

AS LIDERANÇAS QUILOMBOLAS EM MIRANDIBA, PE: NOVOS MEDIADORES CONQUISTANDO ESPAÇOS NAS ARENAS LOCAIS DE PODER

Xavier Jean Charles Faure¹

Resumo

Este artigo estuda a mediação de políticas públicas de apoio aos remanescentes de quilombolas, em Mirandiba, município do sertão de Pernambuco. As interações entre as entidades governamentais e as populações locais são analisadas, em particular as formas como os valores e os dispositivos de ação associados às políticas quilombolas são reformulados e apropriados através da mediação entre os universos governamentais e locais.

Em um primeiro momento, veremos que os *caboclos*, em parte antepassados dos quilombolas, acionaram, no meio do século XX, uma identidade indígena frente a órgãos públicos, no intuito de garantir suas terras. Descreveremos, em seguida, como a mobilização das comunidades negras por atores externos – do poder político local e de entidades públicas como a Fundação de Cultura Palmares – contribuiu para o surgimento de lideranças negras atuando como porta-vozes de suas comunidades. Enfim, demonstraremos que esses novos atores começaram desempenhar um papel importante na construção de novos modelos de sociedade pautados na identidade quilombola.

O referencial teórico usado remete a antropologia política e do desenvolvimento (Bailey, 1969; Long, 2001), e aos trabalhos de Delma Pessanha Neves (2008), que enfatizam na mediação, além dos processos de transferência de recursos materiais e simbólicas, processos de construção de significados, negociação de valores e identidades envolvendo mediadores e “mediados”.

Palavras-chaves: mediação, quilombola, liderança, políticas públicas.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo estuda a mediação de políticas públicas referentes às remanescentes quilombolas em Mirandiba, município rural do sertão de Pernambuco. O enfoque, mais precisamente, é a evolução das formas de apropriação das políticas pelas comunidades que se tornaram quilombolas através da intervenção pública. Numa primeira etapa, na metade dos anos 2000, mediadores externos – Fundação Cultural Palmares e instituições governamentais – procuraram “agilizar” o reconhecimento como quilombola das populações negras de Mirandiba. As intervenções iniciais desencadearam, dentro das comunidades, uma série de comentários perplexos ou otimistas, rumores e conjecturas, tensões e acordos, que revelaram as primeiras traduções

¹ Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG, campus I. E-mail: <xavfaure@hotmail.com>.

e rearranjos da política ressignificada durante sua passagem entre o universo institucional e o universo das populações locais. A partir do final da década 2000, em uma segunda etapa, as famílias adotaram uma postura mais ativa: percebendo as oportunidades ou apertos aos quais podiam conduzir as intervenções, elas se engajaram de modo mais firme – ou se desengajaram com algum receio – na execução das políticas. Nesses momentos, as famílias viram alguns dos seus membros se afirmarem como mediadores locais, capazes de interceder entre a população e o poder público, em prol dos interesses das comunidades.

O processo local de construção de uma identidade quilombola associa-se a noção de mediação, no seu duplo sentido, de construção / gestão de sentido (NAY e SMITH, 2001; NEVES, 2008), e de circulação de recursos simbólicos e materiais (BIERSCHENK, CHAUVEAU e OLIVIER DE SARDAN, 2001). Em uma primeira parte analisaremos essa noção, dialogando com os autores que refletiram sobre os mediadores (BAILEY, 1969; COHEN e COMAROFF, 1976; LONG, 2001; NAY e SMITH, 2001, NEVES, 2008) em contexto de mediação política.

Em uma segunda parte, apresentamos o contexto local de Mirandiba, município onde as populações negras e *caboclas* – as duas sendo fortemente imbricadas – demonstraram, em algumas circunstâncias, sua habilidade em tirar proveito do poder público para promover sua autonomia.

A seguir, veremos como foi iniciada a mediação das políticas quilombolas em Mirandiba. Entidades públicas e da sociedade civil impuseram um *reconhecimento às pressas* da identidade quilombola, em comunidades negras onde, rapidamente, foram implantadas políticas redistributivas (construção de moradias, infraestruturas hídricas, entre outras).

Enfim, a última parte descreve a passagem a uma “mediação mais ativa”, por parte das populações locais e dos mediadores que foram formados nelas. As políticas quilombolas são apropriadas, o que conduz a embates e negociações com grupos políticos e populações rurais tendo interesses diferentes.

2. Marco teórico: a mediação entre universos distintos

As políticas quilombolas possuem uma dimensão de construção de uma identidade, associada a determinados valores e práticas culturais específicas. Outra dimensão vincula-se a trocas materiais e simbólicas entre os universos governamentais (e de seus parceiros da sociedade civil) e os universos das comunidades reconhecidas quilombolas. As trocas são, por exemplo, programas de construção de moradias, de infraestruturas hídricas, ou trocas mais simbólicas que envolvem papéis sociais, funções, etc. Essas duas dimensões referem-se aos aspectos cognitivos e estratégicos da mediação (NAY e SMITH, 2001). O cognitivo remete a construção de significados comuns entre dois grupos. Considerando os valores embutidos nos sistemas de significados, a mediação pode ser descrita, aqui, como uma negociação de valores e identidades entre universos distintos (NEVES, 2008). O estratégico, em outra perspectiva, associa-se a atuação de intermediários que colocam em relação instituições ou atores distantes, no sentido de resolver determinados problemas pela transferência – de um universo para outro – de bens, saberes ou conhecimentos. A comunicação entre os universos, nesse sentido, não requer necessariamente uma adesão comum a sistemas de valores e de conhecimentos. Ela supõe, de maneira mais prosaica, um entendimento mínimo, pontual, contextualizado e estratégico, entre duas partes interligadas por um mediador.

A dimensão cognitiva da mediação aparenta-se a um “processo social e dialético” (NEVES, 2008, p.4): numa situação de interface (LONG, 2001)² que conecta universos distintos marcados por descontinuidades cognitivas, culturais e morais, os atores estabelecem uma comunicação feita de contradições, incompreensões, avanços, rupturas, negociações... A procura de um entendimento, de um consenso, entre mediadores e “mediados”, permite que seja construído “um campo específico de produção de significados e referências comportamentais” (NEVES, 2008, p.7).

Em muitos casos, porém, as construções de valores e práticas são dinâmicas frágeis e se materializam de forma ambivalente: os universos interligados não se integram, e, nas interfaces que os conectam, pode-se criar um estado confuso de acomodações, arranjos, transações e compromissos (BAILEY, 1969). A dialética da mediação, nessas situações, pode até se tornar um *diálogo de surdos*: mediadores e “mediados”, movidos por referências culturais opostas, tendem a não usar o mesmo

² Long (2001, p.243), em contextos de projetos de desenvolvimento, deu a definição seguinte do termo: “a social interface is a critical point of intersection between lifeworlds, social fields or levels of social organisation where *social discontinuities*, based upon discrepancies in values, interests, knowledge and power, are most likely to be located.”

campo semântico e, logicamente, suas interações são marcadas por equívocos e suspeições. O resultado dessa “incompreensão estrutural” é que cada um das partes tenta fazer prevalecer seus interesses e seus valores.

O fato de lidar com as diferenças culturais requer do mediador a transformação de sentido daquilo que circula entre os universos (MENDRAS, 1995). O mediador torna-se um tipo de empreendedor de gestor de significados, como o enfatizam Cohen e Comaroff (1976), na sua análise de uma liderança política envolvida na implementação de políticas públicas do governo central até uma província periférica do Canadá. Os autores demonstram que as transações realizadas pelo político mediador (chamado *broker*) não se dão num universo homogêneo, mas ao contrário em “áreas de fronteiras” entre universos distintos, em que os sentidos das coisas se transformam sobre o efeito da atuação do *broker*.

Numa visão mais processual e coletiva, e em contextos de projetos de desenvolvimento rural em países emergentes, Long (2001) advoga que a mediação necessita de um engajamento coletivo de atores que se envolvem no projeto dos outros, mas em escalas diferentes, com suas lógicas e normas específicas. A mediação, nessa perspectiva, funciona em redes de interdependência onde os recursos e os valores tornam-se objeto de lutas pela atribuição de seus sentidos.

As mobilizações coletivas, os arranjos e as negociações, além de revelarem as dinâmicas em torno do conhecimento e do saber, ilustram as estratégias dos atores, e, em decorrência, a desigualdade de seus capitais de influência e legitimidade. Os processos de mediação implicam aspectos de poder, e nos espaços onde essas mediações ocorrem, atores movidos por valores, interesses e capitais heterogêneos colaboram, negociam e confrontam-se. As interações, de certa forma, são políticas, no sentido de uma definição larga do político como uma “competição entre atores e grupos sociais para o acesso a recursos simbólicos e materiais raros” (BAKO-ARIFARI e LE MEUR, 2001, p.121).

No confronto dos projetos sociais, alguns atores, dispendo de mais capitais, adquirem o poder (formal ou informal) de representar grupos, de fazer viver e fazer valer os interesses coletivos. Nos processos de implementação de políticas públicas, a

mediação pode assim criar situações em que se articulam relações verticais e hierarquizadas entre os “representados” e os que falam em seu nome (NEVES, 2008).

No contexto do mundo rural brasileiro, essas abordagens usando a noção de mediação representam um referencial teórico de grande valor. O crescimento da sociedade civil na gestão pública, a descentralização do estado, o apelo à promoção dos direitos sociais, e enfim a afirmação de identidades associadas a essa defesa dos direitos, são elementos de um panorama social e político em transformação, no qual as mediações entre universos plurais jogam um papel importante.

A ambiguidade dos processos no mundo rural, nos quais interferem matrizes culturais heterogêneas e dinâmicas, intervenção políticas ambivalentes (marcadas pela confluência complexa³ de modelos liberais e de modelos de promoção da participação e dos direitos sociais) conduz a uma imersão nas mediações políticas locais em que a intervenção pública é reformulada e apropriada.

3. As primeiras mediações políticas no tempo dos *caboclos* e de um governo local do Partido dos Trabalhadores

Mirandiba é um pequeno município de 14.308 habitantes⁴ do sertão de Pernambuco, cuja população é em grande parte negra⁵. Onze comunidades são reconhecidas como quilombolas pela Fundação Cultural Palmares⁶, o que corresponde aproximadamente a um quarto da população rural.

Parte dos negros chegou através da constituição de grandes fazendas pelas famílias brancas, em particular a família Carvalho – que controla a política em Mirandiba, desde a chegada dos primeiros brancos no final do século XIX. O desenvolvimento da produção e processamento do caroá, no meio do século XX, e o

³ Dagnino (2004) problematizou a confluência dos modelos liberais e participativos, usando a expressão de confluência perversa. Na ideia da autora, trata-se de uma aproximação aparente, e muito impactante, entre o projeto de transformação social dos movimentos sociais e o projeto neoliberal que “recupera” temas e noções do movimento, descolando seus sentidos para alcançar seus próprios fins.

⁴ Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2010.

⁵ 1700 dos 14308 habitantes de Mirandiba se identificavam com negros, 9634 como pardos, 836 como indígenas, e somente 1814 como brancas (Fonte: IBGE, 2010).

⁶ Vinculada ao Ministério da Cultura, a Fundação Cultural Palmares é responsável de emitir as certificações atestando o caráter quilombola das comunidades que se reconhecem como tal. O atestado da entidade governamental dá acesso aos programas e políticas públicas destinadas a populações quilombolas.

boom da produção de algodão, na mesma época, deram um impulso maior à entrada de populações negras.

Além desses grupos – que migraram para ser “empregados” pelos brancos – os *caboclos* contribuíram para a formação das populações que iam se tornar quilombolas. Instalados em regiões de *serras* acidentadas e isoladas, os *caboclos* conseguiam manter uma organização mais autônoma. Parte deles, querendo defender suas terras da intrusão de fazendeiros, demonstrou sua habilidade em usar e remodelar intervenções políticas destinadas às populações indígenas.

Essa apropriação de mediações promovidas por instituições públicas teve como intermediário principal o Serviço de Proteção dos Índios, órgão público cuja missão era de comprovar a presença de “verdadeiros” índios, no intuito de criar áreas indígenas. Paoliello, citando Grunewald (GRÜNEWALD apud PAOLIELLO, 2012) conta que, em 1947, ao saber que o Serviço de Proteção dos Índios iria visitar a *Serra do Umã*⁷, os *caboclos* mobilizaram-se para ser reconhecido como indígena. Para esse fim, eles solicitaram uma tribo de outra região – que tinha sido reconhecida índia há alguns anos – para aprender a realização do *toré*, um ritual religioso, em forma de dança, exigido pelo poder público para comprovar a indianidade dos grupos. Embora os *caboclos* nunca tivessem praticado o *toré*, eles conseguiram fazer uma exibição contundente, que convenceu os agentes do Serviço de Proteção dos Índios de atribuir a identidade indígena aos então chamados *caboclos*.

A conquista dos *caboclos* demonstrou a importância de suas articulações externas – com os índios de outras regiões – e a importância de estabelecer uma comunicação inteligível entre o universo da população da *serra* e o universo das instituições do Governo. O Serviço de Proteção dos Índios, ao visitar a Serra, interpretou a atuação dos *caboclos* de um modo que fez sentido para ele: o *toré*, “referencial de comportamento comum” (Neves, 2008) compartilhado pelo poder público e pelos *caboclos*, virou o veículo de comunicação que possibilitou um entendimento entre as partes e o alcance de um estado melhor. O fato de ter iniciado um processo de reconhecimento de suas terras, com a constituição de uma área indígena⁸,

⁷ A Serra do Umã é situada no município de Carnaubeira da Penha, limítrofe do de Mirandiba.

⁸ O reconhecimento da identidade índia, em 1947, não significou necessariamente que a posse da terra estivesse garantida para as populações locais. A posse efetiva se deu através de um processo de demarcação da área indígena, chamada Atikum, que foi realizado na década de 1990.

deu aos *caboclos* a ideia de que, ao acionar identidades indígenas, poderiam conseguir melhorias junto ao poder público. Aliás, o convívio com essa nova identidade não se deu de um modo puramente instrumental – como se fosse uma estratégia para conseguir benfeitorias – mas inseriu-se num processo endógeno de construção de maneiras de ser, valores, saberes e conhecimentos incorporados pelos *caboclos*. Para essas populações, o *toré*, e as práticas a ele associadas, constitui-se como componente íntimo de suas existências. E é nesse sentido que o *toré* foi divulgado para outras famílias compartilhando situações parecidas com os *caboclos*.

Assim o *toré* foi “repassado” nas adjacências da área indígena onde, inclusive, viviam famílias que se tornariam quilombolas décadas mais tarde. O que reunia os praticantes do *toré*, além de estreitos laços de parentesco com os *caboclos*, era a propriedade de pequenos pedaços de terra, adquiridos dos brancos há poucos anos. Para pessoas que se lembravam do tempo do *cativeiro* em fazendas, o alcance de uma terra representava um passe importante na busca de autonomia. E, nesse processo, o *toré*, pela comunicação que ele estabelecia com os ancestrais donos da região, legitimava a presença dessas famílias e justifica sua esperança de ingressar futuramente na área indígena.

O caráter subversivo do ritual suscitou desprezo e hostilidade, em particular de fazendeiros dos quais os antigos moradores tinham adquirido terras. As tensões chegaram a ameaças abertas, até que um grupo destruiu um terreiro onde era praticado o *toré*. No entanto, o golpe maior contra o movimento veio de conflitos intestinos entre os *caboclos* consagrados índios e as famílias querendo ingressar – através do *toré* – na área indígena. Após um surto de violência cujo desfecho indicou claramente a proibição por algumas famílias da prática do *toré*, o movimento de expansão do ritual ficou restrito as próprias famílias dos *caboclos*.

A partir dos anos 50, os conflitos em torno do *toré* significaram uma erosão dos processos de busca de autonomia por parte das populações descendentes de negros e índios. Embora houvesse veleidades de resistência dessas populações, não ocorreram mobilizações coletivas de grande envergadura. Afinal, mudanças estruturais contribuíram de um modo mais profundo para alterar as relações de poder em Mirandiba.

A evolução se deu numa época de forte crescimento da produção de algodão (de 1950 a 1970), que se acompanhou de uma fragmentação das fazendas, devido à presença de muitos herdeiros querendo permanecer no campo. Por outro lado, o aumento das uniões entre brancos e pessoas de cor (e das uniões ilegítimas entre latifundiários e mulheres negras), fez com que pessoas descendentes de moradores negros tornassem-se proprietários de terra. Enfim, a compra de terra por moradores ou vaqueiros negros foi vetor da ascensão social desses grupos, que chegaram, inclusive, a produzir quantidades significativas de algodão.

Ao nível político, no entanto, nada era feito para a promoção das populações negras. Mirandiba vivenciava regimes políticos conservadores e clientelistas, cuja base era uma elite composta da família Carvalho, que controlava a política no município.

Foi somente nos anos 90 que um dos filhos dessa família veio dirigir um governo mais reformista. O reconhecimento político das populações negras, e das populações do campo em geral – morador, meeiro, pequeno proprietário – começou a ser pautado após a eleição, em 1992, do primeiro prefeito dos Partidos dos Trabalhadores (PT) de Pernambuco, Nelson Pereira de Carvalho. Impulsionando uma dinâmica de transformação, no exercício da política e de mobilização da população, o prefeito contribuiu para criar um campo de mediação política mais aberto e diversificado: as populações tradicionalmente dominadas desfrutavam de um poder maior; e os modelos sociais alternativos dispunham de um respaldo para sua difusão. Mirandiba saía do seu isolamento, o prefeito petista construindo passarelas entre seu município e os universos militantes dos movimentos sociais, da sociedade civil, e da cooperação internacional.

Concretamente, a efetivação do projeto reformista passava por dois polos. Em primeiro lugar, tratava-se de apoiar formalmente a participação local: o prefeito incentivava a criação de associações locais em todas as comunidades, assim que a criação de conselhos micro regionais de planejamento das políticas. O segundo polo de intervenção, em outra escala, consistia em ações do prefeito visando a “fazer acessar” projetos da sociedade civil, da cooperação internacional e do movimento social. Graças a seus contatos – e a seu prestígio de ser o único chefe de governo do PT em Pernambuco – Nelson Pereira conseguiu a instalação de uma ONG nacional de apoio a

agricultura familiar, a concretização de projetos da cooperação alemã, e outras múltiplas parcerias para as populações mais humildes de Mirandiba.

O incentivo a participação materializava-se na constituição de associações comunitárias⁹, vinculadas a redes de apoio clientelistas. Criada com a acessória da equipe e dos *cabos eleitorais* do Prefeito, as associações funcionavam como uma ferramenta de divulgação, aprovação e execução de projetos definidos pela prefeitura (ou tramitando nela). Nas redes de implantação de projetos que se formavam, lideranças locais tinham o papel de garantir o apoio de seus familiares ao grupo político do prefeito, no intuito de conseguir benfeitorias. Tal sistema, apesar de sua instrumentalização política, promovia formas de mobilização coletiva: os associados discutiam, pela primeira vez, de assuntos coletivos referentes à alocação de recursos, bens ou serviços.

Seu Lu é uma das primeiras lideranças negras que soube tirar proveito dessas redes. Através do seu apoio ao prefeito Nelson Pereira, ele *conseguiu*, em 1995, um projeto público de eletrificação rural, cuja implantação tinha tramitado em um novo dispositivo público, o Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural (CMDR). Nessa nova arena de disputa política, onde não era raro que lideranças e grupos políticos andassem armados para defender seus interesses e pressionar os adversários, a eletrificação de quatro comunidades em maioria negras, cujo proponente era uma associação com sócios negros e um dirigente negro – isto é, *Seu Lu* – foi um evento de destaque na vida política de Mirandiba. Até o momento da assinatura do convênio, na sede da companhia de energia de Pernambuco (CELPE), grupos opostos ao prefeito tentaram impedir que os recursos passassem na mão de Seu Lu, presidente da associação responsável do projeto. Seu Lu conta assim que o dia da assinatura do convênio, um vereador da oposição, alegando que “um negro não podia gerir esse montante de recursos”, tentou difamar seu nome na frente do representante da CELPE. Mas, afinal, o projeto foi implantado: a eletrificação das moradias foi realizada, respondendo aos objetivos iniciais das ações.

Além de contribuir para o repasse de recursos em associações de comunidades negras, Nelson Pereira “trouxe” duas organizações dos movimentos sociais auxiliando

⁹ Em paralelo ao surgimento das associações, Mirandiba descobriu o uso de um novo termo, o de *comunidade*, para designar lugares habitados por famílias rurais. Antigamente, os lugares geográficos eram chamados *fazenda*.

lideranças dessas comunidades. A primeira, o Movimento Negro Unificado (MNU), veio organizar palestras – sobre o preconceito racial e as relações de poder – e convidou lideranças, tal como Seu Lu, a participarem de eventos no Recife ou em outros estados, onde eram discutidas as mobilizações nacionais das populações negras. A segunda, o Movimento Sem Terra (MST), coordenou várias ocupações de terra e incentivou lideranças negras, alocando bolsas de estudo e capacitações técnicas para as famílias participando das ocupações, que em grande parte eram negras.

4. O “reconhecimento às pressas” das comunidades quilombolas

Em Mirandiba, a efetivação das políticas quilombolas, iniciada a partir da eleição do governo Lula em 2003, foi numa primeira etapa realizada por instituições políticas externas ao município. O modelo social e o modelo de identidade que foram divulgados nas comunidades negras representava uma novidade, cujas características precisavam ser ressignificadas para serem incorporadas pelas populações locais.

De 2004 a 2007, a política quilombola materializou-se na ação da Fundação Cultural Palmares, que fez conhecer o modelo social associado às políticas, e os dispositivos políticos que ele suponha. As primeiras intervenções da fundação, que consistiam em reuniões com as comunidades em que era exposto o sentido de ser quilombola, deram lugar a comentários perplexos e reações indecisas. A perplexidade nascia do termo quilombola, que além de ser desconhecido e difícil de pronunciar, adquiria o poder de atribuir uma identidade aos grupos, que tinha até agora outras formas de se definir. Além disso, os valores e ideias associados ao termo, como a de ter o direito de viver num território comum, ampliado e coletivo, suscitavam em várias situações dúvidas sobre suas formas de materialização.

Embora o projeto político quilombola não fosse muito “assimilado” pelas populações de Mirandiba, ele converteu-se no reconhecimento, pela Fundação Palmares, de 9 comunidades quilombolas, de 2004 a 2007. Mas, em nenhum dos casos, como é devidamente estipulado, as famílias deliberaram sobre esse reconhecimento: a fundação, após ter entrevistado famílias e ter elaborado os laudos técnicos, concluiu a pertinência de atribuir a essas comunidades o caráter de quilombola, mesmo sem a participação dos primeiros interessados.

Esse reconhecimento às pressas, no entanto, não significa que as famílias das comunidades ficaram passivas. Muitas delas demonstraram seu interesse, ao participarem ativamente das capacitações e outras atividades propostas pelas instituições governamentais. Ademais, em uma comunidade – que é a comunidade de Seu Lu, a liderança para o projeto de eletrificação rural nos anos 90 – os habitantes, depois de a fundação ter-lhes atribuído à identidade quilombola, se reuniram em assembleia da associação local para formalizar seu reconhecimento. Sem saber da atribuição imposta pela fundação anteriormente, a unanimidade dos associados concordou em se definir como quilombola. A decisão foi então registrada e encaminhada ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), à entidade responsável das questões de demarcação e titulação de territórios. E foi nessas circunstâncias, que o INCRA, não conseguindo explicar a ocorrência de um ato de reconhecimento de uma comunidade já cadastrada pela Fundação Cultural Palmares, veio a Mirandiba se informar da situação da comunidade.

A rapidez das intervenções do governo, e, sobretudo, da Fundação Cultural Palmares, que atribuía identidades quilombolas sem a devida deliberação e escolha dos primeiros interessados, relaciona-se a vontade do poder público de implementar políticas de tipo redistributiva. De 2007 até 2012, os investimentos públicos foram significativos nas comunidades consideradas quilombolas de Mirandiba: construções de moradias, perfuração e equipamento de poços artesianos, capacitações em agricultura, artesanato e pecuária, e enfim um posto de saúde foram os principais projetos no município. O volume das ações, e seu impacto tangível, despertaram logo o interesse de atores locais, como a prefeitura e suas secretárias, vereadores ou atores da sociedade civil local, posicionados em pequenas ONGs ou no Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural. Os recursos materiais e simbólicas conferidas pelas intervenções públicas tornaram-se objeto de confrontos políticos, cada um se propondo interceder nas redes de trânsito das políticas, a favor das populações negras de Mirandiba.

A efetivação das políticas passava pelas intercessões desses mediadores “médios”, posicionados entre, de uma parte, os governos, as entidades públicas e da sociedade civil (Fundação Cultural Palmares, ONGs importantes) e de outra, as populações das comunidades – que, em muitas situações não disponham de lideranças capazes de interferir nas redes de mediação política. Em 2010, esses intermediários

participaram, sem ter antecipá-lo, de uma polêmica referente à execução do programa “Transposição do Rio São Francisco”, dispositivo governamental de perfuração de poços artesianos para comunidades quilombolas. A polêmica em questão ligava-se ao requisito do governo, que exigia que as comunidades mudassem o nome das associações, colocando uma referência ao caráter remanescente de quilombola junto ao nome original.

Na maioria dos casos, a mudança de nome ocorreu sem problemas significativos, pelo fato de ter um consenso sobre o reconhecimento de uma identidade negra (e sobre as oportunidades conferidas por esse reconhecimento). Mas, em uma comunidade, Juazeiro Grande, o debate sobre a transformação de nome teve deslocamentos inesperados e conflituosos, vinculados à questão da identidade negra e a questão territorial. As tensões que iriam surgir relacionam-se a existência, nessa comunidade, de três famílias extensas cujas identidades e interesses divergiam. Uma, que praticava o toré nos anos 50 – no momento de expansão da *resistência cabocla* – assumia uma ancestralidade negra, em torno de um território conquistado pelo avô, antigo morador tendo adquirido, em troca de serviço, uma terra dos fazendeiros brancos. A outra família – que se identificava como descendente de *caboclos* – cogitava uma inclusão num futuro quilombo, mas sem assumir uma identidade negra. Enfim, a terceira família, descendente de latifundiários brancos e possuindo a maioria das terras, defendia sua ancestralidade portuguesa e se recusava a pensar qualquer tipo de mudanças.

O presidente do Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural, agricultor militante, formado em pequenas ONGs e muito engajado no trabalho de mobilização das populações rurais, foi à personalidade que tentou convencer essas três famílias das melhorias que seriam alcançadas através de um posicionamento como quilombola. A tentativa do mediador era uma novidade, na medida em que antes dele, nunca tinha tido sido promovido um debate sobre a questão negra e a as formas com os habitantes se representavam essa questão e sua identidade própria. Porém, o debate não ocorreu nessas formas e ficou restrito aos aspectos materiais e assistencialistas das políticas quilombolas, como o acesso a moradias ou infraestruturas de água. Assim, durante as reuniões da associação referente à mudança de nome, a questão da identidade, que era subentendida, não foi explicitada e as divergências foram temporariamente abafadas, com o medo que suas manifestações impedissem a efetivação da política: a lógica da

acomodação prevaleceu e a associação foi afinal rebatizada, com o termo quilombola. Uma união frágil, contingente e ambígua foi assim obtida, e a população ficou na expectativa de desfrutar das benfeitorias públicas, sem ainda muito visualizar os possíveis desdobramentos dos programas.

Em 2011, as tensões, que até agora se manifestavam de forma difusa, atingiram um estado muito mais aberto. Atividades de mapeamento da comunidade, ocorridas durante capacitações organizadas pelo projeto “Transposição do Rio São Francisco”, acenderam um sistema de conjeturas, comentadas e aumentadas por todos, cujo tom de profecia alarmista espalhou-se com mais força que o fogo na caatinga: o rumor que rolava e se ampliava era que o governo pretendia *“mandar os quilombolas tomar a terra dos brancos!”*.

As tensões, suscetíveis de explodir em surto de violência, obrigaram o INCRA, junto com a Fundação Cultural Palmares, a vir organizar uma reunião na comunidade. Todas as famílias compareceram, escutando atentivamente as explicações dos agentes públicos, que contextualizaram de maneira geral o sentido da política de remanescentes de quilombola, e seus possíveis efeitos, tal como a demarcação e titulação de terras, e a concomitante indenização dos proprietários.

Após as turbulências, as três famílias adotaram um posicionamento mais concreto. A primeira – a qual a população das redondezas atribuía, desde várias gerações, uma identidade negra – assumiu de maneira mais ativa o projeto quilombola, ao criar sua associação própria, do nome do fundador do clã, que tinha adquirido a terra dos brancos. Essa família, antigamente, tinha enfrentado os fazendeiros, quando praticava o toré com seus parentes caboclos da aera indígena distante de 10 quilômetros. O legado das lutas e do desejo de autonomia permaneceu e a geração atual começou se apropriar das políticas quilombolas para conseguir um território maior para as gerações futuras.

A segunda família, que reivindicava origens caboclas, desistiu de sua aliança frágil com a primeira família, que consistia em fazer parte de um quilombo integrando os dois grupos. O temor dos embates com os brancos explica essa postura.

Esses modos de apropriação diferenciados revelam que as famílias, diante de uma política inicialmente mediada de fora, tentam interpretá-la a fim de se posicionar e

de tirar proveitos das intervenções. Trata-se então de um processo em que os atores traduzem e reconfiguram o “dispositivo” de ações impostos externamente. Naquela dinâmica de interpretação e reação, as famílias passam por vários estados, onde se manifestam suas dificuldades de entendimento, suas indecisões, e suas táticas variáveis, contingentes e frágeis: a política “na ponta” torna-se uma arena de posicionamento e reviravolta, lugar das conjeturas, dos rumores e fofocas, e palco de confrontações e colaborações. O resultado dessas interações é também a afirmação de mediadores, oriundos das próprias comunidades, que se tornam porta-vozes de suas famílias e tentam interceder a favor dos interesses de seus parentes e vizinhos comunitários.

5. A afirmação dos mediadores quilombolas

Após mais de uma década de execução das políticas quilombolas, em que o peso de mediadores externos era predominante, temos observado, esses últimos anos, a afirmação de mediadores locais, oriundos das comunidades quilombolas de Mirandiba. Esses atores, de formação média ou superior, têm em comum de ter dirigido associações comunitárias locais, através das quais eles estabeleceram contatos com instituições e atores da sociedade civil local e nacional, e das administrações e serviços governamentais.

Um desses mediadores, sobrinha de Seu Lu, Maria José de Souza (chamada Mazer), combinou seu engajamento nas políticas quilombolas com uma mobilização da sua comunidade na execução de políticas públicas para a agricultura familiar.

Na parte da agricultura, Mazer contribuiu para a participação de sua comunidade, o *Sítio Feijão e Posse*, na gestão do “Programa de Aquisição de Alimentos” (PAA), intervenção do Governo Federal realizando a compra pública das produções da agricultura familiar para sua redistribuição em restaurantes de instituições sociais, de saúde e de educação. De 2005 a 2011, a associação do *Feijão* foi um dos proponentes locais dos projetos instruídos pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), órgão gestor do PAA que liberava os recursos (em forma de convênio de um ano) aos agricultores (de todo o município) cadastrados no programa. Embora uma ONG local, a *Associação Conviver no Sertão*, foi a principal coordenadora do PAA em Mirandiba, a associação do *Feijão*, dirigida por Mazer, teve um papel decisivo na gestão

logística das atividades, na mobilização dos agricultores, e na gestão de um fábrica de polpa de fruta congelada que abastecia os mercados institucionais do programa.

As famílias do *Feijão* foram, portanto, um dos atores principais da implementação de uma política que mobilizou até 468 agricultores (de 2009 a 2011) de todo o município, gerando renda as famílias rurais (até 3500 reais anuais para os produtores cadastrados) e fomentando suas organizações. A associação da comunidade ganhou visibilidade no município, e varias individualidades se destacaram naquele processo, sendo Mazer a mais decisiva.

Em relação à questão da efetivação de políticas quilombolas, Mazer responsabilizou-se de um modo mais individualizado. As tensões criadas pela demarcação do território da comunidade faziam com outras lideranças da comunidade do *Feijão*, temendo os embates com as personalidades que iriam ser envolvidas nas demarcações territoriais, desistissem de se engajar. Ao contrário, Mazer, empenhou-se em dar continuidade ao projeto de expansão do quilombo, cujo núcleo minúsculo era constituído pela terra de 50 hectares do seu avô, o fundador da comunidade.

O desafio para a comunidade era de viabilizar um espaço maior, anexando ao núcleo original às terras contíguas onde famílias do *Feijão* eram moradores dos brancos. Foi nesse sentido que Mazer incentivou a participação de seus parentes em um antigo assentamento do MST, chamado das “Posse”. Uma vez o assentamento ter sido inviabilizado por razão da sua pequena extensão, a liderança estimulou a integração da antiga fazenda no futuro quilombo. Mazer teve que negociar com algumas famílias assentadas, que vinham de outras localidades. O diálogo teve desdobramentos positivos e uma parte dessas famílias, de fenótipo branco, concordou em fazer parte do quilombo, aceitando as condições de pertencimento a uma área quilombola.

As “negociações” mais conflituosas ocorreram com uma pessoa descendente dos proprietários da fazenda das *Posse*, que alegava seu direito a usufruto da terra. Tal pretensão era sustentada por um vácuo jurídico: a fazenda das *Posse* tendo sido doada oralmente aos moradores negros, na época que a cultura do algodão entrava em decadência. Como o compromisso oral não foi formalizado, ele foi contestado por aquela pessoa descendente dos proprietários, que recusava a inclusão deste “patrimônio familiar” numa “área negra”. Nessas terras, a pessoa tinha construído, com uma piscina e todo o aparato, uma chácara que queria ampliar para organizar churrascos mais

pomposos com seus amigos e parentes. Ele enxergava assim com muito antagonismo a eventualidade de sua casa ser cercada, ou pior, desapropriada por os antigos moradores negros de sua família.

O embate era inevitável e para contorná-lo a pessoa usou a estratégia da acomodação, tentando “agradar” as famílias do *Feijão* com gestos aparentemente de solidariedade do tipo doação de computadores para a associação, ajuda logística para os deslocamentos do grupo comunitário de dança. O estratagema funcionou com alguns que não queriam prejudicar um indivíduo tão “benevolente”. Mas outros habitantes do *Feijão*, em particular Mazer, perceberam que o problema não era de assegurar a concórdia para o bem de todos, mas viabilizar um território decente para o futuro das famílias da comunidade. O projeto de efetivação da área quilombola antigamente valorizada pelos moradores negros foi levado à frente pela liderança, e o descendente dos latifundiários mostrou-se menos “benevolente”. Mazer relata assim:

Ele (*o descendente dos latifundiários*) passava com o carro já na minha porta. Assim, quando ia para a chácara dele, deixava a estrada principal e passava com o carro no meu terreiro. Então isso é uma forma de me intimidar, sobre a questão territorial. E aí comuniquei as pessoas do INCRA e nessa comunicação eles ficaram assim, oferecendo até policiais para ficar perto da minha casa se eu precisar, para ficar vigiando algum tempo, porque eles achavam realmente que eu estava sofrendo algum tipo de ameaça. Quando você deixa a estrada principal, para você passar sempre na sua porta fazendo a maior poeira, era uma intimidação. Aí o que é que a gente fez? Pegamos um monte de pedras, colocamos ao redor do terreiro, fechamos, para obriga-lo a passar do outro lado. Depois a gente fez a cerca, que ficou emendada na algaroba (*árvore que fica no terreiro*), tanto que o canto faz na algaroba da cerca.

E aí a gente sempre o parou, eu o chamava para conversar... E a gente escutava “humores” de outra pessoa, do que ele dizia. Mas isso não fez que eu parasse de caminhar. Eu ando só. Às vezes tenho que ir para Mirandiba só, voltar só, e muitas vezes isso deixa meu esposo muito preocupado, e o povo falava para eu ter cuidado. (Entrevista realizada com Maria José de Souza em 11 de setembro de 2014).

A resistência às intimidações fez com que a busca das famílias pelo direito territorial se mantivesse firme, dando afinal resultados concretos. Em 2015, no momento da redação desse trabalho, a comunidade do *Feijão* dispõe de um território de 800 hectares, demarcado pelo INCRA. Toda a extensão da antiga fazenda das *Posse* é incluída na área, na qual fazem parte também áreas limítrofes de outras fazendas de famílias brancas. O próximo passo é a titulação das terras, etapa ainda mais demorada que a demarcação porque envolve pagamentos de indenidades aos proprietários. A expectativa agora é que as atuais 30 famílias nucleares do *Feijão* pudessem propiciar as novas gerações condições básicas para fundar novos lares nas terras onde seus ancestrais eram moradores dos brancos.

6. Considerações finais

Em Mirandiba, a afirmação de lideranças negras não se associa unicamente a atuação individual de personalidades de destaque nas comunidades, mas ela combina-se também com a mobilização coletiva de atores quilombolas que constroem redes de mediação políticas. Em 2012, as lideranças criaram a Associação das Comunidades Quilombolas de Mirandiba (ASCQUIM), cujo objetivo é facilitar a implementação de políticas públicas. Uma das primeiras conquistas da nova entidade é a execução do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR): 250 casas deveriam ser construídas em dez comunidades quilombolas, por uma organização oriunda do movimento social negro, a COOPERHAQ (Cooperativa Habitacional Quilombola). Tal configuração revela uma forma de mediação local envolvendo atores quilombolas, e não intermediários de outras esferas, como Conselho Municipal de Desenvolvimento Rural, cujo dirigente mais influente tentou se intrometer na execução do projeto.

Do mesmo modo, na arena local de poder do município de Mirandiba, os mediadores quilombolas procuram neutralizar as intrusões clientelistas das elites políticas tradicionais, que constroem grupos de lealdade em troca da distribuição de bens, cargos e serviços. Propondo outras articulações políticas, e outras formas de mobilização, as lideranças negras tentam se afirmar, junto às famílias das comunidades quilombolas, como os provedores de recursos políticos contribuindo para um desenvolvimento mais autônomo, e mais profundo, das localidades e de seus habitantes.

No entanto, podemos indagar se esses novos mediadores, promotores de modelos sociais teoricamente mais democráticos, atuam de fato como agentes em ruptura face aos modos “tradicional” de mediação política. As trocas materiais que supõe a mediação poderiam, em alguns casos, ser realizadas através de práticas verticalizadas e individualizadas dos mediadores? E, afinal, essas trocas não atualizariam relações assimétricas entre mediadores e “mediados”? Enfim, como deslocamento das perguntas, e voltando ao aspecto de construção de significados de mediação, podemos refletir sobre as traduções, reinterpretações e negociações que as lideranças efetuam no quadro dos processos de mediação. Entre o modelo “bruto”, idealizado, do modelo social e de identidade vinculado às políticas quilombolas, e as construções empíricas das políticas, com suas contingências culturais e estruturais, existem construções sociais ambivalentes e dinâmicas que fazem da mediação uma noção pertinente para entender os processos de mudança social.

REFERÊNCIAS

BAILEY F.G. **Stratagems and spoils: a social Anthropology of Politics**. London: Basil Blackwell, 1969, tradução francesa por Jean Copans: *Les règles du jeu politique: une étude anthropologique*. Paris, PUF, 1971.

BAKO-ARIFARI, Nassirou; LE MEUR, Pierre-Yves. Une anthropologie sociale des dispositifs de développement, in BARÉ, Jean-François (dir.), **L'évaluation des politiques de développement, Approches pluridisciplinaires**. Paris: L'Harmattan, 2001, p.121-173.

BIERSCHENK, Thomas; CHAUVEAU, Jean-Pierre; OLIVIER DE SARDAN, Jen-Pierre. Introduction: les courtiers, entre développement et État. In BIERSCHEK, T.; CHAUVEAU, J.P.; OLIVIER DE SARDAN, J.P. (Orgs.). **Courtiers en développement: Les villages africains en quête de projets**. Paris: Karthala, 2000, p. 5-42.

COHEN, Anthony Paul; CAMAROFF, John L. The Managment of Meanings: On the Phenomenology of Political Transactions. In **Transactions and Meanings**. B. Kapferer, Association of Social Antropologist, Essay in Social Antropology, nº1, Philadelphia, Institut for the Studies of Human Issues, 1976.

DAGNINO, Evelina. Sociedade Civil, Participação e Cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (Org), **Políticas de cidadanía y sociedad civil en tiempos**

de globalización. Caracas: FACES, Universidade Central de Venezuela, 2004, p. 95-110.

LONG, Norman. **Development Sociology : actor perspectives.** Routledge, London and New York, 2001.

MENDRAS Henri. **Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie.** Paris: Éditions Gallimard, 1995.

NAY, Olivier; SMITH, Andy. Les intermédiaires en politique: médiations et jeux d'institutions, in **Le gouvernement du compromis, courtiers et généralistes dans l'action politique.** Paris, Economica, 2002, p.47-86.

NEVES, Delma Pessanha. Apresentação. In: NEVES, D.P. (Org.) **Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos.** Porto Alegre/Brasília: Editora da UFRGS/PGDR, 2008, p. 3-16.

_____. Mediações sociais e mediadores políticos. In: _____ (Org.). **Desenvolvimento Social e Mediadores Políticos.** Porto Alegre/Brasília: Editora da UFRGS, PGDR, 2008, p.17-41.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. **Anthropologie et développement: essai en socio anthropologie du changement social.** Paris: APAD, Karthala, 1995.

PAOLLIELO PACHECO DE OLIVEIRA, Tomas. **Revitalização étnica e dinâmica territorial em Mirandiba: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja.** Rio de Janeiro: UFRJ / IGEO, 2010.