



JOSIANE CRISTINA CARDOSO DA SILVA

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS, ETNOPOBREZA E ASSISTÊNCIA
SOCIAL: ressignificações do “ser pobre” em Ariquipá – MA**

**SÃO LUÍS
2014**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS
MESTRADO EM POLÍTICAS PÚBLICAS

JOSIANE CRISTINA CARDOSO DA SILVA

COMUNIDADES QUILOMBOLAS, ETNOPOBREZA E ASSISTÊNCIA SOCIAL:
ressignificações do “ser pobre” em Ariquipá – MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria do Socorro Sousa de Araújo.

SÃO LUÍS
2014

Silva, Josiane Cristina Cardoso da

Comunidades quilombolas, etnopobreza e assistência social: ressignificações do “ser pobre” em Ariquipá - MA/ Josiane Cristina Cardoso da Silva. – São Luís, 2014.

226f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria do Socorro Sousa de Araújo

Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, 2014.

1. Comunidades quilombolas- Assistência Social 2. Pobreza
3. Etnopobreza – Ariquipá- MA I. Título.

CDU 94(81).027:364.3

JOSIANE CRISTINA CARDOSO DA SILVA

COMUNIDADES QUILOMBOLAS, ETNOPOBREZA E ASSISTÊNCIA SOCIAL:

ressignificações do “ser pobre” em Aripipá – MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª Dr.ª Maria do Socorro Sousa de Araújo – UFMA (Orientadora)

Prof.ª Dr.ª Elisabeth Maria Beserra Coelho – UFMA

Prof.ª Dr.ª Silvane Magali Vale Nascimento - UFMA

São Luís

2014

*Aos moradores e moradoras de Ariquipá,
Pelo turbilhão de emoções que me proporcionaram
E que nem mesmo a descrição mais densa
Conseguiria traduzir em letras e tinta
O que só se compreende
Com riso, suor e lágrimas.*

*À Vida, pela riqueza de surpresas
Que ainda é capaz de proporcionar.*

AGRADECIMENTOS

Alguém me disse certa vez que “muita coisa acontece em dois anos”. De fato, no decorrer deste percurso acadêmico, eu não poderia prever a quantidade de acontecimentos que em tão pouco tempo poderiam marcar a vida desta pesquisadora e inclusive influenciar na escrita deste trabalho dissertativo. A essas pessoas que, de perto e de longe, de alguma forma, deixaram sua marca nas entrelinhas discursivas, é que venho, agora, “agradecer”:

Em primeiro lugar, à minha mãe-pai Rosiane, fonte de admiração e apoio para mim, por todas as (in) compreensões e “verdades” que não cansamos em dizer uma para outra – nos amamos para além de “nossos limites”; à minha irmã-comadre Jacqueline (esse vai ser o *nosso ano!*) e à minha sobrinha-afilhada Fernandinha, por todas as vezes em que “testaram minha paciência” e alegraram minhas tardes e noites com risos e palhaçadas.

Ao meu pai Joel, pois, mesmo de longe, sei que olha por mim.

À minha segunda mãe, d. Jucileide, pelo carinho e por acreditar no meu potencial. Só no que ela não acredita muito é em minha união com seu filho Marcos – “*tu quer mesmo casar com ele, Josiane?*”. Com uma sogra tão mãe como a senhora, como dizer não?

À minha avó, tios e tias, primos e primas, pelas perguntas frequentes: “*E aí, Jô, como vai a dissertação?*”. Em especial, agradeço a uma prima que conheci recentemente em Alcântara, Ângela, e que teve a gentileza de me hospedar em sua casa quando realizei pesquisa documental no cartório daquele município. Pelo carinho e cuidado, agradeço profundamente!

Ao meu bisavô Luís Gonzaga, *in memoriam* – gostaria de ter sido mais do que pude ser no fim de sua vida.

À Pablo, amigo-irmão de todas as horas, por num olhar, conseguirmos dizer tudo o que (não) precisa ser dito um ao outro. *Suas* vitórias e derrotas são *minhas* vitórias e derrotas e as *minhas* também são *suas*! Estendo o agradecimento à Jane Cléa, Leonardo (e)

Leandro e Carol, amigos de uma *grande História*. Acreditem: estamos *juntos* na corrida pelo melhor que podemos ser!

Aos amigos do grupo de estudos LIDA – Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade – Clara, Igor (obrigada pelo *abstract!*) e, em especial, Sérgio e Leandro por todas as “qualiragens” vividas além, é claro, das “sacadas” elaboradas. No tempo em que mais convivemos, vocês me fizeram gostar mais das Ciências Sociais além de terem me incentivado a estudar bastante para não ficar “por baixo” nas discussões. Acima disso, a motivação que trazem é o que fortifica nossa amizade!

Aos professores e demais funcionários do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas, em particular ao Prof. Ribamar Silva por ser exemplo da pessoa simples, humilde e compromissada que luto em construir em mim; e aos (às) amigos (as) de turma: Luana, Safira, Andréia, Paula, Arnaldo, Sílvia, Diego, Mariela, Karen e Josane pelo “sofrimento coletivo” vivido ante os seminários e os prazos para a entrega dos artigos. Seus (tre)jeitos, guardarei como boas recordações!

Em especial, agradeço aos amigos Franklin e Diana, por saberem dosar o rigor teórico-metodológico com o *desrigor* da vida pessoal e afetiva. Gosto de vocês por serem o exemplo vivo de que o intelectual não tem que ser chato ou metódico, pelo contrário, há de ser muito *vida loca!* Por sempre “se lançarem” vocês deram asas à minha inspiração!

À grata surpresa que tive no mestrado – minha orientadora – Prof.^a Dr.^a Socorro Araújo, cuja delicadeza e acuidade teórica permitiram com que minha escrita se tornasse mais clara, fluida e analítica. Sua tessitura foi fundamental para dar forma a este texto, sobretudo no longo processo de desconstrução do objeto de estudo. Além disso, agradeço por ser não apenas orientadora, mas também motivadora de vida, incentivando-me a “ir sempre frente”, mesmo quando achava que “não ia dar pra mim”.

Às minhas mãe e avó teóricas, Mariva e Beta, respectivamente. Mariva me viu dar os primeiros passos no mundo acadêmico, ainda uma garota assustada tentando compreender o campo novo onde estava pisando, – nossos anos de convivência juntas formaram a base do que sou hoje. Beta, minha vó intelectual (espero que não se importe!), me ensinou que “*a gente tem que ser corajosa desde nova*”. Essa frase mudou o rumo desta pesquisa e só por

isso já tenho muito a agradecer a ti. Pela sensibilidade (à maneira) de cada uma e pelas ricas contribuições na qualificação desta dissertação, agradeço imensamente. O mesmo estendo à Prof.^a Dr.^a Silvane Magali Vale Nascimento.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Tecnológico do Maranhão – FAPEMA, pelo apoio financeiro para a realização das viagens à Ariquipá, em Bequimão – MA, como também para a aquisição do material bibliográfico necessário neste trabalho. Tal auxílio permitiu que eu pudesse me dedicar integralmente à pesquisa durante esses dois anos agregando mais qualidade ao trabalho ora apresentado.

Aos moradores e moradoras de Ariquipá, por serem gente de fibra, festeira e que luta pela melhoria da vida em sua comunidade. Por terem me proporcionado não somente apreender o chão arenoso, e por vezes movediço, em que as representações sobre a “pobreza” são construídas, mas principalmente, por me possibilitarem uma grande experiência de *vida*, eu agradeço imensamente. A todos e todas vocês, o meu *ABRAÇO NEGRO!*

Ao meu companheiro de vida e de luta, Marcos Costa, por todas as nossas incompletudes e in-coerências, voltas e revoltas, por todas as definições que não nos definem, por tudo aquilo que grita para não estarmos juntos e ao mesmo tempo nos une incompreensivelmente. *Por você, quase não cheguei ao fim; com você, fui mais além.* Por continuamente *balançar o meu mundo*, agradeço.

A Deus, enfim, pois, sem Ele, as coisas talvez se fariam, mas de um jeito muito mais pesado e sofrível. Obrigada por ter tornado o meu jugo mais suave e o meu fardo leve, pois, nas dificuldades, sei que eras Tu, na figura das pessoas anteriormente citadas, que me colocavas nos braços.

*“Veio a manhã e eu parti,
Mas como cheguei aqui
Os astros podem contar.
No dia em que me perdi
Foi que aprendi a brilhar...”*

Estrela – Maria Betânia

*... Essa “realidade” é o lugar da luta permanente
para definir a “realidade”.*

Pierre Bourdieu

RESUMO

No presente trabalho analiso a questão de que embora as comunidades quilombolas tenham adentrado o campo dos “direitos formais” a partir da Constituição Federal de 1988, elas são inseridas no plano dos “direitos sociais” somente a partir dos anos 2000. E, que nesse ínterim, tais comunidades passam a integrar o público-alvo de políticas e programas sociais destinados aos “pobres”, “miseráveis” e aos em situação de “risco e vulnerabilidade social”. Diante dessa classificação, construída pelas políticas sociais e principalmente pela Política de Assistência Social, sobre as comunidades quilombolas, indago acerca de quais concepções e significados a dita “pobreza” adquire para tais comunidades; quais critérios são acionados pelas mesmas para classificar um agente social como “pobre”; e, por outro lado, quais estratégias as comunidades quilombolas utilizam, nas intermediações com a Política de Assistência Social, para se inserirem nas ações destinadas aos reconhecidamente “pobres”. Para a análise dessas questões, desenvolvo o conceito de “etnopobreza”, como sendo as concepções sobre a “pobreza/riqueza” construídas por determinado grupo étnico e suas dinâmicas de acionamento/ocultamento de uma classificação como “pobre” nas intermediações com o poder público. Para tanto, utilizo como campo empírico desta investigação a comunidade quilombola Ariquipá, localizada em Bequimão – MA, sendo que suas relações com a Política de Assistência Social fundamentam a questão da “etnopobreza” aqui proposta. E ainda, utilizei como aporte teórico-metodológico a *sociologia reflexiva* de Pierre Bourdieu (2010) e como metodologia para coleta das informações, a história oral e a observação direta. Os conceitos de “pobreza” como *representação* (Araújo, 2001) bem como de *colonialidade do saber* e do *poder* (Escobar, 2007; Quijano, 2005; Lander, 2005) também são utilizados para análise. Em última instância, teço aqui algumas reflexões sobre as contradições entre igualdade e diversidade no âmbito dos “direitos sociais” garantidos pelo Estado moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidades quilombolas. Assistência Social. Pobreza. Etnopobreza. Ariquipá-MA.

ABSTRACT

On this paper I analyze the question that although the quilombolas communities have stepped into the field of "formal rights" from the 1988 Federal Constitution, they are inserted in the plan of "social rights" solely from the 2000s. And that in the meantime, these communities become part of the target audience of social policies and programs for the "poor", "miserable" and in a situation of "social risk and vulnerability". Given this classification, constructed by social policies and especially the Social Assistance Policy, on the quilombolas communities, inquire about which concepts and meanings said "poverty" to acquire such communities, which are triggered by the same criteria to classify a social agent as "poor" and, on the other hand, what strategies quilombolas communities use in the area with the Social Assistance Policy, to be inserted in efforts to admittedly "poor". To analyze these issues, I develop the concept of "ethnopoverty", as conceptions about "poverty/wealth" built by particular ethnic group and its dynamic actuating/concealment of a classification as "poor" in the area with the government. To do so, use this as an empirical field research Ariquepá quilombola community, located in Bequimão – MA, with its relations with social assistance policy underlying the issue of "ethnopoverty" proposed here. And I used as a theoretical and methodological contribution to *reflexive sociology* of Pierre Bourdieu (2010) and as a methodology for data collection, oral history and direct observation. The concepts of "poverty" as a *representation* (Araújo, 2001) and the *coloniality of knowledge and power* (Escobar, 2007; Quijano, 2005; Lander, 2005) are also used for analysis. Ultimately, weave here some reflections on the contradictions between equality and diversity within the "social rights" guaranteed by the modern state .

KEYWORDS: Quilombolas Communities. Social Assistance. Poverty. Ethnopoverty. Ariquepá-MA.

LISTA DE SIGLAS

ABA	– Associação Brasileira de Antropologia
ACONERUQ-MA	– Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão
ACS	– Agente Comunitário de Saúde
ADCT	– Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADIN	– Ação Direta de Inconstitucionalidade
APEM	– Arquivo Público do Estado do Maranhão
ASQ	– Agenda Social Quilombola
BIRD	– Banco Interamericano de Reconstrução e Desenvolvimento
BPBL	– Biblioteca Pública Benedito Leite
BPC	– Benefício de Prestação Continuada
BSM	– Brasil Sem Miséria
CCN-MA	– Centro de Cultura Negra do Maranhão
CF	– Constituição Federal
CONAB	– Companhia Nacional de Abastecimento
CPT	– Comissão Pastoral da Terra
CRAS	– Centro de Referência da Assistência Social
FAPEMA	– Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Tecnológico do Maranhão
FCP	– Fundação Cultural Palmares
FMI	– Fundo Monetário Internacional
IBGE	– Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	– Índice de Desenvolvimento Humano
INAPEM	– Instituto Nacional de Administração, Projetos e Estudos Municipais
INCRA	– Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	– Instituto Nacional de Seguro Social
IPEA	– Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada
IPH	– Índice de Pobreza Humana
LIDA	– Lutas sociais, Igualdade e Diversidade
LOAS	– Lei Orgânica da Assistência Social
MDS	– Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MNU	– Movimento Negro Unificado

MOQUIBOM	– Movimento Quilombola do Maranhão
OMS	– Organização Mundial de Saúde
PAC	– Programa de Aceleração do Crescimento
PBF	– Programa Bolsa Família
PBQ	– Programa Brasil Quilombola
PIB	– Produto Interno Bruto
PNAS	– Política Nacional de Assistência Social
PNUD	– Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PVN	– Projeto Vida de Negro
SEPPIR	– Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SUAS	– Sistema Único de Assistência Social
STTR- Beq.	– Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bequimão
UEMA	– Universidade Estadual do Maranhão
UNICEUMA	– Universidade CEUMA
UFMA	– Universidade Federal do Maranhão

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – A presença do cineasta francês em Ariquipá nos anos 1970 (fotografia)	27
FIGURA 02 – Microrregião Litoral Ocidental Maranhense	48
FIGURA 03 – Localização geográfica da cidade de Arequipa, Peru e suas subdivisões internas	53
FIGURA 04 – Rodas de ferro do antigo carro de boi	58
FIGURA 05 – Poço de pedra do tempo dos escravos	58
FIGURA 06 – Casa Grande em Ariquipá	58
FIGURA 07 – Croqui das divisões internas em Ariquipá	135
FIGURA 08 – Croqui do Sítio Velho na comunidade quilombola Ariquipá	136
FIGURA 09 – Janela de uma casa de alvenaria em Ariquipá com grades de ferro	140
FIGURA 10 – À frente, a casa de projeto e ao fundo a casa de taipa do morador	203

LISTA DE TABELAS

TABELA 01 – Cronograma das atividades desenvolvidas na pesquisa	33
TABELA 02 – Pesquisa documental – fontes	34
TABELA 03 – Perfil dos entrevistados	35
TABELA 04 – Classificação dos municípios por porte	108

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 01 – Renda <i>per capita</i> mensal das famílias indígenas e quilombolas cadastradas no Cadúnico	93
---	----

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	17
1.1 <i>Pobreza, pobrezas, etnopobreza: conceitos em (des)construção</i>	20
1.2 De invisível a “quase ser uma de dentro”: o campo empírico e os desafios da pesquisadora	25
1.3 Indicações teórico-metodológicas: <i>teoria e empiria</i> no processo de investigação científica	30
2 “COMUNIDADES QUILOMBOLAS” NAS TRILHAS TEÓRICAS: Ariquipá – reconstruindo pegadas, traçando caminhos	38
2.1 Os quilombos contemporâneos: ressignificação e políticas públicas	40
2.1.1 O artigo 68 e a (in)definição do conceito de “quilombo”: implicações conceituais e políticas	42
2.2 “Aquilombando a casa grande”: Ariquipá – de fazenda escravocrata a “comunidade remanescente”	48
2.2.1 “No movimento da máquina”: os proprietários do antigo engenho de cana Ariquipá ..	51
2.2.2 Casa Grande e Mocambo: Ariquipá, fazenda aquilombada	57
2.2.3 “Quilombola, uma coisa nova pra todos nós”: o <i>descobrimento</i> de Ariquipá como quilombo	65
3 “DE MIL REFLEXOS NUM ESPELHO, EXISTIRIA UMA VERDADEIRA IMAGEM? : (etno)pobreza quilombola e Assistência Social	72
3.1 Disputas pela definição “do quê se vê”: por uma análise da “pobreza” como <i>região</i>	73
3.1.1 Por uma concepção <i>quilombola</i> da pobreza: a “etnopobreza” nas disputas conceituais	84
3.2 Os quilombolas na agenda social: (des)construindo a <i>pobreza quilombola</i>	89
3.2.1 A Assistência Social, a diferença e os (in)diferentes: a diversidade (im)possível	102
4 “FALAR A VERDADE É PRECISO, NÃO ESTAMOS MAIS TÃO POBRES”: riqueza e pobreza em Ariquipá	114
4.1 “O tempo da pobreza mais ruim”: Ariquipá no sistema de aforamento	116
4.1.1 “Ainda existia escravidão”: vida e trabalho na época de Nhonhô Ramalho	116
4.1.2 “Nós comia simplinho”: a <i>pobreza de farinha</i> e o <i>trabalho por precisão</i>	124
4.2 “Tudo vai virando cidade grande”: o <i>melhorar de vida</i> e o <i>crescimento da marginalidade</i>	132

4.3 “Aqui falta um emprego financeiro”: trabalho e relações intergeracionais em Ariquepá	144
4.4 “A terra é rica, falta saber usar”: os recursos naturais e a relação Deus-homem-terra	158
5 “PRIMEIRO, A GENTE TEM QUE PASSAR NO TESTE”: Ariquepá, Assistência Social e as (re)definições da “pobreza”	164
5.1 “O que levamos desse mundo é o <i>cumê</i>”: etnopobreza, comida e a (não) entrega das cestas	167
5.2 “Ele é que sabe a <i>realidade</i> de vocês”: intolerância estatal e diversidade humana no Brasil Sem Miséria	182
5.2.1 <i>Quem não tem um meio de vida</i>	191
5.2.2 <i>Quem tem pouca ou nenhuma renda</i>	196
5.2.3 <i>Quem não tem conhecimento</i>	199
5.2.4 <i>Casa de barata: a residência pobre</i>	202
5.2.5 <i>Pobreza e (falta de) higiene</i>	206
5.2.6 <i>Um investimento para o futuro? Pobres e filhos</i>	208
5.2.7 <i>Pobre/rico de espírito, de união e de dignidade</i>	210
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
REFERÊNCIAS	221

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Uma pesquisa, como produto de uma elaboração teórica por parte do/a pesquisador/a, não é algo simples de se realizar ou que se produza de uma “assentada” (Bourdieu, 2010). É um movimento contínuo de construção e desconstrução, de costurar-se e rasgar-se, de infinitos remendos e reparos nas ideias e conceitos utilizados. Do momento em que se começa a delimitar o objeto a ser investigado até a última linha posta no papel, é necessário realizar o duplo esforço de, por um lado, classificação e análise dos dados construídos, e por outro, o de romper com as *pré-noções* signatárias do senso comum douto e vulgar¹ e que, (in)conscientemente permeiam o processo de elaboração teórica.

No entanto, tal constructo intelectual, sobretudo no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, não se constitui somente de fundamentos teórico-metodológicos. Mas também, e principalmente no momento do trabalho de campo, o processo de pesquisa nos permite ter acesso a novas experiências práticas e a histórias de vida únicas e particulares que, se não fosse por meio dela, não teríamos acesso. Entendo², assim, a pesquisa também como uma relação social entre sujeitos (Bourdieu, 2007), entre um que investiga e outro que é investigado e, como relação social, está permeada de interesses, sentimentos e ressentimentos que, querendo ou não, afetam a relação (desigual) pesquisador/a-pesquisado/a.

Dito isso, e afirmando a indissolubilidade entre a pesquisa e a experiência da pesquisa, aponto que, a guisa de Alba Zaluar (2002), pretendo desenvolver aqui uma introdução *metodológica e afetiva*. Apontar as sensações e sentimentos que fazem parte deste *ofício do/a pesquisador/a* não significa romancear ou subjetivar demais o texto, pelo contrário, significa despir-se do manto da objetividade que cega, tentando perceber os interesses que estão por detrás de uma simples pergunta/resposta. Sendo a pesquisa, pois, uma relação social que exerce *efeitos* sobre os resultados obtidos, os sentimentos, tais como medo, apreensão, carinho ou amizade, influenciam bastante a mesma facilitando ou dificultando o acesso a determinadas informações.

Nesse ínterim, como dito anteriormente, tal processo científico não trata apenas do/a pesquisado/a, mas também da pesquisadora. A esse respeito, discorro inicialmente acerca

¹ O senso comum vulgar e douto são entendidos por Bourdieu como: “representações partilhadas por todos, quer se trate dos simples lugares-comuns da existência vulgar, quer se trate das representações oficiais, frequentemente inscritas nas instituições, logo, ao mesmo tempo na objetividade das organizações sociais e nos cérebros” (2010, p. 35).

² Desde o início aponto que este trabalho está escrito na primeira pessoa do singular na perspectiva teórico-metodológica de demarcar a minha autoria e o lugar de onde falo em relação ao campo de poder intelectual no qual estou inserida.

de minha relação com o universo estudado: as *comunidades quilombolas*³. Minha aproximação com esse tema tanto do ponto de vista teórico quanto prático se iniciou em Dezembro de 2008, ainda na graduação, quando passei a integrar o grupo de estudos e pesquisas, da UEMA e do UNICEUMA, o LIDA (Lutas Sociais, Igualdade e Diversidade), coordenado pela antropóloga Prof.^a Dr.^a Marivania Furtado. Como tal aproximação se deu a partir das discussões de autores das Ciências Sociais e por outro lado, como minha formação é em História e Serviço Social, tive a oportunidade de ter um contato multidisciplinar e mesmo interdisciplinar acerca da categoria “comunidade quilombola” e suas inter-relações nas lutas sociais.

Em relação ao campo empírico, meu primeiro contato com uma comunidade quilombola foi com o Rio Grande, localizado em Bequimão – MA, no qual permaneci até Dezembro de 2011. Embora inicialmente eu tenha me predisposto a analisar a construção da territorialidade quilombola nesta comunidade⁴, contribuindo assim no trabalho de campo para a tese de doutoramento da Prof.^a Marivania, gradativamente, fui voltando meu interesse para a análise da relação entre as políticas sociais e as comunidades quilombolas, em particular, a Política de Assistência Social na referida comunidade⁵.

A esse respeito, embora as comunidades quilombolas tenham adentrado a cena política a partir da Constituição Federal de 1988, é fundamentalmente desde os anos 2000 que estas passam a ser inseridas, como público-alvo, nas políticas e programas sociais. No âmbito da Política de Assistência Social, os quilombolas passam a ser entendidos como grupos em “situação de risco e vulnerabilidade social” ocasionada pela fome, doenças, violência, preconceito, pobreza, entre outros (PNAS, 2004). Com isso, passam a compor o segmento dos que *necessitam de assistência*.

Com a prerrogativa neoliberal no desenvolvimento das políticas sociais brasileiras a partir dos anos 1990, a Assistência Social vem se constituindo numa política seletiva, focalizada e reducionista, voltada a garantia de mínimos sociais aos “mais pobres dentre os pobres” (Mota, 2008). Nessa perspectiva, as comunidades quilombolas são encaradas também como compondo genericamente a população em situação de “extrema pobreza”, prioritária em programas de transferência de renda, tais como o Bolsa Família e o plano Brasil Sem Miséria, da presidente Dilma Rousseff.

³ Está em itálico por me referir às *comunidades quilombolas*, neste momento, tanto como categoria teórica quanto como sendo os próprios grupos sociais. Uma maior conceptualização das mesmas será feita no capítulo 02.

⁴ Projeto de iniciação científica financiado pela FAPEMA de Dezembro de 2008 a Dezembro de 2009.

⁵ O termo “comunidade” será discutido no capítulo 02.

Tais discussões estão condensadas num trabalho anterior (Silva, 2011), a saber, minha monografia de conclusão do curso de graduação em Serviço Social⁶. Naquele momento, buscava compreender como as políticas sociais brasileiras, em particular a de Assistência Social, assegurariam as particularidades etnoterritoriais das comunidades quilombolas se o critério de acesso aos direitos socioassistenciais era genérico e homogeneizador, não respeitando as diferenças, qual seja, o critério de ser classificado como (extremamente) *pobre*.

Tal questão (não resolvida) continuou “importunando-me” após o ingresso no mestrado em Políticas Públicas, em 2012, no qual pretendi aprofundar mais a problemática, questionando: se o critério para acessar os direitos socioassistenciais é ser re-conhecido como *pobre*, o que se entende como *pobreza* é o mesmo tanto para a Política de Assistência Social quanto para os sujeitos de (não) direitos, ou seja, para as comunidades quilombolas? Se não, que concepções de “pobreza” estão em disputa? E quais estratégias as comunidades quilombolas utilizam para garantir seus direitos ante o imperativo estatal de ser re-conhecida como *pobre*?

A *pobreza* se constitui, assim, na categoria central desta pesquisa a fim de analisar os limites e implicações de um discurso pluriétnico do Estado brasileiro (Almeida, 2008) que ao pretender garantir *direitos iguais* a grupos etnicamente diferenciados, o faz a partir da hierarquização e assimilação das *diferenças*. Tal pode ser percebido a partir do entendimento homogeneizador da Política de Assistência Social sobre o que é entendido como *pobre* e *pobreza*, utilizando para tanto o critério da (falta de) renda, e a utilização do mesmo para incluir as comunidades quilombolas como *beneficiárias* dos programas sociais.

Desta feita, as provocações iniciais deste trabalho dissertativo tiveram como campo empírico de investigação a comunidade quilombola Ariquipá, localizada em Bequimão – MA e suas inter-relações com a Política de Assistência Social. A escolha por esta comunidade se deu a partir de uma reunião, em Janeiro de 2013, realizada no Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) daquele município, como parte do trabalho de pesquisa e extensão desenvolvido pelo grupo LIDA em comunidades quilombolas de Bequimão em parceria com o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM).

⁶ Defendida em Julho de 2011 e intitulada: **A (DES)ASSISTÊNCIA SOCIAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO RIO GRANDE, BEQUIMÃO-MA: contradições e perspectivas de direitos, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Marivania Leonor Souza Furtado.**

Naquela reunião compareceram cinco das nove comunidades quilombolas certificadas até então⁷, um representante do MOQUIBOM, um da Comissão Pastoral da Terra (CPT) além do próprio grupo LIDA. Na ocasião, buscamos esclarecer o processo de titularização dos territórios quilombolas, os direitos socioterritoriais existentes bem como a importância política de uma pesquisa acadêmica nas comunidades na medida em que esta se torna um documento que pode pressionar o poder público na garantia de políticas socioterritoriais para os quilombolas.

Nesse ínterim, a comunidade Ariquipá, representada na figura do presidente de sua associação de moradores, Carlos Alberto, se mostrou interessada em minha pesquisa sinalizando que eu poderia realizá-la naquela comunidade. Além disso, eu e Carlos Alberto já nos conhecíamos desde 2011, na Conferência Municipal de Assistência Social em Bequimão, momento em que fui acompanhando o Rio Grande. Assim, a escolha pelo campo empírico foi menos uma opção minha do que dos próprios “pesquisados”; e poderia mesmo dizer que foram *eles* quem *me* escolheram e não o contrário.

Dessa forma, a relação pobreza – comunidades quilombolas – Assistência Social tendo como base a multiculturalidade do Estado brasileiro (Semprini, 1999) foi sendo construída como a temática central deste trabalho dissertativo. No entanto, algumas ideias ainda precisavam ser “desessencializadas” para que eu pudesse ter uma noção minimamente clara do que estava me propondo investigar. É, pois, acerca desse mo(vi)mento de (des)construção do objeto de estudo que passo a tratar a seguir.

1.1 Pobreza, *pobrezas*, *etnopobreza*: conceitos em (des)construção

Quando iniciei esta pesquisa, eu pretendia empreender uma análise das representações sobre a “pobreza” construídas pela comunidade quilombola Ariquipá e pela Política Nacional de Assistência Social, partindo do pressuposto de que tais representações se constituíam num “confronto de lógicas”. Nessa fase, ao menos dois equívocos me foram apontados⁸: um seria a naturalização e mesmo homogeneização do que eu mesma estava entendendo como “pobreza” e o outro, a lógica binária com que eu operava a oposição entre a comunidade quilombola e a Política de Assistência Social, compreendendo-as como “duas lógicas” distintas.

⁷ Até Dezembro de 2013 já são dez as comunidades quilombolas certificadas em Bequimão. Seus nomes aparecem no capítulo 2 desta dissertação.

⁸ Na qualificação do projeto de pesquisa realizada no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas.

No que concerne ao entendimento sobre a “pobreza”, eu pretendia analisar as *representações* sobre a mesma, no entanto, partia de *uma definição* (e, portanto, “verdadeira”), qual seja, a ancorada no Materialismo Histórico e Dialético. Nessa perspectiva teórica, eu entendia a “pobreza” como inerente ao Modo de Produção Capitalista, sendo resultado da exploração de uma classe por outra, por meio da separação do proletariado dos meios de produção e da apropriação privada destes pelos burgueses, levando assim à extração da mais-valia, de forma que, no sistema capitalista, na proporção em que se produz riqueza para os detentores dos meios de produção também se produz pobreza e miséria para os trabalhadores.

Todavia, embora não possa negar que agentes sociais, povos e comunidades inseridos ou de alguma forma afetados pela exploração do trabalho gerada pelo sistema capitalista estejam passíveis de sofrer uma situação de privação ou de dificuldades econômicas oriundas de tal exploração, isso não necessariamente vai significar que eles se identificariam como “pobres” ou que entenderiam sua condição como de “pobreza”⁹. Nessa ótica, outros elementos, para além da exploração capital X trabalho, podem ser acionados pelos agentes sociais no tocante às concepções destes sobre a “pobreza”, sendo que, sob *aspectos diferentes* ou sob *campos de poder* diferentes, o mesmo agente ou grupo social pode ser entendido ou se entender como “pobre” num contexto e “rico” noutra.

Nessa linha, percebi que a corrente de pensamento produtivista não abarcava o tipo de análise que eu pretendia empreender. No entanto, outras “definições” da “pobreza” também não pareciam ser suficientes para a análise. Tal pode ser observado nas definições oficiais da mesma, construídas pelas agências internacionais¹⁰. Nesses casos, a “pobreza” seria assim definida: a) unicamente pela (falta de) renda, diferenciando a *pobreza* da *extrema pobreza* (concepção do Banco Mundial); b) por um misto de longevidade, nível educacional e renda *per capita* (critérios do IDH); ou c) por um misto de vida breve, analfabetismo em adultos e a falta de serviços básicos de saúde, água potável e nutrição (critérios do IPH)¹¹.

Observando o campo empírico, a comunidade quilombola Ariquepá por ter uma economia voltada predominantemente para o provisionamento familiar com pouca comercialização dos alimentos oriundos do trabalho agrícola, da pesca ou do extrativismo

⁹ A esse respeito é interessante lembrar que o fato de estar numa situação de exploração do trabalho não necessariamente significa que determinado agente social seja identificado como “pobre” ou mesmo que tenha alguma identificação com a classe trabalhadora/ proletária, a exemplo de determinadas profissões liberais e de indivíduos e famílias inseridos na chamada (nova) “classe média”.

¹⁰ Esta discussão está mais aprofundada no capítulo 03.

¹¹ IDH significa Índice do Desenvolvimento Humano e IPH é o Índice de Pobreza Humana, ambos construídos pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

realizados, tem como uma de suas características principais a baixa monetarização das famílias, fazendo com que elas sejam entendidas pelos organismos oficiais como de *baixa renda*. No tocante à escolarização, a taxa de analfabetismo entre os idosos é de praticamente 100% e mesmo entre os adultos ainda é bem alta¹² haja vista ser recente a construção de escolas públicas próximas à comunidade.

Os serviços básicos de saúde também são escassos. Ariquepá dispõe de uma agente comunitária de saúde que realiza visitas quinzenalmente, mas os médicos se localizam apenas na sede de Bequimão, a 10 km de distância. Embora existam algumas casas que tenham água encanada, a maioria é abastecida com a água do poço sem ser filtrada ou fervida, não há rede de tratamento de esgoto ou de saneamento básico e algumas famílias não tem banheiro, fossa ou sentina, fazendo suas necessidades fisiológicas no mato. Ademais, pude observar também que, mesmo com o Programa Bolsa Família, algumas crianças se encontram abaixo do peso para sua idade.

Tais situações descritas anteriormente correspondem aos critérios “oficiais” utilizados para definição de uma situação de “pobreza”. Por meio desses critérios, definidos pelas agências internacionais e reapropriados no Brasil pelas políticas sociais, Ariquepá pode ser entendida como uma comunidade *pobre* em quaisquer dos índices mencionados: o do Banco Mundial, o IDH ou o IPH.

No entanto, quando perguntei aos entrevistados o que eles compreendiam como “pobreza”, outros elementos, distintos dos utilizados *oficialmente*, foram acionados pelos moradores na identificação de uma pessoa (não) *pobre*¹³. Tal pode ser observado a seguir:

D. Benedita: Na minha época, que eu tive meus filhos, ah, tinha dia de noite eu tava dando com o pau na cabeça pra fazer um cumê pra filho, mas agora essas neta aí, elas escolham, digam ‘ah, eu não quero peixe, só se for frito’. E os meus não tinham isso, senhora. [...] Então, eu acho que não tem gente mais tão pobre assim mais. Não tem, pobre que eu entendo é quem não tem nadinha, e aqui quem não tem um boi, tem um porco, tem um cavalo, tem um jumento, então não é mais pobre assim, né?

Nessa discussão, é possível compreender que as concepções acerca da *pobreza* bem como os critérios de distinção entre *pobres* e *não-pobres* variam segundo os grupos sociais e as forças em disputa no campo de poder¹⁴. Assim, podem existir tantos “pobres”

¹² Essas informações foram colhidas a partir de entrevistas realizadas com os moradores da comunidade e pela observação direta.

¹³ Tais elementos são melhor discutidos nos capítulos 04 e 05.

¹⁴ Em relação ao conceito de campo, Bourdieu (2010) discute que este é um microcosmo autônomo num macrocosmo social. O campo possui suas regras próprias e funciona como um campo de forças, em que agentes

quantos são os grupos humanos (Ranhema, 2000), no entanto, é preciso atentar para o fato de que tais representações encontram-se em disputa nas lutas pela classificação legítima do mundo social. Nessa senda, a “pobreza”, enquanto uma categoria teórica com implicações práticas, é também uma *construção social*, ou seja, um produto provisório das disputas pela representação legítima do mundo social.

Portanto, neste trabalho utilizo a concepção de “pobreza” construída por Araújo (2001, p. 05) que a entende como o “resultado de uma abstração, de uma construção de formas de representação simbólica e da posição do agente que fala, em relação aos diversos campos de poder nos quais se encontra inserido”. Em outras palavras, não é possível compreender a “pobreza” *em si*, como eu pretendia fazer, mas somente *em relação à* posição ocupada pelo agente que fala nas disputas pela (des)construção dos esquemas de di-visão do mundo social.

Isso posto, coloco que nem as disputas internas ao campo nem as posições ocupadas pelos agentes sociais estão numa relação de simetria, mas sim de desigualdade. Por esse motivo, nesse trabalho, trago para discussão as contribuições de Escobar (2007), Quijano (2005) e Lander (2005), sobre a *colonialidade do poder e do saber*. Tais autores compreendem que há uma subalternização dos saberes dos povos e comunidades colonizados a partir da imposição de saberes ocidentais e eurocêntricos como universais e hegemônicos que, por sua vez, desconsidera como legítimas outras formas de construção do conhecimento.

Nesse ínterim, é preciso estar atento para não cair na armadilha do objeto pré-construído, pois de acordo com Bourdieu (2010):

A ciência social está sempre exposta a receber do mundo social que ela estuda os problemas que levanta a respeito dele: cada sociedade em cada momento elabora um corpo de problemas sociais tidos como legítimos, dignos de serem discutidos, públicos, por vezes oficializados e, de certo modo, garantidos pelo Estado (BOURDIEU, 2010, p. 35).

Ao levar em conta esta recomendação, é preciso *duvidar* das pré-noções existentes acerca da “pobreza”, tanto as construídas a partir da influência da corrente hegemônica no Serviço Social atualmente, o marxismo, quanto as construídas pelo senso comum douto e vulgar que legitimam os índices internacionais de *medição* da pobreza para a *definição* da mesma. Se a “pobreza” se apresenta hoje em dia como um *problema social* legitimado para

e grupos sociais disputam pela conquista de posições, sendo que conquistar posições é adquirir poder. As regras do campo não estão dadas *a priori*, mas são identificadas pelo/a pesquisador/a no processo de investigação.

estudo é preciso, pois, que a pesquisadora esteja atenta para perceber que aspectos são ressaltados e quais continuam invisibilizados pelos discursos hegemônicos.

Compreendendo que as comunidades quilombolas são cada vez mais entendidas pelas políticas sociais brasileiras como “pobres” ou “mais pobres dentre os pobres”, neste trabalho, privilegiei as representações construídas por esses grupos específicos acerca dessa questão. Assim é que desenvolvo e operacionalizo o conceito de “etnopobreza” como sendo as concepções construídas por determinado grupo étnico – neste caso, a comunidade quilombola Ariquipá – acerca do que é entendido por este (a) como “pobreza/riqueza” bem como as dinâmicas de acionamento/ocultamento de uma classificação como “pobre” nas intermediações com o poder público.

É preciso deixar claro que ao trabalhar com a noção de “etnopobreza”, não a compreendo como algo acabado ou portador de uma essência imutável, pois as classificações acionadas sobre a “pobreza” variam segundo as situações e em relação às posições ocupadas nos campos de poder. Assim é que, sob variadas circunstâncias, determinadas características associadas à “pobreza” poderão ser expressas pelo grupo étnico enquanto que, em outros momentos, estas poderão ser dissimuladas ou mesmo negadas como tal. Nessa discussão, concordo com Sales (2000, p. 14), ao afirmar que “assumir ou negar determinadas características peculiares ao grupo torna-se uma estratégia na busca de vantagens ou ‘melhorias’ para a comunidade como um todo”.

Aprofundando a questão, Sposati (2000) ressalta que a relação entre Estado e pobreza se expressa a partir da criação, pelo primeiro, de mecanismos excludentes de comprovação da condição de não-cidadão, o que a autora denomina *mérito da necessidade*. Por meio desses mecanismos, o agente social que pleiteia sua inclusão em programas sociais destinados aos “pobres” deve *comprovar* ser um *pobre merecedor*, expondo a estranhos situações de violação de direitos, não-cidadania, problemas familiares... para ter acesso à renda e aos serviços socioassistenciais oferecidos.

Ante o *mérito da necessidade*, Pereira (2007) aponta que os ditos “pobres” desenvolvem uma *teatralização da pobreza*, ou seja, eles assumem perante os técnicos responsáveis por implementar os programas sociais, o papel social de *ser pobre* e um *pobre merecedor de assistência*. Para tanto, fazem uso de gestos, comportamentos, determinadas vestimentas, linguagens e expressões para *evidenciar* uma condição que classificam como sendo de “pobreza”.

Nesse sentido, a etnopobreza não se refere apenas às concepções sobre a “pobreza” construídas pelo grupo étnico em sua cotidianidade, mas também as “teatralizadas”

(Pereira, 2007), ou seja, as acionadas para *comprovar* uma condição de “pobreza” tendo em vista a inserção em programas sociais. Conforme dito anteriormente, essas concepções variam segundo os interesses em jogo e as forças sociais em disputa.

Dessa forma, trago para discussão a relação entre a comunidade quilombola Ariquipá e a Política de Assistência Social, no tocante às representações construídas sobre a “pobreza”, não mais a partir de um entendimento dessas como um “confronto de lógicas”, numa oposição binária entre uma e outra, mas buscando perceber quais critérios definidores de “pobreza” são acionados pela comunidade e em quais circunstâncias e com quais interesses eles são construídos.

Isso posto, enuncio que esta pesquisa tem como objeto de estudo: “os critérios definidores de pobreza acionados pelos moradores de Ariquipá e(m) suas relações com a Política de Assistência Social”.

1.2 De invisível a “quase ser uma de dentro”: o campo empírico e os desafios da pesquisadora

A comunidade quilombola Ariquipá está localizada no município de Bequimão – MA, na microrregião Litoral Ocidental Maranhense. Vindo de São Luís, capital do Maranhão, pelo *ferryboat*, chega-se ao município após aproximadamente quatro (04) horas de viagem por via aquática e terrestre. Da sede de Bequimão à Ariquipá, são 10 km percorridos e três povoados na beira do caminho: Bem Fica, Rio Grande e Monte Palma, além das cercas de alguns fazendeiros. Após vinte (20) minutos percorridos de moto, chega-se à sede de Ariquipá.

Outrora fazenda escravocrata de cana-de-açúcar, sua ocupação territorial por ex-escravizados remonta a mais de cento e cinquenta (150) anos. Atualmente, existem na comunidade cerca de oitenta e cinco (85) famílias que se reproduzem materialmente a partir do trabalho agrícola, pesca, extrativismo, criação de animais e construção de casas (de adobe ou de argila do campo). Além destes, é comum encontrar moradores que são funcionários públicos contratados pela prefeitura, que realizam trabalho migratório temporário em outros Estados ou que são aposentados. Os demais são beneficiários do Programa Bolsa Família.

Ariquipá também realiza festas marcadas pelo catolicismo rural, como a Festa de São Sebastião (10 a 20 de Janeiro), e pelo sincretismo religioso, como a pajelança (realizada no dia 08 de Dezembro). Também são tocados o tambor de crioula e o forró de caixa por integrantes mais idosos da comunidade. Para animar os mais jovens, foi criado um grupo de

dança *country*, chamado “Heróis da Vaquejada”, que se apresenta nos arraiais de São João. A Vaquejada também ocorre na comunidade, no mês de Agosto, acompanhada pelos bailes de *reggae*.

Em relação à mobilização política, Ariquipá foi a primeira comunidade quilombola certificada em Bequimão, em 2006, além de possuir dois ex-vereadores saídos dessa comunidade¹⁵. Esse “princípio de mobilização” permitiu certas melhorias de infraestrutura, tais como luz elétrica, pontes e abertura de novas estradas, todas conseguidas após a criação da Associação de Moradores (em 1997). Também em Ariquipá houve um processo de mobilização política anterior ao realizado nas outras comunidades de Bequimão, por meio de sua participação em encontros promovidos pelo Centro de Cultura Negra (CCN) e pela Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ-MA) nos anos 1980 e 1990 respectivamente.

Por esse motivo, Ariquipá é encarada quase que como uma “comunidade-mãe” ou uma “comunidade referência” para as outras de Bequimão. Assim é que Carlos Alberto¹⁶ fala que quando surge um programa novo para as comunidades quilombolas, “as outras comunidades esperam a gente ir lá primeiro fazer uma reunião com eles pra explicar direitinho o que é pra depois eles decidirem se participam ou não”. Como as comunidades não compreendem bem a linguagem do poder público bem como desconfiam do mesmo achando que pode ser “artimanha de político”, elas têm mais confiança quando é “Ariquipá” que vai lhes explicar os programas a serem desenvolvidos.

No que se refere à sua relação com a mídia, Ariquipá também não é inexperiente. Já na década de 1970 veio à comunidade um grupo de franceses coordenados pelo cineasta Jean-Pierre Beurenaut em parceria com o cineasta maranhense Murilo Santos realizar um documentário intitulado *Le bonheur est là-bas, en face* (“A felicidade está lá, na frente”), o qual tratava do êxodo rural realizado pelos moradores com vistas a melhores condições de vida nas grandes e médias cidades brasileiras. Uma imagem de tal encontro com “os franceses” está registrada no quadro pendurado na parede da casa de uma das filhas de Calango, então líder comunitário à época:

¹⁵ Um se chamava Pedro Silva, mais conhecido como Calango, e fundou o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bequimão (STTR) e o outro é seu filho, Creuber, que fundou a Associação de Moradores Quilombolas do Ariquipá em 1997, sendo seu presidente por quase dez anos. Atualmente, Calango é falecido e Creuber é secretário de Agricultura do município.

¹⁶ Presidente da Associação de Moradores de Ariquipá e funcionário do STTR de Bequimão.



FIGURA 01: A presença do cineasta francês em Ariquipá nos anos 1970 (fotografia).

LEGENDA: À esquerda Jean-Pierre Beurenaut, ao centro, Pedro Silva, o Calango, e à direita outro morador de Ariquipá.

FONTE: SILVA, 2013.

Nessa mesma linha, d. Rosa, quando lhe perguntei sobre o processo de produção da farinha, disse-me: “você não vai gravar [filmar]? Eu quero me ver na televisão [risos]”. Ou ainda Luciano, sobre a dança *country* de Ariquipá: “mais tarde você vai lá no barracão tirar umas fotos da nossa dança, levar um pouco da cultura de Ariquipá”. Nesse sentido, a comunidade, de certa forma, já se acostumou a ser filmada e fotografada por outrem, de forma que indicam à pesquisadora o que filmar e o que entendem como importante para ser registrado.

Em relação às visitas de demais pesquisadores à comunidade, observei que, embora fossem constantes, os moradores não entendiam bem quem eram eles ou porque estariam ali. Quando iniciei a pesquisa em Ariquipá, fui conversar com d. Beatriz, e ela assim me contou: “outro dia veio aqui uma menina fazer uma pesquisa sobre a festa que eu faço (pajelança). Não era você não?”. Alguns meses depois, Rosenilde também comentou: “semana passada veio aqui um pessoal da Marinha fazer umas perguntas sobre a comunidade quilombola, não entendi direito o que eles queriam”.

Assim, posso dizer que Ariquipá é, de certa forma, uma comunidade já acostumada à presença de estranhos. No entanto, a não ser os franceses que vieram na década de 1970, as outras pessoas, pelos mais diversos motivos, fizeram apenas “visitas-relâmpago” à comunidade não estabelecendo nenhuma relação de proximidade maior com a mesma, o que faz com que eles não se lembrem direito desses “pesquisadores” que já chegam “fazendo perguntas”.

Nessa senda, meu primeiro contato com Ariquipá, na festa de São Sebastião, se deu de forma tranquila, já que, para eles, era comum chegar alguém querendo “fazer pesquisa” sobre o lugar. Carlos Alberto me apresentava às pessoas como “a menina da universidade que veio fazer pesquisa aqui e ajudar a gente na questão da terra”. Eu sentia como se as pessoas me olhassem com um misto de admiração e surpresa: admiração por eu ser da universidade (o que é considerado como algo importante) e surpresa por eu ser tão nova e já ser da universidade. Nesse espírito, transcrevo a seguir um trecho de meu diário de campo acerca de como se deu o meu “primeiro contato”:

No primeiro momento em que cheguei em Ariquipá fiquei meio sem saber direito o que fazer, sem saber o que perguntar, também fiquei apreensiva de saber como eles me receberiam, pois devido à minha pouca idade (22 anos na época) fiquei com medo de não ser levada a sério. Mas, com todas as minhas dificuldades/conflitos internos, fui em frente e me apresentei a uma senhora que estava sentada no final da capela de São Sebastião, esperando o início da reza. Disse meu nome, que era de São Luís, da Universidade Federal do Maranhão e que estava fazendo uma pesquisa sobre Ariquipá. Então, perguntei sobre a festa: o assunto em comum. Ela então me indicou para outra senhora dizendo que a mesma saberia ‘contar melhor’ essa história. Essa senhora estava bem na frente da capela e todos ficaram *me observando* conversar com ela. [...] Ao início da reza, um dos rezadores se aproximou de mim e pediu para eu me apresentar a ele. Depois que eu lhe expliquei o porquê de eu estar ali, ele falou para todos os presentes o meu nome, que era da Universidade e que estava fazendo uma pesquisa e pediu para que eu ficasse de pé. [...] A percepção daqueles aos quais eu me apresentava era ora de alegria por eu ser da universidade e assim me tratavam com ‘mais importância’ ora com certa descrença, como que pensando: será que ela é mesmo da universidade, novinha desse jeito? (DIÁRIO DE CAMPO. 20/01/13).

Desta feita, nos primeiros meses do trabalho de campo, o sentimento que mais me marcou nas visitas à comunidade foi a insegurança travestida em medo. O medo de não ser aceita, o medo de não ser levada a sério, o medo de fazer alguma coisa errada que prejudicasse o andamento da pesquisa, o medo em ofender os moradores ao perguntar sobre a questão da *pobreza*. Mas, sobretudo, isso se acirrou mais pelo medo de eu estar sozinha numa comunidade nova em que eu não conhecia ninguém. Diferentemente dos mais de três anos em que estive no Rio Grande, em que as viagens eram feitas sempre em grupo, sob a orientação da professora, misturadas a músicas e brincadeiras, as viagens à Ariquipá foram em sua maioria feitas sozinha, sem companhia e sem a supervisão de ninguém. Se eu fizesse algo errado, eu mesma é que responderia por meus atos.

Quando eu chegava, as pessoas em geral não me davam muita atenção, continuavam com seus afazeres como se eu ali não estivesse. Não conversavam muito comigo, a não ser Rosenilde, a dona da casa em que eu me hospedava, no entanto, ela frequentemente tinha que ir à sede municipal de forma que eu também ficava sozinha. Sentia-

me como se fosse *invisível* naquele universo e como se estivesse permanentemente *incomodando*.

Infelizmente, essa situação de desconforto inicial foi agravada mais devido à minha falta de experiência nos trabalhos de campo do que propriamente pelo “jeito de ser” dos moradores de Ariquepá. Em muitos momentos, eu me sentia como “um peixe fora d’água”, não conseguia me integrar àquele contexto, em outros, sentia inexplicavelmente uma saudade de casa e uma enorme vontade de ir embora. Em ambos os casos, a causa era a mesma: eu não conseguia *relaxar*, diminuir a tensão e agir o mais naturalmente possível. Até mesmo nas entrevistas, o medo de “fazer algo errado” me tolhia, tornando algumas entrevistas iniciais desconfortáveis e “pesadas”.

Por outro lado, eu percebia que embora Ariquepá fosse habituada a estranhos, ela não era habituada a estranhos irem periodicamente à comunidade (foram ao total nove (09) viagens, em média uma (01) por mês, com duração aproximada de dois (02) a três (03) dias cada)¹⁷. Como eu disse, os demais “pesquisadores” faziam “visitas-relâmpago” e nem mesmo chegavam a pernoitar na comunidade. Assim, eles não chegavam, efetivamente, a *incomodá-los*. Contudo, apesar das dificuldades, penso que essa experiência de pesquisa num campo novo foi muito salutar para meu amadurecimento pessoal e intelectual, para que eu não ficasse com a falsa impressão de que a entrada em todo campo novo de pesquisa seria fácil como foi no Rio Grande.

Com o tempo e, principalmente, com a prática, aprendi a ter paciência, a não ser tão afoita e nem tão direta nas entrevistas, a comentar sobre assuntos triviais que aparentemente não tinham correspondência com o tema central do meu trabalho. Aprendi a ouvir as histórias que me contavam atentamente e a observar melhor as brincadeiras e os comportamentos das pessoas. Aprendi, finalmente, a transformar a situação estranha e artificial de uma entrevista em algo *quase* normal, numa conversa. Assim, eu passei a conversar com as pessoas em suas atividades domésticas, cozinhando, lavando ou cuidando das crianças; percebi que na cotidianidade era mais fácil observar/falar sobre a questão da *pobreza/riqueza*.

No tocante ao relacionamento interpessoal, este passou a melhorar a partir de uma semelhança física: algumas pessoas na comunidade perceberam que eu parecia muito fisicamente com a filha de Rosenilde, Jéssica, de 21 anos. Nós tínhamos praticamente a mesma idade, o mesmo tipo de cabelo, o mesmo tipo físico e até o nosso jeito de falar era

¹⁷ Mais detalhes ver as indicações metodológicas no item a seguir.

semelhante. Como o pai de Jéssica morava em São Luís, e como eu andava muito com Rosenilde, as pessoas passaram a perguntar se eu e Jéssica éramos irmãs por parte de pai. Rosenilde gostou da brincadeira e disse que sim e ainda me acrescentou: “não me desmente”.

É claro que a brincadeira durou pouco, mas ser (pseudo)irmã de Jéssica me abriu novas possibilidades. Quando eu chegava numa casa, eles já diziam: “É tu a quase irmã de Jéssica? Vocês são muito parecidas mesmo!”¹⁸. Assim, o gelo inicial foi se desfazendo e eu, aos poucos, fui me sentindo da família, da comunidade. Sabia andar por aquelas ruas e falava com os moradores tal como fazia no Rio Grande, fazia brincadeiras, dançava e me divertia sem mais o medo de *fazer alguma coisa errada*. Carlos Alberto começou a me pedir ajuda em alguns programas sociais e Rosenilde me convidou para dar duas palestras na comunidade¹⁹.

Dessa forma, e sobretudo com a constância das viagens e uma presença maior na comunidade, meu relacionamento com os moradores pôde ser estreitado. Nas vezes subsequentes que fui à Ariquipá, Rosenilde disse: “Josiane, agora tu já é de casa, deixe de cerimônia”. Os outros moradores, ao me verem com frequência, falavam: “eita, mas tu já tá quase sendo uma de dentro, falta só tu te casar com alguém daqui, aí tu muda pra cá e vira do lugar mesmo [risos]”. De casar, não sei, mas que Ariquipá já mora no meu coração, isso com toda certeza.

1.3 Indicações teórico-metodológicas: *teoria e empiria* no processo de investigação científica

Como já apontado anteriormente, as análises realizadas nesse trabalho dissertativo estão baseadas no aporte da *sociologia reflexiva* de Pierre Bourdieu (2010), ao propor a desnaturalização dos conceitos bem como o pensar relacionalmente a partir da adoção de uma postura crítica de reconstrução da realidade social e de ruptura com o senso comum douto e vulgar. Também é necessário, nesse processo, considerar a luta teórica existente pela definição legítima do mundo social, entendendo que a produção científica influencia na conservação ou transformação das visões de mundo, dos critérios de classificação como também dos esquemas de di-visão do mundo social. Textualmente, Bourdieu enuncia:

¹⁸ Por vezes eu me utilizava dessa possibilidade de “ser quase uma de dentro” nas viagens, quando pegava um mototáxi para Ariquipá, pois como o mototaxista pensava que eu era da comunidade, não cobrava os preços mais elevados geralmente destinados aos “de fora” diferente do que ocorria quando eu dizia que era de São Luís.

¹⁹ Uma foi em Julho de 2013 e se referia aos resultados parciais da pesquisa, principalmente, no tocante à história da comunidade quilombola Ariquipá (capítulo 02 da dissertação) e a outra foi em Setembro do mesmo ano, por ocasião do aniversário da Associação de Moradores Quilombolas do Ariquipá, evento que reuniu as dez comunidades certificadas em Bequimão e no qual falei sobre as Políticas Socioterritoriais para Comunidades Quilombolas.

[...] o conhecimento do mundo social, e mais precisamente, as categorias que o tornam possível, são o que está, por excelência, em jogo na luta política, luta ao mesmo tempo teórica e prática pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo (BOURDIEU, 2010, p.142).

Nesse sentido é que entendo a *pobreza* como inserida nesse campo de disputas pela classificação legítima, compreendendo que as categorias legitimadas ou não nas lutas sociais influenciam na própria percepção do mundo social. Nessa senda, procuro neste trabalho expressar, por outro lado, o(s) olhar(es) da comunidade quilombola Ariquipá acerca da “pobreza” que lhe é atribuída, partindo do pressuposto de que tal entendimento se constitui como um saber que nas disputas atuais pela classificação se encontra subalternizado pelos discursos dos agentes e agências oficiais de controle e combate à “pobreza”.

Diante disso, e objetivando “dar voz” aos silenciados pela História e pelos discursos e dados oficiais, é que utilizei como procedimento metodológico a História Oral na medida em que em comunidades cujas formas de vida estão marcadas pela oralidade, a não utilização desta seria mais uma maneira de silenciar e ocultar os posicionamentos de agentes sociais já marginalizados pelos estudos científicos hegemônicos sobre a “pobreza”, que utilizam principalmente dados econômicos e estatísticas oficiais.

A utilização da História Oral se torna interessante, pois, por meio desta, é possível captar as concepções construídas sobre a “pobreza” e a “riqueza” pelos moradores da comunidade quilombola Ariquipá. Para tanto, foi realizada a análise dos *relatos orais*, obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas, acerca do que os agentes sociais entendiam como “pobreza/ riqueza” a partir da relação com determinados aspectos, tais como: o passado, a alimentação, a infraestrutura, o consumo, a violência, o trabalho, as relações intergeracionais, os recursos naturais e os programas sociais.

Os temas mencionados não foram escolhidos anteriormente por mim, mas foram aparecendo nas falas dos entrevistados e depois sendo aprofundados por meio de perguntas relacionadas a esses aspectos em específico. Em outros contextos, concepções sobre a “pobreza/riqueza” eram percebidas em falas espontâneas ou mesmo em brincadeiras, de forma que eu as anotava e depois voltava àquele agente social para que me explicasse melhor o que significavam. Fui percebendo que algumas concepções convergiam em temas semelhantes e assim foi feita esta classificação²⁰.

²⁰ Desenvolvida fundamentalmente no capítulo 04.

Na análise dos critérios definidores de “pobreza” acionados nas relações entre os moradores de Ariquipá e a Política de Assistência Social, optei por analisar duas ações da mesma: a) a distribuição de cestas básicas pelo Fome Zero; e b) a fase inicial de implementação do plano Brasil Sem Miséria, ambos ocorridos em 2013 durante o período de realização do trabalho de campo. No caso da distribuição anual de cestas básicas, realizada em Ariquipá desde 2011, interessou-me analisar quais concepções de “pobreza” foram (são) acionadas pela comunidade para incluir Ariquipá como “beneficiária”.

Para tanto, analisei o conteúdo da Carta-pedido solicitando cestas básicas, enviada em conjunto pelas comunidades quilombolas Ariquipá, Pontal e Rio Grande à Fundação Cultural Palmares (em 2010). Nesta carta-pedido, as referidas comunidades apontavam elementos para justificar por que elas deveriam ser incluídas no recebimento das cestas. Além da análise desse documento, realizei entrevistas semiestruturadas com moradores de Ariquipá sobre os temas: cestas básicas, pobreza e (falta de) comida.

Já o plano Brasil Sem Miséria (BSM) teve início em Agosto de 2013 e está na fase do “diagnóstico”²¹, ou seja, de seleção das famílias entendidas como inseridas no *perfil* da “extrema pobreza”. Nesse aspecto, identifiquei e analisei os critérios utilizados pelos moradores de Ariquipá para definir o que seria considerado um agente social “pobre” bem como o entendimento deles acerca da chamada “(extrema) pobreza”.

Nesse sentido, foram realizadas entrevistas semiestruturadas e observação direta das falas espontâneas dos moradores de Ariquipá em sua relação com o BSM. Para classificação dessas informações, baseei-me no esquema analítico proposto por Araújo (2001) por perceber que as representações construídas pelos moradores de Ariquipá, salvo algumas exceções, foram semelhantes às encontradas pela autora.

Dessa forma, ao longo da pesquisa de campo busquei diminuir, na medida do possível, a violência simbólica produzida pela relação pesquisadora-pesquisado/a, empreendendo a prática da escuta ativa e metódica, distante tanto “da pura não-intervenção da entrevista não dirigida quanto do dirigismo do questionário” (BOURDIEU, 2007, p. 695).

Para captar também o *não-dito*, fiz uso da *observação direta*, na medida em que esta permitiu perceber gestos, expressões, entonações, brincadeiras e posturas que pudessem de alguma forma me levar a concepções sobre a “pobreza” partilhadas pelos moradores da comunidade Ariquipá. Para tal, era preciso que eu tivesse certa permanência em campo para

²¹ Termo assim designado pelo próprio BSM.

que assim essas expressões pudessem vir à tona com mais naturalidade, o que foi feito por meio de visitas periódicas à comunidade uma vez por mês sempre pernoidando na mesma.

No que concerne ao período de realização da pesquisa, inicialmente aponto que não houve uma separação rígida entre o momento de construção teórica do objeto de estudo e o de trabalho de campo. Pelo contrário, o processo de discussão teórica das categorias de análise foi feito concomitantemente às minhas viagens à Ariquipá. Assim, entendo que a investigação científica como um todo (teoria e empiria) se desenrolou ao longo de onze (11) meses, de Janeiro a Novembro de 2013, estando sistematizada na tabela a seguir:

TABELA 01

CRONOGRAMA DAS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NA PESQUISA

MÊS	ATIVIDADE	PERÍODO EM DIAS
JANEIRO	Viagem à Ariquipá	18-20/01 – 03 dias
FEVEREIRO	Qualificação do projeto de pesquisa	-
MARÇO	Pesquisa documental em Bequimão e São Luís	-
ABRIL	Viagem à Ariquipá	27 e 28/04 – 02 dias
MAIO	Pesquisa documental em Alcântara	-
JUNHO	Viagem à Ariquipá	22 e 23/06 – 02 dias
JULHO	Viagem à Ariquipá	07 e 08/07 – 02 dias
AGOSTO	Viagem à Ariquipá	17 e 18/08; 24 e 25/08 – 04 dias
SETEMBRO	Viagem à Ariquipá	21 a 24/09 – 04 dias
OUTUBRO	Viagem à Ariquipá	12 e 13/10 – 02 dias
NOVEMBRO	Viagem à Ariquipá	29 e 30/11 – 02 dias

FONTE: SILVA, 2013.

No decorrer desses onze (11) meses de pesquisa, foram realizadas nove (09) viagens à Ariquipá. Iniciei o trabalho de campo (re)construindo a história de ocupação deste território bem como o processo de mobilização política em torno da assunção de uma identidade “quilombola” pelos moradores. Tal foi feito a fim de melhor contextualizar esta comunidade quilombola no quadro das disputas nacionais em torno dos direitos socioterritoriais quilombolas (e do conceito de quilombo) pós-1988. Com esse propósito, fui à

procura dos registros de terra do Ariquipá desde o período em que funcionou o engenho de cana-de-açúcar (século XIX) até o último proprietário da fazenda (em meados do século XX).

Esta pesquisa documental foi feita por meio do levantamento das seguintes fontes:

TABELA 02

PESQUISA DOCUMENTAL – FONTES

CARTÓRIO CIVIL DE BEQUIMÃO – MA	- Registro de Imóveis de Bequimão (1952-1975).
CARTÓRIO CIVIL DE ALCÂNTARA – MA	- Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas e do município de Bequimão (1850-1935); - Livro de Escritura do 2º Ofício Godofredo Vianna (1926-1932).
BIBLIOTECA PÚBLICA BENEDITO LEITE	- MATTOS, B. Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial de 1863. São Luís, 1863.
ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO MARANHÃO	- Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas (1854-1857).

FONTE: SILVA, 2013.

Esta fase inicial foi realizada ao longo de dois meses e entrecortada pelas informações dos moradores mais antigos acerca do “tempo da escravidão” em Ariquipá. Embora tal questão seja um tema secundário em minha pesquisa, ela também foi importante para a comunidade na medida em que acionou lembranças já esquecidas pelo tempo, deu prestígio para determinados informantes privilegiados e mobilizou a comunidade em torno de sua própria história²².

No decorrer dos meses, as demais viagens foram feitas preferencialmente aos finais de semana, mais especificamente, no último final de semana de cada mês. Isso por que era nesse momento que havia a reunião da Associação dos Moradores Quilombolas de Ariquipá, ocasião em que Carlos Alberto e Rosenilde (ambos da presidência da Associação) falavam sobre algum programa novo no qual a comunidade poderia se inserir ou tratavam das dificuldades e pendências com relação aos programas sociais já existentes na comunidade.

Também nesses encontros, sempre havia a presença de Zé Raimundo ou Agnaldo (representantes do STTR) ou de algum representante do poder público, tal como do Secretário de Agricultura, da Secretária de Igualdade Racial ou da Secretária de Assistência Social. Tais reuniões (ao total quatro de que participei) foram muito úteis uma vez que me permitiram

²² Estas informações estão contidas no capítulo 02.

observar a relação da comunidade com o poder público e as concepções sobre “pobreza” acionadas nessa relação. Minha postura nessas ocasiões era de observadora, concentrando-me nas falas e comportamentos dos agentes sociais, mas também intervindo nas discussões quando julgava necessário ou quando me era solicitado.

Já em relação às entrevistas realizadas, estas contaram com vinte e oito (28) entrevistados, realizando em média uma ou duas entrevistas com cada um. Quando julgava necessário, eram feitas mais entrevistas com a mesma pessoa. A distribuição dos entrevistados é apontada na tabela seguinte:

TABELA 03
PERFIL DOS ENTREVISTADOS

IDOSOS/ APOSENTADOS	ADULTOS		MEDIADORES COM O PODER PÚBLICO
	TRAB. PRINC. COM A TERRA	POSSUEM OUTRA OCUPAÇÃO	
D. Nilza	Graciele	Ana Luíza (diretora da escola)	Carlos Alberto (presidente e adm. STTR)
D. Ana	Jailson	Maria Laura (ACS)	Rosenilde (Secretária e Prof. ^a)
D. Odete	Léa	Alaídes (Prof. ^a)	Claudemir (técnico agrícola do BSM)
D. Simôa	Ladielson	Jéssica (Prof. ^a)	-
D. Benedita	Dennis (técnico agrícola)	Deuzilene (Prof. ^a)	-
D. Helena	Cleudes	-	-
D. Conceição/S. Aurino	Keytiane	-	-
Seu Eusébio	Kátia Cilene	-	-
Seu Chico	Maria do Carmo	-	-
Seu Marinaldo	Patrícia	-	-
10	10	05	03

FONTE: SILVA, 2013.

Essa classificação dos entrevistados foi sendo construída ao longo do trabalho de campo. Assim, eles estão subdivididos: por idade (idosos e adultos), por ocupação (os aposentados; os que exercem o trabalho agrícola como atividade principal; e os contratados pela prefeitura) e por mobilização política (os mediadores com o poder público).

No decorrer das entrevistas, fui percebendo que as concepções acerca da “pobreza/riqueza” variavam bastante quando eu conversava com idosos (aposentados) e com pessoas mais jovens (que ainda trabalham), sendo interessante para esta pesquisa aprofundar em que se baseavam essas diferenças.

Quanto à ocupação, esta foi subdividida entre: os aposentados, os que trabalham principalmente com a terra e os que exercem outra atividade principal, como professoras, agente comunitária de saúde (ACS) e a diretora da escola pública municipal. Diante disso, analisei as concepções de “pobreza/riqueza” acionadas a partir das distintas ocupações profissionais e se uns se entendem como “pobres” ou “ricos” em relação aos outros ou nas relações com a Política de Assistência Social.

Já no tocante às lideranças da associação de moradores, realizei duas entrevistas com o presidente (Carlos Alberto) e três com a secretária da associação (Rosenilde), buscando perceber que concepções sobre a “pobreza” são acionadas no discurso da militância político-social da comunidade.

No que se refere a Claudemir, embora filho de Ariquipá, ele não faz parte da presidência da Associação de Moradores, no entanto, é um dos técnicos agrícolas responsável por inserir as famílias nas ações do plano Brasil Sem Miséria (BSM) do Governo Federal, que pretende acabar com a *extrema pobreza* no Brasil.

Nesse sentido, Claudemir, sendo técnico agrícola e sendo de Ariquipá, foi designado pelo poder público como com conhecimento e autoridade para definir *quem entra e quem não entra* no plano. Para identificar seu entendimento sobre a “pobreza” e o BSM, realizei duas entrevistas semiestruturadas com ele, além de observação direta da sua fala numa reunião realizada em Ariquipá em que o mesmo explicava as ações do BSM aos moradores.

Isso posto, esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro, intitulado **“COMUNIDADES QUILOMBOLAS” NAS TRILHAS TEÓRICAS: Ariquipá – reconstruindo pegadas, traçando caminhos**, teço uma análise acerca da categoria “comunidade quilombola” e as disputas em torno de sua definição pós Constituição Federal de 1988. Também contextualizo a história de ocupação do território de Ariquipá e seu processo de mobilização política em torno do acionamento de uma identidade “quilombola”.

No capítulo **“DE MIL REFLEXOS NUM ESPELHO, EXISTIRIA UMA VERDADEIRA IMAGEM? : (etno)pobreza quilombola e Assistência Social**, as categorias discutidas são “pobreza” e “etnopobreza”. Também analiso os critérios acionados na identificação das comunidades quilombolas como “pobres” na agenda social brasileira,

ênfatizando a relação entre Assistência Social e comunidades quilombolas a partir do texto da Política Nacional de Assistência Social (PNAS).

Em: **“FALAR A VERDADE É PRECISO, NÃO ESTAMOS MAIS TÃO POBRES”**: *riqueza e pobreza em Ariquipá*, são analisadas distintas concepções sobre a “pobreza/riqueza” em Ariquipá a partir da ótica de diferentes moradores. Tendo como embasamento a história e as dinâmicas organizativas específicas dessa comunidade quilombola, discuto quais significados a “pobreza/riqueza” adquirem nesse contexto.

Por fim, em: **“PRIMEIRO, A GENTE TEM QUE PASSAR NO TESTE”**: **Ariquipá, Assistência Social e as (re)definições da “pobreza”**, as concepções sobre a “pobreza/riqueza” em Ariquipá são discutidas à luz da inserção dos moradores nas ações da Política de Assistência Social, a saber: na distribuição de cestas básicas pelo Fome Zero e nos projetos de inclusão produtiva do Brasil Sem Miséria. Nessa análise, aponto as dinâmicas de acionamento/ocultamento de uma classificação como “pobre”, pelos moradores de Ariquipá, nas intermediações com o poder público.

Dessa forma, reafirmo o que disse inicialmente de que o processo de elaboração teórica não é um trabalho fácil ou que se produza de uma “assentada”, e sim uma tessitura árdua de infinitos remendos e reparos. Como uma pesquisa elaborada com muito trabalho e cuidado, esta dissertação se apresentou para mim como um grande desafio, só desejo que agora, ela também se faça um desafio ao/à leitor/a.

2 “COMUNIDADES QUILOMBOLAS” NAS TRILHAS TEÓRICAS: Ariquepá – reconstruindo pegadas, traçando caminhos

Neste capítulo abordo a discussão acerca da categoria “comunidade quilombola” sobretudo a partir de seu acionamento jurídico com a Constituição Federal de 1988. Partindo do diálogo com autores das Ciências Sociais, aponto quais elementos são acionados, atualmente, para a caracterização dos chamados “quilombos contemporâneos” e em que medida estes se diferenciam dos “quilombos históricos”, entendidos como os quilombos que existiram durante o período em que vigorou a escravidão no Brasil (1532-1888).

A esse respeito, destaco inicialmente que os critérios acionados para a identificação das comunidades quilombolas atuais, ou seja, as que emergem na cena política a partir da Constituição Federal de 1988, pretendem ser mais abrangentes do que os utilizados oficialmente durante o período escravocrata, uma vez que estes entendiam como “quilombo”

‘toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele’²³ (SCHIMITT, TURATTI e CARVALHO, 2002, p. 02).

Embora entendendo que existia uma série de situações que iam além da imagem cunhada oficialmente sobre os quilombos históricos, não os compreendo, neste trabalho, como sinônimos ou ainda como “geradores” dos quilombos contemporâneos. No entanto, percebo que existem implicações entre ambos e concordo com Almeida (2006) ao dizer que é o quilombo presente que “dá vida” ao quilombo passado. Textualmente, o autor enuncia:

O passado é acionado como argumento e arquivo contrapondo-se às pretensões dos decretos desapropriatórios. [...] Há, em decorrência, uma politização da história que traz o passado para o presente através de uma atitude que leva à história do grupo, enquanto fundamento das pretensões de direito, e que leva o pesquisador justamente àqueles que dela podem falar (ALMEIDA, 2006, p. 29).

Nesse sentido, são as demandas atuais que, em sua maioria, influenciam as ditas comunidades quilombolas a acionarem a memória do grupo, trazendo à tona histórias de quilombos, mocambos, escravidão, senhores de engenho... Ou seja, são as necessidades do hoje que fazem com que se retire a poeira do tempo da memória e se reavivem os quilombos de outrora, dando novo significado a cacos, pedras, poços, ruínas, cordas, árvores, entre

²³ Definição oficial cunhada pelo Conselho Ultramarino, em 1740, uma espécie de tribunal que tratava de assuntos relacionados aos novos territórios “descobertos” e administrados pelo reino de Portugal, reportando-se diretamente ao rei.

outros *vestígios*²⁴ que possam existir na comunidade²⁵. A esse respeito, Pollak (1992) afirma que:

É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar de uma memória quase que herdada (POLLAK, 1992, p. 201).

A comunidade quilombola Ariquipá se apresenta inserida nesse contexto em que seu passado de vínculo com a escravidão se transforma em instrumento de luta tanto pelo território como por políticas sociais de Educação, Saúde, Assistência Social, Habitação, Agricultura, entre outras áreas. Assim, para aprofundar tal discussão acerca da ressignificação quilombola, também trago à baila narrativas construídas a partir da memória oral de informantes privilegiados em Ariquipá acerca da história dessa comunidade e de como esta vem se mobilizando politicamente em torno de uma identificação como “quilombola” visando alcançar direitos outrora negados.

Tal mobilização se processa sobretudo devido a uma ressignificação do próprio conceito de quilombo, antes visto²⁶ de forma pejorativa e restrita – como lugar de escravos fugidos – para agora ser afirmado positivamente e de forma mais abrangente – sobretudo a partir de elementos como a autoatribuição e a territorialidade²⁷.

Dessa forma, se antes o “quilombo” era “facilmente” identificável por características *tangíveis* (determinada quantidade de escravos *fugidos*, área despovoada, ranchos e pilões), agora, elementos muito mais *intangíveis*, como a identidade, a territorialidade, a memória e sobretudo a autoatribuição, ganham espaço na arena política, constituindo-se também em objeto de disputas teóricas, e é sobre essas disputas que passo a tratar a seguir.

²⁴ Tal situação pode ser observada na comunidade quilombola Ariquipá, campo empírico dessa pesquisa, em que os objetos materiais apresentam, para a comunidade, uma força irrefutável de *comprovação* da presença escrava na mesma, quase como um vestígio arqueológico.

²⁵ Acerca do conceito de comunidade, concordo com Almeida (2006, p. 23) ao discorrer que: “a situação social designada como comunidade não se constitui espontaneamente e tampouco pode ser interpretada como ‘natural’, já que se estrutura segundo diferentes planos de organização social e consoante ações conjuntas de produtores diretos que historicamente lograram autonomia em face do domínio das grandes plantações”. Mesmo não sendo uma situação “natural”, a categoria será utilizada neste trabalho haja vista que os moradores de Ariquipá entrevistados também se referem dessa maneira à sua localidade.

²⁶ Pelos trabalhos produzidos numa vertente historiográfica tradicional que narra os fatos unicamente pelo ponto de vista dos *vencedores*. No decorrer do tempo, tais concepções de “quilombo” foram sendo cristalizadas pelo senso comum douto e vulgar, passando nas últimas décadas, por uma releitura crítica advinda de novas pesquisas nas áreas da antropologia e da história cultural.

²⁷ Tais elementos serão discutidos no decorrer deste capítulo.

2.1 Os quilombos contemporâneos: ressignificação e políticas públicas

É sobretudo a partir da segunda metade do século XX, no Maranhão, que as comunidades negras rurais²⁸ passam a vivenciar situações de tensão e conflito com grileiros, madeireiros, pecuaristas, empresas privadas e com o próprio Estado, tendo como motivo de disputa a questão das terras tradicionalmente ocupadas pelas primeiras. Tal tensão se torna ainda mais acirrada com o desenvolvimento de uma “modernização conservadora da agricultura” no campo maranhense, a partir da década de 1960, com o Governo José Sarney²⁹.

Nesse sentido, Leite (2008) discute que a lógica formal de apropriação das terras no Brasil baseou-se na expulsão de nações indígenas e comunidades negras rurais ao longo do tempo, o que faz entender que a territorialidade quilombola vem sendo engendrada pelas e nas situações de tensão e conflito. Textualmente, a autora complementa:

Enquanto para os índios a solução contra o extermínio foi o aldeamento e a tutela estatal, para os negros restou a longa etapa de marginalização social e política da qual decorreu uma lógica de segregação sutil, disfarçada pela ideologia da mestiçagem (LEITE, 2008, p. 966).

Assim, diante dos graves conflitos agrários decorrentes da luta pela propriedade das terras, a ação dos movimentos negros foi fundamental. No Maranhão, havia, desde os anos 1970, as ações do Centro de Cultura Negra (CCN), sob a liderança da militante, historiadora e líder comunitária Mundinha Araújo, que visitou as comunidades e identificou conflitos agrários nos referidos povoados (Fiabani, 2009).

Em 1982, Mundinha foi ao Rio de Janeiro expor a situação de conflito vivida pelas comunidades maranhenses no “Encontro Nacional Afro-Brasileiro”, promovido pela

²⁸ Segundo Leite (2000), “comunidades negras rurais” foi uma categoria teórica cunhada nos anos 1980 para identificar situações sociológicas caracterizadas por um campesinato negro, abrangendo as chamadas terras de preto, terras de santo, terras de santíssima, terras de irmandade, entre outras denominações. No entanto, com a Constituição Federal de 1988, passa a ter mais destaque a categoria “comunidades remanescentes de quilombo” haja vista que o acionamento desta última possibilita a garantia jurídica da propriedade definitiva das terras tradicionalmente ocupadas.

²⁹ Pedrosa (s/ano) ressalta que a “modernização conservadora” consiste em incentivos dados pelo Estado para que o grande Capital possa se estabelecer nas terras devolutas, objetivando gerar lucros nas terras antes “improdutivas” nas mãos de posseiros (lê-se: camponeses, índios e quilombolas). Nesse sentido, é criada a Lei de Terras de Sarney (Lei nº 2.979, de 17 de Julho de 1969) que ocasionou uma verdadeira pilhagem nas terras devolutas maranhenses aumentando os conflitos já existentes. Assim, afirma: “A grilagem, implantada com a vinda das grandes empresas do sul e do centro-oeste, açambarcou inclusive os corredores de 200 km de largura ao longo das rodovias, destinadas por decretos à colonização. O único refúgio para os camponeses chegou a ser os 30 metros de terra ao longo das rodovias, empurrados que foram pelas cercas dos latifundiários”. Disponível em: <<http://www.abda.com.br/texto/LuisACPedrosa.pdf>>. Acessado em: 25/08/12.

Universidade Cândido Mendes. Tal iniciativa constituiu-se numa tentativa de dar visibilidade à questão das comunidades negras rurais chamando a atenção do poder público³⁰.

Tal visibilidade foi fortalecida com a “I Convenção Nacional do Negro pela Constituinte”, realizada em Brasília, em 26 e 27 de Agosto de 1986. Fiabani (2009) aponta que esse evento teve a participação do CCN-MA, do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, do Movimento Negro do Rio de Janeiro e do Movimento Negro Unificado (MNU), objetivando inserir a participação do negro no processo constituinte, pois havia o receio de que, mesmo com uma nova Constituição, nada mudasse na vida do povo negro brasileiro, inserindo-se aí as comunidades negras rurais. Articulado ao movimento nacional, é criado, no Maranhão, o Projeto Vida de Negro, que tem se constituído:

num instrumento de ação e apoio no reconhecimento jurídico-formal das comunidades remanescentes de quilombos. Seus trabalhos de mapeamento social destas referidas comunidades foram iniciados nos primeiros meses de 1988, no bojo das lutas pelos direitos civis e pela garantia da terra às chamadas ‘comunidades negras rurais’ (ALMEIDA, 2005, p. 15).

Dessa forma, os autores citados apontam a passagem da questão “quilombola” gradualmente de uma situação de silenciamento e invisibilidade para a utilização de outras estratégias de luta. Entre elas, observo a importância de tornar o problema público, coletivo, relacionando-o à situação da maioria das comunidades negras rurais, ameaçadas de fato ou em potencialidade pela expansão do agronegócio. Importante lembrar que esta situação foi historicamente agravada devido à maneira com que foi engendrada a “abolição”, sem qualquer ressarcimento para os ex-escravizados de modo que foram esquecidos pelo Estado brasileiro que, como Estado de classes, defendia os interesses da classe hegemônica, qual seja, a dos ricos fazendeiros de café e donos de cabeça de gado.

A visibilidade necessária para se inserir a questão na pauta de governo, a partir da década de 1970, foi possibilitada pelas ações dos movimentos negros de todo o Brasil, em especial, os do Maranhão e do Pará, pioneiros na luta em defesa das comunidades negras rurais. A academia influenciou grandemente com a produção de inúmeros trabalhos, monografias, dissertações e teses sobre o campesinato negro e sobre as ditas comunidades negras rurais, além da divulgação de uma série de encontros e seminários para se discutir a situação dessas comunidades à época (Arruti, 2002).

³⁰ Essas iniciativas de visibilidade alcançaram inclusive a Igreja Católica, que um ano antes, em 20 de Novembro de 1981, realizou a **Missa dos Quilombos**, em Recife. Nesta ocasião, “altos representantes da Igreja, diante de uma multidão de cerca de oito mil pessoas, se penitenciaram e pediram perdão pelo posicionamento histórico da Igreja diante dos negros, da África e, em especial, dos negros aquilombados, reconhecidos como os maiores inimigos da empresa cristã durante séculos” (ARRUTI, 2002, p. 12).

Também, com a participação na militância política, várias dessas comunidades tiveram condições de conhecer melhor seus próprios direitos e de poder exigí-los como uma reparação, do Estado e da sociedade, por toda a opressão histórica sofrida. Somente faltava o momento propício para a manifestação de todas essas demandas historicamente represadas e recolhidas ao domínio privado e que deveriam se tornar públicas, coletivas. Tal aconteceu no Processo Constituinte de 1986, quando se estava bem próximo do centenário da abolição formal da Escravatura (1888). Após cem anos de silêncio, o Estado deveria, enfim, dar uma resposta às reivindicações das comunidades remanescentes de quilombos.

2.1.1 O artigo 68 e a (in)definição do conceito de “quilombo”: implicações conceituais e políticas

Mudanças na situação das comunidades negras rurais, ao menos no âmbito jurídico, começam a ser percebidas com a promulgação, em 1988, da chamada Constituição Cidadã. Instituída no contexto da redemocratização do Brasil, ela foi marcada pela participação popular na reivindicação de artigos constitucionais que assegurassem direitos nunca antes discutidos na agenda pública.

Nesta senda, parlamentares e militantes do movimento negro debateram sobre as condições sociais do negro brasileiro, reivindicando, assim, a “reparação de uma dívida histórica”. Como produto dessas discussões, são ressaltados o compromisso e a obrigatoriedade do Estado em proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras (*sic*), e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988, art. 215, § 1º).

Aproveitando a comemoração do centenário da Lei Áurea (1888), foram inseridos na referida Constituição dois artigos que tratam especificamente da questão “quilombola”. O primeiro reza que: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (BRASIL, 1988, art. 216, § 5º), buscando, com isso, proteger os “vestígios históricos/arqueológicos” dos quilombos pretéritos, ao se entender que essas organizações fazem parte da “História Nacional”, inserindo os quilombolas no processo civilizatório brasileiro.

Já o segundo artigo (nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT) institui direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades de quilombos”. Textualmente afirma:

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

Segundo Arruti (2006, p. 67), o processo que culminou na elaboração desse artigo se desenvolveu de improviso, no apagar das luzes, pois não houve “uma proposta original clara ou maiores discussões posteriores”. Sendo assim, os constituintes responsáveis pela proposição do artigo – Benedita da Silva (PT/ RJ) e Carlos Alberto Caó (PDT/ RJ) – estabeleceram contato com o Centro de Cultura Negra (CCN), no Maranhão, para que, quase que de improviso, eles pudessem contribuir com a redação do artigo constitucional, tal qual declara Ivo Fonseca, representante do CCN à época: “mas foi uma coisa muito de repente, eu mesmo não tinha nenhuma discussão preparada para isso” (ibidem, p. 68). Assim, Arruti complementa:

A militância negra na época tinha de fato, mais dúvidas do que certezas com relação ao artigo e o seu texto final teria sido resultado de um esgotamento do tempo e das referências de que o movimento dispunha para o debate, mais do que de qualquer consenso. A decisão teria passado, principalmente, pela avaliação de que seria necessário lançar mão do ‘momento propício’, mesmo que não se soubesse ao certo o que se estava fazendo aprovar. [...] Só uma coisa parecia estar fora de discussão, segundo o deputado Luiz Alberto (PT/ BA) – coordenador nacional do MNU: que o ‘artigo 68’ deveria ter um sentido de reparação dos prejuízos trazidos pelo processo de escravidão e por uma abolição que não foi acompanhada por nenhuma forma de compensação, como o acesso à terra (ARRUTI, 2006, p. 68).

Além disso, o artigo referente ao direito territorial quilombola foi inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, ou seja, não foi inserido no corpo fixo da Carta Magna. Tal ato ilustra bem a provisoriedade com que os parlamentares acreditavam fazer cumprir este artigo, pois a imagem de “quilombo” que se tinha, estava associada às reminiscências do passado, composta mais por vestígios arqueológicos do que por agrupamentos humanos que ainda se reproduzissem material e culturalmente nesses lugares, muito similar ao expresso no § 5º do art. 216, exposto anteriormente. Assim, a afirmação do direito territorial das “comunidades quilombolas” era tensionada pelo entendimento oficial destas ainda relacionado às reminiscências do passado.

Pelo mesmo motivo, o artigo se refere aos sujeitos de direito como aos “remanescentes das comunidades de quilombos”, de forma individual, primeiro, por se pensar que apenas poucas pessoas ainda viveriam nessas comunidades (vistas como isoladas e perdidas no tempo) e, segundo, como uma alusão ao direito privado em contraposição ao direito coletivo.

As terras tituladas, segundo o artigo 68, seriam de propriedade dos *remanescentes* de comunidades de quilombos e não das *comunidades* remanescentes de quilombos, de forma geral, haja vista que tais agrupamentos têm como marca histórica uma relação com o território baseada no uso comum, diferente da lógica capitalista de apropriação individual/privada dos recursos naturais.

Dessa forma, não se sabia ao certo o que a fórmula “comunidades remanescentes de quilombos” pudesse significar tampouco quais ou quantos sujeitos poderiam se inserir nessa categoria jurídica³¹. A incompreensão e os impasses conceituais tornaram-se motivo de disputas entre várias áreas da academia bem como entre os militantes do movimento negro. Nesse ínterim, o artigo 68 ficou inoperante durante sete anos, até que, em 1995, ano do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, a Fundação Cultural Palmares³² (FCP), propõe uma definição de “quilombo” com o “objetivo de fazer cumprir as disposições do artigo constitucional” (ARRUTI, 2006, p. 83).

A fim de operacionalizar o artigo, duas concepções centrais e antagônicas de “quilombo” foram propostas. A primeira, que orientou os primeiros trabalhos da FCP, pautava-se na concepção da historiografia marxista tradicional sobre os quilombos coloniais, a partir da ideia de isolamento, fuga e resistência, fortemente influenciada pela definição do Conselho Ultramarino. Assim, prevalecia uma perspectiva historicizante e arqueológica, que objetivava tombar “os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (idem). Nesta compreensão, não se buscava garantir as demandas quilombolas do presente, mas “preservar” a herança africana dos quilombos do passado. Conceitualmente, propõe:

Quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros **que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes**, com conteúdos etnográficos e culturais (Revista Isto É *apud* ARRUTI, 2002, p. 14 – grifos meus).

A segunda concepção enfoca os quilombos contemporâneos, compreendendo de outra forma o termo “remanescente”, presente no artigo 68. Neste aspecto, o que está em questão não são as “reminiscências dos antigos quilombos” (o que foi ou o que sobrou), mas

³¹ Apesar disso, houve a inclusão, em 1989, “na Constituição Estadual do Maranhão, [d]o artigo 229, que garante, também em âmbito estadual, a titulação das terras às Comunidades Remanescentes de Quilombos do Maranhão” (FIABANI, 2009, p. 10).

³² A criação da Fundação Cultural Palmares, em 1988, vinculada ao Ministério da Cultura, tem por finalidade “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (Disponível em: < <http://www.palmares.gov.br/quem-e-quem/>>. Acessado em: 25/08/12.

sim o termo “comunidade”, ou seja, “os grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado” (ARRUTI, 2006, p. 82). É, pois, a partir da resignificação dos quilombos antigos que se devem pensar as ditas comunidades quilombolas atuais.

Esta compreensão se associa à discussão do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, realizado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a qual afirma que o referido termo “designa os agentes sociais que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição” (ALMEIDA, 2008, p. 38). Nesta senda analítica, o único critério de identificação das “comunidades remanescentes de quilombos” estabelecido é, portanto, a autoatribuição³³.

Nesse sentido, o grupo de trabalho da ABA buscou compreender as comunidades quilombolas contemporâneas à luz da noção de etnicidade. Assim, Barth (2000), ao tratar dos grupos étnicos e suas fronteiras, entende que para definição destes não se deve utilizar nenhum tipo de característica exógena ao grupo (no sentido de ter sido classificada por outrem), ou seja, para ele, os critérios de definição ou de atribuição de uma identidade, devem ser, sobretudo, critérios de autoatribuição.

Nesse mesmo sentido, Souza Filho (2008, p. 123) corrobora ao apontar que são as próprias comunidades quilombolas que definem “os de dentro” e “os de fora” das mesmas, podendo utilizar, entre outros critérios, o “parentesco, casamento, ancestralidade, festas religiosas, graus de pertencimento ao grupo e mobilização política”.

Nessa perspectiva, visando à manutenção de seus territórios e de suas práticas sociais ante a pressão dos agentes externos, uma identidade quilombola é construída³⁴ e acionada pelos agentes sociais visando alçar direitos outrora negados. Essa mobilização política face ao Estado, feita pelas chamadas “comunidades remanescentes de quilombos”, caracteriza-se, conforme Almeida (2005), numa tríplice passagem, qual seja:

De uma existência atomizada para uma existência coletiva, de uma unidade afetiva para uma unidade política e de uma luta pela terra para a afirmação de um território etnicamente configurado. Esta tríplice passagem consiste num dos processos mais importantes na história recente do movimento social que emerge das comunidades quilombolas (ALMEIDA, 2005, pp. 18-19).

³³ O critério da autoatribuição está presente no art. 2 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que reza: “A **consciência de sua identidade** indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção” (ALMEIDA, 2008, p. 48 – Grifos meus).

³⁴ Sobre a construção da identidade, Castells (*apud* SOUZA FILHO, 2008, p. 26) entende que “não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para quê isso acontece”.

Entendo que o critério da autoatribuição constitui um ponto positivo para a garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas e para o fortalecimento do movimento social que delas emerge. Isso se justifica uma vez que não elencando características “intrínsecas”, portanto estáticas e generalizantes, para essas comunidades, não se incorre no equívoco de buscar uma “essência” do “quilombo contemporâneo”, homogeneizando assim distintas situações sociológicas³⁵. Todavia, questiono, como comunidades que tem como marca histórica a ausência de relações com o Estado terão conhecimento dos direitos que possuem para assim se autoatribuírem e realizarem a tríplice passagem proposta por Almeida?

Nesta discussão, Arruti (2002, p. 26) fundamenta que o peso da autoatribuição será diretamente proporcional à adesão que a militância quilombola terá conseguido produzir, “por meio de uma pedagogia dos encontros e dos contatos e empréstimos realizados via redes sociais (de parentesco, vizinhança, trabalho ou religiosa) sobre o grupo em questão”. Assim, ela será maior em comunidades já mobilizadas e menor no caso das que não estão mobilizadas.

Este fator ressalta, por um lado, a importância que os movimentos quilombolas e a academia têm na atualidade, e por outro, uma dúbia ação do Estado, que garante os direitos, mas não as condições de acesso a eles, a começar pela própria não divulgação das ações existentes nessas comunidades mais apartadas do poder público.

Com a ressignificação do conceito de “quilombo”, a ABA passa a entender que a identificação como “quilombola” perpassa os elementos *identidade* e *território*, ou seja, o sentimento de pertença a um grupo e a uma terra que lhes pertence é expressão da identidade desses grupos. O território é encarado como um importante instrumento da existência e reprodução da comunidade que o criou e o controla onde se estruturam relações de parentesco e de uso comum dos recursos hídricos e naturais.

Segundo Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), a identidade “quilombola” se manifesta, desse modo, a partir da necessidade que a comunidade tem de lutar pela permanência neste território, significando uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica.

³⁵ “Em meio a uma série de negativas (não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra...) essa ‘ressemantização’ [proposta pela ABA] definia os remanescentes de quilombos como ‘grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar’, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados” (ARRUTI, 2002, p. 16).

Atualmente, o artigo 68 (ADCT) da Constituição Federal de 1988 é regulamentado por meio do decreto 4.887 de 20/11/2003. Este reconhece os “remanescentes de comunidades de quilombos”, como “**os grupos étnico-raciais**, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, Decreto nº4.887 de 20/11/2003 – grifos meus).

Assim, a indefinição quanto a quem correspondiam os ditos “remanescentes” finalmente se esclarece ao expressar que estes se referem não a indivíduos, mas aos grupos étnico-raciais, ou seja, às próprias comunidades quilombolas, cuja propriedade definitiva se distancia da lógica liberal de apropriação privada da terra.

Segundo o mesmo decreto, compete ao INCRA a delimitação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como a determinação de suas demarcações e titulações. O procedimento para tal deve ser feito mediante autodefinição³⁶ da própria comunidade, como se lê:

Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração **critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos**, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (BRASIL, Decreto nº 4.887 de 20/11/2003, art. 2º, § 3º - grifos meus).

Todavia, apesar dessas novas disposições jurídicas, o direito territorial quilombola continua sendo ameaçado face às constantes declarações do setor empresarial e do agronegócio na grande mídia sobre “os riscos que a regularização dos territórios quilombolas representam para o desenvolvimento, para as fronteiras, para o projeto nacional, entre outros” (LEITE, 2008, p. 972). Esses setores baseiam-se em argumentos que afirmam a improdutividade da terra em mãos dos quilombolas, quando na verdade são eles próprios, através da especulação, que a tornam improdutiva.

Desse modo, são vários os impasses para a efetivação dos direitos territoriais quilombolas, dentre os quais se destacam a expansão de grandes empresas no campo, os inúmeros conflitos daí decorrentes bem como a morosidade na demarcação e titulação das

³⁶ Neste ínterim, para acessar a política de regularização de territórios quilombolas, as comunidades devem encaminhar uma declaração na qual se identificam enquanto comunidade remanescente de quilombo à Fundação Cultural Palmares, que expedirá uma Certidão de Autorreconhecimento em nome da mesma (Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>>. Acessado em: 25/08/12).

terras por parte dos órgãos competentes, o que gera inúmeras situações de insegurança, social e alimentar, para as populações demandatárias do direito³⁷.

2.2 “Aquilombando a casa grande”: Ariquipá – de fazenda escravocrata a “comunidade remanescente”

A comunidade quilombola Ariquipá, campo empírico dessa pesquisa, está inserida nesta disputa conceitual e econômico-política que envolve Estado, particulares, movimentos sociais e as próprias comunidades quilombolas, discutida anteriormente.

Ariquipá insere-se administrativamente no município de Bequimão, localizado na microrregião Litoral Ocidental Maranhense que, por sua vez, está inserida na mesorregião Norte do Estado. Atualmente, o município de Bequimão possui uma área de 768.951 Km², população de 20.344 mil habitantes, o que representa uma densidade demográfica de 26,46 hab./Km² (IBGE, 2010). Sua posição em relação aos demais municípios do Litoral Ocidental Maranhense pode ser visualizada, em vermelho (nº 10), no mapa seguinte:

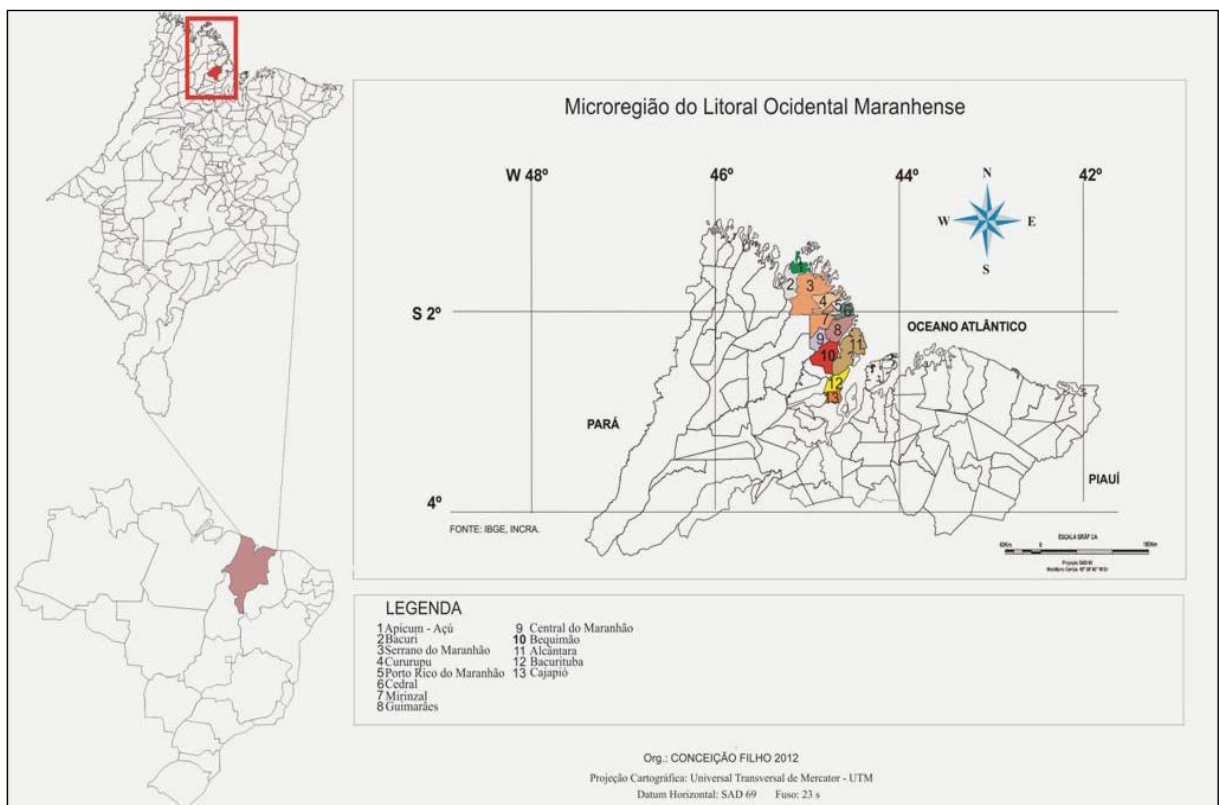


FIGURA 02: Microrregião Litoral Ocidental Maranhense.

³⁷ Para piorar o cenário, a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN) nº 3.239 está sendo movida pela bancada ruralista no Congresso Nacional buscando derrubar o decreto 4.887 de 20 de Novembro de 2003, que regulamenta a titulação dos territórios quilombolas. Se tal acontecer as comunidades já tituladas ou em processo de titularização terão seus títulos suspensos e/ou revogados.

FONTE: FURTADO, 2012

ORG.: CONCEIÇÃO FILHO, 2012.

A subdivisão administrativa do município se dá em polos. São, no total, 17 polos com 57 povoados³⁸. Até Dezembro de 2013, dez desses povoados foram certificados pela FCP como “comunidades quilombolas”, a saber: Ariquipá (2006), Rio Grande (2009), Ramal do Quindiuá (2010), Conceição (2011), Mafra (2011), Juraraitá (2012), Marajá (2012), Pericumã (2012), Santa Rita (2012) e Sibéria (2013)³⁹. Até a mesma data, quatro também foram identificadas pela FCP: Pontal, Quindiuá, Santa Flor e Suassui.

Tamanha quantidade de comunidades quilombolas é expressão da própria formação histórico-econômica do município, pois que, nos séculos XVIII e XIX, a Freguesia de Santo Antônio e Almas⁴⁰, como este era então conhecido, era subordinada administrativamente à Vila de Alcântara, e prosperou economicamente sobretudo com a produção de açúcar nos engenhos de cana da região. A esse respeito, Araújo (2012) relata que no Maranhão colonial e imperial,

em especial nos séculos XVIII e XIX, a população dessa região [Santo Antônio e Almas] vivia da pesca e da agricultura, em especial do plantio da mandioca e do arroz. Posteriormente foram instalados alguns engenhos de açúcar na região, como é o caso do povoado de Ariquipá, onde a mão de obra era maciçamente escrava (ARAÚJO, 2012, p. 77)⁴¹.

Furtado (2012) comenta que, com a prosperidade dessa freguesia, os moradores começaram a buscar a emancipação, o que se concretizou em 31 de Dezembro de 1923, quando Santo Antônio e Almas se desmembra de Alcântara e passa a se chamar Godofredo Viana, em homenagem ao então governador do Maranhão. Em 1930, o município torna a

³⁸ Os povoados são os seguintes: Areal, Maracujá, Pericumã, Ramal de Areal, Santa Tereza, São João, Barroso, Balandro, Floresta, Frederico, Santa Vitória, Beira Campo, Bem Posta, Muricizal, Rio Grande, Monte Alegre, Matinha, Vila Nova, Centrinho dos Santana, Iribuí, Itaputúia, Jurereitá, Santana, Centro dos Câmara, Codozinho, Deserto, Geniparana, Macajubal, Privado, Baixo Escuro, Jacioca I, Jacioca II, José Felipe, Titara, Mojó, Vila do Meio, Boa Vista, Calhau, Botija, Iriritiua, Paricatúia, Ponta do Soares, Marinha, Pontal, Jacaretúia, Quindúia, Mafra, Ramal do Quindiuá, Santa Rita, Buritirana, Marajatuia, Sumaúma, Centrinho, Buritizeiro, Coelho, Águas Belas, Ariquipá e Flexal (Araújo, 2012).

³⁹ Informação extraída do sítio da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/quilombola/?estado=MA#>>. Acessado em: 13/12/13.

⁴⁰ “Os primeiros habitantes dessa região eram os indígenas do tronco linguístico Tupi-Guarani, os Tupinambás e, com os empreendimentos portugueses, o município passou a fazer parte da subdivisão das Capitânicas do Maranhão. Com o nome Tapuitapera, passou à condição de cabeça da Capitania de Cumã [...]. No local, foi construída uma capela (já em 1841) por iniciativa de Antônio Rodrigues que seria dedicada a Santo Antônio, e, a partir daí, o local passou a ser chamado Freguesia de Santo Antônio das Almas” (FURTADO, 2012, pp. 106-107).

⁴¹ De acordo com o vídeo produzido pelo governo do Estado do Maranhão sobre o município de Bequimão, no século XVIII “vieram pra cá quatrocentas (400) famílias [de] brancos e seiscentos (600) negros escravos. Aí foram trabalhar na lavoura e na criação de gado” (MARANHÃO, s/ano).

mudar de nome, vindo a ser chamado pela alcunha de Bequimão (nomenclatura atual). No entanto, em 1931, um decreto estadual volta a anexar o recente município ao território de Alcântara e somente em 1935, por meio do decreto nº 855, o município é definitivamente desmembrado de Alcântara, respondendo sob o nome definitivo de Bequimão e tendo a partir de então autonomia político-administrativa e um distrito sede.

Dessa forma, é possível perceber que a história de Bequimão está intimamente relacionada à de Alcântara, sendo que naquela região há relatos de engenhos de açúcar, plantações de arroz e farinha e fazendas de gado que abasteciam a segunda, como também há relatos de trabalho escravizado e de quilombos.

Em Ariquipá, re-conhecido pelos moradores entrevistados como outrora um engenho escravocrata de cana-de-açúcar, a relação com a escravidão parece à primeira vista estar bem resolvida, afinal, muitos já vieram “fazer pesquisa sobre o lugar” e a comunidade parece não ter maiores problemas com um “vínculo histórico com a escravidão”. No entanto, ao perguntar sobre a história do lugar, quase ninguém sabia/queria contar e sempre me indicavam outras pessoas que saberiam “contar melhor”.

Quando eu chegava a essas pessoas indicadas por outras da comunidade, elas também diziam nada saber contar além de me mostrar as cordas, correntes, rodas e poços que diziam “ser do tempo dos escravos”. Sobre as histórias daquela época⁴², no entanto, eles diziam que quem sabia relatar alguma coisa já havia falecido e que só restava o velho Chico – “só se fosse ele pra te contar”, diziam. Nesse sentido, ao velho Chico foi designada uma autoridade irretorquível sobre o assunto, pois ele era entendido como um guardião da memória dos antigos e, conseqüentemente, da memória coletiva. Era, assim, um homem-memória ou, nas palavras de Almeida (2006) um “documento vivo”.

A respeito de minha impressão sobre ele nas duas vezes em que conversamos, extraio um relato de meu diário de campo:

Mais tarde, seu Chico surge com seu Marinaldo e parece que as lacunas se fecham: ‘chegou o homem que conta a história de Ariquipá’ – me disseram. Conheci seu Chico montado num cavalo no dia da festa de São Sebastião (em Janeiro). Em cima do animal, ele parecia um homem adulto no auge de sua força, falava alto e forte, tinha presença, era expansivo e alegre, não era tão negro, mas tinha em si as características do sertanejo: bota de couro (‘por que a de plástico não se dá com meu pé’ – disse ele), o cavalo, o chapéu e um pedaço de pau com que tocava o animal. Nem parecia que já tinha 80 anos. Mesmo hoje, pés cansados, andando vagarosamente, atravessando a longa distância de campo alagado que separava sua

⁴² Nesse ponto da pesquisa, eu buscava informações sobre o antigo engenho de cana no século XIX, sobre seus primeiros proprietários, como ele funcionou, como era a vida dos escravizados e se existiam quilombos naquela época.

casa do sítio velho onde estávamos, ainda abria um largo sorriso ao ver que todos o esperavam para contar a história do lugar. É a autoridade de quem muito já vi(ve)u na vida. Fui lhe perguntando sobre a história de Ariquipá e ele foi falando o que sabia e mesmo havendo quase dez pessoas na pequena varanda da casa de d. Socorro, todos fizeram um silêncio sepulcral ante a sabedoria do velho Chico (DIÁRIO DE CAMPO. 27/04/13).

É, pois, parafraseando a voz de seu Chico e de outros moradores de Ariquipá, que peço licença para (re)contar a história dessa comunidade.

2.2.1 “No movimento da máquina”: os proprietários do antigo engenho de cana Ariquipá⁴³

Segundo informações de moradores e do vídeo⁴⁴ produzido pelo Governo do Estado sobre o município de Bequimão, Ariquipá era uma fazenda de cana-de-açúcar que esteve em funcionamento de meados do século XIX até meados do século XX. No decorrer daquele período, ela pertenceu a vários donos, sendo a primeira proprietária, segundo relatos de Seu Chico, homem-memória⁴⁵ da comunidade, dona Elísia Ana Costa Ferreira. No Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão, de organização do historiador César Augusto Marques (2008), o nome de Elísia aparece como casada, em 1866, com Manoel Alves Costa Ferreira, dono de um engenho na Freguesia de Santo Antônio e Almas, atual município de Bequimão.

A família Costa Ferreira alçava de grande poder político e econômico na região de Alcântara e adjacências durante o século XIX. O patriarca da família Ascenço José da Costa Ferreira era português, natural da Freguesia de São Domingos e se instalou em Alcântara ainda no século XVIII. Um de seus filhos mais ilustres, Antônio Pedro da Costa Ferreira (1778-1860), mais conhecido como Barão de Pindaré, foi um dos defensores do movimento

⁴³ A expressão “no movimento da máquina” foi extraída da fala espontânea de seu Chico, homem-memória do Ariquipá, e com ela pretendo enunciar que enquanto houve o *movimento da máquina* de moer canas, os proprietários da fazenda foram presentes e atuantes, mas com a desagregação da produção açucareira, estes vieram a abandonar ou vender para outrem a dita fazenda.

⁴⁴ O vídeo em questão foi produzido pelo Governo do Estado do Maranhão, na atual gestão da governadora Roseana Sarney (2010-2014) e compõe a série “Cidades Maranhenses”, com objetivo de divulgar “a história e as belezas das cidades do Maranhão”. A produção referente à Bequimão tem duração de 04’32” min. sendo a metade do tempo destinada a tratar da comunidade quilombola Ariquipá. Assim, a história dessa comunidade, comentada no vídeo, está situada num contexto de divulgação e de promoção para o turismo, como pode ser percebido no trecho a seguir retirado do mesmo: “*Quem busca resquícios da história, uma parada obrigatória está a dez quilômetros da sede: Ariquipá, uma comunidade quilombola que guarda marcas de um tempo distante*” (Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=bh_nDFYWOW8>. Acessado em: 16/05/2013).

⁴⁵ Le Goff (2003) discute que nas sociedades de tradição marcadamente oral “há especialistas da memória, **homens-memória**: ‘genealogistas’, ‘guardiões dos códices reais, historiadores da corte’, ‘tradicionalistas’, [...] ‘chefes de família idosos, bardos, sacerdotes’” (p. 425). Eles são, segundo o autor, a memória da sociedade, os guardiões da memória coletiva e, por isso mesmo, têm o importante papel de manter a coesão social do grupo.

de Independência do Maranhão e grande proprietário de terras e engenhos nas vilas de Alcântara e São Bento (Coutinho, 2005).

Em Santo Antônio e Almas, em 1863, outros membros da família aparecem como senhores de engenho de açúcar, arroz e algodão (José Assenço Costa Ferreira – fazenda Pontal), criadores de gado (Cássio Antônio da Costa Ferreira – fazenda Tubarão; José Assenço Costa Ferreira – fazenda Pontal) e proprietários de casas de secos e molhados (Custódio da Costa Ferreira e José Pedro da Costa Ferreira)⁴⁶.

No entanto, apesar do grande conhecimento das posses da Família Costa Ferreira, nem os nomes de Manoel Alves e Elísia Ana Costa Ferreira e nem o da fazenda Ariquipá figuram nos registros de propriedade de terras do século XIX pesquisados. Em relação à fazenda, Seu Chico informa que antes de se chamar Ariquipá, esta tinha outro nome, São Domingos, talvez em homenagem à freguesia portuguesa de onde veio o patriarca da família Ascenço José.

Na procura pelos proprietários dessa terra (São Domingos) a fim de saber se seriam os mesmos donos de Ariquipá, o Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas (1854-1857) aponta que havia uma paragem denominada São Domingos, mas de propriedade de Joaquina Ritta de Brito Sá, comprada em 1857 do tenente-coronel Romualdo Antônio Franco de Sá e do Coronel Fe... (impossível transcrever) Antônio de Sá.

Coutinho (2005) ressalta que, durante o século XIX, há uma união das famílias Costa Ferreira e Franco de Sá, então muito influentes à época, com vários casamentos entre as filhas do patriarca Ascenço José Costa Ferreira e membros da família Franco de Sá. Nesse sentido, é possível que a fazenda São Domingos, de que fala seu Chico, tenha sido primeiramente de propriedade da família Franco de Sá para posteriormente, por meio de dotes ou heranças, ter passado para a família Costa Ferreira e talvez, para as mãos de Manoel e Elísia. No entanto, estas são apenas conjecturas, haja vista não ter sido possível encontrar o registro de terras com os nomes dos ditos proprietários para esclarecer a questão.

Outro ponto interessante é que, na memória oral dos informantes, apenas o nome de Elísia Ana Costa Ferreira é lembrado, sendo que o de seu dito marido Manoel Alves não é citado em nenhum momento. Quando provocados por mim sobre esse ponto, seu Chico, seu Marinaldo e seu Eusébio – considerados pela comunidade como os que contam melhor essa história “dos antigos” – me fornecem outro elemento que inclusive explicaria a mudança de nome da fazenda de São Domingos para Ariquipá: o marido de Elísia Ana seria o Dr. Rossi,

⁴⁶ Informação extraída do **Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial de 1863**. Editor: B. de Mattos. Este exemplar está localizado na Biblioteca Pública Benedito Leite, em São Luís - MA.

um peruano, natural da cidade de Arequipa, “que apareceu por aqui”. Assim, falando sobre a mudança dos proprietários ao longo do tempo, seu Chico explica:

Seu Chico: Elísia Costa Ferreira foi a herdeira aqui do Ariquipá, era do pai dela. Depois, ela ficou comandando, ficou muito tempo, muitos anos, depois com esses anos apareceu um peruano e casou com ela. Por que aqui não era Ariquipá, era São Domingos [...] e lá na estrada era... a fazenda. Aí, depois do peruano, eles trouxeram a fábrica de açúcar pra ali, a de farinha bem ali onde Eusébio mora, e ela casou com esse peruano e **ele botou o nome daqui de Ariquipá, por que ele é da cidade do Peru de Arequipa**, então aqui era Ariquipá por que no português tinha que botar o acento em cima do “a”, aí ficou Ariquipá. Depois de **Elísia Costa Ferreira**, com muitos anos aí, ela foi tutora dos escravos, ela era chefe daqui. No tempo dela ainda era escravatura, depois, com muito tempo, veio **Antoninho Guimarães**, comprou o Ariquipá. Aí funcionou fábrica de açúcar, criação de gado, uma porção de coisa... e trabalhando na terra. Depois ele vende pra **Agostinho Ramalho**, Agostinho Ramalho depois passou pra **Nhonhô Ramalho**, que era primo dele [...] e hoje ainda ficou no comando dos Ramalho, dos filhos do Ramalho, ficou a terra e aquela Casa Grande ali (grifos meus).

A partir desse relato, uma figura importante adentra a cena histórica: o peruano Dr. Rossi. No que concerne a ele, os registros orais e escritos não nos dão quaisquer informações, nem sobre sua profissão, família ou mesmo o seu primeiro nome. Sendo assim, minha hipótese é de que ele poderia ter sido o segundo marido da primeira proprietária da fazenda uma vez que, em 1910, foi lavrado em cartório de Alcântara um registro de compra e venda das terras de Ariquipá por Margarida da Costa Rossi, possivelmente herdeira do casal.

Com relação à explicação para o nome Ariquipá, esta faz sentido uma vez que realmente existe uma cidade no Peru chamada Arequipa, “localizada no sul do país, a 2.300 metros de altitude, estendendo-se num vale das montanhas desérticas da cordilheira dos Andes e rodeada por vários picos [...]. Tem atualmente cerca de 841 mil habitantes”⁴⁷.

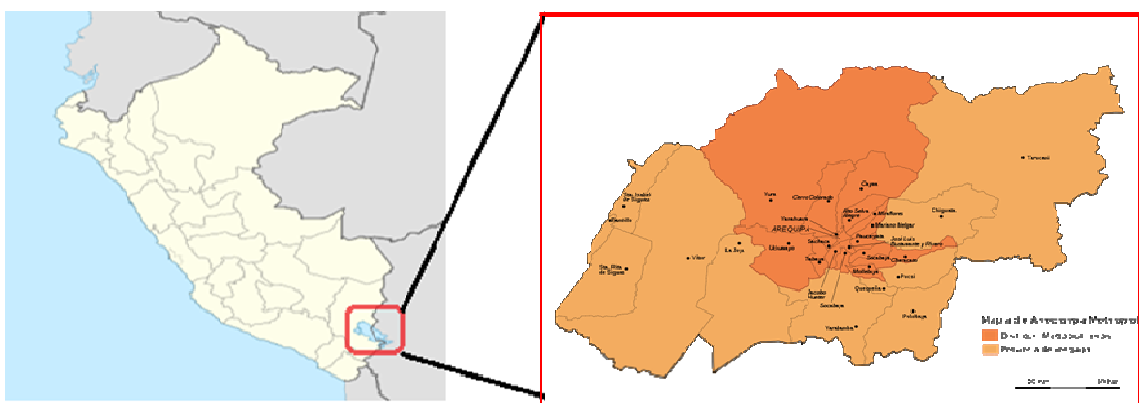


FIGURA 03: Localização geográfica da cidade de Arequipa, Peru e suas subdivisões internas.

FONTE: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Arequipa>>.

ORG.: SILVA, 2013.

⁴⁷ Fonte extraída de: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Arequipa>>. Acessado em: 06/06/13.

Dessa forma, a partir da união de Elísia Ana Costa Ferreira com o chamado Dr. Rossi, a fazenda teria mudado de nome, vindo a se chamar Ariquipá. Segundo informações de seu Chico, na época desta primeira proprietária ainda havia trabalho escravo na plantação de cana-de-açúcar, no entanto, a produção começou a declinar na transição do século XIX-XX. Quando a herdeira e descendente do casal, d. Margarida Costa Rossi vende a fazenda, em 1910, a Antônio Guimarães, assim descreve a propriedade:

O engenho a vapor para moer canas com a competente casa, armazém, casa de vivenda ainda coberta de telhas, **em estado de ruínas**, no lugar denominado 'Ariquipá', distrito de Santo Antônio e Almas, termo dessa cidade, com todas as terras, algumas casinhas e mais acessórios (Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas e do município de Bequimão (1850-1935), fls.82 – grifos meus).

Embora a fazenda Ariquipá, no século XIX, pudesse ter dado muitos lucros, principalmente no auge das exportações de açúcar, quando esta foi vendida, já no início do século XX, se encontrava “em estado de ruínas”. O registro de terras também sublinha que d. Margarida nem mais residia na propriedade, habitando na época a cidade de Pinheiro. Assim, suponho que durante o período de tempo de declínio na produção açucareira, a fazenda teria ficado abandonada, sob os cuidados dos ex-escravizados que continuaram vivendo no local após a abolição da escravatura.

No entanto, com a venda da fazenda para o segundo proprietário, o comerciante Antônio Guimarães, residente na cidade de Alcântara, em 1910, a produção de açúcar volta a ser expressiva, além da plantação de arroz e da criação de gado. A esse respeito, seu Chico comenta: “com o movimento da máquina, vinha muita gente de fora pra trabalhar aqui, por isso que nós somos tudo misturado”.

A memória oral dos informantes aponta que o terceiro dono de Ariquipá pertencia à família Ramalho/Marques, uma família de grande influência na Baixada Maranhense durante a primeira metade do século XX. No entanto, é interessante analisar também os arranjos familiares presentes por detrás dos negócios financeiros. A sociedade Ramalho Marques e Cia. que comprou a fazenda Ariquipá, composta pelos primos Agostinho Ramalho Marques e Raimundo Magalhães Ramalho, tinha um parente, irmão do primeiro, Marcial Ramalho Marques, que era, por sua vez, genro do Antônio Guimarães, antigo dono da dita fazenda.

Almeida (2006) ressalta que Antônio Guimarães foi o comerciante que adquiriu as maiores extensões de terra em Alcântara após a abolição e até 1941, usadas por ele para aforamento. No plano político, ele ajudou na candidatura da família Ramalho Marques, sendo seu genro eleito prefeito de Alcântara e o primo deste, o Nhonhô Ramalho, prefeito de Bequimão. Falando da ligação entre as duas famílias, Almeida (2006) complementa:

Além de forte presença econômica adquirindo terras e sobrados, [Antônio Guimarães] concorreu para que, no plano político, se destacassem os Ramalho, em Alcântara e Bequimão. [...] Adquiriu nesta primeira década do século XX a Fazenda Arequipá, com engenho de açúcar, localizada na beira-campo, em Bequimão. O genro de Antonino [Antônio], Marcial Ramalho Marques, casado com sua filha Ana Guimarães, adquiriu também as terras de Janã. Em 1941, os dois netos de Antonino Guimarães, filhos de Marcial e Ana, adquiriram Flórida e Caranguejo. A filha de Antonino adquiriu, posteriormente, Gerijó Velho e Gerijó Novo. Prevalencia o sistema de aforamento nessas áreas e a obrigatoriedade da venda do coco babaçu nas 'quitandas' dos prepostos dos proprietários que se espalhavam pelos diferentes povoados. Em 1934, as terras do Ariquipá, que haviam sido passadas a uma sociedade intitulada 'Marques, Ramalho e Cia.', formada por Agostinho Ramalho Marques, irmão de Marcial, e Raimundo Magalhães Ramalho (Nhonhô Ramalho) foram transmitidas para o segundo. O genro de Antonino Guimarães tornou-se prefeito de Alcântara e Nhonhô Ramalho, prefeito de Bequimão (ALMEIDA, 2006, pp. 147 e 148).

No entanto, apesar de o registro do cartório de Bequimão indicar que a fazenda Ariquipá tinha sido vendida em 1934 aos Ramalho, no cartório de Alcântara consta que ela foi vendida anos antes, em 1929. Em todo caso, após a compra da fazenda Ariquipá por Agostinho Ramalho Marques (em 1929 ou 1934), este a vende para seu primo Raimundo Magalhães Ramalho (Nhonhô Ramalho) em 1956, de acordo com registro de terras do município de Bequimão e com os relatos de seu Chico.

O derradeiro dono da fazenda era conhecido por todos – tanto dos povoados como da sede – como Nhonhô Ramalho, inclusive sendo dessa forma que os moradores de Ariquipá ainda se referem a ele. Durante a época em que este esteve à frente da fazenda, era grande a produção de cana-de-açúcar, a quebra de coco babaçu e a plantação de arroz para venda externa. Além do trabalho de corte de cana, os descendentes dos antigos escravizados que continuaram na fazenda também pagavam foro para a produção de pequenas roças para seu autoconsumo.

Entretanto, os moradores afirmam que tão logo Nhonhô Ramalho faleceu, os herdeiros (filhos) foram embora para São Luís, eles “enriqueceram e deixaram tudo praticamente abandonado”. Assim, pela segunda vez, Ariquipá é deixada por encargo dos trabalhadores, sendo os donos existentes apenas no papel, pois, na prática, não havia mais

ninguém que cobrasse ou se responsabilizasse pela fazenda. No que concerne ao pagamento de foro, Rosenilde, professora e secretária da associação de moradores de Ariquipá, afirma:

Rosenilde: Na época, meus pais pagavam foro, aí, por exemplo, você tinha uma roça, você tinha um tanto de braças [...]. Tantas braças você pagava um paneiro [...], aí tantas braças de mandioca, você pagava um paneiro de mandioca, tantas braças de milho, você paga um paneiro de milho, e assim a gente ia pagando o foro. [...] Aí depois, **eles [os herdeiros] foram tudo embora, aí ficou uma coisa assim... sem dono, tudo abandonado**, mas eles [os moradores] continuavam pagando, deixavam lá na casa grande, aí ela [a mulher de Nhonhô Ramalho] vinha, olhava direitinho, não tinha negócio de... papel. Era pago mesmo assim... Aí depois, que pessoal foram crescendo mais na mente, aí tem que ter papel, sem papel não tem como comprovar que tá pagando, né? [...] Aí foi indo, foi indo, foi indo, e ninguém mais pagou [risos]. Por que não tinha mais ninguém mesmo, né? (grifos meus).

Dessa forma, Ariquipá, durante seu período de funcionamento como engenho de cana-de-açúcar – o que perdurou até aproximadamente a metade do século XX – teve, segundo a memória oral dos informantes, quatro proprietários, sendo apenas a primeira ainda no período escravocrata. No entanto, o declínio da economia açucareira a partir de 1890 (Reis, 2007) não resultou, como ocorreu na maioria das comunidades quilombolas de Alcântara, por exemplo, no abandono total das terras por parte dos senhores. No caso de Ariquipá, como o engenho estava em estado de ruínas, este foi vendido para o comerciante Antônio Guimarães no início do século XX e os descendentes de escravizados que permaneceram no local passaram a trabalhar na plantação de cana e foram inseridos no sistema de aforamento para usufruto das terras, ainda que para o autoconsumo.

Tal ato se reproduziu nos donos subsequentes, a saber, Agostinho Ramalho Marques e Raimundo Magalhães Ramalho (Nhonhô), e mesmo com a morte do último e a ida dos herdeiros para São Luís, os camponeses⁴⁸ continuaram pagando o foro para a esposa do Nhonhô. Assim, mesmo existindo um dono “só no papel”, o pagamento de foro se constituía numa forma de lembrar aos camponeses, continuamente, de que a terra não era deles, de que estavam ali, *a quase cento e cinquenta anos*, ainda de favor.

Entretanto, no decorrer das décadas de 1970 e 1980, com o abandono efetivo da terra de Ariquipá – decorrente da morte da única representante da família que ainda morava

⁴⁸ Compreendo as comunidades quilombolas como compondo um campesinato étnico (Souza Filho, 2008). O conceito de “camponês” é aqui reapropriado de Shanin (2002), que o entende fundamentalmente como um “modo de vida” (p. 37) apreendido e incorporado de geração em geração. Tal modo de vida se expressa por uma combinação de elementos não resumidos em apenas arar e cultivar a terra, mas sobretudo num *ethos* que o diferencia substancialmente do *ethos* urbano. Nesse sentido, o campesinato é aqui entendido não apenas como um modo de trabalho, mas sim como uma forma de pensar e viver, uma *campesinidade*. Assim, por entender o campesinato como um *modo de vida* é que, mesmo os moradores de Ariquipá se encontrando numa situação de assalariamento rural ou de aforamento das terras, os identifico como *camponeses*.

na propriedade, a esposa do Nhonhô, e com a desagregação da produção – Rosenilde conta que ninguém mais pagou o foro, pois a terra ficou “abandonada, não tinha mais ninguém”. Ou, em minha opinião, ela ficou para os que trabalhavam nela, para seus verdadeiros donos.

2.2.2 Casa Grande e Mocambo: Ariquipá, fazenda aquilombada

No período escravocrata e mesmo durante o século XX, Ariquipá era conhecido e reconhecido como um engenho de cana-de-açúcar, mas, a partir dos anos 2000, a comunidade passa a se identificar como “remanescente de quilombo”. No entanto, quais elementos esta aciona para se reconhecer enquanto tal? Ao indagar aos moradores acerca de tal questão, eles me respondiam tendo como referência os objetos materiais, ou seja, os *vestígios materiais* da presença escrava no engenho, tais como poços, a casa-grande, a roda do carro de boi, pedras, cordas, tachos e correntes “do tempo dos escravos”. Assim pode ser observado na fala a seguir:

Rosenilde: Tem muita história de quilombo aqui. Nós temos uma **corda** dessa grossura aqui [gesto largo com as mãos] que amarravam os escravos [...]. Lá na praça nós temos símbolo de quilombola também, que são aquelas **duas rodonas lá, do antigo carro de boi...** é símbolo. Tem um **caldeirão** desse tamanho [novamente gesto largo com as mãos] que tem lá na **Casa Grande**, também de quilombo, tem aqueles **tachos** [...] que assa carne. **Tudo isso é símbolo...** (grifos meus).

A entrevistada compreende a casa grande e os instrumentos de trabalho e de castigo “da época dos escravos”, presentes em Ariquipá, como *símbolos de (presença) quilombola*. Um símbolo pode ser entendido como uma figura, imagem ou objeto físico que representa algo real ou abstrato para determinada coletividade, nesse sentido, a representação de quilombo tida por Rosenilde está associada aos instrumentos (de trabalho e castigo) utilizados na época da escravidão, assim, para ela, o quilombo se refere a algo passado relacionado diretamente ao sistema escravista. No mesmo sentido, seu Marinaldo e seu Chico, vaqueiros aposentados, comentam:

Seu Marinaldo: Tinha um **poço** bem ali com umas **pedras** desse tamanho [gesto largo com as mãos] que era pra fazer o poço... Atrás daquele mato ali, que era o engenho, **ainda tem um poço lá, feito de pedra**, feito dessas pedras. [...] Pra li tinha outro [...], aquilo ali eles digam que era dois poços que tinha lá pra botar escravo dentro, matava e botava, jogava ali...

Seu Chico: Eles [os antigos] falavam que tinha um **poço velho** ali, diz que era onde eles botavam preso quem fugia, os escravos quando fugiam eles pegavam e botavam

lá, um **sumidouro**, um vão velho que tem prali, atrás da casa de Eusébio (grifos meus).



FIGURA 04: Rodas de ferro do antigo carro de boi.
FONTE: SILVA, 2013.



FIGURA 05: Poço de pedra do tempo dos escravos.
FONTE: SILVA, 2013.



FIGURA 06: Casa Grande em Ariquipá.
FONTE: SILVA, 2013.

Para os moradores da comunidade Ariquipá, os vestígios materiais se apresentam como prova irrefutável da origem escravizada da mesma, podendo ser entendidos a partir do que Le Goff (2003) denomina por “documentos-monumentos”. Nessa concepção, tais objetos carregam em si uma sensação de “prova histórica”, prova material, verdadeira, da presença escrava em Ariquipá sendo encarados, nesse sentido, como “documentos”. Além disso, também são vistos pela comunidade como “monumentos” na medida em que “são utilizados, consciente e inconscientemente, para impor ao futuro uma imagem de si próprios” (ibidem, p. 538).

Nessa discussão, as cordas, pedras, tachos, poços, tidos como documentos (provas), são na mesma medida monumentos, pois que são “produtos da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder” (ibidem, p. 536). Dessa forma, faz todo o sentido as rodas do antigo carro de boi estarem expostas na entrada da comunidade, numa praça construída especialmente para tal (ver fig. 04), numa tentativa de evocar as lembranças de um passado comum na medida em que, na correlação de forças atual, é interessante que tal passado seja lembrado/acionado.

Em pesquisa realizada pela historiadora Daisy Araújo (2012) sobre a comunidade quilombola Rio Grande, localizada a 6 km da sede de Ariquipá, há vários relatos dos moradores dessa localidade sobre a escravidão no referido engenho de cana. Assim, uma das entrevistadas narra:

No Ariquipá mamãe me contava que tinha era gente dos olhos azul (...). E tinha uns preto da África aí nessa escravidão; diz que eles trouxeram preto da África, mas eles matavam quase tudo; mamãe sempre me contava que os mais velhos contavam pra ela que ‘davam’ era muito neles, chega escutavam eles gritando, diz que botava no fogo, queimavam; era triste (Entrevista. Junho de 2009) (ARAÚJO, 2012, p. 87).

Nesse entender, além dos *vestígios materiais* presentes em Ariquipá, a memória de descendentes de escravizados de uma comunidade próxima corrobora para o reconhecimento da ancestralidade africana na primeira.

Interessante notar que quando perguntados sobre o cotidiano desses escravizados no engenho, os informantes de Ariquipá silenciavam, afirmando que nada sabiam falar sobre esse assunto. Do mesmo modo, Araújo (2012) enuncia que, na busca dos relatos orais sobre a escravidão no Rio Grande, os moradores igualmente não tinham “nada a dizer”, no entanto, sobre a comunidade próxima, havia várias lembranças e informações. Nesse ponto, parece que tocar no assunto da escravidão é uma questão um tanto delicada e incômoda para muitas pessoas de ambas as comunidades. No caso de Ariquipá, a relação mais próxima que se permitiam mencionar era com as pedras, cordas, tachos..., mas não com as memórias da vida dos antigos escravizados.

Ainda em relação às duas comunidades quilombolas – Rio Grande e Ariquipá – os moradores da primeira, ao explicarem porque um de seus rios se chama Rio dos Fugidos, assim enunciou:

Aqui foi os escravos que vieram lá do engenho do Ariquipá e fizeram moradia aqui, aí morava aqui na beira desse rio, e por isso o nome do rio é fugido. Aí lá [no Rio dos Fugidos] era caco de tigela, lá era caco de pote, lá era caco de tudo, a gente

achava. Ainda acha tudo isso lá, que nunca se acaba. Aí ela [sua avó] falava que era os fugidos que fugiram de lá, e vieram e fizeram essa moradia, e moravam lá [...] (Entrevista. Março de 2009) (ARAÚJO, 2012, p. 90).

A partir desse relato, compreendo que uma das formas de resistência à escravidão, a saber, as fugas e a constituição de quilombos, foram também realizadas no engenho de cana-de-açúcar Ariquipá. Segundo informações dos moradores, o rio chamado rio Grande interliga a comunidade de mesmo nome e o então engenho Ariquipá, assim, embrenhando-se nas matas ou indo pelo rio, os escravizados que fugiram acabaram se instalando nas margens do rio dos Fugidos, um braço do rio Grande, dentro da comunidade de mesmo nome.

No entanto, fiquei instigada quando obtive informações de que dentro de Ariquipá havia também um rio chamado rio do Mocambo, cujo termo é sinônimo de quilombo⁴⁹. Além desse rio, há uma região dentro do território de Ariquipá que também é conhecida pelos moradores como Mocambo.

A esse respeito, seu Chico explica: “o Mocambo e o Possendeua... era refugiado dos escravos. O pai de papai contava por que o pai de papai ainda alcançou a escravatura. [O nome] Mocambo era por causa disso”. Diante disso, a existência de uma região, *dentro da fazenda*, conhecida como o local de “refúgio dos escravos”⁵⁰ desmistifica a concepção da historiografia tradicional acerca do quilombo como “algo afastado da fazenda”.

Ademais, no decorrer do século XIX, aproveitando as dificuldades econômicas da província, os escravizados desenvolveram algumas formas de resistência, que não necessariamente objetivavam a liberdade, mas, talvez, *outra escravidão*. Gomes (1997) fundamenta que antes de tentar fugir para lugares distantes na mata, primeiro os escravizados realizavam fugas isoladas ou em grupos para as matas próximas à fazenda, ou mesmo na própria fazenda, em caráter temporário, esperando enquanto o senhor não aceitasse suas reivindicações. Entre elas, Gomes (1997, pp. 13-14) aponta: “exigência de melhor tratamento,

⁴⁹ Além do rio do Mocambo, outros rios que banham a comunidade são: o rio Grande (que não passa dentro da comunidade, mas apenas na ponte que lhe dá acesso), o rio Brillhante (que nasce em Ariquipá e vai para a comunidade do Rio Grande), o rio do Cacete e o rio do Pau.

⁵⁰ Apesar de o Mocambo ser identificado por seu Chico (homem-memória) como o “refúgio dos escravos”, algumas pessoas mais novas da comunidade (e que frequentam a escola) se referem ao Mocambo pela definição expressa no Minidicionário Escolar Aurélio, em que no verbete **Mocambo** diz: “habitação miserável”. Assim, pude perceber certas “brincadeiras” feitas com as pessoas que moram no Mocambo, no sentido de dizer, não que seriam *quilombolas*, mas sim *miseráveis*. Quando comentei que Mocambo significava *quilombo*, eles retrucaram dizendo que *no dicionário* dizia que era *habitação miserável*, sendo possível aí perceber o peso que a letra (branca) tem na construção de distinções e hierarquias sociais (Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio- Século XXI**: minidicionário da língua portuguesa. São Paulo: Nova Fronteira, s/ano – não foi possível compreender a data no exemplar existente em Ariquipá haja vista seu estado desgastado).

melhores condições de trabalho, a substituição de feitores, a não separação de seus familiares por venda e a manutenção dos direitos costumeiros por eles exigidos e conquistados”⁵¹.

Ainda com relação à presença escravizada em Ariquipá, o histórico da comunidade, elaborado para a carta-pedido enviada à Fundação Cultural Palmares solicitando a certificação da comunidade como “remanescente de quilombo”, enumera alguns nomes dos primeiros moradores de Ariquipá. Segundo essa fonte e os relatos de alguns informantes, os primeiros moradores citados permitem vislumbrar as diferentes vertentes de ocupação da terra na transição dos séculos XIX-XX, ou seja, quais núcleos familiares vieram também ocupar a terra de Ariquipá, influenciando na conformação da população atual. Tal questão pode ser expressa no diálogo a seguir:

Pesq.: E o senhor já ouviu falar de alguma dessas pessoas aqui [presentes no pedido de certificação enviado à FCP]: Jó Sá, Josefa Sá e Pedro Sá? Aqui diz que eles eram da fazenda Sebolal...

Seu Chico: [risos] Ah, eles vieram de lá pra cá [da fazenda Sebolal para Ariquipá].

Seu Marinaldo: A família da gente é lá do Pontal, meu avô veio lá do Pontal pra cá, eu não sei se ele veio fugido de lá [risos]. Eles vieram trabalhar aqui.

Pesq.: Pontal era fazenda na época?

Seu Marinaldo: Acho que era. Acho que ele veio emprestado de lá [risos], veio fazer o serviço que os outros não queriam fazer e ele foi fazer...

Seu Chico: É Socorro, e a mãe de Benedita, não era lá do Tabocal, não veio cortar cana e ficou aqui? [...]

Rosenilde: E onde fica isso [Tabocal]?

Carlos Alberto: Depois de Conceição, é quilombola também, é antes de Quindiuá, e depois de Conceição, pra lá⁵².

Seu Marinaldo: Rapaz essa família de... de... José, de Clero era tudo Sá... por que lá Estácio de Sá que era o dono lá [...]. Essa família era refugiado de lá.

Rosenilde: A mãe de Sandra, Laura...

Pesq.: E os Ferreira que aparece aqui, eles são de onde? Olha, tem Gil Costa Ferreira, Miguel Costa Ferreira... [silêncio] Esses Ferreira são daqui mesmo?

Seu Chico: São daqui mesmo. Era Brígida Costa Ferreira, Estácio Costa Ferreira e aí vai emendando.

Pesq.: Eles tinham o mesmo sobrenome dos donos do Ariquipá?

Seu Chico: O mesmo sobrenome. Esses Sá era lá do Sebolal, [por que] era Estácio de Sá que era o dono do Sebolal, da fazenda de lá, dos Santana pra lá do Teresópolis era pessoal de Sousa por causa do... Antônio Sousa, que era o dono de lá. Nessas fazenda todinha era assim que eles iam fazendo. É tão certo que aqui o finado Nhonhô tinha um livro, esse livro era antigo, um livro de capa preta, um livro bem grande, era registrado o nome de todo mundo que nascia aqui, era registrado e ele dava um canhoto pro cara ir levar lá no cartório, tá entendendo? [...]

Pesq.: E as pessoas de assinatura Castro, de onde eram?

⁵¹ Nessa discussão, Gomes (1997) enuncia que, segundo os relatórios de polícia da época, havia uma diferença de *escravo fugido* para *escravo aquilombado*, pois que nem todo escravo que fugia, obviamente, formaria ou iria para quilombos. No entanto, em outro trabalho, Gomes (2011, p. 65) também sublinha que existiam “algumas fazendas [que] podiam ser classificadas como um verdadeiro quilombo não só porque os seus escravos mantinham contatos com os quilombolas, mas também devido à insubordinação cotidiana e pressão aos senhores, por exemplo, por mais autonomia, ditando o tempo do trabalho nas lavouras, cultivando roças, comercializando produtos e realizando batuques e festas religiosas com maior frequência, etc.”.

⁵² Tabocal, Conceição, Quindiuá e Pontal são comunidades quilombolas também presentes no município de Bequimão.

Seu Chico: Castro?

Pesq.: **É. Tem o Caio Castro, Romana Castro, Sebastião Castro...**

Seu Chico: Esses aí devem ser de Zé Castro de Lima [...] foi o primeiro dono da fazenda lá [...], lá era São Luís [o nome da fazenda].

A partir das informações presentes no diálogo anterior, é possível perceber que, de fins do século XIX até as primeiras décadas do século XX, houve um movimento intenso de camponeses (descendentes de escravizados, em sua maioria) de fazendas próximas à Ariquipá convergindo para a mesma, isso por que, de acordo com seu Chico, “o movimento da máquina atraía muita gente”. No entanto, a memória oral é imprecisa com relação às datas e no relato anterior, é possível perceber que ora o movimento de pessoas acontece na época da escravidão – como no caso do avô de seu Marinaldo que veio de Pontal “não se sabe se fugido” – ora dá a entender que ocorreu depois da abolição em que os ex-escravizados teriam ido à fazenda em busca de oportunidades de trabalho.

Com relação aos sobrenomes, é interessante como estes ajudam seu Chico a identificar de onde tais famílias de camponeses teriam vindo uma vez que seus sobrenomes são os mesmos dos proprietários das fazendas de origem. Assim acontece com a família Sá que veio da fazenda Sebolal de propriedade de Estácio de Sá, os Castro da fazenda São Luís de José Castro de Lima, os Costa Ferreira da fazenda Ariquipá, de propriedade da família de mesmo sobrenome, entre outros. Já a fazenda Pontal, de onde teria vindo a família de seu Marinaldo, esta também era de propriedade da família Costa Ferreira, sendo que todas se localizavam no atual município de Bequimão. Nesse aspecto, Almeida (2006) enuncia que era comum os escravizados terem os sobrenomes de seus senhores para facilitar na identificação dos mesmos.

Nesse sentido, é salutar recordar as redes de apoio e comunicação que interligavam quilombos e senzalas no período escravocrata. Assunção (1996) enuncia que não apenas havia uma rede de intercomunicação entre os quilombos e as senzalas das fazendas próximas como também existia uma rede de comercialização de mercadorias entre os quilombolas, que produziam farinha, algodão, arroz, dentre outros gêneros, e os trocavam por armas, principalmente, com os comerciantes locais.

No caso de Ariquipá, ao que parece, tais redes não deveriam interligar apenas as senzalas com quilombos razoavelmente distantes como o Rio Grande, mas também os localizados dentro da própria fazenda como o Mocambo e o Possendeua além de haver uma rede de comunicação entre as fazendas próximas haja vista que muitas famílias que hoje se entendem como *filhas de Ariquipá* tem sua origem em outras fazendas da região.

Assim, depois e mesmo antes da abolição da escravatura, deveria haver uma circularidade de escravizados e trabalhadores livres por essas paragens em busca de trabalho e como o engenho de Ariquipá funcionou até aproximadamente a metade do século XX, isso explicaria a grande quantidade de famílias oriundas de outras localidades vivendo atualmente na comunidade.

No entanto, embora apontando o vínculo histórico de Ariquipá com a escravidão, compreendo que este não é o elemento central de identificação, atualmente, de uma “comunidade quilombola”. Nessa questão, Ariquipá está sendo entendida como *quilombola* na perspectiva do “quilombo ressignificado”, que utiliza como elementos de “definição” das diferentes situações sociológicas, além do vínculo com a opressão histórica sofrida, a autoatribuição e elementos como identidade e território. Nesse sentido, é a territorialidade, vista como o sentimento de pertença que estabelecem entre si e com seu território específico, que está no cerne do entendimento sobre as comunidades quilombolas contemporâneas.

A territorialidade pode ser conceituada como os “vínculos sociais simbólicos e rituais que os diversos grupos sociais diferenciados mantêm com seus respectivos ambientes biofísicos” (LITTLE, 2002, p. 10). Assim, o território não é apenas compreendido em seu aspecto físico, como o lugar da reprodução material dos agentes sociais e delimitação física das unidades sociais ali estabelecidas, mas através de uma concepção cosmográfica, ou seja, que abrange os “saberes ambientais, ideologias e identidades” na relação do grupo com seu território.

É a territorialidade, manifesta em práticas como o uso comum das terras, festas religiosas e as relações com os próprios elementos da natureza, que garante os elementos de coesão social das comunidades quilombolas. Sendo assim, uma de suas características refere-se à forma de apossamento da terra para plantio e de apropriação dos recursos naturais que se estabelecem de forma comum, ou seja, lá, “cada um é dono só do seu quintal” de forma que a terra (mas não as benfeitorias, tais como casas e casas de farinha) é de propriedade coletiva.

Nesse entender, o sistema de uso comum da terra, uma das expressões da territorialidade quilombola, se estabelece através de normas específicas, conforme enunciado por Souza Filho (2008):

Existem, entretanto, áreas que são de domínio familiar, como aquelas referidas ao domínio das casas, incluindo-se aí os chamados *quintais*. As áreas de cultivo são igualmente de domínio privado, sendo que a terra em que tal cultivo é realizado, não é apropriada de forma permanente. Neste caso, os resultados obtidos é que são apropriados de forma privada. Após a colheita, a terra é deixada em repouso e passa a ser incorporada novamente ao patrimônio comum do grupo, podendo qualquer

família utilizá-la. Dessa forma, os integrantes do grupo conseguem combinar apropriação privada (familiar) e apropriação comum de rios, igarapés, árvores frutíferas, áreas de cocal e as áreas denominadas de chapada (SOUZA FILHO, 2008, p. 139).

Nesta discussão, concordo com Almeida (2008) ao enunciar que esta forma de apropriação da terra encontra-se à margem do sistema econômico dominante e configura-se como artifício de autodefesa e alternativa para assegurar a condição material de existência das comunidades quilombolas bem como para “estretar vínculos e forjar uma coesão capaz, de certo modo, de garantir o livre acesso a terra frente a outros grupos sociais mais poderosos” (ALMEIDA, 2008, p. 142).

Outro elemento da territorialidade encontra-se nas manifestações religiosas, como reafirmação da identidade coletiva do grupo e alargamento da fronteira étnica, uma vez que mobiliza os integrantes espalhados por diferentes unidades sociais dentro e fora do território do grupo étnico, que, por este motivo, torna-se mais flexível. As práticas religiosas tradicionalmente realizadas fazem referência à memória coletiva agrupada na figura de um *santo protetor*, reforçando a coesão social da comunidade. Em Ariquipá, tal se manifesta na figura de São Sebastião, cuja festa é realizada de 10 a 20 de Janeiro, em que toda a comunidade se mobiliza na realização das atividades necessárias para cada dia da novena⁵³.

Desse modo, as formas de organização social e afetiva que Ariquipá desenvolveu ao longo do tempo influenciam sobremaneira o entendimento desta como *quilombola*. E mesmo quando o território era de particular (jurídica e efetivamente), os descendentes de escravizados construíram formas coletivas de organização social, tais como: na construção das casas, na abertura dos caminhos, no uso dos recursos hídricos e naturais e na organização das festas religiosas⁵⁴, ao som do tambor de crioula e das caixas do Divino⁵⁵. Assim, as práticas e saberes tradicionais, transmitidos oralmente, também dão forma à sua existência e autoatribuição quilombolas.

⁵³ Cada novena se refere à cada dia do festejo. Embora não seja objetivo desse trabalho fazer uma etnografia da Festa de São Sebastião em Ariquipá, para fins de esclarecimentos coloco que, entre as atividades realizadas pela comunidade durante a festa, tem-se o preparo dos alimentos, como: a confecção de bolos, do jantar oferecido toda noite aos novenários, do azeite a partir do coco babaçu, além de matar e despelar os animais (geralmente bois e porcos), cortar a lenha, buscar água, decorar a igreja, o mastro e o barracão de festa, entre outras tarefas.

⁵⁴ Tais formas de organização social, embora existissem, não eram realizadas sem o consentimento do proprietário da fazenda, assim, para realizar as festas, construir casas, plantar roças, entre outros, era necessária previamente a autorização do mesmo.

⁵⁵ Atualmente, Rosenilde afirma que em Ariquipá somente há duas caixas vivas e que as adolescentes não se interessam em aprender a utilizar o instrumento. Já quanto ao tambor de crioula, o mesmo acontece, sendo que o problema maior, nesse caso, é a falta de tambozeiros, pois muitos se tornaram evangélicos e outros, devido ao vício do álcool, não conseguem mais tocar direito, segundo informações da mesma. Tais fatos demonstram uma dificuldade em relação à continuidade das tradições, impactadas, como são, pelos movimentos da modernidade.

2.2.3 “Quilombola, uma coisa nova pra todos nós”: o *descobrimento* de Ariquipá como quilombo

Apesar de eu ter discutido, no tópico anterior, sobre os elementos acionados por Ariquipá para se entender como “comunidade quilombola”, isso não significa que ela tenha de pronto se autoidentificado sob essa categoria. O processo de organização política em Ariquipá em torno de tal identificação é, pois, contínuo e perpassa os elementos tratados anteriormente. Segundo alguns moradores, aquele se inicia com o “descobrimento”, pela comunidade, de Ariquipá como quilombo, conforme apontado a seguir:

Rosenilde: Com essa curiosidade de Genário mais Creuber é que **surgiu a comunidade quilombola do Ariquipá**. Já é antiga, né? Mas, no papel ela é nova... Aí com essa brincadeira de quilombola, quilombola, aí nós tivemos a nossa certificação... quilombola (grifos meus).

Segundo informações de Rosenilde e de Carlos Alberto, ambos integrantes da atual coordenação da Associação de Moradores Quilombolas de Ariquipá, quem iniciou o processo de identificação quilombola da comunidade foi Creuber, *filho de Ariquipá*, ex-vereador de Bequimão e atual secretário de Agricultura do município. Ele e seu irmão, Genário⁵⁶, “com mania de ir fotografando tudo, filmando tudo”, perceberam que havia em Ariquipá elementos da ascendência escrava. Articulado a isso, Ariquipá também foi uma das então comunidades negras rurais identificadas pelo Projeto Vida de Negro (PVN), realizado pelo CCN-MA, nos anos 1980 e 1990.

Segundo informações do CCN-MA (2002 *apud* Araújo, 2012), Ariquipá e outras comunidades identificadas pelo projeto participaram de reuniões com a entidade durante o ano de 1988, período das mobilizações, por parte dos movimentos negros no Brasil, pela garantia de artigos constitucionais em torno da questão negra/quilombola.

Nesse sentido, identificar-se como “quilombola” é um processo contínuo e gradual que varia muito conforme o grau de mobilização política e de ameaças de opositores externos. No caso de Ariquipá, tal mobilização se deu a partir do mapeamento feito pelo PVN no Maranhão e das reuniões seguintes realizadas com as referidas comunidades, pela “curiosidade” de dois membros de Ariquipá – Creuber e Genário – que des-cobriram a história do lugar, e pela ameaça de opositores externos, neste caso, os herdeiros da família

⁵⁶ Creuber e Genário não moram mais na comunidade Ariquipá, pois o primeiro, secretário de Agricultura, mora na sede de Bequimão, e o segundo, funcionário público federal, mora em São Luís, no entanto, as redes familiares e comunitárias estão ainda bem firmes, uma vez que Creuber visita continuamente a comunidade e Genário foi o dono da festa de São Sebastião em 2013.

Ramalho, representados na figura da filha de Nhonhô, d. Terezinha, pois embora não fossem mais donos efetivamente do território, juridicamente, eles detinham todos os direitos enquanto proprietários (por exemplo, venda ou arrendamento) de forma que a comunidade se encontrava potencialmente ameaçada de sofrer um deslocamento em massa se fosse do interesse dos herdeiros.

Nos anos subsequentes às reuniões com o CCN, foi criada a Associação de Moradores Quilombolas de Ariquipá (em 1997), sob a presidência de Creuber, cuja luta se articulava principalmente em duas frentes: a questão do território (que ainda estava em nome dos herdeiros de Nhonhô Ramalho) e das políticas públicas e infraestrutura. A respeito da última, Rosenilde comenta que “todas as benfeitorias que teve na nossa comunidade não foi prefeito que deu, mas foi tudo através da nossa associação”.

Assim, ela destaca: a abertura de estradas que dão acesso a outros municípios pela comunidade, a reconstrução das pontes de madeira que também dão acesso à comunidade, a energia elétrica nas ruas e dentro das casas, a ampliação da escola municipal localizada dentro do território de Ariquipá, a criação de um campo agrícola com trator utilizado para a agricultura familiar e, mais recentemente, o recebimento de cestas básicas realizado pelo Fome Zero e a construção de casas de alvenaria pelo programa Minha Casa Minha Vida Rural.

Em relação ao território, como já enunciado, Ariquipá foi a primeira comunidade quilombola certificada em Bequimão, em 2006 – talvez por que o processo de articulação política tenha ocorrido antes das demais comunidades, com influências do CCN e da ACONERUQ. No entanto, devido à morosidade das ações e à grande quantidade de processos engavetados no INCRA, Ariquipá ainda não recebeu, após sete anos de espera, o título definitivo de propriedade das terras tradicionalmente ocupadas.

Nem com o surgimento do Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM), cuja demanda principal é a questão da titulação territorial e que vem pressionando o INCRA para agilizar os processos ante os graves conflitos vividos pelas comunidades quilombolas, mesmo assim, Ariquipá ainda não foi incluída em nenhum relatório técnico a ser feito pelo INCRA. Tal situação demonstra a falta de interesse do Estado em atender as demandas das comunidades quilombolas, deslocando a luta pelo território livre para a luta por políticas sociais, que são importantes, mas que sem o território garantido, funcionam apenas como um paliativo.

Entretanto, embora atualmente a comunidade já tenha *descoberto* Ariquipá como *quilombola*, importante enunciar que há falas destoantes desta dentro da mesma. Tais são

expressas principalmente por alguns descendentes de Nhonhô Ramalho que ainda moram em Ariquipá, como é o caso de Simone, sobrinha de d. Terezinha e neta do patriarca da família. Embora não tenha sido possível entrevistar d. Terezinha⁵⁷, acredito que o discurso de Simone pode representar bem o pensamento dos herdeiros quanto à questão da terra e da escravidão na comunidade em questão. Assim, ela expõe:

Simone: Depois que veio a história do quilombo, surgiu essa história de escravo, por que no tempo do meu avô não existia escravo. [...] Então, se existiu escravo aqui foi antes. **Ninguém vivo dos moradores sabiam dessa história, essa história veio depois, com essa história de quilombo**, acho que pra ajudar o povo, né? Que surgiu essa história de escravo... Aqui eles falam que é mais é história de índio, minha avó é descendente de índio [...]. Então, **muitos pessoal daqui são descendente de índio, entendeu, e não tem nada a ver com escravo. [...] Por que se um lugar tem descendente de índio, muito difícil ter descendente de escravo, entendeu?** É muito difícil [...]. Quando ele [Nhonhô Ramalho] comprou aqui já não era de escravo, não tinha nada a ver com escravo. Na época do outro dono também não tinha, entendeu? Então, eu acho que isso é do tempo de D. Pedro I, entendeu, só se for nessa época. Eu acho que aqui não tem nada a ver com escravo. [...] Eu acho que quem surgiu com coisa de cana foi Nhonhô, que é o meu avô, entendeu, então ele tinha funcionário, logicamente, o pagamento deles era totalmente, entendeu, meio escravizado, mas dizem, que ele era muito bom com todo mundo. [...] **Eu acho que essa história de escravos surgiu pelo Nhonhô ser [descendente] de português. Por ele ter vindo de fora, por ele ser descendente de português com francês, entendeu? [...] Então eu acho... por que nessa fase português tem a ver com escravo, né?** Eu acho que daí surgiu essa história do escravo... É por que no Maranhão não tem tanto descendente de escravo, tem mais é na Bahia, né? **Os verdadeiros escravos são da Bahia...** (grifos meus).

Nesse relato, Simone enumera uma série de argumentos para justificar por que, em Ariquipá, não existiam quilombos e que a comunidade só teria sido entendida como “quilombola” por que isto serviria “pra ajudar o povo”. Paralelamente aos argumentos invocados, uma série de representações sobre os quilombos e os escravos também perpassam o discurso da entrevistada.

Em primeiro lugar, ela afirma que foi “com essa história de quilombo que surgiu essa história de escravo”, ou seja, foi com o surgimento da mobilização política em busca de direitos para as comunidades remanescentes dos antigos quilombos, que veio à baila categorias como “quilombola”, “remanescentes” e que em decorrência desse movimento é que Ariquipá, também inserida nesse processo, teria acionado “histórias de escravos” – o que, segundo ela, “nenhum dos antigos sabia contar antes”.

Ela também aciona a questão da origem étnica de alguns moradores ao dizer que, por alguns serem de ascendência indígena, “seria impossível também serem descendentes de

⁵⁷ D. Terezinha mora em São Luís e visita a comunidade uma vez por ano, na época da festa de São Sebastião onde se instala na Casa Grande, residência de sua família. Não foi possível entrevistá-la, pois os moradores de Ariquipá não sabiam o endereço dela em São Luís e nem seu telefone.

escravos”, como se não pudesse ter havido uma miscigenação entre índios e descendentes de africanos ou como se não existissem índios nos quilombos.

No entanto, no argumento em que Simone é mais enfática, ela se refere à questão de que “na época de Nhonhô não tinha mais escravidão”, então, segundo ela, depois desses argumentos, se mesmo assim tivesse tido escravo em Ariquipá, isso foi antes, “na época de d. Pedro I”, pois quando seu avô comprou a terra, “não tinha mais nada a ver com escravo”. Nesse sentido, ela aciona uma representação de quilombo e escravidão muito propagada pela historiografia tradicional, como algo perdido no tempo, que existiu enquanto vigorou o regime escravista. Assim, depois que acabou a escravidão formal e que seu avô comprou a terra, o quilombo “teria acabado” e não há mais razão para acioná-lo.

Diante disso, ela entende como uma injustiça o fato de seu avô e os herdeiros dele serem, de certa forma, penalizados, por algo que teria acontecido antes mesmo de terem comprado a terra, assim, para ela, depois da compra da terra, o que quer que tenha existido antes em Ariquipá ficou para trás, não faz parte mais da comunidade.

Nesse ínterim, é importante observar que para Simone, assim como também para muitos moradores do lugar, quando se fala de passado, suas memórias geralmente associam ao tempo de Nhonhô Ramalho, o “passado de que se lembram”, então, quando perguntei se, *no passado*, Ariquipá teve escravos, ela rapidamente negou, dizendo que *na época de seu avô* o trabalho era pago – ainda que “meio escravizado” – e associou a questão da escravidão ao fato de seu avô ser descendente de português com francês, ou seja, ter em seu sangue, as marcas (segundo ela) do colonizador dono de escravos, razão para que os moradores de Ariquipá associassem, em seu entender, a figura de Nhonhô Ramalho à escravidão.

Contestando definitivamente a remanescência escrava em Ariquipá, ela, por fim, ressalta que no Maranhão “não houve muitos escravos”, mas sim na Bahia, onde há a maior quantidade de afrodescendentes do país. Nessa senda, os “verdadeiros escravos” só podem ser de lá, sendo o Maranhão, e no caso Ariquipá, uma tentativa barata de forjar, segundo seu entendimento, um vínculo histórico com a escravidão, que *em verdade*, se aconteceu, foram somente em ocasiões remotas e bem pontuais.

Tal pensamento de Simone, enquanto uma das *herdeiras* de Nhonhô Ramalho, corrobora para tencionar os conflitos diante do processo de mobilização política de Ariquipá. Somente para citar um exemplo, houve o caso de quando a comunidade quis participar do programa do Governo Federal Minha Casa Minha Vida Rural que objetivava construir casas de alvenaria em áreas rurais, principalmente em aldeias indígenas e comunidades quilombolas, com início do processo em 2008.

Rosenilde comenta que de início a d. Terezinha (filha de Nhonhô Ramalho) foi contra por que ela gostava das “casas tudo de barro mesmo, coberta de palha... assim, ela queria ver o lugar dela todo tradicional [...]. Ela não queria energia, ela disse que gostaria de ver Ariquipá na lamparina, com as casinhas de barro bonitinhas, de palha...”.

Nesse mesmo sentido, Carlos Alberto, atual presidente da Associação de Moradores Quilombolas de Ariquipá, discorre que, na época de Nhonhô Ramalho era proibido alguém fazer sua casa de alvenaria, uma vez que desse material apenas podia ser a Casa Grande. No entanto, com o processo de mobilização política que levou à solicitação, junto à FCP, da certificação como “remanescente de quilombo”, a disputa entre os moradores e os herdeiros se tornou mais evidente culminando com a “história das casas de tijolo”. Rosenilde narra como isso se deu a partir de uma reunião realizada na Casa Grande em 2008:

Rosenilde: Fizemos uma bela de uma reunião na Casa Grande, chamamos ela [d. Terezinha], o advogado da terra deles, Creuber estava, Carlos Alberto... eu sei que nessa reunião nós botamos tudo no tabuleiro [...]. Aí ela: ‘Não, eu vou doar’. Doar o quê? Que os moradores são aqui tudo nascido e criado? Praticamente a terra é nossa, só falta entrar em acordo com o governo. [...] Aí ela disse que ia doar a terra de Ariquipá para os moradores, essa parte aqui da frente... é, acho que são duzentos hectares. Mas, como o governo ia comprar a terra, aí nós entramos com esse processo de... de... vender pro governo, né? Aí já deu muita confusão... entre eles [os herdeiros], aqui graças a Deus nunca teve conflito nenhum. Mas, entre eles lá, entre a família, sempre tem aquela intriga... [Os herdeiros achavam que] a Terezinha Ramalho já recebeu e não quer repassar pra eles, mas não, ainda não foi repassado esse dinheiro pra ela. Não sei nem como tá o processo lá...

Diante disso, o conflito acerca do que significava construir casas de tijolos foi o substrato para a discussão da própria legitimidade da propriedade das terras. Ao que d. Terezinha disse que iria doar uma parte das mesmas à comunidade, Rosenilde observou que não havia o que doar já que a terra “é praticamente nossa”, todos são ali “nascidos e criados” e como os herdeiros foram embora assim que Nhonhô faleceu, não havia mais o que eles quisessem reivindicar. Rosenilde também aponta que há brigas internas na família acerca da indenização a ser paga pelo Governo Federal e que, por isso mesmo, os herdeiros não devem ficar zangados com a comunidade uma vez que quem vai “pagar a dívida” é o próprio governo.

Já no tocante à relação dos moradores de Ariquipá com a questão da identidade “quilombola”, principalmente nas articulações com as políticas públicas, também esta é carregada de dubiedades. De certa forma, eles entendem que o reconhecimento como “quilombola” é o que permite acessar determinados programas do governo federal e ter direitos sociais garantidos – algo historicamente inacessível para comunidades apartadas do

poder público. Todavia, esse processo de “reconhecimento”, de certa forma, ainda está um pouco longe de se tornar um “autorreconhecimento”, pois que as identidades são construídas gradativamente, num processo lento de recuos e aproximações.

Tal questão pode ser percebida na fala espontânea de seu José Raimundo, proferida numa reunião da Associação de Moradores Quilombolas de Ariquipá:

Seu José Raimundo⁵⁸: Nós estamos num sistema, hoje, **a comunidade de Ariquipá é quilombola, que é uma coisa nova pra todos nós... a palavra, mas as pessoas são as mesmas**. Com o sistema quilombola, o governo entendeu que há uma dívida muito grande com os quilombolas e hoje tá garantindo projetos, políticas para os quilombolas que são muitos... Antes eram os indígenas que são os verdadeiros antigos do nosso Brasil e hoje tá os quilombolas, que são quem? Os negros. E hoje nós tamos nesse processo, vocês são sabedores, né, que esta comunidade tá sendo uma das primeiras a ser beneficiada com a questão dos programas para os quilombolas (grifos meus).

Na mesma reunião, Carlos Alberto destacou que:

Carlos Alberto⁵⁹: Nós somos uma comunidade quilombola e **nós temos muitos programas pra nos beneficiar**, mas pra isso nós temos que tá inserido dentro do programa, nós temos que tá organizado (grifos meus).

Seu José Raimundo enfatiza a questão da dificuldade de os moradores se acostumarem a sua nova condição: *quilombolas*, o que, segundo ele, é uma *coisa nova*, embora as pessoas *sejam as mesmas*. No entanto, também destaca a importância política de tal atribuição, haja vista que “o governo entendeu que tem uma grande dívida com os quilombolas” e que pretende repará-la por meio dos programas e projetos existentes para esse segmento.

Nesse mesmo caminho, Carlos Alberto, na fala seguinte, afirma a identidade quilombola da comunidade Ariquipá na frase “nós *somos* uma comunidade quilombola” e que há muitos programas para os quilombolas. No entanto, é preciso que a comunidade se organize, que ela se mobilize para garantir os direitos socioterritoriais, o que começa com a própria (re)afirmação da identidade *quilombola* como critério para acessar tais programas.

No entanto, a fala de um morador da comunidade que não faz parte das lideranças sugere um pensamento diferente com relação a (auto)atribuição quilombola. Assim seu Marinaldo, em uma conversa informal, se refere à questão:

⁵⁸ É ex-presidente do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bequimão (STTR) e atual secretário de finanças do mesmo. Mora na comunidade quilombola vizinha a Ariquipá, Marajá.

⁵⁹ Atual presidente da Associação de Moradores Quilombolas de Ariquipá e trabalha também no STTR de Bequimão.

Seu Marinaldo: Ainda tem umas pessoas que ficam dizendo que o pessoal [os quilombolas] quer tomar de conta da terra, rapaz, não é tomar de conta da terra, quem vai tomar de conta da terra é o governo, quem deve eles [os herdeiros] é o governo. **Esse negócio quilombola vem é do governo, né?** (grifos meus).

Seu Marinaldo entende que a atribuição quilombola é algo outorgado pelo governo, sendo este que “reconheceria” a comunidade como “quilombola” e que iria também “tomar de conta da terra”. Neste aspecto, ele está correto uma vez que, do ponto de vista *jurídico*, a comunidade só passa a ser vista como “quilombola”, e a pleitear *direitos diferenciados*, a partir da certificação emitida pela FCP, assim, o *negócio quilombola* vem do governo mesmo.

No entanto, parece não estar bem claro para ele que esse processo só se inicia a partir do autorreconhecimento da comunidade, através de uma pedagogia dos encontros e de conflitos com agentes externos (Arruti, 2002). Sendo assim, o autorreconhecimento, embora já tendo sido feito em Ariquipá e “oficializado” pela FCP desde 2006, se apresenta como um processo contínuo, numa constante reafirmação da identidade.

Dessa forma, os quilombos contemporâneos encontram-se inseridos nessa arena conceitual e política em que a identificação como “quilombola” é permeada por contradições e dubiedades. Todavia, para além disso, ressalto que os quilombos contemporâneos não são cópias dos históricos nem muito menos reminiscências destes, sendo a partir das demandas atuais que tais histórias de quilombos são (re)construídas e uma identidade *quilombola* é acionada. Tais demandas se referem, sobretudo, aos conflitos com opositores externos vivenciados pelas comunidades e/ou aos direitos socioterritoriais desenvolvidos pelas políticas públicas que abrangem esse segmento específico.

A seguir, discorro sobre a relação construída entre as comunidades quilombolas e uma dessas políticas públicas, a saber, a de Assistência Social, ressaltando as (in) tensões existentes nessa relação, entre as quais, a “definição” de uma *pobreza quilombola* parece-me ser a principal. Mas isso é assunto para o próximo capítulo.

3 DE MIL REFLEXOS NUM ESPELHO, EXISTIRIA UMA VERDADEIRA IMAGEM? : (etno)pobreza quilombola e Assistência Social

A relação entre *comunidades quilombolas* e *pobreza* pode ser comparada a uma imagem refletida num espelho. Para alguns, as comunidades quilombolas são o reflexo da pobreza, para outros tal imagem aparece menos nítida, cujos contornos turvam-se ante os olhos do observador. Em ambos os casos, contudo, a imagem refletiva no espelho não é, e nem poderia ser, a mesma. Ela varia de acordo com a posição de quem está observando, sendo que de ângulos diferentes é possível visualizar reflexos novos, novos contornos, e o que antes poderia ser visto com total nitidez, de repente, parece borrar-se num confuso ser ou não.

Assim, o que poderia ser encarado como a *verdadeira* imagem refletida no espelho? Ora, o reflexo é um produto de quem o observa, do olhar de quem o vislumbra e, no caso de um espelho, tal reflexo é produto não só de quem o vê, mas sobretudo de onde o vê. O lugar de onde se observa produz um conhecimento acerca do objeto observado e, se não *mudarmos de lugar*, corremos o risco de acreditar que a imagem assim refletida se apresenta como a verdade sobre o que vemos. No entanto, são reflexos, *representações*, produzidos por quem os vê e a partir do lugar que ocupa.

Nesse sentido, parto inicialmente do princípio da *dúvida radical*, ou seja, em fazer o esforço intelectual de *duvidar* da imagem que vejo refletida no espelho. A relação existente entre *pobreza* e *comunidades quilombolas* seria, afinal, de semelhança? Se sim, quem produz esse olhar e qual é o lugar de onde fala/olha? E como a dita “pobreza” é encarada? Que imagens suas são refletidas e chegam até nós como verdades?

Buscando compreender tais questões, desenvolvo, neste capítulo, uma análise da categoria “pobreza”, utilizando a concepção de Araújo (2001) que a entende como *região* (Bourdieu, 2010), ou seja, não como “uma verdade” e um fato irrefutável dado na realidade, mas como uma representação, uma construção social, objeto constante de disputas.

Ao entender a “pobreza” como uma *região* constantemente disputada, também me insiro nas disputas conceituais, como pesquisadora, a partir da elaboração do conceito de *etnopobreza* que, no rebote das afirmações acerca da *pobreza quilombola*, pretende empreender, ao contrário, uma análise *quilombola* da “pobreza”. Nesse sentido, com a *etnopobreza* proponho uma *mudança do lugar* de onde as políticas públicas e o senso comum

douto e vulgar olham as comunidades quilombolas e permitir que elas sejam vistas “sob seus próprios olhares”⁶⁰ e não a partir de definições externas.

Dessa forma, se, como afirma Bourdieu (2010), as di-visões da realidade contribuem para a realidade das di-visões, a etnopobreza se apresenta como alternativa talvez possível de cortar o nó górdio construído pela naturalização de uma visão universal e homogênea da “pobreza” que não deixa espaço para as diferenças etnoterritoriais. E talvez, com ela, *outros reflexos* possam ser projetados bem como *outras realidades* possam ser (des)construídas.

3.1 Disputas pela definição “do quê se vê”: por uma análise da “pobreza” como *região*

A “pobreza” é aqui entendida como um constructo social que, por sua vez, não deixa de produzir implicações práticas. Como constructo, está inserida nas disputas pela classificação legítima e se torna objeto de lutas entre as mais variadas disciplinas acadêmicas, como a Sociologia, a Ciência Política, a Economia, o Serviço Social, a Geografia, a Antropologia, entre outras. Além do campo de poder intelectual⁶¹, as disputas também abrangem os órgãos oficiais⁶² de “definição” e quantificação da “pobreza” e dos “pobres” no Brasil, a saber: IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada) e IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

Também os organismos internacionais se inserem nas disputas pela classificação da categoria: o Banco Mundial (Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento/ BIRD), o FMI (Fundo Monetário Internacional) e o PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento).

As definições acerca da “pobreza” realizadas pelos diferentes agentes e agências sociais não estão isoladas umas das outras, mas ora se confundem ao utilizar como critério de classificação a renda dos ditos “pobres” ora demarcam fronteiras (Bourdieu, 2010) ao buscar

⁶⁰ Embora falando sobre os “próprios olhares” das comunidades quilombolas, compreendo que estes não são assim tão “próprios”, mas que são construídos em relação. Aqui me refiro fundamentalmente a identificar e analisar também as construções da comunidade quilombola pesquisada acerca da “pobreza” e não só o que as agências oficiais definem como tal.

⁶¹ Bourdieu (2010) faz referência a distintos campos (social, cultural, jurídico, político, intelectual, entre outros). No que se refere ao conceito de campo de poder, este está associado “as relações de força entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um quantum suficiente de força social – ou de capital – de modo que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas pelo monopólio do poder, entre os quais possuem uma dimensão capital as que têm por finalidade a definição de forma legítima do poder” (BOURDIEU, 2010, p. 73).

⁶² A expressão “oficial”, neste trabalho, é utilizada para designar que algo é apresentado e reconhecido como se constituísse a definição legítima de uma dada realidade.

diferenciar *suas análises* das demais, seja por uma mudança na forma de coleta dos dados ou na orientação teórico-metodológica.

De toda forma, são as pesquisas produzidas por todos esses agentes e agências em disputa que influenciam na formulação e implementação de programas de combate à “pobreza”, no Brasil, geridos por uma política pública destinada *aos que dela necessitam*: a Política de Assistência Social (BRASIL, 1988). Assim, as representações acerca da “pobreza” nesta Política estão diretamente relacionadas às representações (des)construídas no campo intelectual e nos órgãos oficiais consultados para operacionalização da mesma.

Diante disso, corroboro com Araújo (2001) ao entender a “pobreza” como *região*, ou seja, como objeto de disputa entre os variados agentes e agências que aspiram ao monopólio da definição legítima do mundo social. Nesta análise, a autora baseia-se no pensamento de Bourdieu (2010, p. 113) para quem a *região* “conduz ao princípio da di-visão, ato mágico, quer dizer, propriamente social, de *diacrisis* que introduz por *decreto* uma descontinuidade decisória na continuidade natural (não só entre as regiões do espaço, mas também entre as idades, os sexos, etc.)”.

Compreender a “pobreza” como *região* implica entendê-la como um espaço produzido e produtor de delimitações sociais que não são apenas geográficas, mas também de gênero, raça/etnia, geração, renda, classe social, entre outras. A classificação enquanto “pobre” implica assim num princípio de di-visão, de delimitação de um grupo social na medida em que são construídas fronteiras com os *não-pobres*. A fronteira também é, por assim dizer, arbitrária, na medida em que é uma imposição, produto de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima e que terá maior ou menor fundamento na “realidade” segundo a força dos agentes que a definiram (Bourdieu, 2010).

Nessa análise, compreendo que definir um conceito de “pobreza” é sempre arbitrário, não sendo incomum, nas pesquisas sobre o tema, que os sujeitos-alvos entrevistados sejam relegados ao silenciamento/ocultamento de suas concepções acerca da “pobreza”, imperando a concepção hegemônica que lhes é atribuída por outrem. No mesmo sentido ocorre com a ideia de “necessidade” que, no âmbito da sociedade capitalista de consumo, devem ser *necessariamente satisfeitas*⁶³.

Levando em consideração a pluralidade de entendimentos acerca da “pobreza” (e não só os produzidos pelas agências oficiais), Rahnama (2000) aponta que devem existir

⁶³ Nesse ínterim, é comum entender os “pobres” como “pessoas que passam necessidade”. No entanto, tal compreensão de “necessidade” não é relativizada, pelo contrário, é homogeneizada na lógica capitalista de consumo sendo identificada com o não alcance de determinado padrão de vida mínimo a todos (Illich, 2000).

tantas concepções quantos são os grupos humanos. Assim, a “pobreza” nem sempre foi o oposto de “riqueza”, podendo significar a privação dos instrumentos de trabalho, a perda de *status* ou marcas de ofício (por exemplo, para um nobre a perda das armas ou do cavalo), desproteção ou exclusão da comunidade, abandono, entre outros. Tendo como exemplo a tribo Tswana na África do Sul, complementa:

A tribo Tswana da África do Sul identificava seus pobres pela maneira como reagiam ao aparecimento de gafanhotos. Enquanto os ricos ficavam transtornados por que os gafanhotos devoravam a relva destinada ao gado, os pobres, que não tinham gado, se alegravam por que eles próprios iriam comer os gafanhotos (RAHNEMA, 2000, p. 230).

Concordo que representações sobre a “pobreza” fazem parte dos grupos sociais, no entanto, estas nem sempre tiveram a representação hegemônica que têm hoje, qual seja, da “pobreza” *unicamente* como *falta de*. A “pobreza” tem uma riqueza de significações que nas disputas pela classificação são ocultadas na homogeneidade do discurso econômico de *falta de renda* ou de *falta de poder de compra*. No entanto, é preciso perguntar: o que faz com que o discurso econômico se torne hegemônico nas explicações da “pobreza”? E por que há uma centralidade nos debates em torno da “pobreza” atualmente?

Nesse ponto, é importante estar atento (a) para que o (a) pesquisador (a) não se torne objeto dos problemas que toma por objeto (Bourdieu, 2010). Ou seja, não obstante a grande visibilidade que a questão da pobreza e da extrema pobreza vem alcançando na grande mídia e nas políticas públicas na contemporaneidade, é necessário compreender como tal questão passa a ser encarada como um problema social e que, para atender as demandas emergentes, deve ser *identificado, controlado e combatido* pelo Estado. É, pois, necessário compreender como, por que e por quais interesses os discursos (oficiais) sobre a “pobreza” foram construídos.

Ezequiel (1998) discute que a “pobreza” é um objeto histórico e, como tal, é mutável em cada contexto sociotemporal. Na Idade Média, por exemplo, quando o pensamento era profundamente religioso e transcendental, os “pobres” eram exaltados, pois como viviam de esmolas e necessitavam da caridade alheia, tinham uma função místico-social em que, por meio da caridade lhes conferida, os “ricos” garantiam seu lugar no paraíso enquanto que os “pobres” se mantinham na mesma condição. Nesse caso, a “pobreza” vivida

era associada à “pobreza de Cristo” e, portanto, suscitava admiração e confortava tanto aos doadores quanto aos recebedores da caridade⁶⁴.

No entanto, se naquele período a “pobreza” era vista como um valor positivo, dignificante, com o passar do tempo e sobretudo com a expansão do capitalismo, cada vez mais esta passa a ser encarada negativamente, como um mal que deve ser eliminado. Textualmente, Rahnema (2000) ressalta que

os destituídos e materialmente despojados em geral veem suas dificuldades de maneira negativa. Mesmo quando atribuem sua condição a razões metafísicas ou ontológicas, eles não medem esforços para pôr fim a suas privações, se necessário usando a violência. Muitas vezes, tendem a estabelecer relações de dependência com pessoas, grupos, crenças ou ideologias mais poderosas, uma relação que lhes dá um sentimento interior de segurança e, às vezes, de falso poder (RAHNEMA, 2000, pp. 231 e 232).

Nessa compreensão, sendo a “pobreza” associada hegemonicamente à responsabilidade dos próprios agentes sociais, ser classificado como “pobre” é motivo de vergonha e de incapacidade das pessoas de forma que elas tentam várias maneiras de sair dessa situação, de “se livrar desse mal”. Nesse contexto, ser “pobre” é carregar um estigma, que nas palavras de Goffman (2008, p. 12), se estabelece na medida em que deixamos de considerar o indivíduo “criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída, especialmente quando seu efeito de descrédito é muito grande [...], considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem”⁶⁵.

A esse respeito, Zaluar (2000) discute que os “pobres” não foram estigmatizados unicamente a partir das intervenções estatais-mercantis ao longo do tempo, mas também pelos discursos de intelectuais de diferentes matrizes teóricas. Assim, ela aponta que sobre os ditos “pobres” “caiu grande parte da culpa pela ausência de mudanças significativas e pela consequente estagnação política e econômica nessas sociedades” (ibidem, p. 35). A eles também é relegada uma suposta ausência de consciência de classe, de uma visão crítica da

⁶⁴ Importante ressaltar que embora a pobreza no Medievo fosse exaltada, havia também os pobres “não valorizados”, a exemplo dos trabalhadores livres e dos servos expropriados dos feudos, conforme segue: “¿No era así que Cristo, los apóstoles y San Francisco soportaron felizmente la pobreza? Por esta razón, viudas, enfermos, inválidos y mendigos que aceptaban su destino fueron considerados como elegidos de Dios, mientras que la pobreza de los obreros jornaleros mal pagados no se consideraba como tal” (LIS e SOLY, 1984 *apud* EZEQUIEL, 1998, p. 102). (“Não era assim que Cristo, os apóstolos e São Francisco suportaram felizmente a pobreza? Por esta razão, viúvas, enfermos, inválidos e mendigos que aceitaram seu destino foram considerados como escolhidos de Deus, enquanto que a pobreza dos trabalhadores jornaleiros mal pagos não se considerava como tal” (LIS E SOLY, 1984 *apud* EZEQUIEL, 1998, p. 102 – Tradução minha).

⁶⁵ Goffman entende o estigma como um atributo profundamente depreciativo, mas que, é preciso ressaltar, está inserido numa relação social. Assim, “um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso” (2008, p. 13). Dependendo da relação social estabelecida, o que pode ser sinal de estigmatização num contexto pode não o ser em outro.

sociedade, de ação coletiva e autônoma, mergulhados que estão, nessa lógica, na imediatividade dos fenômenos materiais.

Nesse sentido, os “pobres” nunca ocuparam os lugares de renovação ou de transformação social, cabendo a eles

carregar o peso do fisiológico em oposição ao ideológico, do tradicional em oposição ao moderno, do atraso em oposição ao avanço, do pessoal particularista em oposição ao impessoal universal e, acima de tudo, do material imediato em oposição aos ideais mais amplos, gerais e prementes da sociedade nacional (ZALUAR, 2000, p. 35).

Diante disso, ressalto que o discurso de *combate* à “pobreza”, como estratégia de intervenção e controle sobre os “pobres”, adquire hegemonia mundial a partir dos anos 1950, atrelado intrinsecamente ao discurso do (sub)desenvolvimento dos países⁶⁶. Tal discurso foi proferido em 20 de Janeiro de 1949 pelo presidente dos Estados Unidos Harry Truman⁶⁷, e foi responsável por dois bilhões de pessoas passarem a ser entendidas a partir de então como *subdesenvolvidas* (Esteva, 2000).

Nesse entender, os países que não se adequavam aos padrões culturais e econômicos dos Estados Unidos se situavam numa etapa anterior do desenvolvimento social e, como tal concepção se associou rapidamente à de “progresso” e de “crescimento econômico”, tais países “subdesenvolvidos” eram também entendidos como “atrasados”, “arcaicos”, “estagnados”, “pobres”, entre outras conotações (Leguizamón, 2007).

É importante lembrar que tal pensamento se propagou no contexto do pós-II guerra mundial e da guerra fria, e os Estados Unidos entenderam que os países mais “pobres” seriam mais vulneráveis à ameaça comunista. Assim, se empreendeu uma *guerra à pobreza* (Escobar, 2007) a partir do “descobrimto” da *pobreza massiva* na Ásia, África e América Latina.

É, pois, nesse contexto, que ocorre a “invenção do Terceiro Mundo”, em que o primeiro corresponde às nações industrializadas capitalistas, o segundo, às nações comunistas industrializadas, e o terceiro, às nações “pobres” não industrializadas. Segundo Escobar (2007, p. 64), “aún después de la desaparición del Segundo Mundo, las nociones de Primer y

⁶⁶ Para analisar como as estratégias de *combate à pobreza* foram implementadas no Brasil desde os anos 1930 até a investida neoliberal atualmente, cf. Sprandel (2004) e Fontenele (2007).

⁶⁷ Esteva (2000) ressalta que Truman não foi o primeiro a usar a palavra “desenvolvimento”. “Wilfred Benson, antigo membro do Secretariado da Organização Mundial do Trabalho, foi quem provavelmente a inventou quando, em 1942, ao escrever suas bases econômicas para a paz, referiu-se às ‘áreas subdesenvolvidas’” (ibidem, p. 60). Depois disso, outros *experts* a utilizaram, mas sem muita repercussão, só tomando a proporção que teve quando Truman a introduziu como um símbolo da política externa norte-americana.

Tercer Mundo (y de Norte y Sur) siguen articulando un régimen de representación geopolítica”⁶⁸.

Com a di-visão geopolítica e econômica do mundo em três partes, era necessário estabelecer um critério de distinção para definir por que ao “terceiro mundo” (Ásia, África e América Latina) foi designada a pecha de “pobreza”. Tal critério foi estabelecido pelo Banco Mundial ao enunciar que “pobres” eram os países cujas pessoas sobrevivessem⁶⁹ com menos de 100 dólares anualmente. Nesse sentido, Leguizamón (2007) enfatiza:

Os países pobres ‘subdesenvolvidos’ eram os que se encontravam abaixo de um produto bruto *per capita* fixado arbitrariamente, em comparação e oposição aos países ‘desenvolvidos’. O desenvolvimento apareceu como sinônimo de crescimento econômico, e este, igual a crescimento do produto bruto *per capita*. Os países pobres eram os que dispunham de menos de 100 dólares por pessoa. Por esse caprichosíssimo ato de distinção, quase dois terços da população mundial transformaram-se em *subdesenvolvidos* (LEGUIZAMÓN, 2007, p. 85 – grifos da autora).

Nessa perspectiva, a “pobreza mundial” passou a ser *quantificada e quantificável* a partir, sobretudo, do critério da renda expressa nas taxas do Produto Interno Bruto (PIB) de cada país. Assim, os Estados Unidos, ao negar uma intervenção “imperialista e colonizadora” nos países do “terceiro mundo”, com o discurso da inferioridade econômica e social destes, na verdade, estavam reafirmando e reatualizando práticas imperialistas e colonizadoras nessas regiões sob a máscara da ajuda externa.

Com isso, a diversidade de concepções sobre a “pobreza” foi homogeneizada no critério *rentável* e os diferentes *modos de vida* dos distintos grupos sociais foram transmutados em *níveis de vida*, compondo uma escala mundial (e capitalcêntrica) que definia os “ricos” e os “pobres”, os “desenvolvidos” e os “subdesenvolvidos”.

Subjacente a essa concepção, duas outras também tiveram importância nesse contexto, a saber, a abordagem culturalista da “pobreza” e a abordagem marxista. A primeira tem em Oscar Lewis seu grande expoente a partir do “desenvolvimento de estudos sobre populações denominadas ‘marginalizadas’ na América Latina” (ARAÚJO, C., 2009, p. 56).

Segundo Araújo, C. (2009), ao entender a “pobreza” como uma “subcultura”, Lewis afirmava que esta se relacionava a um modo de vida, herdado de geração a geração, e que transcende as diferenças regionais, rurais, urbanas e nacionais. Devido à sociedade

⁶⁸ “Mesmo depois do desaparecimento do Segundo Mundo, as noções de Primeiro e Terceiro Mundo (e de Norte e Sul) seguem articulando um regime de representação geopolítica” (Tradução minha).

⁶⁹ As ideias de “sobrevivência” e de “subsistência”, tão naturalizadas no senso comum vulgar e científico, também são ilustrativas para se designar que só se “vive” ou “existe” a partir de determinado nível de renda ou de padrão de vida, e que se se está abaixo deste, somente é possível “sobre-viver”.

capitalista ser extremamente estratificada e individualista, os “pobres” teriam, assim, construído uma cultura própria que se caracterizaria pelo mínimo de organização acima da família e pela falta de integração à sociedade mais ampla.

Em outra linha de análise, a abordagem marxista considera que a “pobreza” é inerente ao modo de produção capitalista e que é necessário eliminá-la, no entanto, isto só é possível com a superação do próprio modo de produção que a gerou (Araújo, 2001). Embora Marx não tenha tratado especificamente da “pobreza” como categoria analítica, ela é tangenciada pelas categorias classes sociais e exploração. Desse modo, a exploração de uma classe por outra, por meio da separação do proletariado dos meios de produção e da apropriação privada destes pelos burgueses, leva à extração da mais-valia, de forma que, no sistema capitalista, na proporção em que se produz riqueza também se produz pobreza e miséria para os trabalhadores.

A análise marxista influenciou uma série de estudos no pensamento social latino-americano nos anos 1960 e 1970. A partir disso, a “pobreza” passa a ser entendida como uma questão de ordem estrutural articulada à dinâmica do capitalismo brasileiro (Araújo, C., 2009). Diferentemente da concepção da política externa norte-americana dos anos 1950 para com os “países subdesenvolvidos”, as teorias da dependência⁷⁰ – como exemplo do pensamento latino-americano dos anos 1960 e 1970 – entendiam que o “subdesenvolvimento” e a “pobreza” eram consequência da relação desigual entre países centrais e periféricos e não como algo inerente aos últimos.

Assim, Leguizamón (2007) afirma que, para os dependentistas, era a dependência econômica dos países da periferia para com os do centro que gerava a “pobreza”, sendo necessário, para combatê-la, construir um modelo de desenvolvimento próprio para os países periféricos.

Sprandel (2004) afirma também que a partir dos anos 1960 e 1970 a “pobreza” passa a ser inserida nas análises macroestruturais relacionadas à estrutura do sistema capitalista, próprias do “domínio” de economistas e sociólogos.

⁷⁰ Leguizamón (2007) discute que diferentemente do desenvolvimentismo, a Teoria da Dependência não enxerga subdesenvolvimento e desenvolvimento como etapas de um processo evolutivo, mas sim como realidades que, ainda que estruturalmente vinculadas, são distintas e contrapostas. Nesse sentido, o subdesenvolvimento passava a ser visto como um produto do desenvolvimento capitalista mundial sendo, por isso, uma forma específica de capitalismo. No entanto, era apenas isso que unificava as várias vertentes teóricas da Dependência, cujas principais correntes eram a weberiana (composta por Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto) e a marxista (que tem Ruy Mauro Marini como principal expoente).

Naquele mesmo período, o Serviço Social latino-americano, enquanto uma disciplina historicamente legitimada a intervir sobre os “pobres”⁷¹, passa por um processo de reconceitualização⁷² profissional, buscando substituir seu posicionamento de orientação positivista por outro crítico-dialético, influenciado pelo Materialismo Histórico e Dialético. Nesse entender, o Serviço Social também se apropria das análises macroestruturais e quantitativas da “pobreza” em detrimento de análises mais “qualitativas”, relacionadas às representações da mesma para os agentes e da análise da “pobreza” como “construção”.

Nessa discussão, foi consolidada no senso comum vulgar e científico uma representação dos economistas e sociológicos como os “autorizados” a falar sobre a questão da “pobreza” no Brasil, detendo assim o monopólio legítimo da palavra autorizada. Já a Antropologia, de acordo com Sprandel (2004), durante muito tempo distanciou-se de pesquisas sobre a “pobreza” e os “pobres”, sobretudo por trabalhar tradicionalmente com nações indígenas e grupos camponeses “cuja riqueza cultural e identitária não são assimiláveis à categoria ‘pobreza’” (ibidem, p. 134). Nem a antropologia urbana analisou tal questão, preferindo, nos estudos sobre populações que vivem em favelas, não identificá-las como “pobres”, mas sim analisar as aproximações e distanciamentos destas da sociedade como um todo.

Dessa forma, o discurso econômico⁷³ tornou-se hegemônico no pensamento social brasileiro da segunda metade do século XX. Influenciado também pelo discurso dos organismos internacionais que definia a “pobreza” a partir de critérios como ausência de determinado nível de renda, consolidou-se uma concepção sobre os “pobres” como ausentes de algum aspecto material e financeiro para cuja solução bastava o desenvolvimento e o crescimento econômico dos países do terceiro mundo (Araújo, 2001). Tal concepção ficou cristalizada no senso comum vulgar e científico e tomou ares de “verdade absoluta, inquestionável”, não sendo entendida como apenas *uma* das representações da “pobreza”, mas sim como *a* definição da mesma.

⁷¹ A esse respeito, há uma representação, adotada no senso comum vulgar e científico, do *assistente social* (formado em Serviço Social) como o profissional historicamente habilitado e legitimado a trabalhar com os “pobres” (Araújo, 2001).

⁷² O Movimento de Reconceitualização latino-americano ocorreu em vários países (Chile, Argentina, Peru, Uruguai, Brasil) nas décadas de 1960 a 1980 principalmente e consistiu num movimento de crítica ao positivismo e ao funcionalismo e de fundamentação da visão marxista na história e estrutura do Serviço Social. No Brasil, Netto (2005) aponta que a crise do Serviço Social tradicional foi acompanhada de: um amadurecimento profissional; desligamento de setores mais tradicionais da Igreja Católica e a imersão em grupos católicos mais progressistas; participação do movimento estudantil nas escolas de Serviço Social; e a própria mudança de referencial teórico-metodológico e ético-político na realização de sua intervenção.

⁷³ Tal discurso se pauta também no entendimento de que a pobreza nunca é apenas conjuntural e ao restringi-la a esse aspecto, está se fazendo uma *banalização da pobreza*, abstraindo a sua “essência”, qual seja, de ser o reverso do capital, expressão do confronto capital/ trabalho (Araújo, 2001).

Uma vez assim definido o *conceito* de “pobreza”, era necessário quantificá-la. Quantos “pobres” existem no Brasil? Como vivem? No *ranking* mundial, qual país é o mais “pobre”? E qual é o mais “rico”? Para responder a tais questões, os órgãos oficiais apoiados por alguns intelectuais, estabeleceram, a partir dos anos 1970, uma metodologia chamada *linha da pobreza*. Por essa metodologia, a “pobreza” é definida por um nível de renda e os que estão abaixo dele são considerados em “extrema pobreza” ou em situação de “miséria”⁷⁴.

No entanto, o que a linha da pobreza faz é uma hierarquização dos “pobres” e dos territórios em que estes vivem. Ao definir os “territórios de pobreza”, esta *linha* delimita, assim, os grupos sociais que neles vivem passando a que sejam conhecidos e reconhecidos como “pobres”, sendo este último sinônimo de “baixa renda”.

Já com o alvorecer dos anos 1990, outras representações da “pobreza” disputam espaço nos campos político e acadêmico. Tais representações vêm articuladas à consolidação do ideário neoliberal⁷⁵ na América Latina que, por sua vez, apregoa a reestruturação produtiva, marcada pela liberalização comercial e pela desregulamentação dos mercados financeiros, e o declínio do trabalho formal, caracterizado pelas privatizações, terceirizações e flexibilizações exigidas pelo Consenso de Washington⁷⁶ (Fontenele, 2007). Nesse novo cenário, em troca de investimentos externos, os países periféricos devem adotar medidas que, segundo os organismos internacionais como o BIRD e o FMI, vão gerar o “desenvolvimento” dos mesmos. Medidas essas que vão influenciar grandemente na conformação das políticas sociais a partir de então.

⁷⁴ Fontenele (2007, p. 87) afirma que a definição de um patamar mínimo para a *linha da pobreza* é polêmica. Assim exemplifica: “o Banco Mundial trabalha com US\$ 1 por dia, trabalhos do IPEA no Brasil consideram a linha da pobreza de ½ salário mínimo *per capita* e a indigência ¼ do salário. Neri (FVG) define a linha da miséria correspondente a R\$ 115,00 mensais, com base numa cesta de alimentos que garante o consumo diário de 2.288 calorias, patamar recomendado pela OMS (Organização Mundial de Saúde)”.

⁷⁵ Os fundamentos da ofensiva neoliberal foram pensados desde os anos 1940, no entanto, só conseguiu espaço político nos anos 1970, com a queda do socialismo real e do Estado de Bem-Estar Social com a crise do petróleo em 1973. Os favoráveis às reformas neoliberais apontaram que a crise inflacionária e a queda da produção, ocorridas nesse período, eram de responsabilidade de um Estado intervencionista, chantageado por sindicatos e associações. Para mudar tal situação, segundo eles, era necessário adotar um conjunto de medidas político-econômicas sob o rótulo de neoliberalismo. Primeiramente operacionalizado nos Estados Unidos e na Inglaterra, sob os governos de Reagan e Thatcher, nos anos 1980, o ideário neoliberal (que tinha como principais autores Hayek e Friedman), concentra-se na apologia ao mercado como instância mediadora da sociedade, sustentando que as verdadeiras democracia e liberdade estavam no liberalismo econômico. Quanto ao Estado, este deveria intervir o menos possível na sociedade, pois o mercado controlaria tudo. “Necessitava-se de um Estado forte, sim, em sua capacidade de romper o poder dos sindicatos (e... no controle do dinheiro), mas parco em todos os gastos sociais e nas intervenções econômicas” (Anderson, 1995 *apud* FONTENELE, 2007, p. 103).

⁷⁶ O Consenso de Washington foi uma reunião realizada em Washington, EUA, em 1989, que tinha por objetivo avaliar o ajuste econômico realizado nos países da América Latina como também estabelecer um consenso sobre a proposta neoliberal nos países que ainda não a tinham adotado. Assim, tal reunião se materializou no comprometimento, dos países latino-americanos, em adotar os ajustes fiscais, econômicos, sociais e políticos exigidos pelo Consenso como condição para a manutenção da cooperação financeira externa. Era o neoliberalismo consolidando-se como uma hegemonia mundial.

Fontenele (2007) enuncia que, na ótica neoliberal, o Estado deve assistir apenas “os mais pobres dentre os pobres”, mesmo assim, tal assistência deve ser mínima, compensatória, tendo em vista a eficiência do sistema capitalista. A intervenção do Estado deve ser a menor possível e a melhor forma de combate à “pobreza”, nessa conjuntura, é por meio da caridade privada, incentivada pelo primeiro⁷⁷.

Entretanto, outra forma de intervenção aceitável é o estabelecimento de uma *renda mínima* destinada para as famílias abaixo da *linha da pobreza*. Tal adoção da *renda mínima* é útil, na perspectiva neoliberal, pois além de carregar implicitamente uma noção da “pobreza” como individualizante e relativa à *ausência de renda*, permite que a “solução” para a mesma não saia da lógica individual e de mercado⁷⁸. Textualmente, Fontenele (2007) argumenta:

A renda mínima combate a problemática do desemprego: impedindo aqueles casos involuntários, aliviando a tensão sobre o mercado de trabalho, flexibilização da economia e do trabalho, dinamização do mercado, encorajamento da iniciativa privada, do investimento e do auto-emprego (*sic*). Em síntese: a renda mínima [funciona] como um instrumento de dinamização do mercado e da economia, não como mecanismo de equidade [...]. Apesar de que há a possibilidade restrita, condicional e temporária de dissociação entre renda e trabalho, não se admite o acesso a direitos, a serviços básicos universais pela via estatal, distributivista, não contributiva, mas pelo mercado, numa relação de compra (FONTENELE, 2007, p. 109).

Atrelado a isso, os discursos sobre a “pobreza” e os “pobres” nos organismos internacionais, como Banco Mundial, FMI e PNUD, os consideram de forma quase naturalizada, “como um dado da realidade, antigo no tempo e generalizado geograficamente” (SPRANDEL, 2004, p. 138). Nesse entender, predomina uma concepção técnica da “pobreza”, como algo quantificável capaz de ser contornado com focalizações e redistribuições orçamentárias.

Numa tentativa de reatualizar esse discurso já tão combatido e criticado, uma abordagem mais recente e progressista dos organismos internacionais defende que os

⁷⁷ Tal pode ser percebido, no Brasil, com a campanha nacional, realizada por Betinho em 1993, chamada Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida (Campanha da Fome). Tal ação tinha como marca central o clamor pela filantropia e pela solidariedade nacional e o entendimento de que a fome é uma questão “ética”, sendo necessária, assim, a mobilização de todos. Na prática, retirava a responsabilidade social da esfera do Estado e a transferia para a sociedade. Rebatendo as críticas dos intelectuais, Betinho discorria que para combater o problema da fome, era preciso menos análise crítica e mais intervenção prática (Sprandel, 2004).

⁷⁸ Silva e Silva (2004 *apud* Araújo, C., 2009) discute que o debate em torno da instituição de programas de transferência de renda no Brasil tem início em 1991 com a proposta de Renda Mínima do Senador Eduardo Suplicy. No entanto, tal modalidade de enfrentamento da “pobreza” foi ampliada nacionalmente no governo FHC, somente em 2001, com a criação de benefícios como vale gás, bolsa escola, bolsa alimentação e cartão alimentação, posteriormente unificados no Programa Bolsa Família, em 2003, no governo LULA.

“pobres” devem ser ouvidos sobre suas “necessidades” e que os programas de combate à “pobreza” implementados devem garantir o empoderamento⁷⁹ dos indivíduos. Mesmo assim, a tentativa de “dar voz aos pobres” contradiz-se ante a continuidade, pelos organismos internacionais, em tratá-los como “internamente homogêneos e social e politicamente isolados” (ibidem, p. 148).

No entanto, nessa “nova roupagem”, o discurso de tais agências – que não deixa de estar atrelado ao ideário neoliberal – pensa agora em condicionantes multidimensionais da “pobreza”, para além da ausência de renda. Nesse ponto, o PNUD criou, nos anos 1990, o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) como um novo indicador da “pobreza” entre as regiões em contraposição ao utilizado pelo Banco Mundial. Tal índice é composto por três elementos, a saber: longevidade (esperança de vida ao nascer), nível educacional (taxa de alfabetização de adultos e taxa combinada de matrícula nos ensinos fundamental, médio e superior) e um indicador de renda, determinado a partir da renda *per capita* (Sprandel, 2004).

Já Amartya Sen, atual consultor do PNUD, também se utiliza de uma abordagem multidimensional da “pobreza” em que esta é entendida fundamentalmente como uma impossibilidade de realização de determinadas capacidades “básicas” “para o alcance de determinados níveis de vida minimamente aceitáveis, o que incluiria desde as necessidades elementares, até as mais complexas como a participação política, por exemplo” (SEN, 1999, p. 109). Entendendo a “pobreza” como a não realização de capacidades, e esta última como “liberdades efetivas, oportunidades reais de escolha”, o combate à “pobreza” implica a garantia de possibilidade de escolha dos indivíduos bem como da realização das mesmas.

Já em 1997, é construído por Sen o IPH (Índice de Pobreza Humana), “destinado aos países em desenvolvimento em razão da especificidade desses no tocante à pobreza” (FONTENELE, 2007, p. 148). Com esse índice, Sen entende que ao alcançar as metas estabelecidas, os indivíduos poderão desenvolver plenamente suas capacidades. As variáveis que o compõem são: vida breve, considerando as pessoas que podem morrer antes dos 40 anos; índice de analfabetismo entre adultos, principalmente mulheres; e a falta de acesso a serviços básicos de saúde, água potável e nutrição (ibidem). No que se refere à renda, esta perpassa o IPH apenas de forma tangencial, não se constituindo como o elemento determinante da situação de “pobreza” dos indivíduos.

⁷⁹ O empoderamento está aqui sendo entendido como o processo em que grupos e indivíduos em situação de humilhação, subordinação e exploração, seja por questões etnoraciais, religiosas, de gênero e/ou de classe social, adquirem voz, visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão. O conceito se refere a um aumento da força política e social desses indivíduos ou grupos discriminados, através do fortalecimento de suas próprias capacidades (Horochovski e Meirelles, 2007).

Dessa forma, as distintas representações da “pobreza” e dos “pobres” esboçadas nesse item permitem compreender que as categorias não estão dadas *a priori* e nem que elas são naturais, neutras ou autoevidentes. Pelo contrário, elas carregam em si interesses, concepções do mundo e são, em última instância, o produto provisório de determinada disputa pela classificação legítima do mundo social.

A “pobreza”, enquanto também um constructo social, não está fora de tais disputas, e quanto mais legitimidade as agências oficiais de classificação dos “pobres” tenham, tanto mais força de “verdade irrefutável” essa di-visão do mundo social nos parecerá. Nesse sentido, concordo com Araújo (2001, p. 04) ao expressar que “o que faz com que determinado agente social seja considerado *pobre* é a representação que as agências e os agentes sociais adotam sobre a *pobreza*”.

Nessa perspectiva, ser “pobre” não está associado a determinado tipo de renda, nem a pertencer à determinada classe social, nem a possuir determinados comportamentos, nem determinada moradia ou determinados hábitos alimentares ou higiênico-sanitários (idem). O que faz com que tais características sejam entendidas como definidoras da “pobreza” de outrem é sobretudo a representação dos agentes e agências legitimados a falar sobre a “pobreza”, ou seja, a defini-la, identificá-la e quantificá-la.

Nesse sentido, embora os indivíduos passem por algumas situações de *privação* ou *escassez* ao longo da vida, entendê-las automaticamente como sinônimos de *pobreza*, e *pobreza de renda*, é confundir as representações com o real, naturalizando e homogeneizando modos diferentes de apreender a realidade.

3.1.1 Por uma concepção *quilombola* da pobreza: a “etnopobreza” nas disputas conceituais

As comunidades quilombolas, embora identificadas pelo campo intelectual antropológico como grupos *eticamente diferenciados*, vêm historicamente sendo inseridas no discurso (neo) desenvolvimentista do Estado brasileiro de “combate à pobreza” e de geração do “desenvolvimento social”. Nesse particular, são encaradas como compondo, juntamente com as nações indígenas, o grupo dos “mais pobres dentre os pobres” ou em situação de “extrema pobreza”. Ou seja, a relação do Estado com tais grupos diferenciados vem sendo construída a partir da utilização dos critérios do primeiro como parâmetro para o diálogo (ou monólogo?) com as diferenças, promovendo a hierarquização e a subalternização das mesmas.

A esse respeito, Bauman (2003) afirma que, historicamente, os povos diferenciados do restante do Estado foram encarados como “estranhos”, posto que seus modos

de vida só eram passíveis de serem “decodificados” a partir das referências do “Estado-nação”. Nessa linha, o “diferente”, para se tornar minimamente semelhante, foi encarado como “estranho”, que deveria, por sua vez, enquadrar-se na “normalidade”. É nessa perspectiva que as comunidades quilombolas são encaradas como “pobres” e que são criados programas de combate à “pobreza” tendo as mesmas como um dos públicos-alvo.

Bauman (2003) também argumenta que todas as sociedades produzem seus “estranhos”, sendo duas as formas de se relacionar com eles: uma *antropofágica* e a outra *antropoêmica*. Na primeira, *devoram-se* os estranhos, transformando-os num tecido indistinguível; é a estratégia da assimilação, entendida como: “tornar a diferença semelhante; abafar as distinções culturais ou linguísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a ordem nova e que tudo abarca” (ibidem, p. 29).

Já na estratégia antropoêmica, busca-se, ao contrário da anterior, *vomitare* os estranhos, banindo-os do mundo ordeiro e impedindo toda a comunicação com os “de dentro”. Essa é a “estratégia da exclusão – confinar os estranhos dentro das paredes visíveis dos guetos [...] para além das fronteiras do território administrado ou administrável” (idem).

Em outra perspectiva, Santos (1999), nesta relação do Estado moderno com “os outros”, estabelece duas formas de pertença hierarquizada dos segundos aos primeiros, quais sejam: a desigualdade e a exclusão. No sistema de desigualdade, a pertença se dá pela integração subordinada, assim, “quem está embaixo está dentro e sua presença é indispensável” (p. 04); já no sistema de exclusão, pertence-se pela forma como se é excluído, assim, “quem está embaixo, está fora” (idem).

Ao se compreender que esses dois sistemas não são dicotômicos, mas se interconectam na sociedade moderna, entendo que a desigualdade e a exclusão se combinam ao segregar os grupos étnicos em “guetos”, ao mesmo tempo, subintegrando-os no sistema capitalista a partir de empregos informais e precarizados.

Nesta análise, a relação das comunidades quilombolas e das nações indígenas com o Estado brasileiro se expressa a partir dessas estratégias (antropofágica/antropoêmica; exclusão/integração subordinada) em que, de modo geral, os grupos étnicos foram compreendidos não em sua heterogeneidade, mas sim como “resquícios” a serem subsumidos pela modernidade.

Aprofundando a questão, entendo também que historicamente as nações indígenas e as comunidades quilombolas tiveram suas formas de saber desautorizadas e subalternizadas pelos (neo) colonizadores por meio do processo de colonialidade do *poder* e do *saber* (Quijano, 2005). Tal *colonialidade* se coaduna na imposição dos conhecimentos ocidentais

como universais e hegemônicos, desconsiderando outras formas de construção do conhecimento. Por tal motivo é que esses grupos étnicos foram identificados como “pobres”, “subdesenvolvidos”, “carentes” e “necessitados”.

No tocante à questão das “necessidades”, Illich (2000) sugere que a partir da II Guerra Mundial, o Ocidente viu surgir uma variação do *homo sapiens* – o *homo miserabilis* – o homem necessitado. Nesse processo, o mesmo autor afirma que houve a “transição do homem trabalhador ineficiente para o homem viciado em necessidades” (ibidem, p. 156). Uma vez que no sistema capitalista nunca se está totalmente satisfeito, o “homem necessitado” é o continuamente insatisfeito com o que já possui, mas que ao mesmo tempo abomina a ideia de “passar necessidade”, mesmo que seja viciado em senti-la. Como num círculo vicioso, o *homo miserabilis* está sempre buscando uma nova necessidade para ser satisfeita no mercado⁸⁰.

Illich (2000) ressalta que tal modelo foi imposto às demais sociedades sob a bandeira de evolução/progresso/desenvolvimento e que se antes as necessidades eram produtos de cada cultura, portanto inerentes à condição humana, a partir do segundo pós-Guerra, elas passam a ser associadas a “carências”.

Nesse sentido, ideologicamente, o “necessitado” é entendido não como o “viciado em necessidades”, mas como aquele que “passa necessidade”, o “carente”. Nesse contexto, a “necessidade” se torna um mal, um inimigo que tem que ser combatido, sendo o “necessitado” sempre o “outro”, aquele subintegrado ou não inserido, de alguma forma, na lógica de “satisfação” pela via do mercado.

No entanto, nas comunidades tradicionais, outras concepções de “necessidade”, distintas de “carência”, são construídas. Assim, o autor enfatiza:

Construía-se a vida em um espaço limitado por necessidades imutáveis. O solo só produzia determinadas colheitas; a viagem ao mercado durava três dias; o filho poderia prever, vendo seu pai, como seria seu próprio futuro. Pois a necessidade não tinha o sentido de ‘carência’ e sim de algo que ‘necessariamente tem que ser’. Essas ‘carências’ – no sentido de necessidades – tinham que ser suportadas (ILLICH, 2000, p. 158).

Nesse sentido, “necessidade” é algo que necessariamente “tem que ser” e que, portanto, deve ser suportado e não eliminado. *Ter necessidade* é, pois, próprio da condição humana, e é diametralmente diferente de *passar necessidade*, condição construída pela

⁸⁰ Com o advento do neoliberalismo, no entanto, o *homo miserabilis* se torna duplamente necessitado, pois ao mesmo tempo em que é viciado em necessidades, não tem mais condições econômicas de satisfazê-las, de modo que também ele “passa por necessidade”, algo que até então abominava.

expansão do sistema capitalista e definida abstratamente por um número indicador do grau de “carência” de determinado indivíduo ou povo. Nesse ínterim, a “pobreza” também é entendida como “uma forma de lutar e vencer uma necessidade historicamente dada e não tecnicamente construída” (ibidem, p. 162), ou seja, é a necessidade de enfrentar algo que é inevitável e não de viver abaixo de determinada linha ou valor estipulado arbitrariamente.

No mesmo sentido, Latouche (2000), ao falar sobre os padrões de vida, ressalta que é também a partir do discurso do (sub) desenvolvimento dos países que o padrão de vida passa a ser entendido tanto como um nível de vida (e, portanto, quantificável) quanto como um padrão, um modelo, uma meta de vida a que se almejava alcançar. Combinando os dois entendimentos, concordo que a qualidade de vida (o “padrão”) é, pois, expressa atualmente em termos de quantidade. E nesse caso, quantidade está associada ao consumo, e “entra na conta” até mesmo o próprio lixo produzido, enquanto produto do consumo realizado. Nesse sentido, enquanto que a “necessidade” é um mal que deve ser eliminado, o “padrão de vida” é um bem que deve ser desejado, mantido e conquistado.

Todavia, a progressiva ocidentalização do Mundo gerou, no dizer de Latouche (2000), uma padronização dos “padrões de vida” em que os diferentes modos de viver foram hierarquizados em “níveis”, novamente *quantificados* e *quantificáveis*. E a “pobreza” passou a ser definida em termos do não alcance de determinado nível mínimo de sobrevivência. Mais uma vez, as diferenças foram transmutadas em desigualdade em que (des) qualificações como “pobreza”, “padrão de vida” e “necessidade” são vistas como escalas para o “desenvolvimento”. Nesse ponto, Latouche (2000) enfatiza:

Ver o mundo em termos de ‘padrão de vida’ é como vê-lo através de óculos escuros; toda maravilhosa variedade de cores desaparece, e todas as diferenças passam a ser apenas tonalidades diferentes da mesma cor. Os que queiram apreciar a diversidade irredutível das várias formas de concretizar a existência humana terão que dar um passo atrás e tirar esses óculos conceituais (LATOUCHE, 2000, p. 174).

No sistema capitalista, a “pobreza” é cada vez mais associada ao subconsumo e os “pobres” (vistos como “necessitados”, “carentes”) são definidos como aqueles a quem faltam determinados objetos que o dinheiro pode comprar e cuja posse os fará “plenamente humanos”.

Já quanto às comunidades quilombolas, seus modos de vida diferenciados são compreendidos, nessa lente conceitual, como “atrasados”, “arcaicos”, “pobres”, “subdesenvolvidos” e até mesmo “subumanos”. E se a partir do *homo miserabilis* somos todos definidos pela medida daquilo que nos “falta”, de nossas “necessidades” (Illich, 2000),

os grupos étnicos (entre os quais se situam os quilombolas) talvez sejam os mais impactados, no contexto atual, por essa “ideologia da ausência” (Araújo, 2001).

Nessa perspectiva, o direcionamento das políticas sociais que apresentam como público-alvo de suas ações também as comunidades quilombolas, é o de compreender as especificidades étnicas de tais agentes como um agravante de “sua” condição de “pobreza” e de “necessitado”. De acordo com Almeida (2005), tais políticas trabalham com uma noção de “pobreza exótica”, ou seja, uma concepção de “pobreza”, *definida pelas agências oficiais de intervenção e controle*, que utiliza critérios étnicos (vistos como “exóticos”) para indicar/justificar por que tais agrupamentos deveriam ser classificados como “pobres”. Assim, sugere:

Quilombola torna-se, deste modo, um atributo que funciona como agravante da condição de ser ‘pobre’. Ser considerado ‘pobre’ é ser destituído de uma identidade coletiva. [...] O risco aqui é de confundir um elemento de política étnica com políticas sociais focalizadas, homogeneizando situações sob uma noção de ‘pobreza exótica’ (ALMEIDA, 2005, p. 87).

Objetivando ir além da noção, construída pelas políticas sociais, das comunidades quilombolas como constituindo uma “pobreza exótica”, é que trago para a discussão o conceito de “etnopobreza”. Tal conceito busca analisar como são construídas, por cada grupo étnico em particular, as representações acerca do que é entendido como “pobreza/riqueza”, bem como suas classificações internas para indicar quem seriam os chamados “pobres” e os “não pobres”. Nesse entender, a etnopobreza não se pauta numa tentativa de classificação dos quilombolas como *pobres*, como é feito pelas políticas sociais, mas sim na análise de uma classificação, pelos *quilombolas*, da “pobreza”.

Tais classificações não são estáticas e essencialistas, pelo contrário, são construídas em relação e profundamente marcadas por um caráter político. A esse respeito, Sales (2000) enuncia que

assumir ou negar determinadas características peculiares ao grupo [étnico] torna-se uma estratégia na busca de vantagens ou ‘melhorias’ para a comunidade como um todo. [...] Bourdieu enfatiza que as relações que envolvem as comunidades se apresentam, em alguns momentos, como uma espécie de jogo que tem como objetivo maior a conquista dos benefícios decorrentes do reconhecimento ou assunção de determinadas categorizações (SALES, 2000, pp. 13 e14).

Nessa compreensão, as concepções construídas sobre a “pobreza/riqueza” possuem um caráter situacional, relacional, em que o grupo étnico pode negar ou assumir determinadas características conforme as circunstâncias e as forças sociais em jogo. Tais concepções sobre a “pobreza/riqueza”, acionadas pelo grupo étnico, não estão dissociadas da

arena política, assim, quando é pertinente para o mesmo, determinadas características peculiares podem ser acionadas como sinônimos de “pobreza” enquanto que em outros momentos tais características podem ser negadas/camufladas como tal.

A categoria “pobreza” não é endógena às comunidades quilombolas, pois, como já ressaltado neste capítulo, é produto das disputas entre agentes e agências oficiais de classificação. Por outro lado, também não é estranha a tais comunidades haja vista que na interlocução com o poder público, principalmente em programas voltados à Assistência Social, esta se torna recorrente nos discursos proferidos.

Nessa discussão, nas intermediações com o poder público, os grupos étnicos ora podem assumir uma identificação como “pobres”, a partir dos critérios oficiais, ora podem negá-la, acionando para tanto outros critérios. Não busco aqui estabelecer uma definição das comunidades quilombolas como *pobres ou não*, mas fundamentalmente, perceber os diferentes reflexos que elas produzem no espelho, analisando como e por que são produzidos. Nesse sentido é que a “etnopobreza” se situa como uma demarcação conceitual para o problema, buscando não esgotar a discussão, e sim, contribuir para o debate.

3.2 Os quilombolas na agenda social: (des)construindo a *pobreza quilombola*

Ao longo da década de 2000, há uma progressiva aproximação entre as políticas socioterritoriais e as comunidades quilombolas, expressão da própria inserção destas na agenda social brasileira, ou seja, na pauta “social” do governo. Nesse sentido, é mister caracterizar inicialmente as principais ações realizadas, pelo governo federal, para comunidades quilombolas no âmbito da proteção social, mais especificamente, no que concerne aos direitos socioterritoriais.

Arruti (2009) afirma que antes dos anos 2000, a ação do Estado brasileiro para com as comunidades quilombolas, desde a CF de 1988, estava voltada a ações meramente culturais, desenvolvidas principalmente pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como, por exemplo, identificação das comunidades quilombolas no país e reconhecimento e tombamento dos sítios históricos. Após os anos 2000, entretanto, as ações estatais vão se voltar para as áreas mais “sociais”, enfocando políticas para quilombos nas áreas de Educação, Saúde, Assistência Social, Previdência Rural, Inclusão Produtiva, Regularização Fundiária, entre outras.

Tal reorientação estatal é coadunada por duas normas jurídicas sancionadas na referida década. Em 2003, tem-se o decreto presidencial nº 4.887, de 20 de Novembro de

2003, que estabeleceu o procedimento para identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras quilombolas além de instituir um comitê gestor⁸¹ responsável por elaborar um plano de etnodesenvolvimento⁸² para as referidas comunidades.

Já em 2007 foi elaborada a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais (Decreto nº 6.040, de 07 de Fevereiro de 2007) que busca desenvolver ações de âmbito interministerial para com as comunidades tradicionais, entre elas, as quilombolas. A partir disso, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), diretamente vinculada à Presidência da República, se destaca como a articuladora das ações voltadas aos quilombolas distribuídas em diversos ministérios.

No entanto, antes mesmo da aprovação dos decretos anteriormente citados, as comunidades quilombolas já apareciam inseridas como público-alvo, em 2002, de uma grande ação nacional, a saber, o Fome Zero, uma estratégia interministerial que prioriza o tema da fome e da segurança alimentar na agenda política brasileira (Araújo, M., 2009). Com ações articuladas em quatro eixos (acesso aos alimentos; fortalecimento da agricultura familiar; geração de renda e articulação; mobilização e controle social), o Fome Zero entende como seu público-alvo a população “mais vulnerável à fome”, a saber:

Os pequenos produtores agrícolas nas áreas rurais e urbanas e os trabalhadores sem carteira, trabalhadores domésticos e os desempregados das áreas metropolitanas e urbanas (INSTITUTO CIDADANIA, 2001 *apud* ARAÚJO, M., 2009, p. 107 – grifos meus).

Araújo, M. (2009) aponta que entre os critérios para implementar o Fome Zero nos Estados, foram escolhidas aquelas regiões cujos municípios compusessem o semiárido brasileiro, que tivessem acampamentos e assentamentos rurais, famílias que vivessem nos/dos lixões, presença de áreas de remanescentes de quilombos e de aldeias indígenas em situação de risco nutricional.

No Maranhão, a presença de comunidades quilombolas nos municípios foi, portanto, um dos critérios para que se implantasse o Fome Zero no Estado, tendo a organização não governamental *Terra de Preto* sido chamada como representante das

⁸¹ De acordo com o art. 19 do referido decreto, o comitê é coordenado pela SEPPIR e composto pela Casa Civil da Presidência da República, pelos ministérios: da Justiça; da Educação; do Trabalho e Emprego; da Saúde; do Planejamento, Orçamento e Gestão; das Comunicações; da Defesa; da Integração Nacional; da Cultura; do Meio Ambiente; do Desenvolvimento Agrário; da Assistência Social; do Esporte; da Previdência Social; do Turismo; e das Cidades; pelo Gabinete de Segurança Alimentar e Combate à Fome e pelas secretarias especiais: de Políticas de Promoção da Igualdade Racial; de Aquicultura e Pesca; e dos Direitos Humanos (BRASIL, 2003).

⁸² Termo assim designado pelo Decreto que, embora proponha ações nessa vertente, não explicita o conceito do que denomina “etnodesenvolvimento”.

comunidades quilombolas com o objetivo de compor a comissão estadual do Fome Zero (Talher Maranhão).

No trabalho de Araújo, M. (2009), Franklin Douglas, um dos coordenadores de área das ações de mobilização social realizadas pelo Talher Maranhão, nos municípios maranhenses entre 2004 e 2005, enfatizou que o Maranhão foi escolhido para implementar o Fome Zero haja vista atender aos “critérios de prioridade”. Entre eles, destaca:

[...] o Maranhão estava com o pior IDH, pior estado do Brasil em termos de desenvolvimento humano, que era um critério. O Maranhão tinha uma das maiores áreas demarcadas de indígenas, que era outro critério. **O Maranhão era o segundo, terceiro estado em população negra do Brasil, segundo em remanescentes de quilombos, tava no critério** e o Maranhão... é... tinha quarenta e quatro (44) municípios na área do semiárido, que tivesse ausência de água, que era outro critério [...] (Entrevista com Franklin Douglas em 18 de Abril de 2005. Extraído de ARAÚJO, M., 2009, p. 137 – grifos meus).

Diante disso, a inserção das comunidades quilombolas no Fome Zero pode ser caracterizada em dois aspectos: em primeiro lugar, se apresenta como um elemento agravante para que os Estados e os municípios pudessem ser escolhidos pela estratégia. A presença de comunidades quilombolas e nações indígenas seria, assim, entendida pelo Fome Zero como um dos agravantes da condição de insegurança alimentar ou de vulnerabilidade à fome dos referidos Estados e municípios.

Em segundo lugar, o Fome Zero não era destinado às comunidades quilombolas apenas, valorizando suas particularidades étnicas, mas sim a todos em condição de “mais vulneráveis à fome”. Nesse sentido, diferenças etnoterritoriais eram subsumidas em critérios homogêneos de “pobreza”, “fome” e “exclusão social”.

Em outra via, paralelamente às mobilizações do Fome Zero, o Governo Federal elaborou, em 2004, o Programa Brasil Quilombola (PBQ), responsável por reunir sob a mesma rubrica, “um conjunto de ações e propostas dispersas por diversos ministérios e secretarias dando-lhes senão um sentido orgânico, ao menos minimamente coordenado” (ARRUTI, 2009, p. 78). Disposto em quatro eixos (Acesso à terra; Infraestrutura e Qualidade de vida; Desenvolvimento Local e Inclusão Produtiva; Direitos e Cidadania), o PBQ, voltado *especificamente* para comunidades quilombolas, é composto por 11 ministérios⁸³ coordenados pela SEPPIR.

⁸³ Enumero: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Casa Civil da Presidência da República, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério da Cultura e Fundação Cultural Palmares, Ministério das

No eixo Infraestrutura e Qualidade de Vida, o relatório técnico referente às atividades do PBQ realizadas entre 2008-2011 (PBQ, 2012), enfatiza a realização de ações voltadas ao saneamento básico, construção de casas para povos e comunidades tradicionais, Programa Água para Todos, Programa Luz para Todos e ações na área da saúde e da educação em comunidades quilombolas além da expansão do Programa Bolsa Família.

Todas essas ações estão em consonância com o exposto no próprio texto do relatório (PBQ, 2012), com o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo Federal que, dentre outros objetivos, pretende investir bilhões de reais em projetos de infraestrutura nas áreas de recursos hídricos, habitação, energia e transporte. Nessa linha, as ações do PAC voltadas às comunidades remanescentes de quilombo estão sendo chamadas, pela SEPPIR, de PAC QUILOMBOLA, utilizando para tanto recursos do próprio PAC, e elaboradas em parceria com o Programa Brasil Quilombola.

Com a mesma orientação do PAC QUILOMBOLA, é elaborada a Agenda Social Quilombola (ASQ), um conjunto de medidas mais específicas e setorializadas realizadas no quadriênio 2008-2011. Tal agenda está inserida no âmbito do PBQ, utilizando os mesmos eixos de ação do primeiro, sendo também os mesmos ministérios que fazem parte de seu comitê gestor.

De acordo com o relatório técnico, elaborado em 2012, referente ao quadriênio anterior, a ASQ tem o “objetivo de articular as ações existentes no âmbito do Governo Federal através do Programa Brasil Quilombola” (ASQ, 2012, p. 01). Assim, se constitui como um conjunto de medidas e propostas, elaboradas no âmbito do PBQ com finalidade de articular ações entre os diversos ministérios em sintonia com os objetivos do PAC.

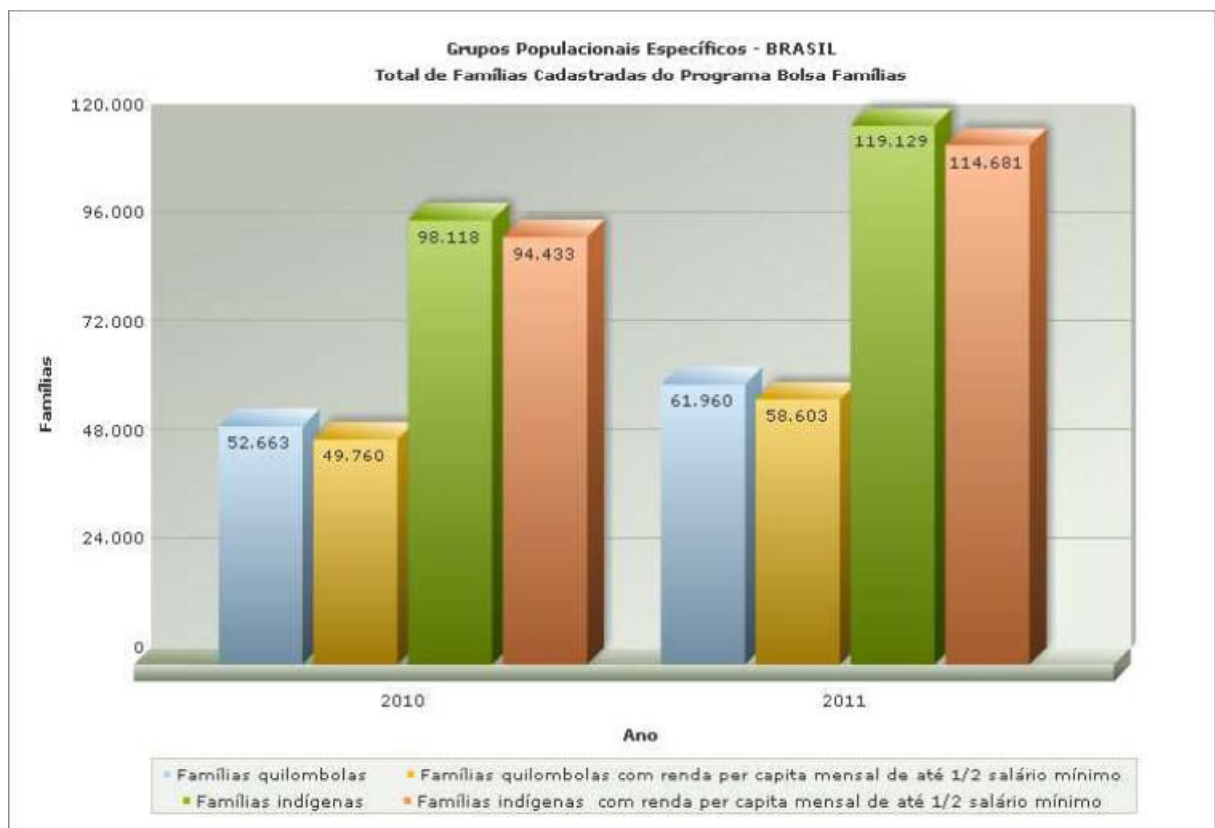
Cabe destacar ainda que a Agenda Social Quilombola, o Programa Brasil Quilombola e o PAC QUILOMBOLA são exemplos, a partir do discurso do Governo Federal (PBQ, 2012), da prioridade com que as comunidades quilombolas vêm sendo tratadas na agenda social brasileira na última década. O relatório do PBQ sublinha ainda que tais ações se complementam ao plano Brasil Sem Miséria da presidente Dilma Rousseff, pois que a maioria das comunidades quilombolas compõe o grupo de pessoas e famílias em situação de “extrema pobreza”, público-alvo do plano. Assim enuncia:

O Programa Brasil Quilombola também contribui de forma significativa para o alcance dos objetivos do plano Brasil sem Miséria. Isso porque parte significativa das comunidades quilombolas é público-alvo do Brasil sem Miséria: **segundo dados**

do MDS, pelo menos 58 mil famílias quilombolas situam-se abaixo da linha da extrema pobreza (PBQ, 2012, p. 12 – grifos meus).

Nesse ínterim, o CadÚnico, cadastro do governo federal para programas sociais, enquanto compoendo a base de dados do MDS (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome), possibilitou que o PBQ *identificasse* o perfil econômico e social das famílias quilombolas atendidas pelos programas sociais, classificando uma grande quantidade delas como em situação de *extrema pobreza*. Mais adiante, no mesmo relatório técnico das ações do PBQ (2012), foi elaborado um quadro-síntese no que se refere à renda *per capita* mensal dos “grupos populacionais específicos” atendidos, conforme expresso abaixo:

GRÁFICO 1 - RENDA *PER CAPTA* MENSAL DAS FAMÍLIAS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS CADASTRADAS NO CADÚNICO



FONTE: BRASIL. PBQ, 2012.

De acordo com o gráfico, em azul estão as famílias quilombolas e em verde, as indígenas cadastradas no Programa Bolsa Família (PBF) em 2010 e 2011. Em amarelo, apresentam-se as famílias quilombolas com renda *per capita* mensal de até ½ salário mínimo, e em vermelho, as famílias indígenas na mesma situação. Segundo esses dados do MDS, eram aproximadamente 62 mil famílias quilombolas cadastradas no PBF em 2011, desta

quantidade, 94,6% (pouco mais de 58 mil) possuem renda mensal *per capita* de até $\frac{1}{2}$ salário mínimo que, segundo informações do IPEA, caracteriza a situação de *pobreza*.

No entanto, o PBQ (2012) indicou que as aproximadamente 58 mil famílias quilombolas sob esta renda se encontram em situação de *extrema pobreza*, não seguindo o apontado pelo IPEA, para quem a *extrema pobreza* é a partir de $\frac{1}{4}$ do salário mínimo. Nessa senda, é possível perceber a ambiguidade estatal na utilização dos critérios para definir a condição social de famílias e comunidades inteiras, em que, sem nenhum motivo aparente, o governo federal discorda do exposto pelo instituto oficial de *medição* da pobreza no Brasil, que é legitimado pelo primeiro, para a “quantificação” dos “pobres”. Com esse diagnóstico, contudo, as comunidades quilombolas (e nações indígenas) são encaradas como prioritárias pelo plano Brasil sem Miséria (posto que *extremamente pobres*) e pelos programas de transferência de renda, como o Bolsa Família.

No tocante a este último, o aumento do Programa Bolsa Família (PBF) para comunidades quilombolas se justifica, segundo o PBQ, pois com ele “serão milhares de famílias com incentivo do Governo Federal para cobrir as despesas com educação, saúde, alimentação e do orçamento doméstico em geral” (PBQ, 2008, p. 32). Assim, observo claramente a presença da lógica neoliberal de diminuir recursos para os serviços públicos, mas em contraposição, aumenta a transferência de renda para que os usuários ou beneficiários possam acessar aos serviços pagos, privados, dinamizando o mercado local e aumentando os lucros do capital (Mota, 2008). Tal lógica, por seu turno, busca inserir os quilombolas nos padrões de desenvolvimento capitalistas, pautados na obtenção de lucro e de bens de consumo.

Entre os outros benefícios ofertados pelo MDS no âmbito do Programa Brasil Quilombola, o relatório técnico aponta ainda a distribuição de cestas de alimentos e a ampliação do Benefício de Prestação Continuada (BPC)⁸⁴. A entrega de cestas, segundo o programa, se constitui “numa ação emergencial para famílias e comunidades em situação de vulnerabilidade do ponto de vista nutricional” (PBQ, 2008, p. 33) haja vista os “quadros de extrema pobreza e comprometimento do desenvolvimento físico dessa população” (idem). Diante disso, é notável que a percepção do Estado se pauta num entendimento de que tais comunidades vivem em uma situação de *extrema pobreza*.

⁸⁴ O BPC é um benefício concedido pela Política de Assistência Social, no valor de um salário mínimo, destinado aos idosos com 65 anos ou mais ou a pessoas com deficiência, que não contribuem com a Previdência Social e cuja família não tenha condição de mantê-los (seja hipossuficiente). A renda *per capita* familiar considerada em nível de hipossuficiência e que faz com que o usuário se torne passível de receber o benefício é de até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo. O BPC tem validade de 02 anos e precisa ser reatualizado sempre ao término do período indicado (LOAS, 1993).

Nesta perspectiva, concordo com Sposati (2002), quando ela afirma que com a centralidade do mercado, compreende-se o “pobre” como o não passível de consumir grande parte dos produtos do mesmo, assim, o cidadão é o consumidor, ou seja, quem pode comprar bens e serviços. Utilizando esse parâmetro para definir a condição de (não) pobreza dos grupos e indivíduos, os grupos étnicos, entre os quais as comunidades quilombolas, acabam sendo jogadas no mar dos “pobres”, pois se caracterizam por estabelecer relações pouco capitalizadas, sendo os agentes sociais que assim se definem (quilombolas) encarados como subconsumidores e subcidadãos.

Isso posto, é inegável que na última década as comunidades quilombolas adquiriram relevância na agenda social brasileira. No entanto, indago: quais discursos estão subentendidos nessa rearticulação estatal? E, fundamentalmente, a partir de quais critérios as comunidades quilombolas estão sendo inseridas em tais programas federais? Conforme exposto anteriormente, embora o PBQ, a ASQ e o PAC QUILOMBOLA estejam voltados especificamente às comunidades quilombolas, os critérios acionados para ingressar nos programas são sobretudo os de vulnerabilidade social⁸⁵ e não os étnicos transformando os últimos quase que em sinônimos do primeiro.

Já nas demais ações, como o Programa Bolsa Família, o plano Brasil sem Miséria e o Fome Zero, que não apresentam os quilombolas como os únicos beneficiários, mas como compondo, junto com demais grupos, o público-alvo de suas ações, a situação se torna mais agravante. Isso por que a pertença étnica enquanto “quilombola” se torna praticamente subsumida a valores rentáveis que não levam em consideração as particularidades culturais de tais comunidades. Nesse contexto, se nos programas anteriores, procuram-se as comunidades quilombolas *mais pobres* como público-alvo, nestes, as comunidades quilombolas, por *serem as mais pobres*, integram o público-alvo das ações.

Arruti (2009) fundamenta que no tocante às políticas para quilombos, no Brasil, há uma duplicidade de ações, em que determinadas políticas estão voltadas especificamente para tais comunidades enquanto que outras são formuladas como simples extensão ou como “atribuição de cotas especiais” para tais grupos no interior de políticas universais ou

⁸⁵ Segundo Monteiro (2011, p. 31), “A emergência da temática da vulnerabilidade social como orientadora para a consolidação das políticas sociais, se dá nos anos 90, a partir do esgotamento da matriz analítica da pobreza, que se reduzia a questões econômicas. Essa tendência vem sendo difundida, sobretudo por organismos internacionais, entre estes destacam-se Organização das Nações Unidas-ONU, Banco Mundial e CEPAL”. Para a autora, o conceito pressupõe “um conjunto de características, de recursos materiais ou simbólicos e de habilidades inerentes a indivíduos ou grupos, que podem ser insuficientes ou inadequados para o aproveitamento das oportunidades disponíveis na sociedade. Assim, essa relação irá determinar maior ou menor grau de deterioração de qualidade de vida dos sujeitos” (ibidem, p. 35).

focalizadas na “pobreza”. Nessa compreensão, o reconhecimento das comunidades quilombolas como grupos diferenciados na sociedade brasileira

tende a se limitar à constatação de que mesmo entre os pobres e miseráveis do país há uma camada ainda mais desprivilegiada, excluída até mesmo das políticas públicas destinadas à atenuação da pobreza, do isolamento e da segregação (ARRUTI, 2009, p. 83).

Nesse sentido, “quilombola” é entendido, na agenda social brasileira, como agravante da condição de “pobre”. No entanto, indago: Quais imagens são acionadas e associadas à dita *pobreza quilombola*? Tomando como análise os documentos oficiais tratados anteriormente e as contribuições de alguns autores (Silva, 2005; Gomes, 2004, 2007), teço agora algumas reflexões acerca das representações, não propriamente explícitas, do que seria uma pobreza *imane*nte a tais comunidades: uma *pobreza quilombola*. Ou seja, no âmbito de uma agenda social para quilombolas, quais representações são construídas para justificar que, em “seu interior”, tais comunidades, *por natureza*, seriam marcadas por uma condição de “pobreza”.

Uma dessas representações está “na cara” ou, mais propriamente, na pele: a cor. A esse respeito, Silva (2005) lembra apropriadamente que, no Brasil, “a pobreza tem cor” de acordo com o discurso militante dos movimentos negros e recentemente incorporado pelos agentes e agências governamentais e internacionais. Com isso, as comunidades quilombolas, entendidas como *comunidades negras* estão marcadas pelo estigma da cor da pele o que já seria, por assim dizer, a “encarnação” de sua “pobreza”. A esse respeito, o relatório de avaliação do Plano Plurianual (2008-2011) realizado pela SEPPIR aponta que:

O quadro de desigualdades raciais existente no país é bastante assustador, revelando o drama da marginalização econômica e da injustiça social que afeta não só a população negra, mas também outros grupos étnicos, como indígenas, quilombolas e ciganos. No Brasil, a pobreza prevalece entre a população de cor preta ou parda. [...] As consequências da persistência dos altos índices de desigualdades raciais são perversas. O processo de exclusão vivido pela população negra compromete a evolução democrática do país e a construção de uma sociedade mais justa e coesa (BRASIL, 2009, p. 20).

No entanto, apenas possuir a cor da pele negra não justificaria o entendimento das comunidades quilombolas como “pobres”. Outro elemento importante nesse contexto também deve ser mencionado: o aspecto *rural*, afinal, são *comunidades negras rurais*. Nessa discussão, as representações construídas acerca do “rural” geralmente o associam ao “atraso”, “arcaísmo”, “estagnação” em oposição ao “moderno”, “desenvolvido”, “agitado” meio

urbano. No mesmo sentido, a *pobreza rural* (Silva, 2005) passa a ser muito discutida nas instâncias governamentais ao indicar determinada estagnação e falta de crescimento econômico gerado pela própria forma da economia camponesa, voltada para o provisão familiar – a dita economia de “sub-existência”.

Nesse sentido, embora não tratando especificamente das comunidades quilombolas, a PNAS de 1998 faz uma expressa referência à relação entre *pobreza e meio rural*. Assim, aponta:

Nas décadas de 80 e 90, a pobreza deixa de ser predominantemente rural e passa a apresentar uma distribuição espacial mais equilibrada, embora ainda mantenha peso relativo maior na zona rural (39%), mesmo assim o maior contingente de pobres encontra-se na zona urbana. As regiões metropolitanas, em função do papel polarizador que exercem, constituem-se em áreas de concentração de pobreza. As áreas metropolitanas de Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre, por exemplo, têm proporções de pobres semelhantes às verificadas nas zonas rurais dos respectivos estados (PNAS, 1998, p. 06).

A PNAS (1998) entende que nos anos 1980 e 1990, a “pobreza” tinha uma característica essencialmente rural, mas que devido ao êxodo e às migrações para as grandes cidades, estas passaram a ter uma taxa de “pobres” proporcional ao meio rural. Inclusive, um elemento utilizado para identificar o aumento da “pobreza” nas metrópoles foi sua comparação com a “pobreza” existente nas zonas rurais dos respectivos Estados, como no caso de Belo Horizonte, Recife e Porto Alegre, capitais citadas no texto. Dessa forma, o texto não apresenta em nenhum momento os fatores impulsionadores da saída de camponeses de seu meio social, afirmando apenas que as regiões metropolitanas exercem um papel polarizador, atraindo os “pobres” para si.

Diante disso, a *pobreza rural* além de ser representada como o avesso da industrialização nas metrópoles, também é identificada a partir de critérios econômicos, como no caso a falta de determinado nível de renda. Embora o texto da PNAS de 1998 tenha sido substituído por outro em 2004⁸⁶, muitos elementos do primeiro influenciaram na elaboração do segundo texto, como, por exemplo, na questão da representação da “pobreza” (entendida, sobretudo, como *falta de renda*).

Em versões mais recentes, a “pobreza” não é só associada à falta de renda, mas também utiliza os parâmetros do IDH e do IPH na identificação de camponeses, indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais de um modo geral como “pobres” utilizando para

⁸⁶ Esta discussão será realizada no próximo subitem.

isso critérios como: natalidade, mortalidade, analfabetismo, saúde-doença, saneamento básico, infraestrutura, participação política e acesso aos bens de consumo.

Outro elemento acionado para indicar por que os quilombolas estão entre os “mais pobres dentre os pobres” é a questão do isolamento e da exclusão social (Gomes, 2007). Assim, comumente se observa, inclusive na grande mídia, referências às comunidades quilombolas (entre outros grupos étnicos e comunidades tradicionais) como “isoladas” em lugares longínquos. Tal isolamento pressupõe a existência de um “centro” de onde essas comunidades estariam distantes. Nesse sentido, estão isoladas da industrialização e da “civilização” das grandes cidades.

Isolamento esse não propriamente geográfico (pois que muitas comunidades estão próximas das sedes administrativas dos seus respectivos municípios), mas fundamentalmente temporal. Assim, elas são encaradas como “resquícios de um tempo distante”, “vivendo em séculos passados”, “remotas”, entre outras conotações semelhantes. A lógica de uma história linear e universal que caminha para o progresso não permite situar, desse modo, as comunidades quilombolas em outro lugar a não ser o do passado. Quanto mais presentes, na mídia e nas políticas públicas, mais *distanciamento* e *estranheza* tais agrupamentos provocam.

Na medida em que “isoladas” (geográfica e temporalmente) da industrialização, as comunidades quilombolas também são vistas como “excluídas”, tanto das relações de troca no mercado capitalista haja vista possuírem – embora cada vez menos – pouca ou nenhuma monetarização, quanto das condições de vida possibilitadas aos que “estão dentro”, aos incluídos no sistema.

Assim, concordo com Moreno (2005) ao apontar que a exclusão só se torna propriamente um problema social quando ela pressupõe – e no sistema capitalista é assim – desigualdade. A delimitação de um grupo e a classificação entre “os de dentro” e “os de fora” só se torna algo negativo quando travestida em superioridade e inferioridade, em que “os de fora” são destituídos das condições de sobre-vivência. Textualmente, discorre:

Falar de exclusão é falar de distância e ao mesmo tempo de fechamento. Já não se trata de fronteira e sim de muralha, de fora e de dentro. O que está dentro constrói sua muralha e delimita e defende assim seu território. É o que está dentro que constrói a muralha, não o de fora. Não se trata, contudo, da separação de territórios e sim da separação de condições de vida. As muralhas não são feitas de pedra. A exclusão por si mesma não pressupõe necessariamente desigualdade, mas somente quando, como em nosso caso, a exclusão se exerce sobre condições de vida humana (MORENO, 2005, p. 188).

Nessa compreensão, os quilombolas são representados como grupos historicamente excluídos pelo Estado e pela sociedade devido à origem escravocrata e racista da sociedade brasileira. Assim, as discriminações racial e social sofridas ao longo dos séculos teriam gerado uma situação de exclusão social das comunidades quilombolas (que para Moreno (2005) é pior do que a marginalização, uma vez que viver à margem é encarado como algo ainda reversível). Os extratos abaixo enfatizam que o processo de exclusão social a que foram submetidas tais comunidades se expressa na situação de “miséria” e de “vulnerabilidade social” em que elas se encontrariam atualmente:

As comunidades remanescentes de quilombos, alvo das ações propostas pelo Programa Brasil Quilombola, configuram núcleos de resistência com diferentes históricos de formação, abrigando, na sua origem, a população negra escravizada e **desprovida de qualquer acesso a políticas públicas, impossibilitada de manifestar sua cidadania e vivendo na absoluta miséria**. Internamente, **os quilombolas estão agregados, portanto, a partir de uma necessidade de sobrevivência** e de uma ancestralidade étnica comum, representada em seus elementos linguísticos, religiosos, culturais e na sua organização político-social (BRASIL, 2009, p. 20 – grifos meus).

As políticas públicas voltadas para as comunidades [quilombolas], como as atualmente existentes no Programa Brasil Quilombola, do Governo Federal, são fundamentais para **reverter a situação de vulnerabilidade dessas comunidades, historicamente invisibilizadas e excluídas do acesso a seus direitos** (BRASIL, 2008, p. 09 – grifos meus).

Por outro lado, Gomes (2004) ressalta o fato de que “ser excluído” significa também não estar (totalmente) integrado, ou estar parcialmente subordinado às relações sociais (de trabalho, de mercado e/ou de consumo) da sociedade (capitalista) brasileira. Nesse sentido, os quilombolas, encarados como grupos excluídos, “são [na verdade] minorias que, de formas específicas, produzem formas próprias de acesso a outros bens e serviços, partindo de conhecimentos seculares” (ibidem, p. 22).

Por último, mas não menos importante, outra representação acionada para identificar as comunidades quilombolas como “pobres” é a questão alimentar, mais especificamente, o “baixo valor nutricional” da mesma. A esse respeito, Araújo, M. (2009) discute que a questão da “pobreza” está intrinsecamente articulada à questão da fome. Nesse sentido, as comunidades quilombolas seriam “pobres” por que não dispõem de condições necessárias para consumir as 2.288 calorias diárias, para uma pessoa adulta, recomendadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS). A falta de alimentos e/ou o consumo dos de baixo valor nutricional é, pois, uma das principais imagens associadas à *pobreza quilombola*.

Foi nesse sentido que uma das primeiras ações do Governo Federal foi encomendar uma pesquisa nacional, em 2006, para identificar e avaliar a condição nutricional das crianças quilombolas de 0 a 5 anos, conhecida por Chamada Nutricional Quilombola. A avaliação foi montada durante a segunda etapa da Campanha Nacional de Vacinação com base em informações colhidas junto a pouco menos de três mil crianças que compareceram aos postos de vacinação, localizados em 60 comunidades quilombolas de 22 estados (Arruti, 2009). Textualmente, Arruti expõe parcialmente os resultados:

A Chamada registra que a proporção de crianças quilombolas de até cinco anos desnutridas é 76,1% maior do que na população brasileira e 44,6% maior do que na população rural. Pouco mais de oito por cento delas apresentam déficit na relação entre peso e idade, contra 4,6% para o total do país e 5,6% das que moram na zona rural. Com relação à desnutrição indicada por déficit de crescimento, a Chamada mostra que mais de 11% das crianças quilombolas têm altura inferior aos padrões recomendados pela OMS (Organização Mundial da Saúde), contra 10,5% para os dados nacionais. Tais características estão diretamente relacionadas às condições de suas famílias, que refletem as condições de toda a sua comunidade (ARRUTI, 2009, p. 98).

Nesse entender, a condição nutricional das crianças quilombolas (“expressão da condição de suas famílias e de toda sua comunidade”) apresenta-se, a partir dos dados coletados, mais agravante do que a da população brasileira e mesmo da população rural. Ser quilombola, nesse sentido, está associado a estar mais vulnerável à fome e às doenças relacionadas à falta de nutrientes no organismo. Daí, então, o interesse do Governo Federal em distribuir cestas básicas às comunidades quilombolas. Num excerto contido no texto de apresentação do PBQ (2008), o governo federal elenca as seguintes “causas” para a insegurança alimentar dessas comunidades:

Os conflitos territoriais, a falta de saneamento básico e de acesso a outras políticas públicas são elementos que incidem para a situação de insegurança alimentar em muitas das comunidades, o que ficou latente nos dados obtidos na I Chamada Nutricional Quilombola. De acordo com levantamento socioeconômico realizado pela Fundação Cultural Palmares, com o apoio da Universidade de Brasília (2004), constatou-se que a renda mensal da maioria das famílias não ultrapassa R\$ 240,00 mensais (BRASIL, 2008, p. 09).

Por outro lado, tratando sobre a questão alimentar, alguns estudos apontam que, em vários municípios maranhenses, inclusive nas próprias comunidades quilombolas, a *verdadeira fome* é a de farinha (Andrade e Souza Filho, 2006; Araújo, M., 2013). Em sua cultura alimentar, os alimentos são sempre acompanhados pela farinha de mandioca e quando falta carne ou peixe, é ela “que dá o sustento”. Nesse âmbito, é preciso levar em consideração

qual a cultura alimentar de determinada coletividade no momento de se elaborar uma “avaliação nutricional” da mesma. No tocante à farinha, esta é encarada de diversas formas, a saber:

‘é a sagrada da mesa’, ‘é a da frente’, ‘é o pão da terra’ [...]. Comentam que as pessoas dizem ‘não quebrei o jejum’, quando não comem o que chamam de *pandu* (farinha com café) ou: ‘tem gente que pode comer, mas não se satisfaz se não tiver a farinha’. E ainda: ‘quando a gente não come a farinha, fica aquela fineza no estômago’ (ANDRADE e SOUZA FILHO, 2006, p. 45 – grifos dos autores).

Diante disso, penso que o que geraria insegurança alimentar não seria propriamente uma condição *inerente* às comunidades quilombolas, ou ainda unicamente relacionada a fatores externos como os “conflitos territoriais, a falta de saneamento básico e de acesso às políticas públicas” conforme concepção do Governo Federal expressa anteriormente (Brasil, 2009). Para além disso, há também os aspectos culturais uma vez que a fome se constrói a partir da escassez do que seja considerado pelo grupo como *apropriado* para a alimentação ou como *necessário* para “dar sustância” a determinado agente social. Por ser a fome definida culturalmente, e não o simples resultado da escassez de comida, é que muitas comunidades quilombolas vivenciam a escassez de farinha na mesa como sendo a sua *verdadeira fome*.

Em outra via, entendo também que o não acesso ou o escasseamento dos recursos hídricos e naturais⁸⁷ podem ser catalizadores da insegurança alimentar nessas comunidades. Entretanto, a estratégia governamental de distribuição de cestas básicas a comunidades quilombolas e nações indígenas, embora importante num contexto emergencial, em longo prazo funciona apenas como um paliativo que além de não resolver o problema, ainda desloca a luta das reivindicações pela terra e pela produção (garantidoras de autonomia) para reivindicações por cestas básicas (geradoras de dependência e tutela).

Dessa forma, a partir dessas reflexões, foi possível perceber algumas imagens associadas aos quilombolas que identificariam, para agentes e agências oficiais, a sua condição de “pobreza”. Entre elas, têm-se: a questão etnoracial (serem negras), a localização geográfica (situarem-se na zona rural), os critérios econômicos dos organismos internacionais (a renda e indicadores de pobreza e de desenvolvimento humano), a comparação com a

⁸⁷ O não acesso pode se dar devido aos inúmeros conflitos no campo, gerando redução no tamanho das terras ocupadas pelos quilombolas, e conseqüentemente de suas roças, dificuldades para captação de água doce, mortes de trabalhadores rurais (quilombolas) entre outras implicações. Já o escasseamento dos recursos hídricos e naturais vem se dando progressivamente em algumas comunidades quilombolas, ocasionado sobretudo pelo desmatamento e pela poluição e entupimento dos rios, em sua maioria realizados pelos próprios moradores.

sociedade mais ampla (o que faz com que sejam encaradas como “distantes” e “excluídas”) e a questão da fome/insegurança alimentar.

Tais imagens estão marcadas no senso comum douto e vulgar de forma que se torna difícil dissociá-las das representações hegemônicas da *pobreza (rural)*. Quando determinados grupos étnicos, neste caso, as comunidades quilombolas, apresentam tais características não é fácil desnaturalizar o olhar e pensar os contextos específicos de tais comunidades, ou seja, não se opera uma análise das condições de vida dos quilombolas “em seus próprios termos”. Pelo contrário, o que tais representações fazem é, nas palavras de Castro-Gómez (2005), uma “(re)invenção do outro”.

Segundo este autor, falar em “invenção” implica em pensar nos dispositivos de saber/poder que servem de ponto de partida para a construção de representações acerca de outras pessoas⁸⁸. Nessa compreensão, as políticas e os programas sociais nos quais as comunidades quilombolas estão inseridas funcionam como dispositivos de saber/poder que constroem e legitimam imagens acerca dessas comunidades, constroem um “outro”, objeto (mas nunca sujeito) de intervenção, assistência e controle. Nessa lógica, as comunidades quilombolas são reinventadas como “pobres” e destituídas de suas particularidades étnicas. No discurso estatal da *inclusão*, tais comunidades são na verdade (sub)integradas ao sistema capitalista e, por sua vez, *excluídas* de suas formas próprias de reprodução material e simbólica.

3.2.1 A Assistência Social, a diferença e os (in)diferentes: a diversidade (im)possível

Uma vez analisadas as representações associadas à *pobreza quilombola* nos programas federais (interministeriais) que incluem quilombolas como público-alvo, busco analisar tal relação com as diferenças no texto normativo de uma política pública, a saber, da Política Nacional de Assistência Social (PNAS, 2004). Tal esforço analítico se justifica haja vista que a Assistência Social vem sendo historicamente responsável, no Brasil, por intervir sobre os ditos “pobres”, identificando os grupos “mais vulneráveis” bem como as possíveis causas de tal situação.

⁸⁸ Assim complementa: “Mais que como o ‘ocultamento’ de uma identidade cultural preexistente, o problema do ‘outro’ deve ser teoricamente abordado da perspectiva do *processo de produção material e simbólica* no qual se virm envolvidas as sociedades ocidentais a partir do século XVI” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 172).

No mesmo caminho, Mota (2008) apresenta que a partir dos anos 2000, há uma centralidade da Assistência Social no rol da Seguridade Social brasileira⁸⁹ de forma que ela vem sendo entendida como a principal responsável pela proteção social dos indivíduos e suas famílias. Com isso, seu público-alvo também foi diversificado, passando, na mesma década, a inserir grupos etnicamente diferenciados, como indígenas e quilombolas.

No entanto, é sobretudo a partir da Constituição Federal de 1988 que a Assistência Social passa a ser entendida como direito do cidadão e dever do Estado⁹⁰, política social não contributiva, integrante da Seguridade Social brasileira, que visa ao “enfrentamento da pobreza, à garantia dos mínimos sociais, ao provimento de condições para atender contingências sociais e à universalização dos direitos sociais” (LOAS, 1993, Capítulo I).

A natureza desta Política não é universal nem contributiva, mas é destinada “a quem dela necessitar” (BRASIL, 1988, art. 203). Assim, a legislação que a fundamenta expressa que a Assistência Social é destinada a indivíduos e famílias em situações de vulnerabilidade e riscos que os impossibilitem de acessar seus direitos.

Por outro lado, Illich (2000), conceitua a Assistência Social como

uma mediação sem precedentes de recursos escassos através de agentes que não só definem o que é necessidade, e verificam onde ela existe, mas também supervisionam de perto a aplicação do remédio – com ou sem a aprovação do necessitado (ILLICH, 2000, p. 166).

Nessa perspectiva, a Assistência Social é encarada como um conjunto de ações, em âmbito estatal, implementadas por agentes que detém o poder legítimo de definir o que pode ser encarado como “necessidade” ou não, onde encontrá-la, de que forma tratá-la, e tudo isso sem necessariamente a aprovação ou mesmo conhecimento do “necessitado”. Por possuir tais características é que a Assistência Social é chamada historicamente a falar sobre/para os “pobres” no Brasil desenvolvendo estratégias para identificação, intervenção e controle sobre os mesmos.

Atualmente, a legislação que orienta e normatiza a Assistência Social é constituída pela Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS, 1993), pela Política Nacional de

⁸⁹ O “núcleo duro” da Seguridade Social brasileira é composto por três políticas, quais sejam: a Política de Saúde, universal e não contributiva, a Política de Previdência Social, contributiva, sendo o acesso condicionado a uma contribuição direta anterior, e a Política de Assistência Social, não contributiva e não universal, destinada apenas aos que dela necessitarem (BRASIL, 1988).

⁹⁰ Antes da Constituição Federal de 1988, a Assistência Social foi historicamente associada ao campo do assistencialismo, da ajuda, benesse e da meritocracia. Ela dependia da “boa vontade” dos governantes e de suas primeiras-damas, geralmente associada a interesses políticos. Embora ainda hoje possa ser observado esse tipo de prática, ao menos, no âmbito jurídico, a Assistência deixa de ser encarada como um favor e passa ser um direito social.

Assistência Social (PNAS, 2004) e pelo Sistema Único de Assistência Social (SUAS, 2005). Quanto a PNAS, esta teve uma primeira versão em 1998, mas foi alterada mediante deliberação da IV Conferência Nacional de Assistência Social, realizada em Dezembro de 2003 em Brasília, para estar mais conforme a perspectiva do SUAS, centrado no território e na família.

A nova PNAS (2004) apresenta uma análise situacional do país, buscando perceber onde estão e quem são os grupos “mais vulneráveis” e como se caracteriza a proteção social realizada pela Assistência Social a eles, inclusive identificando as formas de gestão e de controle social.

Nesse ínterim, é importante ressaltar que não pretendo desenvolver aqui uma análise minuciosa da PNAS (2004), mas apenas destacar criticamente os aspectos que se referem mais especificamente à sua relação com grupos diferenciados, como as comunidades quilombolas.

Nesta perspectiva, a PNAS (2004) aponta como uma forma inovadora de gestão a descentralização político-administrativa e a participação popular por que tais aspectos permitem agir “nas capilaridades dos territórios” (ibidem, p. 178) além de permitir “captar as diferenças sociais” (ibidem, p. 177). Segundo a mesma, ao buscar agir nas *capilaridades dos territórios* é possível, pois, ter contato com setores tradicionalmente encarados pelo Estado como “invisíveis”, não incluídos nas estatísticas, entre os quais se inserem as comunidades quilombolas. Textualmente expressa:

Ao agir nas capilaridades dos territórios e se confrontar com a dinâmica do real, no campo das informações, essa política inaugura uma outra perspectiva de análise **ao tornar visíveis aqueles setores da sociedade brasileira tradicionalmente tidos como invisíveis ou excluídos das estatísticas** – população em situação de rua, adolescentes em conflito com a lei, **indígenas, quilombolas**, idosos, pessoas com deficiência (PNAS, 2004, p. 179 – grifos meus).

O texto aponta como uma inovação desta Política a inauguração de outra perspectiva de análise, qual seja, a de dar visibilidade a setores da sociedade tradicionalmente esquecidos e/ou silenciados, seja no discurso oficial seja nas estatísticas. Segundo Bourdieu (2010, pp. 118), a oficialização se torna importante por que ela se constitui como um ato mágico em que o grupo social, “ignorado, negado, se torna visível, manifesto, para os outros grupos e *para ele próprio*, atestando assim sua existência como grupo conhecido e reconhecido, que aspira à institucionalização”. Nesta lógica, entendo que a identidade é

construída na medida em que se conhece e se é (re)conhecido pelos outros, assim, oficializar, é ser visto e ser visto, neste sentido, é existir.

Avançando nesse entendimento, a Política enuncia que indígenas e quilombolas “ainda não fazem parte de uma visão de totalidade da sociedade brasileira” (PNAS, 2004, pp. 190 e 191). E que “tal ocultamento dificulta a construção de uma real perspectiva de sua presença no território brasileiro, no sentido de subsidiar o direcionamento de metas das políticas públicas” (idem).

Assim, é possível perceber, no excerto anterior, a utilização de uma estratégia de integração/assimilação das ditas “minorias étnicas” no corpo do Estado, para que elas, outrora vistas como excluídas, isoladas, possam agora ser integradas e assimiladas na “sociedade brasileira”. Nesta perspectiva, observo o impasse estatal em garantir direitos à igualdade (com a criação de políticas públicas) sem o acompanhamento dos direitos à diferença, como se para garantir fosse necessário descaracterizar.

Textualmente, Silva e Furtado (2010), discutem que:

A tentativa de uniformização ‘nacional’ se dá a partir de políticas assimilacionistas, fazendo parte da história dos estados modernos a perseguição sistemática a todas as formas de diversidades dentro dos territórios nacionais, fossem elas linguísticas, culturais, políticas, produtivas, etc. (Kymlicka, 1996; Hall, 1997; Guibernau, 1997) (SILVA e FURTADO, 2010, p. 83).

A Política também enuncia possuir “uma visão social inovadora”, pautada na “dimensão ética de incluir ‘os invisíveis’, os transformados em casos individuais, enquanto de fato são parte de uma situação social coletiva; as diferenças e os diferentes, as disparidades e as desigualdades” (PNAS, 2004, p. 177). Concordo com o fato de que, pela invisibilidade a que os grupos étnicos foram sujeitos, as poucas ações estatais desenvolvidas para eles eram individualizantes, não pautadas no entendimento de que as comunidades quilombolas estão inseridas numa situação social coletiva e que ações igualmente coletivas devem ser fortalecidas a fim de se lutar pela garantia dos direitos.

No entanto, não fica bem claro no desenho da Política o que esta entende por incluir as “diferenças e os diferentes, as disparidades e as desigualdades”. Pois, num outro momento ela assim expressa: “[...] para além das demandas setoriais e segmentadas, o chão onde se encontram e se movimentam setores e segmentos faz diferença no manejo da própria política, significando considerar as **desigualdades** socioterritoriais na sua configuração” (PNAS, 2004, p. 175 – grifos meus). Não seria melhor considerar as **diferenças**

socioterritoriais? Ao compreender a diversidade socioterritorial brasileira de forma desigual e não diferente, que concepção dos grupos étnicos está implícita nesta afirmação?

Dessa forma, ao se hierarquizar as diferenças, confundindo-as com desigualdades, opera-se a perversa lógica de que para ser encarado como “igual” é necessário anular os elementos que geram não a desigualdade, mas a diferença. Neste esquema hierarquizante, os diferentes são vistos como inferiores, sendo necessário comungarem dos princípios civilizatórios do Estado para atingirem “patamares superiores de desenvolvimento”. Assim, acabar com a desigualdade e gerar desenvolvimento social significariam, neste sentido, *devorar e/ou vomitar* os outros (Bauman, 2003), vistos como *estranhos*, transformando-os num indistinguível “nós”.

Como outro elemento na análise da relação da Assistência Social com as comunidades quilombolas, tem-se a nomeação, por parte da PNAS, dos usuários da Assistência Social. Textualmente, elenca:

Constitui o público usuário da política de Assistência Social, cidadãos e grupos que se encontram em situações de vulnerabilidade e riscos, tais como: famílias e indivíduos com perda ou fragilidade de vínculos de afetividade, pertencimento e sociabilidade; ciclos de vida; **identidades estigmatizadas em termos étnico, cultural e sexual**; desvantagem pessoal resultante de deficiências; **exclusão pela pobreza e, ou, no acesso às demais políticas públicas**; uso de substâncias psicoativas; diferentes formas de violência advindas do núcleo familiar, grupos e indivíduos; inserção precária ou não inserção no mercado de trabalho formal e informal; estratégias e alternativas diferenciadas de sobrevivência que podem representar risco pessoal e social (PNAS, 2004, p. 199 – grifos meus).

Dessa forma, percebo, *a priori*, que a Assistência Social é uma Política universalizante destinada indistintamente a todos os “necessitados” (“a quem dela necessitar”). No entanto, ao se evidenciar o público usuário da política, são enunciados vários tipos diferentes de “necessidades” (oriundas da pobreza, discriminação, ciclo de vida, não acesso aos direitos, da dependência química, violência, das mais diversas deficiências, etc.). No tocante aos grupos étnicos, eles são inseridos como demanda para a Assistência Social ora a partir do critério do “estigma”, ou seja, como grupos “estigmatizados em termos étnicos e culturais”; ora pelo da “exclusão”, ocasionada “pela pobreza e, ou, no acesso às demais políticas públicas”.

No entanto, é importante ressaltar que essa inserção dos quilombolas no público usuário da Assistência Social deve-se sobretudo pela centralidade que esta vem assumindo na Seguridade Social brasileira a partir dos anos 2000 (Mota, 2008). Tal centralidade se expressa no aumento dos programas de transferência de renda que, contudo, não vêm atrelados a uma

universalização dos direitos, mas, pelo contrário, em sua focalização “nos mais pobres dentre os pobres”, assim é que as ações existentes estão focalizadas nas sanções e condicionalidades para a permanência nos programas.

Percebo que o entendimento da PNAS sobre a questão da diferença e dos diferentes se apresenta de maneira dúbia. Ora a vislumbra como seu objetivo explícito, como sua “dimensão ética”, uma vez que tem por base a “realidade socioterritorial” brasileira, ora se apresenta com a clara missão de integrar esses segmentos no corpo da “sociedade nacional”.

Observo, assim, que o Estado brasileiro buscou, com esta política, uma mudança estratégica na ação para com as comunidades remanescentes de quilombos: da *estratégia da exclusão* – uma vez que os quilombolas historicamente foram apartados do plano dos direitos formais e da cidadania – passa-se agora para a *estratégia da assimilação* – inserindo-os em políticas públicas que buscam combater a “pobreza” e potencializar o “desenvolvimento social” a partir dos Seus valores do que signifiquem tais denominações.

Outro aspecto central na PNAS (2004) e no próprio SUAS (2005) é a questão da territorialização da Assistência Social. A esse respeito, a PNAS enfatiza:

É necessário relacionar as pessoas e seus territórios, no caso os municípios que, do ponto de vista federal, são a menor escala administrativa governamental. O município, por sua vez, poderá ter territorialização intra-urbanas, já na condição de outra totalidade que não é a nação. A unidade sócio familiar (*sic*) por sua vez, permite o exame da realidade a partir das necessidades, mas também dos recursos de cada núcleo/domicílio (PNAS, 2004, p. 178 – grifos meus).

A territorialização se configura como uma estratégia para implementar a descentralização político-administrativa e a participação popular uma vez que a rede de serviços da Política de Assistência Social seria alocada por território, estando, assim, mais próxima do contexto e das vulnerabilidades das famílias. No entanto, o entendimento de território da PNAS (2004) se pauta no âmbito do Estado, sendo os municípios a menor escala administrativa governamental.

Assim, a Política não reconhece outros territórios que estão além das fronteiras municipais ou mesmo estaduais, como é o caso de algumas comunidades quilombolas e territórios indígenas que não se inserem em tais fronteiras. Diante disso, como a Assistência Social pode ser uma Política voltada para “as diferenças e os diferentes” se não leva em consideração os territórios específicos na implementação de suas ações?

Além de compreender o território dentro dos marcos do Estado, utilizando as subdivisões político-administrativas existentes, a PNAS propõe subdividir os 5.561 municípios brasileiros em portes, conforme pode ser observado:

TABELA 04
CLASSIFICAÇÃO DOS MUNICÍPIOS POR PORTE

MUNICÍPIOS	POPULAÇÃO
Pequeno porte I	Até 20.000 habitantes
Pequeno porte II	Entre 20.001 e 50.000 habitantes
Médios	Entre 50.001 e 100.000 habitantes
Grandes	Entre 100.001 e 900.000 habitantes
Metrópoles	Acima de 900.000 habitantes

FONTE: PNAS, 2004.
ORG.: SILVA, 2013.

Justificando o porquê de se construir uma política com base territorial a partir de uma subdivisão dos municípios brasileiros, a PNAS considera que

o princípio da homogeneidade por segmentos na definição de prioridades de serviços, programas e projetos torna-se insuficiente frente às demandas de uma realidade marcada pela alta desigualdade social. Exige-se agregar ao conhecimento da realidade a dinâmica demográfica associada à dinâmica socioterritorial em curso. Também, considerando que muitos dos resultados das ações da política de assistência social impactam em outras políticas sociais e vice-versa, é imperioso **construir ações territorialmente definidas**, juntamente com essas políticas (PNAS, 2004, p. 213 – grifos meus).

Ao agregar a dinâmica socioterritorial no conhecimento da realidade, poder-se-ia ter uma visão mais completa das demandas existentes haja vista a grande heterogeneidade e desigualdade social do país. Dessa forma, a PNAS (2004) critica a maneira anterior de identificação dos grupos vulneráveis que utilizava principalmente o critério da divisão por segmentos (crianças, adolescentes, gestantes, idosos, pessoas com deficiência...) indicando que estes homogeneizavam as particularidades regionais. Com isso, propõe que a identificação de tais grupos vulneráveis leve em consideração a dinâmica socioterritorial e que ao adotar esse critério como base para as ações, seria também possível construir, juntamente com as demais políticas públicas, uma rede de ações territorialmente definida.

Nesse sentido, concordo com a Política ao entender que é necessário levar em consideração as diferenças (e não só as desigualdades) territoriais no Estado na conformação

de uma política pública. No entanto, o território não pode ser compreendido apenas como as unidades político-administrativas, como se o município fosse dotado de uma homogeneidade que pudesse abarcar toda a diversidade (inclusive territorial) em seu interior. Apesar disso, é exatamente isso que a PNAS (2004, pp. 216-218) realiza ao traçar as características (simplificadoras) desses municípios, divididos em portes, conforme sintetizado a seguir:

Municípios de pequeno porte I – Possuem uma forte presença de população em zona rural (cerca de 45% do total). Necessitam de uma rede simplificada e reduzida de serviços de proteção social básica, pois os níveis de coesão social, as demandas potenciais e redes socioassistenciais não justificam serviços de natureza complexa. Em geral, não apresentam demanda significativa de proteção social especial.

Municípios de pequeno porte II – Diferenciam-se dos de pequeno porte I especialmente no que se refere à concentração da população rural que corresponde a 30% da população total. Já quanto aos serviços ofertados, são os mesmos.

Municípios de médio porte – Já possuem mais autonomia na estruturação de sua economia, sediam algumas indústrias de transformação, além de contarem com maior oferta de comércio e serviços. Necessitam de uma rede mais ampla de serviços de assistência social, particularmente na rede de proteção social básica. Quanto à proteção especial, a probabilidade de ocorrerem demandas nessa área é maior, o que leva a considerar a possibilidade de sediarem serviços próprios dessa natureza.

Municípios de grande porte – São os mais complexos na sua estruturação econômica, polos de regiões e sedes de serviços mais especializados. São os municípios que por congregarem grande número de habitantes e, pelas suas características em atraírem grande número da população que migra das regiões onde as oportunidades são consideradas mais escassas, apresentam grande demanda por serviços de várias áreas de políticas públicas. Em razão disso, a rede socioassistencial deve ser mais complexa e diversificada, envolvendo serviços de proteção social básica bem como uma ampla rede de proteção especial (nos níveis de média e alta complexidade).

Metrópoles – Para além das características dos grandes municípios, as metrópoles apresentam o agravante dos chamados territórios de fronteira, que significam zonas de limites que configuram a região metropolitana e normalmente com forte ausência de serviços do Estado (PNAS, 2004, pp. 216-218).

Dessa forma, além de traçar características que homogeneízam e simplificam as particularidades desses municípios, a PNAS (2004) ainda opera uma classificação e hierarquização destes entre os menos e os mais “complexos”. Na sua “análise situacional”, a PNAS aponta ainda que são os dois extremos, os municípios de pequeno porte I e as metrópoles, os que apresentam situações de vulnerabilidades e riscos mais alarmantes, “justamente por apresentarem territórios marcados pela quase total ausência ou precária presença do Estado” (ibidem, p. 180). Assim, são os municípios menos e mais “complexos” os que apresentam, segundo a PNAS, maior índice de vulnerabilidade.

Tal questão também está estreitamente relacionada, segundo a Política, à relação urbano-rural, conforme discute:

Além do fato dos municípios (*sic*) de pequeno porte I (até 20.000 habitantes) apresentarem ainda 45% de sua população vivendo em áreas rurais, vale lembrar também que esse municípios representam 73% dos municípios brasileiros, ou seja, a grande maioria das cidades brasileiras caracteriza-se como de pequeno porte. Em contraponto, apenas 3% da população das metrópoles encontra-se em áreas consideradas rurais, ficando 97% dos moradores na zona urbana. Essas nuances demográficas apontam a necessidade dos **Centros de Referência da Assistência Social considerarem as dinâmicas internas de cada tipo de município, face à natureza de sua concentração populacional aliada às condições socioeconômicas** (PNAS, 2004, p. 182 – grifos meus).

A PNAS (2004) estabelece que embora os municípios de pequeno porte I e as metrópoles sejam os territórios de maior vulnerabilidade social no Estado, é necessário perceber que a dinâmica demográfica de cada um é diferente, em questões como a concentração populacional, habitações no meio urbano ou rural e o nível de desigualdade socioeconômica. Assim sendo, segundo a Política, é necessário que a Assistência Social leve em consideração tais particularidades internas no momento de sua implementação.

O curioso é que em nenhum momento a Política utiliza como um elemento a ser levado em conta a diversidade etnoterritorial desses municípios, como, por exemplo, a presença ou não de povos e comunidades tradicionais, como nações indígenas e comunidades quilombolas, inserindo-os indistintamente no grupo genérico da “população rural”.

Nessa senda, a Política expressamente afirma que pretende “incluir os invisíveis”, mas, contraditoriamente, ela também entende que “**quanto maior a concentração populacional**, maior será a necessidade de considerar as **diferenças e desigualdades** existentes entre os vários territórios de um município ou região” (PNAS, 2004, p. 215 – grifos meus). Nesta perspectiva, não discordo do fato de que em municípios maiores, a diversidade é proporcionalmente maior, no entanto, o contrário não é verdadeiro.

Através de uma análise sócio-histórica da formação dos quilombos, Little (2002) discute que eles utilizaram o isolamento e a invisibilidade como estratégias de sobrevivência. Então, neste raciocínio, atualmente, tais comunidades estariam localizadas, em sua maioria, nos povoados dos menores municípios brasileiros, em que a taxa de população morando na zona rural ainda é bem alta. No entanto, esses municípios, subdivididos em pequeno porte I e pequeno porte II, são vistos pela Política de forma mais homogênea, com pouco grau de diversidade. Como, então, assegurar direitos aos diferentes se eles não são nem sequer notados pelo Estado?

São, pois, nos municípios menores e não nos maiores que estão localizadas as maiores concentrações de indígenas, quilombolas, assentados, marisqueiros, pescadores tradicionais, tendo sim, esses lugares, uma importante diversidade etnoterritorial que necessita ser observada na formulação de políticas públicas.

Entretanto, ao inserir os municípios brasileiros nas medidas da *pobreza* (até $\frac{1}{2}$ salário mínimo *per capita*) e da *indigência* (até $\frac{1}{4}$ do salário mínimo *per capita*), a PNAS (2004) conclui que os municípios com grande porcentagem da população vivendo abaixo da linha da pobreza e da indigência são os de pequeno porte. Com isso, a Assistência Social, enquanto uma política *territorializada*, constrói e identifica (a partir de dados do Atlas do Desenvolvimento Humano, 2002) *territórios de pobreza*, ou seja, os municípios considerados mais pobres e dentro destes, as regiões mais pobres ainda.

No intuito de identificar melhor onde e como intervir na realidade social, o que tal Política faz é hierarquizar e estigmatizar tais territórios, utilizando um padrão comum para identificar distintas situações, mostrando-se assim bastante indiferente às diferenças que pretende ressaltar.

Tal indiferença se apresenta, pois, na própria concepção de território em que se baseia a Política, entendendo-o como o “espaço onde o Estado exerce a sua soberania ou o espaço de intervenção exclusiva de um poder soberano” (CUNHA e FURTADO, 2008, p. 07). Nessa conotação, o conceito de território está associado à base física dos Estados, incluindo o solo, o espaço aéreo e as águas territoriais, sendo as subdivisões territoriais associadas às subdivisões político-administrativas dos Estados.

Em outra perspectiva de análise, Algabli (2004 *apud* Cunha e Furtado, 2008), dá destaque a uma concepção multidimensional do território, em que este é encarado como uma totalidade composta por quatro dimensões, a saber, física, econômica, simbólica e sociopolítica. O território, ao adquirir uma pluralidade de conotações, é compreendido nessa

conjectura, principalmente como funcional e simbólico, ou seja, exercendo domínio sobre o espaço tanto para realizar funções quanto para produzir significados.

Como produtor de significados, o território favorece certa territorialidade, discutida anteriormente, e que se refere basicamente ao sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. Nesse sentido, a vinculação territorial de determinada coletividade humana, em particular, as comunidades quilombolas, traz à baila a necessidade de definir teoricamente o que seria um “território étnico”. Tal é expresso por Almeida da seguinte forma: “as múltiplas formas de apropriação e uso da natureza, designando territorialidades específicas, convergem para o processo de construção do território étnico das comunidades remanescentes de quilombo” (2002 *apud* CUNHA e FURTADO, 2008, p. 11).

Dessa forma, ao se inserir grupos etnicamente diferenciados como público-alvo da Assistência Social, é necessário, em primeiro lugar, levar em consideração as distintas territorialidades que estes compõem antes de inseri-los homogeneamente nas “características socioeconômicas” dos municípios e do próprio Estado. Assim, os *distintos territórios* dos povos e comunidades tradicionais devem ser encarados pelo Estado e pela Política de Assistência Social, como *territórios distintos* da sociedade em geral, não devendo, portanto, serem identificados apressadamente como *territórios de pobreza*.

Ao contrário, quando tal relação é construída, a Assistência Social e as demais políticas sociais voltadas a grupos étnicos operam através de uma racionalidade que no plano teórico é identificada como epistemologia monocultural (Semprini, 1999). Tal epistemologia se baseia no entendimento de que a realidade, encarada como objetiva e universal, independe das construções sócio-históricas e simbólicas dos grupos humanos. Ela é pautada por características como “essencialismo”, “universalismo”, “igualdade” e “objetivismo”. E tudo o que não corresponde ao padrão euro-ocidental de conhecimento é encarado como “subdesenvolvido” e “atrasado”.

Coadunada à epistemologia monocultural, as políticas sociais quilombolas, entre elas a Política de Assistência Social, exercem sobre tais comunidades uma colonialidade do saber/poder (Quijano, 2005), que de acordo com Gomes (2007), se apresenta de diversas formas, como, por exemplo, através de conceitos universais como “pobreza”, “subdesenvolvimento” e “atraso”. Tais conceitos se impõem a realidades diversas e implicam um conjunto de práticas que devem ser realizadas como formas de superar estágios anteriores e caminhar rumo ao “progresso”, “desenvolvimento”, entre outros.

Assim, tais políticas estão inseridas no contexto da *modernidade* que, segundo Quijano (2005), afeta a vida cotidiana da população mundial e se sustenta em três pilares, a

saber: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo. São esses três elementos os caracterizadores das intervenções da Assistência Social e das demais políticas e programas sociais para com as comunidades quilombolas.

Nesse sentido, embora inserindo grupos etnicamente diferenciados no plano dos direitos sociais, dos quais foram historicamente apartados, a Política de Assistência Social assim o faz a partir de uma perspectiva eurocêntrica, de *colonialidade* e que visa à expansão do sistema capitalista sobre os mesmos.

Diante desse posicionamento, indago: sob que parâmetros a diversidade inscrita no âmbito do “Estado-nação” pode ser respeitada? E até que ponto é possível ser *igual e diferente* na sociedade (pós) moderna? Essas são, pois, questões que continuam em aberto no plano teórico em busca de alternativas ou (dis)soluções. Vocalizar as concepções sobre “pobreza/riqueza” nas comunidades quilombolas, em particular, em Ariquipá, pode ser um primeiro passo, a ser dado no próximo capítulo.

4 “FALAR A VERDADE É PRECISO, NÃO ESTAMOS MAIS TÃO POBRES”: *riqueza e pobreza em Ariquipá*

Buscando operacionalizar o conceito de *etnopobreza*, neste capítulo, pretendo identificar e analisar as concepções acerca da “pobreza/riqueza” apreendidas na comunidade quilombola Ariquipá e em relação a quê essas representações são construídas. Tal investigação foi realizada numa comunidade que, à primeira vista, não se identificava como “pobre” e que, em grande parte das entrevistas realizadas, não associava sua condição de vida à “pobreza”, acionando, para tanto, outros critérios de distinção.

Nas entrevistas realizadas, a afirmação mais recorrente era de que, em Ariquipá, “não se era mais *tão pobre*” ou mesmo que “aqui não tem gente mais pobre assim não”. No início, fiquei um tanto desapontada, pois acreditava que para perceber as representações sobre a “pobreza” numa comunidade quilombola, esta tinha que, *necessariamente*, se identificar como “pobre”. Mas, logo me dei conta de que os critérios definidores de “pobreza” são construídos tanto pelos ditos “pobres” quanto pelos ditos “não pobres”, então, não era necessário que Ariquipá se *identificasse* de determinada forma e de outra não.

Na construção das distinções entre o “nós” e os “outros” em Ariquipá, os entrevistados apontavam a “pobreza”, na maioria das vezes, como característica do “outro”, nesse sentido, “pobre” era o de fora da comunidade, mais especificamente, aquele bem distante de sua realidade. Nessa compreensão, os moradores afirmavam que não eram “pobres” por que tal identificação se referia à “gente da África, do Haiti...” conforme pode ser visto na fala de Alaídes, professora da escola municipal:

Alaídes: Eu acho que, aqui na nossa comunidade, eu acho que não tem ninguém pobre. Pra se caracterizar pobre mesmo como a gente vê por aí na África, no Haiti, aqui na nossa comunidade não, que **aqueles é que são pobres**. Aqui na nossa comunidade não tem não (grifos meus).

No diálogo a seguir, Léa e Ladielson⁹¹ complementam:

Ladielson: Agora diz que não existe mais negócio de pobreza. A pobreza é bem poucos lugar que existe.

Léa: Tem pobreza sim, rapaz, tem gente que não tem é nada pra comer.

Ladielson: Mas aqui, aqui, aqui...

Léa: Tem muitos lugar aí, né, Josiane, que passa é muito na televisão, que come bolo é de terra, né? Passa é muito, tu ainda não viu passando no jornal?

Ladielson: Só se for aí pra fora...

⁹¹ São lavradores, casados e têm dois filhos pequenos.

Léa: Aí pra África... que passa aqueles bolo de terra que eles dá pra criança, não sei como eles consigam sobreviver, né? Que terra rói as tripa, e eles comam bolinho de terra.

Ladielson: O cara pobre ele não tem nada, nem uma roupa pra ele vestir, não tem.

Já d. Odete, idosa aposentada, aciona a ideia de “carência”, entendendo-a como ausência de tudo, em que a pessoa (carente) só disporia da “vida dela mesma”. Segundo a entrevistada, tal situação não existiria em Ariquipá, mas sim em São Luís:

D. Odete: Às vezes a pessoa dá um bocado de cumê, dá almoço [pra ele], não tem nada, não tem nada. Só a vida dele mesmo, então uma pessoa dessa é carente. Então, aqui por essa redondeza não tem ninguém. **Carente é essas pessoas como se vê em São Luís**, essas pessoas dormindo embaixo da ponte, né? São pessoas carentes e aqui graças a Deus não tem (grifos meus).

Diante disso, concordo com Sales (2000) ao afirmar que a identidade é fundamentalmente contrastiva e se constrói a partir da oposição frente aos valores do outro. Nesse caso, as imagens veiculadas na mídia televisiva influenciam na conformação de um discurso da “pobreza” de lugares como a África e o Haiti bem como do acirramento desta em São Luís, capital do Estado do Maranhão. Devido a tais representações massificadas ao grande público, em Ariquipá, tais imagens se reproduzem e são utilizadas pelos moradores como distinção entre o “nós” e o “eles”, justificando assim o porquê de não se entenderem como pobres/carentes⁹².

Tanto a “pobreza” quanto a “carência” são entendidas como atributos de outrem e tais pessoas/lugares são encarados pela comunidade como “pobres mesmo”, caracterizando a “pobreza verdadeira”. Nesse pensamento, Ariquipá já foi uma comunidade “pobre mesmo”, “de verdade”, no tempo do aforamento, em que a terra tinha dono. No entanto, atualmente, os moradores se entendem como “não *tão* pobres”, sendo a “pobreza” encarada como algo muito ruim, extremo, em que a pessoa (*pobre*) não tem condição de se manter e precisa ficar “pedindo para os outros”.

D. Ana, idosa aposentada, complementa o exposto anteriormente, justificando que há pouca gente “pobre” em Ariquipá devido principalmente ao benefício recebido pelo Bolsa Família ou pela aposentadoria. Assim expressa:

⁹² Interessante que, em conversas informais, observei que para alguns moradores “da capital” do Estado do Maranhão são as pessoas e os povoados dos municípios “do interior” que são encarados como “pobres”, “atrasados”, “carentes”, no entanto, para os moradores desses povoados, como é o caso de Ariquipá, as pessoas que moram em São Luís, principalmente aquelas que vivem em condições extremas (embaixo de pontes e palafitas, por exemplo) é que são vistas como “pobres” ou “carentes”. Ou seja, nesse caso específico, cada contexto sociocultural diferente relega a “pobreza” para o seu “outro”.

D. Ana: Amor, não tem [pobre]. Assim... pobre, pobrezinha tem pouca já. Dentro do Ariquipá mesmo, eu já acho que Ariquipá já não tem tanta gente pobre, até por que todo mundo quase recebe Bolsa Família ou é aposentado, tá vendo?

Nesse ínterim, fui observando que quando pedia para os moradores me indicarem casas ou famílias entendidas por eles como “pobres”, respondiam-me que não havia nenhuma e que todos ali eram “da mesma condição”. Todavia, eu percebia que tal fala não era verdade, pois em brincadeiras, ouvia certos comentários, como: “O que ele quer botando banca? Ele não tem uma roça, ele não tem uma moto, um boi, ele não tem nada”. Assim, eu indagava: como podem dizer que não há “pobres” em Ariquipá se nas brincadeiras apontam elementos de distinção social?

Ao longo do trabalho de campo, fui entendendo que, em Ariquipá, a “pobreza” é encarada como uma condição humilhante e extrema para os moradores, por tal motivo é que chamar alguém de “pobre”, de forma “séria”, não era algo bem visto na comunidade, pois a pessoa “poderia se ofender”. Por outro lado, quando os moradores queriam dizer que tinha certa diferença socioeconômica entre eles, falavam que “fulano é *mais devagar* do que outro”.

Dessa forma, aos poucos fui compreendendo que, em Ariquipá, mesmo se falando sobre a “pobreza”, não se atribuía a ninguém a pecha de “pobre” e nem mesmo a própria comunidade era assim referida. Ser “pobre” era quase um xingamento, no mínimo uma humilhação (pois se era comparado com as pessoas da África...), então, se dizia que a pessoa em questão era “mais devagar” do que os outros. Nessa lógica é que d. Benedita comenta: “falar a verdade é preciso, não estamos mais *tão pobres*”.

A “pobreza”, como muitos outros elementos na comunidade, é algo que se fala e se cala, que se evidencia e se esconde dependendo das circunstâncias e dos interesses em jogo. Quando não é interessante para a comunidade, internamente, o “pobre” é negado e substituído pela categoria “mais devagar” e assim se opera uma lógica interna de distinção social. E é a respeito dessa e de outras representações sobre a “pobreza/riqueza” em Ariquipá que discutirei neste capítulo.

4.1 “O tempo da pobreza mais ruim”: Ariquipá no sistema de aforamento

Quando comecei o trabalho de campo em Ariquipá, indagava inicialmente sobre a história dessa comunidade, já relatada no primeiro capítulo, o que me fazia perguntar frequentemente aos entrevistados: *como era a vida em Ariquipá antes, no passado?* Eu esperava que me respondessem algo relacionado aos primeiros donos do então engenho de

cana, sobre histórias de escravizados, de quilombos e mocambos. No entanto, só mais tarde percebi que quando eu perguntava sobre o *passado*, os entrevistados idosos se remetiam à época em que o último dono da fazenda, Nhonhô Ramalho, ainda comandava – *ao passado de que se lembram*.

Assim, a resposta para a pergunta anterior só poderia se referir à época de Nhonhô Ramalho e ao período em que os moradores ainda estavam subordinados à família Ramalho Marques. Interessante que, nas conversas sobre esse assunto, tanto os moradores mais antigos quanto os mais novos, todos faziam menção àquela época de Nhonhô como o “*tempo da pobreza braba, da pobreza mais ruim*”.

Ao longo da pesquisa de campo, ouvi atentamente uma série de histórias “daquele tempo” de homens e mulheres idosos (as) cuja juventude foi marcada pelo trabalho na plantação de cana, em quebrar coco babaçu e no pagamento do foro para a criação dos (as) filhos (as). Ao me contarem suas histórias, muitas vezes seus rostos marcados pelo tempo, pelo sol e pela chuva, ficavam sérios, os olhares se perdiam no tempo, como que revivendo os acontecimentos narrados. Por duas vezes, vi mulheres chorarem, outras diziam “não gosto nem de lembrar disso”. Outras, no entanto, se orgulhavam, vendo a si próprias como “mulheres lutadeiras”, que venceram dificuldades e conseguiram criar os filhos “tudo gordos”, como se orgulham em dizer.

É, pois, sobre essa época, entendida como de privações, que passo a tecer algumas considerações, discutindo como esse passado, tão presente na memória oral do grupo, influencia nas representações atuais sobre a “pobreza/riqueza” em Ariquipá.

4.1.1 “Ainda existia escravidão”: vida e trabalho na época de Nhonhô Ramalho

Conforme expresso no primeiro capítulo, Raimundo Magalhães Ramalho (Nhonhô Ramalho) comprou a fazenda Ariquipá nos idos dos anos 1950 de seu primo Agostinho Ramalho Marques e esteve à frente da mesma até aproximadamente a década de 1970, quando faleceu. Desde 1910 até esse período, a comunidade viveu sob o sistema de aforamento, da plantação de cana-de-açúcar, da criação de animais e da quebra de coco babaçu. Do produto de todo esse trabalho realizado, uma parcela ficava para o dono da fazenda e outra para o trabalhador. No entanto, a maior parte era apropriada pelo primeiro. Seu Marinaldo, vaqueiro e aposentado, assim explica:

Seu Marinaldo: Aqui, o pessoal mais se dedicam em plantar mandioca, arroz e milho, não procuram fazer uma horta [...], outra coisa. Mas por que era isso? Por que aquelas terra melhor era pra plantar cana, por que ele [Nhonhô Ramalho] era o dono do engenho e a parte melhor era pra plantar cana. Quando ele falava pra uma pessoa fazer um canavial e a pessoa fazia, o canavial tava pronto, ele mandava botar na casa de engenho e ele ficava com três partes e o cara ficava com uma parte [...]. Então, em vez de ser uma parte pro dono do canavial e outra pra ele, não, ele ficava com três partes e uma que era pro agricultor que fez o canavial. Por que o engenho era dele, a terra era dele [Nhonhô Ramalho], então ele ficava com três partes. Quer dizer, nunca o cara crescia, todo o tempo o cara ficava naquilo mesmo.

Como a terra era de propriedade de Nhonhô Ramalho e ele detinha o monopólio dos *meios de produção* (terra, sementes, utensílios de trabalho, ferramentas, máquina de moer...), a ele cabia decidir quanto o camponês⁹³ receberia pelo trabalho realizado como também onde este poderia fazer sua plantação para o sustento de sua família. A esse respeito, seu Marinaldo é claro: “as terras melhor era pra plantar cana”, assim, as roças se localizavam em lugares distantes do canavial e da própria sede da fazenda, mas, mesmo assim, uma parte do que o camponês produzisse deveria ser entregue ao proprietário da fazenda para o pagamento do foro – uma espécie de aluguel pela parcela utilizada.

Outra forma de exploração do trabalho dos camponeses se refere ao preço pago pela diária de trabalho, em que seu Chico comenta: “os carreiros daqui saíam uma hora da madrugada pra puxar cana pro engenho e na hora de fazer a conta eles só recebiam o serviço inteiro, não recebiam hora extra, não recebia nada...”. Nessa compreensão, seu Chico entende que não importava se se iniciava antes o serviço, pois o preço estava tabelado para um dia de trabalho ainda que o camponês excedesse as oito horas previstas.

Nesse sentido, observo que na área rural os direitos trabalhistas eram ainda mais desrespeitados haja vista a informalidade do trabalho realizado (sem carteira assinada), por serem muitas vezes trabalhos temporários (sazonais ou por safra) e pela própria falta de informação e de escolarização dos trabalhadores.

Ademais, alguns informantes apontaram que a moeda com que Nhonhô pagava os camponeses era fictícia, ou seja, só tinha validade no comércio dentro da própria fazenda, não sendo igual à moeda corrente no país. Embora não tenha sido possível verificar tal afirmação, ela se aproxima da regra usual nas fazendas desse período de que só era permitido fazer compras no comércio da própria fazenda, geralmente pertencente ao dono da mesma e, como não havia concorrência, o proprietário colocava o preço que queria nas mercadorias.

⁹³ Relembrando que, neste trabalho, estou compreendendo as comunidades quilombolas como compondo um campesinato étnico (Souza Filho, 2008). O conceito de “camponês” é aqui reapropriado de Shanin (2002), que o entende fundamentalmente como um “modo de vida” (p. 37). Mais informações, cf. nota de rodapé nº 48.

No mesmo sentido, seu Eusébio disse que se fosse o camponês que quisesse vender algum produto (arroz, farinha...) ou animal (boi, cavalo...) este deveria oferecer primeiramente para o dono da terra e “somente se este não quisesse” é que poderia ser vendido externamente.

Devido a essa subordinação econômica dos camponeses ao dono da terra, é que alguns moradores afirmaram que, naquele período, apesar de a abolição da escravatura ter sido formalmente realizada em 1888, na prática, “*ainda existia escravidão*”, conforme pode ser observado no diálogo a seguir:

Simone: Quer dizer então que na época do meu avô [Nhonhô Ramalho] não tinha trabalho escravo?

Seu Chico: Olha nêga [fala para Simone], todo quilo que se compra é mil gramas, nós vendia coco aqui era mil e duzentas gramas... cansei de ir levar cofo de coco aí pra casa de... forno, pro comércio... era eu, Zé Maria, Romão, uma turma se juntava e ia quebrar o coco. Ele ia vender lá e nós ia dividir o dinheiro bem aí ao pé desse pé de jaqueira [...]. **A gente trabalhava aqui, tinha que vender direto pra ele... Era um trabalho escravizado** (grifos meus).

Seu Marinaldo complementa:

Seu Marinaldo: Você não podia vender uma paneiro de colheita pra outra pessoa de fora [...]. **Então, de um tudo para um tudo, ainda existia escravidão, por que você não podia vender aquela mercadoria a não ser pra ele.**

Pesq.: Era como se fosse uma escravidão...

Seu Marinaldo: Exatamente. Você criava um boi aqui, você só podia vender pra outra pessoa se ele não comprasse [...], tinha que oferecer pra ele... Ele [Nhonhô Ramalho] era um dos homens mais ricos de Bequimão, foi ele aqui (grifos meus).

De acordo com as falas anteriores, foi construída uma relação de dependência muito forte entre o camponês e o dono da terra em que o primeiro estava quase totalmente subordinado ao segundo já que não poderia comprar e/ou vender se não fosse por meio de Nhonhô Ramalho. O dinheiro recebido como pagamento pelo trabalho no canavial e na quebra de coco era ínfimo e todo consumido com as despesas feitas na quitanda (no comércio) do próprio fazendeiro, assim, o dinheiro pago acabava sempre retornando para o *dono do lugar* o que fazia com que os camponeses trabalhassem praticamente em troca de comida e moradia. Nesse sentido, ainda que não houvesse castigos físicos, a relação de dependência econômica estabelecida caracterizava um regime análogo à escravidão.

Entretanto, não eram apenas os homens que trabalhavam nos serviços da fazenda. As mulheres também tinham suas funções nesse sistema. Além de trabalharem junto com os maridos nas roças para o sustento dos filhos, elas também quebravam coco babaçu e tucum e

vendiam o quilo para Nhonhô Ramalho que por sua vez vendia nos comércios maiores em Bequimão e São Luís.

D. Odete e outras quebradeiras contam que começaram a quebrar coco com a idade de 10 anos e quando adultas chegavam a quebrar até nove quilos por dia. Além dessas funções, elas faziam todo o serviço doméstico e cuidavam das crianças, exceto quando iam para as roças ou para o mato pegar coco, ocasião em que os filhos menores ficavam sob o encargo dos outros maiores, sendo que os mais velhos já iam ajudá-las no trabalho.

No entanto, para as mulheres que não tinham marido, a situação ainda era mais difícil, pois com muitos filhos para alimentar, elas tinham que trabalhar em dobro para conseguir o sustento da família. D. Socorro foi uma dessas mulheres que não tiveram o apoio masculino, e narra a seguir sua estratégia para garantir o alimento dos filhos:

D. Socorro: Nós eram três que trabalhavam na turma de homem, pra ganhar o preço de homem pra poder subsistir. Tinha os filhos, né, muitos filhos... Eu sozinha enfrentava roça, cercava... pra poder ganhar no preço de homem.

Pesq.: E qual era o trabalho da mulher?

D. Socorro: Capinar, quebrar coco, quebrar tucum, se achasse tucum pra quebrar [...].

Pesq.: Aí, o preço era diferente, do trabalho do homem pro trabalho da mulher?

D. Socorro: Era muito diferente. A mulher recebia menos... Eu ganhava junto com eles, mesmo preço deles. [...] Plantava cana, carregava olho...

Pesq.: Olho?

D. Socorro: É, olho de cana pra plantar [...].

Pesq.: Como era sua vida na Casa Grande, d. Socorro?

D. Socorro: Eu trabalhava no canavial, [...] tudo de casa era eu que fazia, trabalhava de... alugado, trabalhava recebendo dinheiro, eles pagando. Eu era de tudo, eu era da cozinha, eu era da frente, eu era de tudo.

D. Socorro apresenta alguns elementos que ajudam a compreender o trabalho das mulheres no sistema de aforamento. Inicialmente, ela enuncia que havia uma divisão sexual do trabalho em que os homens cuidavam do canavial e as mulheres catavam e quebravam coco e tucum. Para cada tipo de serviço havia uma remuneração específica, assim, ela aponta que a quebra do coco (trabalho predominantemente feminino) era menos remunerado do que a plantação de cana (majoritariamente masculino).

Todavia, tal divisão sexual do trabalho não era tão rígida, pois seu Chico e alguns homens também quebravam coco para vender e d. Socorro e algumas mulheres também trabalhavam “na turma de homem”. Talvez a precisão⁹⁴ fizesse com que tais pessoas, além de realizarem sua atividade específica também se ocupassem das atividades do outro sexo na perspectiva de obter mais renda para a família.

⁹⁴ A categoria “trabalhar por precisão” será analisada no decorrer deste capítulo.

D. Socorro enuncia que trabalhava na turma de homem para poder “ganhar mais”, fazendo todo o serviço masculino. Além disso, ela também trabalhava dentro da casa grande, cuidando da cozinha e dos filhos e netos de Nhonhô Ramalho. Num regime análogo à escravidão, ela não era apenas *escrava de eito*, mas também *mucama de dentro*⁹⁵. Sozinha e com filhos para criar, ela e outras mulheres na mesma condição se desdobravam entre os trabalhos no mato e dentro de casa, ou como ela mesma diz: “eu era da cozinha, eu era da frente, eu era de tudo”.

Dessa forma, o sistema de aforamento com o qual os moradores de Ariquipá conviveram por mais de cinquenta anos, se constituía numa forma a mais de o proprietário da terra auferir lucro dos camponeses. Isso por que além do baixo valor das diárias recebidas e da exploração das horas extras de trabalho não remuneradas no canavial, o *dono do lugar* cobrava em gêneros alimentícios pelo usufruto de parcela da terra usada na roça. Assim, os camponeses além de trabalharem duplamente, no canavial e em suas roças, uma parte da produção dessas também deveria ser entregue ao arrendador das terras, acirrando uma situação de escassez de alimentos em suas famílias.

Todavia, o que mais as pessoas se ressentiam, ao falarem “daquele tempo”, era o fato de que Nhonhô Ramalho não permitia que os moradores tivessem telhado de telha em suas casas. Estas tinham que ser de taipa ou de madeira e com telhado de palha, exigência essa do *dono do lugar* e que até hoje é muito criticada pelos moradores de Ariquipá. Nesse ponto, d. Helena, idosa aposentada e ex-quebradeira de coco, expressa:

D. Helena: No tempo de Nhonhô tinha esse defeito, por que aqui a gente não botava telha em casa. Não botava, as casas era tudo de taipa por que ele não botava telha. Teve um rapaz no Chega e Vira que fez uma casa, comprou telha, não foi nem de alvenaria, era só mesmo de madeira, e ele não deixou botar [a telha]. Então, aqui não se via nenhuma casa de telha sem ser a dele. E hoje, é quase todo mundo. Era de palha que ele queria, quando falava telha ele não deixava.

Pesq.: Por que será que ele fazia isso?

D. Helena: Eu acho que ele achava, por que eu ouvi falar, que se botasse casa de telha, então, ele já não podia tirar o pessoal. Então, eu acho que a questão dele era essa. Não tinha uma casa de telha, era só de palha tudinho, tudinho, tudinho. Aí foram fazendo... eu acho que quando ele morreu já tinha umas quatro, uma de Calango, uma de seu Benedito ali, parece que de Zé Maria... Mas, agora, é difícil ver uma de palha.

Assim, durante o período em que Nhonhô comandou a fazenda, as casas dos trabalhadores tinham que ser todas de taipa cobertas de palha e somente a dele poderia ser de

⁹⁵ Durante o período escravocrata, os escravizados que trabalhavam nas fazendas eram divididos em escravos *de eito*, os que trabalhavam nas lavouras e plantações, e os escravos de dentro, geralmente mulheres – chamadas de *mucamas* – que faziam todo o serviço doméstico no interior da Casa Grande.

telha. A justificativa para tal, segundo d. Helena, é que se houvesse benfeitorias nas casas, ele não poderia mais tirar os moradores de lá, sendo mais interessante para ele que as casas não fossem permanentes.

Entretanto, apesar de todas essas exigências feitas pelo Nhonhô Ramalho é interessante observar que a figura dessa personagem nem sempre foi pintada de forma negativa pelos entrevistados. Ele muitas vezes é caracterizado como um homem bom, respeitoso, que sabia colocar ordem, que tinha autoridade sobre os moradores, que não gostava de desperdício e que mandava, mas que também sabia pedir. Assim, a figura de Nhonhô Ramalho não é nem odiada nem adorada pelos entrevistados, mas estes apontam o que entendem como os seus defeitos e como as suas qualidades. Sobre elas, destaco a fala de seu Aurino, idoso aposentado:

Seu Aurino: O dono da propriedade era muito bom, o pessoal que falava muito dele, mas no meu conhecimento ele era muito bom. Até hoje, graças a Deus, essa é uma boa criatura, até hoje, quando eles suspenderam o valor da propriedade, que a terra era quilombola, eles receberam a terra como comunidade quilombola. Eles atrasaram os morador um pouco porque de todo prosseguimento das terras, eles recebiam o foro, né, eles recebiam.

D. Socorro, que trabalhou na casa de Nhonhô Ramalho e cuidou dos filhos e netos dele, assim comenta:

D. Socorro: Mas ele [Nhonhô Ramalho] sempre foi um homem que gostava de tratar [...] os pretos muito bem. E todo mundo respeitava ele, que Nhonhô só vivia sentado na varanda, mas era incapaz de chegar uma pessoa com facão ou de chapéu na cabeça pra chegar pra entrar, não entrava. [...] Ele não passava por cima de morador nenhum nem pra tirar uma estaca pra nada. Tudo ele pedia, fazia de conta que a terra não era dele. Ele fazia era pedir pros morador...

Nessa mesma linha, Simone, neta de Nhonhô Ramalho, ao falar sobre o aumento do roubo de animais em Ariquipá atualmente, assim expressa: “[...] Hoje em dia, pra você criar um animal, você tem que dormir de olho aberto. Mas, no tempo de Nhonhô isso nunca ia acontecer...”.

Dessa forma, nas falas de seu Aurino e de d. Socorro, Nhonhô Ramalho é representado como um homem bom, “que gostava de tratar os pretos muito bem”, e ao mesmo tempo como uma pessoa que impunha respeito, pois que não chegava morador nenhum perto dele com facão ou de chapéu na cabeça (sinais de desrespeito). Apesar de ser o dono da terra, os entrevistados contam que às vezes ele “fazia de conta que a terra não era dele”, pois se precisasse tirar uma estaca qualquer, ele não passava por cima dos moradores, assim, era um

homem que sabia pedir. Sendo manso, não deixava também de impor autoridade, pois, de acordo com Simone, ao falar sobre o constante roubo de animais na comunidade atualmente, comenta que “se fosse no tempo de Nhonhô isso nunca ia acontecer”.

A esse respeito, os entrevistados lembram, de forma saudosa, acerca da ordem que existia na comunidade naquele período. Comentam que, como a terra tinha dono, os moradores tinham que respeitar as ordens do proprietário e que, na época de Nhonhô, havia mais respeito entre as pessoas e com a própria natureza. Tal é enunciado por d. Nilza, idosa aposentada:

D. Nilza: Pagava foro, aí tinha ordem aqui. Olha, esse pau bem aqui, aí o dono da... da... terra, ele não mandava cortar, ele vinha pedir, se eu não tivesse precisão pra passar pra ele. E hoje não, eles escangalham o mato todo aí, uma coisa mesmo sem ordem, naquele tempo era melhor...

D. Helena também ressalta que

D. Helena: Tinha uma pedreira que ele [Nhonhô Ramalho] não tirava, ele não dava pra roçar por que era pro pessoal tirar palha⁹⁶, pediu e ele nunca deu, enquanto ele foi vivo ninguém fazia roça ali. Mas, depois que ele morreu... hoje, pra tirar uma palha aqui tá difícil por que não tem.

D. Nilza e d. Helena associam o fato de a terra ter um dono com a questão da ordem, assim, para elas, o dono sabe zelar pelo que é seu e as pessoas respeitavam a ordem dele. Quando a terra de Ariquipá deixou de ser de particular e passou a ser de responsabilidade da comunidade, os moradores sentiram dificuldade em manter a ordem, pois que agora “todo mundo se sente dono do lugar” e então faz o que quer. Por isso que d. Helena se queixa de os próprios moradores terem destruído o local de onde se retirava palha (que outrora servia para cobrir as casas de taipa) e que d. Nilza diz que “eles escangalham o mato todo por aí”. O mesmo pode ser percebido numa outra fala de d. Helena ao expressar a ausência de um poder de mando na comunidade atualmente:

D. Helena: Depois que ele [Nhonhô Ramalho] morreu a coisa piorou numa parte. Por que tudo é de ter dono, e agora fica uma terra que todo mundo manda, já não é coisa boa [...]. Mas, ficou sem ter dono, os próprios donos foram embora, quer dizer, nós já é dono por que diz que, vejo eles dizer, que a terra já é dos... quilombolas, não sei. Eles tão falando isso aí. [...] Diz que tá no nome da associação, mas no meu mandar, eu achava melhor por isso, por que até um pau no teu quintal, se ele [Nhonhô Ramalho] precisasse, ele vinha aqui pedir, ele como dono da propriedade, mas ele vinha aqui pedir... E hoje, não, hoje não tem mais isso.

⁹⁶ Sobre a pedreira havia uma vegetação propícia para a retirada de palha utilizada para cobrir as casas, por isso a entrevistada fala de “uma pedreira que tirava palha”.

Dessa forma, após mais de cinquenta anos sob o sistema de aforamento e de a comunidade ter passado boa parte do século XX sob o comando de um *dono*, em que se sabia qual era *o lugar de Nhonhô* e o qual era *o lugar dos trabalhadores*, percebo que as mudanças recentes ainda não foram bem incorporadas pelos moradores. As regras, que os entrevistados se ressentem de não serem mais respeitadas atualmente, o eram na época de Nhonhô e dos demais proprietários não de forma consciente, mas por que faziam parte do *habitus* dos moradores, assim, eram seguidas quase que intuitivamente: *não pode roçar na pedreira, não pode ter casa de telha, as melhores terras são para o canavial, tem que respeitar Nhonhô, pois a terra é dele.*

Com a morte do último proprietário e o abandono da fazenda pelos herdeiros, criou-se em Ariquipá uma sensação de vazio, de que agora “não existe mais dono”. Nesse contexto, as regras seguidas e que anteriormente faziam sentido, pois havia um dono a quem obedecer e que os poderia punir, agora não tem mais razão de existir e a comunidade ainda não encontrou uma forma de se reorganizar para construir um novo *habitus* social.

Percebo igualmente que é necessário ter uma figura com autoridade em Ariquipá e que seja reconhecida pelo grupo com legitimidade para apontar os problemas internos da comunidade e tentar resolvê-los. A associação de moradores pode estar no caminho para isso, mas ainda não é vista pela maioria da comunidade com legitimidade para tal.

4.1.2 “Nós comia simplinho”: a *pobreza de farinha* e o *trabalho por precisão*

A principal representação do tempo de Nhonhô Ramalho como o “*tempo da pobreza braba*”, feita pelos entrevistados, está relacionada à comida. Ter comida em casa o suficiente para alimentar a si e aos filhos é visto como o básico numa família em Ariquipá. E não ter algo para oferecer às visitas é encarado também como uma indelicadeza e um sinal de “pobreza”, como expresso por d. Odete na segunda vez em que fui visitá-la em sua casa: *nós tamo ruim, não tem nem uma banana pra te oferecer.* Nesse sentido, na época de Nhonhô Ramalho, a falta ou a dificuldade em obter comida são vistas como o principal sinal da “pobreza” desse período.

Entre os principais alimentos que estavam na mesa do camponês, havia o café (necessário para quebrar o jejum), o arroz e a farinha. Era comum a refeição completa (arroz

e/ou farinha e o *cumê* – carne, peixe ou frango)⁹⁷ ser apenas no jantar, pois que durante o dia se estava trabalhando na roça ou no canavial ou quebrando coco. Nesses momentos se comia “uma bobagem, pra enganar o estômago”. Tal “bobagem”, como eles falam, se constituía do próprio coco babaçu que era misturado à farinha de mandioca, de algum peixe que era assado ou ainda do chibé (uma mistura de farinha de mandioca, água, limão, sal e um pedaço de peixe seco, dentre outras variações).

No entanto, o que mais é encarado como “doído” nessa época, era comer os alimentos (carne, peixe ou frango – chamados pela comunidade como *cumê*), sem o acompanhamento do arroz ou da farinha. Nesses casos, eles diziam que “*nós comia o cumê simplinho*”, com a ausência principalmente desta última. A farinha era necessária, na concepção dos moradores, para dar “sustância” e para repor a energia gasta em mais um dia de trabalho.

A falta da farinha e do arroz se devia ao pouco espaço que se tinha para fazer roça naquele período haja vista que a maior porção da terra era para o canavial e, além de ser um pedaço pequeno, uma parte da produção também deveria ser entregue ao dono da terra para pagamento do foro. Assim, a quantidade de mandioca que os moradores plantavam dificilmente durava um ano e como a mandioca tem um ciclo agrícola de 14 meses, ou seja, “só dá de ano”, as famílias frequentemente racionavam a farinha para que ela durasse um pouco mais, provocando assim sua escassez na mesa dos camponeses naquele período⁹⁸.

Nesse sentido, Rosenilde, professora e secretária da associação de moradores, comenta que essa dificuldade de alimentos era encarada como expressão da “pobreza” em Ariquipá. Nesses casos, alternativas (alimentares) eram usadas como paliativo, conforme apontado a seguir.

Rosenilde: [Antigamente] roçava muito longe, que você passava o dia inteiro só chegava tarde em casa [...]. Era o dia inteiro, por que era longe... fazia o tijupá que eles chamam, né, um casebre... aí ficava lá, comia lá [...]. Meio dia ia pro casebre, passava meio dia lá, quebrava coco e mufava com farinha e voltava a trabalhar de novo assim mesmo. Era muito pobre mesmo, aqui era muito pobre, Tinha dia, minha mãe me conta, que a gente não jantava, bebia água com pimenta pra satisfazer a... fome. Bebia água com pimenta, botava a farinha dentro e... era o jantar. Tinha dia que não tinha cumê, tinha dia que um ovo ela partia pra cinco, seis crianças... e todos nós crescíamos e era feliz. E aí assim foi levando a nossa vida. Aqui no Ariquipá era muito pobre por isso.

⁹⁷ Em geral, legumes, verduras e saladas não são incluídos na refeição. Quando muito, são acrescentados nos pratos cozidos somente o quiabo, o maxixe e a vinagreira.

⁹⁸ Assim, quando falam na pobreza de farinha, os moradores se referem à falta da farinha que produziam na roça, pois como esta não satisfazia as necessidades familiares, obrigava os moradores a *comprarem a farinha* na quitanda que, por sua vez, também era em pouca quantidade, haja vista a pouca renda de que dispunham para a compra da mesma.

Já d. Nilza, idosa aposentada, comenta que em Ariquipá o cumê era farto, principalmente o peixe, mas que, naquela época, “a pobreza maior era de farinha”:

D. Nilza: Ah, faltava... a maior pobreza era a farinha. De cumê a gente era rico, por que quase todo mundo podia criar um porco, podia criar uma galinha, não tinha esse negócio de hoje que a gente não pode criar um porco [...]. Mas, esses rios tudinho aí era farto, era peixe, verão, inverno, segurava. Os inverno desse tempo antigo era diferente de hoje, era tudo com fartura.

Diante desses relatos, observo que a *fartura* de peixe, água e terra desse período contrastava com a *precisão* com que vivia o povo. A natureza era *rica* e fértil, havia abundância de chuva, os rios eram cheios e tinha peixe o ano inteiro. No entanto, o povo se sentia *pobre*, passava por dificuldades alimentares, principalmente com a ausência da farinha oriunda de sua própria roça. Tal contradição se dava devido ao sistema de aforamento, pois como a terra era de particular e não da comunidade, ela não poderia plantar nem onde e nem quanto quisesse, assim, a terra era farta, mas os moradores não tinham como aproveitar adequadamente tudo o que a natureza oferecia haja vista a condição subordinada em que estavam perante o fazendeiro.

Diante disso, a falta de farinha devido às dificuldades de plantio e consumo adequadas às necessidades da família, muitas vezes, gerava a necessidade de ter que comprá-la na quitanda (no comércio) da própria fazenda. Era a mesma farinha que os camponeses pagavam pelo aforamento da terra ao proprietário que eles depois compravam deste para poder se alimentar. Assim, além de serem destituídos de parte do produto de sua produção, eles ainda acabavam comprando essa parte destituída, numa situação de dupla exploração.

Ter de comprar farinha é encarado como uma situação de “pobreza”, pois, segundo d. Helena, “quem compra farinha compra de um tudo dentro de casa”. Como para conseguir mais dinheiro para a compra da mesma seria necessário mais trabalho, seja no canavial seja na quebra do coco, muitas vezes, os trabalhadores acabavam “comendo o cumê simplinho”, sem o acompanhamento da farinha ou do arroz.

Ou então, como muitos se envergonham em falar, também *dependuravam o caldeirão de comida*. *Dependurar o caldeirão* de comida, em Ariquipá, era a forma mais difícil de encarar a pobreza de farinha, e é visto até hoje na comunidade, como “uma coisa muito horrível”.

Acontecia quando os pais chegavam da roça, no fim da tarde, as crianças estavam com fome em casa, e a mãe iria cozinhar o cumê (peixe, carne...), no entanto, não tinha nem

um quilo de farinha em casa. Nesse caso, o cumê ficava pronto, mas faltava a farinha, então, a mãe dependurava o caldeirão na porta para que nem as crianças e nem os animais mexessem e ela ou o marido iam atrás de um pouco de farinha para acrescentar ao jantar. Era horrível, para eles, a sensação de estar com fome, ter a comida, mas não poder comer por que era pouco e precisava da farinha para poder alimentar a todos.

A esse respeito, d. Conceição, idosa aposentada, assim se refere:

D. Conceição: Quem ficava quebrando coco quebrava pra chegar de tarde e vender pra comprar uma coisa, um querosene [...]. Às vezes não tinha farinha pra nós, **nós cansamos de cozinhar esse cumê e pendurava em cima aqui**, que eu não vou mentir que foi verdade, uma coisa muito horrível, às vezes nós ia comer simplinho, às vezes não tinha... aí tinha que comprar esse quilinho de farinha.

Pesq.: Dependurava o quê?

D. Conceição: A comida. Por que não tinha farinha na hora pra comer ainda ia pra quitanda, pras barraca comprar a farinha pra poder fazer o cumê pro dia (grifos meus).

Já d. Odete diz que, muitas vezes, o quitandeiro sonegava a farinha:

D. Odete: Tempo de peixe, comigo nunca aconteceu, mas com várias pessoas aconteceu, que tinha farinha na quitanda e ele [o quitandeiro] sonegava dizendo que não tinha. **Muitas vezes, meus conhecidos dependuravam o caldeirão de peixe sem ter a farinha...** Outros, eu com Almir, nós torrava aquele milho, socava ficava fininho, fazia aquele arroz de milho... Senhora, quer dizer, menina, vou te dizer que pro que nós já passamos, hoje, nós se considera, assim, uma pessoa assim, melhor de vida (grifos meus).

Interessante observar que há diferenças quanto à relação alimentos – pobreza nos cenários urbano e rural. No contexto urbano, em que o cumê (carne de boi, de peixe, de galinha ou de porco) é mais caro (economicamente) do que o arroz ou a farinha, frequentemente, as famílias tidas como *pobres*, na cidade, têm em sua mesa o arroz e/ou a farinha, porém não tem condições de comprar também a carne, de modo que a “pobreza” geralmente é ilustrada pela falta desse segundo componente na dieta alimentar. Inclusive, no contexto urbano, se alimentar de peixe frequentemente é encarado como um sinal de “menos pobreza” de determinado agente social⁹⁹.

No entanto, em Ariquipá, a situação é invertida, pois lá era considerado “pobre” exatamente quem não tinha a farinha e o arroz, os alimentos que se *tinha que comprar*. Como o peixe era farto nos rios e riachos, ele é encarado como um sinal de *riqueza*, não por que

⁹⁹ Como a ingestão de peixe é menos frequente entre algumas famílias *pobres* dos centros urbanos brasileiros, é comum ouvir brincadeiras como: “*Tá comendo peixe? Cuidado pra não cair os dentes*”, em sinal de que não se está habituado a comer tal alimento.

poucos tenham condição de adquiri-lo, mas, pelo contrário, por que *todos* têm condição de adquiri-lo.

Contrariamente ao contexto urbano, em que a *riqueza* está relacionada com a *escassez* de determinado produto ou mercadoria para a maioria da população e sua apropriação privada em mãos de poucos, nas comunidades quilombolas, a riqueza está mais relacionada à abundância e fartura de determinados elementos que, por sua vez, são apropriados coletivamente. É nesse sentido que dizem que “nesse tempo, a gente era rico de peixe”.

Por outro lado, embora os agentes sociais, naquele contexto, se alimentassem principalmente de proteína (peixes, galinha...), não estando necessariamente em condição de desnutrição (desprovidos de nutrientes), eles se sentiam “pobres de farinha” e com “fome de farinha”, situação expressa por uma escassez alimentar muito grande, até “doída”. A esse respeito, Araújo, M. (2013) ressalta que

o fato de não dispor de determinado alimento, mesmo tendo acesso a outros, pode ser considerado fome. Nessa lógica, em vários locais do Maranhão a farinha é considerada um alimento indispensável e, quando ausente na refeição, independentemente da disponibilidade de outros produtos, alguns consideram que passam fome [...]. [Tal constitui] a fome de farinha, que se caracterizaria pela ausência do produto nas refeições e que se constituiria, segundo os informantes da pesquisa, como a verdadeira fome (ARAÚJO, M., 2013, pp. 150 e 151).

Diante disso, como o arroz e a farinha eram escassos na mesa, sendo isso considerado um sinal de *pobreza*, d. Odete aponta que para não *comer simplinho* e nem para *dependurar caldeirão de comida*, ela e outras pessoas misturavam o cumê com uma espécie de farofa de milho (arroz de milho), substituindo o pirão de farinha seca/grossa por este alimento. Entretanto, comumente o que as mulheres faziam era comprar os produtos necessários na quitanda com o dinheiro auferido com a venda do quilo do coco babaçu.

Como já falado anteriormente, o trabalho na quebra do coco era menos remunerado do que o trabalho no canavial, assim, era necessário que as mulheres trabalhassem mais para conseguir comprar os mesmos produtos que os homens comprariam com o valor de sua diária. Desse modo, outra representação da pobreza *daquele tempo*, além da (falta de) farinha, também é apontada, pelas entrevistadas, a questão de o trabalho ser muito exaustivo/excessivo, principalmente, na quebra do coco.

Ser *quebradeira de coco*, na concepção dessas idosas, é sinal de orgulho, de ser uma mulher *trabalhadeira, lutadeira, corajosa, que não tem medo de trabalho*, em oposição às mulheres mais novas, que não quebram mais coco, e que são vistas como *preguiçosas*,

moles, devagar. No entanto, o *trabalho excessivo* em diversas atividades, entre as quais se insere a quebra do coco, era encarado como sinal de “pobreza”. Isso por que, *devido à precisão*, tais mulheres não tinham descanso, a quebra do coco era a atividade diária, não havia (ou melhor, não podia haver) tempo ruim e esse excesso de trabalho era visto de forma prejudicial. Assim, observo:

D. Odete: Senhora, eu já passei mal pra criar filho. [...] Era quebrando coco, panhando chuva, fazia chapéu de pindoba, água tá passando por baixo nós tamo quebrando, água panhando nosso rosto. E hoje, eu trabalho, meu filho tem uma rocinha aí que ele me convidou, **eu vou no dia que meu corpo quer**, eu não quebro mais coco, mas senhora, eu já passei mal... [...] Eu ia quebrar coco e deixava meus filhos dormindo, senhora, quando eu chegava, era cheio de cocô da cabeça até o pé! Tudo lambuzado... Eu chegava, arriava o cofo de coco, tomava um banho, acendia o fogo na lenha, banhava ele e ia fazer angu [...]. Acabava de comer, ele dormia, eu botava na mençaba, oh, esmurrar coco. Senhora, nós já passamos mal (grifos meus).

Já d. Ana, também idosa aposentada, ressalta que:

D. Ana: Naquele tempo a gente vivia de roça e de coco trabalhando e aqui nós fazia tudo, nós pescava de caco, nós pescava de anzol, fazia tudo. [...] Pra nós ir pro mato levantava cedinho, varria a casa, nem café não tinha, aí nós fazia o angu pras crianças, como era cedo, as crianças não comiam direito, né, que tava muito cedo e era longe, pra nós levar a criança tinha que dá lambuzado de angu cedo. Aí nós ia pro mato com o cofo de terém, de cama de criança e a rede pra armar no tijupá, né. Aí quando chegava mais tarde lá vem nós [...] com cofo, com rede, com criança no braço.

Assim, o excesso de trabalho dessas mulheres se dava a partir da necessidade de sustentar os filhos. A *precisão* que imperava se devia ao fato de elas terem muitas crianças pequenas, e que portanto ainda não podiam ajudar no sustento da casa, e de ter de alimentá-las com o pouco que conseguiam. Com a venda do quilo do coco, as mulheres compravam, além da farinha, os produtos que não produziam, tais como: café, sabão, óleo, açúcar, querosene, entre outros. Tanto deixando os filhos em casa (caso de d. Odete) como os levando para o trabalho (caso de d. Ana), elas tinham que se desdobrar no cuidado com as crianças e com o serviço realizado, numa dupla e talvez tripla jornada de trabalho.

Essas mães-trabalhadoras encaravam esse período como de “pobreza”, haja vista que *trabalhavam por precisão*, ou seja, não era um trabalho que gerava autonomia, mas sim que era apropriado por outrem e trocado por uma quantia que não satisfazia às demandas familiares. O não ter autonomia quanto ao tempo de trabalho é visto particularmente de forma negativa pelas entrevistadas, no que elas contam que pegavam sol, chuva, frio, sem ter a

possibilidade de parar e descansar. Assim é que d. Odete, hoje, se felicita ao dizer que trabalha apenas “no dia em que meu corpo quer”.

Por outro lado, ao se referir ao trabalho na roça, d. Ana assim comenta:

D. Ana: Eu fazia roça, e o tijirau quebrava só de paneiro de farinha. Nós mudou até pro centro, dentro do matão, pra poder trabalhar na roça até dia de domingo [...] Eu ia pro sembal, pro centro, aí os outros pegavam no sono e eu ficava acordada, pensando como criar essas criança, aí o sapo me dizia: “pro quê?”, aí o outro dizia: “proquetuqui” [imitando o barulho que o sapo faz] [risos], querendo dizer que eu fui por que eu quis [risos]. **O sapo tava dizendo que eu tinha ido por que eu quis.** [...] O pessoal dizia que não faziam roça dia de domingo por que não dava nada, Deus não ajuda. Essa roça eu tive colheita que dei até de meia. Deus não ajuda quem pega o seu e pega a coisa alheia, né, mas **pra gente trabalhar pra gente comer, Deus não castiga.** De qualquer jeito a gente tem que trabalhar que ele não vai ficar sem ter as coisas pra comer (grifos meus).

Pelo relato de d. Ana, observo que embora o trabalho na roça seja também exaustivo, ele é diferente do trabalho no canavial e na quebra de coco babaçu. Enquanto os dois últimos são um imperativo do patrão, do fazendeiro, uma vez que o canavial é dele e o babaçual também e os camponeses trabalham *para ele* em troca do valor de uma diária de serviço, a roça é um imperativo dos camponeses, um trabalho *deles* para o consumo de sua família (ainda que uma parte seja utilizada para o pagamento do foro). Nesse sentido, a terra era do fazendeiro, no entanto, a roça era do camponês, diferentemente do canavial/babaçual em que tanto a terra quanto a produção eram do *dono do lugar*.

Interessante notar também que quando d. Ana e seu marido se mudam para o sembal para cuidar melhor da colheita, ela fica pensando sobre sua vida e em como criar seus filhos e, segundo ela mesma conta, dois sapos aparecem para “conversar” com ela no meio da noite. Um lhe pergunta: “Por quê?” – no sentido de saber por que ela está ali. Ao que o outro responde: “Por que tu quis”. De certa forma, é como se a própria natureza estivesse dando uma resposta aos seus questionamentos, “ela está lá por que quis”, ou seja, não foi obrigada, ela tinha escolha e escolheu cuidar do provimento de sua família. A natureza outorgou-lhe o poder de decisão: foi ela quem escolheu.

Tal relato místico-fantástico aponta para esta mulher que o trabalho na roça é um trabalho seu, um trabalho em que ela tem autonomia (ainda que limitada) de decisão sobre o tempo de trabalho. Diante disso, ela e seu marido decidem trabalhar até dia de domingo (em que se acreditava que “Deus não ajudava”). Mas, para justificar tal atitude, ela afirma que *Deus não castiga quem trabalha para comer*. Assim, se Deus dá a força para o trabalho e o camponês a utiliza honestamente, ela entende que está obedecendo a vontade Dele, então, não será castigada.

Diante de tais posicionamentos, entendo que, para as entrevistadas, o trabalho não é encarado como fonte de “pobreza” (uma vez que Deus ajuda quem *trabalha* e não quem *pega a coisa alheia*), no entanto, ter de trabalhar para outrem é percebido como uma situação de *precisão*, pois o produto do trabalho realizado não retorna para o trabalhador, mas sim para o dono da fazenda. Tal situação se expressa na dificuldade em colocar comida na mesa, principalmente o arroz e a farinha, vistos como os alimentos que “dão sustância” ao trabalhador. Daí então, existirem momentos em que, pela ausência da “principal da mesa”, se “comia simplinho” ou se “dependurava caldeirão de cumê”.

No entanto, esse *tempo da pobreza braba* não era de todo ruim. Segundo as informantes, nessa época, “nós também se adivertia (*divertia*)”, como segue:

D. Nilza: Nós se adivertia, mas a diversão do nosso tempo era melhor. Não tinha essas violência que tem hoje. A gente saía sem medo, por exemplo, se tu ia pra uma parte, aí tinha que ir era comigo que tava com idade mais avançada e hoje, não, a juventude, eles que querem mandar [...]. É... não tinha essa violência que a gente tá vendo hoje.

D. Ana: Roupa, nós vestia era roupa de saco, não sabe aqueles saco de açúcar? Nós fazia aquela saia, fazia aquela camisa e assim mesmo nós ia pra festa [risos]. Fazia a chinela da folha de mucaúba, fazia aquelas tranças do olho da folha e botava o tamanco e nós ia [risos]. E nós tava muito preparada [risos]. E namorava, cada qual tinha seu namorado [risos].

Da mesma forma que algumas pessoas falaram que na época de Nhonhô Ramalho havia autoridade, hierarquia, ordem, também aqui se ressalta que existia respeito, não tinha a insegurança e a violência que tem atualmente. Assim, apontam que a diversão era melhor, pois era sem medo de brigas, roubos, mortes, enfim, de violências de modo geral. E apesar de não terem roupas caras (pois usavam roupas de saco), isso não as impedia de se divertirem e de arranjarem companhia nas festas (“cada qual tinha seu namorado”).

Nesse sentido, muitas pessoas afirmaram que naquele tempo elas *não tinham nada*, mas eram felizes. Ao compararem com o hoje, o *tempo da pobreza mais ruim* carrega em si uma mistura de estranhamento e nostalgia. Por um lado, a comunidade não se reconhece mais como vivendo aquele passado de pagamento de foro, de plantação de cana e de casas cobertas de palha; por outro, ela sente falta dos valores que existiam no passado, tais como obediência, ordem, respeito e autoridade. Uma época, segundo contam os mais antigos, em que se podia andar sozinho pelos caminhos, deixar a porta da casa aberta e confiar nos vizinhos, o que já não acontece tanto atualmente.

4.2 “Tudo vai virando cidade grande”: o *melhorar de vida* e o crescimento da marginalidade

Conforme já enunciado, atualmente, em Ariquipá, as pessoas se orgulham pelo fato de terem superado o *tempo da pobreza braba* e de terem *melhorado de vida*. O *melhorar de vida* é entendido por Sarti (2003) como mudanças no lugar relativas à infraestrutura, à expansão dos serviços públicos e dos bens de consumo coletivos e privados. No tocante à ampliação dos bens de consumo privados, aponto que, nesta comunidade, as pessoas se sentem *ricas* (ou *melhores de vida*) por possuírem casas de alvenaria¹⁰⁰, motos e eletrodomésticos, tais como: fogão, geladeira e televisão.

Por outro lado, mudanças na infraestrutura da comunidade também são ressaltadas como algo positivo, conforme pode ser observado na fala de Rosenilde:

Rosenilde: É rico assim em manutenção por que, olha, antes em Ariquipá você não via uma casa de tijolo, você via casa tapada de palha [...], buracos na parede que você olhava quem tava lá dentro de casa, lá no quarto, lamparina e hoje em dia não... Então, a pobreza que eu falava era essa, não tinha estrada, você não via [não havia luz nas estradas], [...] pra ir pra festa tinha que ser montado em boi, cavalo, jegue e hoje em dia não, se você não tem uma boa moto você não vai pra uma festa, se não tem um bom transporte pra ti buscar você não vai para uma festa... então essas são as riquezas que Ariquipá adquiriu hoje em dia. Todo mundo quase aqui tem uma moto, principal transporte.

Noutra concepção, Alaídes, também professora de Ariquipá, complementa:

Alaídes: O Ariquipá não é nem rico e nem pobre, ele tá se desenvolvendo. Por que, a situação já foi bem mais difícil. Em relação a ter as coisas... aqui já foi bem mais difícil. Muito mesmo. E agora não, agora todo mundo tem condição de comprar uma geladeira, uma televisão, um fogão... como tu vê, que aqui são poucas casas de taipa. E assim, ele não é rico, mas ele tá em desenvolvimento. Eu acho que sim.

Interessante como Alaídes reproduz, em sua fala, a mesma concepção de “desenvolvimento” utilizada pelas agências oficiais que operam a sua *medição*, qual seja, a possibilidade de poder de compra das famílias. A inserção ou não no mercado, nessa lógica, é o que determina se Ariquipá alcançou ou não um “nível de vida” mínimo, considerado *fora* de uma situação entendida como de “pobreza”. O desenvolvimento, assim, não viria atrelado à ampliação dos direitos sociais e da cidadania via políticas públicas, mas meramente pela ampliação do consumo por meio dos produtos adquiríveis no mercado.

¹⁰⁰ Ariquipá está inserida no Programa Nacional de Habitação Rural, mais conhecido como Minha Casa Minha Vida Rural, que objetiva financiar a construção de moradias sociais (casas de alvenaria) para trabalhadores rurais. No projeto inicial, cinquenta famílias foram contempladas, cujas casas já estão em processo de construção.

Importante ressaltar também que o acesso aos bens de consumo privados (moto, celular, roupas de marca, geladeira, fogão, televisão...) aponta, por um lado, que o aumento da renda das famílias se retraduz mais na ampliação de suas possibilidades de consumo e no seu nível de subsistência e menos na valorização do capital com vistas à acumulação (Tchayanov, 1924).

Por outro lado, também sugere que as comunidades quilombolas não estão de todo apartadas, mas, pelo contrário, sofrem influência, dos valores exaltados pela sociedade de consumo. Tal se observa devido à expansão desta na última década para as classes mais baixas (C, D e E) em decorrência, sobretudo, da ampliação dos programas de transferência de renda no Brasil ao provocar mudanças nos padrões de consumo dessas classes. A esse respeito, Sarti (2003) complementa:

As possibilidades de consumo ampliaram-se relativamente ao que era antes pela própria expansão da sociedade de consumo que, num mecanismo de ‘participação excludente’, reserva uma fatia de seu mercado à população de baixa renda. Como argumenta Durham (1984), esses novos padrões de consumo são vividos pela população pobre, especialmente a de origem rural, como melhoria de vida (SARTI, 2003, p. 30).

Nessa conjuntura, tanto os programas de transferência de renda quanto a aposentadoria rural adquirem papel importante no *melhoramento da vida* em Ariquipá sobretudo no que se refere aos bens de consumo privados. A possibilidade de ter uma renda fixa (ainda que reduzida), oriunda do Programa Bolsa Família (PBF), é encarada pelas famílias como algo positivo e mesmo como um sinal de *não pobreza*, isso por que quando perguntei se em Ariquipá tinha alguém *pobre*, na maioria das vezes, me respondiam que *não*, pois que *quase todo mundo recebia Bolsa Família*. Assim, observo:

D. Odete: Por que a maior parte do povo, todo mundo recebe essa Bolsa Família ou é aposentado, tá vendo? Então não é carente. Carente é essas pessoas como se vê em São Luís, essas pessoas dormindo embaixo da ponte, né? São pessoas carentes e aqui graças a Deus não tem.

Para Rosenilde, o PBF constitui uma das riquezas de Ariquipá atualmente:

Rosenilde: Hoje em dia quase todo mundo aqui tem uma boa casa, hoje em dia quase todo mundo aqui tem uma Bolsa Família pra se manter, pra ajudar a se manter... Por que a Bolsa Família, ela não é um salário, né? Mas ela é um complemento na nossa família, inclusive eu recebo, graças a Deus. Aí a riqueza que eu digo que Ariquipá agora tem são essas.

É interessante notar que para que um agente social seja inserido no PBF, ele deve atender aos critérios de rentabilidade exigidos pelo programa, qual seja, ter uma renda familiar *per capita* mensal de R\$ 70,01 a até R\$ 140,00, critério esse em que é entendido como *pobre*, ou de menos de R\$ 70,00 *per capita*, em que é entendido como *extremamente pobre*. Nesse sentido, estar inserido nos critérios do Bolsa Família, de acordo com o programa, é sinal de uma situação de *pobreza* ou de *extrema pobreza* de determinado agente social e/ou de sua família.

No entanto, segundo os discursos do Governo Federal e da Política de Assistência Social, quando tais “beneficiários” passam a receber o valor estipulado pelo PBF, tal significaria que os mesmos não se encontram mais na situação inicial que gerou sua inserção no programa. É dessa forma que o governo federal considera a redução da “pobreza” operada pelo Bolsa Família: ao começar a receber o benefício, a renda das famílias aumenta e elas deixam de ser encaradas *oficialmente* como “pobres”.

Tal lógica se assemelha ao pensamento de alguns moradores da comunidade quilombola Ariquipá, pois, para eles, estar no programa (PBF) é encarado como um sinal de “não pobreza” em relação ao contexto anterior em que se vivia. Tal se observa, pois que o PBF permite que as famílias tenham acesso a uma renda fixa que as possibilita comprar os produtos não produzidos na roça, tais como sabão, café, açúcar, óleo, entre outros.

Em Ariquipá, o produto do trabalho agrícola, em sua maioria, não é comercializado, mas utilizado para o consumo familiar e nesse tipo de relação se torna mais difícil conseguir renda para comprar os produtos citados anteriormente, sendo necessário que o camponês venda parte do que plantou para seu autoconsumo, gerando assim uma situação de privação.

No entanto, com o Bolsa Família, este não precisa vender sua produção para auferir renda e se utiliza também do valor recebido para ampliar seus bens de consumo privados, como televisão, geladeira, fogão, entre outros. Por tais motivos, ser beneficiário do PBF não é ser entendido, em Ariquipá, como “pobre” uma vez que, com o programa, foi possível o *melhoramento de vida*.

Todavia, é importante frisar que tal *melhorar de vida* unicamente a partir do PBF se apresenta como algo temporário, pois existe enquanto existir o primeiro. Com um possível fim do programa ou o cancelamento do cartão do *beneficiário*, as situações de privação podem vir a se repetir.

Por outro lado, o *melhorar de vida*, como dito anteriormente, não se refere apenas aos bens de consumo privados, mas também à ampliação da infraestrutura básica, dos serviços

públicos e dos equipamentos coletivos. Nessa linha, as pessoas, em Ariquipá, também se sentem “ricas” em relação à “manutenção”, expressa no fornecimento de luz elétrica nas casas e ruas, água encanada, novas estradas e pontes que dão acesso à comunidade, um anexo da escola pública municipal no interior de Ariquipá, um telefone público que permite o contato com pessoas de fora, uma praça pública para divertimento da juventude, um barracão de festas, uma casa de farinha comunitária e uma capela para São Sebastião, todos feitos de alvenaria.

Tais benfeitorias não estão distribuídas de forma homogênea na comunidade, mas estão concentradas em lugares específicos. Para visualizar tal organização territorial dos equipamentos públicos, é preciso apontar, por sua vez, que Ariquipá apresenta subdivisões internas, a guisa de “bairros”, apontados em informações verbais pelos moradores. Tal pode ser observado no croqui a seguir:

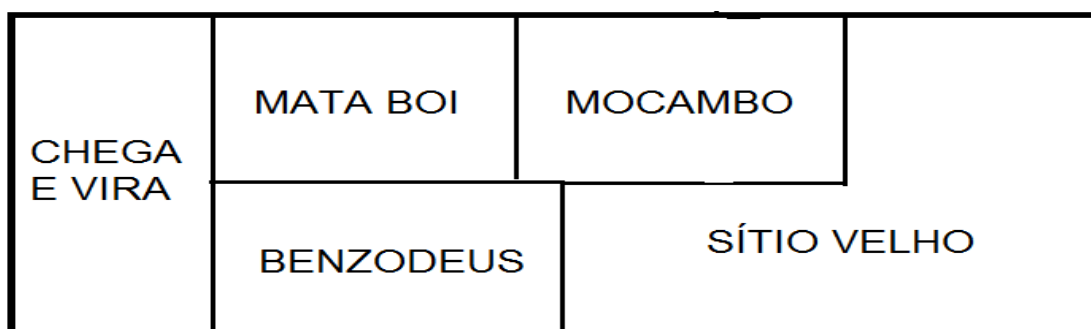


FIGURA 07: Croqui das divisões internas em Ariquipá.
FONTE: SILVA, 2013.

Para quem vai à comunidade pela sede de Bequimão-MA, o primeiro local que vê ao chegar é o Sítio Velho (também chamado de “Ariquipá”), uma espécie de “sede” do lugar. Ao seguir à esquerda, veem-se duas bifurcações: a primeira para o Mocambo e a segunda para o Mata Boi; no lado oposto destas, tem o Benzodeus e ao fim o Chega e Vira.

Todas essas sub-regiões de Ariquipá possuem unidades familiares, no entanto, a área do Sítio Velho é a que têm mais casas, sendo a maioria de alvenaria. Quanto mais nos afastamos do sítio, mais as casas vão ficando espaçadas e vão dando lugar à vegetação mais densa. Ao chegar ao Chega e Vira, estas já são, em sua maioria, de taipa cobertas de palha e estão bem próximas do centro da mata.

Interessante apontar que, internamente, a maioria dos povoados rurais faz uma distinção do território ocupado entre “centro” e “sítio”, sendo tal distinção enunciada por Sá (2007) da seguinte maneira:

o ‘sítio’ como local de residência (o núcleo do povoado) e dos estabelecimentos comerciais (a ‘barraca’ ou ‘quitanda’), e o ‘centro’ [...] designa as áreas mais distantes das sedes municipais e das estradas, as áreas de mais difícil acesso, mais isoladas, sendo também genericamente chamadas de ‘sembal’ ou ‘brenhas’, [está ligado] à ideia de centro da mata; portanto, próximo e em contato com a natureza não controlada pelo homem. [...] A concepção oposta à ‘centro’, nessa segunda dimensão, [se refere] ao lugar onde se situam os aglomerados maiores e mais antigos, ou o que poderíamos chamar de civilização (SÁ, 2007, pp. 86 e 87).

Sá (2007) aponta ainda que tais concepções devem ter sido construídas com referência a uma situação inicial de desbravamento das terras virgens e que acabaram sendo reproduzidas no decorrer do tempo. Nesse sentido, no caso de Ariquipá, o local da sede da fazenda devia ser chamado de “sítio” e o restante era o canavial e o “centro”. Com o crescimento populacional no engenho, outras áreas para habitação foram construídas (Mocambo, Mata Boi, Benzodeus e Chega e Vira), aumentando a área do “sítio” e diminuindo a do “centro”, sendo a área inicial do primeiro agora chamada de Sítio Velho.

É, pois, no Sítio Velho que se concentra a maior parte das benfeitorias relativas à infraestrutura da comunidade como também onde há mais casas que são, em sua maioria, muito próximas umas às outras e construídas de alvenaria. O croqui a seguir, relativo à entrada de Ariquipá (no Sítio Velho), aponta outras informações:

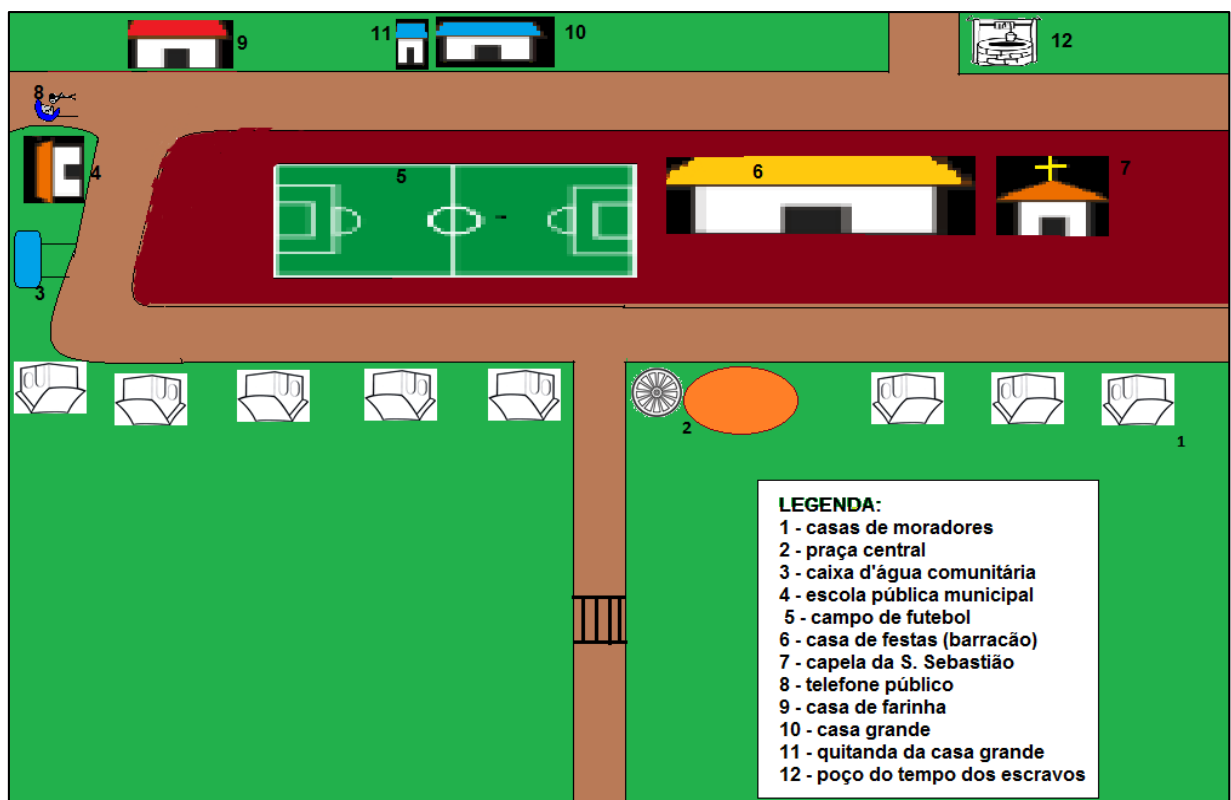


FIGURA 08: Croqui do Sítio Velho na comunidade quilombola Ariquipá.
FONTE: SILVA, 2013.

Conforme observado, no Sítio Velho encontram-se o campo de futebol, o barracão de festas, a igreja de São Sebastião e a praça, equipamentos públicos utilizados para o lazer, ou seja, para a diversão da comunidade. No barracão são feitos os bailes de *reggae*, os ensaios para a dança *country*, apresentada durante e após o período junino pelos jovens, e as reuniões da Associação de Moradores. Na igreja é realizado durante o mês de Janeiro o festejo de São Sebastião, que também agrega muitas pessoas de dentro e de fora de Ariquipá.

Também no sítio se encontra a casa de farinha comunitária da Associação dos Moradores Quilombolas de Ariquipá, utilizada para a produção da mesma. Elementos da história escravocrata da comunidade também estão aí localizados, como a Casa Grande, o poço de pedra e as rodas do antigo carro de boi do “tempo dos escravos”. No tocante ao comércio, também no sítio está a quitanda (pertencente à Casa Grande) utilizada para a venda de determinados produtos.

Em relação aos serviços públicos, no sítio estão um anexo da escola pública municipal (1ª a 8ª série), o telefone público e a caixa d’ água comunitária. Na escola, além das aulas, também ocorrem as reuniões do Pró-jovem, programa da Política de Assistência Social implementado em Ariquipá, destinado a adolescentes de 15 a 17 anos.

Em relação à caixa d’ água, esta fez parte de um projeto em parceria com a Secretaria Municipal de Agricultura para levar água encanada para as casas da comunidade. Para tanto, esta deveria se localizar no ponto mais alto de Ariquipá, que seria no Benzodeus, no entanto, na correlação de forças, a caixa d’ água acabou sendo posta no Sítio Velho¹⁰¹, abastecendo apenas aos moradores daquela região e não a maioria das casas como o projeto inicial pretendia.

No tocante à eletrificação, o Sítio Velho e o Benzodeus¹⁰² são as únicas regiões em que há luz elétrica tanto nos postes das ruas como dentro das casas, sendo que as demais regiões têm apenas luz elétrica no interior das casas. Diante disso, observo que a infraestrutura, os serviços públicos e os bens de consumo coletivos estão em grande parte concentrados no Sítio Velho sendo que os moradores das demais regiões, para ter acesso a tais “benfeitorias”, precisam se deslocar até esta localidade. Ou seja, o *melhoramento de vida*,

¹⁰¹ Alguns moradores contaram que o então presidente da Associação de Moradores juntamente com o vereador à época que estavam à frente do projeto da caixa d’ água fizeram pressão para que a mesma ficasse no sítio, por se entender, a sede da comunidade, com isso, a maioria das casas ficou sem água encanada, pois a mesma não tem força de chegar até a torneira das demais. Tal fato é encarado com certo descontentamento sobretudo pelos moradores mais distantes do Sítio Velho.

¹⁰² Não todo o Benzodeus, mas apenas a parte mais próxima ao Sítio Velho.

nesta perspectiva, embora sendo para toda a comunidade¹⁰³, atualmente se encontra mais acessível para uns e para outros nem tanto.

Todavia, com o decorrer do tempo, esta situação vem se alterando. Tal pode ser observado a partir da construção recente de uma estrada pelo Chega e Vira que dá acesso mais rápido ao município de Pinheiro do que a estrada habitual pelo Sítio Velho, o que vem possibilitando com que o Chega e Vira adquira uma importância crescente na comunidade e mesmo no município de Bequimão.

Assim é que muitos carros e inclusive ambulâncias vem “cortando caminho” pelo Chega e Vira sendo que tal movimento de pessoas/automóveis já está deixando consequências. Uma delas é a criação de quitandas naquela região onde não tinha e mudanças nas habitações, até então feitas de taipa, mas que, devido ao Programa Nacional de Habitação Rural (Minha Casa Minha Vida Rural), estão sendo substituídas por casas de alvenaria, valorizando mais a região¹⁰⁴. Diante disso, afirmo que, embora de forma mais gradativa, o *melhorar de vida* vai alcançando também outras áreas de Ariquipá que não somente o Sítio Velho.

Nessa conjectura, concordo com Rosenilde, ao expressar que “tudo vai virando cidade grande”, no sentido de que o acesso aos bens de consumo, à infraestrutura e aos serviços públicos vai deixando de ser encarado apenas como “coisa de cidade grande” e sendo – por que não? – acessível também nas áreas rurais. Não sendo a identidade algo fixo e imutável, entendo ser possível que comunidades quilombolas possam coexistir com elementos da dita “modernidade”, como luz elétrica, celular, casas de alvenaria, água encanada, moto, entre outros, sem que, com isso, “perca” sua identidade, como se esta tivesse uma essência¹⁰⁵.

No entanto, é preciso deixar claro que tais relações não são fáceis, mas envolvem situações de disputas e conflitos internos em que elementos da cultura do “outro”, *reapropriados* pela comunidade, ora são encarados de forma positiva ora de forma negativa pelos agentes sociais.

¹⁰³ Importante observar que, no discurso das lideranças, é bem enfatizado o papel da organização política da comunidade (em torno da Associação dos Moradores Quilombolas de Ariquipá), pois, sem esta, acreditam que não teriam conseguido nada do que Ariquipá hoje em dia se orgulha de ter (luz elétrica, água encanada, estradas, casas de alvenaria, entre outros).

¹⁰⁴ Antes de a estrada ser construída, muitas pessoas que moravam no Chega e Vira queriam se mudar para localidades mais “centrais” da comunidade visando com isso ter mais acesso aos serviços públicos, mas com a construção da estrada e de casas de alvenaria naquela localidade, algumas dessas pessoas pretendem agora permanecer no Chega e Vira.

¹⁰⁵ Para Barth (2000), um grupo étnico se caracteriza pelo sentimento de pertencimento ao grupo e que tal sentimento vai gerar elementos de identificação, no entanto, é preciso lembrar que esses elementos variam ao longo do tempo, sendo que o que permanece de importante é o sentimento de grupo. Assim, não seria a falta de um elemento diacrítico que iria determinar se o grupo é ou não o que afirma ser. Para uma maior discussão sobre identidade, cf. Cadernos do PET – Ciências Sociais (2000).

A esse respeito, é importante discutir também o que a comunidade entende como os aspectos negativos desse *melhorar de vida*. Os entrevistados apontaram que com a ampliação dos bens de consumo privados, aumentaram também a “ganância” e a “malícia” dentro de Ariquipá, motivadas sobretudo pelo crescimento do consumo de álcool e de drogas ilícitas (maconha e crack principalmente). O crescimento desse tipo de consumo está gerando um aumento da violência direta e indireta¹⁰⁶ na comunidade, expressa nas brigas com facão (arma branca) e nos constantes furtos de animais, de produtos da roça bem como de objetos pessoais dos moradores. Assim é enunciado a seguir:

D. Odete: Eu não crio mais [animais] por que tudo se perdeu pelo campo. Levaram tudo do campo, o que eu vou fazer? Roubaram tudo... some tudo, não é só de uma pessoa, nem de dois nem de três, bastou tá no campo que some tudo... Menina, o que tá ruim nesse lugar pra nós é só que a gente não pode criar, se você tem uma galinha, eles vêm te buscar [“roubam”], se você tem pato eles vêm buscar, se você cria um porco eles vêm lhe buscar, é assim que é, a gente não se confia.

Em outro momento, d. Nilza também expressa:

Pesq.: A senhora acha que a violência aqui em Ariquipá aumentou por causa de quê?

D. Nilza: Aqui? [fala bem baixo quase num sussurro] Essas boca de fumo é que acabaram com tudo. E feliz de quem tem um filho ou um neto que não vive jogado nas drogas, felicidade.

Devido à sensação de insegurança que os moradores de Ariquipá começam a experimentar em sua comunidade, eles já passam a evitar possuir certos objetos e animais que não podem vigiar/controlar todo o tempo. Assim é que muitos “optaram” por deixar de criar animais ou então, como observei na casa de Simone, passam a criar cachorros bravos para que estes vigiem e protejam as galinhas, patos, porcos, marrecos que vivem não mais soltos, mas apenas dentro dos quintais.

Na próxima fala, Rosenilde comenta que “as casas com mais condição” estão colocando grades nas portas e janelas a fim de protegerem-se dos furtos. Tais mudanças são encaradas com espanto e tristeza pela comunidade, pois está acarretando mudanças na própria sociabilidade local em que tudo agora passa a “ficar trancado”:

¹⁰⁶ Em geral, a violência praticada por tais usuários de substâncias é mais indireta, ou seja, não é praticada diretamente sobre a vítima (abordando-a), tal como ocorre nas cidades, mas se realiza de forma mais sutil, geralmente furtando objetos, animais ou a própria plantação quando o dono está ausente. A violência direta se dá em forma de brigas, geralmente, entre os próprios usuários.

Rosenilde: Você não pode deixar um idoso só em casa, você não pode deixar uma criança sozinha, bem ali só pra ir no poço, em casa. É ruim, muita droga, muito álcool. Não dizer que eles [os usuários de substâncias] fazem [atacar pessoas], por que graças a Deus ainda não aconteceu esses casos aqui, mas a gente de ver tantos casos na televisão... A gente já tem medo dessas coisas, **hoje em dia, quem tem condição, já bota grade em suas portas.** Antes, as nossas casas era de mençaba, podia ir pra roça o dia inteiro, deixava a criança brincando sozinha em casa [que] ninguém mexia. [...] Agora tudo vai ficando cidade grande, começando pelo álcool e pela droga, que tá tomando conta da nossa comunidade, do nosso meio social... (grifos meus).

Tal como nas grandes cidades em que cercas elétricas, alarmes e câmeras de segurança são utilizados não apenas como itens de proteção, mas também como símbolos de distinção social, a presença de grades nas janelas e portões em Ariquipá exerce também a mesma função. Assim é que casas de alvenaria *com grades* são vistas como “menos pobres” ou com “certa condição” e geralmente pertencem aos aposentados e funcionários públicos melhor remunerados. São geralmente pessoas que já saíram de Ariquipá e passaram longo tempo fora (em sua maioria em São Luís) e que de certa forma já viram/estão acostumados com a sensação de insegurança, tão comum nas grandes cidades.



FIGURA 09: Janela de uma casa de alvenaria em Ariquipá com grades de ferro.
FONTE: SILVA, 2013.

Tal situação constituiria, segundo Rosenilde, o lado ruim de “tudo virar cidade grande”, pois, ao mesmo tempo em que há a expansão dos serviços públicos e dos bens de consumo, há o crescimento do mercado ilegal de drogas e da violência na comunidade, vivendo-se, assim, numa situação de privação da liberdade. A esse respeito, Alaídes enuncia:

Aláides: Olha, eu vou te dizer, Josiane, hoje aqui tem energia, tem estrada, tudo bem, mas eu te digo mesmo, eu era mais a minha comunidade quando não tinha nada disso do que agora. Por que **antes aqui a gente vivia livre, não via maconha, crack, todo mundo podia sair de casa...** as portas da casa da gente, antigamente, não era de madeira assim não. Era de mençaba feita de palha, isso que era a porta. Pai e mãe da gente saíam pra trabalhar, nós saía pra brincar, casa ficava aberta, se tu deixasse uma comida em cima da mesa, se não fosse um gato ou um cachorro pra comer, lá mesmo tu achava. E hoje aqui não. Hoje em Ariquipá, você não pode sair da sua casa e deixar aberta que quando você chegar, você não encontra nadinha dentro. Hoje aqui dentro da nossa comunidade. [Silêncio] Por quê? Por que muitos vão em São Luís, vai pra São Paulo, vai pro Rio [de Janeiro]... aprende o que não presta aí quando chega aqui, joga tudo aqui e os daqui já com a cabeça desocupada, aí segue o caminho, aí pronto, aí dá no que tá hoje (grifos meus).

Na visão dos moradores, os usuários de drogas e que furtam para (in) sustentar seu vício, são encarados como “pivetes”, “vagabundos” e “desocupados” e são apontados em oposição ao “trabalhador”, este visto com superioridade moral em relação aos primeiros (Zaluar, 2000). O trabalho é encarado como elemento de distinção entre os usuários de drogas e os demais moradores de Ariquipá. Enquanto para os trabalhadores, trabalhar na roça é um símbolo de honestidade e de responsabilidade pelo sustento de sua família, caracterizando o “ser homem de verdade”; para os usuários de drogas, o mesmo trabalho é encarado de forma negativa, na medida em que é “muito esforço pra pouco dinheiro”, ou seja, não compensa, sendo “muita dificuldade e pouco retorno”.

Nesse ínterim, são fundamentalmente os jovens os mais impactados por esse dilema: ou ter a mesma vida dos pais, com poucos recursos financeiros e muito trabalho braçal ou sair da comunidade e ver se conseguem algo melhor fora. Aos que escolhem a segunda via, geralmente vão trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar e laranja em São Paulo, Goiás, Mato Grosso...¹⁰⁷ enfim, se tornam proletários temporários tendo em vista o retorno financeiro mais imediato do que o trabalho na roça em sua própria terra. Por passarem longo tempo (geralmente oito meses) fora da comunidade, os moradores de Ariquipá dizem que esses jovens aprendem nesses lugares “tudo o que não presta” e voltam mudados, “de cabeça virada”.

Shanin (2002) aponta que os jovens que migram vão atrás “das luzes da cidade grande” e se “encantam” pelos objetos de distinção social disponíveis no mercado e que se tornam passíveis de serem comprados a partir desse tipo de trabalho. Silva (2008) complementa:

¹⁰⁷ Segundo Silva (2008, p. 171), “Vale a pena ainda lembrar que a atividade laboral do corte da cana seleciona por si mesma os trabalhadores: homens jovens, entre dezoito e trinta anos de idade, sadios e dotados de força física para suportar os altos índices de produtividade exigidos”.

A posse de uma motocicleta, do dinheiro para poderem frequentar os bares da cidade com os amigos e as namoradas, o uso de camisetas com inscrições em inglês, de tênis, de óculos escuros, de boné, de bermudas, de relógio, tem, ao nível do simbólico, o poder de equipará-los aos jovens de outras camadas sociais da cidade. Portanto, tais mercadorias representam a construção de novas identidades individuais e sociais à medida que novos padrões do gênero masculino são engendrados no bojo do processo migratório (SILVA, 2008, p. 173).

Ao se relacionarem com os outros jovens que ficaram na comunidade, os moradores apontam que “os que foram” influenciam os demais, sobretudo, em relação ao (valor do) trabalho na roça, fazendo com que “os que ficaram” também não queiram se dedicar a aprender o ofício. Estando desocupados (sem trabalho), muitos desses jovens voltam-se para o consumo de drogas ou continuam, em sua comunidade, um vício iniciado com o processo migratório.

Assim, para os trabalhadores de Ariquepá, é criada uma “marcha de jovens vagabundos e desocupados que só sabem fumar e beber”, composta por pessoas “que tem a mente fraca”, deixando-se influenciar por outras e pelo que veem na televisão, e que “foram criadas soltas pelos pais”, ou seja, cujos pais não corrigiram quando pequenos e que quando adultos, tornaram-se “delinquentes”. Por tal motivo, é constante a preocupação dos pais ao verem seus filhos andando com “esse tipo de gente”.

Nas palavras de Zaluar (2000), nos lugares em que o consumo e o tráfico de drogas já se instauraram ou estão em processo de instauração, concorrem dois sistemas de socialização, quais sejam, o dos bandidos e o dos trabalhadores. A seguir, enfatiza:

Os mecanismos de reprodução da violência já implantados no próprio local de moradia [...] são sugeridos pelas afirmações do tipo ‘os garotos aprendem com os outros já perdidos’, ‘na rua só vê coisa ruim’, ‘os colegas (bandidos) chamam’ [...]. O ‘inimigo’ está dentro da localidade. Daqui se conclui que existem como que dois sistemas de socialização concorrentes – o dos trabalhadores e dos bandidos – que agem simultaneamente na formação dos jovens. Que jovens são conquistados por que sistema é uma questão que respondem de outras maneiras (ZALUAR, 2000, p. 154).

Nessa discussão, embora possa afirmar que em Ariquepá esses dois sistemas de socialização coexistam, ainda não está de todo estruturado um sistema de tráfico de drogas a guisa do crime organizado nas favelas do Rio de Janeiro¹⁰⁸. Assim como também não se vê o uso de armas de fogo na prática dos roubos, furtos e brigas, utilizando-se ainda armas brancas.

¹⁰⁸ Com o recente processo de pacificação das favelas do Rio de Janeiro, alguns pesquisadores discutem que houve um deslocamento dos traficantes da região Sudeste para outras regiões em que o aparato policial não esteja tão organizado para combater o tráfico de drogas. Assim é que explicam o crescimento do tráfico de drogas nos pequenos e médios municípios brasileiros.

A abordagem direta da vítima ainda não foi relatada pelos moradores, ou seja, os usuários de drogas, na prática de seus delitos, não acuam e humilham os trabalhadores e seus familiares, ferindo a moral destes (Zaluar, 2000).

A relação entre os trabalhadores e os usuários de drogas em Ariquipá é até de certa “cordialidade”, em que os primeiros diferenciam os “bandidos de fora” dos “de dentro” da comunidade, conforme apontado na fala seguinte:

Rosenilde: Por que às vezes, gente, não é gente do lugar. Às vezes vem gente de outros lugares, como o nosso Ariquipá agora é furado para tudo quanto é lado, de Pinheiro a Bequimão por aqui, de Monte Alegre a Bequimão por aqui... então, hoje em dia você tem medo por isso. Não é nem tanto pelo pessoal do lugar, por que o pessoal do lugar eles são mau por uma parte por que como a droga tá muito traduzida no nosso meio, eles roubam a galinha, eles roubam o porco, mas nunca fizeram mal a ninguém, negócio de dizer que mata, que espanca pra roubar, não, graças a Deus. Tão só no roubo mesmo e a gente fala pra eles, eles não reagem com violência e a gente fala mesmo, porque a gente sabe quem é, a gente fala mesmo. Mas a gente tem medo disso, de vir gente malvada de outros lugares do município e de fazer o mal aqui.

Na compreensão de Rosenilde, os “bandidos de dentro” são menos violentos do que os “bandidos de fora” na medida em que são “gente que eles conhecem” e que, de certa forma, mantém certo respeito com as pessoas do lugar. O receio é de que venham outras pessoas de fora da comunidade, que não respeitam esse código moral já construído, praticar tais delitos na mesma. Além disso, há também o medo de que a “sedução” operada pelo consumo de drogas seja superior à socialização realizada pelos trabalhadores, o que fará com que o trabalho na roça seja cada vez menos valorizado, transformando os “trabalhadores” cada vez mais em alvos/vítimas dos traficantes/usuários de drogas.

Dessa forma, o *melhorar de vida* tem elementos positivos e negativos, em que o acesso a determinados recursos da sociedade de consumo pode vir atrelado a problemas que até então eram pequenos ou inexistentes na comunidade. Agora, Ariquipá está sendo obrigada a aprender a lidar com essa situação de aumento da violência e do consumo de drogas, sobretudo, entre os jovens, mas que afeta a todas as famílias, modificando inclusive a sociabilidade local.

Numa tentativa de “ocupar a cabeça dos jovens”, membros da comunidade criaram um grupo de dança *country* nomeado “Heróis da Vaquejada” com apresentações culturais durante e mesmo após o período junino. Também há esforços no sentido de criar um grupo de tambor de crioula, composto também por jovens, bem como de desenvolver cursos profissionalizantes na comunidade. Tais ações expressam a preocupação com que tal problemática vem sendo tratada pelos moradores. Se estas obterão êxito, não sei, mas espero

que, ao menos em relação à violência e ao consumo de drogas, Ariquipá não se pareça tanto assim com a “cidade grande”.

4.3 “Aqui falta um emprego financeiro”: trabalho e relações intergeracionais em Ariquipá

Além das questões já discutidas anteriormente, a relação “pobreza/riqueza” em Ariquipá, a partir da concepção dos moradores, está pautada também em mais dois aspectos, a saber: o trabalho e as relações intergeracionais, que serão discutidas neste item.

Em relação ao trabalho, identifiquei que existem dois tipos de trabalhadores ocupados¹⁰⁹ em Ariquipá: os que têm o trabalho agrícola como atividade principal e os que não exercem essa atividade como seu principal meio de vida. Os primeiros são as pessoas que trabalham predominantemente com a roça, pesca, caça, criação de animais e extrativismo. Já os segundos são os donos de quitandas e os assalariados contratados pela prefeitura. Em geral estes últimos exercem a ocupação de professores, auxiliares administrativos, diretora da escola, faxineiras, merendeiras, agente comunitária de saúde e técnico agrícola, ocupando cargos nas secretarias de saúde, educação e no Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Bequimão.

Ao discorrerem sobre o trabalho agrícola, os moradores (de ambas as ocupações) comentaram que não o entendem como um sinal de “pobreza”, no entanto, enfatizaram que o trabalho na roça é mais difícil de auferir renda do que o trabalho assalariado, o que faz com que aquele tenha de ser complementado com outra ocupação de “retorno financeiro mais imediato”. Rosenilde assim afirma: “a roça aqui pra nós, ela não dá muita produção pra você se manter, tem que ter um serviço à parte pra você se manter, comprar suas coisas de dentro de casa...”. A renda, nesse caso, é necessária para comprar os produtos não adquiríveis na roça, tais como: sabão, açúcar, café, óleo, roupas, eletrodomésticos, entre outros.

Nesse entender, os produtos da roça são mais utilizados para o consumo familiar do que para a venda, sendo difícil obter algum excedente da produção em Ariquipá. Segundo alguns moradores, isso também acontece por que há certa dificuldade em encontrar compradores para os alimentos plantados. A seguir, Léa¹¹⁰ enfatiza:

¹⁰⁹ São as pessoas que trabalham independentemente de terem carteira assinada ou não.

¹¹⁰ É lavradora. Faz parte do grupo dos que tem o trabalho agrícola como atividade principal.

Léa: Por que às vezes aqui é assim, você tem uma plantação de maxixe, mas se você oferecer ‘ah, você compra por tal quantia?’, ‘ah, eu não tenho dinheiro’, aí vem outro de fora e eles vão e compram tudinho, isso que eu acho uma ruindade. Já que essa pessoa é da sua localidade, você vai e compra da localidade que você mora, né? E aqui é diferente. [...] Você luta pra ter e eles [os demais moradores] só querem que você diga: ‘ó, fulano, pegue esse, pegue aquele’. Aí comprar, ninguém quer comprar. Aí já fica naquele costume. Aí vem um de fora, aí pode trazer uma caixa de tomate que esse tomate eles compram tudinho, e aqui, não, eles só querem dado.

Devido às relações de compadrio e vizinhança, os moradores não têm costume em comprar produtos uns dos outros, como diz Léa, “só querem se for dado”, no entanto, de pessoas de fora da comunidade, eles compram os mesmos produtos que outrora tinham recusado aos moradores do lugar. Conforme a entrevistada, isso dificulta o trabalho daqueles que querem vender o excedente de sua produção.

Por outro lado, estes também não vendem em outros lugares fora da comunidade, como por exemplo, na sede de Bequimão, alegando que os possíveis fregueses compram sempre em pouca quantidade, o que não compensa o gasto com deslocamento. Em relação à quantidade, pelo menos no tocante à farinha, observei que os moradores de Ariquipá só querem vendê-la a partir de uma quarta¹¹¹ (7,5 kg), sendo que “quando é de quilinho pouco assim, a gente nem vende, dá”¹¹².

Diante disso, a venda dos produtos da roça em Ariquipá não se dá com frequência, só ocorrendo quando os moradores estão com precisão do dinheiro ou quando produzem um grande excedente, pois, como dito anteriormente, a produção é em maior parte para o provisionamento familiar.

Em geral, quando as famílias que trabalham prioritariamente na atividade agrícola necessitam de renda, recorrem à prática de outras atividades, realizadas de forma secundária e complementar à atividade principal (agrícola). No caso das mulheres, observei algumas trabalhando como babás, manicures, costureiras e diaristas¹¹³ nas casas de aposentados e dos funcionários públicos melhor remunerados. No caso dos homens, observei alguns trabalhando como pedreiros, mecânicos e, em sua maioria, de “alugado” nas roças ou nos quintais de outrem.

¹¹¹ As unidades de medida utilizadas na compra-venda da farinha de mandioca são: o alqueire (30 kg), meio alqueire (15 kg) e uma quarta de alqueire (7,5 kg). Abaixo disso, é muito difícil os moradores de Ariquipá comprarem ou venderem a mesma uma vez que “comprar de quilo” é considerado, por eles, como uma situação de pobreza. Mais informações sobre isso, cf. próximo capítulo.

¹¹² Nesse sentido, a maioria do excedente produzido é dado, sobretudo quando em pouca quantidade, a familiares, parentes ou vizinhos. Para a venda, só a partir de uma quantidade que eles consideram razoável, por exemplo, uma quarta de alqueire.

¹¹³ Outrora trabalhavam com a quebra de coco, mas como esta atividade é muito cansativa e com pouca remuneração (em média R\$ 0,80 o quilo), atualmente, é pouco praticada na comunidade.

O trabalho de alugado não se constitui numa prática diária da maioria das famílias em Aripipá, pois esse serviço é realizado em geral duas a três vezes por semana, sendo o restante destinado ao trabalho em roça própria. São como “bicos”, realizados “quando aparece alguém precisando” ou quando eles “têm necessidade” de comprar algo. Não observei marido e esposa trabalhando concomitantemente nessas atividades secundárias, mas, em geral, é o marido quem trabalha de alugado enquanto a esposa cuida das crianças e trabalha com ele na roça da família. Por outro lado, algumas mulheres também trabalham de alugado, sobretudo quando a força masculina não é suficiente para satisfazer as demandas familiares.

Já as que trabalhavam como babás e diaristas, em sua maioria, não tinham companheiros e utilizavam o dinheiro ganho ou unicamente para si (quando solteiras) ou para sustentarem a casa, consideradas então como arrimo de família¹¹⁴.

Diante disso, concordo com Shanin (2002) ao discutir que o trabalho camponês não se refere unicamente ao trabalho na terra, mas sim a uma combinação de múltiplas atividades, tais como: trabalhar a terra, cuidar dos animais, construir casas e demais utensílios, cuidar da casa e dos filhos, consertar máquinas... ou seja, se constitui numa articulação entre práticas e saberes diversos transmitidos de geração a geração¹¹⁵. Tchayanov (1924) enfatiza que tal articulação se dá com vistas à satisfação das necessidades da unidade familiar¹¹⁶, sendo que a quantidade de trabalho realizada ou a extensão da produção camponesa está estreitamente relacionada à própria extensão das necessidades familiares¹¹⁷.

Nessa linha de raciocínio, Tchayanov (1924) sustenta que o momento em que o camponês encontra-se em situação de precariedade econômica, para além de *valores numéricos*, é quando há um desequilíbrio entre a força de trabalho dispendida para realizar determinada atividade e a satisfação das necessidades de consumo da unidade familiar. Ou seja, quando a quantidade de trabalho empregada não é suficiente para suprir as necessidades alimentares e econômicas da família. Nesses casos, o mesmo autor enuncia que o camponês

¹¹⁴ Em muitos casos, esta atividade secundária pode ser substituída pela renda obtida através do Programa Bolsa Família, diminuindo com isso a autoexploração dos trabalhadores. O problema ocorre quando a renda do Bolsa Família passa a substituir também a atividade principal (o trabalho agrícola) e os moradores passam a obter todos os produtos pela via do mercado, gerando o endividamento nos mercados locais e a diminuição dos alimentos produzidos/consumidos pela unidade familiar.

¹¹⁵ Mesmo entre as pessoas que são contratadas pela prefeitura, esta multiplicidade de tarefas não deixa de existir, incluindo o próprio trabalho na terra que, mesmo não sendo a atividade produtiva principal, não deixa de ser realizado por eles, ainda que de forma secundária, como, por exemplo, na plantação de hortas nos quintais.

¹¹⁶ Compreendo a unidade familiar ao mesmo tempo como unidade de produção e unidade de consumo (Tchayanov, 1924).

¹¹⁷ Nesse sentido, o tamanho das roças é sempre o tamanho das necessidades de cada família atrelada à quantidade de força física que a unidade familiar terá conseguido aglutinar para a produção.

necessitará aumentar o grau de autoexploração na tentativa de reestabelecer o nível de satisfação de consumo anterior da unidade familiar.

No que concerne ao trabalho de alugado, complementar à atividade agrícola (principal) para fins de obtenção de renda para a unidade familiar, este é mais realizado, em Ariquipá, pelas famílias compostas por casais jovens e com crianças pequenas. Como geralmente nessas famílias recém-formadas há apenas dois adultos, a força de trabalho é insuficiente para suprir as necessidades familiares, com isso, é preciso recorrer ao aluguel do tempo e da força produtiva do trabalhador, o dito trabalho “de alugado”. O diálogo a seguir expressa como se dá esse tipo de trabalho:

Pesq.: Jailson, quais são as vantagens e as desvantagens de se trabalhar de alugado?

Jailson: O bom é que nós trabalha arruma dinheiro pra nós nos alimentar, né, agora não é um trabalho fácil, não. Só esse solzão, ficar acocado o dia todinho...

Graciele: Trabalha muito e pouco dinheiro. Pra quem trabalha desde 07:30h (sete e meia), aí para 11:30h (onze e meia), pega 13:30h (uma e meia), no sol, e larga 17:30h (cinco e meia), pra ganhar vinte e cinco (25) reais? É pouco, eu acho pouco...

Jailson: Mas é melhor que ficar parado.

Graciele: Ela tá perguntando qual a vantagem e a desvantagem. A vantagem é que tu vai receber quando terminar, tem vezes que tu recebe o dinheiro compra logo uma coisinha dentro de casa, a desvantagem é essa, que trabalha mais e recebe pouco. E eles não podem pagar mais, só quando sobra um dinheirinho, aí eles aumentam um pouquinho... por que se não for, como é que eles vão comprar coisas pra eles também?

Pesq.: E quem é que paga as diárias?

Graciele: Aqui é mais os aposentados. [...] Sempre pagam diária aí no quintal, pede pra tirar alguma coisa, eles pagam.

Jailson e Graciele enunciam que o trabalho de alugado se caracteriza por dispende muito esforço e ter pouco retorno financeiro haja vista a diária de trabalho ser de R\$ 25,00. Por outro lado, também não podem aumentar o valor da mesma, pois os pagadores, em geral os aposentados, não tem condição de pagar mais pelo serviço (senão “vai faltar pra eles também”). Outro ponto que consideram negativo é em relação ao horário de trabalho, pois como a roça não é deles, devem seguir o horário estabelecido pelo dono da roça, tirando-lhes a autonomia quanto ao tempo de trabalho. Por fim, apontam que trabalham “por precisão”, ou seja, por que precisam do dinheiro imediato (a diária) para comprar os produtos essenciais para o consumo doméstico, razão pela qual se sujeitam a trabalhar *para os outros*.

Nesse sentido, Jailson e Graciele afirmam que “o melhor é ser dono do próprio serviço”:

Pesq.: Se tivesse outra renda, vocês trabalhavam de alugado?

Jailson: Rapaz, eu não trabalhava não.

Graciele: Não. Melhor ele ser mesmo dono do serviço dele.

Outra mulher: A maior parte das pessoas não trabalhava de alugado se não tivesse outra renda.

Jailson: Trabalhava só pra mim, que diacho de tá trabalhando no lugar dos outros...

Graciele: Se fizessem uma cooperativa por aqui que desse emprego pra população, se um dia acontecesse era bom.

D. Nilza: Concordo com ele de que se ele tivesse outra renda ele não trabalhava [de alugado], por que eu trabalhei dez anos em São Luís em casa de família, mas sempre pedi pra Deus pra dar um meio de eu vim embora por que a pessoa trabalhar todo tempo ali, limpar...

Graciele: É tipo uma escravidão e não sendo ou não é uma escravidão por que a gente recebe o dinheiro do que a gente tá se ocupando.

D. Nilza: É quase comparado com um trabalho alugado. [...] Trabalhei dez anos, e nesse tempo eles [os trabalhadores] não tinham [direitos]... quando falava de assinar carteira, eles [os patrões] tudo davam pra trás, aí, trabalhava dia e noite e não ganhava salário. O salário que eles pagavam pra empregada doméstica nesse tempo era a metade, era bagatela... tavam descontando a comida, era tudo descontado. Quem puder estudar pra aprender pra ter outra renda melhor, outro meio, faça isso.

O trabalho de alugado, segundo d. Nilza, pode ser comparado ao trabalho doméstico que ela realizou em São Luís durante dez anos. É um trabalho de muito esforço e pouca remuneração ou, como ressalta Graciele, “é uma escravidão e não sendo” por que possibilita receber um dinheiro que, bem ou mal, contribui para o sustento da família.

No entanto, o que mais assemelha o trabalho de alugado com o trabalho doméstico é o fato de que ambos são *para e no lugar de alguém*¹¹⁸. Os entrevistados têm a consciência de que estão trabalhando não só *para* os outros, mas também *no lugar* dos outros. Nesse sentido, se eles estão trabalhando no lugar de fulano, quem estará trabalhando no lugar deles? Ninguém. Então, eles têm que trabalhar duas vezes, uma no lugar deles e a outra no dos outros, tal como ocorre no serviço doméstico em que a empregada trabalha na casa dos patrões e também na sua própria.

Tal situação gera um excesso de esforço físico ou de autoexploração por parte do camponês para suprir as necessidades familiares, o que ocorria com menos frequência quando se “trocava dia” de trabalho. A troca de dia funcionava¹¹⁹ da seguinte maneira: quando o camponês precisasse de mais braços no cuidado de sua roça (na roçagem ou na colheita, por exemplo), ele pedia auxílio a algum (ns) vizinho (s), parente (s) e/ou compadre (s) e depois ele “pagava” trabalhando na roça deste(s) gratuitamente. O ato (cooperativo) de um trabalhar na roça do outro sem pagamento monetário é chamado de “troca de dia” (Sá, 2007).

¹¹⁸ De fato, observei, em Ariquipá, mulheres que quando iam trabalhar como empregadas domésticas ou diaristas em casas de moradores com mais renda, elas diziam que iam “trabalhar de alugado”, e inclusive cobravam o mesmo preço da diária de serviço, R\$ 25,00.

¹¹⁹ Embora realizada com menos frequência atualmente, a prática de trocar dia ainda é feita na comunidade. Outro tipo de trabalho cooperativo ocorre também quando há uma pessoa doente em Ariquipá, ocasião em que algumas pessoas se juntam para trabalhar na roça daquela enquanto a mesma não se recupera. O dono da roça contribui apenas com a cachaça e a alimentação.

Com o crescimento do número de camponeses que recebem renda (assalariados e/ou aposentados) na comunidade, a troca de dia está sendo gradativamente substituída pelo trabalho de alugado, em que o valor de um dia de trabalho passa a ser calculado em R\$ 25,00. Na troca de dia, um camponês trabalhava no lugar do outro e depois trocavam, de forma que nem um nem outro saísse prejudicado, mas, no trabalho de alugado, apenas o camponês “alugado” trabalha no lugar do outro, e este o retorna não em trabalho, mas em dinheiro. Embora este último (o dinheiro) seja importante na economia familiar, a *necessidade* de seu recebimento faz com que o camponês agora tenha que aumentar seu grau de autoexploração, para trabalhar tanto em sua própria roça como também na de quem ele está “alugado”.

Nesse entendimento é que Graciele apontou que “se tivesse uma cooperativa aqui era bom”, pois o mais difícil, segundo os entrevistados, não é trabalhar na roça, mas sim trabalhar *no lugar* dos outros, inserindo-se aí o trabalho de alugado. É nesse sentido, pois, que caracterizo o *trabalho por precisão*, realizado quando o camponês trabalha *no lugar dos outros* em troca de uma renda incompatível com a força de trabalho dispendida e com as necessidades da unidade familiar.

Tal era realizado na época de Nhonhô Ramalho, quando os moradores de Ariquipá trabalhavam no corte de cana, na quebra do coco babaçu e no pagamento do foro para ele, e atualmente, no trabalho de alugado. Assim, é o *trabalhar por precisão*, e não necessariamente o trabalho *na roça*, que é entendido como um sinal de “pobreza” em Ariquipá. Acerca disso, Jailson diz que “se tivesse outra renda ninguém aqui trabalhava de alugado”.

O problema do trabalho na roça é que este, até o momento, não é utilizado pelos moradores como uma fonte de renda. O *habitus* social está construído de forma que, para a comunidade, o trabalho na terra é para o provisionamento familiar e quando se necessita de renda, recorre-se a trabalhos secundários, pouco remunerados, como o de alugado. Por tais trabalhos não satisfazerem, por sua vez, as demandas de consumo, sobretudo dos jovens, a alternativa encontrada por eles é, muitas vezes, migrar para outros estados, em busca de um “emprego financeiro”. A esse respeito, Léa esclarece:

Léa: Eles saem por que aqui não tem... se aqui tivesse, por exemplo, uma fábrica, assim, pra dar alguma chance pra dar um serviço, pra eles trabalhar pra tirar o sustento da família e pra se manter, eles não saíam praí pra fora, por que aqui não tem um pra ficar trabalhando. **Tem muito rapaz novo que se formou, terminou o estudo e continua aqui trabalhando de lavoura por que aqui não tem chance de ter um emprego melhor, aí tem que sair praí pra fora**, quem vai pra São Luís vai, quem vai pra Mato Grosso vai, vai pra trabalhar com corte de cana, pra produzir, ter um dinheiro financeiro pra comprar alguma coisa, pra poder deixar... aí por isso eles

saem. Tem várias pessoas que esse ano já saíram, já foram. **E aqui pra eles não tem emprego financeiro** (grifos meus).

Léa enuncia que o fato de não haver um emprego financeiro (que gere renda) na comunidade e, ao mesmo tempo, de haver muitos jovens que se formaram (terminaram o Ensino Médio) e não conseguiram um emprego cuja renda possibilitasse a satisfação das necessidades familiares e a obtenção de alguns bens de consumo, é motivo para que muitos deles saiam de sua comunidade e procurem outras oportunidades de emprego fora.

Nessa senda, se consolida uma imagem de que quem estudou “não é para trabalhar na roça”, “não é para pegar no pesado”, de que a roça “é coisa pra analfabeto”, para “gente que não teve outras oportunidades na vida”... Observo que a Educação, no sistema capitalista, é vista como um meio de ascensão social, assim, quem estudou, *teoricamente*, não deve ou não deveria ocupar postos de trabalho vistos como menosprezados e inferiores.

Além disso, Ana Luíza, diretora da escola municipal em Ariquipá, ainda discute que os jovens “ficam cheios de vaidades” e que querem satisfazê-las:

Ana Luíza: Aí os jovens ficam cheios de vaidade, né, tem a vaidade deles de se vestir, de fazer seus passeios... o pouco que tem não dá pra todos, aí eles saem. Os pouco que ficam trabalham com um, trabalham com outro, algum aposentado paga, mas hoje pouco aposentado tem roça [...].

Assim, com o trabalho fora, cria-se a expectativa de que não se vai mais *trabalhar por precisão* e que se poderá participar, enfim, da “sociedade de consumo”. Nessa lógica, os jovens pretendem deixar de ser encarados como uma pessoa “mais devagar” para “estar mais à frente” por meio da posse de determinados bens de consumo privados, tais como roupas de marca, celular, óculos escuros, motos, entre outros símbolos de distinção social. Além disso, objetivam um investimento no futuro, por meio da construção de casas mais duradouras (de alvenaria) e da compra de gado. A fala de Rosenilde ratifica o que disse anteriormente:

Rosenilde: Outro surgimento aí foi esse... corte de cana pra fora. Os jovens se dedicaram a querer ganhar muito lá fora... sendo escravizado, né? Por que isso é um serviço escravizado, meu marido mesmo, passou cinco anos pra lá. Eu brigo, brigo, brigo tanto pra ele não ir, mas no sentido de ele ir, foi melhor pra gente por que foi através desse trabalho dele que nós compramos o material pra fazer a casa, que nós tem uma televisão, nós tem essa moto, foi através de ele ir praí, né? Que se ele tivesse aqui, nada disso a gente tinha...

Léa complementa com a seguinte informação:

Pesq.: Aí quando eles chegam com essa quantia, geralmente é pra comprar o quê?

Léa: Tem vez que ele investe, quem compra moto compra, quem compra gado compra, aí, o resto, às vezes, eles faz casa, deixa depositado...

Apesar de o trabalho migratório (“para fora”) ser encarado como um “serviço escravizado”¹²⁰, o retorno financeiro que possibilita justifica o grau de autoexploração a que esses camponeses se submetem ao longo dos oito meses trabalhando nos canaviais. Nesse sentido, o *trabalho para fora* não é encarado como um *trabalho por precisão*, em primeiro lugar, por que os trabalhadores *escolhem ir*, ou seja, eles decidem, e muitas vezes, desejam ir visando o retorno financeiro e de *status*, diferentemente do *trabalho por precisão* em que não há nem retorno financeiro nem *status* e muitas vezes, também não se escolhe.

Em segundo lugar, o *trabalho para fora* também não é entendido como um *trabalho por precisão*, uma vez que permite adquirir certos bens encarados como símbolos de distinção social. Um deles é a compra de gado, importante na economia camponesa por se constituir em fundo de reserva (Sá, 2007), utilizado para venda ou consumo, para suprir alguma necessidade da unidade familiar. No entanto, o maior bem a que se destina o dinheiro fruto do trabalho nos canaviais, sobretudo para os homens chefes de família, é a construção da casa de alvenaria. A esse respeito, Silva (2008) sustenta:

Os sinais de distinção social aparecem na transformação das casas de adobe em alvenaria (tijolos). Inicialmente, há a troca da cobertura de folhas de palmeira pelas telhas de argila. Em seguida, iniciam a reconstrução das paredes e, por fim, a instalação de portas e janelas de madeira e de pisos cimentados. Além dessas alterações, há a compra de aparelhos de televisão e de som e, em alguns casos, a compra de motocicletas, sobretudo, pelos jovens solteiros. Esses objetos, comprados com o dinheiro advindo do trabalho dos migrantes, exercem uma enorme influência no imaginário do conjunto do grupo social e, ao mesmo tempo, são os ingredientes de mudanças de consumo e também de novos padrões de comportamento advindos da cultura migratória. [...] Construir ou reconstruir a casa de tijolos e de telhas, segundo os padrões das classes sociais mais elevadas, representa para o migrante a consecução de um sonho de ascensão social e também um lugar seguro para si e para a família (SILVA, 2008, pp. 172 e 173).

O trabalho migratório pode ser realizado pelos camponeses tanto de forma *temporária* – até terminar a casa de alvenaria ou até comprar número X de cabeças de gado – quando voltam então a trabalhar em sua própria roça e até mesmo de alugado nos territórios

¹²⁰ Silva (2008, p. 178) enuncia que as condições de trabalho nos canaviais e nos barracos são marcadas pela superexploração, pela precariedade e pelo desrespeito e violência aos direitos humanos do trabalho, isso quando os trabalhadores não são efetivamente escravizados por dívidas. Assim complementa: “Além do desgaste físico, das doenças respiratórias, câncer de pele e de pulmão, em virtude do sol e dos agrotóxicos, do controle exercido no ato do trabalho pelos feitores, há muitas mortes em função de acidentes de trabalho e de transportes, em razão da precariedade dos ônibus que levam os trabalhadores até os canaviais”.

de origem; como também pode ser de forma *permanentemente temporária* (Silva, 2008), quando o trabalho nas plantações de cana, café e laranja se torna a atividade principal *de todos os anos*. Com a necessidade de manter os padrões de consumo obtidos com as viagens anteriores, muitos camponeses, sobretudo jovens, permanecem nesses ciclos migratórios num eterno ir e vir, partir e chegar, tendo suas vidas divididas no espaço e no tempo.

Esses seriam os assim entendidos “remediados”, ou seja, os que, embora se submetendo a um grau de autoexploração extremo, conseguem adquirir determinados símbolos de distinção social, o que não acontece com os camponeses “mais devagar”, que trabalham *por precisão*, e que demorariam mais tempo para adquirir os mesmos bens materiais e simbólicos daqueles que *optam* pelo trabalho migratório. Todavia, a condição de *mais devagar* ou *remediado*, é flutuante, na medida em que “um pode ser o outro amanhã”, pois o camponês que trabalha *por precisão* pode vir a *trabalhar para fora* nos próximos anos assim como este pode sofrer algum acidente, adquirir alguma doença laboral ou mesmo não querer mais viajar de modo que volte a *trabalhar por precisão*.

Já os chamados “ricos” ou *folgados* são aqueles que, segundo Tchayanov (1924), exercem menor grau de autoexploração para a satisfação das necessidades familiares. Em Ariquipá, eles são identificados nos aposentados, nos donos de cabeça de gado, nos comerciantes e nos funcionários públicos melhor remunerados. Em relação a estes últimos, geralmente são constituídos por pessoas com Ensino Superior completo ou incompleto e por aqueles que fizeram cursos técnicos (“aprenderam uma profissão”). Em Ariquipá observo a existência de três técnicos agrícolas e de duas estudantes do curso técnico em enfermagem que são moradores do lugar.

Apesar disso, a representação dos funcionários públicos como “ricos” também é perene. Tal acontece por que a maioria destes não está vinculada à prefeitura por meio de concurso público, mas sim por contrato realizado com o prefeito *do seu lado*. Assim, quando o prefeito *do seu lado* ganha a eleição, tais pessoas são contratadas, porém, quando perde, todos são demitidos e são contratadas as pessoas do lado do outro prefeito¹²¹. Em conversas informais, Rosenilde e Alaídes, ambas professoras *contratadas* pela prefeitura, relataram:

Rosenilde: Pelo menos **nesses quatro anos** tá todo mundo trabalhando, tá todo mundo firmado (grifos meus).

¹²¹ Para compreender as relações sociais estabelecidas a partir da figura dos prefeitos nos municípios maranhenses, cf. *prefeiturização das relações sociais* em Araújo (2001).

Alaídes: Já era pra eu tá aposentada, mas com **essa mudança de prefeito**, eu perdi dezesseis (16) anos sem trabalhar como professora.

Pesq.: E quando isso acontecia, o que você fazia?

Alaídes: Eu era empregada doméstica em São Luís (grifos meus).

No mandato atual (2013-2016), o candidato a prefeito vencedor em Bequimão – MA foi o apoiado pela maioria dos moradores de Ariquipá, assim, Rosenilde fala aliviada que “pelo menos nesses quatro anos tá todo mundo firmado”. No entanto, quando o candidato *do seu lado* não vence, as pessoas têm que “se virar”, buscar outras ocupações. No caso de Alaídes, nos quatro mandatos em que *seu prefeito* não ganhou (16 anos), ela foi trabalhar como empregada doméstica em São Luís.

Dessa forma, entendendo a relação “pobreza/riqueza” a partir do trabalho, é possível perceber que esta se estabelece por meio do equilíbrio entre o grau de autoexploração do trabalhador e a satisfação das necessidades familiares. Quanto maior o grau de autoexploração e menor a satisfação das necessidades familiares, mais o camponês terá que *trabalhar por precisão* e será encarado como “mais devagar” que os outros. Já quando o grau de autoexploração é grande, mas dá para satisfazer as necessidades familiares, o camponês é encarado como “remediado”, o que acontece, por exemplo, quando ele vai “trabalhar fora”.

Quando há menor grau de autoexploração e maior satisfação das necessidades familiares, é então que este é considerado “rico” ou “melhor de vida”. No entanto, trabalhar por precisão, trabalhar para fora e trabalhar como contratado da prefeitura é uma situação que pode mudar de um ano a outro ou de quatro em quatro anos. Dessa forma, a condição de “mais devagar”, “remediado” ou “melhor de vida” é temporária senão dizer, flutuante, de forma que quem está “rico” (*melhor de vida*) agora pode não estar em outro momento e vice versa. Apesar disso, o símbolo de distinção social mais aparente continua sendo a casa (de alvenaria).

Os que não estão inseridos nessa condição de flutuantes, em Ariquipá, são os aposentados, os donos de cabeça de gado (que também são aposentados) e os comerciantes, que, neste caso, também são os herdeiros do Nhonhô Ramalho que ainda moram na comunidade. Em relação aos aposentados (donos de cabeça de gado ou não), d. Simôa, idosa aposentada, assim se refere: “Hoje, com essa aposentadoria, nós tamo outra. [...] Então hoje, a **gente se torna rica**, rica assim de coisa que a gente já passou e que não tá mais passando, né?” (grifos meus).

Ana Luíza, diretora da escola, assim trata sobre a questão:

Ana Luíza: Hoje, elas [as aposentadas] acham melhor pra elas por que hoje elas têm um dinheirinho, mas se não tivesse essa aposentadoria? Elas tavam trabalhando na roça, quebrando coco e já tinham morrido.

Até a década de 1950, os trabalhadores rurais estavam excluídos dos direitos previdenciários no Brasil. Com a ditadura militar foi possível que se abrisse uma possibilidade de seguridade social a esses trabalhadores por meio da aprovação do “Estatuto do Trabalhador Rural” (Costa e Lopes Júnior, 2012). No entanto, a aposentadoria rural, implementada a partir de 1971, permitia que apenas os trabalhadores do sexo masculino, acima de 70 anos ou que possuíssem reconhecimento médico oficial de sua invalidez, poderiam se aposentar, recebendo proventos mensais no valor de $\frac{1}{2}$ salário mínimo.

Segundo Costa e Lopes Júnior (2012), somente com as leis nº 8.212 (Plano de Custeio) e nº 8.213 (Plano de Benefícios), de 1991, a aposentadoria ligada às atividades rurais passou a inserir trabalhadores rurais idosos ou inválidos, de ambos os sexos, em regime especial, recebendo agora um salário mínimo. A idade para aposentadoria dos homens foi reduzida para 60 anos e das mulheres foi fixada em 55 anos. Mas, para tanto, os (as) trabalhadores (as) rurais devem realizar uma contribuição mínima de quinze (15) anos no Sindicato dos Trabalhadores Rurais em que forem filiados.

Com a inserção da aposentadoria rural em Ariquipá, os idosos passaram a possuir um *status* diferenciado, sendo encarados como “ricos” na comunidade. Em conversas informais, observei algumas brincadeiras realizadas sobre tais aposentados (as), por exemplo, quando uma senhora disse: “fulana é quem manda aqui. Ela que é a *mulher do cartão*” (ou seja, recebe aposentadoria). Em outro momento, observei um homem fazendo galanteios para uma senhora idosa, depois, ele estava sendo “caçoado” pelos demais, ao que retrucou: “O que é? Vocês que são besta, ela é viúva!” (ou seja, recebe duas aposentadorias, a dela e a do finado marido).

D. Odete enuncia algumas mudanças ocorridas em sua vida após ter se aposentado e explica por que atualmente se sente “rica”:

D. Odete: Nós tamos ricos assim por que a nossa situação mudou. Por que de primeira nós vivia nessa luta de roça, de quebrar coco, de trabalhar de alugado pra comprar um quilo de cumê, um quilo de farinha pra dar pra seus filhos. [...] Por que olha, dantes, não tinha essa aposentadoria, hoje, é todo mundo quase aposentado, tem essa Bolsa Família que só uma pessoa ganha setenta [reais] e uma fração... [...] Entonce, é isso, nós comprava nessa época era cinco tostão de café, uma quarta de açúcar, e hoje não, hoje, nós recebe nosso dinheiro, nós compra quatro, cinco quilos, compra fardo de arroz, tá vendo, compra tudo e bota na nossa casa pra nós comer.

A entrevistada aponta que se sente “rica”, pois sua situação agora – como aposentada – é diferente de quando era mais jovem e trabalhava *por precisão*, pois, como ela mesma afirma, tinha que trabalhar muito “pra comprar um quilo de cumê, um quilo de farinha”. A “riqueza” é entendida como uma maior oferta (fatura) de alimentos na mesa da pessoa, pois se antes ela “comprava de quilo”, agora “compra de fardo” (30 kg). Por ter a possibilidade de comprar os alimentos necessários para o consumo familiar a partir de uma renda fixa e regular é que os aposentados também são identificados como “ricos” ou pelo menos como “não pobres”.

Por tal renda ser recebida regularmente, os aposentados também são aqueles que podem fazer grandes compras, como sofá, geladeira, fogão, podem fazer empréstimos para reformar/construir casas, enfim, eles têm a fiança para se “endividar”. Embora os beneficiários do Bolsa Família também possam comprar parcelado ou fiado, para eles, isso acontece em menores proporções do que para os aposentados. D. Nilza e d. Benedita enfatizam que com a aposentadoria elas agora têm “crédito na praça” para fazer compras parceladas, ou mesmo para comprar fiado e pagar depois.

D. Nilza: Umas das coisa que melhorou [com a aposentadoria] é que **naquele tempo a gente não tinha essa fiança pra comprar as coisas** e hoje não, eles já vendem na porta, ofereçam, aí **a gente compra pra pagar devagar**. Aí a gente faz as compras, paga essas, faz outra, quando vai receber paga, assim é que é (grifos meus).

E d. Benedita ratifica:

D. Benedita: Depois que veio a aposentadoria [as coisas melhoraram]. Depois que teve a aposentadoria que **a pessoa já compra uma geladeira, já compra um sofá**, compra qualquer coisa, tá vendo, pode comprar na loja e ir pagando... Nós não tinha isso (grifos meus).

Por fim, os aposentados também são encarados como “ricos” por que possuem mais autonomia quanto a seu tempo. D. Odete comenta que “trabalho no dia que eu quero”, quando não quer, “eu me deito”, “como alguma coisa” e tem alguém (que mora com ela) “pra fazer um cafezinho, fazer o jantar”. Para as famílias dos aposentados, algum “luxo” é permitido como, por exemplo, fazer “aniversário de criança”, o que não se fazia antes. Tais representações estão muito distantes do entendimento sobre o trabalho *por precisão*, no qual “não há tempo ruim”, “se trabalha por que é o jeito” e “não se tem descanso”. Comparado a este, os aposentados, segundo d. Odete, “estão no garimpo”, conforme ressalta:

D. Odete: Eu, pra mim, pelo que eu passei, eu tô outra, eu trabalho o dia que eu quero, às vezes eu acabo de almoçar vou pra minha cama e me deito, tá vendo, quando me levanto tem um cafezinho, tem qualquer coisa eu como, a menina vai fazer jantar... nós tamo no garimpo.

Pesq.: No garimpo?

D. Odete: No garimpo é quando a gente melhora de vida. A nossa situação é maravilhosa. De primeira ninguém fazia aniversário de filho, só quem tinha condição. E agora, não, agora já se faz, tá vendo?

Diante disso, d. Ana afirma que “uma vida dessas é maravilhosa”:

D. Ana: Eu tenho uma boa cama pra mim dormir, roupa graças a Deus eu tenho muita, eu tenho minha casa pra morar, o dia que não tiver o cumê eu mando comprar fiado, entonce, uma vida dessa é maravilhosa.

Há também o entendimento de que não só o aposentado vive bem (não passa necessidade) como também sua família está “melhor de vida” (Araújo, C., 2009). Nesse sentido, os descendentes do aposentado (filhos, netos e bisnetos) de alguma forma usufruem da aposentadoria recebida por este, se constituindo num alívio ou num escape da situação de “pobre” ou “mais devagar”. A esse respeito, d. Ana é categórica:

D. Ana: A pessoa se desenvolveu depois dessa aposentadoria. E tem essa Bolsa Família que já dá pra comprar dois quilos de cumê, um café, um açúcar, um leite, uma roupinha pra criança já dá. E dantes nós não tinha isso. **Aqui quem não tem Bolsa Família come é de vó, de papai e de vovô que tá recebendo e aqui são poucos os que não têm [aposentados] (grifos meus).**

D. Nilza afirma que o que faz com que muitos jovens não pareçam “pobres” é, pois, o seu vínculo com algum aposentado:

D. Nilza: Eles não parecem mais pobre é por que **cada um desses jovens aí tem um aposentado encostado**, que dá muita força. Às vezes precisa do alimento, a gente compra, aí não tem mais aquela despesa, aí que passa por ele [o jovem] não ser pobre (grifos meus).

Conforme enunciado na introdução deste capítulo, para os moradores de Ariquepá, “pobre é gente da África”, gente em São Luís “que mora debaixo da ponte”, quem não tem o que comer ou onde morar. Segundo os moradores, pessoas nessa situação não existem na comunidade, pois há aqueles que ajudam os que são “mais devagar”. Segundo d. Ana, por mais “necessitada” que uma pessoa esteja, ela tem um aposentado que não vai lhe deixar “passar fome” ou “sem ter onde morar”.

O aposentado, na fala de d. Nilza, “dá muita força” aos mais jovens, seja pagando alugado para eles poderem trabalhar seja ajudando na alimentação, que constitui a maior

despesa numa casa. O aposentado seria, segundo Di Giovanni (1998), o “sistema de proteção social primário” na medida em que protege os indivíduos, de forma não institucionalizada, ante as privações e necessidades da vida. A fala a seguir ratifica o comentário anterior:

Pesq.: E a aposentadoria ajuda os novos também ou só os velhos?

Ana Luíza: Ajuda a juventude [...]. [As idosas] também não vão deixar de ajudar, por que mora neto, mora filhos ainda com elas, então, ajuda, pra quem sabe aproveitar bem.

Outra mulher: Eu acho assim, a minha [filha] mora lá com minha sogra, me ajuda assim, com o negócio da comida, por que ela compra e eu como junto, né, mas negócio de luxo, essas coisas assim, de ela usar, ela que se vira.

Nesse entender, as relações intergeracionais influenciam nas concepções sobre a “pobreza/riqueza” em Ariquipá uma vez que uma pessoa que trabalha de alugado, mas que tenha um idoso que o auxilia, não necessariamente vai ser encarado como uma pessoa que “passa necessidade”. Por outro lado, essa “ajuda” dos idosos não é completamente desinteressada, mas pode ser compreendida através da teoria da dádiva, do antropólogo francês Marcel Mauss (2003), caracterizada pelas obrigações de *dar*, *receber* e *retribuir*.

De acordo com Mauss (2003), em todas as sociedades, as pessoas tem a obrigação de dar, distribuir ou convidar, caso contrário, corre-se o risco de perder a posição social ocupada ou, no mínimo, de ferir a etiqueta. Do mesmo modo, não se está livre para recusar receber, pois, agir assim “é manifestar que se teme ter de retribuir, é temer ter de ‘ficar calado’ enquanto não se retribui” (ibidem, p. 247). Nesse sentido, *dar* é manifestar superioridade, no entanto, *receber* sem *retribuir*, ou sem retribuir mais, é subordinar-se, ser pequeno, ficar “por baixo”. Textualmente, o mesmo autor complementa:

Deve-se apreciar em voz alta o alimento que nos preparam. Ao aceitá-lo, porém, a pessoa sabe que se compromete. Recebe-se uma dádiva como um ‘peso nas costas’. Faz-se mais do que se beneficiar de uma coisa e de uma festa, aceitou-se um desafio; e pôde-se aceitá-lo porque se tem certeza de retribuir, de provar que não se é desigual (MAUSS, 2003, p. 248).

Nesse sentido, quando os aposentados prestam auxílio aos mais novos e estes o recebem, ambos estão estabelecendo entre si um laço em que retribuir torna-se o imperativo máximo. Observei casais jovens fazendo serviços “gratuitamente” para idosos no quintal destes, como limpar, fazer banheiro (feito com a palha da pindoba), cercar, limpar o poço; ou destinando uma parte da farinha produzida para esses idosos ou, quando ganhavam alguma coisa, dividiam com os primeiros. Assim, tais tarefas se constituem em contraprestações,

“feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa e que não pode sequer ser recusada” (ibidem, p. 303).

Dessa forma, a falta de um “emprego financeiro” para a maioria dos moradores de Ariquipá faz com que eles busquem alternativas para sua sobrevivência. Entre elas, eles podem trabalhar *por precisão, para fora* ou como funcionários públicos contratados, além de estabelecerem relações de auxílio (mútuo) com os aposentados. No entanto, o que estes desejam é a existência de um “emprego financeiro” em Ariquipá, ou seja, uma atividade que gere renda na própria comunidade sem ser necessário realizar migrações para satisfazer as demandas da unidade familiar. Esforços nesse sentido têm sido feitos pela associação de moradores em parceria com a Secretaria de Agricultura do município, no entanto, até o momento, nenhuma ação concreta foi realizada.

4.4 “A terra é rica, falta saber usar”: os recursos naturais e a relação Deus-homem-terra

As representações acerca da terra do Ariquipá, atualmente, demonstram que esta é entendida como *rica*, por que *tudo o que se planta nela dá*, é uma terra fértil, bem esterçada, pois segundo os moradores, como o gado é criado solto, fertiliza todos os lugares. Não apenas a fertilidade é ressaltada como riqueza, como também a variedade de frutos e a boa quantidade de água e de madeira existente na comunidade. Assim, a abundância de recursos naturais é a primeira imagem associada à riqueza da terra em Ariquipá, conforme expresso na fala de Alaídes:

Alaídes: Ariquipá é rico de água, de madeira, rico em frutas, fruta mesmo da terra, não é essas frutas artificiais, como essas outras de outro lugar, não, tudo aqui tem se a gente for andar por dentro dos mato... antigamente, nós criança, tudo a gente fazia comida. Era uma murta, araticum, era mejuba, mamão tinha muito aqui nas capoeira, nós saía aí pra comer em tempo de criança. [...] É isso, eu acho que minha terra é rica. Ingá, tudo a gente comia e vivia satisfeito...

Em comparação com outras comunidades quilombolas próximas, a riqueza da terra do Ariquipá também é ressaltada:

Rosenilde: Aqui no Ariquipá, graças a Deus, o Ariquipá é **rico de água**, tu vê aqui aonde tu vai tem um poço pra te abastecer e a água aqui, graças a Deus, é uma água boa, mas tem umas comunidades vizinhas aí que são **carentes de água**. Esse lugar, Águas Belas, é carente de água demais, Águas Belas tem um só poço que abastece a população. É... Monte Palma, ano passado, no verão, Monte Palma tinha um poço que abastecia eles tudinho, Rio Grande também tem uma carência de água, é... Frexal também tem um lugarzinho lá que é carente de água demais, até que Frexal tem água boa, mas esse lugarzinho de lá, São Pedro, oh, mais é **pobre de água**

demais. Água não tem quase. Ramal de Quindiuá e Mafra são outras que sofrem demais por causa de água (grifos meus).

Ariquipá se entende como *rico de água e de frutos* em comparação a outras comunidades próximas identificadas como *carentes de água e pobres de água*. Assim, concordo com Andrade e Souza Filho (2006), ao discutirem que, em relação à terra, na identificação como *pobre* ou *rica*, não está em jogo nenhum critério monetário ou de renda das famílias quilombolas, mas o acesso direto ou não aos recursos alimentares passíveis de serem extraídos da terra ou de algum modo relacionados à água. Aqui, *riqueza* está associada à ideia de fartura, abundância dos recursos naturais que, por sua vez, podem ser utilizados por todos da comunidade, não sendo privativa a um ou outro.

Na concepção dos moradores, tal riqueza *natural* foi dada a eles *graças a Deus*, é um presente de Deus para os filhos de Ariquipá. Assim, a terra é rica por que Deus quis, no entanto, para manter essa riqueza, a pessoa precisa trabalhar na terra, pois *produzindo* é o único meio de manter a terra rica. Tal pode ser percebido na fala de d. Helena:

D. Helena: Por que a **riqueza é só se camarada produzir, se não produzir, não pode ser rica**, e aí tão produzindo. Tirar eu acho que eles [os herdeiros] não podem mais tirar ninguém daqui, nem que eles quisessem eles não tiravam. Todo mundo mora uma vida aqui, e nem que eles quisessem... (grifos meus).

Já d. Odete sublinha que como a terra é rica, as pessoas só “passam mal” se forem *preguiçosas*:

D. Odete: Nós vive é da terra, a farinha é da terra, o feijão é da terra, tudinho que nós se alimenta é da terra, é a fruta, é verdura, não é só da terra? Entonce a terra é rica. Hoje só passa mal é quem tem preguiça, quem tem preguiça passa mal por que **Deus dá cru, mas não cozido. Deus dá cru, eles não querem cozinhar! Eles não passam mal? Passam...** (grifos meus).

Em primeiro lugar, percebo que embora a terra seja encarada como *rica*, ela precisa do trabalho humano para continuar enriquecendo. No *ethos* camponês há uma relação muito estreita entre a terra, Deus e o ser humano, em que a riqueza só é mantida se cada qual fizer a *sua parte*. Woortmann (2004) discute que, nessa relação, o *trabalho do homem* é respeitar a terra (e a natureza de modo geral), preparando-a, tratando-a quando necessário e a deixando “descansar”; o *trabalho da terra* é fazer nascer e crescer a planta, retribuindo o trabalho do homem com “uma boa colheita”; já o *trabalho de Deus*, inicialmente, foi ter dado a terra ao homem e depois, o de fazer chover, o que depende da conduta humana, assim, quando afrontam a vontade divina, em vez da chuva vem então o castigo, a seca.

Tal relação Deus-homem-terra é muito perceptível nas falas das entrevistadas quando apontam que Deus fez a parte dele (deu a terra e a chuva, pois Ariquepá é *rico de água*), no entanto, é preciso que o ser humano faça também a sua parte (produzir) para que assim a terra possa também fazer a sua (dar uma “boa colheita”). Tal relação se expressa no ditado popular enunciado por d. Odete: “Deus dá cru, mas não cozido”, é preciso, pois, que as pessoas façam a sua parte para não *passarem mal*, ou seja, para não viverem *com precisão*. O não trabalho do homem é encarado como preguiça, uma falta de vontade deles mesmos, o que pode gerar futuramente, o *empobrecimento* da terra.

A riqueza da terra, nessa concepção, não se dá por seu *valor de troca*, como mercadoria, mas por seu *valor de uso*, assim, ela vale se estiver sendo usada, trabalhada. Como a terra de Ariquepá não é dividida em lotes, mas está posta para o uso comum da comunidade, é pelo trabalho em determinada área, geralmente com a produção da roça, que se adquire o direito de ocupar temporariamente determinado espaço. Ou seja, é o trabalho que justifica a ocupação ou não, pelos moradores, de determinado pedaço da terra.

Nessa senda, o próprio trabalho, segundo Woortmann (2004), tem um fundamento que se poderia chamar de *bíblico*: “a sina do homem é trabalhar. Se Deus deu a natureza para ser usada pelo homem, este tem a obrigação de trabalhá-la. Por isso mesmo, é pelo trabalho que se tem direito à terra¹²²” (p. 137).

Apesar disso, d. Benedita comenta que é preciso *saber usar* melhor o solo:

D. Benedita: Senhora, aqui a terra é rica, a gente é que não sabe quase aproveitar. Quem tem um quintal, aí só planta mandioca, aí essa mandioca só dá de ano, não se planta uma batata, não se planta um jongome, não se planta uma melancia, não se planta nada e por aí eles plantam, ó, antes da mandioca tá boa, essas outras frutas já deram e aqui, não, aqui a valência é só plantar maniva. Aí maniva só dá em ano. É bem rica aqui, terra mole, boa mesmo. Não tá se comprando madeira nem pindoba, nada disso tá se comprando aqui, graças a Deus. Então, não é pobre assim, a terra, né? O caso é que nós não tamo sabendo aproveitar ela, que se tivesse plantio dessas coisas... Olha, aqui em Bequimão é tanta coisa que a gente compra que... um matão pra li, ó, sangal que se chama, só tem mandioca, não tem uma batata, não tem uma melancia, não tem essas coisas. Eu até plantei, mas não deu.

Em sua fala, d. Benedita aponta que os moradores não sabem aproveitar a riqueza da terra por que não fazem uma diversificação dos alimentos plantados. Em sua maioria, eles cultivam a mandioca, o arroz, o milho e o feijão, não plantando nem verduras e nem legumes. De acordo com a mesma, se eles plantassem outros alimentos, poderiam vender, pois “em Bequimão é tanta coisa que a gente compra”. Em outro momento, pude observar que, em

¹²² Entenda-se aqui o direito, dos moradores, à posse temporária de determinada parcela da terra para o cultivo de sua roça.

Ariquipá, quando se quer comer legumes (batata, cenoura, chuchu) e o que chamam de tempero (cebola, tomate, pimentão), é preciso comprar um ou outro nas quitandas, pois poucas são as famílias que têm esses produtos nos quintais.

Dessa forma, a questão da pobreza/riqueza da terra no Ariquipá é percebida a partir da seguinte frase, repetida em quase todas as entrevistas feitas: “ela é rica, falta *saber usar*”. Tal enunciado nos permite compreender que a terra está sendo usada (pois é encarada como “rica”), no entanto, é preciso *saber usar* melhor, e isso se daria, na fala de d. Benedita, por meio da diversificação da produção, plantando uma maior variedade de alimentos, talvez com uma assistência técnica especializada que pudesse auxiliar tanto na produção quanto na comercialização dos alimentos produzidos.

Todavia, é perceptível, na comunidade, uma queixa constante acerca de pessoas que não estão *sabendo usar* a terra (e a natureza de modo geral). Tais pessoas não estariam respeitando suas atribuições (responsabilidades) para com a natureza, não deixando a terra descansar, não preservando as matas, os rios e os campos. Nesse sentido, na relação Deus-homem-terra, tais pessoas não estariam cumprindo suas atribuições para manter a terra *rica*. Nessa compreensão, Rosenilde comenta:

Rosenilde: Antes aqui os campos eram muito fundo, tinha muita água, dava muito peixe, agora não, agora com a desmatção, com a falta de preservação do meio ambiente o nosso campo tá morrendo...

Pesq.: Quem tá devastando o campo?

Rosenilde: O próprio pessoal do lugar. Com essa devastação aí pronto, [...] se você roçar um beira rio você deixa tantas braças preservadas, né, só que aí eles cortam tudo, devastam tudo. Inclusive você passou por um rio ali você observou, né, ele é devastado, fizeram uma roça bem em cima do rio. E aí... vai morrendo, a nascente morre, o rio morre, vai entupindo, vai assoreando, isso mesmo... Olha, os moradores de antes, o que eles faziam na época da pesca: um tempo desse aí eles entravam no rio e iam limpando os rios, pra quê? Pra não morrer o rio, eles limpavam as beira do rio tudinho [...], não devastavam o rio, era tudo mata fechada [...] que era pra peixe subir e a água ter força de sair pra encher os vazios dos campos. Hoje em dia, não, a juventude hoje não faz mais isso... você vai nos campos é tudo entupido, [...] aí, qual a tendência? Acabar, né? Daqui a pouco nossos netos, bisnetos, não vão ver o campo...

Os *campos*, na concepção dos moradores, são áreas inundáveis sazonalmente, principalmente em período de chuvas, em contraposição aos locais alagados ou permanentemente úmidos, como *brejos*, *baixas* e *igarapés*. Entretanto, todos são irrigados pelo que chamam de *fontes*, *grotas*, *olhos d' água* ou braços de rios (Andrade e Souza Filho, 2006). Com o assoreamento dos rios ao longo do tempo, os campos existentes em Ariquipá estão secando e cada vez têm menos abundância de peixe. Assim, gradativamente, a *riqueza*

de Ariquipá (a água) vai escasseando e com ela, as possibilidades de alimentação (os peixes, moluscos e crustáceos).

Em outra linha, também se observa um movimento de transformação dos recursos naturais, de *valores de uso* em *valores de troca*. Assim é que a madeira vai sendo cortada, por alguns moradores, e vendida para pessoas de Bequimão e de São Luís, bem como as pedras são retiradas da comunidade igualmente para a venda clandestina. O relato seguinte aponta que tal ação se dá devido ao aumento do consumo de drogas ilícitas, pois como os usuários precisam de dinheiro para a compra das mesmas, então eles vendem os recursos naturais de Ariquipá a preços baratos para (in)sustentar seu vício. Tal pode ser apreendido no diálogo a seguir:

Rosenilde: Ali, o que se chama pedreira, tinha muita madeira, tinha muito pau de lei que servia pra... fazer casa, pra muitas utilidades, né? Só que eles entraram aí sem a permissão de ninguém, aí roçaram tudo, cortaram tudo. [...] A pedreira é muito grande, né, muita pedra, já saiu mais de duas mil carrada de pedra daí. [...] Essas pedras vão pra São Luís, Alcântara, fazer casa praí.

Pesq.: Mas, quem é que leva?

Rosenilde: O pessoal de Bequimão vem buscar aqui. Os daqui vende, os doidos dão, de graça, por que eles vendem por oitenta reais, aí os outros revendem por cem, por quinhentos, sabe que pedra é cara, né? [...]. A gente tentou dar uma paralisada...

Seu Eusébio: São só os vagabundos...

Rosenilde: É, os que gostam de puxar... [os que utilizam drogas]. Aí nós tomamos uma providência aí, na ata [...], a gente tentou paralisar, passou um mês que não vendiam, aí depois começou tudo de novo. Aí eles tavam falando que nós queria ser o dono de Ariquipá, que o dono de Ariquipá tava lá em São Luís e não tava ligando e a gente queria tomar de conta... a gente tentando preservar, né, e eles deixando destruir. Por que pra arrancar a pedra, eles cortam os paus, passam fogo, pra descobrir as pedras, aí o que acontece, além de passar o fogo por baixo, o fogo sobe, pega nas árvores, e aí? [...] Queima tudo, e aí fica tudo no tempo. Acaba com a natureza...

Dessa forma, a *riqueza* de Ariquipá vem sendo gradativamente desfalcada pela ação de alguns moradores, tanto devido à falta de uma consciência ambiental, gerando poluição e desmatamento do território, como pela ação de algumas pessoas que se apropriam individualmente dos recursos destinados à coletividade. Num entendimento de que *a terra não tem dono*, elas justificam assim suas ações, não percebendo que a terra pertence aos moradores de Ariquipá, e que, portando cabe à comunidade como um todo (e não aos *herdeiros* em São Luís) zelar pela reprodução sustentável do território.

Embora o território seja de uso comum, existem áreas nas quais não é permitido roçar, tais como: *dentro da mata, margem de rio e mato preservado*¹²³. Em tais locais não

¹²³ Há diferenças entre *mata* e *mato*. Embora ambos constituam a área que não faz parte dos locais de plantio (roças), a *mata* apresenta uma vegetação mais espessa e densa, se localizando mais distante das casas dos

devem ser realizados roçados nem a retirada compulsória de madeira e pedras a fim de garantir a manutenção dos *campos* e a reprodução física dos animais. No entanto, essa ainda é uma questão de luta na comunidade, estando em jogo a própria legitimidade da associação de moradores, uma vez que sua autoridade para fiscalizar essas ações ainda causa relutância em algumas pessoas que a entendem como “querendo ser dona de Ariquipá”.

Dessa forma, compreendo que, em Ariquipá, diferentes elementos são acionados para classificar o que se entenderia como *riqueza* e *pobreza*. Nas representações sobre si, Ariquipá ora aciona critérios definidores de *pobreza* para caracterizar determinadas situações ora aciona os de *riqueza* noutra. Assim é que, neste capítulo, identifiquei que, na época de Nhonhô Ramalho, Ariquipá era entendida como “pobre de farinha” e “rica em peixes”; “pobre pela *precisão*” e “rica em segurança, respeito”.

Já atualmente, esta comunidade se entende como “rica em manutenção” e “pobre de segurança”; “pobre de emprego financeiro” e “rica em recursos hídricos e naturais”. Porém, não chega a ser *tão pobre* quanto a “gente da África, do Haiti e de São Luís”, que passa fome e não tem onde morar.

Tais concepções não são estáticas, pelo contrário, variam conforme o movimento da realidade e a posição dos agentes sociais em disputa. Assim, tais elementos, não necessariamente relacionados à renda, são acionados para indicar o que é entendido pelos moradores como *pobreza* ou *riqueza*.

No entanto, nas intermediações com o poder público, em particular, com a Política de Assistência Social, outros critérios são acionados a fim de que os moradores possam se inserir nos programas sociais oferecidos (aos reconhecidamente *pobres*). Isso posto, analiso a seguir quais concepções sobre a “pobreza” e os “pobres” são acionadas pelos moradores de Ariquipá objetivando participar dos programas sociais desenvolvidos pela Política de Assistência Social. Nessa relação com uma política pública que os pré-classifica como “pobres”, que outras concepções a “pobreza” adquire para os moradores de Ariquipá? Essa é uma questão para o próximo capítulo.

moradores, onde existem muitas árvores frutíferas e plantas medicinais, sendo também muito utilizada para a caça. Já o *mato* se constitui de uma vegetação mais rasteira e refere-se à parte da natureza que já sofreu ação humana. Na feitura de novas roças, é o *mato* que deve ser utilizado e não a *mata*. No entanto, há um *mato preservado*, que não deve ser roçado como, por exemplo, o utilizado para retirar palha, madeira ou pedra (muito utilizado na confecção das casas de taipa) Mais informações, cf. Souza Filho, 2008; Andrade e Souza Filho, 2006.

5 “PRIMEIRO, A GENTE TEM QUE PASSAR NO TESTE”: Ariquipá, Assistência Social e as (re)definições da “pobreza”

Discorro neste capítulo sobre as dinâmicas de acionamento dos critérios definidores de “pobreza”, pelos moradores de Ariquipá, a partir de suas inserções na Política de Assistência Social. Para tanto, parto do pressuposto de que a Assistência Social, historicamente, foi destinada a tratar dos “pobres” no Brasil e que ser classificado como tal, pelos parâmetros oficiais, é critério para seleção e permanência nos programas sociais destinados aos mesmos.

Nesse sentido, a Política de Assistência Social aciona elementos para interpretar/definir a “pobreza”, classificando os “pobres”, dentro de seus parâmetros, como “vulneráveis”, “excluídos”, “população em situação de risco”, entre outros adjetivos (Araújo, C., 2013). Além disso, é a Assistência Social (na figura de seus técnicos) que define *quem entra e quem não entra* nos programas socioassistenciais, segmentando ainda mais os ditos “pobres”, agora, em protegidos e desprotegidos, assistidos e desassistidos.

A esse respeito, Araújo, C. (2013) ressalta que, com o neoliberalismo, há uma focalização das políticas sociais nos mais pobres dentre os pobres, gerando, por sua vez, uma estratificação da proteção social tendo em vista os critérios de elegibilidade dos grupos nos programas socioassistenciais. Nesse ínterim, a Assistência Social passa a se constituir num atributo individual dos que “moralmente” tem direito a “desenvolverem-se”.

A “pobreza” seria, assim, entendida como um atributo moral que legitimaria a necessidade de Assistência Social. Nessa perspectiva, o “pobre” é aquele que necessita de assistência, de ajuda. Pereira (2007) lembra apropriadamente que o “pobre” é representado como aquele que está sempre na condição de *receber*, nunca de *dar*, sendo a obrigação de *dar* relacionada a quem tem mais. Sendo o “pobre” aquele que *pede ajuda*, a Assistência Social seria então vista como uma institucionalização da “ajuda”, não mais como “caridade”, e sim agora dentro dos trâmites do Estado democrático de direito.

Entre outras representações, Araújo, C. (2013) destaca também a relação construída pela Assistência Social entre pobreza, subdesenvolvimento e crescimento econômico. Nessa compreensão, o “subdesenvolvimento” e o “atraso”, são encarados como responsáveis pela existência de indivíduos carentes e excluídos, cabendo aos “que se encontram em posição superior em termos de conhecimento e poder, assisti-los, mediante técnicas adequadas associadas à solidariedade social e à participação dos ‘beneficiários’ dos denominados serviços socioassistenciais” (ibidem, p. 106).

Nessa linha, o crescimento econômico é entendido como elemento chave para a “superação da pobreza”, daí também a prevalência dos programas de transferência de renda no discurso de “erradicação da (extrema) pobreza” no Brasil. Isso tudo leva a entender a “pobreza” a partir de dimensões como renda, materialidade e carência, e os “pobres” como incapazes, não sujeitos e necessitados da tutela e da intervenção paternalista do Estado, concepções estas presentes na Política de Assistência Social (Araújo, C., 2013).

Nessa lógica, a “pobreza” é também pensada como algo técnico, passível de erradicação mediante gestão adequada e baixos custos. Tal se realiza a partir de focalizações, distribuições orçamentárias e redefinições das responsabilidades do Estado, do governo e da sociedade. O tecnicismo se apresenta, assim, como solução para o “problema da pobreza”, no entanto, ao enfatizar “as relações numéricas, variáveis organizacionais, termos como eficiência e eficácia, tratados de forma essencialmente burocrática [...], volta-se [na prática] a um barateamento da acomodação e controle dos pobres” (ibidem, p. 96 e 97).

Dessa forma, a relação entre “pobreza” e Assistência Social, a partir dos parâmetros oficiais, está marcada por tais características que corroboram para que a “pobreza” dos indivíduos seja encarada, pela Assistência Social, como algo “evidente”. Ao buscar tal “evidência da pobreza”, seus operacionalizadores acabam por naturalizar e homogeneizar distintas concepções de “pobreza” e de “carência” na procura pelo que seria o pobre “de verdade”. Para os pleiteantes a “beneficiários”, por sua vez, *evidenciar* sua “pobreza” significa ter de corresponder (ao menos na imagem e no discurso) ao que os técnicos da Assistência Social entendem como uma condição de “pobreza”. Nesse entender, a “pobreza” que os técnicos encaram como “evidente”, para os beneficiários, é muito mais sinuosa e camuflada.

Tais ações conduzem à estigmatização e hierarquização dos “pobres”, em que estes, para terem acesso aos direitos socioassistenciais devem *comprovar/evidenciar* uma condição de não-sujeito, de não-cidadão e de mais subalternizado do que o outro “pobre”. Nesse jogo por quem representa melhor o papel “de mais necessitado”, ganha-se o “direito” pelo “mérito da necessidade” (Sposati, 2000), ou seja, quem conseguir “provar” melhor que é um *pobre merecedor* está apto para ser “beneficiário” da Assistência Social.

Nessa discussão, Pereira (2007) enfatiza:

Ao contrário do que muitos podem pensar, estar e se manter num programa voltado aos pobres exige muito mais do que simplesmente atender a critérios tecnoburocráticos de ‘ser pobre’. Requer um ‘trabalho’, um capital de conhecimento acumulado de signos e exigências necessários para [...] provar-se enquanto ‘pobre’ merecedor. O mérito da necessidade leva os indivíduos a diversas maneiras de

afirmar mais ainda sua condição de pobreza, através de uma exigência que se impõe, a qual estou me propondo chamar de teatralização da própria condição de pobreza (PEREIRA, 2007, p. 100).

A teatralização da pobreza, conceito proposto por Pereira (2007), não se refere a pensar a condição de “pobre” como ficção ou como falsidade, pois não se está discutindo aqui a oposição verdade/mentira ou imaginário/realidade. A autora fundamenta que quando as pessoas estão diante de um programa voltado aos “pobres” os indivíduos representam seu papel de “ser pobre” como condição para ingresso no mesmo. “Ser pobre”, assim, é uma personagem, um papel social, com práticas e posturas. E acrescenta: “uma vez inseridos em programas sociais, os pobres continuam em seu papel, o de reafirmar sua condição de pobreza diante de determinada plateia” (ibidem, p. 101).

Em Ariquepá, o *mérito da necessidade* como condição para acesso aos programas sociais é expresso, na fala de um técnico do plano Brasil Sem Miséria (BSM), a partir da necessidade de os moradores terem primeiro que “passar no teste”, para só depois poderem ser inseridos no BSM. A fala a seguir, feita numa reunião entre os técnicos do BSM e os moradores de Ariquepá, na qual eu estava presente, sugere:

Técnico do BSM¹²⁴: Então, vai ter um diagnóstico dessas casas todinha, dizendo tudo o que ele [o morador] é, [...] **se ele passar no teste**, nas pesquisas, por que vai ter uma comissão dentro das comunidades pra dizer **se ele precisa ou não**, aí sim, ele vai tá se inserindo no programa (grifos meus).

A “comissão” mencionada acima funcionaria como uma inquisidora dentro da comunidade a fim de atestar o que cada morador “é de verdade”, se ele “precisa ou não”. Aos moradores, foi passado que eles se submeteriam a um “teste” que no fim “diagnosticaria” a condição de sua família. Primeiro, portanto, é preciso “passar no teste”, comprovar ser merecedor de participar do programa, *evidenciando/comprovando* sua condição de “carente” e de “necessitado”.

Diante disso, indago: como o papel social de “ser pobre” é apropriado pelos moradores de Ariquepá? Que critérios são acionados por eles para identificar uma (ou sua) condição de “pobreza”? Para tanto, analiso dois contextos de interação da comunidade com as ações da Assistência Social, inseridas no âmbito do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a saber: a “distribuição de cestas básicas” na comunidade,

¹²⁴ Fala proferida numa reunião em Ariquepá em que um técnico do BSM explica aos moradores da comunidade os procedimentos para a operacionalização do BSM bem como para a inserção dos mesmos nas ações do plano.

compondo uma das ações do Fome Zero, e a fase inicial de implementação do plano Brasil Sem Miséria (BSM) do qual alguns moradores de Ariquipá participaram.

A escolha por esses dois espaços de interlocução com a Assistência Social foi feita por serem esses os que mais estavam em destaque durante o período de realização do trabalho de campo na comunidade. No caso da distribuição anual de cestas básicas pelo Fome Zero, realizada em Ariquipá desde 2011, interessou-me analisar quais concepções de “pobreza” foram/são acionadas pela comunidade para incluir Ariquipá como “beneficiária” (e, portanto, *merecedora*) das ações.

Já o plano Brasil Sem Miséria teve início em Agosto de 2013 e está na fase do “diagnóstico”¹²⁵, ou seja, de seleção das famílias entendidas como inseridas no *perfil* da “extrema pobreza”. Nesse aspecto, é interessante observar os critérios utilizados pelos moradores de Ariquipá para definir o que seria considerado um agente social “pobre” bem como o entendimento deles acerca da chamada “extrema pobreza”.

5.1 “O que levamos desse mundo é o *cumê*”: etnopobreza, comida e a (não) entrega das cestas

A distribuição de cestas básicas, realizada em Ariquipá desde 2011, se constitui numa ação “emergencial”, implementada pelo Governo Federal, no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), por intermédio do Fome Zero. Este tem sido implementado desde 2003 e tem por definição oficial ser

[...] uma estratégia impulsionada pelo governo federal para assegurar o direito humano à alimentação adequada às pessoas com dificuldades de acesso aos alimentos. Tal estratégia se insere na promoção da segurança alimentar e nutricional buscando a inclusão social e a conquista da cidadania da população mais vulnerável à fome (BRASIL, 2003, *site* oficial).

A fim de operacionalizar o Fome Zero, foram definidos como público prioritário, “segmentos vulneráveis à fome” e dentre as populações selecionadas para receberem as cestas básicas estavam: indígenas, atingidos por barragens, acampados à espera da resolução por assentamentos, marisqueiras, comunidades de terreiro e quilombolas (Furtado, 2012). Em cada um desses segmentos, a intermediação era feita com o ministério respectivo; no caso dos quilombolas, o MDS repassou ao Ministério da Cultura que, por sua vez, incumbiu à

¹²⁵ Termo assim designado pelo próprio BSM e que será discutido no item 5.2.

Fundação Cultural Palmares (FCP), a efetiva indicação dos beneficiários bem como o controle do desenvolvimento da ação.

A FCP, por sua vez, articula-se às entidades representativas das comunidades quilombolas nos Estados e, no Maranhão, foi privilegiada a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (ACONERUQ). Em todo caso, o órgão responsável pelo armazenamento e distribuição direta das cestas aos beneficiários é a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), localizada em São Luís – MA. Assim, a distribuição das cestas básicas aos quilombolas é uma articulação que, em âmbito estadual, é composta pela ACONERUQ, FCP, CONAB e pelos representantes locais das comunidades quilombolas.

Furtado (2012) aponta que, no ano de 2010, algumas comunidades quilombolas de Bequimão, como Pontal, Rio Grande e Ariquipá, não estavam inseridas na ação de recebimento das cestas básicas para comunidades quilombolas e que naquela ocasião pleiteavam sua inserção na mesma, sendo necessária para tanto a filiação junto à ACONERUQ.

No entanto, no mesmo período em que tais comunidades quilombolas tentavam ser inseridas no programa, houve uma denúncia de desvio de quinhentas (500) cestas básicas destinadas às comunidades quilombolas do município de Bequimão para fins clientelistas, assistencialistas e eleitoreiros. Segundo Furtado (2012), a denúncia (feita pelo grupo político *perdedor* do pleito eleitoral de 2008) constava que as cestas, ao invés de irem para as comunidades beneficiárias, foram entregues (pelo grupo político *vencedor*) à população em geral um dia antes da eleição para prefeito ser realizada.

Tal ato pôs em xeque a idoneidade da entidade representativa das comunidades quilombolas no Maranhão e dos gestores e técnicos responsáveis pela operacionalização do Fome Zero em âmbito federal e local. Diante do ocorrido, a CONAB abriu um processo de investigação interna e numa reunião realizada em Pinheiro-MA, no dia 20 de Abril de 2010, junto aos representantes das comunidades quilombolas, este órgão, a ACONERUQ e a FCP tiveram que prestar esclarecimentos quanto ao “caso das cestas” (Furtado, 2012).

Não é interessante para esta pesquisa me deter nos desdobramentos da denúncia realizada bem como nos “reais” responsáveis pelo desvio das cestas¹²⁶. O fato é que as comunidades quilombolas de Bequimão, que deveriam ser as beneficiárias diretas, não o foram e ainda se tornaram, na prática, as únicas penalizadas pelo desvio das mesmas. As comunidades não foram compensadas de nenhuma forma pelo ocorrido por nenhum dos

¹²⁶ Tal ponto foi bastante explorado num capítulo da tese de Furtado (2012).

órgãos competentes e ainda por cima, a distribuição das cestas foi suspensa por tempo indeterminado para “averiguações”.

Com isso, nem as comunidades quilombolas já inseridas no programa poderiam receber as cestas básicas nem novas comunidades poderiam ser incluídas na “lista dos beneficiários”. Tal impasse impossibilitou, então, que Ariquipá pudesse pleitear a entrada no programa, o que fez com que ela, juntamente com Pontal e Rio Grande, enquanto comunidades quilombolas “não contempladas”, elaborassem uma carta-pedido que foi enviada diretamente à Fundação Cultural Palmares para que pudessem assim ser incluídas no recebimento das cestas.

A elaboração desta carta-pedido, em Maio de 2010, foi feita com a mediação da pesquisadora Marivania Furtado (que desenvolvia pesquisa em Rio Grande à época) e de outro pesquisador em Pontal. A esse respeito, a referida pesquisadora pondera que:

O documento que fora enviado ao órgão público responsável pela coordenação da política de assistência básica às comunidades quilombolas, contou com minha orientação direta e com a de outro mediador que tem assessorado a Associação dos Moradores do Pontal, o que reforça a tese de que, ao definir critérios formais para a ‘inclusão’ dos diferentes no plano da igualdade de direitos, efetiva-se a negação dessas diferenças, uma vez que estas têm que se adequar a uma lógica que não lhes é própria, necessitando, portanto, da articulação com um saber especializado que nem sempre se predispõe a ultrapassar os muros das universidades e chegar aos cantos distantes do ‘conforto da urbanidade’ (FURTADO, 2012, p. 255).

Nesse contexto, foi a partir desse “jogo de papéis” que Ariquipá, Pontal e Rio Grande puderam ser inseridas como “beneficiárias” das cestas básicas. Com a mediação da universidade, os diferentes puderam ser inseridos no plano da igualdade dos direitos que, na prática, ao utilizar critérios “formais” de inclusão, mascara a subalternização dos saberes de povos e comunidades tradicionais. A resposta da FCP, como se pode esperar da burocracia estatal, foi demorada, chegando somente um ano depois de o pedido ser encaminhado.

Dessa forma, foi a partir de 2011 que Ariquipá passou a receber as cestas básicas e mesmo assim, somente depois de uma carta-pedido enviada diretamente à FCP em conjunto com as comunidades quilombolas Pontal e Rio Grande. Nesse ínterim, é interessante analisar os critérios acionados, nesse documento e nas falas extraídas de entrevistas com moradores de Ariquipá, para justificar por que eles se entenderiam como *merecedores* das cestas.

Em primeiro lugar, na carta-pedido é enunciado que a necessidade de alimentos (a partir do recebimento de cestas básicas) se daria pela questão da falta de chuvas na região:

Nas nossas comunidades o sustento das nossas famílias é garantido pelo trabalho que lidamos na roça e pelo pescado que tiramos dos campos próximos às nossas terras. Este ano, ao contrário do ano passado [2009] que o Maranhão foi pro jornal devido a tanta chuva e inundação, passamos por uma estiagem muito grande. Na verdade o inverno quase não chegou. Como dependemos da chuva para o cultivo do milho, do arroz, da mandioca e do feijão, ficamos sem colher, porque a chuva não veio. No mês de abril, que é o tempo de maior chuva, a que caiu não deu pra encher nossos rios e campos (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 01).

A situação de dificuldades alimentares é associada ao clima, mais especificamente, à falta de chuvas durante o período que deveria ser o chuvoso (inverno). De acordo com o texto, como o trabalho é predominantemente agrícola (na roça e na pesca), precisa da natureza para que os alimentos sejam gerados. A falta de água é, então, acionada para indicar uma condição de “dificuldade”, “sofrimento” e “fome” nas comunidades pleiteantes das cestas básicas, conforme apontado a seguir:

Para nós que somos lavradores e sobrevivemos da roça a situação tá muito difícil, não estamos conseguindo alimentar nossas crianças que se não fosse a merenda escolar às vezes ficariam o dia inteiro sem comer. Nosso sofrimento é grande porque não nos falta vontade de trabalhar, o fato é que nosso sistema depende da natureza que tem seu jeito próprio e não podemos mudar (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 01).

Segundo Araújo, M. (2009), por vezes no Fome Zero, os “pobres” são definidos a partir de situações concretas, como *sem renda* e *sem comida*. No senso comum douto e vulgar, a falta ou insuficiência de alimentos é predominantemente compreendida como *fome*, que só não é mais grave, segundo as comunidades quilombolas pleiteantes das cestas, devido à existência da merenda escolar. Neste excerto, a condição de *quase passar fome* é compreendida como decorrente de uma situação de emergência ou calamidade, expressa na seca que teria devastado as plantações de mandioca, arroz, milho e feijão.

O critério climático, acionado na carta-pedido, associa-se ao critério geográfico, expresso na proposta escrita do Fome Zero, que entende a “pobreza” como uma *questão regional* (Araújo, M., 2009). Assim, ao utilizar critérios regionais para delimitação de sua área de atuação (municípios do semiárido nordestino) bem como de seu público-alvo, o Fome Zero apoia-se na “construção teórica do Nordeste como região da pobreza, da fome, da seca, sinônimo de questão regional” (ibidem, p. 126).

Interessante observar que, em outro contexto, Aripicá se identificava como *rico de água* em contraposição a outros povoados que eram *pobres de água*. Por ocasião da falta de chuvas (seca) que afetou o Nordeste e o Maranhão no período de construção da carta-pedido (2010), a comunidade aciona esse fato, noticiado em escala nacional e utilizado pelo

Fome Zero na construção do Nordeste como “pobre”, para legitimar sua *carência de água* e a *necessidade* de receber as cestas básicas.

Em outro trecho, a situação de “penúria” dessas comunidades também se daria pela falta de “outras fontes de renda” em Bequimão – MA, conforme enunciado:

Moramos num município que é um dos mais pobres do Estado do Maranhão que já é o Estado mais pobre do Brasil. Bequimão não tem um sistema de trabalho com indústrias e comércio forte capaz de garantir outras fontes de renda, sendo assim, ficamos dependentes somente do que produzimos na lavoura (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 01).

É acionada no trecho a representação hegemônica do Maranhão como o “Estado mais pobre do Brasil”, sendo Bequimão apontado como um dos municípios mais pobres do Maranhão. Nesse ponto, concordo com Araújo (2009) ao enunciar que o “Maranhão” (e também “Bequimão”) é uma construção social elaborada no interior de uma disputa pela classificação legítima do mundo social. Na construção do “Maranhão” como “um dos estados mais pobres do Brasil”, são acionados diversos discursos – econômico, geográfico, social, político, religioso, administrativo – que corroboram para que essa classificação se torne *legítima*.

Já em relação ao “Bequimão”, em conversas informais, Carlos Alberto, presidente da Associação de Moradores de Ariquipá, comentou o porquê de entendê-lo como “pobre”:

Carlos Alberto: Essa região da Baixada começou a se desenvolver melhor a partir de... de Sarney foi que a Baixada começou a desenvolver, que antes a Baixada era totalmente isolada, tão é que é uma das regiões mais pobres do Maranhão, é a Baixada Maranhense e o Bequimão também. Quer dizer, é muito rico em cultura, em termos de terra fértil, mas, financeiramente é uma das regiões mais pobres do Maranhão.

Carlos Alberto enuncia que havia um isolamento entre São Luís (capital do Maranhão) e a região da Baixada Maranhense. Tal isolamento não é propriamente geográfico, uma vez que Bequimão¹²⁷ é o primeiro município depois do Porto do Cajupe (para quem viaja de São Luís para a Baixada Maranhense pelo *ferryboat*), mas fundamentalmente social e econômico. Nesse sentido, para Carlos Alberto, pelo município ter ficado muito tempo isolado (economicamente) da capital, isto é entendido como uma das causas da “pobreza” e do “não desenvolvimento” do mesmo.

¹²⁷ Embora o município de Bequimão esteja classificado pelo IBGE na microrregião Litoral Ocidental Maranhense, os moradores o entendem como fazendo parte da microrregião Baixada Maranhense, talvez pela proximidade com os municípios dessa região ou por possuírem características culturais semelhantes a estas.

Já seu Marinaldo, vaqueiro e morador aposentado em Ariquipá, ressalta que:

Seu Marinaldo: Eu acho assim, depois do *ferryboat*, Bequimão é uma das cidades mais perto de São Luís. [...] Aí eu acho Bequimão muito atrasado por que ele tá muito perto da BR, e o Bequimão até hoje não desenvolveu nada [...]. O Bequimão eu acho péssimo pra desgrama por que é muito perto de São Luís.

Interessante como a ideia de “desenvolvimento” também é associada à imagem da estrada, numa perspectiva desenvolvimentista, por isso, seu Marinaldo se ressentido de Bequimão estar “tão perto da BR” e não ter “desenvolvido nada”. Assim, o fato de estar espacialmente perto de São Luís e da “BR” e não ter aproveitado a oportunidade para construir indústrias ou comércios grandes em Bequimão, é também acionado como uma explicação para a “pobreza/atraso” do município.

Por outro lado, outras representações também são construídas para indicar que os moradores de Ariquipá se localizam num município “pobre” (e que, portanto, necessitariam de assistência). Entre elas, há a “questão política”, mencionada no diálogo a seguir:

Simone: O problema de Bequimão é que ele era antigo, quem comanda ele são os antigos, entendeu? [...]

Carlos Alberto: O que nêga [Simone] tá querendo dizer é o seguinte: apesar de algumas lideranças serem novas, elas ainda têm a mente de continuidade do pensamento dos antigos. [...] Quem é que governava Bequimão? Na verdade, antigamente, era Alcides, finado Nhonhô, era Juca Martins... [...] O mesmo pessoal, da mesma idade ali, todos eles mandaram em Bequimão.

Simone: Quais são os bares, os comércios, as quitandas maiores em Bequimão? São deles. Então, continua sempre no mesmo ritmo.

Carlos Alberto: Então, são só pessoas que os pais viveram na época que tinha escravo, são só pessoas que só sabiam mandar, são só pessoas da época da ditadura, são só pessoas que só sabiam mandar, entendeu? [...] Não pegavam a opinião pra dividir, não pegavam a opinião pra dizer assim: ‘vamos socializar isso daqui’. [...] A [opinião] dele é que valia. Ele nasceu com isso, nasceu dentro disso, então, ele aprendeu isso.

Conforme o diálogo anterior, Bequimão é encarado como “atrasado” também por que as lideranças políticas (prefeitos e vereadores) são formadas pelas famílias tradicionais que monopolizam o mandonismo local. Assim, eles têm “a mente de continuidade do pensamento dos antigos”. E quem eram os antigos? Segundo Carlos Alberto, eram “pessoas que só sabiam mandar”, que formavam e ainda formam, a elite político-econômica dos pequenos e médios municípios brasileiros. São os antigos *coronéis*, que utilizavam o patrimônio público como extensão de sua casa e para benefício próprio, agora reeditados num formato mais compatível com os “tempos democráticos”.

Tais situações anteriormente citadas, segundo expresso na carta-pedido enviada à FCP, justificariam, assim, a falta e a necessidade de alimentos nas comunidades pleiteantes das cestas. O *não ter o que comer* é representado, no trecho a seguir, como uma situação extrema que obrigaria as pessoas a saírem de seus territórios específicos para buscarem trabalho fora, no corte de cana, nos garimpos e nas “casas de branco”. Textualmente, observo:

Para suprir essa necessidade de alimentos de nossas famílias muitos de nós pais e os filhos mais velhos vamos buscar trabalho fora. Saímos para São Paulo para o corte da cana, para o interior do Maranhão em Balsas para a lida na soja e nossas filhas continuam indo para as capitais pra trabalhar nas ‘casas de branco’. Tem gente daqui da nossa região que tá indo buscar trabalho até nos garimpos da Guiana. Acreditamos que essa justificativa é suficiente para dizer o quanto que a fome nesse país e principalmente aqui no Maranhão está fragilizando nossas comunidades quilombolas (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 02).

A escassez de alimentos é representada como o que geraria a saída de muitos homens e mulheres de suas comunidades de origem para outras regiões do país e mesmo para fora deste, o que tem fragilizado, segundo o texto, as comunidades quilombolas. A necessidade de partir, sobretudo dos pais de família, pode ser analisada a partir do que Araújo, M. (2013) denomina por *fome do provedor*, decorrente do não cumprimento do papel de propiciar alimentação para a família. Nesse caso, o que dói mais (além da *fome de comida*) é a vergonha de o homem, entendido como o provedor, não ter sido capaz de conseguir o alimento, não cumprindo, assim, suas *obrigações*.

Para não assumir publicamente essa “vergonha”, Araújo, M. (2013) aponta que muitos homens não aceitavam ser inseridos em programas governamentais para receber alimentos, preferindo assim “passar fome”. Outros escolhiam ir trabalhar fora, almejando após isso um retorno financeiro que pudesse satisfazer às necessidades familiares.

Tais construções vêm ao encontro do que o Fome Zero vem indicando como círculo vicioso da fome, um conjunto de problemas estruturais que fazem com que a situação de fome no Brasil (e no Maranhão) se constitua num círculo vicioso difícil de ser rompido. Tal círculo é formado por problemas, como: “falta de emprego, salários baixos, concentração de renda e falta de incentivo às políticas agrícolas, além do aumento dos preços dos alimentos” (MESA, 2003 *apud* ARAÚJO, M., 2009, p. 157).

Todavia, a saída de muitos homens de suas comunidades (pelos mais diversos motivos que não apenas para suprir a necessidade de alimentos) vem agravando efetivamente a situação de escassez dos produtos oriundos da agricultura familiar, sobretudo, da farinha.

Embora em Ariquipá não se observe uma situação de *não ter nada para comer*¹²⁸, o que comumente vem sendo sentido pela comunidade é o retorno¹²⁹ da *fome de farinha*, que ocorre quando, independente de ter ou não outros alimentos, a farinha está ausente nas refeições.

Porém, mais grave do que não ter a farinha nas refeições, é não tê-la em lugar nenhum, nem em comércios, quitandas ou nas próprias casas, ou encontrá-la a preços muito elevados, o que dificulta a possibilidade de seu consumo. A diminuição da oferta de farinha tanto no mercado quanto nas roças desenvolve, pois, outra situação que inclusive acirra a *fome de farinha* dos trabalhadores: é a *pobreza de farinha*.

A *pobreza de farinha* ocorre em razão da pouca produção da safra do ano anterior tanto devido às condições climáticas (falta de chuvas) quanto pela falta de braços (poucas pessoas plantando mandioca¹³⁰). Como a oferta é pouca e a demanda é grande, o preço da farinha aumenta substancialmente (chegando a custar, em 2013, até R\$ 300,00 o paneiro¹³¹). Com isso, muitas pessoas que almejavam comprar a farinha acabaram não o fazendo, gerando assim sua escassez na mesa do trabalhador (e a conseqüente *fome de farinha*).

Devido à *pobreza de farinha* em Ariquipá, eram comuns brincadeiras, como: “Quer ver um rico? Quem tem farinha na mesa”; ou: “Repara bem, tu tá comendo ouro [risos]” (*referindo-se à farinha*). D. Odete assim se refere à *pobreza de farinha* na comunidade:

D. Odete: Hoje tá uma época que não tem farinha, que eu não sei como ficou assim, por que nós [os idosos] já tamo caco, já vamos mais devagar, né, e os novo só querem beber cachaça, não vão trabalhar. Então, não tem como tirar essa pobreza de farinha de dentro de nossa casa [...]. Eu acho que tô quase pra não conhecer mais farinha, mas o arroz não falha, graças a Deus. Não tem farinha, eu como o arroz. [...] Então é assim, hoje, aqui no Ariquipá, a farinha não tem, bem poucas pessoas têm, mas Deus é bom, [...] eu tô trabalhando numa rocinha ali com ele [meu filho], mais tarde a gente tira a necessidade da casa da gente, né?

¹²⁸ Como já ressaltado no capítulo anterior, os moradores enunciam que são raros os casos de pessoas que *não tem nada para comer* em Ariquipá haja vista que quem não trabalha na roça ou como contratado da prefeitura, recebe Bolsa Família ou tem algum aposentado que o ajuda nas despesas com alimentação.

¹²⁹ A fome de farinha já foi uma realidade em Ariquipá na época do aforamento da terra, em que com frequência este alimento estava ausente na mesa dos moradores, o que fazia com que estes “comessem simplinho” (cf. capítulo 04).

¹³⁰ Ocasionalmente pela expansão do capitalismo no campo, em que a agricultura familiar vem sendo substituída pela agricultura mecanizada, voltada para exportação de monoculturas, tais como: soja, eucalipto e cana-de-açúcar. Atraídos pela possibilidade de ter um “emprego financeiro” e realizar seus sonhos de consumo, os camponeses não trabalham nesses locais preferindo o trabalho na lavoura, ocasionando, assim, a *pobreza* e a *fome* de farinha.

¹³¹ Segundo informações de mulheres da comunidade Ariquipá, dependendo do tamanho da família, se for de aproximadamente cinco pessoas, por exemplo, um paneiro de farinha (30 kg) dura aproximadamente de um mês e meio a dois meses. Custando R\$ 300,00 o paneiro, fica difícil a família conseguir esta quantia a cada dois meses sem contar as demais despesas da casa.

Já D. Helena se felicita pelo fato de seu filho “não ter que comprar farinha”. A seguir, elenca os motivos:

D. Helena: Muitos novo não querem trabalhar, né, vão sair pra fora fica só os velho, e os velho já estão velho, não estão dando conta. Oh, faz uns cinco anos que eu nunca mais trabalhei na roça. Mas meu filho trabalha, graças a Deus, ele não compra farinha, graças ao nosso senhor bom Deus, ele trabalha com arroz, ele trabalha com a mandioca e todo ano ele tem. Nós têm. Mas, ela [a farinha] foi arriba, mas ela já tá voltando porque quem tem pra desmanchar agora tá desmanchando, ela tá baixando [o preço da farinha] [...].

Pesq.: A senhora disse ‘graças a Deus que meu filho não compra farinha’. Comprar farinha é ruim?

D. Helena: É. Menina... Quem compra farinha, compra tudo de dentro de casa [...]. Que essa parte a gente já não vai gastar esse dinheiro, né? É muito ruim, e a gente tendo, não, a gente faz com sacrifício, mas faz sua farinha, o tanto que deu, aí se quiser dar, dá, se não quiser, quando vem pra vender, ele vende. Mas aí essa parte ele já tá feliz por que ele já não tá comprando. Mas agora é só comprar. É ruim... Esses velhos, muitos que já não trabalham de roça, eles já vão comprar. Por que se um novo trabalha e vai vender, o velho compra. Aí tu faz um negócio com aposentado, pode não ter o dinheiro, por que quando chega pro final do mês, a gente não tem mesmo esse dinheiro, mas já tá com essa dívida, de dizer, ‘leva pra fulano de tal, ele vai receber, ele te paga’. [...] Com a pouca mandioca que tem, e o inverno, por que o inverno também fracassou ano passado, o inverno não foi nada. Ano retrasado foi pequeno, ano passado foi pequeno e este ano parece que tá maiorzinho.

Assim, de acordo com d. Helena, e como já ressaltado anteriormente, a *pobreza de farinha* está relacionada à pouca produção devido ao inverno (que foi pequeno) e à falta de pessoas para plantar, ou por que estas estejam trabalhando fora ou por que são *preguiçosas*, na concepção da entrevistada. *Ter que comprar farinha* é entendido como uma situação de cuidado e mesmo de perigo, pois significa que a pessoa está dependente das flutuações dos preços no mercado. Além disso, não consegue economizar nas despesas domésticas, pois “quem compra farinha compra tudo de dentro de casa”.

Se a pessoa tem a farinha em casa, já não vai utilizar o dinheiro para sua compra e sim para outras necessidades domésticas, neste caso, está menos dependente das flutuações do mercado. Lembrando que na economia camponesa há dificuldade em auferir renda, não depender exclusivamente de produtos que tenham que ser *comprados* significa uma maior segurança alimentar, no sentido de que o suprimento de alimentos para a família não ficará à mercê de o camponês conseguir dinheiro para comprá-los ou não.

Nessa lógica, quando suas necessidades alimentares só podem ser satisfeitas por meio da compra no mercado, os moradores de Ariquipá entendem que estão presos no “bico da balança”, expresso da seguinte maneira na carta-pedido solicitando cestas básicas:

Almejamos, portanto que nosso pleito seja atendido afim de que possamos escapar um pouco do “bico da balança” que é como dizemos aqui quando estamos nessa

situação de só ter o que comer quando conseguimos comprar alguma coisa na feira (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 02).

Não escapar do bico da balança é, como a própria imagem enuncia, estar dependente do mercado, ter sua alimentação baseada apenas no que puder ser comprado na feira/quitanda/comércio. A compra permanente dos alimentos não permite, por sua vez, que haja “fartura em casa”, ou seja, que eles sejam consumidos em grandes quantidades. Com isso, os moradores que vivem “sob o bico da balança” são obrigados a *comprar no quilo*, o que também é encarado como um sinal de “pobreza” para eles. Alaídes, moradora de Ariquipá, assim comenta sobre a mesma questão:

Alaídes: Ah... o bico da balança é por que tudo é comprado no quilo. Tudo que você precisa tem que ir no comércio comprar. É ruim comprar de pouquinho, olha, hoje, tu tem o dinheiro, compra um quilo de arroz e um litro de óleo, não compra do grande, compra do pequenininho, aí, compra um quilo de arroz hoje, aí faz o almoço, quando chega no jantar, tu já vai comprar outro quilo, aí quando chegar amanhã de novo... esse que é o bico da balança.

Assim, estar preso no “bico da balança” significa ter que comprar “tudo de dentro de casa”, ou seja, as despesas domésticas realizadas pela unidade familiar só são satisfeitas pela via do mercado. Como para comprar é necessário ter o dinheiro, as pessoas só conseguem fazê-lo em pouca quantidade, só “compram de pouquinho”, sendo necessário recorrerem várias vezes à quitanda para comprar todo dia “aquele quilinho de cumê”. Nessa situação, os moradores de Ariquipá só podem comprar os alimentos *no quilo*, e não mais em fardos e paneiros, como é de costume.

Importante lembrar que *comprar no quilo*, atualmente, não é uma prática comum entre os moradores e só acontece em situações específicas, quando “não tem outro jeito”. A fala a seguir, de d. Benedita, exemplifica:

D. Benedita: Aqui nós não compra quilo de farinha, depois que nós começamos a trabalhar não se compra quilo de farinha. Nem quilo de farinha, nem quilo de arroz, não, não temos costume. **Com toda a necessidade que a gente tá, com as coisas que não tem, mas ninguém vai na barraca comprar um quilo de farinha pra almoçar ou jantar, não, nem quilo de arroz.** Quem tem roça manda pilar, bota fartura em casa, quem não tem, como eu não tenho, todo mês eu compro um fardo de arroz, se almoça, se janta... quando acaba a gente vai comprar, mas negócio de quilo não. **Barraqueiro não sabe o dia em que nós vamos pra mesa.** Não compro quilo de farinha, não compro. Naquela juventude a gente comprava, mas depois que a gente se botou pra trabalhar a gente não compra (grifos meus).

Inicialmente, d. Benedita aponta que *comprar no quilo* era uma prática que se tinha antes dela começar a trabalhar, a saber, no período em que a terra era de propriedade de

Nhonhô Ramalho e em que seus pais pagavam foro. No entanto, depois que ela começou a trabalhar na roça, não precisou mais comprar no quilo e mesmo agora, aposentada, também não compra nesta quantidade, pois tem condição de comprar o fardo (30 kg), quantidade considerada suficiente para o mês todo. A seguir, complementa afirmando que mesmo “com toda a necessidade que a gente tá”, não se vai ao barraqueiro comprar os alimentos no quilo.

Por sua vez, Alaídes também afirma que:

Alaídes: Antigamente, a gente só comprava era no quilo. A gente comprava quilo de farinha, comprava quilo de arroz [...]. Antigamente a gente comprava um real de óleo, meio quilo de açúcar, meio quilo de café, tudo tinha. [...] Hoje, o menor preço [quantidade] que se compra é sete quilo. Pra você comprar no comércio, hoje, um quilo de arroz, só se de tudo, de tudo, de tudo, tu não ter em casa, vai no vizinho e o vizinho não tem pra emprestar, aí você vai no comércio e compra o quilo. E aí todos esses aposentado aqui, eles compram é saca de arroz, que aí já compra pro mês todinho.

Alaídes ressalta que a menor quantidade comprada atualmente é de sete quilos (aproximadamente uma quarta de alqueire) e que para comprar na quitanda uma quantidade menor do que esta, “só mesmo se o vizinho não tiver pra emprestar”.

Nessa lógica, para os moradores de Ariquipá, é preferível que uma pessoa peça um quilo de farinha emprestado ao vizinho do que venha a querer comprá-lo na quitanda. Como só se compra quilo de farinha em caso de necessidade, o quitandeiro saberia quando falta comida na casa da pessoa, e tal prática é vista de forma negativa pelos moradores. Por esse motivo, d. Benedita disse: “barraqueiro não sabe o dia que nós vamos pra mesa”.

Por outro lado, em conversas informais, observei que os próprios moradores de Ariquipá também não gostam de vender farinha ou arroz em menos de uma quarta, pois para eles, se uma pessoa quer comprar um quilo de farinha é por que ela está precisando muito e não tem nada em casa; nesses casos, ao contrário do barraqueiro, os moradores não vendem o quilo, eles dão. Tal pode ser observado na fala de Ladielson, lavrador:

Ladielson: Aqui o que ele não ia comprar é quilo de farinha, por que a única coisa que cabra não vende aqui é quilo de farinha.

Pesq.: Não vende? Por quê?

Ladielson: Não sei, só sei que ninguém vende quilo de farinha. Só vende de uma quarta, meio alqueire, o paneiro. Se o cara vier ‘rapaz, me vende um quilo de farinha?’. O cara faz é dar, não vende não, fala, ‘ó, rapaz, tá aí ó’. Tem um bocado de coisa aqui que a gente dá um pra outro. Por isso que ainda é bom aqui por causa disso. Numa cidade grande ninguém dá nada pra ninguém, ele chegou, se não tiver [dinheiro] não come.

Com as relações de reciprocidade, compadrio e vizinhança estabelecidas em Ariquipá, os moradores não se relacionam entre si única e prioritariamente pela via do mercado, encarando tudo e todos como mercadorias. Entendendo o quilo como uma unidade de medida não comumente utilizada, mas apenas em momentos de *necessidade*, um morador de Ariquipá dificilmente venderia um quilo de farinha a outro, mas sim o doaria haja vista que as necessidades das pessoas vêm antes das necessidades de lucro. O mesmo, segundo o informante acima, não aconteceria numa cidade grande, ou mesmo num comércio ou numa quitanda maiores, em que as relações entre as pessoas são mediadas pelas mercadorias objetivando lucratividade.

Por outro lado, em Ariquipá, ter ou não comida em casa não deixa de ser apontado como um dos principais demarcadores de uma situação de “pobreza” ou não entre os moradores. Tal pode ser percebido, uma vez que mesmo com auxílio do Programa Bolsa Família, algumas famílias em Ariquipá podem ser classificadas por outras como “pobres”, devido, principalmente, à questão da ausência de alimentos. Nesse sentido, Deuzilene, professora em Ariquipá, comenta:

Pesq.: Aqui em Ariquipá têm pessoas, assim, que passam necessidade?

Deuzilene: Alguns têm, mas todos recebem Bolsa Família, mas querem só mobiliar a casa, entendeu? Não é que eles não recebem benefício do Governo Federal, recebem, mas é só mobiliar a casa, aí fica a pobreza, né?

Pesq.: Então, eles mobíliam a casa, mas são pobres. Mas são pobres por quê?

Deuzilene: Muitos faltam comida, por que em vez de botar comida na mesa, mobíliam casa, então é isso, falta comida...

Já d. Odete, idosa aposentada, ressalta:

D. Odete: Importante não é dizer assim ‘ah, eu vou botar muita coisa dentro de casa e passar fome’. Não é importante isso. Importante é você comer e o que nós levamos desse mundo é o *cumê*. Nós bota um bocado de coisas dentro de casa, a casa não se pode nem andar de tanto móvel. Morre, fica tudinho aí. Besteira. Tendo um banco pra gente sentar, tendo panela pra cozinhar, tendo seu fogão, sua geladeira, seu sofá, sua televisão tá tudo bem, né?

Segundo Deuzilene, apesar de algumas famílias possuírem utensílios que as caracterizariam como *não pobres* (como móveis, eletrodomésticos e eletroeletrônicos), o fato de utilizarem o dinheiro recebido com o PBF para tal fim e não para a alimentação as classificariam como *pobres*. No mesmo raciocínio, d. Odete entende que de nada adianta mobiliar a casa e passar fome. O mais importante seria, pois, garantir a alimentação (o *cumê*),

para depois mobiliar a casa, considerada como algo não essencial haja vista que se a pessoa “morre fica tudinho aí” para ser aproveitado por outros.

Isso posto, aponto que num contexto de solicitação de cestas básicas ao Governo Federal, via Fome Zero, o principal critério acionado para justificar por que as comunidades quilombolas pleiteantes (Pontal, Rio Grande e Ariquipá) seriam *merecedoras* das cestas é, pois, o alimentar-se. As referidas comunidades se autorrepresentam ante a FCP como *incapacitadas* de garantir a alimentação para suas famílias, elencando para tanto, motivos como a falta de chuvas, a falta de empregos que gerem renda no município, a falta de braços para trabalhar (ocasionada pelas sucessivas migrações), o “isolamento” da Baixada Maranhense e o papel das lideranças políticas tradicionais que não garantem o “desenvolvimento socioeconômico” de Bequimão.

Tal situação teria como consequência, segundo o texto, a fome e/ou a diminuição dos alimentos produzidos/consumidos pelos moradores, apontadas como “pobreza”. Assim, é perceptível, no texto da carta-pedido enviada à FCP, a relação construída entre comunidades quilombolas, pobreza e (falta de) comida. A seguir, sustento:

Diante do exposto estamos apelando para que a Fundação Cultural Palmares nos escute e nos entenda nesse momento tão difícil e nesse sentido autorize em caráter emergencial o envio de cestas básicas às famílias que tanto necessitam desse benefício para diminuir a fome que aflige nossas comunidades (CARTA-PEDIDO POR CESTAS BÁSICAS, 2010, p. 02).

Nessa compreensão, uma situação de “penúria” é exposta pelas comunidades pleiteantes de forma que as mesmas “apelam” para que a FCP às “escute” e autorize o envio das cestas básicas. Essas comunidades quilombolas são apresentadas como em condição de “calamidade”, necessitando de uma intervenção em “caráter emergencial”. Ante a necessidade de adentrar os programas assistenciais, tais comunidades pintam sua situação com cores mais marcantes na perspectiva de sensibilizar aqueles que podem “dar ajuda” (Pereira, 2007).

Nas mediações sociais com o *outro*, aqui representado pela institucionalidade da Fundação Cultural Palmares, os agentes sociais (e as comunidades) assumem personagens e *personas* como ponte nessas mediações. Nesse caso específico, elas assumem as representações construídas pelas agências oficiais de combate à “pobreza”, que entendem as comunidades quilombolas como “pobres” e “vulneráveis à fome”.

Nesse entender é que d. Nilza fala sobre as cestas básicas recebidas anualmente:

D. Nilza: Nós damos graças a Deus também que o governo ajuda muito a gente. Dá muita bolsa pra nós por que se ele não viesse era pior. Graças a Deus... Quando vem essa cesta, isso tudo já é uma força, é um alimento pra gente, às vez a gente não tem condição, às vez vem aquele feijão, vem o arroz, vem o óleo... que é tudo caro, vem a farinha... tudo já é uma bênção, uma ajuda pra nós.

Para a informante, o governo é representado como aquele que está na posição de “dar ajuda” e ele cumpre o seu papel “dando muita bolsa pra nós”, pois se não o fizesse, a situação, segundo a mesma, seria pior. A *cesta* é entendida como uma *força*, um *alimento*, uma *bênção* e uma *ajuda*. Força gerada pela garantia do alimento que é energia para o corpo – o governo então é aquele que dá a força necessária para as comunidades quilombolas, encaradas como “pobres”, continuarem trabalhando, lutando, vivendo.

Por outro lado, a *cesta* é também uma ajuda e uma bênção, conotações associadas à caridade cristã, em que o “bom rico ajuda os pobres na expectativa de alcançar o Reino dos Céus” (Pereira, 2007). O governo (tratado de forma genérica) é aqui visto como bondoso, caridoso, que “ajuda” aos que “não tem condição” e as cestas seriam o ato concreto dessa ajuda. Entretanto, em nenhum momento, este ato de recebimento das cestas é associado a uma política pública (de Segurança Alimentar e Nutricional) e nem é encarado como um direito das/pelas comunidades quilombolas beneficiárias – prevalecendo a lógica do favor, da benesse e da meritocracia.

Em outros momentos, observei também que as cestas eram chamadas de *merenda* por parte de alguns moradores. Estes se referiam às mesmas dessa forma por entenderem que a “merenda não dá pra encher bucho, é só uma merenda” (fala espontânea de uma senhora). Nesse sentido, a cesta seria uma merenda por que “em casa muito grande ela não dura o mês todinho” (fala espontânea). Ela serviria, então, apenas para “enganar a fome”.

Entretanto, Alaídes discorda que as cestas devam ser entendidas como uma *merenda*, e sim como uma *cesta básica* mesmo, argumentando que nelas vêm bastantes produtos e que “nêgo come que é uma beleza!”:

Alaídes: Eu não acho que isso é merenda gente, **isso é uma cesta básica**, por que vem um quilo de macarrão em cada pacote, aí vem parece que é dois litros de óleo, cinco quilos de açúcar, vinte quilos de arroz, parece que é de cinco a seis pacotes de amido de milho, aí vem a farinha, vem também o feijão, parece que é de três a quatro quilos de feijão, então **gente, isso não é uma merenda, nêgo come que é uma beleza** [risos] (grifos meus).

Dessa forma, desde 2011, são entregues anualmente pelo Fome Zero, via CONAB, oitenta (80) cestas básicas para Ariquipá. As mesmas são distribuídas igualmente para todas as famílias da comunidade, mesmo para aquelas consideradas “não pobres”.

Segundo Carlos Alberto, a escolha por entregar as cestas a todos e não somente aos que seriam mais “necessitados” foi feita “para não gerar confusão com ninguém”. Assim, não há necessidade, *internamente*, de cada família ter que “provar” ser merecedora das cestas e nem a própria Associação de Moradores se coloca na posição de definir *quem recebe e quem não recebe* as mesmas, preferindo agir apenas como distribuidora e organizadora de uma ação destinada a toda a comunidade¹³².

Apesar disso, o fato de que o programa contemple a todos os moradores denota que há uma compreensão de generalização da ideia de “fome” e de “pobreza” nas comunidades quilombolas. Nesse sentido, mesmo havendo diferenças de renda em Ariquipá, para o Fome Zero, por se tratar de uma “comunidade quilombola”, esta é vista de forma homogênea, sendo todos os moradores encarados como “pobres” e “vulneráveis à fome”.

Já no discurso das lideranças políticas, a relação entre pobreza, comunidades quilombolas e cestas básicas é enunciada em outra perspectiva, enfatizando as desigualdades sociais/raciais sofridas e as manipulações políticas nesse jogo de interesses. Tal pode ser analisado a partir da fala de Agnaldo, presidente do STTR, numa reunião realizada em Ariquipá, na qual eu estava presente:

Agnaldo: Porque nós somos os menos assistidos, desinformados, somos os mais pobre, os mais analfabetos? Por que aquela casa que se diz branca pegou toda a riqueza dos territórios quilombola e investiu nos seu patrimônio pessoal, na sua riqueza. Só pra vocês terem uma ideia: qual é o comerciante negro que tem dentro de Bequimão?

Assembleia: Não tem não.

Agnaldo: Se tem eu não conheço. Mas será que a riqueza, as coisa boa, só podia ficar praqueles pessoal ali? Será que Deus só olhava eles pra dar as coisa boa, riqueza, dinheiro, e os negro não? Será que negro é tão burro assim que não dá pra olhar nem a cor do dinheiro? Então, esse é o cenário político-econômico de desigualdade social que tem no nosso Brasil e no nosso Maranhão e no nosso Bequimão também. [...] Eu quero dizer que **não vamo nos iludir com cesta básica**, com Bolsa Família, com Minha Casa Minha Vida, Habitação Rural, por que isso é negociação do governo federal e seus ministérios. Nós, companheiros, trabalhador rural, quilombola, nós não tamo cobrando isso, nós tamo cobrando é a liberdade da propriedade, a titularização da terra pra dar garantia pra toda comunidade. É essa a discussão do movimento sindical hoje com a CPT e a mobilização do MOQUIBOM, pra fazer um debate das nossas necessidades (grifos meus).

Agnaldo entende que a situação de pobreza, analfabetismo e desinformação que atinge as comunidades quilombolas é expressão de anos de desigualdade racial e social

¹³² Durante o período de realização do trabalho de campo, as cestas foram distribuídas entre as famílias no dia 09 de Abril de 2013, no entanto, estive impossibilitada de ir à Ariquipá naquela ocasião, comparecendo à comunidade apenas uma semana depois. Devido a isso, não pude observar como as pessoas se comportavam, no momento do recebimento das cestas, em relação a outras consideradas “não pobres” também estarem recebendo as mesmas embora, aparentemente, pareça que elas não são contrárias a essa forma de distribuição.

sofridas pelos negros, destituídos que foram de sua riqueza, e expulsos de seus territórios de origem. Os *ricos* (“brancos”) apropriaram-se das riquezas, do dinheiro e deixaram, segundo o informante, os *pobres* (“negros”) sem as mínimas condições de vida. Ante essa situação, ele indaga: *Será que Deus só tinha olhos para os ricos? Será que negro é tão burro que não dá para olhar nem a cor do dinheiro?*

Diante disso, Agnaldo enfatiza que a luta maior dos trabalhadores rurais e das comunidades quilombolas deve ser pela liberdade da propriedade, pela titularização do território. Programas sociais como cestas básicas, Bolsa Família, Minha Casa Minha Vida Rural são vistos por ele como estratégias do governo federal e seus ministérios para iludir as comunidades quilombolas, para desviar o foco da *verdadeira luta*, muitas vezes enfraquecendo e dividindo as próprias comunidades quilombolas.

Todavia, para os sujeitos de direitos, sobretudo para as comunidades que não vivenciam um exposto conflito pela terra, a própria imprevisibilidade quanto à conquista deste pleito faz com que a luta pela titularização do território se apresente como algo um tanto quanto abstrato para as mesmas. Nesses casos, ações mais concretas, embora pontuais e assistencialistas, como a entrega de cestas básicas, funcionam de forma mais eficiente na visualização dos “resultados” das lutas em torno dos direitos das comunidades quilombolas, ainda que, para tanto, as mesmas tenham que assumir o papel de “pobres” e de “vulneráveis à fome” ante os organismos oficiais.

5.2 “Ele é que sabe a *realidade* de vocês”: intolerância estatal e diversidade humana no Brasil Sem Miséria

O plano Brasil Sem Miséria foi criado em 2011 pela presidente Dilma Rousseff e objetiva atingir o segmento populacional considerado “miserável” ou em “extrema pobreza”, o qual o Bolsa Família, do ex-presidente Luís Ignácio Lula da Silva não alcançara. Como critérios para identificação e delimitação do público-alvo, é utilizado o definido pelo IBGE, qual seja, possuir renda familiar *per capita* de até R\$ 70,00. Segundo o último censo (IBGE, 2010) são aproximadamente 16,2 milhões de pessoas nessa situação. Além da renda, outros aspectos multidimensionais da “pobreza”¹³³ também são levados em consideração, tais como:

o acesso à rede de água e esgoto, a falta de energia elétrica, a presença de no mínimo um morador acima de 15 anos analfabeto, a presença de pelo menos três moradores

¹³³ Para uma análise das abordagens multidimensionais da pobreza, cf. Sen (1999).

de até 14 anos, e pelo menos um morador de 65 anos ou mais. [...] Outra modificação apresentada pelo BSM é a modificação no número de filhos beneficiários do BF, isto é, se antes o benefício era destinado a até 3 crianças de 0 a 15 anos de idade, agora o benefício é estendido para até 5 crianças dentro desta faixa etária (DIHL, 2012, p. 05).

Com o slogan “É o Estado chegando aonde a pobreza está”, o BSM têm suas ações pautadas em três eixos, a saber: transferência de renda, acesso a serviços públicos e inclusão produtiva. No tocante a este último, Dihl (2012) ressalta que o BSM está sinalizando para a focalização em ações voltadas ao empreendedorismo individual, mediante cursos de qualificação profissional e microcréditos, numa forma de autogerenciar a pobreza. O financiamento dado pelo Banco Mundial reforça essa orientação:

Em 2 de junho de 2011, o Banco Mundial divulga em seu site oficial (www.bancomundial.org.br) o financiamento de 6 bilhões, o qual será destinado a programas sociais que compõem o Plano Brasil sem Miséria. O financiamento do Banco Mundial volta-se para a prescrição de uma agenda de compromissos para o Brasil, que se proponha a combater a miséria, sobretudo no Nordeste, focando na transferência da renda, nos programas de infraestrutura básica e na oferta de oportunidades econômicas (cursos de qualificação, geração de trabalho e renda) para as regiões brasileiras pobres (DIHL, 2012, p. 06).

No eixo inclusão produtiva, as ações estão sendo coordenadas nos municípios maranhenses pelo Instituto Nacional de Administração, Projetos e Estudos Municipais (INAPEM), empresa responsável por implementar os projetos de criação de porcos, de galinhas ou de plantação de hortas para as famílias beneficiárias e que são residentes na zona rural dos municípios¹³⁴.

No município de Bequimão – MA, foram ofertadas quinhentas (500) vagas para inserir as famílias em situação de “extrema pobreza” no eixo inclusão produtiva. Uma equipe foi designada para organizar e acompanhar o desenvolvimento das ações, composta por técnicos agrícolas, técnicos em meio ambiente, engenheiro agrônomo, assistente social e pedagoga.

No que concerne à implementação desse projeto em Ariquipá, eu entrevistei Claudemir, um dos técnicos agrícolas responsáveis por realizar a busca ativa na comunidade. A busca ativa consiste em identificar, em cada povoado, as famílias em situação de “extrema

¹³⁴ Os projetos de inclusão produtiva oferecidos são três: de criação de porcos, galinhas e de plantação de hortas. Cada morador beneficiário opta por um destes e o desenvolve auxiliado por um técnico agrícola. A duração do projeto é de dois (02) anos e durante esse período é destinada uma verba, para melhor desenvolvimento do projeto, na quantia de R\$ 2.400,00 dividida em três parcelas. Segundo o *site* oficial do INAPEM, 30% da produção tem que ser comprada pela prefeitura e utilizada, preferencialmente, nas escolas municipais para a merenda escolar.

pobreza” e cadastrá-las para participarem do projeto de inclusão produtiva que será desenvolvido durante dois (02) anos com o acompanhamento dos referidos técnicos.

Segundo Claudemir, que além de técnico do BSM também é morador de Ariquipá, os critérios utilizados pelo INAPEM para classificar quais famílias poderiam participar das ações do plano foram:

- a) tinham que ser da zona rural do município de Bequimão;
- b) não poderiam ser de área de assentamento;
- c) tinham que constar na lista enviada do MDA e referendada no IBGE (censo de 2010) a respeito da situação socioeconômica dessas famílias;
- d) poderiam também ser inseridas por meio da busca ativa realizada pelos próprios técnicos do BSM nos povoados.

A esse respeito, Claudemir enuncia:

Claudemir: Só entra pessoal da zona rural mesmo, da zona urbana não entra. Tinha povoado que nem tava na relação por que a lista vem do MDA, mas essa lista não é uma lista totalmente certa, ela é uma lista defasada... Aí a gente pegou, aí Calhau não tava, Jacaretiua não tava... quem tava era Ariquipá, Areial... [Já] Santa Tereza, Marajá, Monte Alegre, Santana, Centrinho não entraram por que são áreas de assentamento. Áreas de assentamento o programa não atende. Só atende área quilombola ou área que não seja de assentamento. Por que área de assentamento tem outro programa do Governo Federal.

Claudemir também apontou que depois que eram identificados os povoados da zona rural e dentre esses, os que não eram de áreas de assentamento, a identificação dos demais se fazia tomando como referência a lista enviada pelo MDA. Nesta constava os dados socioeconômicos das famílias, a partir do censo realizado em 2010 (IBGE), que as classificava como em situação de *extrema pobreza*. Além dessa lista, os técnicos utilizavam informações obtidas junto ao presidente do sindicato dos trabalhadores rurais e de agentes comunitários de saúde, pois há o entendimento de que esses agentes sociais *conheceriam a realidade* do município e dos povoados/famílias que poderiam se inserir no plano. Assim, comenta:

Claudemir: Por que a gente teve uma capacitação lá em Pinheiro e o pessoal de Brasília tava, o presidente do MDA tava. [Eles disseram que] as primeiras pessoas que a gente era pra procurar era o agente de saúde ou então o presidente do sindicato que sabia a realidade de cada povoado. Aí essas eram as pessoas pra gente ir logo diretamente neles. Aí eles indicavam aquelas pessoas que eles viam que tavam precisando daquela... daquela ajuda.

Assim, por meio dessas indicações, os técnicos do BSM mapeavam os povoados onde iriam realizar a mobilização das famílias e a busca ativa dos beneficiários dos projetos de geração de renda. Na fase de *mobilização*, eles explicavam numa reunião em cada povoado pré-selecionado como o BSM é desenvolvido, a quem é destinado e quais os critérios para a participação. Uma vez as famílias tendo conhecimento das ações, um técnico do BSM ia às casas destas bem como às dos outros cujos nomes constavam na lista do MDA, para *conhecer a realidade* dos mesmos, realizando com isso o que chamavam *diagnóstico* das famílias, fase posterior à de *mobilização*.

Nesse processo de *diagnóstico*, os técnicos utilizavam alguns critérios – em consonância com os definidos pelo BSM – para incluir ou não as famílias nas ações a serem desenvolvidas, a saber: a) Possuir renda familiar *per capita* de até R\$ 70,00 e b) Não ser aposentado, contratado pela prefeitura ou possuir outro tipo de renda. Assim, percebo que, na prática, embora seja apontada a utilização de critérios multidimensionais da “pobreza”, prevalece a utilização dos estritamente monetários na definição dos (*extremamente*) *pobres* pelo BSM.

No entanto, Claudemir, técnico do BSM, também utilizava outros critérios para inclusão dos beneficiários, a saber: *ter, na casa, muitas pessoas* ou *pessoas com deficiência*. A seguir, enuncia:

Claudemir: Por que na verdade esse programa é pra atender às famílias que tão naquela necessidade precária na renda *per capita* de setenta (70) reais, pro governo federal, né? Só que aqui em Bequimão, se a gente fosse analisar em termos dessas famílias que teja nessa renda *per capita* de setenta (70) reais, aqui não se enquadrava. Era pouquíssima, pouquíssima, pouquíssima mesmo. [...] Aí, no caso de aposentado, só entra se for no caso que tiver mais de oito pessoas, por que pra oito pessoas um salário já não dá a renda, aí inclui. Ou então, se tiver pessoas deficientes na casa que depende de medicamento, aí a gente pode tá inserindo desde que, vamos supor, de quatro pessoas em diante, se for pessoa deficiente que depende de medicamento, aí, vamos supor, ela recebe um salário, mas quase tudo é só pra comprar medicamento, aí a gente pode tá inserindo aquela família.

Para exclusão de beneficiários, além da renda, Claudemir usava como critério a pessoa possuir uma *casa boa, de fazendeiro*, conforme explica:

Claudemir: Têm pessoas lá no Bacurizeiro que o nome delas veio na lista, tem Totó. A casa dele é um brinco, ele é aposentado, mas a renda dele é uma renda que se tu vê... Ele tem uma moto, a casa dele parece casa de fazendeiro. Parece casa de fazendeiro mesmo, é linda demais. Aí eu disse: ‘Totó, não sei se vai dá pra te encaixar no programa por que, dentro dos critérios que o Programa exige, né?’ Aí passou uns quinze dias, ele foi lá dizendo que se ele não fosse se encaixar no programa tinha muita gente que não ia se encaixar no programa por que tinha muita gente aposentado, tinha gente que tinha casa boa. Eu disse ‘olha, a gente fez a

mobilização, fez o diagnóstico, o que tem no diagnóstico? A gente vai sair de casa em casa, por que a mobilização era só num local e **o diagnóstico a gente vai sair de casa em casa pra saber a realidade: o que que tá acontecendo, o que que é, o que que aquela família é, se ele recebe ou se não**. Aí tudo a gente tá preenchendo os dados. Aí, ele ficou brabo demais, ele disse que ia ligar pro governo federal... (grifos meus).

Na fala de Claudemir, observo que o *diagnóstico* é encarado como o “momento da verdade”, em que as famílias são interpeladas a falarem sua “real situação”, mas que caberia ao técnico, por meio de sua *imparcialidade* e *objetividade*, o poder de “atestar” se o que determinado agente social enuncia sobre si condiz com a “realidade” ou não. O técnico age, dessa forma, como um “perito” que, nos termos de Bourdieu (2010, p. 38), é aquele que “se serve da autoridade da ciência para garantir ou afiançar a universalidade, a objetividade [e] o desinteresse da representação burocrática dos problemas”.

Nessa lógica, o técnico é quem saberia a *realidade* das famílias, pois ele é quem tem legitimidade para atestar se determinada família *é merecedora ou não* de se tornar beneficiária do BSM. A seguir, observo na fala de Claudemir:

Claudemir: Aqui em Ariquipá tem umas pessoas que a gente tirou, **por que eu sei a realidade daqui, eu sei**, aí eu vi que quem não tava com o perfil a gente tirou e teve alguns que a gente foi fazer a mobilização e não tava em casa. Por que tem um diagnóstico, nesse diagnóstico, é preciso documento dela [da pessoa], do filho dela, se tiver cônjuge ou então esposo, que seja casado. São os documento necessário (grifos meus).

Outro elemento acionado por Claudemir para indicar por que ele “sabe a realidade” do lugar é que, além de ser técnico, ele também é morador de Ariquipá, então teria mais legitimidade ainda para definir “quem entra” e “quem não entra” no programa. Nesse sentido, o mesmo enuncia:

Claudemir: Eu sou do Ariquipá, eu sei daqui o nome de quem fica e quem não fica e os outros técnicos que conhecessem esses povoados daí, eles também sabem. Aí, eu que digo: essa pessoa fica, essa outra não fica por que não tá nessa condição.

Nessa lógica, o discurso de Claudemir é, de acordo com Chauí (2011), caracterizado como um “discurso competente”, entendido como aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado. É um discurso institucionalmente permitido, o discurso do especialista, ou, nos termos de Bourdieu (2010), do *perito*. Devido ao lugar de poder de onde é enunciado, o discurso competente emite um saber sobre os

agentes sociais que se apresenta como verdadeiro e legítimo. A esse respeito, Chauí (2011) salienta:

Há o discurso competente do administrador-burocrata, o discurso competente do administrado-burocrata e o discurso competente e genérico de homens reduzidos à condição de objetos socioeconômicos e sociopolíticos, na medida em que aquilo que são, aquilo que dizem ou fazem, não depende de sua iniciativa como sujeitos, mas do conhecimento que a Organização julga possuir a respeito deles (CHAUÍ, 2011, p. 10).

Em relação ao projeto de inclusão produtiva, os técnicos do BSM evocam, assim, um discurso competente triplamente legitimado: a) por serem formados (técnicos agrícolas, engenheiro agrônomo, etc.) evocam o discurso competente da cientificidade; b) por representarem, em âmbito municipal, o BSM, evocam o discurso competente estatal-burocrata; c) por conhecerem pessoalmente os povoados ou por tratarem com agentes que os *conheceriam* (ACS e presidente do sindicato), evocam o discurso competente da experiência prática. Em todos esses, emite-se uma noção de verdade e de autoridade que os legitima a falar pelos moradores indicando quem seria ou não o *verdadeiro pobre*.

Em outra ocasião, Claudemir explica por que teria negado a entrada de uma beneficiária no BSM. Assim narra:

Claudemir: O homem dela vendia droga, e são pessoas que a gente não pode tá inserindo no programa. Aí, lá no escritório, eu disse, rapaz eu conheço, essa pessoa não dá pra se encaixar no programa por que são pessoas que vivem daquela maneira assim, assim, assim, aí tiramos. Eles vivem de maneira ilegal. A gente tira por que a gente sabe que eles não vão trabalhar dentro dos critérios que o programa exige. Aí, o que que acontece, [...] ela [a beneficiária] foi falar comigo, mas eu não tava, pra dizer que queria participar do programa e que eu fui o responsável de não ter falado nada pra ela. Aí, ela disse [a outra funcionária do BSM], ‘olha, eu não sei, quem vai saber disso é Claudemir’, que é meu nome, né? ‘É Claudemir por que **ele é que sabe a realidade do povoado de vocês, ele é que vai decidir**’. [...] Por que, o que que acontece, o marido dela vende droga, eu vou tá inserindo ele? Poxa, a partir do momento que ele pegar o dinheiro ele vai usar pra outra coisa, tu tá entendendo? (grifos meus).

Embora a beneficiária se inserisse no perfil exigido pelo BSM, Claudemir afirma que ela não pode ser inserida nas ações de inclusão produtiva devido à relação do marido com o tráfico de drogas. Para tanto, Claudemir aciona o seu conhecimento sobre Ariquipá (“eu conheço a realidade daqui”) para legitimar sua decisão. Outra técnica do BSM diz o mesmo para a pleiteante à beneficiária: “ele é que sabe a realidade do povoado de vocês”; assim, ao técnico é relegado o poder de decisão sobre a condição de vida das famílias em Ariquipá.

Nesse sentido, concordo com Chauí (2011) ao apontar que a condição para o prestígio e a eficácia do discurso da *competência* depende da aceitação tácita da *incompetência* dos agentes sociais como sujeitos sociais e políticos. Os agentes sociais são entendidos, assim, como *incompetentes* para definir o que seria melhor para eles ou mesmo para definir a sua própria situação – de *pobreza* ou não – sendo que o discurso do técnico é encarado como verdadeiro e legítimo em relação ao discurso dos possíveis *beneficiários*. Textualmente, Chauí (2011) fundamenta:

[O discurso competente] é o discurso do especialista, proferido de um ponto determinado da hierarquia organizacional. Sabemos também que haverá tantos discursos competentes quantos lugares hierárquicos autorizados a falar e a transmitir ordens aos degraus inferiores e aos demais pontos da hierarquia que lhe forem paritários. Sabemos também que é um discurso que não se inspira em ideias e valores, mas na suposta realidade dos fatos e na suposta eficácia dos meios de ação (CHAUÍ, 2011, p. 11).

Nesse entender, o discurso competente dos técnicos do BSM é a própria expressão da arrogância estatal em que são construídos direitos sociais, porém o próprio Estado elabora barreiras que dificultam o acesso aos mesmos. No caso da Assistência Social, esta utiliza critérios homogêneos como “pobreza”, “vulnerabilidade” ou mesmo “extrema pobreza” para inserção nos programas e benefícios ofertados, o que obriga os diferentes a se travestirem de “iguais” (“pobres”). Além disso, a própria noção de “(extrema) pobreza” não é relativizada conforme os contextos e os grupos (étnicos ou não) envolvidos, prevalecendo as definições que o discurso competente elabora sobre a mesma.

Em Ariquipá, no tocante à inserção dos ditos beneficiários no BSM, eles apontam que não entenderam muito bem por que foram selecionados para participar das ações do plano e outros não. A seguir, Keytiane enuncia:

Keytiane: Diz que meu nome veio numa folha lá de Brasília, pras pessoas que diz que é de baixa renda [...], pra poder receber esse dinheirinho. Mas tem muitas pessoas necessitadas aqui, não é só eu, tá entendendo? Que não tem um emprego... aqui em casa eu só ganho a Bolsa Família, R\$ 110,00 reais.

Para os moradores, essa diferença entre “pobreza” e “extrema pobreza”, utilizada pelo governo federal, não é muito clara, principalmente por que é utilizado como critério gradações na (falta de) renda. No meu entender, o processo para definição dos “beneficiários” do plano é apresentado como uma imposição de cima para baixo (“veio numa folha lá de Brasília”) em que os ditos “beneficiários” se constituem muito mais em objetos socioeconômicos do que propriamente em “sujeitos de direito”. Nessa lógica, o governo é

quem sabe, o técnico é quem sabe, mas o morador – que deveria ser o principal interessado – não sabe exatamente por que se torna “beneficiário” de um programa destinado aos *extremamente pobres*.

No que se refere ao termo “extrema pobreza”, a maioria das pessoas em Ariquipá, inclusive que pleitearam entrada no BSM, não se identificam com esse termo, conforme pode ser observado a seguir:

Kátia Cilene: Agora, eu vou trabalhar, mandar cercar meu quintal que eu vou fazer meus projeto, horta, que eu gosto de plantar. Aí, tá aí, pra mim trabalhar, lutar, e vê se eu saio dessa... que esse nome que ele deu, o governo, eu acho um nome muito feio, mas...

Pesq.: Qual o nome?

Kátia Cilene: Não é esse... como é? Extrema pobreza? Aí, nós vamos passando aí...

Pesq.: Você acha esse nome muito feio?

Kátia Cilene: Eu acho... [em voz baixa] por que eu achei feio... Aí eu vou passando com a minha pouca fraqueza aqui, trabalhando, ganhando vinte [reais] de um, dez [reais] de outro. [Eles chamam] ‘eh, Kátia, vai ali no Maфра cozinhar pra mim’, eu vou, assim eu vivo.

A informante afirma que não gosta da categoria utilizada pelo governo federal para classificar os beneficiários do programa. “Extrema pobreza”, para ela, é algo “muito feio” e mesmo ofensivo e ela fica envergonhada de ser entendida nessa situação. O que dói mais não é possuir determinada condição de vida (classificada por ela como *pouca fraqueza*), mas ser apontada como “extremamente pobre”. O poder simbólico da nomeação produz, assim, efeitos que fazem com que esta di-visão se manifeste na realidade, ou seja, se “oficialize”, adquirindo um grau de existência pré-existente.

Dessa maneira, a nomeação operada pelo Estado

representa a forma por excelência da palavra autorizada, palavra pública, oficial, enunciada em nome de todos e perante todos: estes enunciados performativos, enquanto juízos de atribuição formulados publicamente por agentes que atuam como mandatários autorizados de uma coletividade e constituídos assim em modelos de todos os atos de categorização, [...] são atos mágicos que são bem sucedidos por que estão à altura de se fazerem reconhecer universalmente, portanto, de conseguir que ninguém possa recusar ou ignorar o ponto de vista, a visão, que eles impõem (BOURDIEU, 2010, pp. 236 e 237).

Já Jéssica, professora em Ariquipá, discute que o termo “extrema pobreza”, utilizado pelo BSM, foi uma forma encontrada para “não chamar de miserável”. E explica:

Jéssica: Tem muitas pessoas que até se ofendem com essa expressão [miserável]. É... por isso até que eles criaram o extremamente pobre, pra não dizer miserável [risos]. Uma pessoa chamar outra de miserável aqui é uma ofensa danada. Acho que por isso que eles criaram esse extremamente pobre... pra não chamar de miserável.

Eles [os moradores] se ofendem logo: ‘ah, se é pra me chamar de miserável, eu não vou entrar nisso não’.

Apesar disso, muitas pessoas participam desses programas sociais por que é vantajoso para elas e também por que elas se inserem nos critérios exigidos. Dessa forma, apesar de muitos não se identificarem como *extremamente pobres* em Ariquipá, acabam se interessando em participar do BSM em busca de melhorias para suas vidas bem como de suas famílias. Tal pode ser observado na fala a seguir:

Kátia Cilene: A minha vontade era montar uma padariazinha só pra mim vender pros pessoal aqui mesmo da comunidade. Mas Machão [Claudemir] disse ‘preta, o dinheiro é pouco, primeiro tu vai, faz um cercadinho, [...] faz tua hortinha, que eu já tô começando cercar ali perto do poço, aí o governo tá vendo que tu tá interessada em fazer aquela horta, aí vai chegando mais verba pra ti, aí é o tempo que tu vai construindo um quartinho’. Aí, pintou esse projeto do governo pra gente, quando foi semana retrasada, pintou outro projeto pra nós, pra nós fazer negócio de horta ou plantar outra coisa, pra nós vender pro colégio. O governo vai dar o dinheiro pra gente e vai comprar da nossa mão. Mais um capital, né? Aí também eu gostei desse. Eu gostei, digo, eu vou entrar nesse projeto.

Dessa forma, o interesse pelos programas e benefícios sociais e a necessidade de auferir renda fazem com que os moradores de Ariquipá busquem sua inserção nas ações desenvolvidas. Para eles, é uma oportunidade que não deve ser desperdiçada mesmo que, para acessá-la, seja necessário apresentar-se perante os técnicos como um *pobre merecedor*. *Ser pobre*, nesse contexto, não é algo nada *evidente* ou mesmo definido por valores quantificáveis. É um papel social que, inclusive, possui significados tão diversos quanto o é a própria diversidade humana.

Diante disso, a partir da fase de “diagnóstico” do BSM, realizado na comunidade Ariquipá, fui indagando os moradores acerca das concepções deles sobre o que seria considerado uma pessoa *pobre*. Objetivei esta linha de análise, pois já conhecia minimamente os critérios definidores de “pobreza” utilizados por Claudemir, técnico responsável pelo “diagnóstico” de/em Ariquipá. No entanto, eu pretendia analisar, sobretudo, que critérios os moradores acionavam para indicar um agente social como “pobre” e que significados a “pobreza” teria nesse contexto.

Nessa linha, tomei como referência o esquema analítico proposto por Araújo (2001) que identificou representações sobre a “pobreza” para os técnicos/usuários de programas sociais destinados aos “pobres” em outros municípios maranhenses. Baseada nessas construções, analiso as imagens que os/as entrevistados/as acionam ou não sobre os

“pobres” e a “pobreza”, observando por quem e a partir de que lugar elas são produzidas em Ariquepá.

5.2.1 *Quem não tem um meio de vida*

Tanto por meio das entrevistas realizadas quanto das falas espontâneas de alguns moradores, uma das formas com que o “pobre” pode ser identificado em Ariquepá é como “aquele que não tem um meio de vida”. O “pobre” seria aquele que não tem do que viver, sem expectativa de futuro, como ressaltam Léa, lavradora, e Dennis, formado em técnico agrícola:

Dennis: Eu, na minha mente, o pobre, pobre, pobre, pra mim, é aquele que... ele olha pros quatro lados, olha pra frente, olha pra trás, olha pra direita, olha pra esquerda e não vê nada. Isso que é o pobre. Ele [o *não pobre*] pode não ter tudo aquilo que ele precisa, mas tem um momento que ele olha pra frente, olha pra trás, olha pra direita, olha pra esquerda, ele vê em algum momento aquilo que ele precisa. Alguma coisa, então, **eu acho que o pobre é aquele que para os quatro lados que ele vê ele não olha aquilo que ele precisa. E os outros não, pode até ser pouco, mas eles olham alguma coisa.**

Léa: Isso é verdade. Isso que é o verdadeiro pobre (grifos meus).

O “pobre”, para eles, é alguém que “não vê nada”, nem uma saída para sua precisão. Alguém que não tem um horizonte para onde ir ou mesmo algo em que “se segurar”. Não é uma pessoa que tem pouco, pois o pouco “já é alguma coisa”, já pode ser algo com que se vai “escapando” – privilégio este não permitido ao *verdadeiro pobre*; o pobre seria assim aquele que nada teria com o que “se valer na necessidade”, por tal motivo o “pobre” “não vê nada” ao seu redor.

Seu Aurino, idoso aposentado, aprofunda a questão ao afirmar que o “pobre” é aquele que nada teria para si além do seu próprio trabalho. Assim, afirma:

Seu Aurino: O pobre, hoje, ele não pode trabalhar só comendo, sem lembrar do dia de amanhã. Terminou de almoçar hoje, não tá sabendo que tem amanhã? Tem que aguentar mais um pouco, essa é a calamidade do pobre. O pobre tudo que ele pega, ele extravia tudo, é um prejuízo, né? Você trabalhar e não saber como tá trabalhando. E você economizando, alguma coisa você olha seu trabalho.

D. Conceição: Mas o pobre que ela tá falando não é...

Seu Aurino: é esse sim, que não tem nada, só o trabalho. Mas esse que é o pobre. Ele trabalha e não sabe arrumar o que ele trabalha. Ele não tem um leitão, ele não tem uma galinha, não tem uma casa pra morar... é a calamidade. A pobreza pior que tem, né? Eu acho.

Seu Aurino aponta que a “calamidade do pobre” é que ele não pode trabalhar só para comer, ele tem que pensar no dia de amanhã, tem que tentar construir algo para o futuro,

com isso, ele tem que economizar e trabalhar mais, “aguentar mais um pouco”. A esse respeito, em Ariquipá, ouvia expressões como: “pobre sempre tá no aperto”, “no vermelho”, “sempre tem que tá economizando alguma coisa”. O “pobre” não pode se dar, nessa lógica, o luxo do descanso, ele tem que “se lembrar do dia de amanhã”.

No entanto, a maior calamidade, segundo seu Aurino, é a pessoa trabalhar “e não ver seu trabalho”, ou seja, ela trabalha e não consegue “juntar nada”; o produto de seu trabalho só lhe permite a reprodução física imediata, ele não consegue criar animais, como porcos e galinhas, ou ainda construir uma casa para morar. *Ele não teria nada além de seu próprio trabalho.*

Seu Aurino também comenta que “tudo que o pobre pega, ele extravia”, não rende, perde, faz mau uso. O “pobre” é aquele que desperdiça o pouco que consegue, gasta tudo. Assim, o “pobre” seria aquele, também, que “não sabe trabalhar com o dinheiro, gasta tudo com cachaça”, como apontado em muitas críticas acerca da entrega de dinheiro aos “pobres” por meio do PBF (Araújo, M., 2009).

Segundo alguns moradores de Ariquipá, um *meio de vida*, a que a pessoa “pobre” não teria acesso, é a posse de animais. A esse respeito, d. Benedita, idosa aposentada, comenta:

D. Benedita: Pobre que eu entendo é quem não tem nadinha, e aqui quem não tem um boi, tem um porco, tem um cavalo, tem um jumento, então não é mais pobre assim, né?

Pesq.: Por que que quem tem esses animais não é considerado tão pobre?

D. Benedita: Por que já tem de que tirar. Por exemplo, tá com uma precisão, aí, ó, já tem aquele objeto pra oferecer, então, ele não tá tão pobre mais, né? Eu entendo que é assim.

A posse de animais funciona, para d. Benedita, como uma reserva de que ela pode dispor ante um momento de *precisão*. Nessa lógica, uma pessoa considerada “pobre”, e que não dispõe desse fundo de reserva, ficaria à mercê unicamente do que conseguisse angariar com o produto de seu trabalho, já pessoas que tenham animais, diante de uma situação, por exemplo, de falta de comida ou de falta de dinheiro, poderiam dispor de uma galinha ou porco no terreiro para comer ou vender, conforme o caso.

Os animais funcionariam, assim, como uma poupança a ser utilizada em momentos de necessidade tal como seu Marinaldo, que “desde novo começou a criar gado”, exemplifica. Segundo ele, foi por meio da venda de grande parte do seu gado que conseguiu construir a casa de alvenaria onde mora e dar uma condição melhor de estudo para seus filhos:

Seu Marinaldo: Ah, eu vendi muito gado. Pra fazer uma casa dessa aqui... Ah, eu trabalhei muito, pra de onde eu vim fazer tudo isso aqui, eu trabalhei muito. Botei meus filhos tudinho pra estudar em São Luís. Falei que meus filhos não iam morar em casa dos outros, aí comprei uma casa lá em São Luís, de taipa. Eu vendi o gado quase todo... pra comprar uma casa lá no São Francisco, aí o dinheiro não deu, aí eu comprei a casa, tomei um fôlego [...] aí fui reformar a casa. Peguei essas vaquinha aí e fui vender de novo... Esses pessoal que digam ‘ah, gado não tem valor’, rapaz, pra mim é muito valorizado, através de gado [que] meus filhos tão em São Luís, estudaram [...], minhas filhas tão bem, tão trabalhando lá em São Luís, tem casa. Ah, se não fosse o gado...

Outro *meio de vida* enunciado por alguns moradores de Ariquipá é o benefício recebido pelo Programa Bolsa Família (PBF). Nesse particular, d. Benedita discute que, com o PBF, a vida de muitas famílias melhorou na comunidade de forma que elas não são mais encaradas como “tão pobres assim não”.

D. Benedita: Senhora, falar a verdade é preciso. Até que tinha muita gente pobre aqui, mas depois dessa Bolsa Família, melhorou. A Bolsa Família e a aposentadoria melhorou muito, que a maioria aí do pessoal recebe Bolsa Família, aí já é uma ajuda, né? Aí eles já não tão carente assim mais não, pouquinhas que não recebam, mas já tão pra fazer o cadastro pra receber. A maioria do pessoal já recebem. Aí quem não recebe, ó, tão sendo professora, é merendeira, é diretora, então, não tão pobre, né, assim. Não tão, já tiveram, mas agora não tão mais.

O fato de a maioria das famílias possuir uma renda fixa ao final do mês, obtida com a aposentadoria, o contrato com a prefeitura ou principalmente com o Bolsa Família é uma das principais melhorias ocorridas na comunidade, de acordo com a entrevistada. O Bolsa Família e o trabalho na roça são tidos como os principais *meios de vida* em Ariquipá atualmente, sendo a existência do primeiro o motivo principal de as pessoas não se sentirem mais “tão pobres” assim.

Entretanto, embora o Bolsa Família seja visto como uma “riqueza”¹³⁵, ele também é apontado como o motivo de as pessoas estarem ficando *preguiçosas*, de não quererem mais trabalhar na roça, “pegar no pesado”. Nesse sentido, com o benefício do PBF (que daria a condição de um *meio de vida* na comunidade), paradoxalmente, observo que estaria surgindo com ele outra (forma de) “pobreza”: o *pobre por preguiça*. Sobre essa questão da (falta de) vontade para trabalhar, Patrícia, lavradora, afirma:

Patrícia: Às vezes, as pessoas passam mal por que não se bota pra trabalhar. Onde já se viu o cara morar aqui dentro do interior e não fazer um pedaço de roça? O serviço aqui é roça, se o cara não fazer uma roça ele tá ferrado, que ele vai ficar só em casa, só esperando pra aquilo ali [o PBF]? Não... Dentro do interior, tem muita coisa pra gente fazer, pra gente não comprar farinha, pra não comprar o milho, o

¹³⁵ Apontado principalmente no capítulo 04.

arroz e o feijão. A gente só vai comprar essas outras coisas por que é exportado de fora.

Com o Bolsa Família, as pessoas estariam se tornando, segundo a informante, avessas ao trabalho na roça e estariam ficando dependentes unicamente do benefício do Governo Federal. O “pobre” é aqui encarado como *preguiçoso*, aquele que *não quer trabalhar* para sair da situação em que se encontra. A esse respeito, Jéssica, professora em Ariquipá, complementa:

Jéssica: Essa Bolsa Família tirou muita gente da roça, que antes todo mundo aqui tinha o seu pedaço de roça, agora, é muito raro ter uma família com roça aqui. E ainda se danam pra parir [risos]. Tem muitas pessoas que pensam ‘ah, eu recebo essa Bolsa Família, eu não vou mais trabalhar de roça’, o que acontece com muitos por aqui. Não pegam essa renda como se fosse uma renda extra e sim como se fosse a única renda deles.

Araújo (2001), dialogando com Sérgio Buarque de Holanda, ressalta que a preguiça e a aversão ao trabalho, atribuídas ao brasileiro, advém de uma influência do catolicismo na formação da própria sociedade brasileira com a difusão da ética católica e de seus valores morais. Ao compreender o labor, o trabalho (sobretudo físico), como um castigo pelos pecados cometidos e por condenar o acúmulo de riquezas e bens materiais, o catolicismo teria exercido um papel central na

constituição da anti-ética (*sic*) do trabalho no Brasil e na concepção disseminada de que a *pobreza* era uma condição de vida necessária, sendo uma espécie de pré-requisito no acesso à vida eterna, ao paraíso, consolidando e naturalizando as diferenças entre os denominados ricos e os denominados *pobres* (ARAÚJO, 2001, p. 103).

Nesse sentido, por possuírem uma fonte de renda (advinda do PBF), alguns moradores de Ariquipá não tem mais tanto interesse pelo trabalho outrora desenvolvido – na roça – o que faz com que sejam mal vistos pelos outros moradores da comunidade, entendidos como “trabalhadores”. Em contraposição “aos que trabalham”, os outros são encarados como “vagabundos”, “preguiçosos”, “devagar” e que “passam mal”.

Em Ariquipá, a antiética do trabalho (sobretudo físico) é expressa não somente por meio da *preguiça*, mas também da *educação formal*. No tocante a esse ponto, d. Nilza, idosa aposentada, afirma que o governo está incentivando os jovens a “só estudarem e não mais trabalhar”. Com isso, para ela, tanto os que estão estudando quanto os que *terminaram*, geralmente o ensino médio ou o curso técnico, não querem mais trabalhar na roça, e “eles

ficam pensando que a vida é essa” (d. Nilza). Os jovens estariam reproduzindo, assim, uma divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual na qual, se eles *estudaram*, não teriam mais que “pegar no pesado”. Ela comenta:

D. Nilza: Eu trabalhava de roça como o diabo, e essa juventude hoje não, o governo tá prometendo muita coisa, que é pra não trabalhar, que é só pra estudar, e eles tão achando que a vida é essa, mas eu achava que devia ser assim, estudava e trabalhava que, de qualquer maneira, tudo é trabalho. Tudo é trabalho, tudo é profissão.

Com a expansão da educação formal entre os jovens e a crescente escolarização destes, a opção pelo trabalho agrícola está se tornando cada vez menor, sendo este encarado como um trabalho menor, menos valorizado. Tal situação está prejudicando a comunidade devido tanto à diminuição na produção de alimentos quanto ao próprio esvaziamento da mesma já que muitos desses jovens “estudados” vão embora de sua localidade à procura de outras oportunidades de trabalho. Como nem todos conseguem emprego, vai sendo composta uma massa de jovens “formados” sustentados pelos pais ou avós (aposentados) que nem querem trabalhar na roça e nem encontram outra ocupação.

Nesse ínterim, a roça aos poucos está deixando de ser o *meio de vida* predominante em Ariquipá e sendo substituída pelos programas de transferência de renda ou outras formas de trabalho. Como causas para isso, além da *preguiça* em trabalhar e do aumento do nível de escolaridade, é apontada, pelos entrevistados, a questão da *falta de união* na comunidade. Graciele, lavradora, explica:

Graciele: Rapaz, se aqui tivesse mais união seria um lugar razoável, falta isso.

Pesq.: União como assim?

Graciele: Assim, que às vezes a pessoa quer fazer uma coisa aí vem outro e tira as forças dessa pessoa. Aí já não é mais união. Se esse aqui fosse um lugar mais unido, fazer tipo umas hortas, aqui tem terreno, tem capacidade de fazer. Aí, uns faz, no caso, fazer uma plantação de melancia, de verdura, aí, pra poder ter, tem que ter outro vigiando senão tu vai fazer besteira. Mas se não, se tivesse a união, ‘vamos fazer’, todo mundo ajuda, na hora de vender todo mundo vendia na hora repartia pra poder ajudar, mas não pode, uns faz outros levam. Falta é isso aí aqui. Por que terreno tem suficiente, aqui não é um lugar que a gente compra terra, a maioria hoje em dia a terra é comprada, os terrenos são comprados e aqui não, o terreno é livre pra fazer o bocado que quiser sobre ele. Tem terra boa pra isso. Mas uns plantam e outros vêm, vê que não tem ninguém, corta um pedacinho e leva. A mandioca, se a pessoa passar mais de semana sem ir pra roça, eles vão lá como dono, enche cofo, dão pra bicho deles, não sei que diacho eles fazem e o dono fica passado. De ter terreno bom pra plantar tem, falta união aqui, falta isso pro lugar ser um lugar melhorzinho.

Graciele enuncia que a falta de união se expressa em uns quererem fazer algo “e os outros tirarem a força dessa pessoa”, os moradores têm que fazer a roça e ficar vigiando,

pois senão outros levam os alimentos plantados. Ariquipá seria, segundo ela, um “lugar melhorzinho” se as pessoas se ajudassem na produção e posteriormente na venda dos produtos, sem ninguém “ter que tirar nada de ninguém”, numa espécie de cooperativa.

Ela ressalta também que em Ariquipá não há necessidade de comprar terra, já que a mesma é “livre pra se fazer o bocado que quiser sobre ela”. Mais um motivo, segundo a entrevistada, para as pessoas se unirem e trabalharem juntas produzindo/vendendo mais produtos e ajudando a todos.

No entanto, como tal ato ainda não acontece, a situação de *falta de união* na comunidade desestimula até mesmo as famílias que trabalham (que não são “preguiçosas”) de forma que elas atualmente pouco fazem roça em tamanhos maiores ou em lugares mais distantes do que a área de seu próprio quintal.

Dessa forma, alguns moradores identificaram o “pobre” como *quem não tem um meio de vida*, expresso em: não possuir animais, roça e/ou não receber BF. A ausência desses meios de vida definiria, para estes, o que seria uma situação de “pobreza”.

5.2.2 *Quem tem pouca ou nenhuma renda*

O “pobre” também é entendido, por alguns moradores de Ariquipá, como aquele que “tem pouca renda”, e que precisa “lutar para sobreviver”, conforme enunciado por Jéssica, professora municipal:

Jéssica: A diferença do pobre pro rico é que o rico ganha o salário dele pra viver e o pobre ganha o salário dele pra sobreviver.

Pesq.: E qual a diferença entre viver e sobreviver?

Jéssica: Viver é ter vida boa, né, sobreviver, não, sobreviver a gente tá ali na batalha, tentando pegar uma renda pra poder ter o que comer, pra... ter uma renda pra suprir as nossas necessidades.

Segundo Jéssica, enquanto o rico *vive* uma vida boa, sem dificuldades financeiras, o pobre é aquele que *sobrevive*, que tem que lutar, batalhar, para conseguir uma renda para poder se alimentar e para suprir outras necessidades. Como o “pobre” não tem como auferir renda com tanta facilidade quanto o rico, ele também é entendido como aquele “de vida difícil”, “vida dura”, “com dificuldades”.

Já Léa, lavradora, destaca:

Léa: Ser pobre... [silêncio] ser pobre é assim, na maneira, assim, às vezes, a gente precisa das coisas a gente não tem como comprar e também não tem como a gente ter pra manter nossos filhos... se não for trabalhar na lavoura, não tem outro recurso.

Nesta fala, a condição de “ser pobre” é representada em situações concretas: *precisar das coisas e não ter como comprar e não ter como manter os filhos*. Devido à necessidade de ter de comprar muitos produtos não adquiríveis diretamente na roça, as pessoas sentem precisão de possuir uma renda cuja falta é acionada para identificar determinado agente social como “pobre”.

Interessante observar que, para a maioria das famílias em Ariquipá, o Bolsa Família ocupa este papel de garantidor de uma renda mínima para a reprodução doméstica, sendo também um meio de vida para elas, razão pela qual apontam que não se consideram “tão pobres”.

No entanto, entre os contratados pela prefeitura, sobretudo, para as professoras e para a diretora da escola pública municipal (que é moradora de Ariquipá), o Bolsa Família não possui essa representação e seria, ao contrário, o que caracterizaria a “pobreza” da/na comunidade. Além deste, outros critérios identificadores de “pobreza” são acionados na fala de Ana Luíza, diretora da escola municipal:

Pesq.: Você acha que Ariquipá é uma comunidade rica ou pobre?

Ana Luíza: É pobre.

Pesq.: Em que sentido?

Ana Luíza: Por que a renda é baixa demais, por que a renda quem tem aqui é só os aposentados, e vivemos de Bolsa Família, né. Ou tem uma escola que o funcionário depende da prefeitura, que é o salário, que não é tão alto como do professor, e todo mundo sabe, que, pelo trabalho que o professor tem, o salário não é suficiente. Mas a gente vive basicamente é do Bolsa Família e dos aposentados que tem o seu salário. Então, não tem outra renda, não tem outro tipo de trabalho, no caso, só a agricultura que cada vez tá baixando mais né, por que a juventude não quer trabalhar, os poucos que vivem aqui às vezes não querem fazer aquilo do que ele vive, né, da agricultura. A pesca é precária, então, a gente depende muito de comprar, é pouca renda, que a renda é em maioria do Bolsa Família. [...] Que é uma comunidade pobre, é. O meio de transporte nosso ainda é via animal, ainda fazemos transporte com animal, ou cavalo, jumento... poucos têm transporte próprio, no caso, moto. Carro aqui ninguém tem. Então a gente depende muito de transporte, só tem um carro que entra aqui na comunidade semanalmente. Ele entra, aí vamos pro município.

Inicialmente, Ana Luíza aponta a questão da baixa renda da comunidade, afirmando que esta provém unicamente da aposentadoria, do Bolsa Família e dos contratos com a prefeitura, mas que mesmo assim, o salário recebido não é suficiente. Além destas, não há outras fontes de renda, a não ser o trabalho agrícola que, segundo ela, também está precarizado. Com a diminuição na produção de alimentos, os moradores necessitam comprar

muitas coisas, e como a renda é pouca, oriunda principalmente do Bolsa Família, fica caracterizada, para ela, a situação de “pobreza”.

Além disso, outro critério acionado é a questão da utilização dos animais como meio de transporte. Para Ana Luíza, possuir motos e carros seria um sinal de “não pobreza” ou de “melhoramento de vida” das famílias, e o uso dos animais, como cavalo, jumento, boi, o seu contrário.

A esse respeito, observei em Ariquepá que os animais são muito utilizados como instrumentos de trabalho e de transporte, mas já há muitas famílias que possuem motos. Quando indagava sobre esse tema, as pessoas afirmavam que ter uma moto “não é luxo, é questão de necessidade”. Embora, nos povoados rurais, a moto confira certo *status* a seu proprietário, ela também é apontada como uma necessidade pelos moradores, inclusive, para os considerados *pobres*:

Maria do Carmo¹³⁶: Pra quem não tem [moto] tem que pagar um transporte, um carrinho pau de arara pra ir daqui pra Bequimão. Pra quem não tem é ruim demais. Fica dependendo desse carro, aí não é todo dia que entra, aí ele entra mais é pro final do mês, que tem um aposentado, um pessoal que vai receber Bolsa Família. Eu acho assim, que **pra pobreza, eu acho que uma moto não é luxo, é um meio de um transporte**, tem gente que vai lá na vila lá comprar um alimento, uma coisa que a gente necessita que nós não temos dentro do mato. Que nós mora aqui nesse povoadinho, aqui não tem um comércio pra ter as coisas... E de primeira, não tinha nem esse transporte, o transporte que a gente tinha era de pés (grifos meus).

Em outra fala, Cleudes, lavradora, também comenta:

Cleudes: Eu acho, assim, que [ter uma moto] é necessidade. Por que você tendo uma moto em casa, você pode ir ali comprar uma comida, tem um doente, você vai comprar um remédio rapidinho, eu acho assim, tá vendo?

Nesse sentido, ter uma moto própria é visto como uma alternativa para a dependência ao transporte pau-de-arara, o único que entra na comunidade, mesmo assim, “não todo dia”. O uso dos animais para ir à sede de Bequimão (“vila”) não é mais uma prática comum entre os moradores, sendo a moto cada vez mais entendida como uma *necessidade*. Esta, por sua vez, não deixa de ser influenciada pela sociedade de consumo ao ditar determinadas normas e comportamentos encarados como *necessários* ou *imprescindíveis*. Assim, a noção de *necessidade* também não é algo evidente ou homogêneo, mas sim construído culturalmente.

¹³⁶ Lavradora.

Já para Carlos Alberto, presidente da associação de moradores, a “pobreza” é associada à falta de renda, ocasionada pela dificuldade na produção e comercialização dos alimentos plantados. Assim ele discorre sobre o assunto:

Carlos Alberto: Olha, olhando, olhando Ariquipá, pelo que possa ser desenvolvido, é uma comunidade rica, agora, em condições que tá hoje, é uma comunidade pobre. Como? Por que as coisas que têm na comunidade que a gente não tem condição de desenvolver e trazer aquilo pra gerar renda, ela se torna pobre, entendeu? Mas, no que ela tem que pode ser desenvolvida que possa trazer renda, ela é rica. Então, essa é a concepção que eu tenho, essa é a conversa que eu tenho com as pessoas: ‘gente, nós tamo numa comunidade que é rica, simplesmente nós não tamo tendo condição financeira de trazer essa riqueza pra gerar renda pra comunidade, aí ela se torna pobre, nessa parte.

Pesq.: E essa condição financeira é através do quê?

Carlos Alberto: Na verdade, a nossa terra é muito fértil, tudo o que você planta ela dá, mas o que que acontece, deste mês aqui [Agosto] até Outubro você não vai plantar nada por que você não tem como cultivar por que não tem água. Então, aí se torna um período pobre. Aí quando chega de Janeiro pra frente, quando começa a chuva, tudo que você planta dá. Mas, você também não tem, é... vamos dizer assim, você não tem ainda um mercado específico praquilo que você planta, você também não tem um incentivo pra que você faça aquilo, você ainda não tem, é... uma ajuda técnica pra que você desenvolva aquilo, entendeu? Então, ela se torna pobre por isso.

Carlos Alberto entende que em matéria do que possa ser desenvolvido em Ariquipá, esta é uma comunidade rica, no entanto, os moradores não teriam condições para potencializar essa riqueza de forma que ela pudesse gerar renda na comunidade, razão pela qual ele a considera “pobre” nesse aspecto. A terra, segundo o presidente da associação, é rica, no entanto, necessita de incentivos para continuar produzindo durante o período de falta de chuvas (considerado “pobre”). Além disso, faltaria um mercado específico para distribuição e comercialização desses produtos haja vista que muitos moradores alegam que não adianta plantar se “não tem pra quem vender”.

5.2.3 *Quem não tem conhecimento*

Os “pobres” também são representados como aqueles que “não têm conhecimento”. Quem discorre sobre o tema é Dennis, técnico agrícola residente e filho de Ariquipá:

Dennis: Posso me apresentar? Meu nome é Dennis, sou formado em técnico agrícola, que às vezes o cara não dá nada por mim, mas sou formado pelo CEFET, INCRA, FETAEMA, FUNSEMA, estudei lá na escola técnica de Alcântara. Então, [sobre o] negócio de pobreza, tem como manter um meio de sobrevivência sobre a pobreza, mas às vezes o cara não tem um bom conhecimento. Às vezes trabalha na

roça do toco e tem como a pessoa desenvolver e ter um meio de vida aqui mesmo, tem como fazer uma horta no quintal e tem muita gente que não tem conhecimento e vive assim, aí pensa ‘rapaz, por que eu moro aqui no interior, não tenho conhecimento, eu vivo aqui, eu sou pobre’, mas se a pessoa ter o conhecimento, tem como ele ter o desenvolvimento pra vida dele, né. E esse é um dos problema das pessoas daqui, que tem muitos que não têm conhecimento aí pensa ‘ah, não, por que eu não tenho conhecimento eu só trabalho em roça de toco, eu sou pobre’. Não, o negócio não é bem assim. [...] [Eles fazem] um trabalho avulso, não tem bem o conhecimento como é que é pra pessoa trabalhar. Eu estudei, me formei, mas não passei muito do meu conhecimento pras pessoas daqui até por que, já fui chamado, mas, aqui nós somos três, eu, Carlos André e Claudemir, mas às vezes as pessoas daqui não chegam a chamar pra gente passar o conhecimento pra eles. Tem pessoas que [...] querem que a gente venha e passe diretamente pra eles, só por que nós estudamos, nós têm que passar sem ganhar nada, aí é complicado. Esse que é o nosso problema.

Interessante que, quando iniciei a conversa com Dennis, ele fez questão de me mostrar suas *credenciais*, a saber, o curso concluído em técnico agrícola e gabaritado por diversos órgãos federais e estaduais. Com isso, ele queria mostrar que também era *estudado* e que estava legitimado para responder *de forma técnica* à minha indagação sobre a questão da “pobreza”. Nesse sentido, para ele, a condição de “pobre” (no campo) está relacionada à falta de conhecimento para melhorar/diversificar a produção.

A utilização da forma tradicional para a feitura das roças (a chamada “roça de toco”) é entendida por Dennis como uma forma “avulsa” de trabalhar, sem um conhecimento técnico que poderia potencializar a produção. A falta de conhecimento é, segundo ele, o principal motivo para as pessoas “não se desenvolverem” e continuarem “numa situação de pobreza” no campo. Por outro lado, ele também afirma que não repassa o conhecimento adquirido no curso técnico aos demais moradores por que eles “não querem pagar”, ou seja, eles não estariam *valorizando* o trabalho do técnico agrícola. Com isso, se recusa a ser um multiplicador dentro da comunidade.

Já Carlos Alberto, presidente da Associação de Moradores, assim se refere sobre essa questão:

Carlos Alberto: A nossa terra é rica em fertilidade. Por que é uma terra que você planta e não precisa de adubo químico, na verdade, nem o adubo orgânico a gente não coloca. Simplesmente você bota lá na terra e a terra cria. Ela dá conta de desenvolver sem ter que usar nada. [...] Imagina uma terra dessa com uma condição mais adequada, trabalhada, vamos dizer assim, ver a possibilidade do solo, o que que ele se adequa mais, qual o tipo de produto que eu vou botar pra desenvolver mais rápido... aí eu não vou precisar trabalhar pra ninguém, eu vou trabalhar pra mim e ser meu próprio patrão. Então, nesse sentido eu vejo ela rica. Outra coisa, aqui na comunidade, se a gente for trabalhar o artesanato, você vai ter um monte de coisa que você pode tá trabalhando o artesanato, vai ter o bambu, o cipó de jabutim, você tem a folha de tucum, você tem o buriti, o babo da banana, uma série de coisas que você pode produzir, tem o barbante das palmeiras, tem uma série de coisas que você pode tá produzindo artesanato que você pode gerar renda.

Pesq.: Então, aqui tem essas condições de matéria-prima, mas o que falta, então?

Carlos Alberto: Primeiramente, a gente precisa trazer uma pessoa pra que ele ensina a fazer isso. Aí vem a pobreza da comunidade, a gente não tem condição de pagar um professor de artesanato pra vim fazer esse trabalho. Também, é aí que eu falo, assim, nós somos ricos, mas a comunidade é pobre, quer dizer, a gente não tem a condição financeira de pagar um professor de artesanato pra chegar aqui, ó, vamos fazer um curso aqui com dez pessoas e aí depois disso essas dez vão multiplicar dentro da comunidade, então, nós ainda não tivemos isso.

Carlos Alberto ressalta nesta fala que além de ser “pobre de renda” a comunidade também é “pobre em conhecimento”, pois não dispõe de conhecimentos específicos para trabalhar a matéria-prima já existente na mesma. A riqueza natural contrasta, em seu entender, com a dificuldade em *saber usar* os recursos naturais disponíveis no meio ambiente para que possa, assim, auferir renda. Como num círculo vicioso, a comunidade não consegue gerar renda por não possuir conhecimentos específicos e não consegue adquiri-los, pois não tem como pagar quem possa capacitar os moradores.

Interessante observar também que a falta de conhecimento mencionada aqui se refere a uma falta de conhecimento sobre/para o *trabalho* (agrícola) e não necessariamente à escolarização, ao ensino regular, diferentemente dos critérios oficiais utilizados nas análises multidimensionais da “pobreza” (que procuram mensurar taxas de *analfabetismo/escolarização* na identificação dos “pobres”).

Em outro sentido, seu Aurino também entende o “pobre” como alguém que “não tem ideia”, conforme enunciado:

Seu Aurino: O pobre pior é o que não tem nada. Aí só a permissão do governo pra melhorar mais a situação. [...] Ele não tem ideia, esse que é o pobre. Ele não tem ideia, ele não tem instrumento de nada, não pode fazer o levantamento de nada, até conversar com a senhora [a pesquisadora], uma pessoa pobre que não tem ideia não vai nem conversar com a senhora. É... a pobreza é essa.

O “pobre”, para o entrevistado, é aquele que não tem ideia, não planeja, não cria, não consegue “fazer o levantamento de nada”, no sentido de não ter objetivos para efetivamente construir algo em sua vida. Também o “pobre” é considerado desarticulado com as palavras e as ideias, pois não conseguiria estabelecer uma conversa com a pesquisadora. Como “não tem ideia” e nem sabe interagir com as pessoas, o “pobre” é entendido como “sem instrumento de nada”, ele seria assim desprovido de instrumentos com que pudesse transformar/modificar sua realidade.

Nessa perspectiva, o agente social considerado “pobre” é visto como em situação de desvantagem, de inferioridade e como incapacitado, com os instrumentos que possui, de

auferir poder e de dispor de liberdade de escolha. Nesse sentido, a “pobreza” geraria o oposto do empoderamento, entendido como “o processo pelo qual indivíduos, organizações e comunidades angariam recursos que lhes permitam ter voz, visibilidade, influência e capacidade de ação e decisão” (HOROCHOVSKI e MEIRELLES, 2007, p. 486). A “pobreza”, assim representada, desempodera.

5.2.4 Casa de barata: a residência pobre

Outro critério acionado na identificação dos “pobres” se refere à questão da moradia (Araújo, 2001). A partir do tipo de residência de determinado agente social são construídas representações acerca de como este *aparenta ser*. No caso de Ariquipá, uma casa de taipa coberta de palha é comumente associada à uma residência *pobre*. Em conversas informais, observei um homem se referindo a elas como “casas de barata” por comumente aglutinarem esses tipos de insetos.

No que concerne às casas de taipa, essas são construídas geralmente com o auxílio de muitas pessoas, em que o dono da casa paga os trabalhadores com comida, cachaça e com algum dinheiro. São utilizadas em sua confecção a argila “do campo”; a madeira, para reforçar a base e para sustentar as paredes e o telhado; a palha de pindoba, usada para cobrir a casa; e a água para “dar liga” na argila. Em geral, essas construções possuem 04 cômodos, sendo uma sala de estar, dois quartos e uma cozinha¹³⁷.

Esse tipo de residência é considerado, para Carlos Alberto, como “insuficiente” e “indigna”, conforme a fala a seguir:

Pesq.: Para você, o que pode ser considerado pobreza?

Carlos Alberto: Olha, primeiramente eu vejo assim... o estilo de moradia que a gente tem hoje nas comunidades quilombolas. O que a gente mais vê é o estilo de moradia, geralmente é casa de taipa coberta de palha, é... na verdade, uma maneira insuficiente de moradia e, por outro lado, a própria condição financeira, a dificuldade de produzir seu próprio alimento. Por quê? Por que não tem um desenvolvimento adequado pra que a gente possa... produzir. Então, isso que vem gerando o estilo maior de pobreza que a gente vê nas comunidades quilombolas. Então, essa parte aqui é uma das partes que eu acho... principalmente a moradia, eu acho muito, muito, muito indigna na verdade, você entra em comunidade aí... até que aqui, por via desse projeto, tá mudando.

As casas de taipa cobertas de palha são entendidas pelo informante como casas insuficientes para a moradia humana e como são as mais comuns nas comunidades

¹³⁷ Algumas casas possuem a sentina no quintal, onde fazem as necessidades fisiológicas, e uma área de banho/lavagem de roupa, geralmente próxima ao poço.

quilombolas, tal fato é entendido por ele como “o estilo maior de pobreza que tem nessas comunidades”. Carlos Alberto ressaltava que em Ariquipá esta situação está mudando devido à construção das “casas de projeto”, que são casas de alvenaria construídas na zona rural por meio do Programa Minha Casa Minha Vida Rural, no qual Ariquipá tem cinquenta (50) casas cadastradas.

A seguir, apresento a imagem de uma dessas “casas de projeto” na comunidade, ainda não totalmente concluída:



FIGURA 10: À frente, a casa de projeto e ao fundo a casa de taipa do morador, em Outubro de 2013.
FONTE: SILVA, 2013.

Ana Luíza, diretora da escola municipal, comenta que nessas casas de taipa “se morava por que não se tinha outra”, mas que, com a aposentadoria, muitos idosos puderam construir sua casa de alvenaria, considerada “melhor” que a primeira:

Ana Luíza: [...] Casa de taipa, coberta de palha, então, é uma casa mesmo que, se mora por que não tinha outra. Hoje, graças a Deus, já temos os nossos aposentados que geralmente, os filhos e os netos geralmente moram com os aposentados e já tem uma casa melhor. Mas antes disso, a situação era de taipa, morava de taipa, morava em casa tapada de pindoba, que ainda existia aqui... mas, graças a Deus as coisas tão melhorando e tá dando uma melhoradinha na comunidade. Mas antes disso, era casa de pobre mesmo. Eu morava em casa de taipa tapada de pindoba. Ainda era a maior burocracia pra fazer casa coberta de telha, por que os donos da terra não queriam.

A casa de taipa coberta de palha é considerada por ela como “de pobre mesmo”, onde se mora por não haver outro jeito. Interessante que, para alguns moradores, mesmo a casa sendo de taipa, se o telhado for feito com telha de barro, a casa já não é mais considerada

“tão pobre”. Os tipos de residência servem para construir, assim, “gradações da pobreza” em que a casa considerada “mais pobre” é a de taipa coberta de palha, depois vem a casa de taipa coberta de telha, a de alvenaria com telhas e por fim a de alvenaria com telhas e grades. Assim, observo:

Pesq.: Uma casa de taipa é considerada uma casa de gente pobre ou isso não existe?

Seu Aurino: É sim... por que nós não podemos botar de alvenaria.

D. Conceição: Pobre, pobre é essa [tapada] de pindoba, esse que é o mais pobre por que ele não pode nem ter uma despesa de tapar uma casa, né, fazer uma casa mais ou menos pra ele entrar, só com essa pindobinha toda abaratada, esse que é o pobre mesmo. Por que ele não tem a condição, esse que é o pobre mesmo.

A preferência dos moradores pela casa com telha em contraposição à casa com palha é que, segundo d. Helena, idosa aposentada, a primeira é “um descanso pro dono” e a segunda não, pois a palha tem que ser trocada de tempos em tempos. Assim, afirma:

D. Helena: A gente cobrir uma casa, fazer uma casa de alvenaria, cobriu, é um descanso pro dono. Olha, casa de palha tu cobre este ano, se ficar bem cobertinha, três anos ela dura, quando não, começa a pingar, e a telha não, depois de tá bem agasalhada... olha, esta casa aqui [fala da sua própria casa, de alvenaria] foi feita em 2000... em novembro, já tem quantos anos? 13 anos. [Então, uma casa de telha] é um descanso [também] por que aqui não tem mais nenhuma palha, agora é só capoeira.

O telhado de palha é entendido como temporário, tem que ser refeito periodicamente, e a entrevistada aponta que não há mais tanta palha na comunidade de forma que fica difícil ter de onde tirá-la para a confecção do telhado das casas. Essa vegetação agora é “só capoeira”, ou seja, está bem desgastada, praticamente abandonada e sem folhas de palmeiras suficientes que possam ser retiradas.

Nesse sentido, Rosenilde, professora e secretária da Associação de Moradores, afirma que a casa de taipa está “ficando cada vez mais cara” para ser feita. Assim esclarece:

Rosenilde: [Na casa de taipa] tem que fazer sempre reparo e que no meu sentido tá cada vez mais caro. Fica muito mais dispendioso do que uma casa de alvenaria por que, como eu tô te dizendo, casa de alvenaria é uma coisa segura pra tu te despreocupar, tu só vai te preocupar na casa de alvenaria uma vez. Fez ela, mudou pra dentro, agora só vai te preocupar de rebocar as paredes, botar um piso bom no chão, colocar umas escapas, esse que é o custo que a gente acha pra casa de alvenaria. E de madeira não, de madeira vai ter que tá reparando mesmo. E se a madeira não for boa... Essa casa aqui [fala de sua casa que é de taipa], tu olha pro chão, a madeira tá toda cortada, a hora que mexer nessa casa, eu tenho até medo. Teve uma menina ali que quando ela mexeu com a casa, foi tudo pro chão. Hoje em dia aqui tu não vê uma casa coberta de palha, muito difícil, muito difícil mesmo, por que ficou muito dispendioso. E ainda tem um outro porém da casa de taipa, antes a

casa de taipa era feita no mutirão, era mutirão pra cobrir, mutirão pra tapar, mutirão pra armar... hoje em dia não, hoje tu tem que pagar, tudo tu tem que pagar, de fazer o chão até o teto.

Para Rosenilde, enquanto na casa de alvenaria “só vai se preocupar com ela uma vez”, na casa de taipa, a preocupação de estar reparando-a não cessa e se tal não for feito, o dono da casa corre o risco de a mesma vir abaixo. Além do reparo permanente e da falta de palha na comunidade para cobrir as casas, o que deixa as casas de taipa mais dispendiosas é, segundo Rosenilde, o fato de tudo ter que ser pago com dinheiro. Antes, as casas eram feitas no mutirão, em que os moradores ajudavam-se uns aos outros, mas, hoje em dia, “do chão ao teto” tudo tem que ser pago.

Outro elemento acionado para indicar a preferência dos moradores pela casa de alvenaria em detrimento da casa de taipa (com telhado de palha), é a questão da falta de segurança que esta possui, pois ao “deixar uma coisa numa casa tapada de palha, faz de conta que tá deixando na rua”. A esse respeito, Cleudes, lavradora, comenta:

Cleudes: É menos segura. Até mesmo por causa de hoje que não pode mais deixar... aquelas pessoas que não tem o que fazer, que roubam, aí corre o risco de deixar uma coisa numa casa tapada de palha, faz de conta que tá deixando na rua [risos]. É verdade. De alvenaria, de grade, eles façam o que façam, imagine uma casa toda de palha.

Para Cleudes, a casa de taipa não é uma casa que “não tem nada dentro”. Pelo contrário, ela pode possuir móveis, utensílios domésticos, que, inclusive, podem ser *roubados* de seus proprietários. Tal concepção destoa da imagem construída pelos organismos oficiais que vê a casa de taipa como uma casa “oca”, vazia, com pouquíssimos utensílios.

Por outro lado, a casa também é utilizada, pelos moradores de Ariquipá, para diferenciar os ditos *pobres* dos *miseráveis*. Segundo eles, os primeiros, mesmo numa casa de taipa coberta de palha, ainda têm onde morar, diferentemente dos segundos, identificados como pessoas que moram na rua, embaixo de pontes e viadutos e que não têm um lugar para protegerem-se.

Apesar disso, as casas de alvenaria são as consideradas como *dignas* de viver, sendo associadas à *segurança, conforto, limpeza e tranquilidade*, o que faz com que sejam mais desejadas do que as casas de taipa. Como as casas de alvenaria têm um custo maior de imediato para serem construídas, em geral quem as constroem são os aposentados e os contratados pela prefeitura melhor remunerados. Os demais moradores, por meio do trabalho migratório nas plantações em outros estados, conseguem a longo prazo construir sua casa de

alvenaria ou pelo menos colocar o telhado de telha nas de taipa, ocasião em que esta passa a ser identificada como “menos pobre”.

5.2.5 Pobreza e (falta de) higiene

A relação construída entre “pobreza” e (falta de) higiene só foi apontada por uma informante, a saber, d. Maria Laura, aposentada e Agente Comunitária de Saúde (ACS) em Ariquipá. A seguir, ela se refere sobre a questão:

Maria Laura: Eu sempre converso, quando vou numa casa, que pobreza é uma coisa e falta de higiene é outra. Então, eu digo assim, a gente tem que ter a sua fossa, e isso é uma coisa que mesmo o pobre... por que às vez a gente faz tanto esforço pra ter assim uma televisão, uma geladeira... agora, uma fossa, que é uma coisa que é necessário a gente ter, não tem. Então, é uma coisa que tem que ter uma fossa na casa da gente, evita várias coisas. Então, eu mostro os exemplos, eu digo, olha se você vai lá no seu quintal, faz sua necessidade lá, vai a galinha, vai o cachorro, a mosca lá, ela vem ela senta na fruta, na verdura, a galinha vem já entra pra dentro de casa, já vem trazendo alguma coisa, né? Então, isso é um espelho que a gente tem que ter dentro da casa da gente. Às vezes, tem alguma manifestação dentro da comunidade, vêm pessoas que às vezes a gente vê que tem de todo tipo, né? Às vez tem aquele que tem pobrema daquela verme, quistossomose [esquistossomose], aí pede que quer ir no quintal, aí não tem uma fossa, aí ele vai pro fundo do quintal e ele deixa a necessidade, quando chegar o tempo do inverno, aí o que que vai acontecer, vai descer no campo e quando a gente pensa, o campo já tá contaminado.

D. Maria Laura enuncia que a “pobreza” não precisa estar associada à falta de higiene ao dizer que “pobreza é uma coisa, falta de higiene é outra”. Ao tratar da questão das fossas sépticas, aponta que estas são uma necessidade numa casa e que “ser pobre” não é motivo para não tê-las haja vista que “às vezes se faz tanto esforço pra ter uma televisão, uma geladeira”, então, é preciso encarar a fossa com a mesma “necessidade” que se precisa de outros utensílios.

A esse respeito, Araújo (2001) ressalta que a ideia de “pobreza” é também associada à presença de algumas doenças, tais como: coceiras, frieiras, impingem, pano branco, devido à falta de higiene dos “pobres” bem como de saneamento básico nos locais em que vivem, como por exemplo, a ausência minimamente de fossas sépticas. Nessa concepção hegemônica, os “pobres” são encarados como sujos, fedidos, subnutridos e suscetíveis às doenças consideradas características de “pobres”, como: tuberculose, malária, infecções parasitárias, compondo assim uma espécie degenerativa de raça humana.

Para a entrevistada, a falta de informação é apontada como a principal causa para a existência de doenças associadas à falta de higiene entre os ditos “pobres”. A esse respeito,

ela, como ACS, diz que conversa, dá exemplos, orienta as famílias para que venham a entender a necessidade de proteger a si e às suas crianças desse tipo de doenças. Não só a fossa séptica é ressaltada por d. Maria Laura como também o uso do filtro e a queima do lixo doméstico, ambas práticas pouco correntes na comunidade.

Maria Laura: Às vez, é falta da orientação das comunidade, que tem que ter a fossa, e outra coisa, o filtro é uma coisa muito bom a gente ter na casa da gente, necessário a gente ter um filtro. Rapaz, tem umas casas aqui que a gente ainda encontra que não tem filtro nem fossa. A gente vem conversando, amostrando os exemplos, então, tem muitos que já tão caçando jeito de se organizar. A forma do lixo a gente tem que ter, tem que queimar o lixo, isso é uma coisa que nem todo mundo faz. Mas, com o tempo... não faz todo mundo, mas alguns já fazem, com os exemplos, tem muitas orientações, então, a coisa tá caminhando, não caminha muito ligeiro, mas tá indo.

Embora a ACS tenha apontado a questão da falta de informação quanto aos cuidados com a higiene, ao menos no tocante à água, observei que os moradores estabelecem critérios para o consumo do que consideram uma água *boa pra beber*. Nesse aspecto, para eles, a água assim tomada não é considerada imprópria para consumo e, portanto, não causaria doenças.

Entre os critérios mencionados, observei em Ariquipá que, nas casas em que há água encanada, esta não é utilizada para beber, mas sim para lavar louça ou tomar banho. Os moradores disseram que ela é imprópria para o consumo, pois como fica num reservatório, “é uma água parada, não corre, fica juntando sujeira”. A *água boa* é a água corrente, dos rios, e não deve ser estocada, guardada, pois, a água também é vista como um dom, é vida, e como tal é preciso circular¹³⁸.

No entanto, a água mais limpa é a das nascentes preservadas, com bastante mato em volta ou que surge debaixo das pedras. A água dos poços também é considerada limpa por “vir de dentro da terra” (Rosenilde), e quando muito, eles retiram as impurezas superficiais coando-as com um pano limpo. Nesse sentido, os moradores de Ariquipá, como muitas outras comunidades rurais, utilizam outros significados para o que seria higiene, limpeza e *bom uso da água*, que vão além da simples utilização de um filtro.

Assim, reafirmo que a relação entre *pobreza e falta de higiene* só foi construída por uma entrevistada, a saber, a agente comunitária de saúde. Isso sugere que: a) a maioria dos moradores não se apropriou do discurso médico-sanitarista sobre bactérias, fungos e

¹³⁸ Por esse motivo também é que não se pode negar água para ninguém, pois se alguém quer poupar a água só para si, ela morre, escasseia, pois, como vida, a água precisa circular.

verminoses para que percebessem suas práticas cotidianas como “falta de higiene”; e b) eles constroem outras conotações sobre *limpeza e higiene* não diretamente associadas à “pobreza”.

5.2.6 *Um investimento para o futuro? Pobres e filhos*

Outro elemento acionado para identificar uma pessoa “pobre”, pelos moradores de Ariquipá, se refere à quantidade de filhos. A esse respeito, Araújo, M. (2001; 2009) discorre que comumente os “pobres” são representados como “coelhos”, “com muitos filhos” e que esta concepção estaria ligada à ignorância, falta de conhecimento dos métodos contraceptivos e até mesmo à irresponsabilidade dos mesmos.

No entanto, para os moradores de Ariquipá, a relação entre filhos e “pobreza” não é assim tão simples. Embora prevaleça a ideia de que os filhos são uma bênção divina e que as pessoas devam tê-los, observei certa recriminação, sobretudo por parte de pessoas mais jovens, a respeito de famílias que tinham muitos filhos pequenos. Tal pode ser observado numa fala informal de Cleudes, lavradora e mãe de três filhos adolescentes:

Cleudes: Pra li, eu acho que é Perimirim, pra lá, a minha cunhada era de lá, **lá é muito pobre**, tem muitas famílias que não tem nem esse Bolsa Família, **as mulher ainda tão tendo filho, tem dez, quinze filho**, eu acho ali totalmente diferente daqui, tá entendendo? Eu acho assim que ainda existe pobreza. E olha que lá é comunidade quilombola, só que não tem aquelas pessoa... sei lá, pra buscar conhecimento lá fora, né? [...] E lá, eles dependem só do coco babaçu... aí uma vez que eu passei lá, eu disse ‘hum, isso tá assim, é?’ [risos] (grifos meus).

Cleudes aciona alguns critérios para definir por que este lugar (“pra lá de Perimirim”) é entendido como *muito pobre* em contraposição à Ariquipá. Em primeiro lugar, ela afirma que muitas famílias não recebem Bolsa Família (ou seja, não possuem esse *meio de vida*), dependendo somente do coco babaçu (num *trabalho por precisão*); e, em segundo lugar, afirma que as mulheres ainda estão tendo muitos filhos, dez, quinze filhos, o que, para ela, é considerada uma situação de pobreza.

Interessante que Cleudes se admira de lá ser “uma comunidade quilombola também” e possuir essas características (associadas por ela à “pobreza”). A entrevistada entende que como existem vários programas sociais voltados às comunidades quilombolas, falta uma liderança para buscar informações de como implementar tais programas na comunidade por ela mencionada e assim diminuir essa condição em que eles viveriam.

No tocante à questão da natalidade, ter uma quantidade grande de filhos não é bem visto entre algumas pessoas em Ariquipá, sobretudo quando tal ato é justificado para aumentar o benefício recebido com o Bolsa Família e para receber o auxílio natalidade.

Alaides¹³⁹: Lula mais Dilma ainda fizeram foi o pessoal foi preguiçoso por que as mulher se danam pra parir por causa desse dinheiro e daqui a pouco não vão ter como criar essas crianças, dá uma... como se diz... manter uma criança num padrão de vida melhor, que esse dinheirinho que ela recebe é só nesse mês, aí compra isso, compra aquilo, aí acabou o dinheiro e aí? Quando essa criança tiver mesmo que gastar? Como é que ela vai fazer? E tem os outros pra trás? [...] Tem uma casa cheia de filho, uns recebem duzentos, o menor que recebe aqui acho que é uns duzentos reais desse Bolsa Família. Aí eu te pergunto: duzentos dá pra tu viver numa casa com quatro, cinco crianças que precisam de farda pra ir pro colégio, material pra ir pro colégio, alimentação, calçado... dá?

D. Helena, idosa aposentada, conta que antes da existência desses serviços e benefícios sociais, as famílias com muitos filhos eram “difícil de se equilibrar” e isso caracterizava, segundo ela, uma situação de “pobreza”:

D. Helena: A pessoa, todo ano um filho, ela custa se equilibrar, é preciso ela ter muita força pra ela se equilibrar rápido, aí nós não passamos muito bem, não. Por que só a pessoa ter esse peso de filho, trabalhar na roça, quebrava coco, que hoje ninguém quer, então, era a pobreza, era a pobreza. [...] Então, a pobreza era essa, por que quando o filho tá pequeno, ah, a coisa não é boa, é um sacrifício, mas a coisa não é boa. Mas, agora vai melhorar é depois que os filhos vão crescendo, já tão ajudando, aí as coisa melhora. É o que aconteceu comigo e com uma porção de nós aí. Por que nós quebrava este coco e trabalhava na roça, agora depois que os filhos cresceram um pouco, inclusive eu tinha duas maiorzinha que trabalhavam em São Luís, mandavam esse dinheiro e eu ia me mantendo todo tempo com esse dinheiro. Então, a coisa melhorou que até hoje, graças a Deus, tá bom.

A fala de d. Helena ressalta o enunciado por Tchayanov (1924) no capítulo anterior de que na economia camponesa, quanto maior for a demanda familiar e menor a quantidade de braços disponível para satisfazê-la, maior será o grau de autoexploração dispendido pela família. Por isso, d. Helena comenta que “quando o filho tá pequeno”, é um sacrifício, “não é coisa boa não”.

No entanto, a situação passa a melhorar quando os filhos estão adultos e já podem contribuir nas despesas domésticas, ajudando os pais a “ficarem mais equilibrados”. Nesse sentido, embora ter mais de dez filhos seja encarado como uma situação de “pobreza”, em geral, os filhos são vistos como um investimento para o futuro, pois que, quando adultos, trabalham na roça (aumentando com isso a produção de alimentos) ou ajudam os pais com dinheiro, conforme o caso de d. Helena.

¹³⁹ Professora da escola pública municipal.

D. Ana também ressaltou, numa conversa informal, que: “o bom mesmo não é ter nem muito nem pouco filho. Se tem muito não tem como criar e se tem só um, vai que esse não presta? Bom mesmo é ter três filhos, por que desses três, um tem que prestar”.

Assim, observo que ter muitas crianças (cinco, seis ou mais) não é encarado de forma positiva entre alguns moradores, haja vista as dificuldades para a criação, o que vai de encontro à representação oficial dos “pobres” como “coelhos, com muitos filhos” (Araújo, 2009). Todavia, as crianças são encaradas como um dom de Deus e como um investimento para o futuro sendo ainda muito necessárias (e desejadas) na economia camponesa.

5.2.7 *Pobre/rico de espírito, de união e de dignidade*

O “pobre” também é associado à elementos não materiais tal como alguém ser entendido como pobre ou rico *de espírito*, sendo a presença ou a falta de Deus no coração o que caracterizaria um ou outro. A esse respeito, d. Nilza, idosa aposentada, explica:

D. Nilza: Agora, tem pobreza de uma porção de espécie. Tem a pobreza de às vezes não ter um bom conforto e a maior pobreza é a falta de Deus no coração. Essa aí é a pobreza que mais tá derrotando. [...] Por que esse tanto de violência que a gente tá vendo hoje, é falta de Deus no coração, por que quem tem Deus não pensa em violência.

A maior “pobreza”, para ela, é não ter Deus no coração, o que estaria gerando o aumento da violência atualmente. Na ética cristã, ser *rico de espírito* (ter Deus no coração) está associado a sentimentos como humildade, compaixão e bondade, aquele que “junta não tesouros na terra, mas sim no reino dos céus”, segundo a máxima bíblica. Já o *pobre de espírito* é visto como avarento, ganancioso e egoísta, alguém apegado às coisas terrenas/materiais sem conseguir se desprender delas (Pereira, 2007). Nessa linha, é possível ser pobre materialmente e ser rico de espírito assim como um rico em termos materiais pode ser entendido como *pobre de espírito* e vice-versa.

Em outros termos, d. Helena também aponta que a riqueza maior para ela é a saúde e a união:

D. Helena: A riqueza melhor que eu acho, nesse mundo de meu Deus, é a saúde, é a união, a união que faz a força. Sem ter união não tem força. Sobre união, ela não tá muito boa por que... a igreja, olha, hoje era dia de a gente tá lá, era eu, Maria Laura, Simôa, Nilza... esse povo mais velho que já tão indo. [...] Mas sobre isso eu já tô achando que ela não tá muito boa, pra o que ela era, ela não tá muito boa.

Pesq.: E como é que ela era?

D. Helena: Ela era muito mais bonita, dia de domingo na igreja a gente ia, era cheinha, e agora? Olha, hoje não tem ninguém. E sobre esse fato, eu tô achando pobreza mesmo. Por que ela era muito mais ativa do que tá sendo hoje.

A saúde ao lado da força Divina são consideradas a primeira e maior riquezas que o ser humano possui, aqui ressaltadas na fala de d. Helena. A saúde é uma graça oferecida por Deus às pessoas e, sobretudo as consideradas “pobres” do ponto de vista material se orgulham de dizer que são ricas em saúde, o que lhes dá forças para trabalhar. Já a forma como agradecem a Deus é expressa na união, aqui tratada por d. Helena, e que se refere às idas à igreja e demais manifestações religiosas por parte da comunidade. Segundo ela, tal união é que “não está muito boa”, as pessoas pouco participam, o que é também entendido como “pobreza”.

Alaídes também nota a questão das multifaces da pobreza indicando que mesmo ante dificuldades financeiras, a pessoa não pode ser *pobre* de coragem e nem de dignidade:

Alaídes: Pobre é uma pessoa que não tem nada, ele não tem uma expectativa de vida... Pobre de pensamento, de coragem... de não ter coragem pra conseguir aquilo que ele quer, não consegue seus objetivos. Pra mim, uma pessoa pobre é isso, por que hoje eles dizem que ainda existe muita gente pobre, mas eu acho que... tem muitas oportunidades pras pessoas viverem adequadamente dentro das suas possibilidades... por que, antigamente, eu conhecia a minha comunidade pobre, essa era pobre! Pois tinha vez que meu pai e minha mãe saíam pra trabalhar, não deixavam nada, não tinha farinha, não tinha comida, não tinha nada. Aí, eu considerava que a gente passou muitas situações difícil, aí eu considerava que a gente era pobre. Mas nunca fomos pobres de dignidade. Por que tem gente que não tem nada, não tem dignidade, não tem coragem de correr atrás do que ele precisa.

Interessante nesta fala que a “pobreza mais grave” não é a associada às dificuldades financeiras, mas a não ter a coragem de correr atrás do que se precisa, a não ter coragem de conseguir o que se quer, seus objetivos. Alaídes ressalta que hoje em dia há “muitas oportunidades para as pessoas viverem adequadamente dentro das suas possibilidades” e que, portanto, a “pobreza” se refere mais à falta de dignidade para conseguir viver de forma honesta. Nessa lógica, dificuldades financeiras são algo que podem acontecer na vida de qualquer pessoa, mas o que a definiria como “pobre” seria a ausência de coragem e de dignidade para lutar por uma vida melhor.

Dessa forma, o “ser pobre” assume múltiplos significados para os moradores de Ariquepá que vão muito além das noções (pré)definidas pela Política de Assistência Social. Esses significados não são homogêneos na comunidade, mas são construídos a partir do lugar social ocupado pelos moradores. Assim é que técnicos agrícolas, lavradores, professoras,

diretora, agente de saúde, presidente da associação, aposentados, religiosos, beneficiários do BF, etc. acionam distintos critérios para classificar os “pobres” e a “pobreza” em Ariquipá.

Entretanto, nas relações com o poder público, objetivando a implementação de programas sociais na comunidade – sejam de inclusão produtiva, de transferência de renda, de recebimento de cestas básicas ou de habitação rural – essas múltiplas concepções de “pobreza” são relegadas ao segundo plano, sendo então acionados, pelos moradores, os critérios *oficiais* legitimados para classificação dos “pobres”.

Nesse jogo de interesses, os moradores da comunidade quilombola Ariquipá se submetem a “passar no teste” para poderem acessar os ditos *direitos sociais*, a eles historicamente renegados. Nessa farsa de “reconhecimento das diferenças”, as políticas sociais de “inclusão dos diferentes” continuam utilizando como parâmetros os conceitos hegemônicos da racionalidade moderna. Se algum dia uma real relativização desses conceitos poderá acontecer, somente a história e as forças em disputa dirão.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, desenvolvi o argumento de que, no contexto de inserção das comunidades quilombolas como público-alvo dos programas da Política de Assistência Social, o ser “pobre” e a “pobreza”, enquanto critérios definidores da inserção ou não em tais programas, adquirem concepções e significados distintos para as comunidades quilombolas. Significados esses que, de acordo com os interesses em jogo, ora destoam ora convergem com as representações “oficiais” construídas pela Política.

As “comunidades quilombolas” são aqui entendidas como “novos agentes sociais” que emergem na cena política com a Constituição Federal de 1988. Historicamente apartados do poder público, tais agrupamentos – anteriormente caracterizados como “comunidades negras rurais” –, atualmente, mobilizam-se em torno do acionamento de uma identidade “quilombola” objetivando garantir direitos socioterritoriais outrora negados pelo Estado. Tal postura estatal se estabelece(u) devido ao não reconhecimento da diversidade etnoterritorial que constitui o constructo social chamado “Brasil”. Sua mudança gradativa de postura vem sendo fruto das lutas sociais em torno da afirmação das diferenças (Furtado, 2012).

Sobretudo a partir dos anos 2000, o Estado brasileiro, ao pretender assumir uma postura “pluriétnica”, ao menos em nível do discurso, desenvolve uma série de políticas e programas destinados às comunidades quilombolas, nações indígenas e demais povos e comunidades tradicionais. Todavia, ao menos no tocante às comunidades quilombolas, embora algumas ações sejam destinadas exclusivamente a esse segmento específico, tais como o Programa Brasil Quilombola (PBQ) e a Agenda Social Quilombola (ASQ), a maioria das políticas sociais desenvolvidas apenas as agrega ao público-alvo já anteriormente definido nas ações (Arruti, 2009).

Assim sendo, são como que estabelecidas “cotas” às comunidades quilombolas nas políticas sociais já existentes, descaracterizando suas particularidades étnicas e homogeneizando-as indistintamente no restante da “população usuária”. No âmbito da Política de Assistência Social, elas são classificadas como compondo o grupo dos “(extremamente) pobres”, dos mais “vulneráveis” e em grave “situação de risco social”, mergulhadas genericamente no mar dos que “necessitam” de Assistência.

Nessa lógica operada pelas políticas sociais, a pertença étnica é acionada para indicar/justificar a existência de uma “pobreza” *inerente* a tais comunidades, ou seja, uma *pobreza quilombola*. Ser “quilombola”, desse modo, passa a ser entendido como sinônimo ou agravante da condição de ser “pobre”, corroborando para que a postura “pluriétnica” do

Estado brasileiro, enunciada em sua agenda social, se expresse a partir de uma noção de “pobreza exótica” (Almeida, 2005).

Nessa análise, algumas representações foram identificadas, na agenda social brasileira, na classificação dos quilombolas como “pobres”, a saber: a questão etnoracial (serem “negros”), a localização geográfica (situarem-se na zona rural), os critérios econômicos dos organismos internacionais (a renda e indicadores de “pobreza” e de desenvolvimento humano), a comparação com a sociedade mais ampla (o que faz com que as comunidades quilombolas sejam encaradas como “distantes” e “excluídas”) e a questão da fome/insegurança alimentar que existiria nas mesmas.

No que concerne à Política de Assistência Social (PNAS, 2004), embora exista expressamente em seu texto normativo a intenção de “incluir os invisíveis”, “as diferenças e os diferentes”, observei que esta, em vários momentos, compreende essas *diferenças* socioterritoriais como *desigualdades*. Nesse entender, é estabelecida uma hierarquização dos distintos modos de vida que conformam a diversidade cultural do país, utilizando fundamentalmente critérios econômicos (expressos na chamada *linha da pobreza*) para a caracterização do que é entendido pela PNAS como *diferenças*.

Ademais, a “territorialização”, construída pela PNAS para desenvolver as ações e os serviços socioassistenciais de forma mais próxima da realidade local das famílias usuárias, está baseada nas di-visões administrativas oficiais do Estado. Ela não leva em consideração a organização socioterritorial dos distintos povos e comunidades tradicionais, cujos territórios específicos ficam subsumidos ao território municipal, menor escala administrativa governamental, como se este fosse dotado de alguma homogeneidade ou mesmo caracterizado pela inexistência de outras *territorialidades*.

Concordando com o entendimento de Araújo (2001) sobre a “pobreza” como *região*, portanto, como um espaço objeto constante de disputas, produzido e produtor de delimitações sociais, compreendo que a PNAS (2004), nas disputas pela classificação legítima do mundo social, constrói uma di-visão das comunidades quilombolas como “pobres”. Mesmo sendo uma política *territorialmente organizada*, a PNAS não reconhece a especificidade dos territórios quilombolas e ao inseri-los nos critérios econômicos, subclassifica-os em “territórios de pobreza”, objetos das intervenções oficiais de “desenvolvimento social”.

Desse modo, tanto na proposta expressa no texto da PNAS (2004) como nos programas sociais aqui mencionados que compõem a agenda social brasileira (o Fome Zero e o plano Brasil Sem Miséria), identifiquei que a relação destes com as comunidades

quilombolas se apresenta de forma generalista, uniformizadora e etnocêntrica. Com a utilização dos valores ocidentais e eurocêtricos na definição do que consideram “pobre” e “pobreza”, as políticas e programas sociais que incluem quilombolas como público-alvo das ações realizam uma “(re)invenção do outro” (Castro-Gómez, 2005) na medida em que funcionam como dispositivos de saber/poder que legitimam imagens acerca dessas comunidades, construindo um “outro”, objeto – mas nunca sujeito – de assistência, intervenção e controle.

Nessa relação entre Assistência Social e comunidades quilombolas, tendo como mediação os critérios definidores de “pobreza”, objetivei apreender, no presente trabalho, a perspectiva das comunidades quilombolas. Nesse sentido é que discuti o conceito de “etnopobreza”, como sendo as concepções sobre a “pobreza/riqueza”, construídas por determinado grupo étnico, e suas dinâmicas de acionamento/ocultamento de uma classificação como “pobre” nas intermediações com o poder público.

Ao analisar tal questão, este trabalho teve como campo empírico de investigação a comunidade quilombola Ariquipá, localizada no município de Bequimão – MA. Ela é entendida como expressão das contradições aqui expostas na medida em que ao assumir uma identidade “quilombola” e mobilizar-se politicamente em torno da garantia dos direitos socioterritoriais *específicos*, esta comunidade se depara com seu reconhecimento “oficial” como “pobre” (de forma *generalista*) como critério para inserção nas políticas e programas sociais oferecidos.

Nessa senda, enunciei alguns significados que a “pobreza” adquire nessa comunidade quilombola. Na distinção entre o “nós” e o “eles”, alguns moradores entrevistados relegavam a “pobreza” para os outros, identificando os *territórios de pobreza* na África, no Haiti e mesmo em São Luís. Há um esforço, por parte deles, em identificar o que seria o “pobre, pobre mesmo...”, sendo este caracterizado como aquele que “não tem nada, nenhum meio de vida”. Nesse entender, o “pobre de verdade” não mais existiria em Ariquipá, mas sim nessas localidades anteriormente citadas. Percebi também que tais classificações são construídas pela mídia televisiva e foram reapropriadas pelos moradores em sua vida cotidiana.

Entre o grupo de entrevistados mais idosos (aposentados/as), o período do aforamento da terra foi construído na memória oral como sendo o “tempo da pobreza braba, da pobreza mais ruim...”. Nesse ponto, identifiquei dois principais elementos que assim caracterizariam esse período, quais sejam: a *pobreza de farinha* e o *trabalho por precisão*.

A *pobreza de farinha* acontece pela falta ou escassez de produção da mesma. Com pouca oferta e muita demanda, o preço da farinha fica elevado e muito dispendioso para os moradores, fazendo com que estes se tornem *pobres de farinha*. Na época de Nhonhô Ramalho, último proprietário da então fazenda Ariquipá, a *pobreza de farinha* acontecia devido à pouca quantidade de terra para produzir bem como pelo pagamento do foro em gêneros alimentícios. Esta situação de dependência ocasionava a *fome de farinha*, expressa em práticas como: comer simplinho e dependurar o caldeirão de cumê.

Já o *trabalho por precisão* ocorria quando o camponês trabalhava no *lugar dos outros*, em troca de uma renda incompatível com a força de trabalho dispendida e com as necessidades da unidade familiar. Tal foi identificado no trabalho realizado na época de Nhonhô Ramalho com a plantação de cana e com a quebra do coco babaçu. Interessante que é o *trabalho por precisão*, e não necessariamente o *trabalho na roça*, que é encarado como sinal de “pobreza” para os moradores de Ariquipá.

Também observei que a *pobreza de farinha* e o *trabalho por precisão* ainda ocorrem na comunidade, embora em outra conjuntura. Atualmente, a falta ou diminuição da produção de farinha é justificada tanto pela falta de braços, haja vista que muitos homens jovens preferem o trabalho migratório devido à maior rentabilidade, quanto pela falta de chuvas, o que faz com que a produção de mandioca seja feita em pouca quantidade.

Já o *trabalho por precisão* é expresso no “trabalho de alugado”, em que, pelo preço de uma diária (R\$ 25,00¹⁴⁰), o camponês aluga sua força de trabalho para outro com mais renda que ele (geralmente idoso ou contratado pela prefeitura). Em Ariquipá, observei que o *trabalho por precisão* é mais praticado entre os homens jovens, com famílias recém-formadas e com filhos pequenos, em que as necessidades familiares são maiores do que a quantidade de braços disponível para satisfazê-las.

No entanto, o que faz com que o momento atual não seja identificado como o “tempo da pobreza braba”, segundo alguns dos moradores, é a questão do “melhorar de vida”. Este é caracterizado pela ampliação do acesso aos produtos oferecidos pela sociedade capitalista de consumo bem como à infraestrutura e aos bens e serviços públicos e privados (Sarti, 2003). Nesse sentido é que muitas pessoas comentam que, hoje em dia, Ariquipá é “rico em manutenção”, expresso em: estradas, luz elétrica, motos, casas de alvenaria, escola, eletrodomésticos, entre outros.

¹⁴⁰ Preço cobrado à época da realização da pesquisa.

Tais benfeitorias na comunidade ocorreram tanto devido à mobilização da associação de moradores em torno de programas sociais para quilombolas quanto pelo aumento da renda entre os mesmos. Esta última constitui-se na expansão da aposentadoria rural e no benefício recebido pelo Programa Bolsa Família. Como a “riqueza” é comumente associada, em Ariquipá, a “ter as coisas”, a aposentadoria e o Bolsa Família se constituem em importantes meios de acesso, sendo encarados como o principal motivo de a comunidade ter “melhorado de vida”.

Por outro lado, muitos moradores comentaram que o reverso da “riqueza em manutenção” é a “pobreza de segurança”. Ariquipá estaria se tornando um lugar pouco seguro para se morar em que os objetos de uso privado e os animais têm que ficar trancados em casa e até mesmo os produtos da roça são roubados dos moradores. Essa situação seria ocasionada pelo aumento do consumo de drogas ilícitas sobretudo entre os jovens, o que vem alterando a sociabilidade local como, por exemplo, com a instalação de grades e portões de ferro nas casas de alvenaria. Os moradores também relataram que na época em que “não tinham nada” (no aforamento) eles se consideravam “ricos de segurança”, pois sabiam que “ninguém ia tomar nada de ninguém”, o que já não acontece atualmente.

Em relação ao trabalho, pude compreender que uma situação de “pobreza/riqueza” é apreendida não somente a partir do “valor do salário” recebido, mas principalmente pelo (des)equilíbrio entre o grau de autoexploração e a satisfação das necessidades familiares. Nesse sentido, identifiquei três situações recorrentes em Ariquipá: o trabalho “de alugado”, o trabalho “para fora” e o trabalho como contratado pela prefeitura.

Para alguns dos moradores, embora o trabalho “para fora” (migratório) seja tão ou mais desgastante que o “de alugado”, aquele não é encarado como *por precisão*, pois o retorno (financeiro e em *status*) é muito maior do que o “de alugado”. Também com o trabalho “para fora” se adquirem símbolos de distinção (e ascensão) social, tais como roupas com nomes em inglês, óculos escuros, motos e, principalmente, a casa de alvenaria.

Por outro lado, embora os funcionários públicos melhor remunerados sejam encarados como em condição melhor do que os demais moradores em Ariquipá, percebo que a diferença entre eles é tênue e flutuante na medida em que “um pode ser o outro amanhã”. O contrato com a prefeitura é temporário e depende da eleição do prefeito *do seu lado* (Araújo, 2001) a cada novo pleito eleitoral. Apenas os idosos são encarados verdadeiramente como “ricos”, no “garimpo”, posto que aposentados, sendo que os demais membros da família de alguma forma também se beneficiam da situação social daqueles.

No entendimento sobre a terra e os recursos naturais disponíveis, os moradores também classificam Ariquipá como *rico de água e de frutas, uma terra fértil e que produz em abundância*. A “riqueza” aqui é associada ao acesso direto aos recursos alimentares e não propriamente a valores monetários. A “riqueza” da terra está relacionada também à produção, assim, ela é rica se estiver sendo “trabalhada”, “usada”, caso contrário, a terra vai *empobrecendo*. Nesse sentido, sua “riqueza” é caracterizada mais pelo valor de uso do que pelo valor de troca, sendo que os recursos naturais não são vistos como “mercadorias”.

Outra concepção sobre a “riqueza”, em Ariquipá, a associa à ideia de “fatura”, “abundância”. Nessa lógica, é-se rico não por que poucos possam adquirir determinado produto, mas sim por que todos podem adquiri-lo, como na expressão: “no tempo de Nhonhô Ramalho, nós era rico de peixe”.

Ademais, em Ariquipá, a “riqueza” também é mais associada em “ter as coisas” do que propriamente em “acessar serviços”, tais como educação, saúde, habitação ou saneamento básico. Apenas algumas pessoas mais direcionadas ao trabalho com políticas públicas (a diretora da escola, a agente comunitária de saúde e o presidente da Associação de Moradores) indicaram alguma relação entre “pobreza” e falta de serviços sociais básicos, enquanto que, para a maioria dos moradores, somente a posse de determinados bens já é considerada uma situação de “riqueza” ou pelo menos de “não pobreza”.

Entretanto, nas intermediações com o poder público, em especial com as ações desenvolvidas pela Política de Assistência Social, observei em Ariquipá outras dinâmicas de acionamento/ocultamento de uma classificação como “pobre/rico” ante os interesses em jogo. A esse respeito, concordo com Pereira (2007) que, no âmbito de programas sociais destinados aos “pobres”, os aspirantes à *beneficiários* põem em prática um “saber”, um “trabalho” – um capital de conhecimento acumulado de signos e exigências necessários para provar-se enquanto “pobre merecedor”.

Nesse sentido, ser “pobre” é um papel social, desempenhado ante os *peritos* (Bourdieu, 2010) responsáveis por atestar uma “real” condição de “pobreza”, inserindo ou não os agentes sociais nos programas oferecidos.

Em relação à entrega das cestas básicas às comunidades quilombolas, realizada pelo Fome Zero em parceria com a FCP, a ACONERUQ e a CONAB, os moradores de Ariquipá, Pontal e Rio Grande elaboraram uma carta-pedido, em 2010, solicitando serem incluídos como “beneficiários”. Para tanto, acionaram representações da “pobreza” relacionadas: ao clima (falta de chuvas na região), à falta de emprego *financeiro* (que ocasionaria uma migração quase que *forçada* destes), à (não) ação das lideranças políticas em

Bequimão (o que geraria a estagnação econômica local) e à imagem constantemente divulgada sobre o Maranhão como o “estado mais pobre do Brasil”.

Tais situações mencionadas acirrariam, segundo a carta-pedido e as entrevistas feitas com moradores, uma condição de falta de alimentos, expressa na *pobreza de farinha*. A diminuição da produção desta levaria as pessoas a terem que *comprar farinha, comprar tudo no quilo* e, muitas vezes, *ficarem presas no bico da balança* – práticas consideradas como sinais de “pobreza”.

Na carta-pedido, as comunidades pleiteantes caracterizam-se como em situação de “calamidade”, “penúria” e pedem para que sejam atendidas em “caráter emergencial”. Nessa senda, compreendo que, para acessar os serviços e programas socioassistenciais destinados aos “pobres”, Ariquipá utiliza-se das concepções “oficiais” que entendem as comunidades quilombolas como “pobres” e “vulneráveis à fome”.

Já em relação ao plano Brasil Sem Miséria, com início das ações na comunidade (*mobilização e diagnóstico*) em Agosto de 2013, ressalto a questão da arrogância estatal em lidar com as diferenças. O discurso competente (Chauí, 2011) dos técnicos do BSM é encarado como verdadeiro e com legitimidade para “atestar” a “realidade” das famílias usuárias. Para tanto, eles utilizam critérios técnico-burocráticos de “pobreza” que são apresentados aos moradores como um “teste”, sendo considerados *beneficiários*, aqueles que “passarem no teste”.

Os critérios utilizados pelos técnicos são por mim entendidos como arbitrários e autoritários na medida em que se baseiam em dados obtidos no último censo demográfico (IBGE, 2000), a partir do qual o MDA elaborou uma lista com os nomes dos beneficiários pré-selecionados e encaminhou aos técnicos nos municípios. Num processo “de cima para baixo”, os *beneficiários* não compreendem porque foram selecionados para o programa sendo a responsabilidade repassada para a burocracia estatal, como na fala de uma moradora: “diz que meu nome veio numa folha lá de Brasília...”.

A força do discurso competente do técnico do BSM que atua em Ariquipá é legitimada por ser este também um morador desta comunidade, o que faz com que ele se intitule e se reconheça “conhecedor da realidade do lugar”. Por ser de Ariquipá, por ser “formado” (técnico agrícola) e por ser o representante local do BSM, este técnico se apresenta como triplamente qualificado para “diagnosticar” a “realidade” das famílias.

Já no que se refere ao termo “extrema pobreza”, este ora é entendido, pelos moradores, como um eufemismo para o termo “miserável”, este último considerado ofensivo e que poderia fazer com que as pessoas desistissem do BSM, ora é visto de forma

estigmatizante, como um “nome muito feio”, ao repassar uma ideia de responsabilização e culpabilização dos agentes sociais inseridos nessa condição.

Na classificação do que os moradores entenderiam como um agente social “pobre”, também identifiquei concepções e significados diferentes dos utilizados pelo BSM. Para tanto, baseei-me no esquema analítico proposto por Araújo (2001) acerca dessas representações, em que os “pobres” são identificados como: *quem não tem um meio de vida, quem tem pouca ou nenhuma renda, quem não tem conhecimento, quem mora em determinado tipo de residência*; sendo a “pobreza” também relacionada a critérios como: *falta de higiene, fertilidade e o ser ou não pobre de espírito, de união e de dignidade*.

Nesse sentido, percebi que algumas concepções dos moradores de Ariquipá apreendidas são semelhantes às dos agentes sociais de outros municípios maranhenses interpelados por Araújo (2001). Tal fato permite compreender que a postura homogeneizadora do Estado não leva em consideração nem a diversidade etnoterritorial a qual abarca nem ao menos a própria diversidade da população brasileira, expressa em distinções regionais, culturais, alimentares, linguísticas, de moradia e comportamentais.

Sendo assim, o acesso aos programas sociais direcionados aos “diferentes” esbarra na utilização de critérios homogeneizadores de “inclusão”. Tais critérios, baseados nos parâmetros da epistemologia monocultural (Semprini, 1999), operam uma subalternização das distintas concepções e significados sobre a “pobreza” e a “riqueza” construídos pelos mais diversos grupos étnicos e sociais, entre os quais destaco as comunidades quilombolas. Além disso, as políticas sociais, nessa conotação, também hierarquizam modos de vida distintos encarando-os como “pobres” e “subdesenvolvidos”.

Dessa forma, busquei, no decorrer deste trabalho, expressar a questão da “pobreza/riqueza” a partir da perspectiva desses agentes sociais silenciados pelos discursos oficiais, em particular, da comunidade quilombola Ariquipá, analisando suas ressignificações do “ser pobre”. O constructo ora apresentado não tem a pretensão de esgotar a problemática ou de apresentar a “verdade” ou uma “essência” da relação comunidades quilombolas – (etno)pobreza – assistência social. Menos que isso, é mais uma representação que, no esforço de crítica ao senso comum vulgar e científico, busca tão somente contribuir nas disputas pelas classificações do mundo social.

REFERÊNCIAS

- FONTES PRIMÁRIAS:

Carta-pedido solicitando cestas básicas à Fundação Cultural Palmares. Ariquipá, Pontal e Rio Grande. Bequimão – MA, 2010.

Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas (1854-1857). São Luís. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

Livro de Registro de Terras da Freguesia de Santo Antônio e Almas e do município de Bequimão (1850-1935). Cartório do 2º Ofício de Notas e Anexos de Alcântara – MA.

Livro de Escritura do 2º Ofício Godofredo Vianna (1926-1932). Cartório do 2º Ofício de Notas e Anexos de Alcântara – MA.

MATTOS, B. **Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial de 1863.** São Luís, 1863. Biblioteca Pública Benedito Leite.

Registro de Imóveis de Bequimão (1952-1975). Cartório Extrajudicial de Bequimão – MA.

SILVA, Josiane Cristina Cardoso da. **Diário de Campo: viagens à Ariquipá-MA.** São Luís, 2013-2014.

- FONTES SECUNDÁRIAS:

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Reflexões sobre a temática. *In:* CCN/MA. **Vida de negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas.** Coleção Negro Cosme. vol. IV. São Luís: 2005.

_____. **Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara:** laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006.

_____. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto:** Terras Tradicionalmente Ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA – UFAM, 2008.

ANDRADE, Maristela de Paula; SOUZA FILHO, Benedito (Orgs.). **Fome de Farinha:** deslocamento compulsório e segurança alimentar em Alcântara. São Luís: Edufma, 2006.

ARAÚJO, Cleonice Correia. **Pobreza e programas de transferência de renda:** concepções e significados. São Luís: Edufma, 2009.

_____. A pobreza no contexto da Política de Assistência Social. *In:* SILVA E SILVA, Maria Ozanira da (Org.). **Pobreza e Políticas Públicas de Enfrentamento à Pobreza.** São Luís: Edufma, 2013, pp. 89-114.

ARAÚJO, Dayse Damasceno. “**Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola**”: o processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2012.

ARAÚJO, Maria do Socorro Sousa de. **A pobreza como representação**: o que faz um agente social ser considerado pobre no Programa Comunidade Solidária. 2001. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2001.

_____. **Fome de pão e de beleza**: pobreza, filantropia e direitos sociais. São Luís: Edufma, 2009.

_____. Pobreza, Fome (Zero) e prefeiturização das relações sociais no Maranhão. *In*: SILVA E SILVA, Maria Ozanira da (Org.). **Pobreza e Políticas Públicas de Enfrentamento à Pobreza**. São Luís: Edufma, 2013, pp. 137-167.

ARRUTI, José Maurício. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do “artigo 68”. 2002 (Texto para discussão no Projeto Egbé – Territórios Negros (KOINONIA)) Mimeo.

_____. **Mocambo**: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

_____. Políticas Públicas para quilombos: terra, saúde e educação. *In*: PAULA, Marlene de; HERINGER, Rosana (Orgs.). **Caminhos Convergentes**: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009, pp. 73-110.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. Quilombos Maranhenses. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 433-466.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: **O guru, o iniciado e outras variações antropológicas – Fredrik Barth**. Tomk Lank (Org.). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. *In*: **A miséria do mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007, pp. 693-713.

_____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 05 de Outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1988.

_____. Lei nº 8.742, de 07 de Dezembro de 1993. Lei Orgânica da Assistência Social. Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências. *In*: CFESS/

CRESS. **Assistente Social na busca pela concretização dos direitos sociais:** coletânea de Leis e Resoluções. 4. ed. Campo Grande, 2009, pp. 155-170.

_____. **Resolução CNAS n.º 207/1998, 16 de Dezembro de 1998.** Aprova a Política Nacional de Assistência Social e a Norma Operacional Básica da Assistência Social.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de Novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

_____. Resolução CNAS nº 145/2004, de 15 de Outubro de 2004. Aprova a Política Nacional de Assistência Social. *In:* CFESS/ CRESS. **Assistente Social na busca pela concretização dos direitos sociais:** coletânea de Leis e Resoluções. 4. ed. Campo Grande, 2009, pp. 171-241.

_____. **Decreto nº 6.040, de 07 de Fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola.** Brasília – DF, 2008, 156 p.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Relatório de avaliação do plano plurianual 2008-2011.** Brasília – DF, 2009, 23 p.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola: diagnóstico de ações realizadas.** Brasília – DF, 2012, 34 p.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Agenda Social Quilombola.** Brasília – DF, 2012, 04 p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In:* LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 169-186.

CHAUÍ, Marilena. O discurso competente. *In:* **Cultura e Democracia.** 13. ed. São Paulo: Cortez, 2011, p. 3-13.

COSTA, Andréa Monteiro da; LOPES JÚNIOR, Edmilson. **O impacto das aposentadorias rurais nas relações geracionais e de gênero no interior do Nordeste.** Anais do XV Encontro Norte e Nordeste de Ciências Sociais. Teresina, 2012, 17 p.

COUTINHO, Milson. **Fidalgos e Barões:** uma história da nobiliarquia luso-maranhense. São Luís: Editora Instituto Geia, 2005.

CUNHA, Hermeneilce Wasti Aires Pereira; FURTADO, Marivania Leonor Souza. **Território e Territorialidades:** por uma análise geográfica em trânsito no Estado do Maranhão. 2008. Disponível em: < http://www.nilsonfraga.com.br/anais/CUNHA_Hermeneilce_Wast_Aires_Pereira.pdf>. Acessado em: 22/04/2010.

DI GIOVANNI, Geraldo. Sistemas de Proteção Social: uma introdução conceitual. *In*: OLIVEIRA, Marco Aurélio de. (Org.). **Reforma do Estado & Políticas de Emprego no Brasil**. Campinas: Instituto de Economia, UNICAMP, 1998.

DIHL, Kelly. **A política de combate à pobreza do Plano Brasil sem Miséria (Governo Dilma Rousseff)**: erradicação da pobreza ou controle sobre os pobres? Anais do XX Seminário Latinoamericano de Escuela de Trabajo Social. Cordoba, Argentina, 2012, 10 p.

ESCOBAR, Arturo. La problematización de la pobreza: la fábula de los tres mundos y el desarrollo. *In*: **La invención del Tercer Mundo**: construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas, Venezuela, 2007, pp. 47-100.

ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. *In*: SACHS, Wolfgang. **Dicionário do Desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 59-83.

EZEQUIEL, Márcio. Pobreza como objeto histórico: problemas empíricos e teóricos. **Diálogos**. v. 02, 1998, pp. 95-112.

FIABANI, Adelmir. Os quilombos contemporâneos maranhenses e a luta pela terra. **Estudos Históricos**. nº. 02, agosto/2009, ISSN: 1688 – 5317.

FONTENELE, Iolanda Carvalho. **O controle da pobreza na ordem do capital**: a centralidade da assistência social no Brasil do ajuste neoliberal. 2007. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

FURTADO, Marivania Leonor Sousa. **Aquilombamento no Maranhão**: um Rio Grande de (im)possibilidades. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente – SP, 2012.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os pântanos**: quilombos e mocambos no Brasil (séculos XVIII e XIX). 1997. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas – SP, 1997.

_____. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão Oitocentista. **Outros Tempos**. v. 08, nº 11, 2011, pp. 63-89.

GOMES, Francisco Ernesto Basílio. **Assistência Social e Povos Indígenas**: a diversidade em questão. 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2004.

_____. **Das “trevas” à “luz”**: os Canela a caminho do “desenvolvimento sustentável”. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2007.

HOROCHOVSKI, Rodrigo Rossi; MEIRELLES, Gisele. **Problematizando o conceito de empoderamento**. Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia. Florianópolis, 2007, 22 p.

ILLICH, Ivan. Necessidades. *In*: SACHS, Wolfgang. **Dicionário do Desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 155-172.

LATOUICHE, Serge. Padrão de Vida. *In*: SACHS, Wolfgang. **Dicionário do Desenvolvimento**: guia para o conhecimento como poder. Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 173-189.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão [et al.] Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEGUIZAMÓN, Sonia Álvarez. Produção de pobreza e desigualdade na América Latina. *In*: **A produção da pobreza massiva e sua persistência no pensamento social latino-americano**. Porto Alegre: Tomo Editorial, CLACSO, 2007, pp. 79-124.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. v. 04, n° 02, 2000, pp. 333-354.

_____. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**. Florianópolis, RJ: v. 03, n°. 16, set-dez/2008, pp. 965-977.

LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**. Brasília, 2002, 31 p. (Mimeo).

MARANHÃO. **Cidades Maranhenses**: Bequimão. São Luís, s/ano, duração: 04'32" min (vídeo-documentário).

MARQUES, César Augusto (Org.). **Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão**. 3. ed. São Luís: Edições AML, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTEIRO, Simone Rocha da Rocha Pires. O marco conceitual da vulnerabilidade social. **Sociedade em Debate**. v. 02, n° 17, jul-dez/ 2011, pp. 29-40.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 187-202.

MOTA, Ana Elizabeth (Org.). **O Mito da Assistência Social**: ensaios sobre Estado, Política e Sociedade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

NETTO, José Paulo. **Ditadura e Serviço Social**: uma análise do Serviço Social no Brasil pós-64. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

PEDROSA, Luis Antonio Câmara. **A Questão Agrária no Maranhão.** s/ano. Disponível em: <<http://www.abda.com.br/texto/LuisACPedrosa.pdf>>. Acessado em 20/10/12.

PEREIRA, Maria de Fátima. **As representações da pobreza sob a ótica dos “pobres” do Programa Bolsa Família.** 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 05, nº 10, 1992, pp. 200-212.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. *In:* LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas.** Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 227-277.

RAHNEMA, Majid. Pobreza. *In:* SACHS, Wolfgang. **Dicionário do Desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder.** Tradução de Vera Lúcia M. Joscelyne, Susana de Gyalokay e Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, pp. 229-250.

REIS, Flávio. **Grupos políticos e estrutura oligárquica no Maranhão.** São Luís: s/editora, 2007.

SÁ, Laís Mourão. **O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense.** Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão. São Luís: Edufma, 2007.

SALES, Léa Rocchi. Identidade: construção, estratégia e fronteira. *In:* CADERNOS DO PET. **Desmanche e Reconstrução: conceitos em movimento.** São Luís: Edufma, v. 4, n. 1, 2000, pp. 09-20.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A construção multicultural da igualdade e da diferença.** Oficina do CES. n. 135, Jan/1999. 63 p. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/135/135.pdf>>. Acessado em: 17/05/12.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres.** São Paulo: Cortez, 2003.

SCHIMITT; Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente e Sociedade.** ano V, nº. 10. Jan/Jul, 2002.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru, SP: Edusc, 1999.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SHANIN, Teodor. Lições Camponesas. *In:* PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson (Orgs.). **Campesinato e Territórios em disputa.** São Paulo: Expressão Popular/UNESP, 2008, pp. 23-47.

SILVA, José Domingos Cantanhede. **Pobreza e Desenvolvimento: o PCPR nas comunidades quilombolas**. 2005. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.

SILVA, Josiane Cristina Cardoso da. **A (des) assistência social na comunidade quilombola do Rio Grande, Bequimão – MA: contradições e perspectivas de direitos**. 2011. Monografia (Graduação em Serviço Social) – Universidade Ceuma, São Luís, 2011.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Expropriação da terra, violência e migração: camponeses maranhenses no corte de cana em São Paulo. **Cadernos CERU**. Série 02, v.19, nº. 01, 2008, pp. 165-180.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes; FURTADO, Marivania Leonor Souza. Respeito à igualdade pela diferença: o contexto das políticas públicas e a questão quilombola no Maranhão. **O Público e o Privado**. nº. 16, jul/dez, 2010, pp. 81-98.

SOUZA FILHO, Benedito. **Os Pretos de Bom Sucesso: Terra de Preto, Terra de Santo, Terra Comum**. São Luís: Edufma, 2008.

SPOSATI, Aldaíza. Pobreza e cidadania no Brasil contemporâneo: um comentário do relatório da comissão mista especial da câmara e do senado. **Serviço Social & Sociedade**. São Paulo: Ed. Cortez, nº 63, ano 21, 2000.

_____. **Regulação social tardia: característica das políticas sociais latino-americanas na passagem entre o segundo e terceiro milênio**. Lisboa, Portugal, 2002 (Anais do VII Congresso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Lisboa, Portugal, 2002). Disponível em: <<http://unpan1.un.org/intrados/groups/public/documents/CLAD/clad0044509.pdf>>. Acessado em: 20/07/12.

SPRANDEL, Márcia Anita. **A pobreza no paraíso tropical: interpretações e discursos sobre o Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

TCHAYANOV, Alexander V. **Teoria dos sistemas econômicos não – capitalistas**. Tradução de Manuel Villaverde Cabral. 1924. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223914353V2aDN7ku4Mf79OI1.pdf>>. Acessado em: 17/08/13.

WOORTMANN, Ellen F. O saber tradicional camponês e inovações. *In*: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inês Medeiros (Orgs.). **O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004, pp. 133-143.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.