro de 2011.

- Fundação Palmares. Disponível em: www.palmares.gov.br>. Acesso em: abr. 2011

- BRASIL. IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). IBGE Cidades. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em nov. 2010.

- BRASIL. INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Regularização fundiária Quilombola. Disponível em: < www.incra.gov.br>. Acesso em: março 2010.

- BRASIL. SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) Relatórios Anuais. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/>>. Acesso em maio 2011.

- Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva). Apresentação Institucional. Disponível em: <www.cedefes.org.br>. Acesso em 10 jun. 2010.

- CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) Apresentação Institucional. . Disponível em <www.conaq.org.br>. Acesso em: 03 set. 2011.

- CPRM (Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais). Projeto Cadastro de fontes de abastecimento por água subterrânea/Vale do Jequitinhonha. Disponível em: < <http://www.cprm.gov.br/rehi/atlas/jequitinhonha/relatorios/014.pdf>>. Acesso em 08 set.

- FCP (Fundação Palmares). Apresentação Institucional. Disponível em: www.palmares.gov.br/ Acesso em abril de 2011

- INESC (Instituto de Estudos Socioeconômicos). Orçamento quilombola. Disponível em: <www.inesc.org.br>. Acesso em 15 out. 2011.

- Programa Territórios da Cidadania. Disponível em: www.territoriosdacidadania.gov.br
Acesso em 10 agosto de 2010

- MDS (Ministério do Desenvolvimento Social) Chamada Nutricional Quilombola.
Disponível em: [www.mds.gov.br/gestaodainformação/biblioteca/secretariadeavaliacaoegestaodeinformacaosa
gi/cadernosdeestudoschamadanutricionalquilombola2006/chamadanutricuionalquilomb
ola2006](http://www.mds.gov.br/gestaodainformação/biblioteca/secretariadeavaliacaoegestaodeinformacaosa
gi/cadernosdeestudoschamadanutricionalquilombola2006/chamadanutricuionalquilomb
ola2006) Acesso em 10 jan 2011.

- BRASIL. Decreto 4887/2003. Disponível em:
www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm Acesso 05abril de 2011.

- Polígono das Secas. Disponível em:
www.codevasf.gov.br/osvales/valedosãofrancisco/poligonodassecas Acesso em
11/12/2011