

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIOAMBIENTAIS

Juliana Dias Pedroso

**POLÍTICAS PÚBLICAS E INCLUSÃO SOCIAL EM COMUNIDADES
QUILOMBOLAS: O OLHAR DAS COMUNIDADES SENHOR DO
BONFIM (AREIA/PB); AUSENTE E BAÚ (SERRO/MG)**

Belo Horizonte

2015

Juliana Dias Pedroso

**POLÍTICAS PÚBLICAS E INCLUSÃO SOCIAL EM COMUNIDADES
QUILOMBOLAS: O OLHAR DAS COMUNIDADES SENHOR DO BONFIM
(AREIA/PB); AUSENTE E BAÚ (SERRO/MG)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de Minas Gerais, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Bacharel em Ciências Socioambientais, sob a
orientação do Professor Carlos Roberto Horta.

Belo Horizonte
2015

Juliana Dias Pedroso

**POLÍTICAS PÚBLICAS E INCLUSÃO SOCIAL EM COMUNIDADES
QUILOMBOLAS: O OLHAR DAS COMUNIDADES SENHOR DO BONFIM
(AREIA/PB); AUSENTE E BAÚ (SERRO/MG)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal de Minas Gerais, como
requisito parcial para a obtenção do título de
Bacharel em Ciências Socioambientais, sob a
orientação do Professor Carlos Roberto Horta.

Ciências Socioambientais.

Data da defesa:

Resultado:

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Carlos Roberto Horta (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof^a. Dr.^a Aderval da Costa Filho
Universidade Federal de Minas Gerais

Flávia Assis Alves
Universidade Federal de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a equipe do NESTH. Vocês fizeram com que o mundo acadêmico fosse minha segunda casa, e me ensinaram a amar ainda mais Minas Gerais, suas paisagens e seu povo.

Agradeço do fundo do meu coração a todas as pessoas que me acolheram tão bem durante os dez meses em que eu morei na Paraíba, e fizeram de mim paraibana de alma, nordestina de coração. Vocês nem imaginam o quanto me inspiraram e inspiram. Ao Euriko e ao Professor Genyson, sem os quais a realização deste trabalho não seria possível.

Agradeço aos meus poucos e bons amigos espalhados por esse Brasil, os velhos e os novos, de Norte a Sul. Vocês são a luz dos meus olhos.

Agradeço a minha família. “Obrigada” nunca vai ser suficiente pra expressar o quanto sou grata por tudo.

Agradeço aos meus entrevistados, Loura, Geraldo, Zezinho, Zefinha, Vera, Clemilde, Maria e Antônia e a todos os moradores das comunidades Senhor do Bonfim, Ausente e Baú pela hospitalidade. Toda minha gratidão ao povo negro, ao povo quilombola, que mais do que simples objetos de estudo, representam pra mim meus maiores Mestres. Vocês me proporcionaram minhas lições e reflexões mais valiosas.

DEDICATÓRIA

Aos meus avós, Luziano e Maria de Lourdes, que representam pra mim todos os homens e mulheres da terra que ainda resistem da forma que podem.

Às minhas irmãs, Laura e Sofia, que ainda não compreendem o que é “resistência”, mas carregam essa luta no sangue e na pele.

EPÍGRAFE

*Aos treze de maio de mil-oitocentos-e-oitenta-e-oito,
nos deram apenas decreto em palavras.
Mas a Liberdade vamos conquistá-la!
(Milton Nascimento – “Rito de Paz”)*

RESUMO

Esse trabalho se propõe a realizar reflexões sobre o acesso a políticas públicas em três comunidades quilombolas em diferentes estados, e, portanto, em contextos diferentes. A Comunidade Negra Senhor do Bonfim, em Areia, no agreste paraibano, sofreu um longo e desgastante processo de expropriação territorial, o que moldou significativamente a identidade do grupo, fortalecendo sua territorialidade e os laços de reciprocidade. Trata-se de uma comunidade com forte tradição agrícola. Por sua vez, as Comunidades Quilombolas do Ausente e do Baú, no Serro, Alto Jequitinhonha, as quais são muito próximas em termos geográficos, culturais e familiares, por estarem em uma região explorada historicamente pelo garimpo/mineração, possuíram uma formação territorial diferente do Bonfim, o que resulta em relações distintas com esse território. Essas comunidades tiveram seus direitos sistematicamente negados ao longo da história, e o acesso a direitos básicos só começaram a ser garantidos muito recentemente. As políticas públicas, nesse sentido, são um esforço para compensar essa dívida histórica. Através do relatório do Programa Brasil Quilombola (2015), o qual elenca as políticas públicas para esses povos tradicionais, foi elaborado um questionário no qual os entrevistados foram convidados a falar sobre como de fato se dá o acesso a essas políticas, portanto, é uma análise que extrapola os dados e estatísticas oficiais. As comunidades quilombolas são tão diversas quanto a própria cultura brasileira e toda essa diversidade deve ser levada em conta na elaboração de políticas públicas específicas, mas que abarquem todas as comunidades negras, historicamente exploradas e invisibilizadas pelo Estado e pela sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidades Quilombolas, Políticas Públicas, Políticas Compensatórias, Territorialidades.

ABSTRACT

This work proposes to undertake reflections on the accessibility to public policies in three Quilombolas communities, in different Brazilian states, and therefore in different contexts. The Black Community Senhor do Bonfim, in Areia – Agreste of Paraíba, suffered a long and exhausting process of territorial expropriation, which significantly shaped the identity of the group, strengthening its territoriality and reciprocal ties. It is a community with strong agricultural tradition. In the other hand, the Quilombolas Communities of Ausente and Baú, located in Serro, Alto Jequitinhonha, which are very close in geographical, cultural and family terms, for being situated in a region historically explored by panning / mining, it has a different territorial formation from Bonfim, which establishes in different relations with that territory. These communities had their rights systematically denied along with the history, and the access to basic rights only started to be guaranteed very recently. The public policies, in this regard, are an effort to make up for this historical debt. Through the Brazil Quilombola Program report (2015), which lists the public policies for these Traditional Communities, it was designed a questionnaire in which the respondents were asked to talk about the fact of how the access to these policies happen, therefore, it is an analysis that goes beyond the official data and statistics. Quilombolas communities are as diverse as the very Brazilian culture and all this diversity should be considered in order to prepare specific public policies, reaching all the black communities, explored historically and made invisible by the state and Brazilian society.

KEY WORDS: Quilombola Communities, Public Policies, Compensatory Policies, Territorialities

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AACADE – Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

AGS – Agenda Social Quilombola

AP1MC – Associação Programa Um Milhão de Cisternas

ASA – Articulação do Semiárido

BCB – Banco Central do Brasil

CMDRS – Conselho Municipal de Desenvolvimento Sustentável

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DAP – Declaração de Aptidão ao Pronaf

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FNDE – Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IDENE – Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais

INCEPS – Incubadora de Empreendimentos Populares Solidários

INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDF – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome

MME – Ministério de Minas e Energia

NESTH – Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano

PAA – Programa de Aquisição Alimentar

PAC – Programa de Aceleração do Crescimento

PAIS – Produção Agroecológica Integrada e Sustentável

PBQ – Programa Brasil Quilombola

PDDE – Programa Dinheiro Direto na Escola

PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar

PNHR – Programa Nacional de Habitação Rural

PNLD – Programa Nacional de Livro Didático

PPA – Plano Plurianual

Pronaf – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

Pronatec – Programa Nacional de Ensino Técnico

PT – Partido dos trabalhadores

SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequena Empresa

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SUDENE – Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
1.1 Primeiros contatos com as comunidades e abordagem metodológica.....	15
2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	17
2.1 Metodologias de bases participativas e a descolonização do saber: um novo paradigma	17
2.2 História oral.....	18
2.3 Identidade, etnicidade e territorialidade	20
3. AS COMUNIDADES SENHOR DO BONFIM (AREIA/PB), AUSENTE E BAÚ (SERRO/MG): Caracterização das comunidades de interesse da pesquisa.....	22
3.1 Comunidade Negra Senhor do Bonfim	22
3.2 Comunidades do Ausente e Baú	26
4. AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES QUILOMBOLAS	29
4.1 O Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas - Programa Brasil Quilombola (SEPPIR, 2013).	29
4.2 O Programa de Monitoramento da SEPPIR.....	36
5. O OLHAR DO SUJEITO: A PERCEPÇÃO DAS COMUNIDADES DO SENHOR DO BONFIM (AREIA/PB) E DAS COMUNIDADES DO BAÚ E DO AUSENTE (SERRO/MG).....	37
Parte 1 – Acesso a terra, certificação e conflitos	37
Parte 2 – Água e infraestrutura	41
Parte 3 - Políticas públicas para a agricultura.....	47
Parte 4 – Educação e Saúde.....	56
Parte 5 – A questão da migração e outras políticas	58
Parte 6 – Relação com o poder público e com outras entidades	60
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	66
ANEXO 1 – QUESTIONÁRIO	70
ANEXO 2 – FOTOS.....	72

1. INTRODUÇÃO

Oficialmente, a escravidão no Brasil acabou em 1888, com a Lei Áurea. Contudo, o Estado havia sancionado alguns anos antes, em 1850, a Lei de Terras, que definia que a única forma de aquisição de terras no país seria por meio da compra (SEPPPIR, 2013). Essa medida assegurou que os ex-escravos fossem mantidos sob o domínio dos antigos senhores, negando a eles condições básicas para a sua existência como homens e mulheres livres, obrigando-os a continuar trabalhando para a elite em condições muito semelhantes à escravidão. Em oposição à marginalização e submissão imposta pelos antigos senhores, se formaram muitos grupos negros que praticavam a resistência ocupando suas terras – por meio de doação ou posse – de forma comunitária, muitos dos quais permanecem vivendo assim até hoje.

O Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) sobre Terra de Quilombo construiu, em 1994, um documento que estabelece parâmetros para a atuação de antropólogos nesse campo. Esse documento trouxe a “ressemantização” do termo quilombo, que deixou de ser limitado pelo seu significado histórico, designando também a situação atual dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos. Segundo esse documento,

“(…) Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade.” (ABA, 1994, apud. O’DWYER, 2002, p. 19).

A legislação atual¹ garante a esses grupos os procedimentos administrativos necessários para a regularização fundiária, o acesso às políticas públicas implementadas pelos órgãos governamentais, além do direito de terem suas manifestações culturais preservadas e valorizadas (SEPPPIR, 2013). Contudo, na prática, a longa trajetória histórica de submissão e marginalização a qual foram submetidas esses grupos ainda prevalece, e muitos de seus direitos

¹Artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, e nos artigos nº 215 e nº 216, ambos da Constituição Federal de 1988, na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no Decreto nº 4.887/2003, na Instrução Normativa nº 49 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/Ministério do Desenvolvimento Agrário), nas Portarias nº 127 e nº 342 de 2008, e na Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98/2007.

básicos não são efetivamente implementados, a começar pelo direito de terem demarcadas as terras que ocupam há gerações. Segundo a SEPPIR (2013),

(...) [O tema] esbarra em argumentos que invocam o desconhecimento, a insegurança jurídica, a falta de acordo da propriedade privada, para defender, com algumas variações meramente interpretativas, a manutenção de uma realidade miserável que se arrasta desde o meado do século XIX, quando foi sancionada a Lei de Terras.

São argumentos que têm como ângulo primaz a defesa incondicional da propriedade privada sem levar em consideração a função social da terra, muito menos o tempo de ocupação das comunidades nessas terras (REIS, 2011, apud. MAGALHÃES, 2013, p. 90).

A Constituição de 1988 é um dos principais marcos quando se fala na defesa das denominadas comunidades tradicionais, dentre as quais fazem parte as comunidades quilombolas. A referida Constituição, em seu Adct. 68, garante 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.”. No Art. 216, o mesmo documento define que tais comunidades constituem patrimônio cultural brasileiro. “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscência histórica dos antigos quilombos.” (BRASIL, 1988). É importante ressaltar aqui que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica”, mas, sobretudo, é preciso que “esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada.” (O’DWYER, 2002, p. 14). Contudo, na prática, pouca coisa mudou para essas comunidades, as quais permaneceram na marginalidade, como seus antepassados.

Por anos, o quadro que se arrastou no Brasil foi o de governos que pouco se preocupavam em assegurar direitos às minorias desassistidas, mantendo, dessa forma, um desequilíbrio das relações de poder. Pouco foi feito em relação ao desenvolvimento de políticas públicas para atender a essas minorias.

Em 20 de novembro de 2003, foi lançado o Decreto 4.887, o qual garante a regulamentação do procedimento para “identificação, reconhecimento, delimitação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.” (SEPPIR, 2013, p. 20). Isso quer dizer que, apesar da Constituição de 1988 já tratar da questão da delimitação das terras quilombolas, garantindo-lhes a propriedade definitiva das terras ocupadas por essas comunidades, apenas em 2003 a regulamentação do procedimento entrou na legislação, o que configurou um marco relevante quando se trata de políticas públicas para quilombolas.

Nos últimos anos, houve uma significativa intensificação das chamadas políticas públicas compensatórias, as quais buscam corrigir injustiças históricas sofridas por populações em situação de vulnerabilidade socioambiental. Segundo relatório oficial da SEPPIR (2013), as políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas se dividem em dois principais eixos:

a) Programa Brasil Quilombola (PBQ):

O Programa Brasil Quilombola foi criado em 2004, sendo incorporado ao Plano Plurianual (PPA), e tem como finalidade

a coordenação das ações governamentais – articulações transversais, setoriais e interinstitucionais – para as comunidades remanescentes de quilombos, com ênfase na participação da sociedade civil. O Programa é coordenado pela SEPPIR [Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial], por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SubCom), e tem suas ações executadas por 23 órgãos da administração pública federal, além de empresas e organizações sociais (SEPPIR, 2013, p. 10).

O projeto conta com ações que visam fomentar o desenvolvimento local e às vocações produtivas. Estima-se que serão atendidas mais de 2.800 comunidades quilombolas com iniciativas de incentivo ao desenvolvimento sustentável (SEPPIR, 2013).

b) Agenda Social Quilombola:

O objetivo da Agenda Social Quilombola (ASQ) é “articular as ações existentes no âmbito do Governo Federal, por meio do Programa Brasil Quilombola.” (SEPPIR, 2010, p. 27). São quatro os seus eixos de atuação: acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local e direitos de cidadania. Com essa ação, as comunidades quilombolas são inseridas em outro grande esforço de inclusão social do Governo Federal: o Programa Territórios da Cidadania².

Como consequência disso, muitas comunidades negras rurais cujas raízes remetem a uma história de submissão x resistência, desenvolvendo “práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (ABA, 2012), passaram a se autodeclarar quilombos, e conseqüentemente, a poder usufruir dos direitos

² “Constituiu-se como uma articulação focada para a melhoria das condições de vida dos brasileiros que historicamente se encontram à margem do acesso à terra, educação, saúde, emprego, saúde e cultura. Serão atendidas 1.739 comunidades quilombolas, localizadas em 330 municípios de 22 estados brasileiros.” (SEPPIR, 2013, p. 28)

assegurados na legislação, aumentando significativamente o número e a força política desses grupos. Segundo relatório oficial do Programa Brasil Quilombola,

Até 2002, o Governo Federal havia identificado a existência de 743 quilombolas. Atualmente, em decorrência da iniciativa das comunidades quilombolas pelo seu auto-reconhecimento, do fomento à ampliação e qualificação dos serviços disponíveis e da criação do Programa Brasil Quilombola (PBQ), que deu visibilidade a essa política, o número de comunidades identificadas é de 3.524, dentre as quais 1.342 foram certificadas pela Fundação Palmares (SEPPPIR, 2010, p. 28).

Quando se fala em políticas públicas para comunidades tradicionais, ou comunidades rurais no geral, é necessário enfatizar que essas políticas públicas devem estar em constante aperfeiçoamento, pois sua eficácia só é possível se for garantida a participação das populações atendidas em todas as etapas do processo. Apenas dessa forma elas podem auxiliar no desenvolvimento dessas comunidades, não apenas em termos econômicos, mas também – e principalmente – em termos humanos.

Diante disso, o presente trabalho surgiu a partir do interesse em conhecer o processo de implantação das políticas públicas e analisar esse processo sob a perspectiva das próprias comunidades, voltando-se para um paradigma local ao invés do paradigma da “colonialidade do saber”. A análise será direcionada a três comunidades quilombolas em dois estados brasileiros – e, portanto, em contextos diferentes – e na forma como elas recebem as políticas públicas específicas para comunidades tradicionais e para agricultura familiar.

Alguns pontos de análise a que se pretende esse trabalho são: quais são as políticas públicas que se mostram realmente eficazes a cada região, contribuindo para o desenvolvimento integral das comunidades, e quais aquelas que necessitam de mais estudos e investimentos; a relação das comunidades com o poder público; a construção da identidade quilombola; as relações com o território e como elas podem auxiliar no desenvolvimento local.

O que se pretende é uma compreensão sob o ponto de vista do “outro”, uma percepção do funcionamento das políticas públicas do governo federal, tão bem descritas no papel, na prática cotidiana dos principais interessados nelas. A opção por tentar captar o ponto de vista dos próprios quilombolas vem da necessidade de ouvir aqueles a quem se destinam as ações desenvolvidas pelo governo em seu território, vozes essas que são frequentemente esquecidas pelo poder público, resultando em políticas públicas pouco eficazes.

A metodologia desse trabalho é baseada em entrevistas semiestruturadas com quilombolas das comunidades do Baú e do Ausente, em Minas Gerais, e da comunidade Senhor do Bonfim, na

Paraíba. Os entrevistados foram convidados a falar sobre o seu modo de vida na comunidade, e sobre de que forma as ações do governo influenciam sua vida, contribuindo ou não para o seu desenvolvimento econômico e humano. As entrevistas foram gravadas e transcritas, a fim de se contrabalancear os dados oficiais do Programa Brasil Quilombola com o que dizem os próprios alvos do Programa.

Na busca pela “descolonização do saber”, deve-se sempre levar em conta que não existe uma hierarquia entre os diversos tipos de conhecimento. O saber popular, nesse sentido, é tão valioso quanto o saber científico. São formas diferentes de interpretação do mundo, mas ambas possuem validade e relevância. Nesse sentido, as citações das entrevistas (dados primários que obtidos em campo) foram tratadas como qualquer outra citação científica, sendo essa a principal fonte de dados do trabalho.

1.1 Primeiros contatos com as comunidades e abordagem metodológica

O primeiro contato com a Comunidade Senhor do Bonfim, na Paraíba, aconteceu durante uma mobilidade acadêmica para o Campus III da UFPB de setembro de 2014 a junho de 2015. Em parceria com a INCEPS, Incubadora de Empreendimentos Populares Solidários (Campus III/Bananeiras/PB) da UFPB, foi realizada a primeira visita na comunidade, a fim de estabelecer os primeiros contatos para um projeto futuro.

Ao entrar em contato com agricultores de lá, surgiu o interesse pelo estudo das políticas públicas para comunidades quilombolas.

Em uma primeira visita à comunidade Sr. Do Bonfim, foram identificados dois agricultores chaves: Loura e Geraldo, esse último sendo o presidente da Associação comunitária. Nessa primeira visita, o grupo conheceu as hortas e quintais produtivos desses agricultores e conversou um pouco sobre a vida na comunidade, o que possibilitou ter uma ideia do cenário com o qual trabalhar.

Após estudo mais aprofundado do relatório da SEPPIR (relatório do Programa Brasil Quilombola) foi elaborado um questionário (ANEXO 1), que tomou como base o documento, o qual traz elencadas as principais políticas públicas para quilombos, divididas em eixos. Contudo, permitindo algumas modificações conforme as questões iam surgindo ao longo do desenvolvimento do trabalho.

O questionário também procurou abordar vários outros aspectos da vida dos entrevistados, questões que perpassaram o acesso a todos os tipos de políticas públicas, a territorialidade, a relação com a água, a relação com o poder público e com os movimentos sociais, práticas agrícolas, educação, saúde e migração.

Nas próximas visitas à comunidade Senhor do Bonfim, quatro pessoas foram entrevistadas em suas propriedades, debaixo de uma mangueira ou no alpendre da casa.

No caso das Comunidades Quilombolas do Baú e Ausente, no Serro, o contato se deu através do NESTH, Núcleo de Trabalho Sobre o Trabalho Humano³, o qual, desde 2007, tem desenvolvido uma metodologia de pesquisa-ação em comunidades quilombolas de Minas Gerais, e no qual a autora desse trabalho atuou como bolsista por quase três anos.

As duas comunidades mineiras escolhidas para esse trabalho estão situadas na zona rural da cidade do Serro, tradicional área de mineração do Estado. O trabalho desenvolvido pelo NESTH nessas comunidades atualmente é voltado para a capacitação política e cidadã, além da capacitação técnica das mulheres em bordado e costura.

Aproveitando a ocasião dessas formações, no centro comunitário (Baú) e igreja (Ausente), foram feitas as entrevistas com os quilombolas de Minas Gerais. Elas também foram gravadas e transcritas.

A partir disso, esse trabalho pretende estabelecer uma comparação entre a Comunidade Senhor do Bonfim, na Paraíba, e as comunidades do Baú e Ausente, no Serro, a fim de se analisar, entre outras coisas, as particularidades de cada uma e as similaridades entre elas.

³Desde 2007, o NESTH (Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano), com o apoio do PROEXT (Programa de Extensão Universitária) tem desenvolvido uma metodologia de pesquisa-ação em comunidades quilombolas de Minas Gerais, a qual é comprometida com estímulo e fortalecimento da cidadania nessas comunidades. O Núcleo se dedica a projetos de incubação de empreendimentos solidários destinados a “preparar grupos de pessoas desejosas de construir uma unidade de produção de algum bem ou serviço que possa ser comercializado, gerando renda para todos, equitativamente distribuída” (HORTA et. Al, 2013, p. 13).

2. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

2.1 Metodologias de bases participativas e a descolonização do saber: um novo paradigma

O neoliberalismo, mais do que uma teoria econômica, passou, na modernidade, a representar também um conjunto de valores, os quais são responsáveis pela reafirmação da superioridade das culturas e sociedades ditas “desenvolvidas” em relação às “subdesenvolvidas”, naturalizando assim esse sistema como o único possível e objetivo a ser alcançado no imaginário coletivo dos povos periféricos. Isso se deu pelo processo de conquista e submissão dos demais povos do mundo por esse sistema e pela superação histórica de outras formas de organização social que não a liberal (LANDER, 2005), de forma que outros países, culturas, histórias e raças ditas “tradicionais” passaram a ser apreendidas como atrasados ou primitivos. “A melhor dominação é aquela que, naturalizada, não aparece como tal”, sintetiza Porto-Gonçalves (2005, p. 3).

Na América Latina (bem como em outras partes do mundo), o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Para além do legado de desigualdade e injustiças sociais do colonialismo e do imperialismo europeus, que deixaram indubitavelmente profundas marcas nos povos latino-americanos, também há um legado epistemológico do eurocentrismo, “que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias.” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p. 3).

Para dar continuidade e validar os processos de dominação, o neoliberalismo precisou se apoiar em bases científicas. Foi necessário reafirmar a superioridade do conhecimento que essa sociedade produz (ciência), tida como a única forma válida, objetiva e universal de conhecimento, em relação a outros saberes e formas de organização social consideradas arcaicas.

Com a reafirmação da superioridade do saber científico eurocêntrico e positivista, apenas os especialistas formados na tradição ocidental seriam detentores de um conhecimento validado. “O conhecimento dos “outros”, o conhecimento “tradicional” dos pobres, dos camponeses, não apenas era considerado não pertinente, mas também como um dos obstáculos a tarefa transformadora do desenvolvimento.” (LANDER, 2005, p. 17).

A tradição positivista, apoiada em reducionismos, como observado por Dionne (2007) “nos acostumou com um “distanciamento” do pesquisador” (em relação ao objeto de pesquisa). Essa mesma tradição de pesquisa faz com que muitos ainda acreditem que a “única boa pesquisa será

aquela que inibir toda presença ideológica do pesquisador, em prol da objetividade para com o objeto de pesquisa” (GAUTHIER, 1984, p. 457 *apud*. DIONNE, 2007, p. 32). Contudo, a própria ciência é uma construção eurocêntrica e parcial, “que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal.” (LANDER, 2005, p. 13).

Na contramão dessa perspectiva, tem surgido um novo paradigma nas ciências sociais, o qual leva em conta “o caráter histórico, indeterminado, indefinido, inacabado e relativo do conhecimento, a multiplicidade de vozes, de mundos de vida, a pluralidade epistêmica” (LANDER, 2005, p. 15), valorizando assim a diversidade dos saberes sem estabelecer uma hierarquia entre eles.

Buscando contribuir com esse novo paradigma, o presente trabalho pretende dar voz a esses outros saberes e a essa “multiplicidade de vozes”, ouvindo o que as comunidades quilombolas têm a dizer sobre sua própria história e sobre os rumos que devem direcionar a atuação do poder público em seu território, utilizando a pesquisa como uma “ferramenta de transformação social” (DIONNE, 2007, p. 35). As vozes desses povos foram por séculos silenciadas e sua multiplicidade de saberes diminuída a “crendices”. Esse tipo de pesquisa a serviço da classe popular tem, em suas raízes, a necessidade de conter a dominação e exploração que sofrem as minorias, como é o caso dos quilombolas.

Borda (1972) enfatiza que, cada vez mais, os cientistas sociais se veem na contingência de tomar partido, produzindo uma ciência comprometida com as classes populares e suas lutas. Esses esforços têm profundas consequências políticas (BORDA, 1972).

2.2 História oral

A história oral é tão antiga quanto a própria história (THOMPSON, 1978). Thompson (1978) descreve como o século XIX vivenciou o crescimento da especialização profissional e fragmentação do conhecimento, o que compartimentou “construção de teoria social” e “análise histórica” em disciplinas distintas. Esse fato, juntamente com o *status* social adquiridos pelos acadêmicos – que, cada vez mais, se trancavam em seus gabinetes e se afastavam do povo – contribuíram para a supervalorização de fontes documentais e subvalorização da memória coletiva como fontes de verdades.

Segundo o mesmo autor, o século XIX foi marcado pela emergência de uma tradição documental como a disciplina fundamental de uma nova história profissional, que tem suas raízes no ceticismo negativista do Iluminismo. Esse isolamento do mundo social, que é considerado muitas vezes uma virtude profissional, se esconde atrás da máscara da neutralidade objetiva (THOMPSON, 1978), que não passa de uma falácia: não existe ciência neutra, pois ela é produzida por homens cujas concepções de mundo nunca são imparciais.

Como lembrado por A. J. P. Taylor, esse tipo de pesquisador “tende a esquecer que as fontes que tanto estima constituem uma coletânea casual, que sobreviveu à devastação do tempo e que o arquivista permite ver.” (THOMPSON, 1978). Na realidade, essa coletânea não tem nada de casual: as fontes documentais remanescentes são aquelas que as classes dominantes permitiram que sobrevivessem ao longo do tempo da história.

O célebre historiador Jules Michelet utilizava amplamente a história oral em seus trabalhos, com a intenção de “contrabalancear a evidencia dos documentos oficiais com o julgamento político das tradições populares.” (THOMPSON, 1978). O autor alegava que “depois da conversa com homens de gênio e de profunda erudição, a conversa com o povo é certamente a mais instrutiva.” e que “minha investigação entre documentos *vivos* ensinou-me muita coisa que não se encontra em nossas estatísticas. (...) Dificilmente se dará crédito à massa de informação que consegui obter desse modo e que não se encontra em nenhum livro.” (MICHELET *apud*. Thompson, 1978, p. 72). Nesse sentido, nos termos de Paulo Freire (1987), a história oral tem a função de contar a história pelo ponto de vista dos “oprimidos”, uma vez que, nos documentos oficiais, sempre prevalecerá a versão dos “opressores”.

Sendo assim, o presente trabalho utilizará a história oral de vida de pessoas residentes em comunidades remanescentes quilombolas para contrabalancear os dados oficiais do governo (através de relatórios oficiais e do Programa de Monitoramento da SEPPPIR) sobre as políticas públicas que de fato chegam a essas comunidades. Nas entrevistas abertas, essas pessoas foram convidadas a refletir sobre suas condições de vida na atualidade e no passado, bem como sobre a vida de seus antepassados, que foram por séculos esquecidos pelas políticas governamentais, o que, conseqüentemente, levará a uma reflexão sobre sua relação com o poder público e poder local.

2.3 Identidade, etnicidade e territorialidade

Alguns conceitos da antropologia que orientam a análise à qual pretende esse trabalho são as noções de “identidade”, “eticidade” e “territorialidade”.

Ao se tratar de “identidade social”, é preciso considerar que ela envolve a noção de *grupo*, particularmente grupo social, como lembra Oliveira (1976). O autor enfatiza as duas dimensões interconectadas do conceito de identidade: pessoal (ou individual) e social (ou coletiva), sendo duas dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno. Ao se identificar com determinado grupo, o indivíduo incorpora sua identidade social manifestada pela cultura, dando forma a esse fenômeno bidimensional.

Na linha de raciocínio de Barth (1962, apud, OLIVEIRA, 1976), a identidade étnica ou etnicidade é entendida como um caso particular de identidade social cuja essência está na afirmação identitária “contrastiva”, ou seja, na afirmação do *nós* diante dos *outros*. A noção de fronteira trazida por Barth é fundamental para se compreender o conceito de etnicidade, pois é essa delimitação que define o grupo. Oliveira (1976), sintetizando essa discussão, afirma que

Quando uma pessoa ou grupo se assume como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. (Oliveira, 1976, p. 5)

Contudo, é importante salientar que o autor não considera que a cultura do grupo seja estática. As interações entre o grupo e outros sujeitos ou grupos permitem transformações contínuas que moldam seus traços culturais em um processo fluido.

As fronteiras das quais fala Bach não são necessariamente físicas, contudo, a questão territorial também é de fundamental importância nessa discussão. Segundo Little (2002), até recentemente, a diversidade fundiária no Brasil foi pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. Durante anos, a maior parte das ciências sociais contemporâneas tendia a vincular o conceito de territorialidade às práticas territoriais dos Estados-nação, ocultando assim outros tipos de territórios sociais. Essa é uma das razões pelas quais o Estado brasileiro “teve e tem dificuldades em reconhecer territórios sociais dos povos tradicionais como parte da sua problemática fundiária.” (LITTLE, 2002, p. 6).

Mudanças ocorridas no cenário político do país nas últimas décadas, fizeram com que uma outra reforma agrária ganhasse força no Brasil, “especialmente no que se refere à demarcação e homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de

comunidades quilombolas e ao estabelecimento das reservas extrativistas.” (LITTLE, 2002, p. 2 e 3).

Diante dessa mudança de paradigma, surge na antropologia uma renovação da teoria da territorialidade, “como ponto de partida de uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos.” (LITTLE, 2002, p. 3). Na definição de Little (2002),

Defino a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (cf. Sack 1986: 19). (LITTLE, 2002, p. 3).

Nesse contexto, a ameaça de invasão de um território faz com que surja ou se fortaleça uma conduta territorial, “numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo.” (LITTLE, 2002, p. 4). Nesse sentido, o avanço e fortalecimento da ideologia neoliberal, em especial no campo, agravaram as pressões sobre os territórios tradicionais, particularmente no que se refere ao acesso aos recursos naturais (LITTLE, 2002). Por outro lado, com o apoio dos movimentos sociais e organizações não-governamentais, essas pressões ajudaram a fortalecer a união nos grupos e dar força às suas reivindicações.

No caso das comunidades quilombolas, o fortalecimento de uma consciência negra, sobretudo depois da década de 1980, fez com que esses grupos passassem a adquirir maior visibilidade política. A partir da implementação da categoria “remanescente das comunidades quilombolas”, “as lutas das distintas comunidades negras foram redirecionadas na tentativa de serem reconhecidas nessa categoria e, no processo, a noção de comunidades de remanescentes de quilombos começou a se ampliar e incorporar um conjunto de outros fatores.” (LITTLE, 2002, p. 14 e 15).

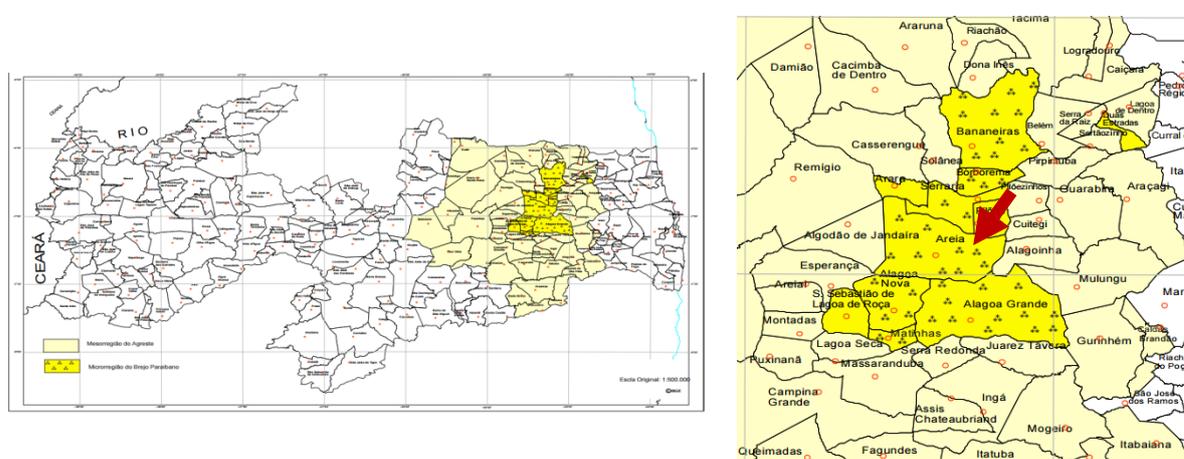
A questão territorial não se deixa levar pela lógica estatista do mundo moderno, mas reclama por outra lógica que respeite a diferença e o exercício pleno dos direitos dos povos tradicionais. Para esses grupos, que mantiveram seus territórios tradicionais sem o apoio do governo (ou apesar dele), a problemática do ordenamento territorial é uma questão de defesa de seus territórios históricos. Em um plano ainda mais amplo, o que está em jogo é a capacidade do Estado brasileiro lidar com novas exigências de pluralismo levantadas por membros da sociedade nacional, não só na esfera territorial, mas nos âmbitos legal, étnico e social também. (LITTLE, 2002, p. 20 e 21).

3. AS COMUNIDADES SENHOR DO BONFIM (AREIA/PB), AUSENTE E BAÚ (SERRO/MG): Caracterização das comunidades de interesse da pesquisa

3.1 Comunidade Negra Senhor do Bonfim

A comunidade Senhor do Bonfim se localiza no distrito de Cepilho, município de Areia, na macrorregião do agreste e microrregião do brejo paraibano. Cepilho também faz divisa com os municípios de Remígio e Alagoa Nova, com os quais a comunidade mantém estreitas relações. Abaixo mapas da Paraíba com a microrregião do brejo e com o município de Areia em destaque, o qual dista aproximadamente 140 km da capital João Pessoa.

FIGURA 1 – Mapa da Paraíba com a região do Brejo e o município de Areia em destaque



Fonte: Lima et al., 2009, adaptado.

Segundo Almeida, pouco se sabe sobre os primeiros habitantes do brejo paraibano. Sabe-se que todo o Planalto da Borborema era ocupado por indígenas Kipea-kariri ou Tapuias e a presença dos Cariri na região se deu apenas de forma nômade (ALMEIDA, 1980 apud. LIMA, 2009). Os camponeses nordestinos herdaram da agricultura indígena as práticas de consórcio de culturas entre tubérculos (mandioca), cereais (milho) e leguminosas (feijão, fava, etc) (SABOURIN, 2009, p. 33), prática mantida até hoje na maioria das comunidades rurais nordestinas, visível também na região do Brejo.

O processo de colonização da região se deu inicialmente pela ocupação do Agreste e dos Sertões por currais. O Brejo servia como área de pouso, desenvolvendo-se ali atividades agrícolas destinadas ao abastecimento dos vaqueiros. As feiras de gado, então comuns na região,

transformaram-se de aglomerados em núcleos de povoamento (MOREIRA, 1981 apud. LIMA et al., 2009).

O cultivo da cana-de-açúcar na região se desenvolveu desde cedo, mas a princípio, destinado para a produção do açúcar mascavo para autoconsumo. A cultura do algodão com a mão-de-obra escrava foi a primeira a dar destaque para a economia local, sobretudo em consórcio com lavouras de alimentos, como o feijão, o milho e a fava. O algodão entrou em declínio apenas na década de 60 do século XIX, motivado pelo retorno dos Estados Unidos ao mercado após a guerra de Secessão.

A saída encontrada para a crise algodoeira foi a cana-de-açúcar, cuja

expansão foi possível, não só graças às condições naturais propícias ao seu cultivo aí existentes (clima quente e úmido e solos férteis), como também ao capital acumulado durante o ciclo algodoeiro e à estratégia adotada de produzir para o mercado interno (MOREIRA e TARGINO, 1997, apud. LIMA et al., 2009, p. 6).

Nos engenhos, a produção unicamente do açúcar mascavo deu lugar à rapadura e aguardente. O trabalho era realizado por escravos e por homens livres. A escravidão, embora menos expressiva do que no litoral, estava presente na região e fortemente ligada à atividade canavieira.

Em 1851, a população escrava de Areia, Alagoa Nova e Bananeiras representava 10% da população total destas áreas. Com o declínio da escravidão, firma-se o sistema de morada que irá dominar as relações de trabalho (MOREIRA e TARGINO, 1997: p. 91 apud. LIMA et al., 2009, p. 7).

Os senhores de engenho do Brejo não detinham o mesmo prestígio daqueles do litoral, mas localmente, eram eles quem possuíam o poder político e econômico (LIMA, 2009). Mesmo depois da abolição, os moradores eram submetidos a um regime de trabalho extenuante com baixa remuneração.

A cana-de-açúcar entrou em declínio no final da última década do século XIX e foi seguida pelo café, cujo período áureo teve pouca duração devido a uma praga. Houve uma nova expansão da cultura da cana-de-açúcar, dessa vez marcada pela coexistência dos engenhos de rapadura com usinas, com a construção de duas grandes usinas na região, entre o fim dos anos 20 e início dos anos 30, a Tanques, em Alagoa Grande e a Santa Maria, em Areia (LIMA, 2009).

A resposta dos senhores de engenho para o domínio exercido pelas usinas foi o cultivo do sisal ou agave. Durante um longo período, o sisal e a cana partilharam o espaço agrícola do Brejo (LIMA, 2009). Ainda assim, o sistema açucareiro foi dominado pela Usina.

Embora o advento da usina e a fase áurea da produção de sisal tenham sido fundamentais para a expansão do trabalho assalariado, até a década de 60 era ainda muito forte a presença do sistema de parceria e do arrendamento na região e o sistema de morada particularmente nas terras das Usinas (LIMA, 2009, p. 9).

A implantação do Proálcool, em 1975, “reforçando a dominação das usinas sobre todo o espaço agrário regional.” (LIMA, 2009, p. 10). Os canaviais começaram a se espalhar nas encostas íngremes e alcançam o topo das serras, ao mesmo tempo em que um processo de “pecuarização” é estimulado pela SUDENE, Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste.

Cana e pasto passam a partilhar o espaço dominando a paisagem regional, engolindo na sua passagem tanto parcela significativa da vegetação nativa quanto roçados e sítios dos moradores da região (LIMA, 2009, p. 10).

Esse processo levou a um intenso êxodo rural entre as décadas de 70 e 80. Muitos agricultores procuraram as grandes cidades do estado, como João Pessoa e Campina Grande, e tantos outros migraram para o Sudeste, em especial para São Paulo. A crise do Proálcool em 1986 levou a falência das usinas e agravou ainda mais a situação de desemprego e migração forçada para os grandes centros (LIMA, 2009).

A Comunidade Senhor do Bonfim é um ponto de resistência na montanhosa região de Areia, pequena e bela cidade histórica da Paraíba. São 25 famílias que em abril de 2011 tomaram posse dos 122 ha em que vivem, segundo alguns, há 90 anos (YOGI, 2014).

FIGURA 2 – Território da Comunidade Senhor do Bonfim



Fonte: Programa de Monitoramento da SEPP/PR.

Segundo Yogi (2014) e segundo relatos de moradores, a comunidade era sujeita a um regime de trabalho no qual forneciam várias horas de trabalho e em troca recebiam um pequeno pedaço de terra onde podiam cultivar seu roçado e morar. Eles trabalhavam nas culturas do agave e da cana, trabalhos extremamente exaustivos. Os quilombolas tinham pouco espaço e pouco tempo para se dedicarem aos seus próprios cultivos, e a fome era cotidiana.

Os agricultores se recordam dos plantios de feijão guandú, que os salvavam da fome, das poucas galinhas que criavam para consumir os ovos e dos acordos que faziam com o dono da fazenda para criar boi “pelo lucro”, o proprietário cedia um garrote ao agricultor, que por sua vez se dedicava na criação desse animal, quando o boi estava em ponto de abate o dono da fazenda ficava com 50% ou 60% do lucro e deixava o resto com o agricultor. Desse modo era também negociado o “esquema de meia” onde o agricultor poderia cultivar certo espaço e cederia a maior parte de sua produção ao proprietário da fazenda. Os espaços mais produtivos eram destinados à produção de cana de açúcar e/ou agave, o que restava para os agricultores, normalmente eram os morros altos, de difícil manejo (YOGI, 2014, p. 43).

A partir de 2001, com a morte da então proprietária das terras, se iniciou um conflito pela posse da terra, que em seu momento de maior tensão, resultou na destruição de roçados e casas de moradores por funcionários contratados pelos novos proprietários. Com a ajuda da CPT (Comissão Pastoral da Terra), a comunidade adquiriu a certificação de comunidade quilombola, identidade que rapidamente foi incorporada e apropriada pela cultura local. Segundo Yogi (2014),

Após a conquista da posse das terras a comunidade passou a planejar livremente sua produção, acessando o território por completo, o espaço foi dividido de forma igualitária com em média 6ha para cada família. O espaço agora conta com cultivos diversificados, foram introduzidas produção de citros, bananeiras e olerícolas, as criações aumentaram e se tornaram autônomas, cada morador é dono dos seus próprios animais e já não são empregados de ninguém, o resultado da produção é consumido na própria comunidade e comercializado. Os moradores do Bonfim passam a desenvolver sua agricultura e acessar políticas públicas, melhora o acesso a saúde e educação (YOGI, 2014, p. 45).

A tabela a seguir, organizada por Yogi (2014), resume o histórico da comunidade.

TABELA 1 – Histórico da Comunidade Senhor do Bonfim

Período	Dono da fazenda	Produção da fazenda	Produção dos agricultores	Ajuda externa	Socioeconômico
1940	Sr. Honorário	Agáve e cana de açúcar	Pouca terra para roçado, esquema de meia, plantavam basicamente mandioca e feijão gandu, criavam galinhas e bois, área inclinada.	Não possuía	Sujeição, fome, endividamento, sem acesso à saúde e educação.
1972	Sr. Efigênio	Agáve e cana de açúcar	Aumenta a área de plantar, área inclinada, termina o esquema da meia.	Não possuía	Sujeição, passa menos fome, endividamento, sem acesso à saúde e educação.
1982	D. Zilinha	Cana de açúcar,	Aumenta a área para produzir	Não possuía	Sujeição, presta serviços fora da

		começa a griar gado.	roçado, área inclinada.		comunidade, pouco acesso à saúde e educação.
1985	D. Zilinha	Engenho desativado, arrendou as terras.	Aumenta a área para produzir roçado, área inclinada.	Não possuía	Sujeição, presta serviços fora da comunidade, pouco acesso à saúde e educação, vivem sob ameaça de serem expulsos da terra.
2001	Sr. Giovane, início do conflito pela posse das terras.	Venda das terras sem produção.	Agricultores do Bonfim produzem sob ameaça, o resultado de sua produção é destruído ou tomado pelo gerente.	Inicia o contato com a AACADE e CPT.	Sujeição, presta serviços fora da comunidade, pouco acesso à saúde e educação, vivem sob ameaça de serem expulsos da terra.
2006	Comunidade Negra Senhor do Bonfim	Área dividida entre moradores	Passam a produzir laranja, banana, hortaliças, além do tradicional roçado (mandioca, feijão e milho)	AACADE, EMATER, PAA e PNAE, Bolsa Família	Produzem livremente, expandem sua produção, acessam políticas públicas, fortalecem o comércio da produção, geração de renda, maior acesso à saúde e educação.
2010 a 2013	Comunidade Negra Senhor do Bonfim	Área dividida entre moradores	Passam a produzir laranja, banana, hortaliças, além do tradicional roçado (mandioca, feijão e milho)	AACADE, EMATER, PAA e PNAE, Bolsa Família, Pronaf, Projeto Cooperar, UFPB.	Produzem livremente, expandem sua produção, acessam políticas públicas, fortalecem o comércio da produção, geração de renda, maior acesso à saúde e educação.

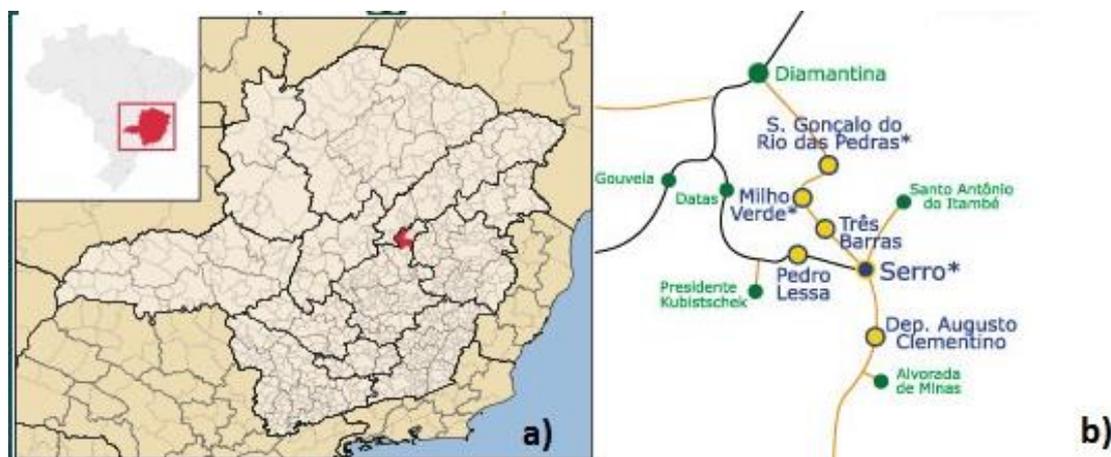
Fonte: Yogi (2014) – Pesquisa de campo

3.2 Comunidades do Ausente e Baú

O município do Serro se localiza na Mesorregião Metropolitana de Belo Horizonte e na Microrregião de Conceição do Mato Dentro. Considerada “cidade-mãe de Diamantina e de diversos municípios de uma vasta região” (NEVES, 2013, p. 1), o município era um dos principais núcleos mineradores no século XVIII, o que fez com que uma grande quantidade de

peças fosse atraída pelo ouro que brotava nas margens do Rio Jequitinhonha. A então Vila do Príncipe adquiriu o foro de cidade em 1838, com a denominação de Serro (NEVES, 2013).

FIGURA 3 – Mapa de Minas Gerais com o município do Serro em destaque (a); municípios vizinhos (em verde) e distritos (em azul) do Serro (b).



Fontes: <http://blogdobanu.blogspot.com.br/2011/01/309-anos-serro-do-jequitinhonha-das.html> (a); <http://www.omundoaosmeuspes.com.br/viagem-do-leitor-serro-mg/> - adaptado (b)

A região possui um rico patrimônio natural e histórico-cultural, sendo rodeada por belíssimas serras, rios e cachoeiras.

Suas igrejas impressionam pela qualidade da ornamentação e pela pintura em perspectiva nos forros. Ao lado do seu acervo histórico-arquitetônico, representado pelos belos monumentos religiosos e notável conjunto de sobrados, o Serro guarda também outro importante aspecto de sua riqueza cultural do passado: as tradições folclóricas, as festas religiosas e a peculiar gastronomia. O Queijo do Serro, o mais famoso produto da região, tem um papel fundamental na economia do município. (NEVES, 2013, p. 2)

Contudo, torna-se importante ressaltar que mesmo diante da riqueza mineral, o município encontra-se na região do Ato Jequitinhonha. O Vale do Jequitinhonha é apontado como um bolsão de pobreza, com um dos menores índices de desenvolvimento humano do estado de Minas Gerais (SANTOS 2015).

O município do Serro integra a área mineira de abrangência da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste⁴ – SUDENE -, “segundo critério estabelecido pela União para tratamento diferenciado dos municípios com vistas à promoção de seu desenvolvimento incluyente e sustentável e à integração competitiva da base produtividade regional.” (NEVES, 2013, p. 2).

⁴ Conforme Lei nº 9.690, de 15/07/1998, que autorizou a inclusão do Vale do Jequitinhonha do Estado de Minas Gerais na área de atuação da referida Autarquia Regional, operada pelo Decreto nº 2.885, de 17/12/1998.

Para fins de aplicação de recursos do Fundo constitucional de Financiamento do Nordeste – FNE, criado pela Lei 7.827, de 27 de setembro de 1989, que regulamenta o art. 159, inciso I, alínea c, da Constituição Federal, o Serro integra o Nordeste.

A mesma Lei 7.827/89, no art. 5º IV, refere-se ao semiárido como a região natural inserida na área de atuação da SUDENE. (...) (NEVES, 2013, p. 2)

O Serro também está compreendido na área de abrangência do Instituto de Desenvolvimento do Norte e Nordeste de Minas Gerais – IDENE -, conforme a Lei nº 17.171, de 15 de janeiro de 2002. “O Serro pertence à Coordenadoria Regional de Diamantina, a qual se encontra na área de abrangência da Diretoria Regional do Jequitinhonha.” (NEVES, 2013, p. 2).

Por vínculo associativo (político e identitário), o município integra a Microrregião do Alto Jequitinhonha. Além disso, o município possui vínculo associativo com a Associação de Cidades Históricas de Minas Gerais e com a Associação de Cidades Mineradoras. O Serro também tem seu território parcialmente abrangido pela Região do Jequitinhonha, e abriga a própria nascente do Rio Jequitinhonha (NEVES, 2013).

Os povoados do Ausente e Baú faziam parte da antiga Comarca do Serro-Frio, no século XVIII. Dentro dessa comarca encontrava-se o Distrito Diamantino, um dos mais significativos produtores de ouro e diamantes.

As comunidades do Baú e Ausente se localizam, respectivamente, nos distritos de Milho Verde e Pedro Lessa. Milho Verde é um expoente no turismo local, um lugarejo que recebe cada vez mais visitantes que buscam a tranquilidade do interior em conjunto com a exuberância natural do cerrado, cercado por cachoeiras.

Cercada pelas montanhas da Serra do Espinhaço onde nasce o rio Jequitinhonha, Milho Verde foi descoberta pelo turismo nas últimas décadas do século XX, a partir de 1970, uma força incidente que iria se consolidando aos poucos nas décadas posteriores, afirmando-se como uma força importante no vir a ser do desenvolvimento local. (BESSA, 2011 apud. SANTOS, 2015, p. 1).

Contudo, as comunidades quilombolas, além de outras comunidades rurais existentes na região, não estão na rota do turismo, e sendo assim, permaneceram por décadas longe dos olhares da sociedade, esquecidas pelo poder público.

O povoado do Baú,

teria surgido no meio de um mato onde havia apenas uma casa de telha – a casa dos senhores. Depois da abolição da escravatura, um casal de escravos, que trabalhava para os senhores, comprou a fazenda. João Norberto teria sido um dos primeiros moradores que ali chegou no final do século XIX. Seus descendentes viveram isolados no local, um vale verdejante, durante décadas (CEDEFES, 2003, p. 1).

De acordo com informações obtidas através de depoimentos dos próprios moradores, os habitantes da comunidade do Ausente se originam da comunidade do Baú. Tempos depois, as famílias dos moradores do Baú – e hoje dos atuais moradores do Ausente – ocuparam as casas que foram encontradas vazias e lá constituíram suas famílias. Devido a isto, as famílias do Ausente e do Baú possuem estritas relações de parentesco. “Aqui, quando não é parente é casado” (HORTA, 2013).

Até recentemente, não havia estrada na comunidade, e o acesso ao local era extremamente difícil. Até os dias de hoje, em épocas de cheias, os moradores enfrentam dificuldades.

Na região, ainda existem poucos moradores que cantam os vissungos, cantos afro-brasileiros entoados pelos escravos, em especial da mineração, durante o trabalho, em atividades cotidianas e para velar os mortos. A tradição, contudo, tende a se perder, devido ao pouco interesse dos mais novos em aprender os cantos.

Outra tradição cultural das comunidades é a Festa de Nossa Senhora do Rosário, em 19 de setembro, no qual moradores de várias comunidades da região se reúnem em Milho Verde para saudar a santa. Há rezas, levantamento de bandeira e a procissão da Guarda de Catopés.

A origem dos moradores da comunidade é o Banto, povo da região centro-sul do continente africano.

4. AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA COMUNIDADES QUILOMBOLAS

4.1 O Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas - Programa Brasil Quilombola (SEPPIR, 2013).

O Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas traz elencadas as principais políticas públicas relacionadas a cada um dos quatro eixos. O quadro no final dessa sessão sintetiza os principais planos e ações integradas analisados nesse trabalho.

4.1.2 Eixos

a) Eixo 1 – Acesso à terra

Esse eixo abriga as políticas públicas que tratam do direito à terra.

A certificação de Comunidade Quilombola é de responsabilidade da Fundação Palmares, cuja atribuição legal é “realizar e articular ações de proteção, preservação e promoção do patrimônio cultural das comunidades remanescentes de quilombos, bem como das comunidades tradicionais de terreiro.”⁵

A regularização fundiária (ou titulação dos territórios quilombolas), por sua vez, é de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA/MDA)⁶.

De posse da Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares, cabe às comunidades interessadas encaminhar à Superintendência Regional do Incra no seu estado uma solicitação de abertura do processo administrativo para a regularização de seus territórios (INCRA/MDA, página virtual).

b) Eixo 2 – Infraestrutura e qualidade de vida

As ações de saneamento básico, nas comunidades quilombolas, encontram-se inseridas no Programa Saneamento Básico, de responsabilidade do Ministério da Saúde, por meio da Fundação Nacional da Saúde (PAC – Funasa). Incluem ações de abastecimento de água potável e esgotamento sanitário.

O Programa Água Para Todos, por sua vez, é parte integrante do Plano Brasil Sem Miséria, e consiste em “um conjunto de ações do Governo Federal que busca universalizar o amplo acesso e uso de água para populações que não dispõem desse serviço público essencial.” (SEPPPIR, 2013, p. 22). Segundo a SEPPPIR (2013),

O fornecimento de água de qualidade para o público beneficiado, seja para o consumo humano, seja para atividades produtivas, inclusive a criação de animais, é realizado através da instalação dos seguintes equipamentos: cisternas (consumo e produção), sistemas simplificados de produção, pequenas barragens, kits de irrigação. (SEPPPIR, 2013, p. 22 e 23).

O Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) – Grupo I,

concede subsídios com recurso do Orçamento Geral da União (OGU) ao beneficiário (pessoa física) agricultor familiar ou trabalhador rural, organizados por uma Entidade Organizadora, para a aquisição de material de construção, para a construção, conclusão ou reforma/ampliação da unidade habitacional em área rural (SEPPPIR, 2013, p. 25).

⁵Portaria da Fundação Cultural Palmares nº 98, de 26/11/2007.

⁶Decreto nº 4.887, de 2003

Um Acordo de Cooperação entre a SEPPIR e a Caixa Econômica Federal foi firmado para a implementação do Programa Minha Casa Minha Vida, para o desenvolvimento “local e regional” dessas comunidades, por intermédio do apoio às associações quilombolas e aos movimentos sociais (SEPPIR, 2013).

O Programa Luz Para Todos, do Ministério das Minas e Energias (MME), tem o objetivo de levar energia elétrica para a população do meio rural, como uma forma de “utilizar a energia como vetor de desenvolvimento social e econômico das comunidades.” (SEPPIR, 2013, p. 29).

A Tarifa Social, por sua vez, garante descontos na conta de luz para famílias inscritas no Cadastro Único para Programas. “As famílias indígenas e remanescentes de quilombos inscritas no Cadastro Único e que tenham renda familiar por pessoa menor ou igual a meio salário mínimo, terão direito a desconto de 100% até o limite de consumo de 50 kWh/mês.” (SEPPIR, 2013, p. 30).

c) Eixo 3 - Desenvolvimento local e inclusão produtiva

O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) financia projetos individuais ou coletivos, por meio de crédito para o custeio de “safra ou atividade agroindustrial”, para ser investido na compra de equipamento, infraestrutura, produtos e serviços que gerem renda aos agricultores familiares e assentados da reforma agrária. “A Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) identifica a família como beneficiária do Pronaf, sendo documento obrigatório para acessar as linhas de crédito disponíveis. (SEPPIR, 2013, p. 31).”.

Também se enquadra nesse Eixo o Programa Cisternas, iniciativa do Ministério do Desenvolvimento Social e combate a Fome (MDS), em convênio com governos estaduais e municipais, e termos de parceria com a Associação Programa Um Milhão de Cisternas (AP1MC), criada pela Articulação no Semiárido (ASA).

O relatório também cita Projetos voltados para a Segurança Alimentar e Nutricional, que é entendida como

O direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (SEPPIR, 2013, p. 36).

No que se refere às políticas universais de segurança alimentar e nutricional, o MDS estabeleceu metas de atendimento aos quilombolas no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e no Programa Cisternas.

O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) compreende ações vinculadas à “distribuição de produtos agropecuários para pessoas em situação de insegurança alimentar e à formação de estoques estratégicos.” (SEPPPIR, 2013, p. 37). O PAA destina-se à aquisição de produtos agropecuários produzidos por agricultores familiares que se enquadrem no Pronaf.

d) Eixo 4 – Direitos e cidadania

As ações voltadas para a questão da educação quilombola estão inseridas no Programa Nacional de Educação do Campo, que objetiva desenvolver ações para a “ampliação, adequação, reforma e/ou manutenção das escolas de educação infantil, no campo, comunidades indígenas e/ou quilombolas.” (SEPPPIR, 2013, p. 44). As escolas no campo têm papel fundamental na manutenção das famílias na zona rural. Primeiro, porque ao estudarem na comunidade, as crianças não tem que percorrer longos e exaustivos caminhos até a escola, o que invariavelmente, compromete o desempenho do aluno. Além disso, ao serem educadas dentro da própria comunidade, as crianças podem “aprender” de forma “contextualizada ao seu meio”, nos termos de Paulo Freire (1987). Isso significa, em resumo, articular as vivências cotidianas dos alunos com os conteúdos das aulas, adequando o calendário escolar com as necessidades particulares daquela(s) comunidade(s).

O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) é executado através de repasse financeiro do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) às Entidades Executoras, que podem ser estados, municípios ou o Distrito Federal. As Entidades Executoras são responsáveis pela execução do programa, utilizando o recurso para garantir a oferta da alimentação escolar aos alunos da educação básica da rede pública de seu sistema de ensino. Segundo site do FNDE,

Dos recursos financeiros repassados pelo FNDE às entidades executoras, no mínimo, 30% (trinta por cento) devem ser utilizados na aquisição de gêneros alimentícios produzidos pelo agricultor familiar e pelo empreendedor familiar rural. (FNDE, página virtual)

Além desses, existem outros programas voltados para a educação de jovens, como o Pronatec (Programa Nacional de Ensino Técnico) e Procampo – Saberes da Terra, além do PNLDCampo (Programa Nacional do Livro Didático - Campo), PDDE Campo (Programa Dinheiro Direto na Escola).

O Programa Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda, que beneficia em todo o país famílias em situação de pobreza ou extrema pobreza. A gestão do Bolsa Família é descentralizada e compartilhada entre a União, estados, Distrito Federal e municípios. “Podem fazer parte do Programa Bolsa Família as famílias com renda mensal de até R\$ 140 (cento e quarenta reais) por pessoa, devidamente cadastradas no Cadastro Único para Programas Sociais (CadÚnico). (...) Famílias quilombolas são priorizadas no processo de inserção do cadastro.” (SEPPPIR, 2013, p. 53).

O Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico) é um instrumento que identifica e caracteriza famílias de baixa renda, entendidas como aquelas que possuem renda mensal de até meio salário mínimo ou renda mensal total de até três salários mínimos.

O Programa Saúde da Família, por sua vez,

é um projeto dinamizador do SUS, condicionada pela evolução histórica e organização do sistema de saúde no Brasil. A Saúde da Família como estratégia estruturante dos sistemas municipais de saúde tem provocado um importante movimento com o intuito de reordenar o modelo de atenção no SUS. Busca maior racionalidade na utilização dos demais níveis assistenciais e tem produzido resultados positivos nos principais indicadores de saúde das populações assistidas às equipes saúde da família. (SEPPPIR, 2013, p. 54).

TABELA 2 – Planos e ações integradas do PPQ divididos por eixos

Eixos	Descrição	Principais planos e ações integradas:
1. Acesso à Terra	Execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a regularização fundiária das áreas de quilombo, que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas. O processo se inicia com a certificação das comunidades e se encerra na titulação, que é a base para a implementação de alternativas de desenvolvimento para as comunidades, além de garantir a sua reprodução física, social e cultural.	Certificação Regularização fundiária
2. Infraestrutura e Qualidade de Vida	Consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (habitação, saneamento, eletrificação, comunicação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas, notadamente as de saúde, educação e assistência social.	PAC – Funasa Programa Água para todos Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR) – Grupo I Programa Luz para Todos Tarifa Social
3. Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local	Apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades.	Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) Programa cisternas Projetos voltados para a Segurança Alimentar e Nutricional Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)

4. Direitos e Cidadania

Fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, estimulando a participação ativa dos representantes quilombolas nos espaços coletivos de controle e participação social, como os conselhos e fóruns locais e nacionais de políticas públicas, de modo a promover o acesso das comunidades ao conjunto das ações definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município onde houver comunidades remanescentes de quilombos.

Assistência Técnica em
Extensão Rural
Quilombola (ATER)

Selos Quilombos do
Brasil

Programa Nacional de
Educação do Campo

Pronatec

Procampo – Saberes da
Terra

Programa Nacional do
Livro Didático (PNLD
Campo)

Programa Dinheiro
Direto na Escola (PDDE
Campo).

Programa Nacional de
Alimentação Escolar
(PNAE)

Programa Bolsa Família

Programa Saúde da
Família (PSF)

Fonte: SEPPPIR, 2013 (adaptado)

4.2 O Programa de Monitoramento da SEPPIR

Lançado em 2013, o Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial desenvolvido pela SEPPIR, é uma ferramenta que traz

Informações de diagnóstico e monitoramento de duas políticas estratégicas para a promoção da igualdade racial no Brasil, o Plano de Prevenção à Violência contra a Juventude Negra - Juventude Viva, e o Programa Brasil Quilombola (PBQ) (SEPPIR, 2014, p. 1).

Ele é composto por duas ferramentas de visualização: “painéis de monitoramento (com informações específicas para cada eixo dos programas) e mapas de diagnóstico (com dados territoriais)”.

Segundo o site da SEPPIR,

A criação do sistema representa um esforço para (...) avaliar e aperfeiçoar sua ação a partir de um olhar integrado, promovendo o acesso ágil e simultâneo de informações estratégicas, que normalmente só seriam acessadas por meio de diferentes fontes. (...) Além de gestores das três esferas governamentais, o produto é voltado também a pesquisadores, beneficiários do PBQ, do Juventude Viva e sociedade civil, constituindo-se em instrumento de transparência e prestação de contas (SEPPIR, página virtual).

Os dados desses gráficos e mapas serão utilizados para contrapor as informações concedidas pelos entrevistados, a fim de saber a versão dos próprios beneficiários das políticas públicas pensadas para eles.

5. O OLHAR DO SUJEITO: A PERCEPÇÃO DAS COMUNIDADES DO SENHOR DO BONFIM (AREIA/PB) E DAS COMUNIDADES DO BAÚ E DO AUSENTE (SERRO/MG)

Nessa parte do trabalho será realizada uma análise das políticas públicas a partir da visão dos oito entrevistados: Loura, Geraldo, Zezinho e Zefinha (Senhor do Bonfim), Vera e Clemilde (Baú), Maria e Antônia (Ausente).

Parte 1 – Acesso a terra, certificação e conflitos

Todas as comunidades trabalhadas nas entrevistas possuem certificação, contudo, nota-se que o processo se deu de forma diferente na comunidade Senhor do Bonfim, na Paraíba, e nas comunidades do Baú e Ausente, em Minas Gerais. Aqui, a luta pela terra será discutida sob a ótica da “teoria da territorialidade na antropologia.” (LITTLE, 2002, p. 3).

Na comunidade Senhor do Bonfim, os quilombolas passaram por um longo e desgastante conflito territorial, processo que afirmou sua territorialidade, definida por Little (2002) como “o esforço coletivo de um grupo para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” (...).” (LITTLE, 2002, p. 3).

Ao se remeterem ao passado, os entrevistados lembraram que, “no tempo do povo antigo”, ou seja, de seus antepassados, a terra ficava na mão dos “patrões”, que a princípio, deixavam que eles morassem e trabalhassem ali, mas em condições precárias. Sá Sobrinho (2014) chama a atenção para o fato de que, em início dos anos 2000, a comunidade se encontrava em condições de semiescavidão, sendo explorados em uma situação de perpetuação da pobreza.

(...) como relata o ex-presidente da Associação da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, as condições oferecidas para o trabalhador eram precárias, e, entre os anos de 1981 a 1985 os moradores recebiam R\$1,50 (um real e cinquenta centavos) por dia de trabalho, e só tinham três dias por semana destinados ao trabalho remunerado, pois dois dias eram trabalhados como condição para pagamento das moradias e pequenas áreas onde cultivavam seus próprios alimentos. Vale ressaltar que as produções de subsistência, muitas vezes, se davam após o árduo período de trabalho para a proprietária da fazenda e/ou nos dias de descanso. De acordo com os informantes, por volta do ano de 2001, os moradores passaram a ganhar 3,00 ao dia pela mesma quantidade de dias. Tais situações demonstram que, mesmo nas últimas décadas do século XX, as famílias se encontravam em condição de semiescavidão, exploradas e sem terem seus direitos trabalhistas respeitados (DAXENBERGER et al., 2014).

Com a morte da dona da terra, os herdeiros quiseram vendê-la, e aí iniciaram os conflitos violentos para tirá-los dali, o que ocasionou uma resposta da comunidade, que auxiliada pela

CPT (cujo será discutido mais adiante), passou a ter consciência de seus direitos e lutar por seu território. Ainda segundo Little (2002), “a conduta territorial surge quando as terras de um grupo estão sendo invadidas, numa dinâmica em que, internamente, a defesa do território torna-se um elemento unificador do grupo (...).” (LITTLE, 2002, p. 4) As falas de Loura e Geraldo, quando questionados sobre o processo que levou ao reconhecimento da comunidade e a posse da terra, ilustram a teoria defendida por Little, de que a conduta territorial surge a partir da ameaça e da necessidade de lutar pela terra. A comunidade, em meio ao conflito com o proprietário, que se utilizava da violência física (destruindo roçados, matando animais, apelando para a polícia), se uniu e buscou parceiros para reivindicar seu direito ao território:

L - Não, quando a gente... Quando no tempo do povo antigo, do meu avô, do meu pai, aí tinha os patrões... aí trabalhava pra eles, né? Aí depois que (...) a dona da terra morreu, aí que veio um cabra lá de São Paulo que comprou a terra, aí queria botar nós “tudim” pra fora sem direito a nada, chutar nós pra fora. Aí foi aí que a gente correu atrás dos direitos, dos direitos humanos (...) aí a gente correu atrás dos direitos da gente, que a gente conheceu, que a gente não conhecia nada, era tudo quadrado, tudo só aqui dentro, não saía, os patrões não ensinavam nada, não tinha nada, não tinha energia, não tinha nada... aí a gente começou a conhecer o mundo lá fora. Fui pegar informação. Aí começou a ajudar nós [CPT e AACADE], nós começamos a lutar na justiça, foi gente presa, foi gente que apanhou, bicho foi cortado, os roçados foram destruídos... e a gente continuou a luta até que a gente conseguiu chegar aqui e agora graças a Deus... não pode vender a terra, mas pode botar pai, filho, neto, bisneto, né? Quem quiser trabalhar aqui nunca vai sair, fica toda vida, é só continuar aqui. Só não pode vender a terra, mas a gente pode produzir o que a gente quiser e é nosso... agora quem manda é nós.

G -(...) Foi o caso de vir uma ordem de despejo pra gente dentro da propriedade. Porque nós éramos moradores, mas como ocuparam a terra de porteira fechada como que não existia ninguém dentro, aí deram vinte e quatro horas pra gente desocupar a área, né? Só que aí a gente recorreu... e dentro do processo o juiz entendeu que eles estavam alegando uma coisa que não tinha nem sentido em relação a gente, que a gente morava aqui já há muito tempo, que nasceu e se criou por aqui, e trabalhava na área, né? Aí foi onde veio... é... foi onde entrou o movimento, nós tivemos de fazer um movimento pra conseguir a área. Corremos atrás de advogado, procuramos a CPT, aí... (...) e conseguiu a desapropriação através do quilombo. Que viu que não tinha como se encaixar como assentamento e então, que aqui era descendente de escravos pelas histórias que foram feitas, teve um estudo...

Little (2002) também enfatiza que “Os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às reivindicações territoriais.” (LITTLE, 2002, p. 11). Isso fica evidente na seguinte fala de Zezinho:

Zezinho - (...) venderem pro cabra de São Paulo aí o cabra de São Paulo entrou em conflito com nós e alegando na justiça que dentro de 60 dias nós íamos (inaudível) da propriedade. Invasão, né? 60 dias. Só que tinha mais de 60 anos, desde os tempos do meu bisavô [que eles estavam ali]... aí nós não éramos invasores, éramos... Éramos... Possesores. Possesores muito antigos.

Zezinha relata, inclusive, o uso de força policial para amedrontá-los e forçar sua saída:

Zefinha- (...) Teve um sábado que eu tava do outro lado e lá vêm os policiais tudo armado. Outro dia eu tava na casa da minha mãe aqui em baixo (inaudível) e lá vem outra turma. Foi muito conflito mesmo.

Esse uso de força pelo Estado se mostra como uma enorme desproporcionalidade, pois, ainda segundo a interpretação de Little, esses povos não representam uma ameaça ao Estado brasileiro. “Não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, se consideram como cidadãos brasileiros. O que procuram é o reconhecimento de seus territórios e do modo de vida que constituem ali.” (LITTLE, 2002, p. 20).

De fato, o Estado brasileiro “teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte de sua problemática fundiária.” (LITTLE, 2002, p. 6). As políticas públicas de acesso a terra, enumeradas no relatório da SEPPIR, se enquadram em um esforço recente do governo brasileiro de corrigir injustiças históricas, embora esse esforço se mostre manco em vários momentos. Para Little (2002),

Essa mudança de enfoque não surge de um mero interesse acadêmico, mas radica também em mudanças no cenário político do país ocorridas nos últimos vinte anos. Nesse tempo, essa outra reforma agrária ganhou muita força e se consolidou no Brasil, especialmente no que se refere à demarcação e homologação de terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas (LITTLE, 2002, p. 3).

De modo geral, os entrevistados atribuem as melhorias em sua vida ao governo do PT, especialmente à Lula (2003-2010), que estava no poder na época em que receberam a certificação. Zezinho compara a aquisição da certificação com uma carta de alforria:

Z - O presidente Lula deu a declaração, uma carta de alforria. Uma carta de alforria de negro pra nós ser liberto, sabe? E nós foi liberto. O presidente Lula. Aí a gente conseguiu.

O apoio de Organizações não-governamentais (ONGs) e Universidades, entre outros grupos e entidades, foi fundamental no processo de certificação da comunidade Senhor do Bonfim, assim como foi também nas comunidades de Minas Gerais. A certificação, para eles, significou uma vitória, o fim dos conflitos entre posseiros e proprietários. Significou o reconhecimento de sua territorialidade e a possibilidade de viver daquilo que produzem, sem sofrer exploração.

L - Aí a gente lutou, lutou, lutou até que a gente conseguiu. Mas no tempo que a dona era viva a gente era tudo acomodado, né, ninguém ameaçava ninguém, era todo mundo trabalhando, ninguém “num” conhecia nada, a gente não entendia de nada, era tudo um bando de quadradinho só, aí depois que mexeram com ferida da gente que a gente foi pro meio do mundo, aí que a gente aprendeu. Aí começamos a viajar, começamos a ter reunião, e... e ter contato com as pessoas que entendiam mais dos direitos humanos, e saber os direitos da gente. E lutamos, lutamos, foi gente pra cadeia e tudo mas graças a Deus... E hoje estamos aqui, só produzindo.

As comunidades de Minas Gerais não enfrentaram esse tipo de conflito, porém, houve briga entre familiares pela propriedade da terra. Nas palavras de Vera, do Baú:

V - É que teve alguém, da própria comunidade que era contra, né, que não queria que a comunidade fosse quilombola até que teve uma confusão (...), aí, mas Deus abençoou que passou e tá caminhando os trabalhos.

Nas palavras de Clemilde, do Baú, “Então era problema de família, de irmão contra irmão.”.

Essa diferença entre as comunidades de Minas Gerais e da Paraíba tem raízes na formação das próprias comunidades.

A comunidade Senhor do Bonfim tem sua formação ligada a fazendas de cana de açúcar, as *plantations*, que evoluíram em grandes latifúndios. Mesmo depois da abolição, essas famílias dependeram do trabalho assalariado e exploratório para os grandes fazendeiros, pois não tinham formas de adquirir terras por conta própria. Apesar de trabalharem na terra de outras pessoas, essas famílias desenvolveram forte relação de pertencimento ao território. Formou-se no seio da comunidade um movimento de resistência, quando eles passaram a ter consciência de seus direitos. O processo de reconhecimento da comunidade começou em 2002, segundo relato de Geraldo, presidente da Associação Comunitária, e a emissão de posse da terra veio em 2011.

As comunidades mineiras, por sua vez, são fruto da mineração na região do Serro Frio. Após a abolição e a decadência do ciclo do ouro, segundo relatos de moradores e dados do site da prefeitura do município, um ex escravo chamado João Noberto comprou a fazenda onde hoje está o povoado do Baú, em fins do século XIX. As comunidades do Ausente e do Baú descendem desse primeiro morador, e desde o princípio são posseiros, ao contrário da comunidade paraibana, na qual os moradores trabalhavam em regime de arrendamento. Apesar de estarem ocupando a terra, eles viviam em constante incerteza e medo de expropriação por não possuírem escritura da terra. Essa incerteza e a disponibilidade de pouca terra agricultável fez com que essas comunidades praticassem agricultura apenas (ou quase) de subsistência, ao contrário do Senhor do Bonfim, que possui forte tradição agrícola. Quanto aos conflitos familiares mencionados nas entrevistas, ocorreu que algumas pessoas não queriam que a comunidade fosse reconhecida como quilombola porque sabiam que isso implicaria que a terra seria inalienável a partir daí.

A comunidade do Ausente, por sua vez, se originou da comunidade do Baú, quando alguns dos moradores do Baú se mudaram para o território onde hoje é o Ausente. Ainda hoje, as duas

comunidades possuem fortes relações de parentesco e reciprocidade, como indica a fala de Vera, moradora do Baú nascida no Ausente.

J -Mas os antepassados de vocês, vamos dizer assim, sempre tiveram aqui nesse pedaço de chão?

V -É, é, sempre tiveram. Meus pais são do Ausente, né?

J -São do Ausente?

V -É, mas sempre foi nesse pedaço de chão mesmo, eu saí de lá na idade de 15 anos e vim pra aqui, e tô aqui até hoje.

J -Casou e veio pra cá?

V -É, casei e vim pra aqui. Então é aqui e o Ausente.

Bandeira (1991 *apud*. LITTLE, 2002) destaca a importância das relações de parentesco, as quais são a base das relações de solidariedade e reciprocidade que fundamentam a relação do coletivo com o lugar (territorialidade).

O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos (BANDEIRA, 1991, *apud*. LITTLE, 2002, p. 9).

Por se encontrarem em uma região de grande riqueza mineral, as comunidades quilombolas do Serro e região enfrentam, atualmente, a especulação imobiliária, que se aproxima cada vez mais. O trabalho realizado pelo NESTH, bem como por outros grupos da UFMG e de outras Universidades, é no sentido de instrumentalizar essas comunidades para que eles “tomem as rédeas” de suas vidas e seus direitos, entendendo como podem atuar efetivamente para enfrentar essa realidade e possíveis conflitos, que já vêm ocorrendo em várias comunidades (quilombolas ou não) do entorno do município.

As três comunidades aguardam a titulação da terra.

Parte 2 – Água e infraestrutura

A falta d’água é um problema em comum entre as comunidades, sendo que esse problema foi apontado por todos os oito entrevistados. Quando perguntada da questão da água, Clemilde afirmou que “Esse é que é o nosso problema”, o que aponta que essa é uma das ou a questão com maior relevância nas reivindicações das comunidades.

Embora as duas comunidades possuam riqueza de recursos hídricos - sendo que no Bonfim existem dois açudes e as comunidades do Serro se encontram na margem do Rio Acaba Saco, e nas três existem nascentes e olhos d'água - os maiores problemas, de fato, são: assegurar que essa água esteja em qualidade adequada para o consumo e garantir que ela chegue até as casas.

A dificuldade de acesso à água nas comunidades quilombolas, como um todo, são “resultado da forma de ocupação territorial da sociedade urbano-industrial”, como apontado por Zhouri (2011). “Os conflitos em torno da água remeteriam, pois, a uma questão relativa à distribuição e à desigualdade social mais do que à escassez natural do recurso.” (ZHOURI, 2011, p. 24)

Os entrevistados foram estimulados a utilizar a história oral ao falarem da sua relação com a água no passado. Quanto à qualidade da água, segundo relatos de Vera, moradora do Baú, antigamente, a água do rio era contaminada pelo garimpo, obrigando-os a fazer cacimbas para pegar água, que ela se refere como cisternas.

V - Não tinha água, esse pouquinho de água que passa aí no rio era sujo, que eles tocavam garimpo e tudo, então a gente abria uma cisterna... uma minazinha na beira do rio, assim, pra tá pegando água de caneca e pondo nos baldes pra tá usando, levar pra dar banho em criança, lavar roupa, eh... tomar banho e tudo no balde, que antes a gente não tinha banheiro, não tinha nada. (...)

Atualmente, a água do rio ainda é poluída, mas segundo os moradores, pelo esgoto do distrito de Pedro Lessa.

A maior parte da água usada nas comunidades do Serro vem de nascentes (chamadas por alguns de “minas”) que são canalizadas para as casas. Os moradores relatam ferver ou filtrar essa água antes de consumir. O uso da água de nascentes, entretanto, já fez com que uma das nascentes na comunidade do Baú secasse, e os moradores se mostraram preocupados que aconteça com a outra.

V - Não, tem a aguinha que vem assim da mangueira, da nascente, né? Inclusive a de cá já não tem água mais. Já secou, já secou. Então tem a que vem de lá assim, mas falta muito, porque ela não é bem organizada.

A “falta de organização” mencionada por Vera, ou seja, o mau uso dos moradores, faz com que eventualmente a água das nascentes falte, obrigando-os a usar a do rio.

V - (...) porque ela seca, a de cá secou e ela também fica pouquinho. A gente tem que fechar lá a... o registro pra poder tá juntando a noite, quando for de manhã vai lá e abre o registro pra água tá descendo pra vir pras casas, mas como ali não é bem organizado, tem gente que não cuida direito das mangueiras e tal, tem vez que a gente passa até sete, oito dias sem ter água em casa. Aí a gente tem que tá pegando água do rio pra por na caixinha do banheiro.

O depoimento de Maria também reforça isso:

M - Uai, a gente pegava no... não tinha nascente? Ela tinha água. Até na seca, as meninas iam, e sempre tinha um pouquinho, aí agora ficou mais... elas tão secas.

O uso dessa água, que é considerada impura e associada a doenças, como relatado por Clemilde, só acontece em situações críticas.

C - Hoje é mais perigoso, porque acontece de pegar muita frieira, pegar... Têm pessoas que pega macha, pega diversidade de coisas, agora nessa época de pouca água pelo menos, né? Num pode tomar banho no rio... não é todo mundo não, quem tem a pele mais sensível pega mesmo. Agora outros não têm nada.

Além da água das nascentes, alguns moradores do Baú também possuem cisternas, conseguidas através do CMDRS, segundo relato de Vera:

V -Uai, foi através da gente ir na reunião do Conselho de... do... CDRS, então passou lá as informações, né, então a gente que vai apresentando, que nem eu e Clemilde, vamos lá, apresenta a comunidade, então passou lá e a gente trouxe aqui pra comunidade e fizemos a lista de quem queria a cisterna e tal. Mas alguns, aqueles que não tem é porque achou que aquilo era uma política do lugar então, aí quando foi um tempo, deixamos o telefone e tudo, e ligou o Odilon já falando pras pessoas irem lá e fazerem o cadastro da cisterna. Aqueles que foram no dia e fizeram o cadastro, ainda pusemos lá que nós éramos quilombolas do Baú, então o rapaz lá já pôs até separado os quilombolas. Então todos aqueles que fizeram o cadastro naquele dia, todos foram beneficiados. (...) pouca gente ficou sem ser beneficiado.

Ainda segundo a moradora, eles receberam apostilas ensinando a cuidar das cisternas. Contudo, alguns moradores das comunidades afirmaram não captar as águas pluviais, e enchem as cisternas com a água da mangueira (nascentes). Eles demonstraram insegurança para utilizar a água da chuva, o que demonstra desconhecimento do uso da cisterna. A água da primeira chuva, que serve para limpar o telhado, deve ser descartada, sendo as próximas águas seguras para uso doméstico.

Os entrevistados do Bonfim utilizam majoritariamente água de cisterna (cisterna de placa), poço, ou bombeada de cacimbas e olhos d'água. O relato a seguir é de Zezinho:

Z - A cisterna é essa aqui. Tá cheia. (...)Poço, tenho. Tem o poço de anel de cimento na minha área. Tenho um poço, tenho dois barreiros e duas nascentes. Duas nascentes d'água.

Embora nem todos os moradores possuam cisterna, aqueles que possuem obtiveram através do fundo rotativo, auxiliados pela ONG que há anos dá assistência aos quilombolas, segundo a fala de Loura.

L - (...) E essa cisterna aqui, os que têm, foi logo no começo, os que estavam na luta... aí o italiano que ajuda a gente, o pessoal da CPT, que é uma ONG que tem aí que trabalham pros "negos" da fundação Palmares. Aí eles fizeram pra ser fundo rotativo, aí veio a cisterna só pra um pouco que tem, pra alguns que tem. Aí os outros mais

novatos, que depois que fizeram casa, depois que a gente ganhou a terra, aí não tem não. Ainda faltam umas quinze cisternas pra fazer.

No Nordeste, em especial no agreste e no semiárido, as cisternas tem um papel importantíssimo para os agricultores que convivem constantemente com a insegurança hídrica. Trata-se de uma tecnologia simples de captação de águas pluviais que tem mudado a vida de milhares de agricultores. Segundo cartilha da Secretaria de Recursos Hídricos (SRH) do governo do estado do Ceará, a cisterna

é uma alternativa para o abastecimento de água para consumo humano, cuja tecnologia barata, prática e segura é transferida às populações rurais do semiárido, por meio de treinamento em serviço, capacitando a própria comunidade para o aproveitamento da água da chuva, captada dos telhados (SRH/CE, 2010).

Assim como relatado por Vera (Baú), os entrevistados do Bonfim também utilizavam as cacimbas e olhos d'água para os mais diversos tipos de consumo. Zefinha também menciona os açudes como fonte de água no passado. Os relatos a seguir são respectivamente de Loura, Zezinho e Zefinha:

L -Ah, porque aqui era tudo cana né? Esse caminho aqui, subindo e descendo era só cana. (...) Aí dentro da cana tinha as cacimbas né, os olhos d'água, que a gente hoje utiliza. Aí a gente fazia aquelas cacimbinha, da cacimbinha carregava água no pote pra casa, lavava roupa...

Zezinho - Foi dois anos de seca [1998 e 1999], aí sofremos com água. Nós chegava no olho d'água e tirava dois balde de manhã cedo e dois de tarde.

Zefinha -(...) tinha que por na cabeça, né, subindo as ladeiras.

Antes da posse eles se lembram de que a água ficava “nas mãos dos proprietários” (Geraldo e Zezinho), que a utilizavam como uma forma de controlá-los. Na medida em que foram adquirindo mais autonomia em relação à água, a produção cresceu e se diversificou, e a vida melhorou, conseqüentemente.

G - Era difícil, porque antigamente o acesso à água só tinha mais na mão dos proprietários, né? Aí depois que a gente tomou de conta da área cada um foi arrumando um pouquinho e investindo em poço pra sobrevivência, pra fazer horta, pra aguar as laranjeiras... as plantações que já existiam melhoraram mais por causa da água.

Com exceção das cisternas, que foram conseguidas através do fundo rotativo, segundo os relatos dos moradores do Bonfim, todas as obras para captar e armazenar água foram feitas pelos próprios moradores, sem a ajuda do poder público.

Zezinho - Mas agora, através da luta da terra que nós conseguimos a terra, fomos libertos dos proprietários, aí nós tem água, porque um faz um poço, outro faz outro. Mesmo agora eu gastei 2900 reais com retroescavadeira, tirado do bolso. Aí depois pagamos, tirando laranja pra pagar.

Quando questionados se eles têm o hábito de fazer algum tipo de reaproveitamento de água a maioria respondeu que não, apenas em casos esporádicos em que usam a água da máquina de lavar roupas para lavar o chão, ou aguar as plantas. Chamou atenção a fala de Zezinho, na qual ele diz planejar fazer um decantador para reaproveitar a água.

Zezinho - Eu estava até pensando em fazer um decantador ali pra aproveitar, fazer o aproveitamento. Fazer o decantador com brita, areia e na frente o depósito pra receber. Pra fazer alguma irrigação, sabe? Mais pra frente eu vou fazer isso aí. É porque agora eu estava sem recurso, sabe? Aí eu vou ver se faço isso aí.

Isso indica que há uma grande potencialidade de se utilizar esse tipo de tecnologia social para reaproveitar a água nessas comunidades, em especial em períodos de estiagem, nos quais a disponibilidade do recurso diminui. O uso mais racionalizado da água pode evitar que as nascentes e olhos d'água sejam sobrecarregados e sequem.

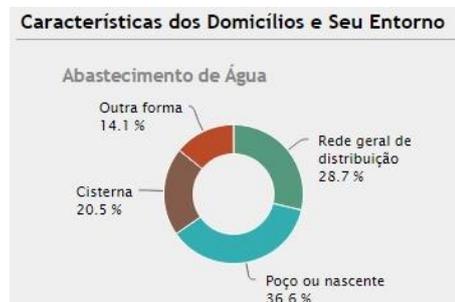
Na comunidade do Bonfim as famílias também utilizam a água de três açudes que existem no território da comunidade. Segundo fala de Geraldo, a comunidade já chegou a fornecer água para quatro municípios vizinhos: Remígio, Araras, Picuí e Esperança.

Os dados do Programa de Monitoramento da SEPPIR mostram a diferença na utilização da cisterna nos dois estados. Enquanto na Paraíba 20,5% das famílias quilombolas utiliza em algum nível água da cisterna, em Minas Gerais esse número é reduzido para apenas 3%. Os poços e nascentes são considerados as principais fontes de água, chegando a 60,7% nas comunidades mineiras, o que pode resultar em uma sobre-exploração dessas fontes. Nas comunidades paraibanas, 36,6% usam essa fonte. (SEPPIR/Programa de Monitoramento)

FIGURA 4 – Abastecimento de água nas comunidades quilombolas de Minas Gerais



FIGURA 5 – Abastecimento de água nas comunidades quilombolas da Paraíba



Fonte: SEPPIR (Programa de Monitoramento)

Quanto ao lixo, as comunidades apresentaram um padrão na forma como o destinam. Não há coleta de lixo pelo poder público em nenhuma das comunidades pesquisadas, o que os obriga a

queimar o lixo inorgânico. Os restos de comida, normalmente são dados para os animais. Alguns entrevistados relataram usar o lixo orgânico para fazer adubo.

L - O plástico, os negocio assim, que é pra ficar na terra, a gente cava um buraco e bota fogo. E o outro que dissolve na terra a gente usa pra fazer... orgânico. (...) Bota nas bananeiras, nas laranjeiras.

A -A gente usa o como é que fala... orgânico, mais no esterco de boi, né? Esterco de galinha.

Contudo, nas comunidades do Serro, enquanto uma entrevistada afirmou que a Prefeitura deveria recolher o lixo na comunidade (Antônia), outra entrevistada (Clemilde) acredita que isso é inviável, apesar de ela dar a entender que já houve um movimento na comunidade de reivindicar isso à prefeitura.

C - Ai, nem tem como, ele falou lá no Serro que é pra juntar lixo daqui, embolar que é pra ir lá na prefeitura pedir caminhão? “Prestação!”. Não tem como, né? É muito longe. 32 km pra juntar lixo? É melhor queimar, você não acha?

Em relação ao esgoto, todos os entrevistados afirmaram possuir fossa sanitária. Geraldo relatou que ainda falta fazer o esgoto da casa de farinha que eles possuem na comunidade. Também relatou que foi pedir ao prefeito auxílio para terminar a obra do esgotamento da casa de farinha, mas a resposta que recebeu foi que não há recurso para esse tipo de obra no meio rural.

Quanto ao Programa Nacional de Habitação Rural, o qual deveria funcionar nas comunidades nos termos de um acordo de Cooperação entre a SEPPIR e a Caixa Econômica Federal para a implementação do Programa Minha Casa Minha Vida, os entrevistados afirmaram que tentaram acessar, mas estão há anos aguardando a chegada do recurso. Isso demonstra que algumas políticas do Programa Brasil Quilombola não conseguem atingir todas as comunidades de forma eficaz.

G - É, esse caso aí é um caso que nós podíamos aprofundar a história, porque eu acho que o governo podia limpar mais a cara dele, e olhar pra família carente que não faz, né? Eu acho que não só o governo do estado, o governo federal principalmente. Na hora que eles vão, na hora de fazer uma habitação urbana, rapidinho, você sabe muito bem que a porta se abre bem mais rápido, mas na hora da rural não funciona. Nós estamos esperando faz seis anos com a conta aberta na Caixa Econômica, esperando o recurso cair e não caiu ainda nessa conta. Todo o projeto foi feito, já fizemos um é... toda a documentação pedida, exigida por eles já mandei, já mandei três vezes e tá lá travado. A conta tá aberta e não saiu. (...) Eu acho que o governo poderia pensar bem na hora de chegar e lançar um projeto pras comunidades pra não dar tanta esperança negativa, porque isso é muito negativo.

Zezinho também demonstrou insatisfação com o Programa Minha Casa Minha Vida, devido à demora na chegada do recurso.

Zeinho - Eu tô inscrito no Minha Casa Minha Vida, mas faz... vai fazer 7 aos que eu to inscrito e não saiu ainda. To até pensando em anular, porque ta demorando demais. Tá demorando demais e eu to pensando em anular o recurso. Porque o cara fica só esperando, esperando, esperando. (inaudível) é melhor reformar o que tem do que ficar esperando.

A luz elétrica nas comunidades do Ausente e Baú chegou no início dos anos 2000. Já no Senhor do Bonfim, a luz chegou um pouco mais tarde, mas os moradores não souberam precisar exatamente quando. Provavelmente foi entre 2006 e 2008. As comunidades são beneficiárias do Programa Luz para Todos. Contudo, nenhum entrevistado demonstrou ter conhecimento de que comunidades quilombolas têm direito a descontos na conta de luz, como afirma o relatório do PBQ, o que indica que essa é mais uma política que não chega efetivamente até as comunidades. Os moradores do Bonfim afirmaram que o maior gasto de energia nas suas propriedades é para bombear a água dos poços para as casas.

Ainda quanto à infraestrutura, outro problema relatado diz respeito às estradas, as quais estão em condições ruins em todas as comunidades trabalhadas. Na comunidade do Baú, é preciso construir uma ponte sobre o rio Acaba Saco. Em épocas de cheia, fica impossível chegar até a comunidade de carro pela estrada principal, sendo necessário um desvio pela comunidade do Ausente. O projeto dessa ponte já foi feito e está aguardando aprovação da prefeitura.

Parte 3 - Políticas públicas para a agricultura

Esse aspecto será discutido na luz da análise de Eric Sabourin (2009), que discorre sobre o tema do campesinato no Brasil. Nazaré Wanderley (1996, p. 7 *apud*. Sabourin, 2009, p. 30) afirma que, sobretudo no Nordeste brasileiro, a parte representada pelo campesinato continua importante, pois as comunidades ainda mantêm a maioria das cinco características das comunidades camponesas identificadas por Mendras (1976, p. 11-20), a saber:

Uma relativa autonomia em relação à sociedade global; a importância estruturante do trabalho familiar e do grupo doméstico; um sistema econômico diversificado, parte autônomo e parte integrado a mercados diversificados; relações de interconhecimento e a função decisiva das mediações entre sociedade local e global (Wanderley, 1996, p. 3 *apud* Sabourin, 2009, p. 30).

Essas características, de forma mais sutil ou mais explícita, se manifestaram nas entrevistas com os quilombolas. Além disso, o fato de que “a terra, do ponto de vista da economia do grupo, é um meio de subsistência e não um capital a rentabilizar” (Sabourin, 2009, p. 30) fica evidente na seguinte fala de Loura, que ressalta o fato de que eles não podem vender as terras, mas possuem um forte vínculo com ela:

L - Quem quiser trabalhar aqui nunca vai sair, fica toda vida, é só continuar aqui. Só não pode vender a terra, mas a gente pode produzir o que a gente quiser e é nosso... agora quem manda é nós.

No Bonfim, logo que os agricultores adquiriram autonomia para produzir nas terras, em pouco tempo a produção se diversificou. A comunidade se dedica a produção de frutíferas, hortaliças, roçados e criação de animais. Também possuem um galpão aviário e um matadouro.

No Serro, além de também possuem uma produção variada de hortaliças, frutas, roçados e produtos de origem animal, alguns agricultores do Baú se dedicam a apicultura. Na comunidade está sendo construída uma casa apícola.

A tabela abaixo sintetiza os principais produtos agrícolas encontrados nas comunidades durante as visitas e entrevistas, apenas a título de exemplo. A produção das comunidades ainda é muito mais variada.

TABELA 3 – Produção agrícola e agroindustrial nas comunidades

Senhor do Bonfim	Ausente e Baú
• Laranja	• Laranja
• Banana	• Banana
• Manga	• Abacaxi
• Caju	• Abacate
• Feijão	• Jabuticaba
• Fava	• Manga
• Palma	• Laranja
• Cana-de-açúcar	• Milho
• Macaxeira	• Feijão
• Milho	• Cana-de-açúcar
• Alface americana	• Macaxeira
• Alface crespa	• Arroz
• Beterraba	• Alface
• Cenoura	• Couve
• Cebolinha	• Cenoura
• Coentro	• Cebolinha
• Pimentão	• Salsinha
• Rúcula	• Tomate
• Berinjela	• Criação de bovinos, suínos e aves
• Quiabo	• Ovos
• Tomate	• Leite
• Couve	• Mel
• Espinafre	• Biscoitos
• Salsa	• Doces
• Hortelã	• Queijos
• Manjericão	• Cachaça
• Criação de bovinos, caprinos, suínos e aves (galpão de aves e sistema PAIS)	• Rapadura
• Ovo	• Farinha
	• Plantas medicinais
	• Hortaliças em geral

- Leite
- Farinha
- Diversas plantas medicinais

Fonte: pesquisa de campo

Quanto às políticas públicas para a agricultura familiar no Brasil, o ponto de partida é o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), do qual são beneficiários, segundo site do Banco Nacional do Desenvolvimento (BNDES), “os agricultores e produtores rurais que compõem as unidades familiares de produção rural e que comprovem seu enquadramento mediante apresentação da Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP) ativa (...)” (BNDES, 2015).

A Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP), por sua vez, é definida no site do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) como “o instrumento que o agricultor tem de identificação para acessar políticas públicas do Governo Federal.”. Quanto a emissão da DAP para agricultores quilombolas, ainda segundo o MDA,

Além dos sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais e da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), esse público pode contar com o Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária (Incra/ MDA), que fará a emissão da DAP (MDA, 2013).

Com a DAP, além de obter financiamento, os agricultores também tem acesso a outras políticas públicas, como o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos) e PNAE (Programa Nacional da Alimentação Escolar).

As entrevistas no Senhor do Bonfim evidenciaram que o Pronaf tem sido uma política bastante acessada pela comunidade. Contudo, eles dividem opiniões quanto a satisfação com o programa. Enquanto Loura elogia, Geraldo e Zezinho se mostram pouco satisfeitos:

L - Quase tudo que eu tenho aqui é só do Pronaf. Pra começar, o primeiro que eu comecei, em 2001 tirei quinhentos e comprei um bezerro. Depois no outro ano tirei mil e comprei uma vaca, a vaca morreu, ficou o bezerro. Ai depois eu fui plantar essas laranjeiras aqui tudinho. Essas laranjeiras tudo foi dinheiro de Pronaf. Quer dizer, o italiano, quando a gente [inaudível] não tinha nada não, era só o chão aqui. Aí o italiano ofereceu pra quem quisesse ele comprava e depois pagasse a ele. Aí eu fui e peguei, na época peguei o que ele ofereceu e plantei esse pedaço todinho, fiz o empréstimo do Pronaf e paguei a ele os pés de laranja, graças a Deus. Depois fiz outro pra fazer o poço. Depois fiz outro pra fazer o barreiro.

Zezinho - Eu comecei com 80 reais e hoje tô com 4000 [reais]. Mas penso em anular também, porque demora demais. Demora. É três, quatro meses depois que o cabra faz o projeto. Eu usei pra plantação de laranjeira, pra produção de laranjeira, e usei pra hortaliça, usei pra criação de gado... usei pra um bocado de coisa, só que é muito pouco, é muito pouco recurso que vem pra nós porque nós não tem... nós somos quilombolas, aí nós não temos acesso à um projeto maior, sabe? O acesso é muito

pequeno. O recurso é muito pequeno, é de 4 mil [reais] pra baixo. Aí pra ter acesso a um projeto maior tem que ter um DAP mais desenvolvido.

Na comunidade do Baú, Vera relatou uma experiência satisfatória com o Pronaf, tendo sido inclusive beneficiada com um prêmio por já ter acessado a política:

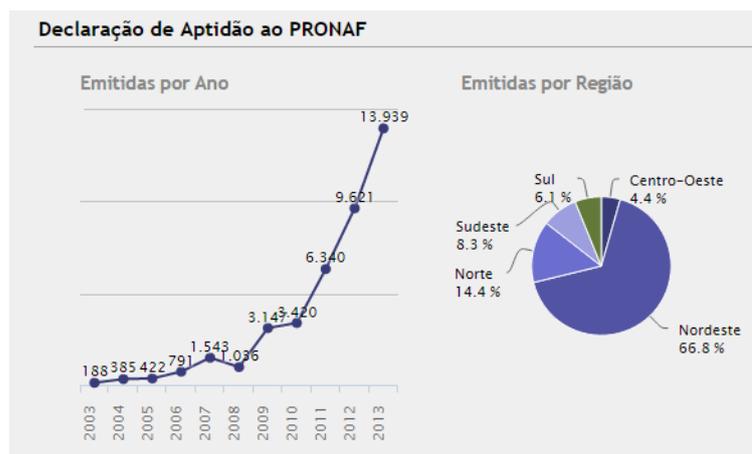
V - (...) A gente foi na reunião e falou que tinha esse PRONAF pra gente... quem quisesse criar frango, galinha, criar o porco e tal, aí eu fiz pelo Banco do Brasil, né? Pra mim guardar os porcos na época, e aí quando foi no tempo certo paguei tudo direitinho, né, eu fiz duas vezes o PRONAF. Aí no tempo eu paguei tudo direitinho, aí quando foi no ano passado a Margarida da EMATER eh... eu fui lá e ela falou assim que tinha chegado uma folha que tinha meu nome numa folha do governo lá que eu tinha sido premiada, inclusive aqui do Baú foi só eu que ganhei esse prêmio de 2400 [reais] que era pra fazer alguma coisa, né? Ou horta, ou criar frango, o que for. Aí eu preferi, fiz o galinheiro, que tem o galinheiro lá, comprei uns 100 pintinho, e os pintinhos já tou tirando eles, né? Aí, com esses 2400 [reais] eu fiz o galinheiro, comprei o cimento, tudo direitinho e agora tô vendendo os pintinhos. Mas esse dinheiro eu não tenho que pagar...

Clemilde (Baú), que pegou o benefício pra comprar um motor de ração, também teve uma experiência satisfatória com o Pronaf, mas disse não sentir necessidade de acessar novamente o benefício.

C - Eu consegui foi através lá do... da reunião lá do CMDRS e eles falaram, e eu precisei de fazer pra comprar um motor. Graças a Deus foi muito bem sucedido, paguei tudo direitinho, (...). É que eu não quis fazer mais.

No Ausente, Maria demonstrou não ter conhecimento do Pronaf, e Antônia, apesar de já possuir a DAP (conseguida pela EMATER, através das reuniões do CMDRS), não sabia que poderia acessar financiamentos pelo Pronaf. Os gráficos abaixo, do Programa de Monitoramento da SEPPIR, indicam que, de fato, a maioria das DAPs emitidas para comunidades quilombolas foram na região Nordeste (66,8%). No Sudeste estão apenas 8,3% das emissões nacionais. Contudo, o número de declarações emitidas anualmente no Brasil tem crescido significativamente, o que indica que essa política tende a atingir um número cada vez maior de pessoas em todas as regiões do país.

FIGURA 6 – Declarações de Aptidão ao Pronaf emitidas por ano para comunidades quilombolas e percentual de emissões por região do Brasil



Fonte: SEPPIR (Programa de Monitoramento)

No Bonfim, os entrevistados relataram já ter acessado também o PAA, Programa de Aquisição Alimentar, contudo, no momento da entrevista eles estavam esperando a renovação do projeto para continuarem a vender. Segundo Geraldo,

G - Quando a compra direta [PAA] tava [ativa], tudo funcionava normalmente e nós tínhamos aquela venda garantida. Mas quando trava a lei aí a comunidade é só sofrer.

O depoimento de Geraldo exemplifica a importância desse programa na comunidade.

G -(...) Hoje eu digo a você que um dos projetos melhores que o governo federal implantou no Brasil foi esse. Dos melhores até hoje. Não achei outro melhor. Porque pra agricultura familiar, só existe por causa do PAA. Somente. Foi aonde... foi o PAA foi que deu o grande suporte pra gente tá hoje com essa grande produção que você vê. Foi através do PAA.

Loura falou um pouco das vendas para o PAA:

L - Cada ano melhora mais. A gente começou vendendo mil e quinhentos pra cada um. Depois passou pra três [mil] e quinhentos pra cada um. Depois quatro [mil] e quinhentos pra cada um. Agora já veio oito [mil] e quinhentos pra cada um. E eles não dão conta da produção daqui, que é muita.

O galpão aviário existente no Bonfim começou a ser pensado quando a existência de demanda em quilogramas de aves para o PAA extrapolava a capacidade produtiva da comunidade na ocasião. Houve uma articulação entre uma equipe extensionista da UFPB com um órgão de fomento do Governo do Estado da Paraíba, via Projeto Cooperar, e foi elaborado projeto de três galpões e um mini abatedouro, com capacidade produtiva de até 300 kg de galinha caipira por semana. Em maio de 2012 o projeto foi implantado, sob a responsabilidade da equipe do Cooperar, e está em funcionamento (SÁ SOBRINHO, 2014).

Através do PAA e da Associação, os moradores do Bonfim também conseguiram uma caminhonete (Fiat Strada), um reboque e uma moto, que ajudam bastante no escoamento da

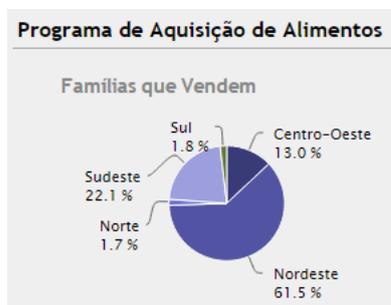
produção da comunidade. A Associação mandou adesivar o carro e a moto com o nome da comunidade. Geraldo comentou como eles tiveram acesso a esses bens:

G - Isso aí foi uma concorrência grande, né, que veio por participação no projeto do PAA, e a gente mandou projeto e dentro de um milhão e duzentas pessoas concorrendo a gente foi premiado. Na Paraíba só saiu dois e nós fomos um deles.

Ao contrário do PAA, que recebeu críticas dos entrevistados, mas também recebeu elogios, os agricultores se mostraram muito insatisfeitos com a experiência que tiveram pelo PNAE. Pelo menos 30% dos recursos destinados ao PNAE devem ser usados na Agricultura Familiar, segundo o FNDE. Contudo, as experiências dos agricultores entrevistados com esse Programa foram negativas.

O gráfico abaixo indica que, assim como o Pronaf, a maioria das comunidades quilombolas do Brasil que acessam o PAA também estão no Nordeste (61,5%). No Sudeste esse número é de 22,1% segundo a SEPPIR, contudo, o que foi percebido pelas entrevistas e vivências é que um grande número de quilombolas não conhece a fundo o Programa, e enfrentam limitações que os impedem de acessar essa política pública.

FIGURA 7 – PAA em comunidades quilombolas, por região do país



Fonte: SEPPIR (Programa de Monitoramento)

Diferente do PAA, que é executado através de uma compra direta do governo federal, o PNAE é executado pelas prefeituras e estados. Segundo relato dos moradores do Bonfim, a compra não funciona bem devido a uma má administração da prefeitura de Areia, que demora em repassar o pagamento para os agricultores. Geraldo, que já fez vendas pelo PNAE, relatou que o pagamento só saiu depois de muito correrem atrás, o que os fez desistirem do programa. O agricultor relatou ainda que o único município na região no qual o PNAE funciona bem é em Remígio, que tem um sindicato de agricultores forte e atuante. Zezinho também relatou ter desistido de vender pelo Programa pela demora do pagamento.

Zezinho - Não, é porque o recurso o governo federal manda, mas o prefeito não repassa pros agricultores não. Fica pelo meio do caminho.

Já no caso das comunidades do Serro, vários moradores relataram conhecer o PNAE. Contudo, o fato de a prefeitura não disponibilizar transporte para buscar os produtos nas comunidades impede a venda. Outro problema relatado é que a prefeitura compra poucas coisas. Tudo isso faz com que não valha a pena, para esses agricultores, venderem para o Programa. Antônia (Ausente) relatou ter tido uma boa experiência no passado, mas não por muito tempo.

A -Ah, foi muito boa, no começo estava muito boa, a gente foi recebendo um dinheirinho e estava bom. Só que agora eles tão pedindo muito pouco. Dois quilos de feijão, um mói de couve, um quilo de banana, um quilo de abacate, um quilo de repolho, dois de tomate, um de farinha, é muito pouco.

Quando não podem vender pelos programas do governo, eles normalmente recorrem a “atravessadores”, pessoas que vão até as comunidades, compram a produção e revendem em feiras ou lojas especializadas. Normalmente o preço pago é muito baixo, contudo, segundo Loura, o atravessador tem a vantagem de ser uma venda garantida e contínua, enquanto os programas do governo não compram a produção durante todo o ano (apesar de oferecer um preço constante em todas as compras), precisando ser renovados de tempos em tempos. Outro ponto é que o PAA não dá conta da produção de toda a comunidade, e como a venda é dividida entre todos, boa parte da produção acaba sobrando.

L -Como essa laranja. Olha, é muita laranja, você vê que todo mundo aqui tem laranja. Aí no PAA, na CONAB, não dá pra todo mundo botar a quantidade de laranja que é muita. Porque tem a quantidade toda semana, aí todo mundo tem. Então bota pouco, duas caixas, outro bota duas. Porque todo mundo precisa botar, todo mundo tem. Aí não tem como, tem que vender ao atravessador, porque senão a gente tem prejuízo, perde né, não da conta. Estamos esperando o projeto do PAA chegar. Quando chega a gente vende, tudo bem, mas vende duas, três caixinhas por semana, porque têm os outros, cada um tem que cooperar pra botar. Aí o atravessador vem e a gente vende em grande quantidade. Embora a gente tenha um “prejuizinho”, mas é melhor do que perder a laranja. Nem que seja mais barata.

É importante ressaltar que, apesar de programas como o PAA e PNAE dividirem opiniões dentro das comunidades, sua importância não deve ser subestimada, pois os volumes de venda são significativos, em especial no Bonfim. Segundo dados de Sá Sobrinho et. al. (2014), a comunidade Senhor do Bonfim chegou a comercializar pelos dois programas juntos um total de R\$204.838,00 referentes à venda de produtos como macaxeira, doce, frutas, hortaliças e bolo, e sendo a maior parte desse montante (R\$112.500,00) referente a venda de carne de frango (SÁ SOBRINHO, et. al., 2014).

Vários agricultores do Bonfim relataram que vendem sua produção para a empresa Fazenda Tamanduá. A Fazenda Tamanduá, pertencente à Mocó Agropecuária Ltda., é uma empresa especializada em produtos orgânicos, a qual compra boa parte da produção de hortaliças da

comunidade para revender em supermercados de João Pessoa, Campina Grande e outras cidades da região. Como vários agricultores da comunidade Senhor do Bonfim adotaram a agricultura orgânica em sua propriedade, eles têm venda garantida.

Pela Tamanduá, os agricultores conseguem escoar quase toda a produção que antes ficava parada. Geraldo relatou vender pelo menos 13 variedades de hortaliças para a empresa, e afirmou que a comunidade não está preparada para o tamanho da demanda da empresa. Durante uma visita à comunidade, várias pessoas estavam embalando alface e couve nas embalagens próprias da Tamanduá, no meio de centenas de “móis”, trazidos em carrinhos de mão.

Tanto as comunidades do Serro quanto o Senhor do Bonfim também recorrem às feiras para vender seus produtos, nos centros ou municípios vizinhos.

Loura também contou ser beneficiária do PAIS, Produção Agroecológica Integrada Sustentável, um projeto executado pelo SEBRAE. Os recursos do projeto vêm do Banco do Brasil ou do BNDS, e por isso, ele será tratado aqui como uma política pública, da qual se beneficiam agricultores de todo o Brasil. Em seu site, o SEBRAE se define como

(...) um agente de capacitação e de promoção do desenvolvimento. (...) [Não é] uma instituição financeira, por isso não empresta dinheiro. Articula (junto aos bancos, cooperativas de crédito e instituições de microcrédito) a criação de produtos financeiros adequados às necessidades do segmento. Também orienta os empreendedores para que o acesso ao crédito seja, de fato, um instrumento de melhoria do negócio (SEBRAE, 2013).

Na comunidade Senhor do Bonfim dois agricultores se beneficiam com o projeto, entre eles Loura. O PAIS é uma tecnologia social que permite aos agricultores produzir de forma orgânica, garantindo sua segurança alimentar e gerando renda. Trata-se de um sistema agroecológico que integra a horticultura irrigada com a criação de galinhas.

QUADRO 1 - Funcionamento do PAIS

As aves dormem no galinheiro, deixam ali seu estrume, e saem pela passarela para os piquetes. Nos piquetes elas vão pastar à vontade. Nas pastagens as galinhas se alimentam também de alguns insetos que poderiam prejudicar as plantas.

É um tipo de criação voltada para o bem-estar do animal. O fato de integrar o galinheiro à horta permite ao produtor visualizar o sistema, ajudando-o a compreendê-lo melhor. Além disso, facilita o manejo da produção animal e vegetal, diminuindo o esforço do produtor em seu trabalho.

O canteiro em círculo possibilita maior aproveitamento do terreno, evitando os desperdícios nas quinas e bordas.

Quando são plantadas culturas de menor porte, por dentro do círculo, e de maior porte, por fora, mantém-se a umidade do solo, propiciando microclima favorável ao desenvolvimento das plantas.

A plantação em círculo reduz também a erosão do solo, ao contrário do plantio morro abaixo, que representa um dos fenômenos de maior empobrecimento do solo.

Os agricultores beneficiados pelo PAIS recebem um kit que contém materiais de construção, incluindo uma caixa d'água, as aves, além de sementes e outros implementos para a horticultura.

Na propriedade de Loura, o sistema funciona muito bem, o que mais uma vez comprova a receptividade dessas comunidades a vários tipos de tecnologias sociais.

A EMATER, Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural, presta assistência técnica aos agricultores nos dois estados pesquisados. No Serro, os agricultores relataram que são poucos técnicos da EMATER responsáveis por uma grande área da região, o que faz a assistência ser insuficiente.

Além da EMATER, outras entidades que prestam alguma assistência técnica em termos de produção rural são, no caso da Paraíba, as Universidades, o SEBRAE (no caso de Loura, que tem o sistema PAIS), a CPT (ONG), a empresa Tamanduá. Nesses últimos casos, vimos ONGs e empresas atuando onde o Estado falha, no caso, na oferta de uma assistência técnica de qualidade para garantir a qualidade e quantidade da produção da agricultura familiar.

Em Minas Gerais, a Universidade também atua prestando certa assistência técnica. O SENAR, Serviço Nacional de Aprendizagem Rural, também foi citado nas entrevistas. Segundo os moradores do Ausente, periodicamente acontecem cursos na comunidade oferecidos pelo SENAR, todos eles baseados em uma agricultura de base orgânica e agroecológica (segundo os relatos). Antônia (Ausente) relatou que vários cursos já aconteceram na comunidade, como de plantas medicinais, podas, plantação de mudas e adubo orgânico. O próximo curso, que aconteceria alguns dias depois da última visita a comunidade, seria de produção de açúcar mascavo.

No Senhor do Bonfim, Loura também relatou ter feito cursos sobre práticas agroecológicas, porém, através da EMATER.

L - Não... no tempo que deixaram que a laranjeira... dava um mofo preto, uma mosca, né? Que até a laranja, diz, (matinha, foi...) toda, que fica uma broca na laranja, a folha fica toda preta. Aí começou num pé meu ali. Eu digo: "ah, mas já sei que eu vou fazer.". porque eu já tinha aprendido num curso da EMATER que eu tinha feito, aí eu peguei e fiz, coloquei cinza, sabão em pó, bosta de vaca, a bosta preta, fumo, folha de abacate e melão, melão de São Caetano. Aí coloquei tudo num balde, deixei passar quinze dias, aí tirei, coei, botei na bomba, aí já foi jogando nas laranjeiras tudinho. Fedia mais que a moléstia! Mas aí acabou.

J -aí deu certo. Sem precisar de nenhum veneno.

L -não, veneno não. Mesmo assim, as formigas (...), eu fiz no curso também, ele ensinou. Folha de angico, folha de abacate, e fumo, e melão também e cinza. E o sabão também. Aí ele ensinou, um quilo de folha de angico, um quilo de folha de abacate, um quilo de folha de fumo. Deixa de molho quinze dias lá trancado num balde fechado. Depois coa, aí eu pego, colocava num litro, assim, um litro descartável. Pego um pedaço de mangueira grande, aí chego no canto das formigas e cavo, cavo, cavo até lá em baixo. Quando chega em baixo enfia a mangueira até que dê todinha pra entrar, aí despejo tudo. Aí tampa o buraco. Pronto, tchau formiga.

Essas práticas agroecológicas ensinadas nos cursos são um resgate do conhecimento dessas próprias comunidades, de saberes populares e práticas agrícolas já aplicadas por seus pais e avôs, antes do pacote tecnológico chegar ao campo, tornando a produção totalmente dependente de insumos externos.

Sabourin (2009) chama a atenção para o fato de que o Brasil vem passando por uma “tímida reabilitação dos saberes e práticas camponesas”, que está ligada com a “institucionalização das populações tradicionais”, ou seja, com o crescimento do reconhecimento dessas populações, sobretudo indígenas e quilombolas. Nas entrevistas, essa reabilitação fica explícita, sobretudo, nas falas de Loura, que descreve suas práticas agrícolas, as quais misturam saberes tradicionais resgatados por um novo paradigma de valorização desse conhecimento e novas tecnologias, que começam a aparecer timidamente na assistência técnica prestada pelo poder público ou privado.

Parte 4 – Educação e Saúde

Na questão da educação básica, as comunidades mineiras se diferem da paraibana porque tanto o Ausente quanto o Baú têm escolas dentro das próprias comunidades, nas quais os professores são os próprios quilombolas. Porém, essas escolas atendem apenas as crianças mais novas, que ainda estão no primário. No caso do Senhor do Bonfim, as crianças são obrigadas a ir para o distrito de Cepilho desde muito novas, e, quando mais velhas, vão para Areia ou Remígio.

Atualmente, após o reconhecimento, todas as crianças do Bonfim em idade escolar frequentam a escola. Sá Sobrinho (2014), todavia, chama a atenção para o fato de que boa parte dos adultos da comunidade não chegou a frequentar se quer o ensino fundamental, e apenas 5% tem Ensino Médio completo. Isso porque, devido às grandes dificuldades materiais enfrentadas pela comunidade, era exigido das crianças que elas fossem envolvidas no trabalho desde cedo, e a frequência na escola não estava entre as prioridades das famílias (SÁ SOBRINHO et. al, 2014).

A condição descrita nos leva a compreender a presença de um sistema de perpetuação da pobreza. Ou seja, devido a falta de condições financeiras as crianças eram

obrigadas a trabalhar. Ao trabalhar, não frequentavam a escola (...). Tal situação inviabilizava a possibilidade de escolarização das crianças e, dessa forma, contribuía para a reprodução do sistema de trabalho mantendo uma relação circular de perpetuação da exploração e da pobreza (SÁ SOBRINHO et. al, 2014, p. 41).

O Programa Nacional de Educação do Campo traz a importância de que “as escolas contemplem as necessidades e interesses dos estudantes do campo, considerem o calendário da produção agrícola bem com a natureza do trabalho no campo” (MEC, 2012). Contudo, o que se percebe é que, na prática, há um grande desinteresse do poder público de proporcionar uma educação do e no campo, contextualizada e integrada. Prova disso é o fechamento de quatro mil escolas rurais em todo o Brasil apenas no ano de 2014 (MST, 2015).

As crianças do Senhor do Bonfim se deslocam até o distrito vizinho em ônibus escolar, fornecido pela prefeitura. Os mais velhos do Ausente e Baú, que já saíram do ensino primário, vão para Milho Verde ou Pedro Lessa continuar seus estudos.

Quanto à alfabetização de jovens e adultos, os entrevistados das três comunidades informaram que já houve projetos voltados para a educação dos mais velhos, contudo, atualmente os projetos estão parados. Antônia afirmou que no começo tinha muitos alunos, mas as pessoas vão parando de ir, na maioria das vezes porque não conseguem conciliar trabalho e estudo.

Ainda no tema educação, nas escolas das comunidades de Minas Gérias, os moradores afirmaram que existem problemas com a merenda das crianças. Segundo Antônia, os moradores entregavam produtos para o PNAE, sendo obrigados a levar até o Serro. Contudo, esses produtos ficam mais nas escolas da própria cidade, raramente retornando para as escolas rurais.

A -O problema é a merenda, né, que eles colocam no cardápio que é Comunidade Quilombola, aí a merenda tem que ser melhor, mas não é não, tem vez que é até pior que nos outros lugares, por que? Nós levamos verdura pra lá... o pessoal leva biscoito, banana, um tanto de coisa, né? Só que eles não trazem. Tem vez que traz pra aqui e tem vez que não traz, a gente tem que ficar cobrando. Tem vez que a gente tem que ficar cobrando pra eles trazerem verdura pra escola.

O quesito saúde foi o que mostrou maior discrepância entre as comunidades. No Bonfim os moradores precisam se deslocar para Cepilho ou Areia para conseguir atendimento médico, e mesmo assim reclamam do descaso dos profissionais da saúde, da demora em conseguir uma consulta – até mesmo em casos emergenciais - e da dificuldade em conseguir remédios e exames.

Por outro lado, as comunidades de Minas recebem mensalmente visita de médicos e enfermeiros da família pelo Programa de Saúde da Família (PSF), os quais eles afirmam serem extremamente atenciosos. Eles só precisam sair da comunidade em casos de doenças mais

graves, o que acontece raramente, ou para fazer algum exame. Eles afirmaram que algumas vezes faltam remédios, que também são levados por essas equipes médicas, o que parece ser um problema generalizado. Contudo, a presença da equipe médica é constante, e os médicos e enfermeiros já chegaram ao ponto de fazer visitas à comunidade com carro próprio, quando o motorista estava de férias. Os dois relatos a seguir, de Geraldo (Bonfim) e Clemilde (Baú) demonstram como a saúde nas duas comunidades é tratada de forma completamente diferente.

G - A saúde é... o [posto de saúde] do distrito também em Cepilho. Só que a dificuldade é grande, pra conseguir uma consulta é mais de mês, um exame passa pra cinco meses, de cinco a seis meses. Particular, quando faz particular o médico já diz: “rapaz, você fez a consulta particular como quer que eu faço o exame? Não posso.” Aí já trava. É uma dificuldade.

C - A saúde, a gente não tem o que reclamar. O enfermeiro é muito bom, o médico também. Vem aqui todo mês, as vacinas vêm aqui pra nós. Só que agora tá (inaudível), deu ao motorista férias, deu ao carro férias, ficou enfermeiro com cargo de motorista, com o carro dele e tudo.

(...)

J - Mas o atendimento é bom? São atenciosos?

C – São. Bom demais. Muito bom. Não pode reclamar não. Eles vêm e ficam comigo aqui a manhã inteira, sem ter horários de saída.

Parte 5 – A questão da migração e outras políticas

As entrevistas também abordaram o Programa Bolsa Família, política do governo federal que atinge milhões de brasileiros. Todos os oito entrevistados afirmaram já terem sido beneficiados com essa política em algum momento. Alguns não recebem mais, porque se aposentaram ou porque os filhos cresceram, contudo, é unânime a opinião de que o programa foi fundamental para melhorar a vidas das pessoas, em especial no Senhor do Bonfim, comunidade que no começo dos anos 2000 se encontrava em situação de alta vulnerabilidade, vivendo em situação de semiescravidão.

O Programa Bolsa Família chegou na comunidade Senhor do Bonfim quando as ONGs começaram a atuar ali. As políticas compensatórias mostraram-se, portanto, fundamentais para que os quilombolas se reerguessem e assumissem as rédeas da produção. Apesar de as práticas agrícolas representarem a principal estratégia produtiva para cerca de 90% das famílias do Bonfim, segundo pesquisa de Sá Sobrinho (2014), a forte presença da Bolsa Família e a ênfase dada aos recursos oriundos da política de Previdência Social do Governo Federal, contribuem

para afirmar a situação de dificuldade financeira dessas famílias (SÁ SOBRINHO et. al, 2014, p. 41).

Já nas comunidades mineiras, o Bolsa Família também se mostrou fundamental para que as comunidades adquirissem certa autonomia. Vera relatou que o benefício vem aumentando com o tempo:

V -Eu comecei ganhando 15 reais, eu tinha 11 meninos dentro de casa. Aí depois passou pra 75, não, pra 30. Depois passou pra 75, depois pra 95, e agora eu ganho 182 [reais].

A atuação do NESTH nas comunidades mineiras, com atividades que visam a capacitação no artesanato – bordado e costura – e a capacitação política e cidadã também é considerada uma política pública. Ao se reunirem para costurar e bordar, as mulheres quilombolas têm fortalecido sua união e sua identidade, além de terem uma nova fonte de renda. As peças têm sido vendidas em várias feiras de artesanato, principalmente em Belo Horizonte e região metropolitana, e as mulheres quilombolas têm começado a se posicionar com mais firmeza frente à prefeitura, reivindicando espaço e transporte para exporem seus produtos. São produtos autênticos e originais: colchas, capas de almofada, bolsas, bonecas de pano, etc. O artesanato, além de fortalecer os laços dentro e fora da comunidade, também contribui para a autoestima das mulheres. Segundo depoimento de Vera, o artesanato fez com que ela deixasse de tomar remédio para depressão.

V -Uai, pra mim foi muito bom, porque depois que eu conheci o artesanato, comecei a fazer o artesanato, muita coisa pra mim melhorou, porque assim, principalmente na parte da saúde, que eu estava começando a ficar depressiva, né, hoje em dia eu não tomo mais remédio pra depressão.

Outro ponto que chamou atenção nas entrevistas é que quase todos relataram ter parentes (geralmente filhos e netos) que saíram das comunidades para buscar uma vida melhor nas cidades maiores, o que evidencia que ainda existe uma alta taxa de êxodo rural nessas comunidades. Loura chegou a afirmar que na época em que os filhos saíram (para o Rio de Janeiro e São Paulo), as condições de vida na comunidade eram bem mais precárias, e que se fosse hoje em dia, eles provavelmente ficariam para trabalhar na terra. Na comunidade Senhor do Bonfim, segundo pesquisadores, “o período de migração coincide com o conflito pela posse das terras da comunidade, de acordo com relato dos moradores.” (DEXENBERGER et. al., 2014, p, 24 e 25). Clemilde, do Baú, teve um filho que viveu vários anos em São Paulo, mas depois retornou a comunidade e hoje em dia trabalha na agricultura familiar. Entretanto, hoje em dia são poucos os jovens que querem permanecer nas comunidades, o que evidencia a

necessidade de políticas públicas que tenham como objetivo principal manter os jovens nas comunidades.

Parte 6 – Relação com o poder público e com outras entidades

Nessa etapa final, será analisada brevemente a relação dessas comunidades com as ONGs locais, as quais desempenharam e ainda desempenham papel fundamental em todas as comunidades pesquisadas, além da relação delas com o poder público local, bem como a forma que essas relações vêm sendo construídas e modificadas.

No Bonfim, em meados de 2001 a comunidade enfrentava o auge do conflito pela terra, desencadeado pela morte da antiga proprietária da terra. Entre 2004 e 2007 (DAXENBERGER et. al, 2014), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), instituição ecumênica, iniciou seus trabalhos na comunidade, auxiliando a comunidade no processo de certificação junto à Fundação Palmares. Também atuou nesse processo a AACADE, Associação de Apoio aos Assentamentos e Comunidades Afrodescendentes, entidade que atua em quase todo o território da Paraíba, fornecendo apoio a assentados, quilombolas e agricultores familiares em geral. Loura nomeia as pessoas que a ajudaram no processo, citando sempre pessoas ligadas à igreja.

L - As entidades que ajudaram a gente é Frei Anastácio, Irmã Tânia, foi os italianos, Padre Luiz que é da Fundação Palmares, aí começou a ajudar nós, nós “começamos” a lutar na justiça.

O que foi percebido nas entrevistas, em especial no Bonfim, é que a comunidade só passou a acessar as políticas públicas depois da chegada dessas entidades, responsáveis por conscientizar a comunidade sobre a questão quilombola e sobre seus direitos de posse da terra que ocupavam, e fornecendo apoio jurídico para a comunidade nos processos de reconhecimento e titulação. Os próprios entrevistados afirmam que antes disso não tinham noção de seus direitos. Com esse apoio, veio a certificação, e os quilombolas passaram a acessar também as outras políticas. As entidades oferecem, inclusive, assistência técnica na produção agrícola, atuando, muitas vezes, onde o poder público falha.

Com o passar do tempo, a comunidade Senhor do Bonfim se fortaleceu e passou a depender menos dessas entidades. Atualmente, acessam muito mais políticas públicas, porém, o que se percebeu é que essas políticas públicas não conseguiram alcançar a comunidade por conta própria, dependeram que as entidades atuassem como “catalisadoras”.

A relação com o poder público local, entretanto, é e sempre foi conflituosa. Os entrevistados do Bonfim reclamaram em diversos momentos do descaso da prefeitura com as comunidades rurais do município, que sofrem com inúmeras promessas não cumpridas.

L - O governo não, mas se pelo menos o prefeito ajudasse a gente as estradas estavam boas, a gente tinha mais cisterna, tinha mais açude, tinha mais barreiro. Mas a gente não tem. O barreiro que eu tenho ali embaixo eu fiz um empréstimo do Banco do Nordeste, paguei oitocentos pra abrir o barreiro. Aí eu tava achando pequeno, esse ano veio uma máquina, duzentos reais a hora, eu mesma paguei três horas pra aumentar mais o barreiro. E o prefeito de Areia disse que se a gente quisesse a máquina, ou tinha que pagar o combustível da máquina, se a máquina se quebrasse, aí no canto que ela estiver é a gente que vai pagar o conserto. Quem vai pagar o conserto? Se a máquina vem, se o governo mandou, e a gente sabe, porque eu fui à reunião do conselho, e dentro do conselho disse: “tem duas máquinas novas em Areia, pros agricultores. É pra quando os agricultores precisarem pra fazer barreiro, pra cortar, cultivar terra, pra fazer tudo. Pra limpar os barreiros, pra fazer as estradas.”. Aí ele [...] disse que não podia. Tava parada a máquina. Ou não tem motorista, ou está desmantelada, ou não tem combustível, aí então... deixa pra lá. A gente faz o que a gente pode e pronto.

O conselho mencionado por Loura na fala acima é o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural Sustentável do município de Areia. O Serro também possui um CMDRS, do qual as comunidade quilombolas do município também participam ativamente.

Os CMDRSs são espaços de planejamento, monitoramento e gestão de políticas públicas, voltados para o desenvolvimento sustentável dos municípios. Para dar conta desse importante papel, esses espaços colegiados devem, antes de tudo, buscar a qualificação de sua estrutura e funcionamento, estabelecendo condições objetivas de atuar como instrumento consultivo/deliberativo das políticas públicas que acontecem nos municípios, relacionadas à promoção do desenvolvimento sustentável (SEAGRI/CEDRS, 2013).

Santos (2013) ressalta a importância da abertura de canais de participação popular na administração pública, e destaca que

A criação dos Conselhos Gestores de Políticas Públicas, enquanto mecanismos que visam assegurar a participação cidadã nas políticas, trouxe para a agenda pública discussões sobre diversas temáticas que, por mais legítimas e necessárias que fossem, só há pouco encontraram espaço na arena política (SANTOS, 2013, p. 27).

Os CMDRSs constituem relevantes espaços de participação popular, nos quais as comunidades rurais participam ativamente no processo de “planejamento, monitoramento e gestão” das políticas públicas voltadas para o desenvolvimento rural. Ao entrarem em contato diretamente com os gestores, mostrando de forma conjunta suas reivindicações, esses espaços têm mudado a forma com que as comunidades rurais se relacionam com o poder público, resignificando uma relação que historicamente sempre foi de submissão.

As comunidades do Ausente e Baú, além de participarem do CMDRSs, integram também o Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas do Serro, um

importante espaço de representação popular quando se fala em comunidades quilombolas. Primeiro Conselho Quilombola do Brasil, foi instituído pela Lei Municipal nº 2.110/2008, a partir da mobilização de representantes das cinco comunidades quilombolas reconhecidas existentes no município (Ausente, Baú, Queimadas, Vila Nova e Fazenda Santa Cruz), que tiveram a colaboração de outros atores, como os pesquisadores do Núcleo de Estudos Sobre o Trabalho Humano (NESTH/FAFICH/UFMG) e da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Campus Serro (SANTOS 2013).

O Conselho possui caráter deliberativo e tem a competência de “planejar, junto ao Poder Executivo municipal, políticas públicas que visam ao desenvolvimento social das Comunidades (...)”, além de assessorar o Prefeito na elaboração de programas direcionados à essas populações (SANTOS, 2013, p. 27). Santos (2013), ao estudar o Conselho Quilombola do Serro, reafirma a importância desse órgão como espaço de participação e representação de sujeitos tradicionalmente excluídos dos processos de tomada de decisão. Segundo a pesquisadora,

Enquanto mecanismo de participação popular [o Conselho] propiciou a inclusão de debates que até então não constavam na agenda pública daquele município. Chamando a atenção dos agentes Públicos para a necessidade de serem pensadas políticas orientadas para a localidade, com desenhos diferenciados que considerassem as especificidades daquela população. (SANTOS, 2013, p. 27).

A participação dos quilombolas do Baú e Ausente nos conselhos municipais já rendeu muitas conquistas para a comunidade. No Baú, devido a um pedido feito em uma dessas reuniões diretamente ao prefeito, foi construído o centro comunitário da comunidade, espaço que é utilizado para diversas atividades culturais e de formação. No Ausente, eles também estão em processo de reivindicação de um centro comunitário junto à prefeitura. Atualmente, a maioria das atividades na comunidade são realizadas dentro da igreja.

No Ausente e no Baú, também houve a atuação de uma entidade filantrópica chamada Clube de Mães, a qual atua em comunidades em situação de vulnerabilidade na região. Os trabalhos desenvolvidos nas comunidades, como apontado pelas entrevistadas, vão desde o desenvolvimento de artesanato, até a doação de material de construção para que eles pudessem reformar banheiros, como relata Clemilde:

C - O Clube de Mães também ajudou, com alguns materiais, inclusive o meu vaso do banheiro foi o Clube de Mães que me deu, os tijolos que eu pude fazer os quartinhos do banheiro, o Clube de Mães já ajudou muito aqui e ainda ajuda, né, (...).

De forma semelhante ao que ocorreu no Bonfim, a atuação dessa entidade nas comunidades foi diminuindo na medida em que o acesso às políticas públicas começou a se dar de forma mais organizada e eficiente, ou seja, desde que o poder público começou a assumir mais firmemente responsabilidades com o povo brasileiro.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As entrevistas coletadas nesse trabalho apenas permitiram uma análise primária da percepção das comunidades trabalhadas sobre algumas políticas públicas as quais, na teoria, elas têm direito. Ele poderá ser aprofundado, em um segundo momento, com um maior número de entrevistados, uma vez que foi percebido que existem diferenças significativas até mesmo entre parentes no que diz respeito ao acesso a essas políticas. É importante ressaltar também que essa pesquisa pretendeu focar em dados qualitativos, e não quantitativos, embora as duas dimensões sejam importantes ao se trabalhar o tema. Contudo, esse trabalho se enquadra em um novo

paradigma que busca “ouvir os esquecidos”, por isso a opção por priorizar o levantamento qualitativo, procurando conhecer melhor a realidade das comunidades, em uma perspectiva que ultrapassa os dados e estatísticas oficiais.

Essa pesquisa apontou a existência de diferenças fundamentais entre as comunidades de Minas Gerais e a comunidade da Paraíba, mas também de muitas semelhanças. Diferenças nos processos de formação dessas comunidades têm reflexo na forma como as comunidades agem e pensam. A comunidade paraibana, por ter uma tradição agrícola mais forte, se mostrou mais predisposta a comercialização da produção, por exemplo, possuindo mais canais de comercialização definidos – embora busque continuamente novos canais. Já as comunidades mineiras, cuja tradição agrícola é tradicionalmente de subsistência, demonstraram certa resistência para a comercialização. Apesar da grande produção, as vendas ainda são um pouco incipientes. Entretanto, essa resistência começa a ser quebrada pelo fortalecimento de políticas públicas.

A comunidade Senhor do Bonfim enfrentou longo e exaustivo conflito até adquirir a posse da terra, e mesmo antes disso, seus antepassados vivenciaram um sistemático processo de exploração e opressão. As comunidades mineiras trabalhadas aqui, pelo que indicou essa pesquisa, sempre tiveram uma autonomia maior, embora relativa. Contudo, essas e outras comunidades negras rurais da região sempre foram extremamente marginalizadas e esquecidas pelo poder público. Em uma região montanhosa e sem estradas, até meados dos anos oitenta, essas comunidades viviam esquecidas e isoladas. Moradores relatam que as crianças andavam nuas e se escondiam quando viam um carro. Isso indica que, apesar das diferenças entre os dois estados – e essa análise pode se estender a todo o território brasileiro -, as comunidades quilombolas foram e são da mesma forma invisibilizadas, embora em graus e de formas diferentes, e sofrem com a exploração e marginalização por parte do resto da sociedade.

De semelhantes, as comunidades têm a força de suas tradições culturais, as festas religiosas, a ligação com a terra e a consciência de sua identidade cada vez mais fortalecida. A grande receptividade para as chamadas tecnologias sociais, tecnologias baratas, de fácil aplicação e contextualizada ao seu meio e práticas, é uma forte característica das comunidades quilombolas. Isso demonstra que as políticas públicas devem cada vez mais estar alinhadas com essas tecnologias, ao invés de exportarem soluções prontas e desconectadas com a realidade das comunidades.

É fato que as políticas públicas para comunidades tradicionais no Brasil vêm aumentando devido a um novo paradigma de valorização dos saberes e práticas dessas populações, bem como do reconhecimento da dívida histórica que o Estado e a sociedade brasileira têm com elas, mas essas políticas ainda precisam ser aprimoradas, bem como necessitam de maiores recursos destinados a elas. Todas essas políticas devem ser trabalhadas em conjunto, de forma articulada, uma vez que todos os aspectos da vida humana estão intrinsecamente relacionados, e a compartimentação/fragmentação delas pode ser apontada como um dos motivos de sua ineficiência. O que este trabalho mostrou é que as comunidades nem ao menos tem consciência da totalidade de seus direitos, e de muitas dessas políticas elas nem ao menos ouviram falar. Outras políticas não abrangem todo o território nacional, e na maioria das localidades, ficam restritas aos relatórios oficiais, não atingindo de fato seus alvos. O fortalecimento político das comunidades tradicionais é a estratégia mais eficaz para que as elas conheçam e reivindiquem seus direitos junto ao poder público, e acessem de fato as políticas públicas direcionadas a elas.

As políticas públicas para quilombolas devem, ao mesmo tempo, ter abrangência universal e respeitar as particularidades de cada localidade. As comunidades quilombolas não são uma massa única e homogênea. Ao contrário, são tão diversas quanto a própria cultura brasileira. Diversas em suas aptidões, vontades e tradições, e tudo isso deve ser considerado ao se elaborarem políticas públicas contextualizadas, que abarquem toda essa diversidade.

Outro ponto em comum entre as comunidades trabalhadas – e todas as comunidades quilombolas do Brasil – é sua história de luta e resistência contra a opressão de quem historicamente sempre deteve o poder político e econômico. E por isso, o Estado e a sociedade brasileira têm uma dívida histórica com essas comunidades. As políticas públicas vêm tentando, de alguma forma, compensar os séculos de exploração e marginalização sofridos por essas e outras comunidades, contudo, ainda existe muito a ser feito para que essas políticas atinjam de forma universal todas as comunidades tradicionais do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA) – “Parecer do Grupo de Trabalho Quilombos”, 2012.

BNDES. Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – Pronaf investimentos, 2015. Disponível em: < <http://www.bndes.gov.br/apoio/pronaf.html> > / Acessado em 02/12/2015.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

CEDEFES. “Baú – Serro”, 2003. Disponível em: < http://www.cedefes.org.br/index.php?p=projetos_detalhe&id_pro=65 > / Acessado em 01/12/2015.

DAXENBERGER, Ana Cristina et al. “O direito legal de reconhecimento da identidade: um estudo sobre a comunidade descendente de quilombo e os desafios para a superação da desigualdade social.” In: **Comunidades quilombolas e diversidade étnico-racial: diferentes olhares e perspectivas** / Ana Cristina Silva Dexenberger e Rosivaldo Gomes Sá Sobrinho (org.). João Pessoa: Editora UFPB, 2014.

DIONNE, Hugues. **A Pesquisa-ação para o desenvolvimento local** – Brasília, Líber livro, 2007

FALS BORDA, O. “Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia.” In: **Simposio sobre política de enseñanza e investigación em ciências sociais**. Pontifica Universidad Católica del Perú. Lima, 1972.

FREIRE, Paulo. “Pedagogia do oprimido”. 17ª. Ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FUNDO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO DA EDUCAÇÃO (FNDE). “Sobre o PNAE”, 2012. Disponível em: < <http://www.fnde.gov.br/programas/alimentacao-escolar/> > / Acessado em 01/12/2015.

HORTA, Carlos Roberto et al. **Quilombolas de Minas Gerais: uma metodologia de resgate de identidades**. / Felipe Riccio e Geralda Luiza Miranda (orgs.). Belo Horizonte: Usina do Livro, 2013.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). “Quilombos”, 2003. Disponível em: < <http://www.incra.gov.br/quilombola> > / Acessado em 01/12/2015.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas** / Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LIMA, Fabiano. “Espaço Agrário e pequena produção no Brejo paraibano: O caso da floricultura na comunidade Avarzedo.” In.: **Anais do XIX Encontro Nacional De Geografia Agrária**. São Paulo, 2009. Disponível em: < http://www.geografia.ffe.usp.br/inferior/laboratorios/agraria/Anais%20XIXENGA/artigos/Lima_FS.pdf > / Acessado em 01/12/2015.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In.: Série Antropologia. UNB, 2002.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (MEC). Programa Nacional de Educação no Campo (PRONACAMPO). Documento orientador, 2013. Disponível em: < http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=13214-documento-orientador-do-pronacampo-pdf&Itemid=30192 > / Acessado em: 01/12/2015.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO (MDA). DAP garante aos quilombolas acesso à políticas públicas, 2013. Disponível em < <http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/dap-garante-aos-quilombolas-acesso-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas> > Acessado em 01/12/2015.

MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA (MST). “Mais de 4 mil escolas do campo fecham suas portas em 2014”, 2015. Disponível em: <

<http://www.mst.org.br/2015/06/24/mais-de-4-mil-escolas-do-campo-fecham-suas-portas-em-2014.html> > / Acessado em 01/12/2015.

NEVES, Guilherme et al. “Serro: páginas da história”. Relatório de Gestão (2005-2012): FUMARC, 1ª Edição. Serro, 2013

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a atividade profissional dos antropólogos. In.: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. In.: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas** / Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SÁ SOBRINHO, Rosivaldo et al. “Extensão rural em comunidade quilombola: contribuições para um processo autônomo de desenvolvimento comunitário.” In: **Comunidades quilombolas e diversidade étnico-racial: diferentes olhares e perspectivas** / Ana Cristina Silva Dexenberger e Rosivaldo Gomes Sá Sobrinho (org.). João Pessoa: UFPB, 2014.

SABOURIN, Eric. “Comunidades Camponesas e Organização Social da Produção”. In: **Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Parâmetros, 2009.

SANTOS, Bethânia et al. “Resistência criativa de setores subalternos na Comunidade de Milho Verde, Alto Jequitinhonha-MG”, 2015. Disponível em: < http://eventos.livera.com.br/trabalho/98-1019707_29_06_2015_16-26-42_2489.PDF > / Acessado em 01/12/2015.

SANTOS, Suellen Alves. “O Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas do Município do Serro/Minas Gerais: instrumento de participação popular para a garantia de direitos e de cidadania”. Trabalho de Conclusão de Curso. UFMG, 2013.

SEAGRI/CEDRS. Conselho Municipal de Desenvolvimento Sustentável. Governo do Estado da Bahia, 2011. Disponível em: < <http://www.sdr.ba.gov.br/arquivos/File/CARTILHACMDS.pdf> > / Acessado em 01/12/2015.

SEBRAE. Cartilha PAIS: Produção Agroecológica Integrada Sustentável, 2013. Disponível em: < http://uc.sebrae.com.br/sites/default/files/institucional-publication/pdf/cartilha_pais_2013.pdf > Acessado em 01/12/2015.

SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE POLÍTICA DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). “SEPPIR lança programa de monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial”, 2014. Disponível em: < http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/noticias/ultimas_noticias/2013/11/seppir-lanca-sistema-de-monitoramento-das-politicas-de-promocao-da-igualdade-racial > / Acessado em 01/12/2015

SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE POLÍTICAS PARA A IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). “Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas”. Brasília, 2013. Disponível em: < <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/guia-pbq> > / Acessado em 01/12/2015.

SECRETARIA DE PROMOÇÃO DE POLÍTICAS PARA A IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). “Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial: Painéis de monitoramento PBQ”. Disponível em < <http://monitoramento.seppir.gov.br/> > / Acessado em 01/12/2015.

SECRETARIA DE RECURSOS HÍDRICOS/GOVERNO DO CEARÁ (SRH/CE). “Cisterna de Placas: construção, uso e conservação.” **Cartilhas temáticas: tecnologias e práticas hidroambientais para a convivência com o semiárido**: Volume 2. Fortaleza, 2010.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

YOGI, Euriko. “Impacto de políticas públicas sobre o conhecimento e práticas agrícolas em uma comunidade quilombola”. Dissertação de Mestrado. UFSCar, 2014.

ZHOURI, Andréa et al. “A supressão da vazante e o início do vazio: água e “insegurança administrativa” no Vale do Jequitinhonha” – MG. In: **Anuário Antropológico**, 2011.

ANEXO 1 – QUESTIONÁRIO

1. Você reside na comunidade? Há quanto tempo?
2. Como essa comunidade teve acesso a essa terra? Comente sobre o processo histórico que levou a isso.
3. Como foi o processo de reconhecimento dessa comunidade como quilombola?
4. Como é o acesso à água em casa e para produzir (inclusive criação de animais)?
5. Possui cisterna ou poço? Como ele foi construído?
6. Como era o acesso à água quando se mudou pra cá?
7. Qual a destinação dada ao esgoto aqui? (em casa e na comunidade)
8. Como era quando se mudou pra cá?
9. E ao lixo? (em casa e na comunidade)
10. Como era quando se mudou pra cá?
11. Você acha que a ação do governo em termos de saneamento básico e abastecimento de água na comunidade é eficiente?
12. Você já teve acesso á algum crédito do governo para a compra de materiais para a construção e reforma de habitação rural?
13. Toda a comunidade tem acesso à luz elétrica?
14. Você já teve algum desconto na sua conta de luz?
15. Possui o DAP (Declaração de Aptidão ao Pronaf)? Como o obteve? Desde quando?
16. Conhece o Pronaf? Já acessou? Como aconteceu esse processo?
17. Como é o escoamento da sua produção?
18. Como era quando se mudou pra cá?
19. Conhece o PAA? Acessa? Desde quando? Como se deu esse processo e Como é atualmente?

20. Conhece o PNAE? Acessa? Desde quando? Como se deu esse processo e Como é atualmente?
21. Você tem o auxílio de alguma Assistência Técnica em agricultura?
22. Utilizam algum produto químico? Já usou?
23. Possui algum selo?
24. Como é a educação das crianças? E jovens e adultos?
25. Como é a saúde?
26. Conhece o Bolsa Família? Acessa? Desde quando? Como se deu esse processo e Como é atualmente?
27. Tem acesso a algum outro programa do governo que eu não citei?

ANEXO 2 – FOTOS

Fotos da Comunidade Senhor do Bonfim



Foto 1: horta de Geraldo e açude ao fundo



Foto 2: produção de farinha de mandioca (casa de farinha)



Foto 3: Sistema PAIS de Loura



Foto 4: Associação comunitária



Foto 6: Galpão aviário



Foto 7 – Geraldo mostrando o carro usado no escoamento da produção. O carro foi obtido através do PAA e adesivado pela Associação Comunitária com os dizeres: “Comunidade Quilombola Senhor do Bonfim: Areia – PB / Viabilizando a agricultura familiar quilombola.”



Foto 8: Produção de laranja de Zezinho



Foto 9: Zezinho em frente a cisterna de placa

Fotos da Comunidade do Ausente



Foto 10: Associação comunitária do Baú



Foto 11: Rio na Comunidade do Baú



Foto 12: Bordados do Baú



Foto 13: Artesanato do Baú (bolsas)



Foto 14: Clemilde em frente a cisterna de plástico

Fotos da Comunidade do Ausente



Foto 15: igreja onde são realizadas reuniões e oficinas



Foto 16: escola primária no Ausente



Foto 17: mulheres bordando



Foto 18: mulheres em reunião na cozinha



Foto 19: Antônia e sua filha. O estandarte ao fundo foi produzido pelas mulheres da comunidade



Foto 20: bordado do Ausente



Foto 21: moradora lavando roupa em rio no Ausente

Foto do Conselho Municipal Quilombola do Serro



Foto 22: Conselho Municipal Quilombola do Serro