

*a comunidade*  
*e a comunidade tradicional*



***Nesta versão “nas nuvens”  
este escrito, que foi antes um livro  
um capítulo de livro, um artigo  
ou um outro qualquer texto,  
pode ser acessado, lido e utilizado  
de forma livre, solidária e gratuita.***

***Outros escritos meus  
podem ser acessados em  
[www.apartilhadavida.com.br](http://www.apartilhadavida.com.br)***

***Carlos Rodrigues Brandão  
Maristela Correa Borges***

*Afinal, tudo são luzes e a gente  
se acende é nos outros*

*Mia Couto*

## **ÍNDICE**

*Algumas palavras vindas de longe – apresentação*

### **PRIMEIRA PARTE – A COMUNIDADE**

- 1. estar entre outros, viver a fronteira*
- 2. a sociedade e a comunidade – a comunidade na sociedade*
- 3. Uma volta ao passado para retornar ao presente*
- 4. as muitas comunidades de agora*
- 5. Comunidade: dimensões, diferenças*
- 6. o lugar onde o povo vive*

### **SEGUNDA PARTE – A COMUNIDADE TRADICIONAL**

- 7. o lugar do povo e os seus muitos nomes*
- 8. Vila, arraial, vilarejo, povoado, patrimônio, corrutela, quilombo, aldeia*
- 9. O lugar do povo – ver, descrever*
- 10. O lugar do povo*
- 11. Existir na fronteira*
- 12. Comunidades tradicionais, coisa do passado?*
- 13. comunidade: unidade e diferença*
- 14. Tradicional... popular*
- 15. Ser como se foi, mudando quando preciso*
- 16. Da teoria ao campo: uma comunidade tradicional do Norte de Minas*  
*O Quilombo de Bom Jardim da Prata*

### **BIBLIOGRAFIA**

## *Apresentação*

### *algumas palavras vindas de longe*

Algumas palavras querem dizer uma coisa só. Ou pelo menos sonham com isto. Outras, ao contrário, podem significar muitas coisas. Podem traduzir seres ou idéias ora próximas, ora distantes. Podem significar algo e o seu contrário. Podem estender o seu significado a tantos cenários que correm o risco de dizerem tudo e coisa nenhuma.

Uma dessas palavras é *comunidade*. Aqui ela é lembrada para traduzir algo socialmente muito concreto, até mesmo jurídico. Exemplo: *comunidades ribeirinhas do Rio São Francisco*. Mais adiante a mesma a palavra serve a algo a meio caminho, entre o existente geográfico social concreto, e alguma coisa em momento criada por um círculo de pessoas, de uma maneira intencional. Exemplo: *comunidade eclesial de base, comunidade negra*. Até pouco tempo esta palavra estava situada entre as ciências, inclusive a biologia, a filosofia, e a vida cotidiana muito concreta e palpável. Hoje ela se estende a um mundo entre o eletrônico, o abstrato, o ideológico e o francamente espiritual: *comunidade virtual, comunidade de face book, comunidade de destino, comunidade celestial*.

*O lugar da vida* é um livro sobre a *comunidade* e, de maneira mais centrada, sobre o que aqui e ali desde o passado nos acostumamos a chamar de *comunidade tradicional*. Devemos lembrar de saída que embora a palavra *comunidade* seja aceita de maneira quase universal, a multiplicidade de sentidos e significados dados a esta palavra ao mesmo tempo tão corriqueira e tão misteriosa, multiplica teorias, idéias e debates sobre o que na verdade ela deve significar. Não havia um consenso no passado, como veremos logo a seguir. Não existe ainda hoje, e de maneira afortunada podemos acreditar que jamais irá existir.

Em uma de suas mais belas passagens, Hannah Arendt lembra que o singular, o individual é a exceção entre nós, os seres humanos. Isto porque habitamos o planeta Terra coletivamente e somos quem somos, ou o que somos, porque somos essencialmente plurais, sociais. Seres de/da comunidade. Pois entre a realidade da manhã de cada dia e o sonho do sono da noite, habitamos - queiramos ou não - uma, algumas ou uma diversidade de comunidades. É provável que você que nos leia agora se reconheça integrante de pelo menos

sete comunidades virtuais, fora todas as outras. Elas esperam apenas um toque de seus dedos para se tornarem presentes diante de seu rosto refletido na tela de um monitor.

Este livro trata, no entanto, de outras comunidades. Após percorrer na *primeira parte* algo de um antigo e ainda atual debate a respeito do que afinal possa ser (ou não ser) a/uma comunidade, já em uma *segunda parte* estaremos viajando juntos – a começar por um percurso ao lado de João Guimarães Rosa – por comunidades que além ou ao invés da sempre controvertida palavra *tradicional*, recebem nomes como: *arcaica, camponesa, rústica, patrimonial, sertaneja, vazanteira, veredeira, quilombola*, e alguns outros, como os modernos: *sustentável, irrigante, extrativista*.

Embora algumas páginas acolham trechos de alguns dentre os estudos mais profundos e notáveis sobre o tema, entre os de ontem e os de agora, este livro em nada pretende participar do debate mais altamente científico e acadêmico sobre o tema. Alguns livros e outros estudos mais completos e complexos a respeito são indicados na bibliografia para quem queira deseje “ir mais a fundo”.

***O lugar da vida*** foi escrito para pessoas a quem este assunto e seus caminhos e dilemas possa de fato interessar. Porque em boa parte serão pessoas que existem de algum modo não apenas no interior de alguma/s comunidade/s de vida, mas também porque, devido ao seu trabalho profissional ou à sua vocação pessoal de presença e de participação na vida social, estão ora falando, ora escrevendo, ora agindo de outras formas em função do que acontece em algum lugar comunitário, de preferência... *tradicional*.

Ao dizer isto temos diante de nós muito mais a professora de ensino fundamental ou médio; o militante de alguma Ong de “luta pela terra”, ou de “ação ambientalista”, um estudante de graduação em alguma área da educação ou das ciências sociais (aplicadas ou não), do que alguém que entre os seus estudos de doutorado sonha produzir mais um artigo para uma revista especializada (se possível, indexada).

Isso não impede que desde as primeiras linhas nós tenhamos procurado trazer aqui alguns “autores de peso” e algumas reflexões que poderão parecer complexas demais. Quem nos leia merece lê-los. Sabemos que em tempos em que os recursos da informática oferecem súmulas tão breves e tão digeríveis a respeito de assuntos que vão da teoria dos quanta na física até a origem dos homínídeos, na paleontologia, qualquer coisa com mais de sete páginas pode parecer uma enormidade. Assim como qualquer página que exija de quem lê algo mais do que “informação objetiva”, pode parecer um exagero indevido sobretudo a quem

tristemente abandona a aventura da busca constante de um conhecimento profundo e, mais ainda, a lenta criação, em si - mesmo, da de uma capacidade pessoal de refletir crítica e criativamente.

Boa parte do que está escrito nas páginas a seguir deriva de anos e cursos de estudos e de diálogos, seja em algum movimento anterior de cultura popular, seja entre os estudantes das diversas universidades por onde passei (e sigo passando). Mas talvez a maior parte provenha de momentos de presença em e entre comunidades como as descritas aqui. Maristela Correa Borges, que comparte comigo os caminhos deste livro e que respondeu por sua forma final, viveu e vive, de igual maneira, a aventura de “ir até lá”, para saber de perto e ao vivo como ainda se vive na *comunidade tradicional*.

Se lembrarmos nomes como: Mossâmedes (antiga Aldeia de São José de Mossâmedes, “ao pé da Serra Dourada”, em Goiás); Diolândia (distrito e vila de Itaporanga); assim como estradas de barro e pedra em Pirenópolis, também em Goiás, estaremos memorando algumas destas comunidades. Assim como ao lembrar a “Vila de Catuçaba”, entre os “sertões da Serra do Mar”, em São Luis do Paraitinga, no Alto Paraíba; o Bairro dos Pretos (onde o único morador preto chamava-se Sebastião Claro) em Joanópolis, no quase alto da Mantiqueira, em São Paulo; os bairros rurais do Sul de Minas e, de maneira especial, em Caldas.

Em termos e tempos mais atuais em nossas vidas, vale o mesmo, se nos lembrarmos de nomes como Barra do Pacuí ou recantos rurais ou de periferia pobre de São Romão, ao lado de outros tantos arraiais, povoados, vilas, pequenos e pobres comunidades ao longo das barrancas do rio São Francisco. Foram muitas, assim como foram muitos os anos de viagens e vivências, pesquisas e debates sobre destinos em muitas pequenas comunidades. O resultado de tudo isto está hoje escrito em livros como: *Campesinato goiano* (escrito com José Ricardo Ramalho), *Plantar, colher, comer*, “*De tão longe eu venho vindo*”, *A partilha da vida*, *O afeto da terra*, *O trabalho de saber*, *No rancho fundo*, aos quais ousou remeter quem deseje conhecer mais de perto e desde o lado de dentro, alguns de meus estudos sobre *comunidades tradicionais*. Outros estudos teóricos de trabalhos de campo de outras pessoas, com quem aprendi e sigo aprendendo, estarão relacionados na bibliografia.

Algumas das pesquisas de campo que sugeriram a escrita deste livro foram francamente coletivas. E foram sempre as melhores. *Homem, saber e natureza*, um projeto que envolveu mais de vinte pessoas “no campo”, quando eu era ainda professor da UNICAMP. *Tempos e Espaços nas Comunidades Rurais do Alto e Médio São Francisco*,

*Minas Gerais*, uma pesquisa mais recente, realizada entre professores e estudantes de graduação e pós-graduação da *Universidade Federal de Uberlândia*; *OPARÁ – tradições, identidades, territorialidades e mudanças entre populações rurais e ribeirinhas no sertão roseano*, demoradas e fecundas pesquisas que nos levaram do mundo da antropologia ao da geografia, outra vez entre estudantes e docentes da mesma *UFU* e da *Universidade Estadual de Montes Claros*, em pleno “sertão roseano”. Universidades com cujas pessoas temos estado envolvidos nos últimos dez anos. Talvez isto explique a frequência de exemplos bem mais “sertanejos” do que “pantaneiros” ou “amazônicos”.

Neste exato momento seguimos envolvidos com dois outros projetos juntos a comunidades tradicionais ao longo do rio São Francisco: *‘ETNO-CARTOGRAFIAS’ DO SÃO FRANCISCO: modos culturais de vida cotidiana, culturas locais e patrimônios culturais em/de comunidades tradicionais no Norte de Minas Gerais* e *BEIRA VIDA, BEIRA RIO: Cultura, cultura popular e patrimônio cultural no Alto Médio São Francisco*.

De modo que escrevemos aqui a respeito de algo que vivemos ainda intensamente entre novos momentos de cursos, reuniões de trabalho e trabalhos de pesquisa de campo.

Um diálogo fecundo ao redor de tudo o que está escrito aqui continua sendo vivido – e há exatos cinquenta anos, se este livro for publicado em 2011 – com pessoas direta ou indiretamente envolvidas com movimentos sociais. Algo que começou em um março de 1961, em fervorosos e nunca conclusivos debates do “movimento estudantil” no Rio de Janeiro e, depois pelo Brasil afora, quando ingressei no *Movimento de Educação de Base*. Algo eu entre idas e vindas continua até hoje, sobretudo junto a pessoas do *Instituto Paulo Freire*. Devemos lembrar que algumas fecundas conversas sobre o tema foram vividas (e nunca esquecidas), com o próprio Paulo Freire.

São tantas as pessoas a quem agradecer que preferimos não escrever aqui o nome de nenhuma. Cada pessoa que de perto ou de longe esteve presente em nossos diálogos e trabalhos saberá reconhecer o momento de sua participação. Vale o mesmo, e com mais razões, para aquelas pessoas que sempre nos foram mais do que apenas “sujeitos locais da pesquisa”.

Assim sendo, em primeiro lugar queremos lembrar as mulheres e os homens, entre crianças, jovens, adultos e velhos (que nunca se chamam de “idosos”), que desde um distante passado até hoje agora, entre “beira vida e beira rio” nos receberam e acolheram em suas comunidades. Lonas conversas ora caminhando ao longo de uma beira de rio, ora sob a

sombra de uma árvore. Depoimentos de vida feitos durante um momento de trabalho com a terra, ou na casa, ou na breve pausa de um momento de “labuta” em uma ilha ou “croá” dentro do São Francisco.

Fossem todas as casas do planeta tão sem trancas e tão acolhedoramente abertas como aquelas desde onde germina a maior parte dos escritos de pesquisas base deste livro, e seriam dispensáveis as incontáveis e quase inúteis e freqüentes “reuniões internacionais” dos grandes e poderosos “em busca de paz e de sustentabilidade na Terra”.

Logo a seguir queremos agradecer ‘as equipes de participantes de aulas, grupos de estudo e de pesquisas, entre professores e alunas, de ontem e de agora. Há muito de leitura solitária neste livro. Mas sem os nossos constantes e demorados diálogos “na sala de aulas” ou “no campo” nem mesmo a idéia de escrever um dia *O lugar da vida*, teria surgido.

Há muitos anos repetimos que existe uma categoria de homens e mulheres em geral invisíveis ou mesmo desprezados por quem “vai lá”, agora ou pesquisar fora e longe dos “grandes centros do saber”, e cujo trabalho de investigação demorada e de uma fiel escrita-testemunho sempre nos pareceu de uma enorme importância. Não seria um exagero chamar esta gente que se multiplica entre incontáveis vilas e pequenas cidades do país, de: “os sábios do lugar”. Mulheres e homens que vão de uma parteira ou um “mestre do São Gonçalo”, a um poeta local, a um estudioso de anos de vidas sobre “minha terra e minha gente”.

Lembrando o nome de quatro pessoas assim, queremos estender a nossa gratidão a uma feliz e fecunda pluralidade de outras pessoas tão sábias d seus saberes, que bem podem dispensar a ciência de nossas falas.

Carlos, do grupo Santa Cruz, folião de Santos Reis em Pirapora. Dona Maria, do “batuque de São Romão”, que gravou com seu grupo o CD: “*Batuquim vai abaixo? Ele não vai não!*”, que compõe um pequeno livro idealizado e coordenado por, Rafael Duarte. Mariângela Diniz, de Pirapora, e Domingos Diniz, de toda Minas.

*Primavera (quase verão) de 2010*

*Carlos Rodrigues Brandão*

*Maristela Correa Borges*

# PRIMEIRA PARTE

## A COMUNIDADE

### *1. estar entre outros, viver a fronteira*

Uma pequena epígrafe de Martin Heidegger, que Homni K. Bhabha coloca no começo do primeiro capítulo de seu livro *O local da Cultura* deve ser transcrita aqui. No correr deste livro sobre a comunidade logo se verá a razão desta escolha.

*A fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente<sup>1</sup>.*

De fato, nas situações que nos interessam aqui uma fronteira só existe quando algo e alguém vindos de fora do que a partir de um momento a constituirá, como um “território de fronteira”, como uma “área de fronteira”, como, no passado sucedeu com as “entradas e bandeiras”, ou uma “missão” e, hoje, segue sucedendo com uma “frente”<sup>2</sup>. Quem já “ali está” vive em uma terra, um território, um lugar. Quem chega de fora faz acontecer, “ali”, uma fronteira. Uma vez constituído, um lugar existe. Uma vez existente, uma fronteira acontece. Tanto assim que mais adiante veremos José de Souza Martins descrevendo o que sucede quando, transformada por quase inteiro em um lugar em que a mudança vinda de fora alterou os modos de existência de quem “já estava ali”, a fronteira deixa de existir.

Aquém e além do que podemos chamar aqui de macro-situações de fronteira, como aquelas em que se passam acontecimentos e histórias na Amazônia de ontem e de agora,

---

<sup>1</sup> A citação de Martin Heidegger é apresentada assim por Bhabha, sem maiores indicações: “Building, Dwelling, Thinking”. Está no começo da *Introdução*, também intitulada por Bhabha, *Locais da cultura*, na página 19 do livro que tem o mesmo nome no singular: *O local da cultura*. 1998, Editora da UFMG, Belo Horizonte. Os grifos do texto de Heidegger são dele.

<sup>2</sup> Não esqueçamos que no Brasil de até alguns anos, a Federação era dividida em um *distrito federal*, uma sucessão de *estados* e alguns *territórios*. Uma quase “terra de ninguém” a quem sequer se atribuía o status pleno de unidade da união.



atravessamos uma era em que – com a consciência dos gregos ou a nossa própria – vivemos todos “situações de fronteira”.

Dois corpos de dois seres que se encontram por um momento ou por uma vida, vivem entre as suas fronteiras o destino de seu encontro. Em nossas cidades os condomínios dos ricos, como altos muros e sonoros nomes de utopia planejada invadem a fronteira do que podem haver sido no passado próximo as terras de algumas famílias de sitiantes. Ou o que foi uma “favela desalojada”. Em outra direção, perto do lugar onde moram familiares nossos, no “Baixo-Gávea”, do alto de um morro ainda coberto pela vegetação quase primária das matas do Rio de Janeiro, os primeiros telhados de amianto de alguns casebres construídos de maneira precária em um fim-de-semana anunciam ao que vieram antes e ocupam apartamentos diante da Praça Santos Dumont, que “os outros estão chegando”. Então é quando uma “Associação dos Amigos da Gávea” poderá apressar reuniões e contatos com autoridades para pensarem juntos “o que fazer para conter a invasão”.

Num mundo em que todos podem se fronteirizar a todo o momento e através das mais diversas situações entre encontros e desencontros; em que podemos não apenas ocupar espaços e criar territórios, mas viver em meio a uma aguda e confusa consciência de que a cada momento mais nossas psicologias pessoais transformam-se em cartografias interpessoais, que vão da companheira de cama (complexas fronteiras) a intermináveis redes de internet (fronteiras simples) a pergunta parece ser: o que é fronteira, já que hoje tudo parece estar “na/em fronteira?”

Mas há uma outra palavra e uma outra idéia, igualmente fundadoras, igualmente dúbias, que será preciso trazer aqui. E como páginas adiante ela será insistentemente escrita e repetida neste relatório, que ela nos chegue em um primeiro momento através da fala de uma mulher artista e negra. Na mesma introdução ao seu livro Homi Bhabha depressa abandona Heidegger e trabalha a partir de várias citações de Renée Green, uma artista afro-americana. Duas delas importam aqui. Uma porque traduz bem um modo de ser, criar e pensar-se em nossos dias. Outra porque, nela, pela primeira vez aparecerá aqui a palavra que nos acompanhará o tempo todo: comunidade.

*Eu gostaria de traçar formas de estabelecer situações que estejam como que abertas... Meu trabalho tem muito a ver com um tipo de fluidez, um movimento de vaivém, sem aspirar a nenhum modo específico ou essencial de ser.*

(...)

*Mesmo então, é ainda a luta pelo poder entre grupos diversos no interior dos grupos étnicos sobre o que está sendo dito e quem diz o que, e quem está representando quem. Afinal, o que é uma comunidade? O que é uma comunidade negra? O que é uma comunidade de latinos? Tenho dificuldade em pensar nessas coisas todas como categorias monolíticas e fixas<sup>3</sup>.*

Sim. O que é uma comunidade? Falamos tanto sobre comunidades e, de repente, descobrimos que esta palavra “comunidade” recobre tantas ocorrências semelhantes e diferentes, que o seu próprio significado fica disperso, quase perdido. Pensamos a comunidade com o sentido de uma ampla e às vezes quase abstrata sociedade. É quando alguém diz: “a comunidade brasileira”. Ou, mais abrangente ainda: “comunidade planetária”. Mas podemos dizer a mesma palavra para falar algo bem menos amplo. É quando dizemos “a minha comunidade eclesial de base”. Jovens podem se sentir pertencendo a duas ou três ou até mais “comunidades virtuais”.

Ouvimos com frequência expressões como “comunidade de fé”, “comunidade de estudo”, “comunidade de destino”. Em termos mais geopolíticos é costume que o município ou a cidade onde eu nasci ou onde eu viva agora, seja “a minha comunidade”. Nela eu vivo, nela eu estudo, nela eu trabalho, nela eu voto, nela eu me envolvo de maneira voluntária com um “trabalho comunitário”. Imagino que uma mestranda carioca em Antropologia possa já estar nos altos do morro sobre o “Baixo-Gávea” perguntando à teoria antropológica e aos neomoradores (“invasores”, dirão os que vivem nas ruas ao redor do morro), se acaso eles já reconhecem como uma “comunidade”. Então “a comunidade onde eu trabalho” pode não ser, em termos mais delimitados, a “comunidade onde eu vivo”. Pode ser uma favela que sobe um morro e que hoje prefere denominar-se “Comunidade de Morro Alto”.

Em outra direção, chama a atenção o fato de que no índice analítico de seu livro, ***O trabalho do antropólogo***, Roberto Cardoso de Oliveira faz aparecerem na letra **C** as seguintes modalidades: “comunidade”, “comunidade científica”, “comunidade de antropólogos”, “comunidade de argumentação”, “comunidade de comunicação”, “comunidades culturalmente distintas”, “comunidade de pares”, “comunidades profissionais”, “comunidade intercultural”, “comunidade internacional de profissionais da antropologia”, “comunidade mexicana de antropólogos”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Indicação de Bhabha, na nota 2 do mesmo livro: *entrevista concedida por Renée Green a Elizabeth Brown, que consta do catálogo publicado pelo Allen Memorial Art Museum, Oberlin Collège, Ohio*. As duas citações estão na página 22 de ***O lugar da cultura..***

<sup>4</sup> Cardoso de Oliveira, Roberto, ***O trabalho do antropólogo***, 2006, Editora UNESP, São Paulo, pg. 212.

E é sobre estas mais diversas comunidades, locais, regionais, profissionais, corporativas, eletrônicas, que o olhar da maior parte dos cientistas sociais e seus vizinhos próximos se dirige hoje em dia. Afinal, em um mundo que, se retribaliza, ao ver de Michel Maffesoli, assim como acontece com cada pessoa, com cada grupo pequeno ou grande humano, cada povo pode ver-se e sentir-se em situação de fronteira. Pois em pleno primado da “sociedade dos indivíduos,” uma expressão de Norbert Elias, estamos de um modo ou outro em diferentes situações e entre múltiplas possibilidades de vivência e participação, sendo parte de ou transitando de uma para outras “novas tribos”, novos grupos de afiliação, novas comunidades, enfim<sup>5</sup>.

Em Maffezoli a palavra “comunidade” vai aparecer na seqüência de várias outras, quando, em um capítulo intitulado: *o estar junto antropológico* ele rema na contracorrente da maior parte dos pensadores sociais do presente, e afirma o que será a tônica de todo o seu livro. Não é o indivíduo e o individualismo o que explicam o existir do mundo em que vivemos. Não estamos em uma era da “sociedade dos indivíduos” como em Norbert Elias, Ao contrário, é o estar-com, o mesclar-se com outros, o buscar aqui e ali, mas o tempo todo e de todas as formas, criar alguma forma social de viver-com, em comunidade.

*Como um leitmotiv, retomarei aqui o “delenda Cartago est” que, de maneira quase obsessiva, tentei explicar em meus livros anteriores: se queremos compreender a nossa época, definir os contornos da socialidade (re)nascente, é preciso admitir que o indivíduo e o individualismo, teórico ou metodológico, base de sua racionalização, não fazem mais sentido. Já mostrei a fragilidade da identidade e, ao contrário, a multiplicação de identidades sucessivas que uma mesma pessoa (persona) podia ter. Não é inútil desenvolver as razões antropológicas, religiosas, políticas, estéticas, que permitiram, em culturas e momentos bastante diversos, a manifestação de entidades alternativas ao indivíduo. Pode ser a massa, a comunidade, a tribo ou o clã, pouco importa o termo empregado, pois a realidade designada é intangível; trata-se de um estar-junto grupal que privilegia o todo em relação aos seus diversos componentes. Signos precursores, como a cultura dos sentimentos, a importância afetual ou do emocional, aparecem enquanto elementos que tornam essa “grupalidade” especialmente pertinente<sup>6</sup>.*

Entre tantos livros de desencanto com os tempos mal moventes de uma modernidade líquida e desumanizadora, Zygmunt Bauman não esquece de dedicar todo um livro à

---

<sup>5</sup> O livro de Michel MAFFEZOLI lembrado aqui é **A transfiguração do político – a tribalização do mundo, da Editora Sulina, Porto Alegre, 1997.** O de Norbert ELIAS é **A sociedade dos indivíduos**, Editora Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1994.

<sup>6</sup> MAFFEZOLI, **Op. Cit.** P. 195. Grifos do autor.

comunidade<sup>7</sup>. Após lembrá-la como o lugar desejado onde a vida entre pessoas e grupos humanos existe em seu melhor cenário social, Bauman sugere com certa amargura que o seu problema maior é que, de acordo com Raymond Williams – “a comunidade “sempre foi”<sup>8</sup>.

A comunidade desejada, idealizada (às vezes demais) sempre aconteceu em um outro tempo, aqui mesmo ou em outro mesmo lugar. Valeria esta lembrança para as ainda existentes *comunidades tradicionais*, para as pequenas e embrionárias *comunidades de adesão*, para as sonhadas *comunidades utópicas*? No entanto, mais adiante e mais com o olhar do sociólogo ocupado do futuro do que com o do historiador ou do antropólogo, Bauman conclui que a comunidade, como lugar a perfeição social humana sempre “esteve no futuro”<sup>9</sup>.

No começo do livro a comunidade vale pela palavra que diz e pelo que evoca mais do que pelo que de fato tenha sido, seja ou venha a ser.

*As palavras têm significados: algumas delas, porém guardam sensações. A palavra “comunidade” é uma dessas. Ela sugere uma coisa boa. O que quer que “comunidade” signifique, é bom “ter uma comunidade”, “estar numa comunidade”. Se alguém se afasta do caminho certo, freqüentemente explicamos sua conduta dizendo que “anda em má companhia”. Se alguém se sente miserável, sofre muito e se vê persistentemente privado de uma vida digna, logo acusamos a sociedade – o modo como está organizada e como funciona. As companhias ou a sociedade podem ser más, não a comunidade. Comunidade, sentimos, é sempre uma coisa boa<sup>10</sup>.*

E Bauman tem razão. A menos que tenhamos motivos muito pessoais de desencanto, a comunidade, a “minha comunidade”, é quase sempre vivida e lembrada como o lugar das relações socioafetivas mais desejadas, mais intensas e mais duradouras. Apenas com um esforço simbólico de imaginação nós nos sentimos fazendo parte de uma sociedade. Mas de uma comunidade não. Ela é o nosso lugar natural de vida cotidiana. Nela estão minha casa, meus filhos e a mulher que amo. Nela estão os meus vizinhos e amigos. Nela – em alguma delas – estão as minhas companheiras de trabalho ou de alguma forma voluntária de ação social.

A qualidade de nossa vida se perde pouco a pouco quando nos sentimos por momentos ou “para sempre” situados fora ou mesmo isolados de alguma forma cotidiana, sensível e simbólica de vida comunitária. O efêmero de algumas néo-comunidades, que tão logo se

---

<sup>7</sup> BAUMAN, Zygmunt, **Comunidade – a busca por segurança no mundo atual**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2003. Grifo do autor.

<sup>8</sup> Bauman, op.cit. pg. 9. Ele não menciona a obra de Williams em questão.

<sup>9</sup> Bauman, pg. 9.

<sup>10</sup> Bauman, pg. 7

constroem depressa se esvaem, trazem-nos um triste sentido de fluidez da própria vida. Por em boa medida, é a partilha densa e duradoura de um conviver *entre-nós* o que estabelece a substância mais confiável de nossa própria identidade, e a melhor lembrança de nossa própria vida.

*Somos todos interdependentes neste nosso mundo que rapidamente se globaliza, e devido a essa interdependência nenhum de nós pode ser senhor de seu destino por si mesmo. Há tarefas que cada indivíduo enfrenta, mas com as quais não se pode lidar individualmente. O que quer que nos separe e nos leve a manter distância dos outros, a estabelecer limites e construir barricadas, torna a administração dessas tarefas ainda mais difícil. Todos precisamos ganhar controle sobre as condições sob as quais enfrentamos os desafios da vida – mas para a maioria de nós esse controle só pode ser obtido coletivamente.*

*Aqui, na realização de tais tarefas, é que a comunidade mais faz falta; mas também aqui reside a chance de que a comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e com igual capacidade de agirmos em defesa de nossos direitos<sup>11</sup>.*

É sobre a comunidade que estaremos falando aqui. No entanto, ao invés de nos voltarmos às novas comunidades típicas de nosso tempo, o que constituímos como nosso pequeno universo de perguntas em busca de respostas são as outras comunidades. São as pequenas comunidades de vida cotidiana. Comunidades do povo, algumas urbanas, outras “de periferia” e outras, ainda, rurais. Pequenas comunidades que nos esperam na segunda parte deste livro, e que entre o passado e o presente, eram e são até agora chamadas também de “comunidades da roça”, “comunidades rústicas”, “comunidades camponesas”, “comunidades sertanejas”, “comunidade quilombola”, “comunidade tradicional”.

## ***2. a sociedade e a comunidade – a comunidade na sociedade***

Se formos procurar nos dois dicionários mais conhecidos de nossa língua uma definição de comunidade, poderemos encontrar o seguinte:

**Comunidade.** ... 1. *Qualidade ou estado do que é comum; comunhão.* .... 2. *concordância, conformidade, identidade* – comunidade de sentimentos. 3. *Posse, obrigação ou direito em comum.* 4. *O corpo social, a sociedade* ... 5. *Qualquer grupo social cujos membros habitam uma região determinada tem o mesmo governo e estão irmanados por uma mesma herança cultural e*

---

<sup>11</sup> Bauman, pgs. 133 e 134.

*histórica. 6. Qualquer conjunto populacional considerado como um todo, em virtude de aspectos geográficos, econômicos e/ou culturais comuns – comunidade latino-americana. 7. Grupo de pessoas considerado, dentro de uma formação social complexa, em suas características específicas e individualizantes – a comunidade dos comerciantes. 8. Grupo de pessoas que comungam uma mesma crença ou ideal – a comunidade católica. 9. Grupo de pessoas que vivem submetidas a uma mesma regra religiosa. 10. Por ex. Local por elas habitado. 11. Ecol. Conjunto de populações animais e vegetais em uma mesma área, formando um todo integrado e uniforme; biocenose. 12. sociol. Agrupamento que se caracteriza por forte coesão baseada no consenso espontâneo dos indivíduos. (...) <sup>12</sup>.*

Estarão presentes aqui todos os significados da palavra “comunidade”? Provavelmente não. No mesmo verbete deixamos de fora a parte reservada à “comunidade da fala”. De outra parte, em uma enciclopédia bem mais antiga, encontramos entre outros, um sentido dado à palavra que não aparece no verbete do “Dicionário Aurélio”. Vale a pena transcrevê-lo porque mais adiante ele será um termo de oposições atuais e polêmicas.

*Sociol. Agrupamento oposto à sociedade, e que se caracteriza por uma união baseada no acordo entre todos os indivíduos <sup>13</sup>.*

Guardemos esta idéia: *agrupamento oposto à sociedade*. Voltaremos a ele adiante mais de uma vez. Observemos por agora algo que a alguns espanta nas ciências sociais. Um destes espantos vem da antropologia. Sendo ela por definição uma “ciência da cultura” ou “do ser humano enquanto criador de cultura”, este conceito aparece na obra de alguns antropólogos fundadores como uma palavra essencial. Este é o caso de Bronislaw Malinowski. No entanto, em outros antropólogos igualmente co-fundadores de uma antropologia moderna, como Radcliffe-Brown, a “cultura” é uma palavra e um conceito quase inexistente e sem valor algum.

Algo semelhante acontece com a palavra/conceito “comunidade”. Quase sempre na obra da maior parte dos antropólogos, sociólogos e outros pensadores e pesquisadores da sociedade, da cultura e da pessoa, a palavra “comunidade” aparece aqui e ali como um conceito entre tantos outros. Como algo quase dispensável ou substituível. Ora, como vimos, a *comunidade* aparecerá como uma escala humana menor, mais assumidamente partilhada e mais pessoalizada do que a *sociedade*. Este será o sentido em que ambas se opõem, ou se

<sup>12</sup> HOLANDA, Aurélio Buarque Ferreira de, **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**, Editora Positivo, Curitiba, 2004, P. 513.

<sup>13</sup> Diversos Autores, **Enciclopédia Brasileira mérito**, volume 6, Editora Mérito S.A. São Paulo, 1967. P. 26.

complementam em suas diferenças. Estaremos examinando isto através de vários autores de um passado próximo e do presente, já no capítulo seguinte.

Em outra direção, na época em que floresceram por todo o mundo os “estudos de comunidade”, a palavra e o que ela procura descrever, tornaram-se bastante freqüentes. Iremos visitá-los brevemente bem mais adiante. Tanto nos estudos centrados de maneira intencional na pequena comunidade – arcaica, indígena, popular, tradicional, confessional, marginal, etc. - quanto naqueles que se ocupam de cenários humanos bastante mais amplos, como a sociedade nacional, a nação, o estado, etc., quando a *comunidade* aparece escrita e/ou descrita, ela apela sempre para a pequena escala, para a escolha motivada de seus integrantes, para uma organização humana centrada e orientadas mais de-dentro-para-fora do que de-fora-para-dentro. E justamente estas características serão ou a própria assinatura da *comunidade*, e a razão de ser de sua existência como uma realidade social, tanto quanto da presença necessária de seu conceito, nos estudos teóricos e empíricos em que, mesmo não sendo “aquilo que se estuda” ou sobre o que se fala, é, de alguma maneira, um componente importante dentre as diferentes dimensões do acontecer humano – logo, social – que se vive ou em que se pensa.

Podemos agora conhecer dois momentos em que a palavra *comunidade* aparece der passagem em dois trabalhos científicos. O primeiro nos devolve à própria aurora da humanidade, e parte de uma análise de primitivas alternativas tecno-ecológicas de sobrevivência dos primeiros humanos. Não será ao acaso que seu autor, Serge Moscovici, dá ao livro de onde a citação abaixo provém o nome: ***Sociedade contra a natureza***.

*O encontro duma superpopulação permanente e de recursos complementares, acessórios, garante à primeira um campo de ação que tende a estabilizar as segundas, a torná-las menos ocasionais ou acidentais. O ciclo das ocupações, das habilidades adquiridas e dos fatores materiais predominantes revela seus limites e assiste à formação, a seu lado, dum ciclo diferente que, sem ser principal, prova sua inutilidade, incita uma comunidade de indivíduos a apegar-se a ele e a desenvolvê-lo<sup>14</sup>.*

Eis-nos diante de um exemplo em que a comunidade é constituída como uma realidade social de fato. Em um tempo pré-histórico em que sequer existiam sociedades de larga escala, os seres humanos existiam em pequenos bandos, grupos, comunidades de mínima escala. Terão sido eles os que estabeleceram os fundamentos da vida social que, bastante mais complexa, polêmica e diferenciada, é aquela em que existimos. Um pequeno grupo humano

---

<sup>14</sup> MOCOVICI, SERGE, ***Sociedade contra natureza***, Editora VOZES, Petrópolis, 1975. P. 93. Grifos nossos.

concreto gera e estabiliza relações coletivas com o mundo natural. Ele o faz através de saberes e de tecnologias rústicas, que na mesma medida em que garantem a sua sobrevivência e a reprodução física do próprio grupo, geram e participam de processos através dos quais – ainda em sua mínima escala – uma coletividade natural (como a dos macacos antropomorfos) transforma-se em uma sociedade comunal... e comunalmente (bem mais do que apenas coletivamente) cultural

No segundo exemplo que trazemos aqui, a idéia de comunidade aplica-se a conjuntos de pessoas que por se oporem à ordem e aos valores de uma sociedade-estado – de um “mundo” - de que são participantes forçados, procuram recolher-se à suas áreas liminares, às suas fronteiras geográficas e culturais e, ali, de maneira muito motivada buscam criar uma comunidade alternativa. O mundo da religião desde o passado remoto da humanidade até hoje, está carregado de exemplos. Alguns com um fim dramático, como aconteceu no Nordeste do Brasil, em Canudos.

Hannah Arendt escreve que existe a seu ver uma única maneira de uma tal criação social ser culturalmente gerada e difundida: a presença de um forte vínculo de sentido, de afeto e de destino que logre unir pessoas e as motive a viver uma vida alternativa oposta, alheia ou à margem da sociedade. Eis uma comunidade utópica ao vivo. Uma pequena comunidade utópica localizada, ou um ideal de vida comunitária que se difunde por toda uma região, por todo o mundo, em alguns casos. Como o do cristianismo, lembrado desta maneira por Hannah Arendt.

*Historicamente, conhecemos somente um princípio concebido para manter unida uma comunidade de pessoas destituídas de interesse num mundo comum e que já não se sentiam relacionadas e separadas por ele. Encontrar um vínculo entre os homens, suficientemente forte para substituir o mundo, foi a principal tarefa política da antiga filosofia cristã; e foi Agostinho quem propôs edificar sobre a caridade não apenas a “irmandade” cristã, mas todas as relações humanas<sup>15</sup>.*

De forma alguma a estranha citação acima foi lembrada aqui. Se extrairmos dela a sua vocação religiosa e a trouxermos do passado remoto ao presente, veremos que em diferentes dimensões e por diversos motivos – no entanto sempre próximos – o que lembra Hannah Arendt a respeito do poder próprio ao cristianismo, em suas origens, de gerar através de um forte vínculo de sentido e de oposição ao “mundo”, logo, à sociedade, uma alternativa de um

---

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah, **A condição humana**, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2005. Ps. 62/63. O “Agostinho” de quem ela fala aqui, é Santo Agostinho, o pensador da Patrística Cristã.



viver “uma outra vida” em alguma outra dimensão situada socialmente, ao mesmo tempo, no interior e na fronteira da sociedade e, utopicamente fora, “para além” ou mesmo acima dela, é algo que em direção ao passado a vocação cristã apenas herda tanto de sistemas de filosofia pagã quanto de pequenos grupos confessionais a oriente e a ocidente da Grécia, de Roma e da Judéia.

Quase podemos dizer que à exceção de pequenas sociedades tribais que são, elas próprias, algo em que se vive, que se vive e que se pensa como uma comunidade, todas as sociedades geram o desejo ou a realidade – efêmera ou duradoura – da comunidade que a elas de algum modo se oponham, pelo caminho da fuga, pelo caminho do “viver na fronteira” ou pelo caminho do enfrentamento direto. A própria história repete entre tempos e espaços a evidência de que uma variedade apreciável de transformações que afetam toda uma sociedade simples ou complexa de modo geral começa entre sonhos e projetos de uma pequena confraria, uma mínima comunidade original e fortemente utópica reunida á volta de uma fogueira acesa, ou de uma mesa.

Mesmo quando estivermos páginas adiante falando de pequenas comunidades populares e tradicionais, onde parece que pouca coisa permanece viva e ativa quanto o desejo de preservar a vida e o seu imaginário “como sempre se viveu por aqui”, estaremos diante de formações sociais humanas em que um apelo de teor utópico está sempre presente. E nisto, guardadas as proporções, uma pequena comunidade quilombola dos sertões norte mineiros pode assemelhar-se a aguerridas comunidades utópicas, religiosamente confessionais ou politicamente profanas, em que um projeto utópico de vida a preservar ou de mundo a reconstruir, volta-se bem mais a um passado frente ao qual o presente não é mais do que o sinal da decadência, do que a um futuro que o supere.

### ***3. Uma volta ao passado para retornar ao presente***

Voltemos à comunidade “real”.

De uma mesma coletânea de textos há alguns anos organizada por Florestan Fernandes, podemos fazer retornarem idéias pioneiras sobre a comunidade, se esquecermos os primeiros estudos de filósofos sociais do passado. Acompanhemos por alguns momentos alguns passos da trajetória crítica de suas variantes e polêmicas.

Começemos por um dos textos mais antigos incluídos na coletânea de Florestan Fernandes. Nele, Robert Park e Ernest Burgess estabelecem em um estudo publicado em 1925, alguns fundamentos da idéia de comunidade que iremos desigualmente re-encontrar a seguir em outros cientistas sociais.

*Os termos sociedade, comunidade e grupo social são usados pelos estudiosos com uma certa diferença de ênfase mas com muito pouca diferença no significado. Sociedade é o termo mais abstrato e inclusivo e a sociedade é constituída de grupos sociais, cada qual possuindo seu próprio tipo específico de organização, mas tendo ao mesmo tempo todas as características gerais da sociedade em abstrato. Comunidade é o termo que é aplicado a sociedades e grupos sociais onde são considerados do ponto de vista da distribuição geográfica dos indivíduos e instituições de que são compostos. Segue-se que toda a comunidade é uma sociedade, mas nem toda a sociedade é uma comunidade. Um indivíduo pode pertencer a vários grupos sociais, mas ordinariamente não pertencerá a mais de uma comunidade, exceto quando uma comunidade menor da qual ele é membro está incluída em uma comunidade maior da qual ele também é um membro<sup>16</sup>.*

Raro o estudioso do assunto que ao considerar estas duas concretas e fugazes categorias de nosso próprio existir neste mundo, não se volte ao escritos conhecidos e sempre citados de Max Weber sobre a relação comunidade/sociedade. Podemos proceder aqui de igual maneira.

*Chamamos comunidade a uma relação social quando a atitude na ação social – no caso particular, em termo médio ou no tipo puro – inspira-se no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes na construção de um todo.*

*Chamamos sociedade a uma relação social quando a atitude na ação social inspira-se numa compensação de interesses por motivos racionais (de fins ou de valores) ou também numa união de interesses com idêntica motivação. A sociedade, de um modo típico, pode basear-se especialmente (mas não unicamente) em um acordo ou pacto racional por manifestação recíproca. Então a ação, quando é racional, está orientada: a) racionalmente com relação a valores: em virtude da crença na própria vinculação; b)*

---

<sup>16</sup> Robert E. Park e Ernest W. Burgess, *Comunidade e sociedade como conceitos analíticos*, capítulo da coletânea de textos organizada por Florestan Fernandes: *Comunidade e sociedade – leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1973. pp. 148/149. O texto da coletânea foi tomado de *Introduction to the science of sociology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1925. Daqui em diante as citações da coletânea de Florestan Fernandes serão indicadas da seguinte maneira: *So/co: 123*.

*racionalmente com relação a fins: pela expectativa da lealdade da outra parte.*<sup>17</sup>

Max Weber lembrará que a sua idéia sobre a oposição entre comunidade e sociedade recorda, mas discorda em parte da distinção antes estabelecida por Tonnies em seu trabalho *Comunidade e sociedade*.

Uma das passagens de Tonnies a que Weber está se referindo, está presente na coletânea de Florestan Fernandes. Considerando apenas o que ele denomina de ações positivas – o oposto evidente das ações negativas – realizadas como relações humanas, Tonnies sugere o seguinte para distinguir, entre as formas humanas de associação voluntária: a comunidade e a sociedade.

*Cada uma dessas relações representa uma unidade na pluralidade e uma pluralidade na unidade. Compõe-se de exigências, compensações e ações que passam e repassam e que são consideradas como expressões de vontades e de forças. O grupo formado por esta relação positiva, enquanto ser ou objeto que age de uma forma homogênea para dentro ou para fora, chama-se uma associação.*

*A própria relação e, conseqüentemente, a associação, podem ser compreendidas ou como uma vida real e orgânica – é então a essência da comunidade – ou como uma representação virtual e mecânica – é então o conceito da sociedade.*

...

*Tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade (assim pensamos). A sociedade é o eu é público, é o mundo. Ao contrário, o homem se encontra em comunidade com os seus desde o nascimento, unido a eles tanto no bem como no mal. Entra-se em sociedade como em terra estrangeira. Adverte-se o adolescente contra a má sociedade, mas a expressão “má comunidade” soa como uma contradição*<sup>18</sup>.

Tomando a idéia de comunidade em seu sentido mais amplo e diferenciado – tal como seguimos de modo geral procedendo também hoje em dia – Weber lembrará que à diferença dos fundamentos formais e contratuais da sociedade, a comunidade “pode apoiar-se sobre toda espécie de fundamentos afetivos, emotivos e tradicionais”. Quase todas as relações

<sup>17</sup> Max Weber, *Comunidade e sociedade como estruturas de socialização*, So/co: 141. O texto original foi tomado de sua tradução para o Espanhol: Max Weber, *Economia y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944. pp. 40 a 42.

<sup>18</sup> Co/so: 96/7. O texto selecionado por Ferdinand Tonnies é: *Comunidade e sociedade como entidades típico ideais*. Foi tomado para a coletânea da tradução francesa do original em alemão, com o nome de: *Comunnauté e société*, Presses Universitaires de France, 1944. Os grifos são do autor.

sociais, no entanto, fazem interagirem dimensões propriamente comunitárias e dimensões societárias.<sup>19</sup>

A separação entre um plano e outro do que, no fim das contas, pertence a um mesmo universo de relações entre pessoas e grupos sociais, herdada por Weber e difundida através dele, é o ponto de partida de várias outras. Somos de uma sociedade, mas habitamos e compartilhamos as suas comunidades. Vivemos jurídico-politicamente em uma sociedade, mas moramos cotidianamente em uma ou em cenários sociais que geram, articulam e fazem interagirem diferentes e até mesmo antagônicas alternativas comunitárias de interações. Mais ainda, podemos morar fisicamente em uma comunidade e habitar relacional ou imaginariamente outras. Partilhamos a cada dia de relações conectivas que podem ir de uma povoação arcaica e tradicional (o termo é de Max Weber, não esquecer), até pequenas néo-confrarias científicas, artísticas, religiosas, ou de outras diferentes naturezas e vocações.

De outra parte, uma comunidade - sobretudo as de longa duração e regidas por laços consolidados entre seus integrantes e seus herdeiros - transformam sentimentos subjetivos em saberes, em sentidos e em valores e preceitos sociais que configuram a face objetiva da convivência através de códigos e gramáticas de partilha comunitária. Algo que, por sua vez, passa progressivamente a dar forma e substância aos próprios laços “afetivos, emotivos”... tornados “tradicionais”. Assim, é a partir de pressupostos como os de Weber, que boa parte dos estudos sobre as mais diferentes comunidades humanas, buscou compreender justamente as diversas variantes psicosociais, como encontros entre diferentes (e divergentes, em alguns casos) subjetividades, conformam o chão sobre o qual sistemas societariamente comunitários, culturas próprias e identidades peculiares são objetivamente criados e são tornados algo a ser compreendido e seguido, socializado e reproduzido.

A partir da diferença herdada e estabelecida por Max Weber, algumas idéias sobre o que é ou possa ser uma *comunidade* tomarão dois rumos. Um é o centrado sobre as suas condições materiais e utilitárias de existência. O outro o de seu teor não tanto “subjetivo”, mas objetiva e culturalmente simbólico e significativo.

No entanto, não esquecer que tanto em Max Weber, quanto em toda a tradição teórica de que ele participa, a diferença essencial não está nas condições e estruturas materiais e na resposta igualmente instrumental de seus *socius* a estes condicionantes externos e/ou internos versus uma imaterialidade de condicionantes, distribuída entre a subjetividade dos afetos e

---

<sup>19</sup> So/co: 141. Grifos do autor.

dos motivos e a força puramente simbólica de sua objetivação social<sup>20</sup>. Ela está situada no ponto de encontro entre a subjetividade socialmente partilhada e a sua objetivação sob a forma de motivos e desejos, de sentido e significados, de princípios, preceitos e valores. Enfim, entre a predominância do valor-pessoa, regido pela interpessoalidade, *versus* o valor-tarefa, regido pela contratualidade<sup>21</sup>.

Dito em outras palavras, a diferença está na diferença que existe entre a troca de dons entre parentes ou parceiros de redes interativas face-a-face, como sujeitos-pessoas em que vale a confiança mútua e “a palavra dada” *versus* o intercâmbio de bens entre contratantes de redes funcionais entre atores-sócios, em que o que vale é a letra da lei e o documento firmado. Isto corresponde também à oposição entre o que muitas páginas adiante Zygmunt Bauman chamará de “economia moral”, frente a uma hegemônica e colonizadora “economia de mercado”.

Max Weber acredita que a simples partilha de iguais sentimentos, ou a herança natural de componentes hereditários do ser humano, não configuram a existência de uma comunidade. Ele deve estar se referindo talvez mais a formas-comunidade intencionalmente criadas por um acordo subjetivo-coletivo, do que as comunidades geradas por uma ancestral ou antecedente herança comum de um território, de uma cultura e de um modo de vida, em que uma língua ou um dialeto próprio e diferenciador, assim como sistemas peculiares de crença e culto, podem possuir uma decisiva relevância identitária.

É necessário que o que se herda ou possui em comum gere de forma socialmente ativa e consistente, um viver-em-comum regido por princípios que societariamente estão situados para além da rede dispersa de herdeiros biológicos e/ou culturais de uma fonte-de-origem comum, e aquém daquilo que em sua complexidade e formalidade contratual já é uma sociedade.

---

<sup>20</sup> Dirigindo-se diretamente aos professores que deverão ler e comentar com os seus alunos os diversos textos da coletânea, Florestan Fernandes diz o seguinte: *Não obstante cumpre ao professor fazer a crítica de alguns aspectos dessa “evolução conceitual convergente”. Há evidentes vantagens no uso concomitante mas diferenciado dos dois conceitos. Isso permite separar e aprofundar a observação, a descrição e a interpretação de fenômenos que alguns opõem como “ordem biótica” a “ordem moral”, outros como “substrato material” a “estrutura propriamente social”, e outros ainda como “infra-estrutura” a “supra-estrutura” da sociedade. Contudo, como lembrava Marx em seu tempo e Mauss posteriormente, convém ter sempre em mente que tais separações constituem artifícios da razão. So/co: 61.*

<sup>21</sup> Neste sentido, a leitura do texto de Klaas Wortmann: *Cum parente não se negueia – o campesinato como ordem social* poderia aportar idéias e exemplos de uma exemplar atualidade. O artigo saiu originalmente no *Anuário Antropológico* n. 87, de 1990, em Brasília, publicado pela Editora Universidade de Brasília, n. 87, 1990.

*Nem toda participação comum em determinadas qualidades da situação ou da conduta, implica uma comunidade. Por exemplo. A participação em uma determinada herança biológica – os chamados caracteres “raciais” – não implica em mesma uma comunidade dos que possuem tais características. Pela limitação do commercium e connubium frente ao mundo circundante podem desembocar – por isolamento face a essa limitação – em uma situação homogênea. Contudo, mesmo que reajam nesta situação de modo análogo, isto não é ainda “comunidade”, que tampouco é produzida pelo simples “sentimento” da situação comum e de suas conseqüências. Comunidade só existe propriamente quando, sobre a base desse sentimento, a ação está reciprocamente referida – não bastando a ação de todos e de cada um deles face à mesma circunstância – e na medida em que esta referência traduz o sentimento de formar um todo<sup>22</sup>.*

Max Weber considera situações de luta e de outros conflitos internos como elementos não necessariamente anômalos e disfuncionais, mas como eventos constitutivos de uma comunidade, em suas controláveis e desejáveis medidas. O que ele deixa de lado é justamente aquilo que aqui mais adiante nos importará bastante. O fato de que em sociedades desiguais e ainda fortemente excludentes - quando a “lei do mais forte” pode ainda possuir mais poderes do que os direitos constitucionais aplicáveis “a todas as pessoas indistintamente” - em vários contextos do Brasil, comunidades indígenas, populares, patrimoniais, tradicionais, rústicas, camponesas, existem e se reproduzem em um quase perene estado de luta, confronto e resistência. E quase sempre perdendo ao longo do tempo porções ou o todo de seu território original. A tal ponto isto foi em um tempo antes e é até hoje atualmente real, que em inúmeras ocasiões uma comunidade popular é a própria história de sua resistência a deixar de existir geograficamente. A deixar de ser socialmente e a representar-se culturalmente como: uma comunidade. É o que estaremos vendo em vários momentos da segunda parte deste livro.

Podemos considerar agora um texto algo mais recente (mas não tanto). É um artigo de R. M. MacIver e Charles M. Page, com este nome: *Comunidade e sociedade como níveis de organização da vida social*<sup>23</sup>. Abrindo inicialmente, como outros cientistas sociais de antes e depois, o compasso do que possa ser uma comunidade ao seu máximo intervalo, ela é assim definida por eles.

*O segundo de nossos conceitos primários (o primeiro foi o de sociedade – CRB) é de comunidade. Começamos com exemplos. É o termo que aplicamos a um povoamento de pioneiros, a uma aldeia, uma cidade, uma tribo, ou uma nação. Onde quer que os membros de qualquer grupo, pequeno ou grande, vivam juntos e de modo tal partilhem, não desse ou daquele interesse, mas das condições básicas de uma vida em comum,*

<sup>22</sup> Co/so: 142. Grifos do autor.

<sup>23</sup> So/co: 116 a 131. Tradução do original inglês: *Society – an introductory analysis*, Macmillan, Londres, 1955

*chamamos a esse grupo de comunidade. O que caracteriza uma comunidade é que a vida de alguém pode ser totalmente vivida dentro dela. Não se pode viver inteiramente dentro de uma empresa comercial ou de uma igreja; pode-se viver inteiramente dentro de uma tribo ou de uma cidade. O critério básico da comunidade, portanto, está em que todas as relações de alguém podem ser encontradas dentro dela<sup>24</sup>.*

Entretanto, logo no parágrafo seguinte nossos autores irão se somar aos que recordam algo que bem mais à frente será essencial em nossas reflexões e análises de casos. Mesmo podendo ser geograficamente isoladas, em situações limite, e também ecológica e economicamente autossuficientes, ademais de socioculturalmente autônomas, de modo geral comunidades populares existem umas em relação com outras, e todas em interdependência de outras e em referência a outras comunidades vizinhas, próximas ou mesmo territorialmente distantes.

Antecipando-se a autores que nos esperam a partir do próximo capítulo, MacIver e Page recorrem a grupos indígenas e comunidades tribais para encontrar casos de comunidades isoladas e/ou independentes. Entre uma vertente e outra, eles estabelecem duas “bases da comunidade”: a localidade e o sentimento de comunidade.

Até mesmo uma comunidade nômade, de estilo cigano, percorre territórios que ocupa sazonal ou periodicamente. Mas à diferença dela, a quase totalidade das comunidades ocupa geosocialmente um território definido e demarcado, não raro abarcando terras bem maiores do que as de seu povoamento de moradores. Ocupa um lugar delimitado com objetividade cartográfica, ou através de uma retórica do simbolismo, em que mesmo uma comunidade celestial ou de seres do imaginário cultural comunitário podem estar incluídos.

Um tanto além de Page e MacIver e de outros estudiosos do tema, podemos acrescentar que o território ocupado em um momento de presente por uma comunidade pode ser uma “terra” de chegada, adquirida ou conquistada pela geração atual. Para os seus descendentes ela será então a terra e a comunidade dos ascendentes ou ancestrais fundadores. Ou ela poderá ser reconhecida como legitimamente herdada deles. Então, uma linha sucessória direta é o que atesta os direitos comunitários de ocupação, vale o mesmo que o próprio território hoje ocupado. Isto porque, neste caso, o ser-de-um-lugar-atraves-de-um-tempo é um atestado de direitos e um qualificador de identidades tão importante quanto ser-de-um-tempo-atraves-de-um-lugar. Pois então não é tanto o ocupar fisicamente um lugar natural (o que talvez valha em boa medida para comunidades tribais de caçadores-coletores),

---

<sup>24</sup> So/co: 122. Grifos dos autores.

o que conta, mas o haver transformado, através de uma continua sucessão de atos de trabalho socializador da natureza, um espaço dado em uma diversidade cultural construída de lugares, em termos de Yi-Fu-Tuan.

*Sentimento de comunidade. Constatamos atualmente que nunca existiram, nas sociedades primitivas, pessoas ocupando áreas e locais específicos em que falte a coesão social necessária para dar-lhes um caráter de comunidade. Por exemplo, aos moradores de um bloco ou distrito de uma grande cidade talvez faltem suficientes contatos ou interesses comuns para instilar identificação consciente à área. Tal vizinhança não é uma comunidade porque não possui o sentimento de co-participação; falta-lhe o sentimento de comunidade (...) Basta acentuarmos aqui que a localidade, embora seja uma condição necessária, não é suficiente para criar uma comunidade. Uma comunidade, repetirmos, é uma área de vida em comum. Tem que haver vida em comum com a nação de que se compartilha tanto e um modo de vida quanto da terra comum<sup>25</sup>.*

Com base em seus dois critérios MacIver e Page incluem entre as alternativas de comunidade, “casos de fronteira”, tais como uma instituição fechada de adesão voluntária e estilo de vida própria, restrita a um lugar e com graus variáveis de fechamento e de isolamento. Exemplos: um mosteiro ou um convento de uma ordem religiosa; uma rede internamente integrada de imigrantes que, no interior de uma grande cidade estrangeira, alocam um território de habitação (mesmo que não de inteira ou parcial propriedade) e reproduzem “ali” um modo de vida ancestral, a começar pela continuidade do uso de uma língua autóctone. Qualquer grande cidade como Nova York ou São Paulo possui guetos, bairros, regiões ou ruas onde com predominância vivem pessoas e famílias imigrantes e seus descendentes. E eles estabelecem ali uma comunidade com graus variáveis de coesão e visibilidade étnico-cultural. Um pequeno símile de Japão, de Itália, de Alemanha ou de Galícia instala-se com o tempo ali e transformar “aquele lugar” em algo mais que um bairro como outros em uma cidade. Ali se reconhece que existe uma comunidade não-jurídica e nem estatutária, mas territorial, étnica e culturalmente bem demarcada e reconhecida pelos que são “daqui”, convivem com os “daqui”, mesmo se reconhecendo ou sendo reconhecidos como “a gente típica deste lugar” e os que são “de fora” e por algum motivo vêm “até aqui”.

No entanto, Page e MacIver excluem do padrão-comunidade segmentos ultrafechados que, habitando um mesmo território, excluem os “outros”, mesclando-se com eles apenas na ocupação de um mesmo território urbano ou rural.

---

<sup>25</sup> So/co: 125. Grifo do título, dos autores.



#### ***4. as muitas comunidades de agora***

Em um tempo anterior ao surgimento das diferentes “novas comunidades”, inclusive as “comunidades virtuais”, a sociologia da época que estamos aqui revisitando considerava como fundamentos da comunidade: a) a partilha de um território vivido como um patrimônio comum; b) a existência de um sentimento identitário de um “nós” comunal; c) a predominância de relações do tipo face-a-face e de uma interpessoalidade centrada em grupos domésticos, redes de parentes, de vizinhos e de outras categorias afetiva e territorialmente próximas de consócios; d) a restrição de alternativas de orientação da vida cotidiana e do destino da pessoa, em contextos em que as identidades comunais, o gradiente de formas diversas de ser, conviver, pensar e agir são restritos e de modo geral permanecem controlados de perto por instituições da comunidade que vão do grupo doméstico a uma confraria religiosa local e, delas, ao consenso explícito ou velado de “toda a gente daqui”.

O pertencer a uma comunidade deste tipo envolve o “comuneiro” em uma estrada de mão-dupla. Se de um lado ela oferece uma alternativa de vida centrada em relações interativas centradas no valor-pessoa, de outra parte ela cobra de seus integrantes uma submissão – cujos graus de severidade e imposição são bastante variáveis – a uma gramática de identidade e de conduta relacional que torna o outro, um tão igual (ou igualado) quanto um possível juiz de um direito costumeiro cuja observância não raro é mais coletivamente exigido do que o próprio direito jurídico.

As escolhas de vida são bastante mais restritas e simples do que em cenários sociais mais amplos, abertos e formalmente contratuais. O mesmo vale para a socialização da criança e mesmo do jovem. E não apenas por razões de busca de estudo ou de trabalho “fora” jovens, antes os rapazes, agora as moças, tanto ou mais do que eles, saem “daqui” tão logo podem.

*Nas sociedades mais simples, há menos alternativas, menos oportunidades de escolha, menos conhecimento sobre as ligações entre os acontecimentos e, portanto, menos oportunidades de parecerem “perdidas”, quando vistas em retrospectiva. Nas mais simples de todas, é freqüente haver diante das pessoas um único caminho em linha reta desde a infância – um caminho para as mulheres e outro para os homens. Raras são as encruzilhadas; raramente alguém é colocado sozinho diante de uma decisão<sup>26</sup>.*

---

<sup>26</sup> Norbert Elias, *A sociedade dos indivíduos*, Op. Cit. Pg. 110.

## 5. Comunidade: dimensões, diferenças

Recordemos passos dados.

A que se opõe a *comunidade*? Ao que tenta revertê-la à sociedade e, da sociedade, ao mercado globalizado. De maneira não muito distante de Maffezoli e Bauman, a comunidade é o lugar mais humano do viver a vida. Desde tempos antigos foi e segue sendo o lugar social arrancado da natureza, ou nela encravado ainda, em que pessoas, famílias e redes de parentes e “comuneiros” reúnem-se para viver suas vidas e dar, entre palavras e gestos, um sentido a ela. Em termos modernos a comunidade é o lugar da escolha. É a associação - quanto mais livre e auto-assumida melhor – de pessoas que se congregam para serem, em meio a um mundo como o da grande cidade, o que desejam ser nela, ou por oposição a ela.

Reportando-se a Partha Chatterjee, um outro indiano, Bhabha sugere que a idéia de comunidade:

*...articula uma temporalidade cultural de contingência e indeterminação no cerne do discurso da sociedade civil. Essa leitura “minoritária” construída sobre a presença ocluída, parcial de uma idéia de comunidade que ronda ou duplica o conceito de sociedade civil. Levando a ‘uma vida subterrânea, potencialmente subversiva no seu interior, porque se recusa a “ir-se”’.*

(...)

*A comunidade perturba a grande narrativa globalizadora do capital, desloca a ênfase dada à produção na coletividade “de classe” e rompe a homogeneidade da comunidade imagina da nação.<sup>27</sup>*

Que não pareça ao leitor uma ousadia demasiada, a nossa intenção de estender o argumento de Bhabha a pelo menos quatro situações às quais se aplica o conceito *comunidade*. Que esta seja uma boa porta de entrada ao mundo da *comunidade tradicional*.

- a) A *comunidade primitiva* (mais no sentido de autóctone do que no de “selvagem”) em algum momento confrontada com uma sociedade colonial e colonizadora;
- a) A *comunidade tradicional* típica, nos termos em que buscamos aqui compreendê-la, e que a partir de um momento dado como um “acontecer presente” imposto torna-se o lugar dos pobres, dos expropriáveis, dos resistentes, em uma situação de fronteira;

<sup>27</sup> BHABHA, Homni. *O lugar da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, P. 316.

- a) A *comunidade de exclusão* em geral formada por desalojados-e-migrantes pobres, habitante coletiva grande cidade e, de modo geral, escanteada para alguma de suas terras de sobra;
- a) A *comunidade de adesão* constituída como unidade, agrupamento ou rede de pessoas que se reúnem por escolha mútua para criarem uma unidade de ação social, não raro sob a forma de alguma cultura de fé, margem e protesto.

Em qualquer uma de suas dimensões, e por diversas que elas possam ser, a *comunidade* é a paráfrase do lugar-humano. É aquilo que se cria como um espaço-de-vida quando ali se vive, quando ali se chega ou quando para ali se vai de maneira imposta e arbitrária. Um campo de refugiados é inicialmente um aglomerado de desalojados. O que em pouco tempo se cria endogenamente ali é uma comunidade ou são algumas comunidades, apesar de tudo. Tanto os colonizadores das Américas do passado remoto, quando os nazistas do passado mais recente, desenvolveram métodos desumanos para de fazer entre escravos e pioneiros, o que poderia haver neles de comunidade. Ainda que como um resquício de “espírito de comunidade”.

Ora, ao escrever a *introdução* à parte de sua coletânea dedicada a questões de metodologia de pesquisa, e tendo diante de seus olhos estudantes que deverão ser guiados por professores na leitura crítica do confronto entre os textos e teorias, com o objetivo de formar leitores sociais críticos e também de preparar pesquisadores de campo direcionados aos então chamados “estudos de comunidade”, Florestan Fernandes escreve algo que deve ser transcrito aqui. Pois falando a pessoas de seu tempo – os anos setenta – ele revela experiências ainda proveitosas às pessoas de nosso tempo.

*Em termos de formação intelectual, o estudo de comunidade representa a forma mais completa de adestramento em teoria e pesquisa existente na sociologia. Sabemos disso por experiência própria, pois foi através das pesquisas sobre a desintegração da cultura popular em São Paulo (2) e a organização social dos Tupinambá (3) que nos iniciamos nas técnicas de investigação sociológica e, em particular, aprendemos a articular teoria e pesquisa. Em nossa opinião, os chamados “estudos de comunidade” têm sido vítimas de certa incompreensão. Concordamos com os críticos mais severos, que condenam a tendência mais ou menos freqüente dos investigadores de abstrair a comunidade do contexto geográfico, cultural, histórico-social de que elas façam parte. Conceber a comunidade como unidade “fechada” e “auto-suficiente” constitui um erro de perspectiva que limita a capacidade de observação e deturpa o esforço de análise do investigador. No entanto, erros dessa espécie vêm sendo corrigidos a tempo, através de abordagens regionais e de orientação histórico-sociológica. Em nosso entender, a limitação mais perigosa é de natureza teórica. De um*

*lado, a maior parte dos “estudos de comunidade”, na antropologia e na sociologia, sequer chegam a corresponder aos requisitos analíticos e lógicos da sociologia descritiva. Isso significa que seus autores interromperam a coleta de dados e o trabalho analítico na fase de reconstrução pura e simples das comunidades investigadas. Em conseqüência, não são capazes de focalizar e de explicar os problemas empíricos ou teóricos em virtude dos quais os estudos de comunidade são elaborados (4). Mas, mesmo nessa esfera os erros têm sido corrigidos, por vezes com êxito patente e reconhecido (...). Em tais casos, os estudos de comunidade tornam-se em si mesmo muito importantes para o avanço e o refinamento das teorias sociológicas, independentemente de qualquer perspectiva de ulterior aproveitamento em análises comparativas<sup>28</sup>*

Prestemos atenção aos números colocados entre parênteses na longa passagem com que Florestan Fernandes nos acompanhou aqui. Em ambas ele cita, em duas notas de rodapé, dois de seus trabalhos bem conhecidos. O número 2 corresponde a *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. E na nota de rodapé ele sugere especial atenção aos capítulos I e II. O número 3 corresponde ao *A organização social dos Tupinambá*.

Ora, a razão de nossa ênfase está em que, ao tomar como referência o caso de estudos próprios em que Florestan Fernandes afirma que realizou um profundo aprendizado de articulação entre teoria social e prática de campo, ele nos trás como exemplos dois tipos polares de investigação. De um lado a *comunidade* é a uma pequena porção de uma região geográfica e social do presente de uma grande cidade: São Paulo. De outro, a *comunidade* é uma sociedade tribal do passado, habitante do litoral brasileiro, tomada no seu todo. De uma parte um estudo de algo absolutamente parcial: formas simples de uma cultura parcelar de uma sociedade complexa, a partir das quais se pretende explicar a mudança de algo socioculturalmente mais amplo e totalizante. De outra parte, formas complexas de uma sociedade simples, uniforme, tribal, a partir das quais se pretende, também, explicar a permanência de um todo social. De um lado uma pesquisa sobre a relação entre um passado próximo e um absoluto presente. O que aconteceu nos “últimos anos” com algumas modalidades do folclore de uma região da cidade de São Paulo? Como elas se apresentam agora e o que as mudanças culturais havidas sociologicamente indicam? De outro lado uma pesquisa histórica e documental de um absoluto passado: um povo de outros tempos e já extinto, ou com remanescentes esparsos, considerado, no entanto, como em um absoluto presente. Como eles eram ao tempo em que existiam? Qual a função “atual” (ao seu tempo) da guerra em tal sociedade tribal?

Recordemos passos dados.

---

<sup>28</sup> So/co: 159/160.

Se levarmos em conta os textos brevemente considerados aqui e alguns outros, em boa medida herdeiros teóricos deles, veremos que seus autores enfrentam dois problemas básicos. O primeiro está no aproximar e separar a sociedade (a dimensão abstrata e referente do lugar de que se é, interinstitucionalmente) da comunidade (a dimensão concreta e referida do lugar que se habita inter-pessoalmente). O segundo está em arrolar e hierarquizar as diferentes dimensões abrangentes e/ou abrangidas entre uma e a outra, tais como: pessoa, ação social, relação social, grupo humano, grupo social, instituição social, e assim por diante.

Na quase totalidade destes e de outros estudos sobre o assunto, parece haver um consenso de que a sociedade é o lugar mais abstrato, abrangente, institucional, contratual e impositivo de que necessariamente se é, em que se vive. O lugar humano no qual se pertence de maneira inevitável, por dever devido a instituições e direitos derivados delas. Enquanto a comunidade – e elas são bastante mais várias e diferenciadas do que as sociedades - é o lugar mais humanamente concreto, delimitado, interpessoal, consensual e livre. O lugar da escolha, a que voluntariamente (mas não tanto, sabemos) aderimos e ao qual pertencemos por escolha, herança, direito derivado de/entre pessoas, e por dever devido a pessoas, grupos e redes de inter-pessoas.

Ao lembrar na passagem acima os seus próprios casos de pesquisa, não passará despercebida a Florestan Fernandes a pluralidade do que, desde pelo menos os anos vinte do século passado até o tempo em que ele escreve, considera-se como sendo (ou não) uma *comunidade*. E esta intensa pluralidade correspondente à variedade de estudos dedicados então as diferentes comunidades.

Florestan Fernandes centra o olhar de sua crítica ao que no Brasil de seu tempo está sendo investigado com prioridade como *comunidade*, em um leque em que ela pode abarcar formações humanas que vão desde pequenas “gangs” de jovens em Nova York a uma aldeia de inuits (como se autodenominam os esquimós, do Pólo Norte). Que se estende de uma neorreligião surgida no Acre aos praticantes de um antigo surto messiânico ainda agora existente nas florestas do Sul do Pará. Que tanto se aplica de uma povoação quilombola do interior do Tocantins a um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra em São Paulo. E deles às diversas formas de ocupação de territórios e reprodução da vida entre as beiras do rio São Francisco e o “sertão seco” do Norte de Minas Gerais,

Ao se deslocar de uma antropologia das comunidades tribais - com graus bastante variáveis de isolamento ou proximidade de outras semelhantes sociedades “primitivas”,

“selvagens”, “indígenas”, frente a emissários da sociedade complexa (missionários, agentes governamentais, ongs, comerciantes), ou face a frações de fronteira do “mundo dos brancos” – em direção às *comunidades populares* parcial ou francamente regionais, os seus pesquisadores pioneiros enfrentaram a questão a que Florestan Fernandes se refere logo ao início da passagem transcrita linhas acima: a inter-relação e, mais, a interdependência. Os que vieram depois seguem enfrentando-as.

E por quê? Porque na maior parte dos casos estudados aqui está uma relação em que a pequena *comunidade tradicional* entra mais do que, socialmente, como uma “sócia menor”. Ela entra como uma unidade social dependente, subordinada e, não raro, posta à margem, excluída, cercada e sob perene ameaça em termos econômicos, políticos e derivados.

Daqui em diante ficarão de fora as comunidades indígenas, a não ser, como exceção, aquelas que já existem em pleno contato com a sociedade regional e, neste sentido, quase se igualam às comunidades indígenas camponesas do México, que nos esperam páginas à frente. As razões desta exclusão serão justificadas no começo da parte dois. No pólo oposto, ficarão de fora os aglomerados humanos das cidades entre médias e grandes, tomadas no seu todo. Assim sendo, quando o próprio Florestan Fernandes investigou o que veio a ser a integração do negro na cidade de São Paulo, ele sabia não estar realizando um “estudo de comunidade” no sentido usual de seu tempo.

Os estudos de comunidade vindos desde a década dos anos cinquenta foram em um primeiro momento pesquisas de âmbito tão totalizante quanto possível. Em sua maioria, mesmo quando existia em alguns um tema de foco, eles iam da ecologia da vida material à simbologia das crenças e dos rituais religiosos. Podemos relembrar: *Uma vila brasileira – tradição e transição*, de Emílio Williams; *Família e Comunidade*, de Oracy Nogueira, *Cruz das Almas*, de Charles Wagley, O trabalho do mesmo Wagley em três volumes *O homem do baixo São Francisco*, *Itá – uma comunidade amazônica*, de Eduardo Galvão.

Ora, estejamos atentos a que em um segundo momento, anos mais tarde e já sob a influência de uma então nascente “antropologia das sociedades complexas”, a *comunidade* deslocou-se para pequenos povoados e áreas de propriedades e vida camponesa, em seu sentido mais direto (pequenos proprietários, posseiros e outros usuários familiares de terra), ou mais indireto, quando no limite, comunidades de pescadores, de seringueiros e de outras populações semelhantes começaram a ser intensamente investigadas. Entre as décadas dos anos setenta e oitenta, a antropologia, a sociologia, a geografia e a história geraram uma

seqüência marcante de estudos centrados sobretudo no campesinato brasileiro de todo o país<sup>29</sup>.

Antes de chegarmos às nossas pequenas *comunidades tradicionais*, vale a pena lembrar que tanto a sociologia quanto a antropologia associaram estudos de comunidades rurais a pesquisas pioneiras junto a comunidades francamente urbanas, inclusive as encravadas nas grandes cidades: os mocambos do Recife; as favelas do Rio de Janeiro; a “Cidade de Deus”, também no Rio; os “loteamentos clandestinos” de São Paulo. Ou, ainda, e num ousado limite, um edifício situado no número 200, da Rua Bolívar, em plena Copacabana, local onde em um dos apartamentos residia o próprio pesquisador<sup>30</sup>.

Anos mais tarde vieram os primeiros estudos junto aos acampamentos do MST, aos assentamentos da reforma agrária em uma fazenda quase urbana; às pequenas vilas precárias dos “sem-teto”, a meio-muro de suntuosos “condomínios de luxo”; a um quilombo dentro da cidade de Porto Alegre; a um outro a menos de uma hora da cidade de São Paulo.

Poderá ser oportuno trazermos agora dois olhares a respeito da idéia de comunidade. Um deles virá de uma antropóloga dedicada a estudos de migração do campo para a cidade, Eunice Durhan. A outra virá de um sociólogo português, especialista em estudo de sociologia do direito. Boaventura de Souza Santos realizou estudos de campo junto a comunidades populares de favelas do Rio de Janeiro. E ele tem sido uma presença constante em fóruns de debates entre nós, nos últimos anos.

## 6. o lugar onde o povo vive

---

<sup>29</sup> Apenas uma breve lembrança de alguns estudos da antropologia envolvendo unidades camponesas ou de outros trabalhadores rurais: Luis Eduardo Soares, *Campesinato - ideologia e política*, (1981, Zahar Editora, Rio de Janeiro); Afrânio Garcia Jr., *Terra de Trabalho*, 1983. Paz e Terra, Rio de Janeiro; Beatriz Alásia de Herédia. *A morada da vida* (1979, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro), Otávio Guilherme Velho, *Capitalismo autoritário e campesinato*, 1976, Editora DIFEL, São Paulo, Otávio Guilherme Velho, *Frentes de expansão e estrutura agrária*, 1972, Zahar Editora, Rio de Janeiro; José Sergio Leite Lopes, *O vapor do diabo*, 1976, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro; Regina de Paulo Prado, *Todo ano tem – festas na estrutura rural camponesa*, 1977, dissertação de mestrado no PPGAS do Museu Nacional, Rio de Janeiro; José Vicente dos Santos, *Os Colonos do vinho*, 1978, HUCITEC, São Paulo; LEONARDA Masumeci, *O mito da terra liberta*, 1988, Editora Vértice, São Paulo; Ellen Woortmann, *o sítio camponês*, in 1983, Anuário Antropológico 81, Fortaleza/Rio de Janeiro, Ed. Univ. Federal do Ceará/Tempo Brasileiro.

<sup>30</sup> VELHO, Gilberto Alves, *A utopia urbana*, Editora Zahar, Rio de Janeiro, 19XX.

Um recente livro da antropóloga Eunice Durhan, *A dinâmica da cultura*, possui dois capítulos dedicados à comunidade e à comunidade popular<sup>31</sup>. Importa aqui de início o segundo deles na ordem do livro.<sup>32</sup>

Quando convidada, já há alguns anos, a escrever um verbete sobre o conceito *comunidade* em uma enciclopédia, Eunice Durhan irá dividi-lo em dois momentos. Um deles é o do senso comum. O outro, o das ciências sociais. Ao dizer o que fora da ciência a *comunidade* significa, ela a identifica com “um mito de nosso tempo”, no seu limite extremo. Um mito entre muitos.

Outros autores poderiam substituir a palavra “mito” por uma outra palavra: “utopia”. Poderiam também opor o realismo de Eunice Durhan a um imaginário esperançoso. Como? Em crer que mesmo não existindo na prática como uma realidade social imperfeita, difundida e consolidada – como quando falamos criticamente de uma atual “sociedade de mercado” – sempre seria possível partirmos das próprias limitações da vida social presente, em direção à criação utópica de um outro modo de vida em um outro cenário social de convivência e partilha. Um mundo que ampliasse e, se possível, universalizasse justamente aquilo em que (utopicamente ou não) transformaria a sociedade em uma ampla comunidade. Ora, esta oposição foi, é e continuará sendo uma das polêmicas mais acesas em dois planos de diferenças. Voltaremos a este dilema adiante.

Como outros estudiosos da teoria e da etnografia, Eunice Durhan retoma a idéia de que é *na* e *através* da oposição entre a sociedade e a comunidade que este segundo termo deve ser compreendido. Um outro qualificador da comunidade está em uma outra oposição. E ela é bastante mais polêmica, porque um fundamente ideológico está então presente. Esta outra oposição é entre a *comunidade real* (como a *comunidade tradicional* que nos espera na segunda parte deste livro) e alguma variante do que estaremos chamando aqui de *comunidade utópica*. Algo a seu respeito já foi abordado aqui, linhas acima.

Deixemos que Eunice Durhan nos fale.

*Na linguagem comum, a noção de comunidade refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns estão afetivamente identificados uns com os outros. Essa idéia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer, o ideal da vida social. É neste sentido que a comunidade aparece como um mito em nosso tempo, pois o ideal que ela representa opõe-se a realidade do*

---

<sup>31</sup> Eunice DURHAN, *A dinâmica da cultura – ensaios de antropologia*, 2004, Editora Casac Naify, São Paulo.

<sup>32</sup> Está no volume 3 da *Enciclopédia Abril*, editada em São Paulo, em 1972.



*conflito de interesses e da impessoalidade das relações sociais própria da nossa sociedade.*

*Na sociologia, o conceito de comunidade adquire grande importância por meio da obra de autores alemães, particularmente a partir de Ferdinand Tönnies, apresentando-se sempre como um dos pólos de uma dicotomia, em oposição ao conceito de sociedade. É sempre nestes termos que ela deve ser entendida<sup>33</sup>.*

Sua compreensão inicial a respeito do que seja uma comunidade em nada foge às que nos vieram acompanhando até este momento. No entanto, ao separar uma percepção do senso comum do olhar crítico das ciências sociais, Eunice Durhan lembra o quanto a idéia e a imagem do viver comunitário quase sempre são desenhadas com traços e cores que vão do devaneio à utopia. Algo semelhante a: “já que não podemos deixar de viver em sociedade, pelo menos saibamos viver em alguma dimensão comunitária dela”. Isto porque quase sempre o que pensamos e sentimos sobre a sociedade, é que, de um modo ou de outro, ela nos impõe de maneira impessoal e funcionalmente contratual a sermos quem devemos ser, a vivermos como devemos viver e a agirmos em diferentes dimensões da vida cotidiana e ao longo de nossas biografias, tal como devemos socialmente agir. Na trilha de caminhos já percorrido aqui, sabemos que a sociedade estaria situada na dimensão em que os deveres para com o social subordinam-se aos direitos do sujeito individual.

De sua parte, a comunidade “refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns e estão afetivamente identificados uns com os outros. Essa idéia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer o ideal da vida social<sup>34</sup>. A pequena comunidade – entre a utopia e a realidade – nos parece como o oposto-complementar da sociedade. Ela é o lugar das relações face-a-face, de uma vida social em pequena escala regada por valores e gramáticas de direitos-deveres resultantes de relações contratuais personalizadas, internegociadas e consensualmente aceitas, mais do que impessoais e impostas.

Quando em uma passagem bastante conhecida, Jean-Paul Sartre diz como um filósofo, que “o inferno são os outros”, ele talvez esteja falando da sociedade. Enquanto ao dizer em um de seus poemas que “O melhor de mim são os outros”, Manuel de Barros, nosso poeta do Pantanal de Mato Grosso, estará talvez pensando na comunidade?

---

<sup>33</sup> DURHAN, Eunice, **A dinâmica da cultura**, Editora CosacNaify, São Paulo, 2004. P. 221.

<sup>34</sup> Eunice DURHAN, op.cit. p. 221.

Eunice Durhan retoma uma idéia já conhecida aqui de páginas acima. Ela lembra que a comunidade oscila entre uma frágil, persistente e multivariada realidade social, ao mesmo tempo em que ela nos “aparece como um mito de nosso tempo, pois o ideal que ela representa opõe-se a realidade do conflito de interesses e da impessoalidade das relações sociais próprias de nossa sociedade<sup>35</sup>”. Este seria um entre outros motivos pelos quais quando a igreja católica – originária do cristianismo primitivo que reencontramos com Hannah Arendt páginas acima - reformula em boa medida as milenares relações entre a hierarquia sacerdotal e a multidão de seus “leigos”, a partir do Concílio Vaticano II. Assim, o perfil social mais efetivo e consistente do que ela propõe, toma a forma e o nome de “comunidade eclesial de base”. Um nome em que o “eclesial” opõe-se ao “eclesiástico” do predomínio sacerdotal e institucional. E uma “comunidade” e em que, pelo menos em termos de uma Teologia da Libertação, o “de base” identifica-se com o “popular”, não raro compreendido como o direito popular a um empoderamento substantivo na própria estrutura de poder e de definição de rumos do catolicismo.

Esta será também uma das razões pelas quais tanto os movimentos populares, como o MST, quanto pequenas unidades populares de moradia e convivência – dos povoados quilombolas às mega-favelas do Rio de Janeiro – se auto-reconheçam e publicamente se apresentem como comunidades.

Ora, também nas ciências sociais, sobretudo a partir de Tonnies e Max Weber, com quem nos encontramos muitas páginas acima, a idéia de sociedade é o oposto envolvente e complementar da de comunidade. Assim.

*Neste sentido, o conceito de sociedade pressupõe uma pluralidade de pessoas isoladas, com interesses particulares, entre as quais se estabelece um vínculo de natureza racional, cada qual buscando obter vantagens pessoais. O conceito de sociedade implica uma “hostilidade” potencial. Em oposição, a comunidade apresenta uma vinculação afetiva, originária e essencial. Suas expressões mais típicas são a família e a aldeia<sup>36</sup>.*

O motivo pelo qual a palavra “comunidade” parece aplicar-se hoje em dia (ou terá sido assim também no passado?) a uma variedade bastante maior de instâncias e agremiações, é que, bem mais do que a “sociedade”, ela abriga tanto formas idealizadas (incluídas as “internéticas” e eletrônicas) de afiliação, partilha e presença na vida social, quanto diferentes

<sup>35</sup> Eunice, DURHAN, op. Cit. P. 221.

<sup>36</sup> Eunice DURHAN, Op. Cit. P. 221

alternativas de vida concretas e que, bem sabemos, vão do mais tradicional, arcaico e predominantemente rural, ao mais moderno, emergente e predominantemente urbano.

Eunice Durhan trás em seu verbete uma lembrança importante. Ela reflete algo que provavelmente estamos presenciando em nosso dia a dia. Ao lado de leituras da oposição comunidade-sociedade que tentam atualizar, entre as contradições e os conflitos de nossa “modernidade líquida”, uma parte dos estudiosos do assunto, com predomínio entre os norte-americanos, prefere dissolver a oposição consagrada e pensar em termos de diferenças quantitativas de escala o que antes foi pensado como desigualdades qualitativas de formas essenciais de vida social. Algo não muito diverso do que vemos aqui e ali acontecer com o próprio conceito e *classe social*. Assim...

*...algumas correntes da sociologia americana abandonaram a oposição comunidade-sociedade, atribuindo uma outra conotação à vida comunitária. O conceito deixa de ser uma definição teórica e clara, e “comunidade” se confunde, em grande parte, com “grupo local”. É definida como um agregado conscientemente organizado de pessoas que residem numa localidade específica, possuindo autonomia política, relativa, sustentando instituições coletivas comuns (como escola e igreja) e reconhecendo a existência de uma certa independência entre si. Além de designar um agregado humano, “comunidade” também se refere a um processo de interação social que dá origem a atitudes e práticas de colaboração, cooperação e uniformização. Esse conceito de comunidade não se refere, portanto, a um tipo de formação “comunitária, diversa da “societária”, mas sim a unidades territoriais de tamanho limitado, onde se realiza a vida social cotidiana, Tais unidades são concebidas como conjuntos integrados por interesses atividades comuns corporificados na escola e na igreja), que exigem cooperação coletiva. A organização da comunidade é analisada em termos de instituições como a família, o grupo de vizinhança e as associações voluntárias, e secundariamente em termos de organização política e econômica, que a relacionam com a sociedade ampla. Os mesmos elementos do conceito “clássico” de comunidade estão presentes: espaço e interesses comuns, sentimentos de pertencimento, participação numa mesma cultura. Mas estão presentes de forma atenuada, comportando certo grau de diferenças de classe e de nível educacional, interesses divergentes que coexistem com “o sentimento subjetivos que têm os participantes de constituírem um todo”<sup>37</sup>.*

Podemos estar então diante de um duplo processo quase oposto no que toca a *comunidade*. De um lado ela parece preservar dimensões e sentidos mais... tradicionais. A presença de Max Weber a domina e a relação sociedade/comunidade ou sociedade X comunidade se mantém, e é uma quase metáfora de uma outra oposição: estado/nação ou estado X nação. Lembremos que em todo o mundo falamos de “comunidade nacional”. Mas

---

<sup>37</sup> Eunice DURHAN, Pó. Cit. Ps.

quem conhece as expressões: “comunidade estatal”, “comunidade federal” e outras, derivadas da idéia de estado. Igual maneira sentimos que somos uma nação, mas um estado nos é imposto. Constituímos uma “nação brasileira”, e vivemos uma permanente luta de resistência para que represente o “seu povo”, ou seja, nós todas e todos e, não, um poder institucional do poder de estado, mesmo quando francamente constitucional. Há muitos anos expressão *estado-nação* tornou-se essencial entre cientistas políticos.

De outro lado, desde o começo deste livro temos estado diante de uma palavra - e de suas múltiplas combinações com outras, em geral formando pares de palavras – que tanto é um complexo conceito das ciências sociais (e de outras, como quando se fala de “comunidades de elefantes” em zoologia quanto de “comunidades vegetais”, na botânica) quanto é uma categoria de diferentes sentidos, aplicados a múltiplas territorializações da própria vida cotidiana. Na direção da passagem acima, hoje mais do que em épocas anteriores, vivemos uma era em que somos e participamos de comunidades que vão do bairro em que moramos – sobretudo se somos sócios de sua “associação de moradores” - a uma pequena comunidade confessional (como as CEBs católicas), a um círculo de poetas ou de cientistas, a um conjunto de pessoas com uma proposta cultural e política, de teor ambientalista, por exemplo, e que pode se circunscrever a uma específica ONG ou chegar aos limites de um amplo e difuso “movimento planetário”. Sabemos já que uma comunidade pode ser residencial, barrial, territorial, presencial, confessional, vocacional, virtual.

Estamos em pleno mês de outubro de 2010. O recente acontecimento do Deserto do Atacama no Chile pode nos ser um proveitoso exemplo. Um desastre inesperado deixa soterrados trinta e três mineiros. A um princípio imagina-se que estejam mortos, ou condenados a uma lenta e terrível morte a setecentos metros sob a terra.

Certamente seriam operários da mina de cobre e conformariam uma ou mais equipes de trabalho. Mas de que maneira a nova situação terá mantido em parte e redefinido em parte as tradições de sociabilidade de suas interações? Eis-nos diante de um realista “reality show”? Quando chega à superfície um papel em que os mineiros anunciam estarem vivos e presos em um refúgio de segurança, todo um repertório de pessoas, grupos sociais, instituições governamentais e da sociedade civil são criadas *ad hoc*, ou são recriadas no local ou levadas a ele.

Da pequena “comunidade de mineiros soterrados” a uma ampla, atenta e difusa “comunidade internacional”, durante meses uma fração intensamente ativa, afetiva e

simbólica de mineiros, de familiares de mineiros agentes de salvação, de população local da pequena cidade de Copiapó, de chilenos, de latino-americanos e de “pessoas de todo o mundo” congregam-se em círculos de presença junto a algumas pessoas em perigo e que apenas através de precárias imagens de vídeo se dão a ver, desde a prisão provisória que compartilhem sob a terra.

No local de exclusivo trabalho onde havia uma mina de cobre, depressa se cria um acampamento, dividido entre familiares dos mineiros, pessoas das equipes de resgate, outros agentes civis e governamentais e, logo após, jornalistas nacionais e internacionais. O local ganha mais do que barracas e máquinas. Seus espaços são em pouco tempo redefinidos. Ali se constrói de improviso algo maior do que um acampamento. Ele ganha um nome apropriado ao momento: “Acampamento Esperança”. Diferentes modalidades de sociabilidade cultural estabelecem uma tessitura de/entre comunidades que vão de trinta e três mineiros soterrados, a “toda a humanidade”.

Chama a atenção a maneira como de agentes oficiais do setor de mineração ao próprio presidente da República Chilena, toda uma afetiva retórica patriótica busca converter simbolicamente o “estado do Chile” em uma “nação chilena”, e esta nação, “que somos todos nós, os chilenos”, em algo que passa de uma “sociedade política” – embora o presidente da república seja a todo o momento a figura e a pessoa chave em todos os momentos em que um pronunciamento “à nação e ao mundo” seja oportuna – em uma “comunidade nacional”.

Concluída a longa jornada de resgate, o que irá acontecer. Em que re-transformarão os mineiros soterrados e salvos? De que maneira todo um jogo de direitos-deveres, de dívidas e acertos de contas será processado? O que restará do Acampamento Esperança? O deserto o tragará e apenas o que ainda é a mina retomará o antigo território? O local abrigará curiosas levadas de turistas chilenos e outros? Copiapó voltará à rotina social e comunitária de seus dias antes “do desastre”? Algumas pessoas diversamente envolvidas em todo o correr do acontecido saberão constituir uma “comunidade da esperança” vivencial e/ou virtual? Terá ela uma duração maior ou menor do que a dos dias que vão do momento do desastre até o final do festivo processo de resgate?

Ao longo dos dias ou entre os dias entrecortados por algum grave evento social parece ocorrer com o *ser de/viver em comunidade* o mesmo estranho paradoxo que nos desafia quando pensamos, por exemplo, a *cultura* e/ou a *identidade*. Dois conceitos de longa vida, uma deles mais próprio da antropologia, outro situado sempre em linhas de fronteira entre ela,

a psicologia e outras ciências humanas. Mais do que a própria idéia de “comunidade” os dois conceitos – também palavras corriqueiras no dia a dia - podem aparecer como algo essencial na obra de algum estudioso do assunto, ou podem simplesmente inexistir, dando lugar a uma outra palavra.

Entre os vários pesquisadores do acontecer humano, perguntas como: vivemos uma cultura, ou várias? Como o fenômeno cultural estende-se, cria territórios sociais e simbólicos próprios e como se fraciona e divide? Cultura? Culturas? Cultura Erudita? Cultura(s) popular(es)? Cultura de massa? Cultura(s) tradicional(is)? Culturas híbridas? Não-cultura?

Assim também, somos, vivemos e intertrocamos entre nós e através dos diferentes círculos de “entre-nós” que habitamos, uma, algumas ou várias identidades? Identidade pessoal (a da biografia de minha pessoa-em-si); identidade(s) social(is)? Identidade religiosa? Identidade étnica? Identidade quilombola? Que dimensões de uma pessoa, de uma categoria de atores sociais, de um grupo vocacional, minoritário, étnico, ou o que seja, a(s) identidade(s) recobre(em)?

Deixemos que o correr dos dias e do tempo invente as suas respostas. Uma longa citação de Mafezzoli deve ser trazida aqui.

*Tentei mostrar, ao longo deste livro, que o interesse e o desafio estão em outro lugar. De minha parte, vejo-os na instalação, progressiva, de uma solidariedade orgânica, feita de atrações e de repulsões, de identificações afetuais ou de emoções partilhadas, em todos os domínios. Tudo isso nada tem a ver com a política. Para os espíritos atentos, é surpreendente observar que, para desespero das autoridades de todas as cores, as lutas recentes ou os conflitos fazem-se, como assinala o filósofo Giorgio Agamben, sem conteúdo reivindicativo preciso, a democracia, ou a liberdade sendo no caso “emoções demasiado vagas e genéricas pra constituírem objeto real de conflito”. De fato, a luta ou o conflito existe, mas dá-se entre “Estado e não-Estado” ou, ainda, entre instituição regulada contratualmente, o político racional, e o “nós” fusional de reações totalmente imprevisíveis. A ordem que parece desenhar-se é a de um conjunto de comunidades nem positivas nem unanimistas, mas precárias e submetidas à versatilidade da emoção. Mais do que uma união plena, uma união de projeto, a solidariedade nascente origina-se de uma união na falta, no vazio; na comunhão de solidões que, pontualmente, vivem o trágico da fusão, onde, de maneira orgânica, a “pequena morte” e a vitalidade são vividas no dia a dia<sup>38</sup>.*

Como quer que existamos e habitemos o mundo: num pequeno bairro rural ou em uma grande metrópole, de um modo ou de outro sempre nós nos sentimos e nos reconhecemos como parte de unidades sociais entre escalas e através de fronteiras que a modernidade torna a

<sup>38</sup> MAFEZZOLI, Op. Cit. Ps. 270/271

cada dia mais fluidas, líquidas e intercambiáveis. Elas – como *comunidades, culturas, identidades* - vão de um par de esposos a uma “comunidade planetária”. Elas delineiam nossa vida com a concretude cotidiana de um território de vida e de partilha da vida, entre tempos e espaços visivelmente delineados, até a experiência quase metafórica de pertencimento a algo que justamente por existir em algum “entre lugares” pode configurar uma outra forma de vida e de atribuição de sentido e identidade como uma outra forma de ser de uma comunidade justamente por não estar concreta e socialmente “nela”.

Um outro pensador da vida social pode ser agora convidado ao nosso diálogo. Ele é um sociólogo português, Boaventura de Souza Santos. Sua presença hoje bastante fecunda e devemos lembrar que suas pesquisas de campo mais relevantes foram em comunidades faveladas do Rio de Janeiro.

Em sua sociologia é central uma prática do fazer-político, algo situado além de uma simples idéia abstrata e institucional da uma política alheia à vida cotidiana e ao domínio “de todos nós”. A própria palavra *comunidade* surge em seus escritos não apenas como um espaço natural/social em que se vive, mas como um lugar social/político que se opta por construir para conviver. Ao fazer a sua crítica de princípios geradores de pensamento e de sociabilidade que ora se encontram, ora se confrontam, ele propõe a criação de um novo senso comum ao mesmo tempo ideológico, ético e político, a que dará justamente este nome: “princípio de comunidade”. Vejamos como.

*O novo senso comum deverá ser construído a partir das representações mais inacabadas da modernidade ocidental: o princípio da comunidade, com as suas duas dimensões (a solidariedade e a participação), e a racionalidade estético-expressiva (o prazer, a autoria e a artefactualidade discursiva). Salientarei, por agora, três dimensões na construção do novo senso comum: a solidariedade (dimensão ética), a participação (dimensão política) e o prazer (dimensão estética)<sup>39</sup>*

Ao elaborar um “mapa de estrutura-acção das sociedades capitalistas no sistema mundial”, Boaventura de Souza Santos delineia seis espaços estruturais que se qualificam ao longo de seis dimensões. Transformo em frases o seu “Quadro 2”. Os seis espaços estruturais são: espaço doméstico, espaço da produção, espaço do mercado, espaço da comunidade, espaço da cidadania, espaço mundial. As seis dimensões são: unidade de prática social,

---

<sup>39</sup> Boaventura de Souza SANTOS, *A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência – volume I*. A passagem transcrita é o primeiro parágrafo do item: *para um novo senso comum ético: um senso comum solidário*. Editora Cortez, São Paulo, 2001 (3ª edição). P. 111,

instituições, dinâmica do desenvolvimento, forma de poder, forma de direito, forma epistemológica.

Podemos aqui estabelecer as diferenças entre quatro espaços de algum modo polares. O *espaço doméstico* possui como sua dimensão de *unidade de prática social* a diferença sexual e geracional; como *instituições*, o casamento, a família e o parentesco; como *dinâmica de desenvolvimento* a maximização da afetividade; como *forma de poder* o patriarcado; como *forma de direito* o direito doméstico; como *forma epistemológica* o familismo e a cultura familiar.

Próxima a este primeiro espaço (o que veremos mais próximo da *comunidade tradicional*) o *espaço da comunidade* tem como correspondentes: a etnicidade, a raça, a nação, o povo e a religião; a comunidade, a vizinhança, a territorialidade centrada em uma região, as organizações populares de base a forte presença de instituições como a igreja. Ao lado da maximização da afetividade, do *espaço doméstico* foca a maximização da identidade, a diferenciação desigual, os direitos da comunidade (em vários casos como um valor que subordina os direitos do indivíduo), tal como acontece no *espaço doméstico* onde a autonomia dos familiares é tradicionalmente contraposta ao poder-direito do grupo familiar como um todo. É em boa medida a salvaguarda de direitos comunitários sobre os familiares e dos familiares sobre os individuais o que, ora de forma moderada, ora de forma impositiva, constitui aquilo que os antropólogos com frequência denominam de “direito costumeiro”. Típico de sociedades arcaicas e de comunidades tradicionais. Finalmente, no *domínio comunitário* a dimensão da forma epistemológica constrói-se sobre o conhecimento local, a cultura peculiar da comunidade e a tradição.

Estendendo as fronteiras do *espaço da comunidade*, vem a seguir o *espaço da cidadania*. Sua instituição de base é o Estado, sua dinâmica de desenvolvimento está na maximização da lealdade; sua forma de poder é centrado na dominação; sua forma de direito centrado no direito territorial (estatal) e sua forma epistemológica no nacionalismo educacional e cultural e na cultura cívica.

Por oposição, caracteriza o *espaço da produção* o domínio da classe e o domínio da produção sobre a natureza, enquanto natureza sempre apropriável pelo capital, associado à fábrica e à empresa enquanto lugar de realização da vida. A *dinâmica do desenvolvimento* foca a maximização do lucro associada a uma degradação da natureza tida como inesgotável e sempre “a serviço do desenvolvimento” - isto é, o lucro obtido com um desenvolvimento



econômico. O poder deste espaço funda-se na exploração da natureza e da força de trabalho que age sobre ela em benefício do capital. O direito essencial está centrado na própria produção de bens e de serviços. E o conhecimento valorizado é centrado no produtivismo-tecnologista, na formação profissional do competitivo-competente e o predomínio de uma cultura empresarial.

Este espaço faz fronteira com o que Boaventura de Souza Santo denomina *espaço de mercado*. Sua unidade de prática social está colocada sobre o cliente-consumidor; sua instituição de base é o próprio mercado; sua dinâmica de desenvolvimento repousa sobre a maximização da utilidade e maximização das necessidades. Sua forma de poder baseia-se no fetichismo da mercadoria (que toda a indústria da mídia trata de tornar quase onipotente); sua forma de direito baseia-se no direito de troca e sua forma epistemológica favorece a indústria cultural, o consumismo e o domínio de uma cultura de massas.

Finalmente, na escala mais ampla e universal, a última dimensão é a do *espaço mundial*. Sua prática social está assentada sobre o estado-nação; suas instituições são o sistema inter-estatal, os organismos e associações internacionais e os tratados internacionais (que entre a ONU e o G8 multiplicam-se a cada ano). A dinâmica de desenvolvimento está na maximização da eficácia; a forma de poder funda-se na troca desigual (a mesma que há séculos mobiliza as trocas comerciais entre “Norte-e-Sul”); a forma de direito está centrada no direito sistêmico e a forma epistemológica na ciência, na crença em um progresso universalístico e na criação progressiva de uma cultura global.

Ora, em um livro que pretende ser algo mais do que uma simples análise objetiva e cientificamente neutra do mundo de agora, Boaventura de Souza Santos trás para título do volume 1 de *Crítica da razão indolente*, um título que bem sugere sua abordagem e sua ousadia: *não disparem sobre o utopista*. Dentro de uma perspectiva de investimento das ciências sociais e jurídicas em um processo de criação de círculos de emancipação social, os dois espaços de vida mais “simples” (e por isso mesmo mais essenciais) não devem ser colonizados por outros, mais amplos e mais associados a formas despersonalizantes de poder. Ao contrário. Deles e de sua transformação emancipatória devem partir as redes de uma recomunitarização do planeta. A começar pela passagem da família patriarcal e, por isso mesmo, anticomunitária, em alternativas sociais embrionárias de partilha da vida em unidades comunitárias em/entre famílias e redes de parentesco.

*No espaço doméstico, a contradição e a competição ocorrem entre o paradigma da família patriarcal e o paradigma das comunidades domésticas cooperativas. O paradigma emergente inclui todas as formas alternativas de sociabilidade doméstica e de sexualidade, baseadas na eliminação dos estereótipos dos papéis de cada sexual a autoridade partilhada (que nas relações entre os sexos, quer entre gerações) e na democratização do direito doméstico (conflitos cooperativos, prestação mútua de cuidados, vida partilhada). O Novo senso comum emancipatório do espaço doméstico baseia-se numa tónica retórica orientada pelos topos da democracia, da cooperação e da comunidade afetiva e, ainda, pelo menos na fase preliminar de transição paradigmática, pelo topos da libertação da mulher. No espaço doméstico, a dimensão de providência social do Estado conste em garantir que se possam experimentar formas alternativas de domesticidade, tanto quanto possível em igualdade de circunstâncias. Por exemplo, deve ser garantida desde já, igual acesso ao direito social e, nomeadamente, à segurança social, ‘as famílias e às comunidades doméstica cooperativas’<sup>40</sup>.*

E toda uma ampla gama de reflexões que se abrem desta e de outras passagens de Boaventura de Souza Santos, importam aqui duas idéias que nos têm acompanhado e que nos seguirão acompanhando sobretudo ao longo da parte deste livro que aborda a *comunidade tradicional*.

A primeira é a idéia de que processo emancipatório algum abole o direito de existência e de força social das suas mínimas unidades sociais: a unidade familiar, a rede de parentesco e a pequena comunidade. Ao contrário. As páginas seguintes de seu estudo associarão a emancipação de seres humanos e de sociedades, dentro de um novo modo de sentir, pensar, agir e partilhar a vida social, à nossa capacidade utópica de recriar unidades autônomas e emancipadas de “vida em pequena escala”. Tudo partirá da capacidade de em número geometricamente crescente e em rede, de as unidades familiares superarem a estrutura hierárquica de nossa herança patriarcal, e se re-escreverem como unidades familiares e parenterais estrutura e vida cooperativas, cooperantes e generosamente abertas a uma partilha de bens, serviços e significados cada vez mais igualitários, em e entre as diferenças essenciais entre seus participantes pessoais e grupais.

A segunda idéia é a de que este antigo-novo padrão comunitário deverá sobrepor-se às formas e estruturas sociais de desigualdade, de exclusão, de acumulação arbitrária de poder, de colonização política (poder direto), social e cultura, pela imposição do poder centralizado através da “propaganda” da indústria cultural e, em casos conhecidos, da própria educação escolar.

---

<sup>40</sup> SANTOS, Boaventura de Souza, op. Cit. p. 336.

Ao saltar da unidade familiar para a própria *comunidade*, nosso autor cria um termo que a seguir descreverá: *comunidades-amiba*. Assim ele opõe dois modelos de comunidades, tal como fez na citação anterior quando separou a *família patriarcal* e a *comunidade familiar*.

*No espaço da comunidade, a contradição e a competição ocorrem ente o paradigma das comunidades-fortaleza e o paradigma das comunidades-amiba. As comunidades fortaleza são comunidades exclusivas, isto é, comunidades que, agressiva ou defensivamente, baseiam sua identificação interna numa clausura em relação ao exterior. As comunidades agressivas-exclusivas, cujo exemplo arquetípico é a “sociedade colonial” são constituídas por grupos sociais dominantes que se fecham numa pretensa superioridade para não serem corrompidas por comunidades supostamente inferiores. As comunidades defensivas-exclusivas são reverso das anteriores, mas seguem-lhes o exemplos ao enclausurarem-se para defender os resquícios de dignidade que conseguiram escapar à pilhagem colonial. Aqui o exemplo arquetípico encontra-se nas comunidades indígenas. A conseqüência desde processo de enclausuramento recíproco é a tendência das comunidades-fortaleza para gerarem fortes hierarquizações internas. Com isto tornam-se excludentes, que ao nível externo (intercomunitário), que ao nível interno (intracomunitário).*

*No caso das comunidades-amiba, pelo contrário, a identidade é sempre múltiplas, inacabada, sempre em processo de reconstrução e reinvenção: uma identificação em curso. A comunidade é, neste paradigma, vorazmente inclusiva e permeável, alimentando-se das pontes que lança para outras comunidades e procurando comparações interculturais que confirmam o significado mais profundo à concepção própria de dignidade humana, sempre ávida de encontrar formas de estabelecer coligações de dignidade humana com outras comunidades. Os movimentos de defesa pelos direitos humanos em todo o sistema mundial, tendem a estar mais próximos do paradigma das comunidades-amiba do que, por exemplo, os sindicatos e os movimentos feministas nos países do centro.*

*O paradigma das comunidades-amiba visa construir um novo senso comum emancipatório orientado por uma hermenêutica democrática, cosmopolita, multicultural e diatópica. No espaço da comunidade, a dimensão de providência social do Estado consiste em garantir a proliferação de comunidades-amiba. Uma das primeiras medidas de experimentação social neste domínio consiste em arvorar o multiculturalismo em princípio informador de toda a actividade estatal (sistema educativo, saúde pública, segurança social, administração pública)<sup>41</sup>.*

Pronto. Eis-nos diante de todas as alternativas possíveis quando simplesmente pensamos em algo como a comunidade.

Uma pequena (e esperemos que não cresça) unidade social de fanáticos de direito pode se apresentar como “comunidade utópica de neonazistas”. Uma agremiação fundamentalista e

---

<sup>41</sup> SANTOS, Boaventura de Souza, op. Cit. os. 338/339.

terrorista de esquerda também. Vimos e veremos que a atual e crescente explosão de “condomínios fechados e protegidos”, floresce sob a promessa de que você para caro porque não está comprando apenas um terreno em um recém-construído paraíso artificialmente naturalizado. Você está comprando o direito de viver, entre muros altos e sólidas portas adentro de sua casa, em uma “comunidade de privilegiados”.

Em outra direção, ora distante, ora próxima, uma bem-intencionada comunidade religiosa ou de ambientalistas dispostos a um “retorno a uma vida sustentável e natural”, podem tomar o caminho de construírem um mosteiro ou uma ecovila fechada e excludente (“aqui só entram os puros como nós”) ou uma comunidade aberta e em diálogo igualitário com o seu entorno natural e, também, franca e solidariamente social.

Que este diálogo retorne ao final deste livro. A segunda parte de nosso estudo sobre a comunidade deságua finalmente na *comunidade tradicional*. Mais uma vez retornaremos de “como as comunidades humanas deveriam ser” para “como as comunidades humanas parecem ser”. Apenas, dentre todas, tomaremos de agora em diante a pluralidade de uma de suas formas mais ancestrais.

## *SEGUNDA PARTE*

### *a comunidade tradicional*

*Íamos por um plano de varjas; lua lá vinha. Alimpo de lua. Vizinhança do sertão – esse Alto-Norte brabo começava. Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo. Grande sertão: veredas (GSV): 146*

*O senhor vê, nos Gerais longe: nuns lugares, encostando o ouvido no chão, se escuta o barulho de fortes águas ... o senhor dorme sobre um rio? GSV: 273*

*Esses gerais em serras planas, beleza por ser tudo tão grande, repondo a gente pequenino. GSV: 295*

*O sertão aceita todos os nomes: aqui é o Gerais, lá é o Chapadão? lá acolá é a Caatinga. GSV: 458*

## **7. o lugar do povo e os seus muitos nomes**

Quando saímos da *comunidade* sem adjetivos e chegamos à comunidade tradicional, descobrimos que estas duas palavras aparecem separadas nos dicionários da Língua Portuguesa, mas desaparecem quando juntas. Ou são escritas de passagem, dentro de um verbete sobre a *comunidade*.

Mesmo em dicionários de sociologia ou de antropologia, a *comunidade tradicional* pode também não aparecer. E isto acontece também com livros teóricos ou de pesquisas de campo em qualquer dos campos das ciências sociais. Tal como vimos acontecer antes com a própria palavra *cultura*, e tudo o que ela pretende significar, vemos que desde os autores clássicos até os mais atuais, tanto a *comunidade* quanto (e principalmente) a *comunidade tradicional* ora podem estar presentes e serem uma categoria essencial de descrição de uma realidade humana, quanto podem simplesmente não aparecerem em página alguma de um livro ou um artigo científico.

Em algumas teorias e autores, a categoria *comunidade tradicional* não possui substância social significativa, e outros nomes, como *sociedade local*, seriam mais adequadas. Em outros estudos – e eles são muitos, desde antes dos primeiros estudos de comunidade, muitos pesquisadores preferiam e seguem preferindo deixar de lado a palavra *tradicional*, demasiado abstrata e talvez preconceituosa, e utilizar qualificadores ao mesmo tempo mais concretos e descritivos e também menos indicadores de um certo ranço passadista de atraso. Pois, o *tradicional* da *comunidade* tanto pode se referir ao residual, ao “parado no tempo”

quanto ao que, por isto mesmo, não evoluiu, deixou-se ficar como resíduo de “outros tempos” e, assim sendo, opõe-se ao moderno e ao desenvolvido.

Por isto desde estudos clássicos como atuais, encontramos com frequência, quando lemos algo sobre lugares sociais da vida do povo, duplas de palavras como: *comunidade rural, comunidade camponesa, comunidade agrícola, comunidade agropastoril, comunidade rústica, comunidade caipira, comunidade sertaneja, comunidade camponesa, comunidade caiçara, comunidade vazanteira, comunidade quilombola, e assim por diante.*

De igual maneira, expressões como *cultura popular, cultura tradicional, cultura patrimonial*, tendem hoje a serem colocadas no plural – *culturas populares* - ou re-qualificadas como *cultura sertaneja, cultura caiçara, cultura quilombola, etc.* Algo não diferente acontece conosco mesmo, quando nos qualificamos como pessoas imersas em mundos como os de: *cultura escolar, cultura acadêmica, cultura erudita* e tantas e tão aceitas e discutíveis outras.

Algo semelhante aconteceu na antropologia, quando palavras como *comunidade primitiva, comunidade selvagem* ou *sociedade nativa*, deram lugar a expressões como *sociedade nativa, sociedade tribal, comunidade indígena, comunidade guarani, comunidade tapirapé* e assim por diante.

Sabemos que o indígena só descobre que é “índio” quando se encontra com o branco. Até então ele é xavante, mundurucu, krahô. Alguns povos tribais traduzem mesmo o seu nome coletivo como algo semelhante a “os seres humanos”, “os entes humanos”. E vários deles são chamados pelos “caras pálidas” com um nome coletivo e, por eles mesmos, com outro completamente diferente.

Assim também os lavradores, agricultores, sitiantes, parceiros, meeiros e militantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra aprenderam em boa medida com pesquisadores acadêmicos e/ou com militantes de movimentos sócias, que eles são também: “camponeses”.

Assim também, a menos que tenham “aprendido” conosco (mais com militantes junto ao povo do que com pesquisadores acadêmicos) as pessoas e as populações que habitam territórios e comunidades tradicionais, muito raramente dirão “eu moro na comunidade tradicional de Monte Alto”. Provavelmente traduzirão seu lugar da vida dizendo o seu nome direto: “eu moro em Monte Alto”, ou antecedendo o nome próprio do lugar por uma palavra que tanto está regionalmente enraizada no imaginário popular do Brasil, quanto em documentos geográfico-jurídico-políticos. Palavras como: bairro rural, povoado, arraial, vila,

patrimônio, aldeia, lugarejo, comércio, comércinho, corrutela (pejorativo), distrito (oficial).

Alguns nomes costumeiros entre os seus habitantes, assim como entre os viajantes do passado e os escritores que descrevem seus lugares de vida e trabalho nos aguardam no item seguinte, linhas adiante.

### **8. Vila, arraial, vilarejo, povoado, patrimônio, corrutela, quilombo, aldeia**

João Guimarães Rosa escreveu e descreveu parcelas do mundo rural do Brasil entre Minas Gerais, Bahia e Goiás. Ele escreveu o cerrado, a caatinga e, sobretudo, o sertão. Há quem diga que os sertões do Norte de Minas são uma recriação imaginária dele. Mas há quem diga que ele apenas partiu dos sertões que viu e viveu, para dar a eles uma outra vida, entre as palavras de seus contos, suas novelas e, sobretudo, o seu único romance: *Grande sertão: veredas*<sup>42</sup>.

É provável que mesmo estando “na linha do trem”, a Cordisburgo do tempo de seu nascimento fosse apenas um pouco mais do que os cenários de povoações que ele próprio descreveu aqui e ali. Povoados quase perdidos entre lonjuras, habitados por de mulheres e homens, que em sua ponta mais alta aspiram ser um distrito, uma vila, uma quase “pequena cidade”. Lugarejos de passagem que na ponta mais baixa seriam lugares entre a aldeia indígena, o quilombo ou a pequena comunidade de lavradores, de pescadores, de gentes do sertão: barranqueiros, beradeiros, vazanteiros, veredeiros, chapadeiros, geralistas e sertanejos.

Observemos de saída que os cenários da literatura de Guimarães Rosa são os sertões sem-fim e rareados até mesmo de pessoas. Entre viventes e errantes, alguns vivem em e entre enormes fazendas de gado, enquanto outros transitam entre elas, os povoados e as pequenas cidades. Rara a cena passada em alguma cidade maior. Portanto, os limites do imaginário de nosso autor vão do ermo-sertão à pequena cidade. No entremeio dois dentre os lugares centrais da ação de seus personagens: a fazenda e o arraial. O domínio dos ricos e seus subalternos *versus* o lugar dos pobres mais distanciados dos ricos e poderosos.

---

<sup>42</sup> Utilizaremos aqui duas ou três edições do romance de Guimarães Rosa, de acordo com a disponibilidade de acesso no momento da referência. Lembramos que toda a obra do autor foi reunida em dois volumes pela Editora Nova Aguilar, segundo indicações na bibliografia ao final.

Dois lugarejos de pobres viventes da agricultura e da coleta do que oferta a natureza podem ser lembrados aqui. E apenas porque são tipos polares em sua literatura. Um deles, o mais desgraçado; o outro o mais feliz.

Um é um povoado já (ou ainda) sem mais nome e quase sem mais gente. Maior e próspero em algum tempo, ele foi abandonado depois que a malária chegou pelo caminho do rio. Ficaram dois primos e um cachorro.

*Tapera de arraial. Ali, na beira do rio Pará, deixaram largado um povoado inteiro: casas, sobradinho, capela; três vendinhas, o chalé e o cemitério; e a rua, sozinha e comprida, que agora nem mais é uma estrada, de tanto que o mato a entupiu.*

*Ao redor, bons pastos, boa gente, terra boa para o arroz. E o lugar já esteve nos mapas, muito antes da malária chegar.*

*Ela veio de longe, do São Francisco. Um dia, tomou caminho, entrou na boca aberta do Pará, e pegou a subir. Cada ano avançava um punhado de léguas, mais perto, mais perto, pertinho, fazendo medo no povo, porque era sezão da brava – da “tremedeira que não desamontava” - matando muita gente. Talvez que até aqui ela não chegue... Deus há de...*

*Mas chegou; não dilatou para vir. E foi um ano de tristezas<sup>43</sup>.*

O segundo é a Samarra, um lugarejo menos do que um “comercinho” onde Manuel Jesus Rodrigues, Manuelzão J. Roriz, o Manuelzão convidou “toda a gente ao redor” para a inauguração da capelinha que ele mesmo construiu. Manuelzão foi um condutor real de boiadas, e com ele e outros iguais vaqueiros e boiadeiros João Guimarães Rosa viajou dias de um sertão acima de Cordisburgo. Ele foi depois o personagem de *Uma estória de amor – festa de Manuelzão*<sup>44</sup>. Seria a Samarra o mesmo Andrequicé, distrito de Três Marias, o lugar de moradia de Manuelzão? Lá ele viveu de adulto ativo até o velho de longas barbas brancas falecido há não muitos anos.

E ali, de fato ele fez construir uma capela e um pequeno cemitério de arraial, onde enterrou a mãe que trouxe de longe para morar como ele<sup>45</sup>. A novela é a narrativa de uma festa que celebra a construção de uma capela votiva e antecede uma saída de boiada.

<sup>43</sup> Sarapalha, conto de *Sagarana*, 1972, Editora José Olympio, Rio de Janeiro. Pg. 119

<sup>44</sup> Está entre as páginas 153 e 263 de *Manuelzão e Miguilim*, na edição da Nova Fronteira, de 2001, no Rio de Janeiro.

<sup>45</sup> Mas a história da construção e “festa da capelinha” não acontece bem como na cativante estória de *Manuelzão e Miguilim*. Estivemos com Manuelzão em 1989 durante uns quatro dias. Fomos juntos às ruínas da capelinha que de fato ele ergueu nas aforas de Andrequicé. Ali está o pequeno cemitério onde Manuelzão pretendeu



*Ia haver a festa. Naquele lugar – nem fazenda, sé um reposto, um curra is, pobre o povo entre o Rio e a Serra-dos-Gerais, onde o cheiro o cheiro dos bois apenas começava a corrigir o ar áspero das ervas e árvores do campo-cerrado, e, nos matos, manhã e noite os grandes macacos como engenho-de-pau moendo<sup>46</sup>*

Também em *A hora e vez de Augusto Matraga*, o personagem principal da estória vive em um povoado maior. Sai dele quase morto e vai viver com o casal de negros quem o salva e acolhe. E vai terminar a sua sina em um outro arraial. Vejamos como a estória c

*Matraga não é Matraga, não é nada. Matraga é Esteves. Augusto Esteves, filho do Coronel Afonso Esteves, das Pindaibas e do Saco-da-Embira. Ou Nhô Augusto - o do homem - nessa noitinha de novena, num leilão de atrás de igreja, no arraial da Virgem Nossa Senhora das Dores do Córrego do Murici.*

*Procissão entrou, reza acabou. E o leilão andou depressa e se extinguiu, sem graça, porque a gente direita foi saindo embora, quase toda de uma vez.*

*Mas o leiloeiro ficara na barraca, comendo amêndoas de cartucho e pigarreando de rouco, bloqueado por uma multidão encachaçada de fim festa<sup>47</sup>.*

Entre os ermos dos sertões, as fazendas e as cidades são *em* e *através* de pequenos arraiais, povoados sempre de pobres, comunidades tradicionais cujo “estar ali” volta e meia se perde na memória de seus próprios povoadores, que os jagunços passam ou arrancham. O sertão a tudo e a todos dá abrigo.

*Urubu? Um lugar, um baiano lugar, com as ruas e as igrejas, antiqússimo – para morarem famílias de gente. Serve meus pensamentos, serve (...) Aqui é Minas; lá já é Bahia? Estive nessas velas, velhas, altas cidades... Sertão é*

---

sepultar a mãe, que ele trouxe de longe para viverem juntos os seus últimos anos. Uma negativa de um padre para abençoar a capela e o cemitério gerou uma controvérsia apenas resolvida com a chegada de um frade. Manuelzão depõe sobre os acontecimentos em partes da longa entrevista que fizemos com ele e que publicamos em *Memória/sertão - cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de* João Guimarães Rosa e de Manuelzão, 1998, Cone Sul/Editora da Universidade de Uberaba, São Paulo. A passagem de *Festa de Manuelzão* está entre as páginas 223 e 307. Hoje o Andrequicé está não muito longe da rodovia que vai de Belo Horizonte a Brasília. É um povoado crescido com a chegada de melhorias urbanísticas. A casa de Manuelzão e de Dona Didi virou um pequeno museu evocativo. O povoado está inteiramente cercado com o arame farpado de uma empresa de reflorestamento de eucalipto.

<sup>46</sup> *Uma estória de amor – festa de Manuelzão.* pg. 153.

<sup>47</sup> *A hora e a vez de Augusto Matraga*, conto de *Sagarana*. Pg. 341.

*o sozinho. Compadre meu Quelemém diz: que eu sou muito do sertão? Sertão: é dentro da gente*<sup>48</sup>.

*Eu, tantas, mesmo digo. Eu dou proteção. Eu, isto é – Deus, por baixos permeios... Essa não faltou também à minha mãe, quando eu era menino, no sertãozinho de minha terra – baixo da ponte na Serra das Maravilhas, no entre essa e a Serra dos Alegres, tapera dum sítio dito Caramujo, atrás das fontes o Verde, o Verde que verte no Paracatu, Perto de lá tem vila grande – que se chamou Alegres – o senhor vá ver. Hoje mudou nome, mudaram. Todos os nomes vão se alterando. É em senhas. São Romão todo não se chamou primeiro Vila Risonha?*<sup>49</sup>

“Tapera de um sítio” pode ser, aqui, o lugar de uma residência única de um grupo doméstico sertanejo, como pode indicar o aglomerado disperso de sítios e casas da “gente pobre”, quando não “miserável”, entre a pobreza e a indigência.

Como vimos mais linhas acima, as pessoas do sertão são habitantes de uma comunidade de fazenda sob o poder e as ordens de um fazendeiro, ou um casal de fazendeiros. Pessoas ora reunidas em uma casa comum de vaqueiros solteiros – e avisos de fugas a povoados que abrigam vendas e casas de aconchegantes prostitutas - ou famílias, esparramadas entre terras de sobra, vivendo em pequenos ranchos e cultivando parcas roças de mantimentos. Quando existem fora do domínio da fazenda, raras e curiosas pessoas vivem em distantes terras ou “cafuas” isoladas; vivem lugares sociais de pobres, que abrigam um casal, uma família nuclear, ou uma teia local de parentes e vizinhos próximos ou distantes, em uma pequena comunidade dispersa entre sítios sem cercas, ou concentrada em arraiais onde pelo menos uma capela e um “comercinho” a coloca no quase meio termo entre o que está entre o ermo vazio e a fazenda, e a vila e a cidade.

*O menino recebeu o nome de Diadorim, também. Ah, quem oficiou foi o padre dos baianos, saiba o senhor: população de um arraial baiano, inteira, que marchava de mudada – homens, mulheres, as crias, os velhos, o padre, com seus petrechos e cruz e a imagem da igreja – tendo até bandinha-de-música, como vieram com todos, parecendo nação de maracatu! Iam para os diamantes, tão longe, eles mesmos dizendo: ... nos rios” (...) Rezavam, indo da miséria para a riqueza. E, pelo prazer de tomar parte no conforto da religião, acompanhamos esse até na Vila da Pedra-de-Amolar. Lá venta é da bando do poente, no tempo-das-águas, na seca, o vento vem deste rumo daqui, O cortejo dos baianos dava aparência com uma festa. No sertão, até enterro simples é festa*<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> GSV: 220

<sup>49</sup> *Grande sertão: veredas* (GSV), pg. 33. Grifos do autor.

<sup>50</sup> GSV: 44

*Assim, feito no Paredão. Mas a água só é limpa nas cabeceiras (...) O Paredão existe lá. Senhor vá, senhor veja. É um arraial. Hoje ninguém mora mais. As casas vazias. Em até sobrado. Deu capim no telhado da igreja, a gente escuta a qualquer entrar o borbolo rasgado dos morcegos<sup>51</sup>.*

Também nos pequenos povoados das comunidades dos pobres, o sertão “é sempre semovente”. Alguns, a partir de uma capela em terras doadas a uma santa padroeira crescem com o tempo e a chegada dos outros, os “de fora”. Ganham ruas, casas que passam da palha ao adobe. Ganham o pequeno comércio que, vimos, faz o aglomerado de sítios e casas passar a uma vila e uma vila a uma cidade. Outros – e há vários deles em João Guimarães Rosa – a partir de um ponto em que um espaço rural de sertão e sítios vira o “arruado”, a arraial, o “comercinho”, parecem parar no tempo e permanecem como eram antes ao longo dos anos. Finalmente, com alguma chegada de doença, pelo desejo da aventura ou por pressão do poder, eles são abandonados por inteiro e não será fácil que uma outra comunidade de chegantes venha a se estabelecer ali<sup>52</sup>. Casos de migração de todo um povoado de um lugar para outro dentro de um mesmo território ou mesmo entre regiões distantes, fazem parte da história presente do Brasil.

Assim, entre um ponto extremo e o outro, os *sertões* e os *gerais* acolhiam pequenos pontos de comércio e de morada, abertos aos negócios e, como tais, pontos de convergência contínua entre quem lá estava e quem por lá passava, comerciando serviços ou bens. Abrigavam também em recantos escondidos dos outros, comunidades de um apenas aglomerado, entre palhas e barros, de ranchos e roças habitados e rusticamente trabalhados por uma gente estranha até mesmo aos de lá... do sertão. É quando Guimarães Rosa usa uma palavra que qualifica o habitante dos ermos dos gerais: “catrumano”. De um lado e do outro dos povoados por onde passam os jagunços de Medeiros Vaz, no *Grande sertão: veredas* são, uns, estrangeiros reconhecidos, e, outros, estranhos nativos desconhecidos.

*Se deu há tanto, faz tanto, imagine: eu devia de estar com uns quatorze anos, se. Tínhamos vindo para aqui – circunstância de cinco léguas – minha mãe e eu. No porto do Rio-de-Janeiro nosso, o senhor viu. Hoje, lá é o porto do seo Joãozinho, o negociante. Porto, lá com quem diz, porque outro nome não há. Assim sendo, verdade, que se chama, no sertão, é uma beira de barranco, com uma venda, uma casa, um curral e um paiol de depósito. Cereais. Tinha até um pé de*

---

<sup>51</sup> GSV: 72

<sup>52</sup> O que não é um fenômeno dos sertões do Norte de Minas em tempos passados. Na Galícia, onde vivi e pesquisei em duas ocasiões, aldeias inteiras, com velhas e nobres casas de pedra, capelas, pequenas igrejas e outros lugares de vida comunitária existem agora completamente abandonados de habitantes humanos. Há mesmo livros-álbuns sobre aldeias desertas na Galícia e no Bierzo, em León.

*roseira. Rosmes!... Depois o senhor vá, verá. Pois naquela ocasião já era quase do jeito*<sup>53</sup>.

*Curralinho era lugar muito bom, de vida comentada. Com os rapazinhos de minha idade, arranjei companheirice. Passei lá esses anos, não separei saudade nenhuma, nem com o passado não somava. Aí namorei falso, asnaz, ah essas meninas por nomes de flores. A não ser a Rosa úarda – moça feita, mais velha do que eu, filha de negociantes forte, seo Assis Wababa, dõo de venda O Primeiro Barateiro da Primavera de São José – ele era estranja, turca, eles todos turcos, armazém grande, casa grande, seo Assis Wababa de tudo negociava*<sup>54</sup>.

- *“Ossenhor utúrge, mestre. Não temos costume... Não temos costume... Que estamos resguardando essas estradas... De não vir ninguém daquela banda: povo do Sucruiú, que estão com a doença, que pega em todos... Ossenhor é grande chefe, dando sua placença. Ossenhor é vossensenhoria? Peste de bexiga preta... Mas povoado da gente é o Pubo – que traslada do brejão, ossenhor com os seus passaram perto de lá, valor distante meia-légua. As mulheres ficaram cuidando, cuidando... A gente viemos no greminhá. Faz três dias. Cercar os caminhos. O povôo do Sucruiú – estão dizendo - : nem não estão enterrando mais os defuntos deles... Pode querer vir algum, com recado, trazendo a doença, e esta é a razão (...) Castigo de Deus Jesus! Povo do Sucruiú, gente dura de ruim... O senhor utrúje, mestre: convém desemendar deste lado, não passar no Sucruiú... Bexiga da preta.*

(...)

*Que aqueles homens, eu pensei: que nem mansas feras; isto é, que no comum tinham medo pessoal de tudo nesse mundo*<sup>55</sup>.

Fora casos e exceção - e por isso mesmo boas para narrativas – como aquelas comunidades menores ou maiores em que viviam personagens violentos e arruaceiros como Augusto Matraga ou os Irmãos Dagobé, ou arraiais de encruzilhada entre caminhos, em que prosperavam devagar comerciantes turcos ou mineiros, os povoados sertanejos eram em quase tudo o lugar de uma relativa, mas visível igualdade entre pessoas, famílias e classes sociais. Neste sentido a pequena comunidade tradicional divergia de seus dois opostos: a fazenda e a cidade. Ambas, em direções diversas, mas próximas, o lugar da desigualdade e do poder.

---

<sup>53</sup> CSV: 74

<sup>54</sup> GSV: 84. Grifos do autor.

<sup>55</sup> GSV: 274

Vistos com os olhos da narrativa de diversos outros contos, como os das *Primeiras estórias* e de *Tutaméia - Terceiras estórias*, os povoados e arraiais de pobres sertanejos possuíam características de modos de vida e de trabalho - incluídas formas ancestrais de reciprocidade - não muito diferentes comunidades tradicionais de hoje que nos esperam adiante. Lugares em que sempre se pode ouvir, como ouvimos tantas vezes, palavras-sentenças como: “aqui é tudo igual, ninguém é muito rico e nem ninguém é muito pobre”. Ou “por aqui nós somos todos parentes”. Ou, ainda: “aqui é uma gente só”.

Dizeres que afirmam a memória e, ao mesmo tempo, o desejo de que um lugar situado à margem da fazenda e da cidade, embora sempre relacionado com uma e dependente da outra, seja ainda - como teria sido no passado real ou imaginado - uma comunidade de reciprocidades de pessoas, bens, serviços, afetos e significados de vida e de mundo entre atores-autores de uma vida individual e coletiva tão entre iguais quanto possível.

## **9. O lugar do povo – ver, descrever**

Sigamos adiante.

Quando pensamos, lemos ou revivemos cenas e imagens de qualquer acontecer do que em geral conhecemos como *culturas populares*, algumas outras imagens nos aparecem. Aqui e ali, elas podem ser cenários e cenas de algum recanto de uma grande cidade. Mas será raro. Tanto no título de livros e artigos de ontem e de agora, quanto ao olhar de nossa própria memória, os cenários e as cenas que nos chegam são os da periferia de uma grande ou média cidade qualquer. São os do todo (ou quase) de uma pequena cidade “de interior” (mesmo quando no litoral). São, mais ainda, os de pequenos lugares de vida e trabalho “da gente pobre” com nomes já lembrados aqui vilas, distritos, povoados, arraiais, patrimônios.

Revisitemos palavras. Relembremos outras.

Sabemos que em nossos trabalhos de campo e/ou em documentos de teor político-popular, os seus nomes eram e, alguns são ainda: *comunidade rústica*, *comunidade camponesa*, *comunidade caiçara*, *comunidade caipira* (os de lá não gostam do termo), *comunidade sertaneja*, *comunidade quilombola*. Hoje, *comunidade acampada* (como entre as gentes do MST), *comunidade extrativista*, ou, de maneira ainda mais assumidamente concreta: *Comunidade do Morro Santa Marta*, em lugar do que antes foi... *favela*. Para unificar termos e conceitos neste estudo, propomos reuni-las todas sob o nome que as tornou

pelo mundo afora mais conhecidas e estudadas: *comunidade tradicional*. Este não é um termo e nem um conceito unânime, vimos já e veremos ainda.

Sobre seus territórios, seus povoadores, seus modos de vida e suas culturas e até mesmo sobre seus patrimônios culturais imateriais temos falado muito e escrito mais ainda. Conhecemos o que estas comunidades são? Sabemos sequer descrevê-las?

Guardados os tempos e as proporções, a descrição feita por Bronislaw Malinowski sobre o amanhecer de um dia em uma aldeia de “nativos” ou de “selvagens” nas distantes Ilhas Trombiand e um também tempo já distante, não seria em sua substância muito diferente de uma outra, feita em 2010, ao descrevermos a mesma cena em um povoado, ou em uma pequena comunidade popular de alguma de nossas praias do litoral, ou de uma outra, às margens do rio São Francisco.

*Pouco depois de me haver fixado em Omarakana (ilhas Trombiand), comecei, de certo modo, a tomar parte na vida da aldeia.*

(...)

*Saía de meu mosquiteiro para encontrar ao meu redor os primeiros burburinhos da vida da aldeia, ou os nativos já trabalhando há várias horas, de acordo com o tempo e a época do ano, pois eles se levantam e começam seu trabalho às vezes cedo, às vezes tarde, conforme sua urgência. No meu passeio matinal pela aldeia podia observar detalhes íntimos da vida familiar – os nativos fazendo sua toaleta, cozinhando, comendo; podia observar os preparativos para os trabalhos do dia, as pessoas saindo para realizar suas tarefas; grupos de homens e mulheres ocupados em trabalhos de manufatura (...). Brigas, brincadeiras, cenas de família, incidentes geralmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera da minha vida diária, tanto quanto a deles.<sup>56</sup>*

Também “ali”, as pessoas de uma mesma casa de pau a pique, de adobe ou já de tijolos cozidos e cobertos de argamassa colorida de branco, com portas e janelas de taboas rústicas, pintadas de um forte azul, segundo o ancestral gosto da estética popular, acordariam cedo, se possível “junto com o sol” ou, pelo menos até o passado recente, antes mesmo dele nascer. Teriam mais os galos e outros ruídos da natureza do que relógios como sinalizadores do momento de acordar para mais um dia.

Em toda uma vizinhança próxima, ou em toda a pequena comunidade, fogões de lenha e raros a gás seriam acesos e, depressa, um mesmo odor de café fervente ganharia os ares do

---

<sup>56</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Editora Abril Cultural, série: os Pensadores, 1976. P. 25

lugar. As pessoas de um mesmo grupo doméstico tomariam às pressas e sem “pôr a mesa” para isto – um luxo dos ricos da cidade – uma xícara de café preto ou com uma porção pequena de leite, porventura acompanhada de um naco de pão, um beiju ou algum subproduto do milho ou da mandioca. Uma casa de farinha pode em algumas ocasiões reunir um grupo de mulheres de várias casas, desde cedo na manhã, depois que os “homens da casa” saíram para o “trabalho na roça”.

Entre falas de começo do dia e ordens às crianças, os gestos de higiene matutina seriam realizados no tanque do quintal, no banheiro no fundo dele, em alguma “moita de bananeira” ou, entre os mais afortunados, em um banheiro precário, mas já colocado dentro da casa. Depressa os homens se armariam dos apetrechos da pesca – se é que não passaram parte da noite pescando – ou da lavoura, e partiriam a sós, aos pares ou acompanhados de alguns filhos mais velhos para a “lida do dia”.

As crianças – nem sempre e nem todas – tomariam o caminho da escola, e a metade feminina da casa iniciaria os seus cuidados, a começar pelo trato “da criação” entre algumas aves de ovos soltas e, talvez, um ou dois porcos no chiqueiro.

Em pouco tempo o cheiro forte do café daria lugar a odores das comidas típicas da região, como o feijão, o arroz, outras “misturas” e, entre os mais afortunados, alguma espécie de carne. Logo depois estariam ocupados quase todos os diferentes espaços da comunidade, entre o rio, as terras de lavoura, as orlas próximas de capões de mato ou cerrado, até onde se vai em busca de lenha ou de algum fruto “da época”, o quintal da casa - um múltiplo espaço indispensável, como pequena oficina de diferentes afazeres de homens e mulheres - e os acanhados lugares de trabalho do interior da casa.

Trabalhos e “serviços” diários mais coletivos entre os afazeres de homens e de mulheres, ou de mulheres e homens juntos, seriam hoje mais raros. Nisto uma comunidade tradicional não seria muito diferente da maior parte das aldeias indígenas. Alguns dias seriam dedicados a trabalhos de/entre grupos maiores, como em algum mutirão de preparo de terras para lavoura ou de cuidados com o pasto. Alguns poderiam tomar a quase forma de um trabalho-festa, como os afazeres coletivos e de época, como dos do milho ou os da mandioca.

Fora estes momentos, uma mulher pode passar longas horas do dia a sós, ou acompanhada do par ou mesmo de uma trinca (mais no passado do que agora) de filhos pequenos e ainda não em “idade escolar”. Poderia trabalhar com a ajuda de uma filha mais velha, de uma irmã, vizinha ou moradora em sua casa, ou de uma mãe viúva que mora com a

filha e ajuda “na criação dos netos”. Também os homens podem sair para pescar a sós, e assim passar todo um dia, ou boa parte de uma noite. Podem sair acompanhados de um filho mais velho, de um companheiro de trabalho, parente ou não.

Em situações de “troca de dia”, dois ou mais homens podem cuidar da “limpa” de uma roça de milho ou de feijão. E uma colheita pode congrega o trabalho de todo um pequeno grupo doméstico.

De uma maneira bastante diferente do que acontece nas cidades de agora, pessoas e animais conviveriam de uma forma bastante mais interativa, sem os exageros com que os urbanos tratam os seus cães e gatos. Bichos de pena e pelo, entre o galo, o gato, o cachorro e os porcos (os únicos presos em cercados), repartiriam os quintais e as ruas com os humanos. Cavalos usariam com prazer a grama rala de um pequeno campo de futebol como lugar de pastagem. É possível que algumas vacas pastem também por perto. Em tempos em que a caça de animais no Brasil está severamente proibida, terão desaparecido das paredes as espingardas que anos antes as repartiriam com “folhinhas”, os calendários de cada ano e alguns quadros de figuras de santos e de imagens de familiares do passado ou de agora.

Nas comunidades mais simples, e onde Malinowski se sentiria mais a gosto, os percursos próximos seriam cobertos a pé, tanto por homens quanto por mulheres, tanto por crianças quanto por adultos. Distâncias maiores poderiam ser cobertas a cavalo, burro ou bicicleta. Carros seriam inexistentes, assim como outros veículos “da cidade”. Nas comunidades mais abertas ao novo, os silêncios e mansos ruídos da natureza poderiam ser quebrados – e cada vez com maior frequência - pelo barulho invasor de velhos carros e, entre os mais jovens, pelos trovões das motos. Um ônibus vindo da cidade poderia chegar “até aqui” e “daqui” partir uma vez ao dia, rumo à cidade mais próxima. Um lugar pólo de algumas ou várias pequenas comunidades, desde onde seria possível tomar outros ônibus mais pontuais e melhores, rumo a cidades ainda maiores. Lugares “longe”, onde algumas pessoas do lugar poderiam estar começando a viajar com alguma frequência, mas que pelo menos os mais velhos saberiam evitar com invejável sabedoria.

Seria preciso uma dessas comunidades existir em algum lugar muito isolado para que uma ou muitas casas não possuíssem um aparelho de rádio. De acordo com os estilos de vida e as escolhas religiosas da família, ele poderia ficar todo o dia ligado a uma estação profana da cidade próxima, cujos conhecidos locutores alternam-se entre avisos locais, música sertaneja e outras e anúncios. Poderia estar ligado a uma emissora evangélica que repete, entre



músicas de fé cristã, mensagens que prometem aos convertidos a esperança do paraíso eterno e, aos outros, as fornalhas ardentes do inferno.

Algumas *comunidades tradicionais* manteriam ainda apenas uma única pequena igreja católica, dedicada ao santo padroeiro do lugar. Outras abrigariam – primeiro com desconfiança – depois com o fervor das primeiras convertidas (em geral de início as mulheres) uma, duas ou mesmo mais “igrejas de crentes”.

E o que cada vem menos o trabalho produtivo da lavoura consegue, o trabalho festivo e ritual ainda preserva na maior parte das *comunidades populares*. A proximidade de uma “festa de padroeiro”, sob o comando de um casal de “festeiros”, pode convocar boa parte da fração católica do lugar a dedicar horas das tardes dos dias de semana, os alguns dias de fim-de-semana, aos cuidados tradicionais do “preparo da festa”. Uma “folia de santo padroeiro” que gire de casa em casa, entre o arraial e as casas e sítios da vizinhança, poderá lembrar aos de perto e de mais longe a proximidade dos festejos.

Tal como vemos hoje acontecer até mesmo - e porque não? - em algumas aldeias indígenas, os discos redondos de algumas antenas parabólicas indicarão a chegada da televisão. Mais do que o rádio, um companheiro barulhento e fiel que não obriga a que as pessoas se fixem em um lugar da casa, a televisão muda depressa tanto os espaços da sala – quando ela existe – quanto os hábitos, sobretudo vespertinos e noturnos das famílias.

No entanto, mesmo nos lugares povoados até onde “ela” já chegou, as conversas das mulheres ainda rodeiam assuntos que vão de crianças a comidas, e as dos homens ainda privilegiam o tempo, as lavouras, o preço dos produtos, o gado, outros animais, algumas pessoas e seus feitos e, no limite, o futebol: local, regional ou mesmo estadual e nacional.

A um olhar mais acurado, uma pequena comunidade tanto nas ilhas Trombiand quanto na Amazônia, na Juréia ou longo do rio São Francisco, revelaria que as pessoas do lugar ao mesmo tempo em que habitam familiarmente um espaço centrado em uma casa, habitam também coletivamente um território que reconhecem como uma reconhecida, diferenciada e não raro ameaçada espécie de posse e bem em comum. O território comunitário pode ser uma ilha; uma margem de beira-rio que se estende até vários metros além de suas margens; uma porção delimitada pelas pessoas do lugar, ou por aquelas que as cercam e ameaçam; uma ampla e pouco definida extensão de terras e pedras no alto de uma chapada, ou mesmo dois hectares de terra cercada que separam a periferia de uma cidade de um campo-geral, ou mesmo de uma floresta. Em termos mais modernos, pode vir a ser o resultado de um “projeto

de irrigação”, ou um “projeto de reforma agrária” emanado de uma fonte externa de poder público que seleciona e aloca famílias de novos moradores em um lugar que elas tratarão de tornar uma ou mais comunidades. O próprio novo nome: “comunidade irrigante” pode sugerir bem esta alternativa.

A um olhar ainda mais atento a comunidade poderia revelar que ademais de um mapa mental de cartografia popular, em que as “pessoas do lugar” nomeiam e consagram espaços da natureza (o rio, um afluente, uma lagoa, uma mata, uma grande árvore no centro do povoado); lugares de natureza socializada (uma lavoura de milho, uma represa, um canal que a liga a um riacho, um “campinho de futebol”); lugares de cultura (casas, quintais e seus donos, ruas e seus nomes, assim como uma igreja, um bar ou uma escola), homens e mulheres desenham coletivamente e trafegam por mapas sociais. Mapas em que toda a tessitura de trilhas e teias que de pessoas deságuam em unidades domésticas, em redes de parentesco, de vizinhança, de afiliação, de lazer, de trabalho, de ação social.

Linhas, vertentes e redes de relações entre categorias de homens e de mulheres cujos saberes, princípios e preceitos elaboram e transformam lentamente e ao longo do tempo, as *práticas do saber*: como se pesca, como se prepara o peixe como alimento, como se planta e colhe o milho, como se o processa para alimento de pessoas e de animais; as *éticas do agir*: quem, sob que condições sociais pode pescar que peixes em que época do ano e como ele deve ser partilhado e consumido e, em um plano mais talvez abrangente e abstrato, o que poderíamos chamar aqui de *lógicas do pensar*.

Elas iriam desde as ideologias centradas nas diferentes práticas sociais de um modo de vida (parentesco, sociedade, economia, educação, etc.), até os complexos e integrativos sistemas através dos quais uma ou algumas atribuições de identidade são construídas. São na verdade criadas, revisitadas e partilhadas em meio e através de alianças e conflitos em/entre contextos de “nós mesmos” e entre diversos contextos do tipo “nós e os outros”, ao lado de sistemas de sentidos de vida e de significados de mundo, entre saberes patrimoniais e crenças de teor religioso ou não.

Eis o que nos seria dado a ver se pudéssemos apagar de um mapa cartográfico bastante detalhado, todas as cidades sedes de municípios, e mesmo as sedes distritais de médio porte no Norte de Minas, por exemplo, além dos espaços e as paisagens naturais que as abrigam, e que elas transformam em territórios e lugares, entre as ilhas do São Francisco e as mais altas chapadas do cerrado, sertão adentro.

Vamos aceita-las por agora como *comunidades populares*, porque os que as habitam são de modo geral caracterizados como “gente do povo”. Como *comunidades tradicionais*, porque afora algumas poucas, a maioria delas reclamaria para si a presença de grupos humanos e de um modo patrimonial e preservado de vida – entre mudanças desejadas ou inevitáveis – ao longo de várias, algumas ou mesmo uma única geração. Preservemos por agora outros nomes com que elas são qualificadas ora por nós mesmos, os que “ali vão”, ora por eles, os que “ali vivem”: *comunidades rústicas* como foram chamadas até pouco tempo atrás, *comunidades sertanejas*, *comunidades camponesas*, *comunidades quilombolas*, *comunidades extrativistas*.

No campo ou na cidade, tanto nós quanto os seus povoadores não teríamos dificuldades em diferenciá-las dos modernos condomínios da periferia das cidades, ou daqueles que entre casas de chácaras estendem-se para mais além, e se apresentam como “condomínios rurais”.

Não seria também difícil separá-las de povoações mais recentes como, por exemplo, os acampamentos e os assentamentos da reforma agrária. Embora aqui a semelhança entre os moradores e trabalhadores de umas e outros esteja bastante mais próxima em suas identidades e em seus modos de vida.

Seria também fácil diferenciá-las das comunidades que surgiram ao longo do rio São Francisco, por exemplo, como resultado de iniciativas de produção agrícola modernizada, como as que brotaram e seguem surgindo dentro dos “projetos de irrigação”.

Mais fácil ainda seria contrastá-las com as ainda raras pequenas comunidades de vida e trabalho alternativos de fundo religioso ou laico. As mesmas cujos representantes algumas vezes costumam reunir-se em encontro anuais de “comunidades alternativas”, para as quais alguns preferem o nome de “comunidades aquarianas”.

## ***10. O lugar do povo***

Costumamos acreditar que em nossos contextos sociais e/ou teóricos as *comunidades tradicionais* opõem-se a *sociedades regionais*, mais modernas, mais amplas, mais diferenciadas; mais complexas, enfim. E foi justamente na vizinhança com este nome: *sociedade complexa*, que ao menos entre os antropólogos a *sociedade tradicional* parece haver surgido como um lugar social a ser “também” pesquisado.

Em um primeiro momento a *sociedade tradicional* e/ou a *comunidade tradicional* não surgem para nós como opostas a sociedades modernas, a cidades, ao mundo urbano. Elas emergem como um lugar diferente da *sociedade primitiva, indígena, tribal*. Ou seja, elas são o que o antropólogo encontra quando sai da cidade em busca da floresta, dos ermos dos sertões de Oeste, da tribo, da aldeia indígena. Daquilo mesmo que Claude Lévi-Strauss procurou no Brasil Central, quando saiu de São Paulo (e da USP), e viajando de passagem entre as pequenas comunidades camponesas que terá encontrado ao longo de seu caminho, partiu em busca de comunidades de indígenas Nhambiquara e Bororo<sup>57</sup>.

De algum modo uma diferença inicial foi estabelecida logo nos primeiros estudos modernos sobre pequenas *comunidades camponesas*, por exemplo. E será sobre elas, entre áreas de redes de sítios, de bairros rurais, de quilombos, arraiais, pequenos povoados e, no limite, de pequenas cidades de vida e economia predominantemente agro-pastoril, que os pioneiros “estudos de comunidade” e seus sucessores irão se concentrar. Este é também o sentido em que o Brasil difere de outras nações da América Latina, como a Bolívia, o Peru, a Guatemala e o México. Territórios nacionais onde em grande medida a comunidade camponesa é também a indígena ou, no limite, a mestiça.

Este é o momento em que podemos convocar um dos mais fecundos antropólogos dedicados ao estudo de campo e ao pensamento teórico de tal tipo de comunidade: Erik Wolf<sup>58</sup>. E mesmo havendo realizado pesquisa também no México, vejamos o que ele tem a nos dizer.

A *sociedade indígena* e os seus lugares concretos ou simbólicos de existência – o povo, a “nação”, a tribo, a comunidade, a aldeia - são anteriores ao mundo das cidades e se reproduzem sem elas. E não raro elas se desfiguram e até se extinguem quando “os brancos” chegam perto. *Sociedades indígenas* ocupam territórios próprios, socializam restritamente a

---

<sup>57</sup> De um quase desconhecido texto de Claude Lévi-Strauss, publicado em *Filosofia, ciências e letras* (órgão do grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo); ano 1, junho de 1936, n. 1: *Esses indígenas que vivem ainda no côncavo do planalto, não serão acaso os últimos sobreviventes de uma diáde fabulosa? Cobertos com penas fulgurantes de pássaros da mata, pintados de vermelho vivo desde os pés até a ponta dos cabelos, e com o corpo ornado de penugem branca da arara, eles evocam, para quem ignora sua miséria e lenta extinção, os idílios do séc. XVIII. E os mais surpreendente é deparar o “Papageno” da Flauta Encantada, num ambiente de tamanha e tão austera grandeza, de tão comovente soledade.* A passagem está na página 69 da revista original, fac-similada e colocada como encarte entre as páginas 172 e 173 de *Estudos Avançados*, n. 67, correspondente a setembro/dezembro de 2009. Uma publicação do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Um número parcialmente dedicado a Lévi-Strauss, recentemente falecido. O pequeno artigo original tem o seguinte título: *Os mais vastos horizontes do mundo.*

<sup>58</sup> Bela Feldman Bianco e Gustavo Lins Ribeiro tiveram a afortunada idéia de organizar uma coletânea em Português de alguns dos principais escritos de Wolf, em um recente livro com o nome: **Antropologia e Poder**. É a ele que estaremos fazendo referência aqui. Ao final da coletânea os seus idealizadores colocaram uma relação completa das obras de Wolf.

natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim, realizam-se sem, fora da ou à margem da *sociedade regional* e de sua melhor representante: a cidade<sup>59</sup>.

De forma diversa, a *sociedade tradicional* e os lugares sociais concretos de suas *comunidades* existem em função da cidade; de uma ou de algumas cidades próximas ou mesmo distantes. Ainda quando situada/os em suas fronteiras remotas, a cidade, o mundo urbano, o lugar social do poder para além das redes e teias do parentesco, constituem-se como os cenários de desejada e/ou de inevitável referência para os povoadores de *comunidades tradicionais*.

Vejamos como Erik Wolf e os antropólogos que ele trás a uma passagem aqui transcrita, pensam esta relação.

*À medida que a antropologia se preocupa cada vez mais com o estudo das comunidades modernas, os antropólogos passaram a dar às características sociais e culturais do campesinato. (...) Até agora os antropólogos que trabalham na América Latina trataram principalmente de grupos com culturas "indígenas" e a literatura antropológica disponível reflete esse interesse. Qualquer reorientação da investigação, passando das tipologias baseadas principalmente em características de conteúdo cultural para tipologias baseadas em semelhanças ou dessemelhanças de estrutura, apresenta problemas que um único estudioso não pode pretender resolver. Este artigo, portanto, tem caráter provisório e suas afirmações estão totalmente abertas à discussão.*

*Houve várias tentativas recentes de traçar a linha divisória entre primitivos e camponeses. Robert Redfield, por exemplo, discutiu essa distinção nos seguintes termos:*

*Não havia camponeses antes das primeiras cidades e os povos primitivos sobreviventes que não vivem em relação com a cidade não são camponeses. (...) O camponês é um nativo rural cuja ordem de vida estabelecida há muito tempo dá muita importância à cidade.*

*Alfred Kroeber também enfatizou a relação entre o camponês e a cidade.*

*Os camponeses são definitivamente rurais, mas vivem em relação com o mercado das cidades; eles formam um segmento de classe de*

---

<sup>59</sup> Temos usado com freqüência expressões como *sociedade* (ou *comunidade*) *regional, nacional e/ou complexa*. Tais expressões surgem, sobretudo na antropologia, vindas da floresta para a cidade e do índio para o branco, ou o mestiço. São termos que pretendem situar territórios, lugares e modos de vida de quem não é, ou já não é mais propriamente indígena. As pequenas comunidades dos *pueblos* purépechas e mestiços que nos esperam adiante, constituem a exata ponte entre a comunidade indígena de uma sociedade tribal e a comunidade popular/tradicional da sociedade complexa. As comunidades sertanejas de nosso projeto constituem-se, a nosso ver, autênticas comunidade tradicionais situadas entre uma aldeia indígena xacriabá e um acampamento de reforma agrária recém-implantado.

*uma população mais ampla que geralmente contém também centros urbanos, às vezes, capitais metropolitanas. Eles constituem sociedades parciais com culturas parciais.*<sup>60</sup>

A frase final de Kroeber tornou-se conhecida e acabou vindo a ser uma espécie de refrão sobre o assunto. Se existe uma diferença de base entre a *comunidade indígena, tribal, ou primitiva* e a *comunidade tradicional, camponesa* (reservando-se a esta categoria um gradiente bastante amplo), ela não está em uma medida quantitativa de maior ou menor aproximação frente à *sociedade regional* (nós, por exemplo), ao mercado e à cidade. Está em uma diferença qualitativa.

Pelo menos em suas formas mais típicas, sociedades, comunidades, culturas tribais, indígenas, são estruturas totalizadas e, em princípio, auto-suficientes. Por sua vez, sociedades camponesas, mesmo quando etnicamente indígenas, existem qualitativamente “para a cidade” e são, no interior de um amplo gradiente bastante variável, “sociedades parciais com culturas parciais”. Vivem desta inevitável “parcialidade”, mesmo quando situadas à margem do mercado de bens e serviços urbanos. Por isoladas e tradicionais que sejam, são comunidades para o mercado.

Podemos trazer aqui alguns fragmentos de contribuição de investigadores - antropólogos em maioria – que na seqüência de Eric Wolf realizaram em uma mesma região do México, a Meseta Tarasca, em Michoacan, algumas dentre as primeiras pesquisas de campo junto a comunidades de indígenas Purépechas (o nome que a si mesmos se dão os Tarascos), tomadas por eles, na mesma linha de Wolf e de Redfield, como *comunidades camponesas*, ou como *comunidades tradicionais*.

Depois de todos os avanços, fruto de tantas e quase incontáveis pesquisas de campo junto às mais variadas modalidades de *comunidades tradicionais* em praticamente todo o mundo (Europa incluída) acreditamos que o frescor destas primeiras abordagens permanece de algum modo ativo até hoje.

Assim, em um trabalho bastante difundido em seu tempo, George Foster retoma Wolf em que:

---

<sup>60</sup> FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo. Unicamp, 2003. P 248. Trata-se do capítulo: *Tipos de campesinato latino-americano – uma discussão preliminar*. A citação de Redfield provém de *The primitive world and its transformations*, Cornell Univ. Press, Ithaca, NY. A de Kroeber é de *Anthropology*, Harcourt-Brace, Nova York.

*Ao analisar-se a índole da comunidade camponesa, o primeiro que se observa é que se diferencia de uma tribo isolada, ou de um bando errante da floresta na Austrália, ou dos indígenas de uma ilha da Polinésia antes de que chegasse às suas costas o homem branco, em que ela não é uma unidade que se baste a si mesma, ou seja, Auto-suficiente, como se costuma dizer. As comunidades camponesas possuem uma íntima relação com as grandes e pequenas cidades<sup>61</sup>.*

Em um longo estudo teórico sobre formas tradicionais e modernizadas de trocas de bens e serviços, Cyril Belshaw lembra algo hoje bastante conhecido, que talvez se aplique parcialmente a algumas comunidades indígenas no Brasil, e de maneira bastante mais generalizada às nossas comunidades quilombolas. Não apenas através da venda de produtos do trabalho de suas mãos, uma relação sempre desigual começa a acontecer quando pequenas comunidades elas se aventuram a comercializar com o mundo regional e as cidades. E assim começam, por consequência, a depender cada vez mais do que compram ali, depois de vender a preços sempre depreciados, o que trazem “de lá” para a cidade. E também em função dos serviços sazonais ou mesmo de empregos e trabalhos mais estáveis que ali alguns de seus integrantes conseguem obter. Não raro, mais as mulheres hoje do que os homens.

Uma inevitável dependência desigual ocorre também pelo fato que, por pressões vindas de fora, ou por desejos partidos de dentro, as *comunidades tradicionais* abrem-se a acolher alguns “benefícios” provenientes do poder público – escolas, postos de saúde, eletrificação - de ONGs, de igrejas ou de empresas comerciais.

*Pode-se argumentar também que a maioria das antigas sociedades primitivas tem sido transformada em sociedades camponesas pela introdução do dinheiro e de mercados<sup>62</sup>.*

O que a maior parte dos estudos desta época pioneira deixa de lado é justamente aquilo que virá a se constituir como uma das questões centrais de estudos de campo posteriores. Os diferentes e impositivos interesses de domínio dos “de fora”, provenientes de

---

<sup>61</sup> FOSTER, George. *As culturas tradicionais e as mudanças técnicas*. Fundo de Cultura Econômica, México DF. 1964. P. 51. Em um texto posterior, fruto de uma pesquisa de campo na comunidade purépecha de Tzintzuntzan, na mesma Meseta Tarasca, Foster dirá o seguinte (depois que alguns homens chegaram à Lua). *Um dos maiores paradoxos do nosso século é que ao mesmo tempo em que alguns homens se lançam confiadamente ao espaço exterior, outros vivem em comunidades pequenas e isoladas, onde o estilo de vida apenas hoje começa a se modificar frente aos tempos de Cristo. Porque a metade da população do mundo são aldeões camponeses que a duras penas obtém uma pequena subsistência de solos exaustos, de artesanias anti-econômicas e a pesca ou do pastoreio de gado comum* FOSTER, George M. *Tzintzuntzan*. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fundo da cultura econômica, 1972. P. 13.

<sup>62</sup> BELSHAW, Cyril. *Troca tradicional e mercado moderno*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1968, P. 73. Um de seus filhos realizou um detalhado estudo de campo sobre a economia tradicional de uma comunidade da Meseta Tarasca: Huecório.

classes sociais, de corporações de poder, de frentes do capital, de agentes e agências travestidas em ações de tipo “missionário”; em prestações de auxílios em favor do desenvolvimento; ou em pura e simples imposição de projetos e programas gerados pelo poder público, e/ou pelo poder corporativo e empresariado que controle um governo local, regional ou mesmo nacional.

O fato é que desde os primeiros estudos, precedidos inclusive por pesquisas históricas sobre o lugar e o papel da pequena comunidade de pobres produtores de bens através do trabalho direto com a agricultura, a coleta e/ou o pequeno criatório de animais, é constante a evidência de que um diferenciado campesinato ao longo da história e entre os espaços da geografia de praticamente todo o planeta, mais do que servir-se da cidade, serviu servilmente a ela, tornando possível a sua existência, a sua expansão e o seu desenvolvimento.

Em uma outra direção, ao realizar sua investigação em uma comunidade da Serra Tarasca, em Cherán, Georges Pierre Castile trás um conceito rastreado ainda de Wolf. Em nosso entender ele será proveitoso aqui, dado que uma das características de algumas *comunidades tradicionais* a meio caminho entre a sociedade tribal e um povoado de camponeses francamente abertos ao “mundo da cidade”, está em uma relativa proteção de suas fronteiras territoriais, étnicas e culturais. Ele chamou tais unidades culturais de povoação de *comunidades corporativas fechadas* e eis o que ele escreve a respeito.

*A comunidade corporativa fechada (...) é essencialmente uma estrutura que responde a uma uniformidade aparente das comunidades camponesas que (aqui) nos ocupam. A obra de Wolf trata de definir a “comunidade tipo” em função dos exemplos norte-americanos e javaneses, mas para nossos propósitos utilizaremos o esboço em função da Mezoamérica. (Wolf 1967<sup>a</sup>)*

*Wolf começa definindo o camponês como “um produtor agrícola com posse real da terra que pratica a agricultura como meio de subsistência e não como negócio para lucrar” (1967a: 231). A seguir ele estabelece um padrão de semelhanças desta maneira:*

*São semelhantes porque conservam um conjunto de direitos de propriedade, por exemplo, a terra. São semelhantes porque exercem pressões para que os integrantes distribuam o seu excedente, de preferência mediante um sistema religioso, induzindo-os a contentarem-se com a satisfação da “pobreza compartilhada”. Assemelham-se em que lutam para evitar que os forasteiros se convertam em membros de sua comunidade e no limitarem a possibilidade de seus membros comunicarem-se com a grande sociedade. Nisso, em ambos os aspectos, são organizações corporativas que perpetuam seus direitos e participação e pertencimento; e são corporações fechadas porque limitam estes*



*privilégios aos membros, e desaprovam as relações sociais entre seus integrantes e a grande sociedade. (Wolf, 1967a: 231)*

*Trata-se de um isolamento defensivo. Comunidade tipo está enfocada estruturalmente a manter a sua integridade frente às sociedades maiores que a rodeiam e representam, até certo ponto, uma ameaça potencial. Se normal e logicamente considera-se a comunidade como uma parte da sociedade, uma subunidade dentro de um todo, então a comunidade corporativa fechada é uma anomalia; é um fragmento que se comporta como um todo<sup>63</sup>.*

Se num primeiro momento “a partir de um começo modesto nos anos vinte”, os antropólogos e também os sociólogos dos primeiros estudos de comunidade tenderam a pelo menos em parte seguir procedimentos com que a antropologia aprendeu a descrever sociedades tribais, logo eles se deram conta de que mesmo quando o foco da investigação recaí sobre estruturas e processos internos a uma *comunidade tradicional de tipo camponês*, sempre é indispensável buscar compreendê-la como um território, uma população e uma cultura sempre “parciais”<sup>64</sup>. Parcial, não no sentido de uma realidade social incompleta, frente ao “mundo dos índios”, mas como uma unidade humana que se completa como parte de um sistema de sociedade-e-cultura em que a sua própria existência se insere e completa.

O fato de que uma comunidade quilombola ou uma comunidade de chapadeiros dos Norte de Minas possuam formas peculiares de um modo de vida e de uma cultura, não exclui o fato de que tanto uma quanto a outra são sistemas híbridos de culturas tão apropriados quanto próprias. Mesmo possuindo modos gramaticais e acentos peculiares de fala e, no limite, um quase-dialeto; mesmo crendo coletivamente em sistemas peculiares de significação da vida e do mundo e vivenciando ritualmente uma religiosidade original em muitos aspectos, nada exclui a evidência de que ali se fala uma modalidade do Português; ali se pratica uma modalidade do cristianismo católico em interação provável com componentes de outras religiões; ali se come, sob receitas provavelmente apropriadas, o mesmo feijão-com-arroz e outros alimentos de uma culinária em parte cultivada e colhida “aqui mesmo”, em parte trocada por produtos de outras comunidades semelhantes, em parte, ainda e cada vez mais freqüente, comercializada no supermercado da cidade mais próxima.

---

<sup>63</sup> PIERRE CASTILE, Georges. *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacan*. México DF: Instituto Nacional Indigenista, 1974. P. 18. A citação de Wolf é de: *Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java*. In: *Peasant society*, editado por Jack M. Potter, Little, Brown and Company. Boston, ps. 299 a 317.

<sup>64</sup> FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo. Unicamp, 2003. P 74.

Assim, descrevendo um cenário mais próximo a nós, Eunice Durhan retoma com a mesma ênfase o ponto de vista que nos tem acompanhado.

*As comunidades rurais, mesmo as mais isoladas, diferem fundamentalmente, por essa característica, das comunidades indígenas, porque seu equipamento cultural jamais lhes permitiu uma verdadeira auto-suficiência. Essa dependência existe inclusive no universo representativo que tem como centro o catolicismo. Em que pesem as modificações locais e as influências negras e ameríndias, os valores, a concepção do sobrenatural, e mesmo a etiqueta das relações interpessoais derivam de concepções difundidas da sociedade brasileira diferenciada. As comunidades rurais só podem ser entendidas com parte de um universo mais amplo<sup>65</sup>*

Sabendo que toda a dicotomia corre o risco de dividir por dois o que poderia ser subdividido por quatro ou por oito e, assim, simplificar demais o que pretende classificar para compreender, podemos dizer que, em termos polares – mas jamais exclusivos – o conjunto de estudos latino-americanos e também os brasileiros, sobre comunidades populares não-urbanas, contempla, de um lado, uma “antropologia do consenso no mundo camponês” e, de outro, uma “sociologia do conflito no mundo rural”.

Talvez dois pares de termos devam ser relativizados aqui. O primeiro é sociologia/antropologia. Encontramos de um lado e do outro de todas as áreas de fronteira teórica, sociólogos e antropólogos, ao lado de historiadores, geógrafos e pesquisadores de outros campos do saber social transitando cada vez mais entre um e o outro. O outro par é consenso/conflito. Vários estudos sobre a regularidade consensual cotidiana de uma comunidade camponesa não deixam de reconhecer que ela provém de uma antiga ou mesmo de uma atual teia de conflitos internos à comunidade, fronteirços a ela (os mais comuns), ou mesmo derivados de acontecimentos situados a uma apreciável distância, pelo menos territorial.

De outra parte, vários estudos sobre situações anteriores ou atuais de conflitos de terra e de violência no campo procuram descrever como frações em luta ou sob ameaça entre seringueiros, pescadores, ou camponeses tradicionais situados em áreas de fronteiras de risco, com sabedoria ancestral mesclam surtos de conflito com um esforço comunitário para criar uma cultura de rotina de um difícil cotidiano pacificado.

Em qualquer direção e provavelmente em todos os lugares onde exista, entre as suas diferenças culturais sempre presentes, uma das características de base na *comunidade*

---

<sup>65</sup> DURHAN, Eunice, op. Cit. pg. 160.

*tradicional* é a inevitável presença do outro - da outra pessoa e da pessoa do outro - na vida de todos. Seja como um sujeito individual – um pai, uma mãe, um padrinho – seja como um sujeito institucional ou mesmo plural – um ancestral familiar, um líder de clã, um conselho de comunidade – o outro é uma presença marcante e impositiva. Uma presença singular ou plural que ampara, reconhece, identifica e controla a pessoa de cada integrante de tudo o que vai de um casal à própria comunidade no seu todo, representa um poderoso ator e um fator essencial de atribuição de identidade.

Um fator também de codificação de condutas e de relacionamentos, e até mesmo de definição de destinos bastante mais impositivo do que acontece nas sociedades modernas e altamente complexas e diferenciadas, de que uma simples cidade de porte médio é, entre nós, um bom exemplo. Bem sabemos que, sobretudo nos dias de hoje, quando por diferentes meios e veículos o crescente apelo a um individualismo chega pela porta da frente ou dos fundos à maior parte das *comunidades tradicionais*, em boa medida antigos conflitos atualizados ou novos pontos de desacordo e ruptura tendem a ampliar-se da casa à comuna.

Em um livro em que analisa o crescente individualismo das sociedades de agora, Norbert Elias, diz isto desta maneira.

*Nas comunidades mais primitivas e unidas, o fator mais importante do controle do comportamento individual é a presença constante dos outros, o saber-se ligado a eles pela vida inteira e, não menos importante. O medo direto dos outros. A pessoa não tem oportunidade, necessidade, nem capacidade de ficar só. Os indivíduos mal sentem alguma oportunidade, desejo ou possibilidade de tomar decisões por si ou de conceber qualquer pensamento sem a constante referência ao grupo. Isso não significa que os membros desses grupos convivam harmoniosamente. É comum ocorrer o inverso. Significa apenas que – para usar o termo que convencionamos – eles pensam e agem primordialmente do ponto de vista do “nós”. A composição do indivíduo adapta-se ao constante convívio com os outros a quem o comportamento tem que ser ajustado<sup>66</sup>.*

Quando livres de ameaças vindas de fora, de um “outro que não nós”, são os “outros de nós mesmos” a fonte, ao mesmo tempo, do controle e da identidade. São, igualmente, o fundamento das gramáticas sociais de controle da conduta, que ao mesmo tempo em que geram a norma da ordem da estrutura e geram as diferentes alternativas de ruptura da norma e de quebra individual ou mesmo grupal de uma ordem comunitariamente estabelecida e consagrada pela tradição.

---

<sup>66</sup> ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994. P. 108.

Quando não há conquistadores ou empresários de agronegócio por perto, o temor do viver é dirigido a outros conhecidos: “de dentro”. Todo o contrário do que em boa medida se passa na sociedade altamente complexa, quando os outros próximos, mesmo quando ainda relativamente próximos demais e ativamente controladores, são uma fonte de segurança, afeto, sentido e destemor. Ao passo que são os “outros que não nós” – do bandido ao imigrante – a origem do medo, do temor pessoal ou estendido a uma família, a um bairro, a uma nação.

Na pequena comunidade com frequência esta oposição de componentes da vida cotidiana - na verdade os dois lados de uma mesma moeda - pode ser vista com clareza na maneira diferente, ou mesmo divergente, como homens e mulheres situados em gerações alternadas traduzem o como se sentem “vivendo aqui”. Enquanto os velhos e mesmo os adultos-senior reconhecem que quase tudo o que desequilibra e ameaça o correr da vida “aqui na comunidade” vem “de fora” e chega com o que “é novo”, os jovens não escondem (quando podem) que o “viver agora aqui” sob o peso do controle individual e comunitário dos outros, oscila entre o constrangedor e o insuportável. “Ir embora pra cidade” não é então apenas um desejo motivado por horizontes de estudo e de trabalho “distante do cabo da enxada”. Antes de tudo é o partir para um lugar que, mesmo não sendo tão rotineiramente acolhedor e seguro é, por isto mesmo, um espaço social de liberdade a desafiar. No entanto, no correr de nossos estudos de campo, o que com frequência aparece como a diferença entre “os tempos de antes e os de agora”, como a ameaça e como o eixo do conflito, será sempre algo que em algum tempo anterior “veio de fora”. Algo que mesmo sendo originário de um outro tempo antes”, ressurge agora Com outros nomes – não tão diversos – e através dos mesmos e de outros poderes.

Afinal, de que *comunidade tradicional* estamos tratando aqui?

Vimos como Wolf e outros pesquisadores pioneiros do “tradicional” e/ou “popular” no “complexo”, tendem a identificar tais comunidades com o mundo rural. De modo ainda mais restrito, identificam com o múltiplo universo camponês, nos termos clássicos do sempre lembrado Chayanov - que Wolf nunca cita. Tendemos a seguir aqui no Brasil a mesma tradição. Assim é que antes de estabelecer uma classificação de tipos de camponeses na América Latina, Erik Wolf lembra, com Raymond Firth, que este termo e o de suas comunidades pode ser estendido. Mas logo a seguir ele opta por uma escolha mais clássica e definida.

*Raymond Firth, por exemplo, define o termo (camponês – CRB) da forma mais ampla possível, incluindo não somente agricultores, mas também pescadores e artesãos rurais (1952:87). Outros podem sentir-se tentados a incluir seringueiros independentes e mineiros de superfície. Para uma análise inicial, julguei conveniente considerar cada um dos tipos de atividade separadamente e definir o termo “camponês” da maneira mais estrita possível<sup>67</sup>.*

## **11. Existir na fronteira**

Uma outra maneira de pensarmos a *comunidade tradicional* poderia revelar agora a sua utilidade.

Ao invés de descrevermos com ênfase as estruturas sociais e alguns padrões internos de culturas das comunidades tradicionais, ao lado das suas relações de sujeição diante de poderes externos ou, simplesmente, “da cidade”, porque não ouvirmos o que nos dizem os seus sujeitos: suas mulheres e seus homens, seus saberes sobre si mesmos e os, seus imaginários e suas memórias? Porque não deixarmos a eles o trabalho de traduzirem, entre eles e para nós, aquilo que acreditam ser o lugar onde vivem, o território que habitam, o modo de vida que constituem, a experiência de cultura que criam e em que se enredam, com variados graus de autonomia<sup>68</sup>?

Se tomarmos uma linha de tempo arcaica o bastante em termos de história da região do Norte de Minas, que aqui nos tem acompanhado como um “modelo de Brasil”, poderemos ousar - como um ponto de partida - a idéia de que por oposição a todas as outras, são *comunidades tradicionais* aquelas que “ali estavam” quando outros grupos humanos, populares ou não, “ali chegaram” e “ali” se estabeleceram.

Alargando uma vez mais o nosso compasso do olhar, podemos pensar que entre as *tribos, comunidades tribais, aldeias indígenas, comunidades quilombolas, comunidades de camponeses tradicionais* - de povoadores esparsos nas antigas grandes fazendas, como “agregados” e/ou “moradores”, a sitiantes tradicionais concentrados em bairros rurais ou em

---

<sup>67</sup> FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo. Unicamp, 2003. P. 119. O mesmo capítulo da nota anterior. A citação de Firth é de: *Elements of social organization*, Whatts, Londres.

<sup>68</sup> Queremos dar a esta expressão, aos poucos esquecida na antropologia, mas viva ainda na geografia, a “pessoalidade” que encontramos em uma passagem de Agnes Heller: *O modo de vida não é totalmente independente da vontade dos sujeitos, na medida em que o próprio indivíduo (...) dispõe de um certo âmbito de movimento no qual pode escolher sua própria comunidade e seu próprio modo de vida no interior das possibilidades dadas (...)* HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.

povoados, a levas de migrantes em “colocações” de seringueiros, a pequenas e até a pouco quase desconhecidas aldeias de pescadores artesanais de praias que depressa os guias de turismo descobrem hoje, todas estas categorias de “povoadores” indígenas e/ou tradicionais enquadram-se em uma das seguintes categorias, de acordo com a história ou a memória do tempo em que “estão e vivem ali”... ou “aqui”.

a) São herdeiras de povoadores ancestrais cronologicamente distanciados da atual geração o bastante para que seus nomes, suas datas e seus feitos estejam totalmente apagados de registros históricos, e/ou sejam revividos na memória como uma saga fundadora ou um pequeno repertório de mitos;

b) São herdeiras de povoadores ancestrais reconhecidos, de tal maneira que os dados de origem da geração fundadora estão estabelecidos como registro (não raro em documentos pessoais ou cartoriais de fundação do lugar, ou de doação de terras) e cuja linha de sucessão de modo geral pode ser traçada até a presente geração;

c) A geração atual é ou se reconhece desde um tempo passado, mas ainda presente na vida dos mais velhos ou na memória ativa de seus filhos, como ela própria fundadora original do lugar em que vive, e da comunidade que constitui em um “aqui” ao mesmo tempo fisicamente geográfico e territorialmente social;

d) Uma leva de povoadores chega a um lugar e estabelece ali, em termos de uma atualidade presente uma comunidade com características culturais e identitárias que a aproximam de comunidades tradicionais mais antigas ou mesmo ancestrais. Muda-se, neste caso, um lugar atual de vida, mas não um modo antecedente de vida.

Em algum momento – ancestral, antigo, recente ou presente - uma *comunidade tradicional* existiu ou convive ainda com uma situação de fronteira. Em algum momento os seus primitivos, primeiros ou atuais povoadores chegaram “ali”. Eis possivelmente um dos motivos pelos quais parecem ser raros os mitos ou as sagas em que um “povo” nasce pronto em um lugar, como é bastante freqüente no caso de povos indígenas, quando deuses ou seres naturais, desde um lugar distante ou próximo geram seres humanos ancestrais e fundam “ali” um lugar social.

Logo nas primeiras linhas do capítulo mais teórico de seu livro: ***Fronteira – a degradação do outro nos confins do humano***, José de Souza Martins convoca um outro autor para lembrar que, de um modo ou de outro, a América Latina envolve ainda hoje territórios, populações e sociedades em “estágio de fronteira”.

*Com razão, observa Alistair Hennessy, que as sociedades latino-americanas ainda estão no estágio da fronteira. Ainda se encontram naquele estágio de sua história em que as relações sociais e políticas estão, de certo modo, marcadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras “não ocupadas” ou “insuficientemente” ocupadas<sup>69</sup>.*

No mesmo parágrafo, Martins afirma que “na América Latina a última grande fronteira é a Amazônia, em particular, a Amazônia brasileira”<sup>70</sup>. O que não significa que não existam, sobretudo aqui no Brasil, outras fronteiras: mais ativas no passado e talvez menos hoje. Mas ainda vigentes de um modo ou de outro.

Para além do que caracteriza a fronteira desde um ponto geográfico, ecológico, demográfico, econômico ou político (inclusive no que se refere a políticas governamentais de “expansão de fronteiras” ou de “ocupação de territórios”), ela é o lugar social e simbólico da alteridade. É o lugar onde absolutos outros se encontram: o índio e o branco, o “selvagem” e o “civilizado”, o conquistador e o conquistado, o colonizador e o colonizado, o pioneiro e o nativo, o rico e o pobre, o contemporâneo e o atrasado, “moderno” e o “tradicional”.

Em síntese, aquele que desde muito ou algum tempo “ali” estava e vivia *versus* aquele que chegou a um suposto lugar natural vazio, desocupado, desabitado, ou ocupado por povoadores autóctones, que respondem justamente pelo ainda domínio da natureza sobre a cultura. Aquele que, vindo de longe, chegou “ali” para ocupar, para conquistar e colonizar algum “imenso vazio”, e trazer para um “agora-aqui” o desenvolvimento, o progresso, o domínio do homem sobre a natureza. Enfim fazer chegar e acontecer a “civilização” num território vazio onde antes da “chegada do estranho” existiam apenas a natureza ou uma sociedade da incultura.

Um estado de fronteira não se dissolve quando mudanças demográficas e político-econômicas atingem um estágio de realização consolidada. Ele se dissolve quando este “lugar de alteridade” torna-se não propriamente uniforme, mas uniformizado de acordo com novos poderes, leis e normas de relações com a natureza e entre pessoas e grupos de pessoas. Ele se extingue como fronteira quando o “outro”, aquele que foi encontrado no caminho do “estranho” (ou mesmo do estrangeiro) torna-se não como ele - o chegante - pois é justamente isto o que a maioria dos que vieram e chegaram aqui” não desejam, mas um alguém dissolvido *sob as* e, somente assim, reconhecido *pelas* novas identidades do lugar.

---

<sup>69</sup> MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1997. P. 132. O trabalho de Hennessy citado é: *The frontier in Latin American History* 1978, Edward Arnold, Londres, pg. 3.

<sup>70</sup> Op. Cit p.132.

A ponto de poder-se dizer que um território de desigualdade e conflito entre alteridades como uma fronteira, resolveu-se em uma região de submissão e consenso forçado, como um lugar afinal descoberto, civilizado, integrado.

*A fronteira só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o outro se torna parte antagônica do nós. Quando a história passa a ser a nossa história, a história de nossa diversidade e pluralidade, e nós já não somos nós mesmos porque somos antropofagicamente nós e o outro que devoramos e que nos devorou<sup>71</sup>.*

Qual “outro”? Aquele que se tornou ele próprio um estranho diante da chegada de quem “veio de longe” e “tomou posse”. “Apossear” seria a palavra com que em diferentes regiões do país é denominado este ato de conquista realizada tanto pelos pobres de antes e suas famílias, quanto pelos agentes do poder e do capital e seus emissários, antes e agora.

Aquele que justamente por ser o “nativo”, indígena, mestiço ou branco, confunde-se com a própria natureza. Aquele que aos olhos do “pioneiro” é visto como um alguém individual e coletivamente destinado a ser destruído, dominado e tornado servil: cercado em *terras de sobra* ou empurrado para uma outra região que em algum dia repetirá o mesmo destino de vir a ser... fronteira<sup>72</sup>.

Aquele sobre quem não raro, e de forma inadequadamente falseadora, tendemos a situar como um intrigante “objeto de pesquisa”, sobretudo quando ela deseja descreve, através de uma cultura popularmente exótica, uma cultura intrigantemente liminar que, justamente por estar na fronteira que o chegante constitui, torna-se um presumível pitoresco “tipo cultural”. Quando não um ser coletivo que precisa com urgência ser investigado, justamente porque, de um momento invasor em diante torna-se – como alguns animais silvestres - uma espécie sob ameaça de extinção.

Martins lembra com acerto que mesmo nos estudos científicos, quase sempre a fronteira tende a ser percebida e descrita desde o ponto de vista de “quem veio”, “de quem chega lá”. É desde o heróico pioneiro ou o inevitável colonizador que a fronteira torna-se um lugar digno também de estudos sociais. Como se também para nós o território de fronteira

---

<sup>71</sup> Ibid. P. 134. Grifos do autor.

<sup>72</sup> *Terras de sobra*, os territórios sempre nos fundos de, ou à margem de, porções de natureza que restaram vazias, que sobraram diante de processos expropriadores de expansão. Esta fórmula apenas pretende englobar todas as formas de ocupação perene ou provisória de populações tradicionais, de ilhas a quilombos, a terras de santo, fundos de pasto e outras.



fosse, primeiro, apenas um campo de interesse para o cientista da natureza, dos herboristas do passado aos ecólogos de hoje.

No entanto, uma compreensão do que é um território que a chegada do “outro” torna uma fronteira, deveria ser realizada desde o lugar de quem “estava aqui” quando o “de fora” chegou. Ou, se o que constrói o lugar-fronteira é e está na *relação* que o contato ou os encontros e desencontros entre quem “estava” e quem “chegou” geraram, então esta mesma complexa relação deveria ser percebida e descrita como um acontecer entre duas múltiplas categorias de sujeitos-atores. E não como algo que somente acontece a partir de quando um ator ativo domina um sujeito-objeto passivo e constrói sobre os termos deste domínio – que pretende ser também o de uma suposta natureza intocada – uma história a ser narrada e uma sociedade a ser compreendida. Toda a fronteira é também algo como uma estrada de dupla-mão. Uma estrada-espelho do que a chegada do estranho provoca não raras vezes. Pois enquanto por um dos rumos chegam os que podem, pelo outro começam a sair e a migrar os que partem. Aqueles de desde então não podem fazer mais do que... partir.

E esta compreensão volta-se à “vítima”, ocasional ou propositadamente esquecida ou tornada opaca. Fronteiras que provocam o contato entre significações divergentes de tempo-espço, formas de apropriação de espaços naturais ou já socializados por algum tipo de trabalho antecedente, projetos de vida e de destinos diferentes, não podem deixar de abrigar o “acontecer do presente” sob a forma de práticas de ilegitimação o outro; de expropriação de pessoas, famílias e comunidades; de violência tornada institucional por quem e através de quem “acaba de chegar” contra quem “já estava ali”.

E, justamente porque “chegou antes de nós”, quem já estava constitui-se como uma presença que precisa ser carimbada de antemão, como a daquilo ou daqueles que devem mudar o seu existir devido á chegada de quem, de um momento em diante, legitima o ato de estabelecer, de um lado e do outro da fronteira, o como se deve ser, pensar e viver. Não é por outro motivo que desde tempos imemoriais, o pioneiro é também o conquistador de terras, bichos e gentes, antes de ser o colonizador de um território.

*As concepções centradas na figura imaginária do pioneiro deixam de lado o essencial, o aspecto trágico da fronteira, que se expressa na mortal conflitividade que a caracteriza, no desencontro genocida de etnias e no radical conflito de classes sociais contrapostas não apenas pela divergência de seus interesses econômicos, mas sobretudo pelo abismo histórico que as separa. Na fronteira o camponês ainda vive relações econômicas, concepções de mundo e devida centradas na família e na comunidade rural, que persistem adaptadas e atualizadas desde tempos pré-capitalistas. Ele,*

*que ainda está mergulhado na realidade de relações sociais que sobrevivem do período colonial, se descobre confrontado com formas tecnologicamente avançadas de atividade econômica, do mundo, do satélite, do computador, da alta tecnologia. E subjugado por formas de poder e de justiça que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados de sua realidade aparentemente simples, que mesclam diabolicamente o poder pessoal do latifundiário e as formas puramente rituais de justiça institucional.*<sup>73</sup>

Na tradição pelo menos brasileira, uma primeira geografia acentuou no processo de expansão de territórios a *frente pioneira*. Sua direção vinha do lugar civilizado para o selvagem ou o atrasado; vinha da cidade para o campo e do campo para o ermo, o sertão, a floresta. Chegava ao lugar do atraso, que ao chegante competia acertar o andar com o progresso. Seu sujeito é o pioneiro, qualquer que seja em cada caso o seu nome. Os outros, os que “lá estavam”, confundiam-se, como vimos antes, com as paisagens de uma natureza a ser, com todos os seus espaços naturais e os seus seres vivos, desbravada, conquistada e incorporada ao mundo social de quem veio “de lá até aqui”<sup>74</sup>.

Em um momento posterior, uma antropologia em que se destaca a pessoa de Darcy Ribeiro em seus primeiros estudos, aprende a olhar o território da fronteira e o acontecer dos processos sociais que a transformam em uma “fronteira”, desde o ponto de vista de quem foi para lá antes, como uma *frente de expansão* antes da chegada da *frente pioneira*, ou bem antes da chegada de ambas. Assim, sob o olhar desta outra antropologia, o que passa a interessar não é mais “o que se transforma com a chegada do pioneiro”, mas em como a sua chegada imposta ao outro afeta a “vida de quem lá estava”. Importante o fato de que este olhar sobre a fronteira desde o ponto de vista da *frente de expansão* totaliza aquilo que o olhar colocado sobre a *frente pioneira* não consegue ver por inteiro, como um sistema.

Em primeiro lugar, porque o olhar da antropologia totaliza o acontecer da fronteira. Ele procura compreender como um complexo sistema de contato, encontros e desencontros, aquilo que passa a ocorrer em um lugar de diferentes culturas inseridas em uma mesma natureza. Em segundo lugar, porque totaliza a própria “frente”. Ela deixa de ser o movimento de expansão do herói-pioneiro e passa a ser um movimento múltiplo, ocorrendo em e entre diferentes tempos-espacos. Envolvendo diversos atores sociais, entre ricos e pobres, entre expropriadores e expropriados, entre emissários do capital e do poder e os subalternos diretos ou indiretos à novidade perversa da chegada de um e do outro. Falando de Darcy Ribeiro eis o que lembra Martins.

---

<sup>73</sup> Ibid. P. 13.

<sup>74</sup> Ibidem. P. 134.

*Esse antropólogo não vê a frente de expansão como sendo apenas o deslocamento de agricultores empreendedores, comerciantes, cidades, instituições políticas e jurídicas. Ele inclui nessa definição também as populações pobres, rotineiras, não indígenas ou mestiças, como os garimpeiros, os vaqueiros, os seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores que praticam uma agricultura de roça antiquada e no limite do mercado<sup>75</sup>.*

Em uma outra situação, que não esta, haveria de ser um excelente exercício o colocarmos em paralelo às idéias de Zygmunt Bauman, as de Michel Maffesoli, e as de Homni Bhabha a respeito da presença marcada, desejada e contraditória da *comunidade* em nosso mundo de agora. De modo diferente, no entanto, devemos nos reaproximar da *comunidade tradicional* através de um outro confronto. Ele será entre Homni Bhabha e Manuela Carneiro da Cunha. Outros pesquisadores de campo serão convidados mais adiante.

## ***12. Comunidades tradicionais, coisa do passado?***

Em um artigo inserido como um capítulo de seu recente livro *Cultura com aspas* Manuela Carneiro da Cunha evita escrever a palavra “comunidade”. Mas ela emprega com frequência outras que a sugerem, e cuja utilidade em seus textos não é pequena.

Algo talvez impensável há alguns anos atrás acontece hoje de maneira crescente no universo de comunidades que vão de uma aldeia, ou um conjunto de aldeias indígenas, a colocações de seringueiros e a unidades de moradia de coletadores de castanhas ou de quebradeiras de coco.<sup>76</sup> Em alguns anos essas e tantas outras comunidades tradicionais e populares passaram de “entrave ao progresso” a coletividades socialmente presentes e politicamente ativas em favor de seus direitos identitários e territoriais. E isto sem que o essencial do que os ameaça cotidianamente em regiões de fronteira e de cobiça das frentes do

---

<sup>75</sup> Ibidem. P.135.

<sup>76</sup> Reproduzo aqui a nota 5 de seu capítulo 17, de **Cultura com aspas**, na página 279: *Embora, como buscaremos mostrar, as populações tradicionais tenham tomado os povos indígenas como modelos, a categoria “populações tradicionais” não os inclui. A separação repousa sobre uma distinção legal fundamental: os direitos territoriais indígenas não têm como fundamentação a conservação ambiental, mesmo quando se verifica que terras indígenas figuram como “ilhas” de conservação em contextos de acelerada devastação. Para realçar essa especificidade da legislação brasileira que separa os povos indígenas das “populações tradicionais”, não os incluiremos nesta categoria, e usaremos, quando necessário, a expressão “populações indígenas e tradicionais”.* Dados do livro: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2009.

capital tenha se reduzido. Elas passaram, de igual maneira, de unidades sociais credoras de dívidas históricas a aliadas do meio-ambiente, logo, a atores pessoais (como Chico Mendes) ou coletivos de grande relevância na condução inclusive de políticas públicas<sup>77</sup>.

De dentro da floresta, em algum lugar fora dos roteiros de asfalto do sertão, povo, populações, comunidades tradicionais se fazem ouvir em um triplo sentido:

- a. Elas se unem para proclamar direitos ancestrais e também novos direitos, e cobrar do poder público e de ONGs promessas e parcerias, inclusive as que se referem a salvaguardas que vão desde territórios patrimoniais até “patrimônios culturais imateriais”;
- b. Elas se inserem de maneira inovadora e rentável, em vários casos, em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta direta da natureza;
- c. Elas se redefinem como agentes de sustentabilidade anteriores mesmo às políticas públicas dirigidas à salvaguarda do meio ambiente. Duas dimensões centrais na condução dos próprios rumos do Brasil passam agora pelas comunidades populares: a agrária e a ambiental.

*O que este cenário deixa de reconhecer é que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais não estão mais fora da economia central, nem mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros, garimpeiros. Elas tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do “primeiro mundo”<sup>78</sup>.*

Por otimista – ou talvez profética - que possa sugerir ser, esta passagem revela um evidente novo “acontecer do presente” entre comunidades indígenas e comunidades tradicionais, sobretudo em regiões críticas de fronteira e de expansão expropriadora do agronegócio.

Em outra direção, passando do estigma identitário imposto “pelos que chegam”, pessoas e grupos humanos indígenas, mestiços, quilombolas, habitantes de terras de sobra, reapresentam-se, vimos, como senhores de direitos ancestrais. Direitos agora revisitados agora como legítimos, justamente por haverem sido antes aquilo que os desqualificava no

---

<sup>77</sup> Tanto é assim que existe no IBAMA o *Centro Nacional de Populações Tradicionais*. Op. Cit. **P. 278**.

<sup>78</sup> *Ibid.* **P. 289**.

passado: o serem pessoas, comunidades e territórios de: índios, negros, mestiços, pobres e marginalizados.

Olhada desde o lugar de onde vêm, de perto ou de longe, os que chegam para comercializar produtos e/serviços com ela, para expropriá-la, para convocá-la à mudança e ao progresso, para convertê-la a um outro deus ou a um outro modo de pensar o mesmo deus ou, simplesmente, para compreendê-la e escrever sobre ela, a *comunidade tradicional* foi e segue sendo o que a cada momento da história se propõe ou proclama a seu respeito. Resquíio do passado “de nossas culturas mais autênticas” a ser “preservado”; produtora da maior parte dos bens-de-mesa de nossas refeições diárias; “lugar do atraso e entrave ao progresso” e, mais recentemente, exemplo de harmonia com a natureza e de desenvolvimento sustentável.

Com acerto Manuela Carneiro da Cunha desconfia de formas usuais de qualificação das tão diversas *populações tradicionais*.

*O emprego do termo “populações tradicionais” é propositadamente abrangente. Contudo, esta abrangência não deve ser tomada por confusão conceitual.*

*Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Definí-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontra-las hoje em dia.*

(...)

*Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensional”, isto é, enumerando os seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros”. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas.<sup>79</sup>*

Esta maneira de “ver o outro” entre a unidade do que é partilhado e as diferenças que tornam a própria partilha de qualificadores comuns algo viável, tem sido usual não apenas entre antropólogos. Assim, ao mesmo tempo em que se reconhece que em algum lugar, e de alguma aceitável e discutível maneira, deve haver uma generalizada “cultura popular” típica da região sanfranciscana do Norte de Minas, com freqüência os seus povoadores, os que atuam junto a elas e os que as estudam preferem empregar termos como: *cultura sertaneja*,

---

<sup>79</sup> Ibidem. P. 278.

*cultura vazanteira, cultura camponesa, cultura nortemineira, cultura quilombola, e, entre os mais afoitos: culturas híbridas.*

Diante da dificuldade de encontrarmos um consenso sobre o que venha a ser o “tradicional” de tais inúmeras “comunidades”, depois que ele é separado do “primitivo”, do “indígena” e do “tribal”, talvez o melhor procedimento seja pluralizar o seu âmbito e centrar características diferenciadoras sobre cada modalidade de formação social que, de algum modo, venha a possuir algo em comum com o que está no intervalo entre o indígena e o urbano (= moderno, desenvolvido, capitalista, etc.).

Entre tantos cientistas sociais (geógrafos incluídos) um dos que mais tem se dedicado a não apenas descrever e compreender, mas atuar a favor das comunidades tradicionais é o antropólogo Alfredo Wagner Berto de Almeida. Poucas pessoas hoje mais têm trabalhado como ele questão das novas territorializações e das *terras de etnia* (indígenas e quilombolas) e do que chamamos aqui de *terras de sobra* (de que o *fundo de pasto* é um bom exemplo). Longa demais que seja, uma passagem de um dos seus estudos sua deve ser colocada aqui. Ele trata com mais detalhes do caso da Amazônia

*Há, portanto, diferentes processos de territorialização em curso que devem ser objeto de reflexão detida. Babaçuais, castanhais e seringais, sob este prisma, não significam apenas incidência de uma espécie vegetal ou uma “mancha”, como se diz cartograficamente, mas tem uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento. Esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos. Para se ter uma ordem de grandeza destas territorialidades específicas, que não podem ser lidas como “isoladas” ou “incidentais”, pode-se afirmar o seguinte: dos 850 milhões de hectares no Brasil cerca de 1/4 não se coadunam com as categorias: estabelecimento e imóvel rural e assim se distribuem: cerca de 12% da superfície brasileira, ou aproximadamente 110 milhões de hectares, correspondem a cerca de 600 terras indígenas. Estima-se oficialmente que as terras de quilombo correspondam a mais de 30 milhões de hectares. Em contraste, as terras de quilombos tituladas correspondem a cerca de 900 mil hectares. Os babaçuais sobre os quais as quebradeiras começam a estender a Lei do Babaçu Livre correspondem a pouco mais de 18 milhões de hectares, localizados notadamente no Meio-Norte. Em contrapartida as reservas extrativistas de babaçu não ultrapassam 37 mil hectares. Os seringais se distribuem por mais de 10 milhões de hectares e são objeto de diferentes formas de uso. Embora o Polígono dos Castanhais, no Pará, tenha um milhão e duzentos mil hectares, sabe-se que há castanhais em Rondônia, no Amazonas e no Acre numa extensão não inferior a 15 milhões de hectares. Em contrapartida as reservas extrativistas de castanha, de “seringa” e de pesca perfazem menos de 10% do total das áreas com incidência de extrativismos, ou seja, um total de 3.101.591 hectares, com população de 36.850 habitantes.*

*Acrescentando-se a estas extensões aquelas dos extrativistas do açaí, do arumã, dos ribeirinhos e das associações de fundo de pasto (na região do semi-árido) e demais povos e grupos sociais que utilizam os recursos naturais sob a forma de uso comum, numa rede de relações sociais complexas, que pressupõem cooperação simples no processo produtivo e nos afazeres da vida cotidiana, tem-se um processo de territorialização que redesenha a superfície brasileira e lhe empresta outros conteúdos sociais condizentes com as novas maneiras segundo as quais se organizam e autodefinem os sujeitos sociais. 28 Em verdade o que ocorre é a construção de identidades específicas junto com a construção de territórios específicos. O advento de categorias como os chamados “sem-terra” e os “índios misturados”<sup>29</sup> também podem permitir um entendimento mais acurado deste processo. Anote-se que novos povos indígenas estão surgindo, tanto na Amazônia, quanto no Nordeste ou no Sudeste do País.*

*Veja-se o exemplo do Ceará que vinte anos atrás oficialmente não registrava índios e hoje possui nove ou dez povos indígenas. Concomitante ao “surgimento” há critérios político- organizativos que se estruturam em cima da demanda por terras. As terras vão sendo incorporadas segundo uma idéia de rede de relações sociais cada vez mais fortalecida pelas autodefinições sucessivas ou pela afirmação étnica.*

*Para bem ilustrar isto recorra-se à leitura dos dados censitários: o Censo Demográfico de 2000 constata que os povos reunidos sob a classificação de indígenas foram os que tiveram a maior taxa de crescimento populacional entre 1991 e 2000. Cresceram a uma taxa anual de 10,8%, duplicando sua participação no total da população brasileira de 0,32% para 0,4%. Sublinhe-se que neste mesmo período a população total do Brasil cresceu a uma taxa de 1,6% ao ano. Os que se autodeclararam pretos<sup>30</sup> aumentaram 4,2%. O crescimento de indígenas e de pretos não se deveu à multiplicação da população de aldeias e comunidades negras, mas a uma mudança na maneira de auto-identificação do recenseado.*

*Sim, as pessoas estão se autodenominando na relação das identidades de afirmação étnica, que pressupõem territorialidades específicas. Elegendo a região Norte, Amazônia, constatamos que apenas 29,3% se autodenominam brancos, todos os demais, ou seja, mais de 2/3 da população, se apresentam como indígenas, pretos e pardos. Em outras palavras a região Norte tem uma “fisionomia étnica” que aparentemente, pelo percentual dos brancos, mais poderia ser aproximada de países como Bolívia, Peru e Equador. Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição do recenseado, e de um redesenho da sociedade que lhes possam permitir uma compreensão mais precisa das modalidades de uso comum vigentes. Definir oficialmente unidades de conservação apenas pela incidência de espécies<sup>31</sup> e operar com as categorias cadastrais e censitárias convencionais significa incorrer no equívoco de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito. Os movimentos sociais apresentam-se como um fator de existência coletiva que contesta esta insistência nos procedimentos operativos de ação sem sujeito. É deste prisma que pretendo chamar a atenção para a relevância de se abrir uma discussão ampla sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” e sobre*

*os processos de territorialização que lhes são correspondentes no momento atual*<sup>80</sup>.

Algumas linhas acima, vimos Manuela Carneiro da Cunha empregando a mesma categoria de Alfredo Wagner: *populações tradicionais*. Mais do que “populações”, em um sentido demográfico do termo, elas são e se representam como coletividades reunidas em diferentes modalidades de comunidades. Por isso acreditamos que a expressão *comunidades tradicionais* serve para identificá-las de forma adequada.

Mas a lembrança de Manuela vale também aqui, pelo fato de ela acentua algo tão sabido quanto esquecido. Populações ou comunidades tradicionais não são mais apenas folclóricos agrupamentos humanos encerrados nos confins da floresta ou esquecidos nos ermos dos sertões. São também unidades culturais conectadas com o mundo. Participam das mesas redondas dos congressos científicos desde onde nos desafiam. Conversam com agentes do Banco Mundial e, bem sabemos, um brado de um chefe indígena lúcido e irado pode repercutir nas Nações Unidas bem mais do que os relatórios de nossas pesquisas.

Alfredo Wagner nos trás um outro lado desta evidência. Vimos já que *territórios tradicionalmente ocupados* não são uma pitoresca exceção. Não são sobras do passado, e não representam uma demografia, uma antropologia, uma história e uma geografia do pitoresco a desprezar em estudos acadêmicos com pretensão a serem sérios. Ao contrário, juntamente com as *comunidades indígenas* elas representam hoje uma pluralidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos convidar a uma revisão de nossas idéias – inclusive constitucionais – a respeito de etnicidade e de territorialidade.

Em um trabalho coordenado por Antônio Carlos Diegues e Rinaldo S. V. Arruda e editado pelo Ministério do Meio Ambiente, há uma cuidadosa busca de características de culturas, saberes, populações e comunidades tradicionais.<sup>81</sup> Em um estudo em que a ênfase recai sobre a relação tradicionalidade/ sustentabilidade/biodiversidade, os autores elencam traços do que seriam *sociedades, populações* ou *comunidades tradicionais*. Um apanhado de dados que, a nosso ver, faz avançar bastante algumas imagens e idéias anteriores. Algumas “visões do outro” que sobretudo nos tempos dos primeiros estudos de comunidade percebiam e descreviam de forma estática e estratigráfica o popular e o tradicional dela.

---

<sup>80</sup> ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas*, Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais, v.6, n.1 / maio 2004, P. 28.

<sup>81</sup> DIEGUES; Antonio Carlos e ARRUDA; Rinaldo S.V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.



Saibamos acompanhar por um momento a longa listagem de indicadores das *sociedades tradicionais*, em Diegues e Arruda.

*Com base nas considerações anteriores, pode-se dizer que essas sociedades se caracterizam:*

*\* pela dependência da relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais com os quais se constrói um modo de vida;*

*\* pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos, que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;*

*\* pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;*

*\* pela moradia e ocupação do território por várias gerações, ainda que alguns membros possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;*

*\* pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa ser mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado;*

*\* pela reduzida acumulação de capital;*

*\* pela importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco e compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;*

*\* pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas;*

*\* pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor e sua família dominam todo o processo até o produto final;*

*\* pelo fraco poder político, que em geral reside nos grupos de poder dos centros urbanos; e*

*\* pela auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta<sup>82</sup>.*

---

<sup>82</sup> Op. Cit. P. 59.

Com um olhar bastante próximo ao de boa parte dos novos estudos de comunidades primitivas e/ou tradicionais, nossos autores deslocam o eixo de uma tradicionalidade cultural centrada sobre a interioridade peculiar de um modo de vida, para questões que priorizam a ocupação ancestral ou recente de um território; para as formas patrimoniais de manejo do meio ambiente; para as diferentes modalidades de sistemas de saberes e práticas de tal manejo; para a organização interna da unidade comunitária e a sua dependência, sobretudo política e econômica, frente aos centros urbanos próximos em mais remotos; para a dimensão identitária alter e sobretudo auto atribuída.

Em um momento posterior do mesmo livro, Diegues e Arruda chegam a uma síntese em que por uma questão não tão pequena irão divergir de Manuela Carneiro da Cunha.

*Assim, utiliza-se neste estudo a noção de sociedades tradicionais para definir grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza<sup>83</sup>. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.*

*Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros<sup>84</sup>.*

Nesta definição de síntese nossos dois autores incluem as *comunidades indígenas* no círculo das *comunidades tradicionais* - o que não estaremos fazendo aqui. De outra parte, ao procurarem os seus opostos ou, pelo menos, os seus diferentes, eles elencam em maioria categorias de atores individuais ou coletivos pertencentes ao pólo do poder e do capital. Em boa medida isto é verdadeiro e visivelmente atual, pois bem sabemos que os lugares de dependência e de oposição da pequena *comunidade tradicional* estão na cidade e na empresa. Estão, também, entre políticos, banqueiros e empresários. Estavam até passado próximo – e

---

<sup>83</sup> *Modo de vida*. Este conceito hoje em dia pouco comum entre antropólogos, mas importante entre geógrafos e outros cientistas sociais, será compreendido aqui a partir da definição de um geógrafo. Sorre assim o define: *Esta expressão designa o conjunto mais ou menos coordenado das atividades espirituais e materiais consolidadas pela tradição, graças às quais um grupo humano assegura sua permanência em determinado meio. Descrevemos assim os gêneros de vida baseados na pesca, na criação nômade, na agricultura e em seus diversos modos*. SORRE, M. **Geografia**, São Paulo: Ática, 1984. P. 90.

<sup>84</sup> DIEGUES; Antonio Carlos e ARRUDA; Rinaldo S.V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001. P. 62, grifo meu.

estão até hoje em várias regiões rurais, em mãos de latifundiários “tradicionais” e de seus emissários do poder, de jagunços a juizes. Estão hoje de forma crescente nas mãos quase sempre impessoais do agronegócio.

Os mesmos novos senhores do campo e da floresta que em seus canais de televisão apresentam-se como o fator único de progresso no campo e de desenvolvimento das áreas sociais que ocupam. Na mesma medida em que reservam programas de intervalo em que abrem, aqui e ali, pequenos espaços a artistas rurais ou ruralizados que são apresentados como os que preservam ainda “as melhores tradições de nossa gente”.

Em nome da própria absoluta atualidade desde onde falam, seria indispensável colocar no tabuleiro deste complexo cenário de identidades e diferenças, outros sujeitos também presentes e, hoje, mais do que nunca. Vale acrescentar que em um outro trabalho, Diegues afirma o seguinte.

*O território das sociedades tradicionais, distinto das sociedades urbanas industriais, é descontínuo, marcado por vazios aparentes (terras em pousio, áreas de estuário que são usadas para a pesca somente em algumas estações do ano) e tem levado autoridades da conservação a declará-lo parte das unidades de conservação, porque não é usado por ninguém*<sup>85</sup>.

Assim sendo, podemos perguntar que lugar ocupariam categorias de pessoas, de famílias, de redes de parentesco, de neocomunidades como as que ao longo das estradas semeiam “acampamentos de lona preta” dos movimentos sociais pela reforma agrária? Qual o lugar dos desalojados de barragens ou de novas reservas biológicas e parques naturais? Onde poderiam ser colocados os que aqui e ali são beneficiados por novos projetos de assentamento e ocupação modernizada de terras de produção, como os “irrigantes” dos projetos ao longo de partes do rio São Francisco?<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> Op. Cit. P.84

<sup>86</sup> Há hoje uma bibliografia múltipla e fecundamente diversificadas a respeito de *neocomunidades populares*, como os acampamentos e assentamentos dos movimentos de reforma agrária ou dos desalojados por barragens, entre outros. Para o caso, bastante mais raro entre os nossos estudos rurais, dos neoprodutores rurais modernizados, recomendo, como um exemplo, o estudo de Ramonildes Alves Gomes: *De sitiantes a irrigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida*. Ele é o capítulo 12 da parte III do volume 2: *Estratégias de reprodução social*, da série: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Esta longa e oportuna série de volumes de estudos sobre a atualidade do Campesinato brasileiro foi organizada por Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes e Rosa Acevedo Marin. É uma edição conjunta do NEAD, do Ministério do Desenvolvimento Agrário e da Editora da UNESP.

Dados da obra: GOMES, Ramonildes Alves. De sitiantes a irrigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de e MARIN, Rosa Acevedo. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Volume II: Estratégias de reprodução social. São Paulo: NEAD, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Editora da UNESP, 2009.

Acaso podemos classificatoriamente abrir mais ainda o nosso leque? Creio que respeitadas as diferenças, sim. Assim, poderiam ser lembradas aqui as unidades sociais de produção agropastoril (bem mais agro do que pastoril) das recentes experiências comunitárias de formação de núcleos de agrovilas, de agricultura orgânica, de permacultura, e outras semelhantes alternativas. Esta é uma questão a que retornaremos adiante.

Da relação de indicadores do “tradicional” em uma comunidade “relativamente isolada”, cremos que ficaram de fora - e não por esquecimento, pelo que conhecemos de seus autores - alguns qualificadores importantes. E eles nos remetem a José de Souza Martins e, com ele, a outros estudiosos da questão rural/agrária/ambiental no Brasil de hoje.

Talvez o cenário descrito por Diegues e Arruda seja o mais completo dentre os que procuram caracterizar a *comunidade tradicional* e suas derivadas. Entretanto, seria oportuno acrescentar alguns qualificadores e repensar outros cujo valor é tão relevante quanto os listados acima. Quais seriam eles?

***A transformação da natureza:*** mais do que existir em um território encontrado, doado, conquistado, apropriado e tido como um lugar natural e social legítimo de existência de uma *comunidade de ocupação*, o que estabelece o reconhecimento de direitos territoriais de uma *comunidade tradicional*, é o fato de que ela se tornou socialmente legítima através de um trabalho coletivo de socialização da natureza. Um trabalho realizado sem interrupções ao longo de gerações ou, no limite, através da geração presente. Assim, um lugar natural – não raro lembrado como selvagem, intratável, vazio e doentio – que “não era assim”, “ficou assim” através e ao longo de um contínuo e variado trabalho individual, familiar e comunitário. Um exercício “rústico” sobre uma natureza “bruta”, a ponto de os seus instrumentos básicos serem sempre lembrados como a enxada (instrumento presente em muitas modas de viola) e a foice. Um trabalho associado a um saber peculiar que, com mínimos recursos econômicos, empresariais e tecnológicos, se comparados como os das neounidades do agronegócio, tornaram um espaço de natureza em um lugar social humanamente habitável e, em seus termos próprios, produtivo<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Não é raro que, na memória que reconta a história do lugar social da comunidade, ela seja colocada justamente a meio caminho entre a *sociedade indígena* cuja presença ancestral deixou escassos registros e cujo afã de socialização de um território natural foi mínima, e as formas atuais de ocupação anterior por parte das grandes fazendas e, nos dias de hoje, por empresas, quase sempre de monoculturas, cujo poder social é expropriador e cuja intervenção sobre a natureza é exageradamente transformadora.

Este é o momento em que talvez seja oportuno trazermos aqui uma compreensão do que seja o “natural” e as suas relações com o humano socializador. Esta idéia será trazida aqui de um texto de Marilena Chauí.

*Natural é tudo o que existe no universo sem a intervenção da vontade da ação humana. Sob este aspecto, natureza, de um lado distingue-se do que é efeito de uma deliberação e de uma decisão humana e, de outro, opõe-se ao artificial, isto é, aos objetos técnicos e tecnológicos produzidos pelo trabalho (...) Em outras palavras, a natureza é o conjunto de tudo quanto existe sem os seres humanos e é percebido por eles como o meio e o ambiente no qual vivem, significando tanto o conjunto das condições físicas em que vivemos como aquelas coisas que contemplamos com emoção (a paisagem, o mar, o céu, as estrelas, terremotos, eclipses, tufões, erupções vulcânicas). Ela é o mundo visível como meio ambiente externo, mesmo que nos afete interiormente<sup>88</sup>.*

Ao longo deste estudo estaremos tomando emprestada de Marilena Chauí esta compreensão da natureza. Devemos lembrar também que uma antropologia para além do simples relativismo, estabelece que mais do que uma mesma natureza diferentemente percebida desde diversas culturas, talvez o que haja são diferentes naturezas construídas como percepção, compreensão sistêmica e maneja desde os diversos saberes das diferentes categorias de sujeitos que a vivenciam, pensam e manejam em cada cultura.

De igual maneira, estaremos utilizando aqui o conceito *socialização da natureza* - que se aproxima de algum modo da idéia geográfica de *territorialização* - para significar a ação pela qual um grupo humano age sobre uma porção da natureza e a maneja, transformando-o de algum modo. É desta maneira que um *espaço natural* torna-se um *espaço humano*. Torna-se simplesmente um *espaço*, se quisermos pensar com Milton Santos. E não apenas porque a partir do plantio intencional de um campo de milho ou da construção de um povoado, uma porção da natureza é parcialmente transformada e, assim, socializada: tornada um *lugar de cultura*.

Um dado simbólico é anterior e fundador a todo o processo de *socialização da natureza*. Uma porção do cerrado do Norte de Minas é atingida, povoada e culturalmente transformada porque, antes de ser um lugar natural já é para os seus povoadores um campo de signos, símbolos, saberes e significados. É uma paisagem natural recriada por mentes e sentimentos, mesmo que sobre ela não haja ainda ação alguma.

---

<sup>88</sup> CHAUI, Marilena, *Cidadania Cultural: o direito à cultura* 1990. Brasiliense, SP pg.104.

Sabemos que somente o ser humano é capaz de intencionar uma árvore como um ser da natureza, como um lugar de abrigo, como uma entre outras fontes de alimento, como a matéria provedora de madeira para uma lança ou uma casa, como o totem de um grupo tribal, como uma referência emblemática de uma cidade (como o tamarineiro de São Romão, na margem do rio São Francisco), como um lugar sagrado (a árvore do Buda) ou como uma própria manifestação corporificada de uma divindade.

O *ambiente* será aqui considerado sempre como um a porção vivida de natureza em sua relação com o homem. Somos seres naturais, mas naturalmente humanos, como alhures lembra Karl Marx. Habitamos um mundo de natureza, mas vivemos concretamente em diversos ambientes. Não apenas “ambientes naturais”, mas ambientes de algum modo socializados por uma cultura e, logo, existentes como também parte dela.

É de algum modo raro que no interior da memória que reconta a história do lugar social de uma *comunidade tradicional* ela seja colocada a meio caminho entre a *sociedade indígena* cuja presença ancestral deixou escassos registros e cujo afã de socialização de um território natural foi mínima, e as formas atuais de ocupação anterior por parte das grandes fazendas e, nos dias de hoje, por empresas, quase sempre de monoculturas, cujo poder social é expropriador e cuja intervenção sobre a natureza é exageradamente transformadora.

**A autonomia:** é preciso que uma pequena *comunidade quilombola* ou *extrativista* esteja muito isolada “do resto do mundo”, para que não se reconheça associada a, e interdependente de: a) outras comunidades com iguais características e, não raro, com uma semelhante história identitária de presença no lugar; b) outras comunidades maiores, onde (como nas gradações de João Guimarães Rosa) existe já um equipamento urbano e um “comercinho” que a coloca a meio caminho entre um aglomerado rural e uma cidade; c) cidades próximas de referência cotidiana; d) cidades maiores e mais distanciadas, de referência sazonal ou ocasional.

Este fato não invalida um outro, também evidente e igualmente reconhecido. O de que, se comparados com os “peões de fazenda”, com os empregados de empresas rurais e com os trabalhadores assalariados da/na cidade, pessoas, famílias e unidades de vizinhança e trabalho das *comunidades tradicionais* reconhecem que realizam o seu trabalho e vivem as suas vidas com graus de autonomia qualitativamente diferentes e bem maiores.

“Trabalhar no que é seu”; “ser dono do seu tempo de trabalho”; “ser livre” (mesmo que em termos relativos) para decidir o destino de sua produção de bens da terra, ou mesmo

de artesanato; enfim, “trabalhar sem patrão, mesmo que na lida do pobre”, são qualificadores altamente valorizados. Eles desenham um modo de vida em que muitas vezes o preço de uma assumida “condição de pobre” é a realização de uma autonomia, traduzida como uma espécie sempre desejada de liberdade: “ser dono do seu” e, por este meio, “ser dono de sua vida”.

**A *autoctonia*:** seria esta palavra aparentemente ambígua a melhor aqui? Na falta de outras, talvez ela seja a que melhor traduz o descender e/ou saber-se e sentir-se descendente de uma geração ou de uma linhagem de uma pessoa, de algumas pessoas, de uma família original ou de um pequeno grupo de parentes ou parceiros fundadores. O que equivale ao reconhecer-se como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições e lugares socializados. De direitos de posse e proveito de um território ancestral, que pode vir desde tempos imemoriais (“isso vem dos tempos de Adão”) ou de tempos muito próximos, como aquele em que cabem a geração fundadora e a de seus filhos.

Este é um dos indicadores lembrados por Diegues e Arruda.

Será proveitoso fazê-lo integrar-se aos anteriores, para lembrar que não é uma presença pura e simples em um lugar, entre ancestrais e contemporâneos, aquilo que garante direitos de posse e uso. O que os garante é – vimos já - uma presença realizada através de um trabalho socializador da natureza e integrador de pessoas e de teias sociais entre pessoas, no interior de uma comunidade, entre comunidades e através de gerações. É a lembrança viva do que “os nossos fizeram aqui” o que torna uma *memória de autoctonia* um atestado de direitos, segundo os códigos e gramáticas de uma jurisprudência também tradicional, que as pessoas do povo acreditam valer tanto quanto aquela reconhecida como “vinda de fora” e oficial: a “dos homens do poder”.

**A *memória de lutas passadas de resistência*:** talvez este seja o indicador de presença e de memória de uma *comunidade tradicional* esquecido em Diegues e Arruda, e tão presente em outros autores, como José de Souza Martins.

De fato, são poucos os casos de *comunidades tradicionais populares* em que a memória dos fatos e feitos, das histórias e estórias da fundação do lugar e de sua continuidade não esteja associada a diferentes momentos de luta e conquista, de confronto, expropriação e resistência. Em um primeiro contar da memória, algumas esparsas e vagas lembranças dos “mais velhos aqui do lugar” poderão fazer alguma referência longínqua à presença de grupos e comunidades indígenas. Então não será raro que, de maneira sempre vaga e imprecisa,

alguns fragmentos de uma história oral e mítica recordem como quase-heróis os primeiros fundadores do lugar.

Mas será sempre sobre uma lembrança, não raro datada e situada, de lutas contra frentes expropriadoras do passado distante ou próximo, o que qualifica a própria autoctonia e os direitos de posse dela derivados. A geração atual sucede em linha direta uma ou algumas gerações que não apenas chegaram “aqui”, povoaram, socializaram e significaram “este lugar”, mas também resistiram a pressões passadas, ou até mesmo a presentes e ativas situações de cercamento, de ameaça, de expropriação ou mesmo de conflito armado aberto.

Assim, entre os mais diversos momentos próximos ao presente, uma *comunidade tradicional* não se reconhece como tal apenas por serem os seus povoadores e os seus modos de vida “diferenciados do ponto de vista cultural”, como grifamos na conceituação de Diegues e Arruda. Ela assim se identifica por haverem as suas gerações de povoadores, criado, vivido e transformado no correr dos tempos padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória. Isto não aconteceu e segue não ocorrendo em algumas *comunidades tradicionais* do Brasil. Mas por certo faz parte da história de muitas elas, e não apenas como “coisa do passado”, mas como algo que ocorre agora, na vida da presente geração de povoadores.

Assim, são conhecidos casos de *comunidades quilombolas* cuja ancestral origem é atribuída a um gesto pacífico, como a doação das terras a uma ou a algumas famílias de escravos. Em outros casos o *quilombo* origina-se de um ato de resistência, como a fuga de escravos ou o abandono ostensivo de uma fazenda, seguido da criação de um lugar de refúgio e luta. Em várias delas, após um tempo de paz devida ao próprio isolamento da comunidade original e de seus herdeiros, vieram os tempos em que “chegaram eles”, sujeitos de fazendas, empresas e negócios, que instauraram “aqui” um tempo anterior e/ou presente de ameaças, expropriações, cercamentos e conflitos.

***A história de lutas e resistências atuais:*** dada a relevância deste fator, é preciso lembrar que desde uma memória de tempos passados e de conflitos “com os homens”, parcial ou totalmente resolvidos, não são poucas as comunidades tradicionais em que a lembrança de um passado de lutas e de expropriações sucessivas prossegue em uma vivida história do presente. Pode mesmo acontecer de a geração atual reconhecer-se como aquela que assistiu à chegada dos “tempos da Besta Fera”. Entre conflitos armados e lentos enfrentamentos jurídicos, boa parte do que configura o que culturalmente chamamos de um



*modo de vida*, realiza-se também politicamente como um trabalho comunitário de resistência atual.

Em alguns casos limite, lembremos as ameaças advindas da transformação de um lugar social de vida popular em um imenso espelho d'água de uma grande represa, o que provoca o deslocamento total ou parcial da comunidade para uma “nova área”, quase sempre diversa e bastante pior do que a “lá de onde a gente vivia”. Lembremos a criação de espaços públicos e oficiais de salvaguarda de natureza e biodiversidade, o que com frequência gera formas semelhantes de retirada forçada e de expropriação. São repetidas situações em que a resistência mobilizada e, no limite, uma justa fúria popular voltam-se contra leis e decretos que criam reservas biológicas e parques naturais de onde pessoas do povo são expulsas em nome dos direitos de plantas e de animais silvestres. Em nome também de mais uma área não raro aberta aos negócios do turismo. Estas são situações em que reservas extrativistas surgem aqui e ali como um possível modelo promissor.

Finalmente, lembremos as ameaças de expropriação ou de transformações rápidas e de efeito direto sob o modo de vida tradicional, providas de frentes pioneiras, através das diferentes modalidades da expansão do capital sob a forma de fazendas-empresas de monoprodução de gado de corte, de vegetais de transformação (milho, cana) ou e exportação direta (soja). Ou ainda como empresas madeireiras ou mineradoras, cujos desastrosos efeitos sobre biomas como a floresta ou o cerrado são conhecidos e com frequência denunciados.

***A experiência da vida em territórios cercados e ameaçados:*** a expulsão de toda uma comunidade de sua “terra de sempre” é uma forma radical de expropriação passada e presente. A redução progressiva do território original até limites não raro exíguos o bastante para não suportarem mais a demografia original de uma comunidade tradicional, é uma outra. Não são poucas as *comunidades tradicionais* cercadas entre terras que se percorre a pé em alguns minutos. Terras pouco férteis a meio caminho entre margem de um rio e uma longa cerca de arame. Isto quando uma comunidade já não se constitui dentro de *terras de sobra*, em altos de chapada, em fundos de pasto, em territórios até agora sem serventia para as frentes expropriadoras.

Um dos atributos nem sempre reconhecidos até mesmo por pesquisadores de campo, está em que a comunidade não se faz “tradicional” por meio de alguns traços folclorizáveis de sua cultura. Elas se tradicionalizam como uma estratégia de defesa. Como um modo de existir dividido entre a relação dependente com o “mundo de fora” e uma protetora quase-

invisibilidade. Índios, quilombolas, camponeses, antes e agora vivendo sob o peso de contínuas ameaças, resistem procurando também fazerem-se contactáveis ou pouco visíveis aos olhos do outro. Quase invisíveis, mas sempre presentes.

E é sobre uma anterioridade vivida e pensada através da afirmação de que “a gente já estava aqui quando eles chegaram, mesmo que eles não tenham visto a gente” (ou até por isto mesmo), que a *comunidade tradicional* reconstrói tanto a gramática de seus direitos políticos quando a de sua identidade social.

Assim sendo, elas não são tradicionais porque aos olhos de quem chega opõem-se ao que, segundo “eles”, é moderno. São tradicionais porque são ancestrais, porque são autóctones, porque são antigas, resistentes e anteriores. Porque possuem uma tradição de memória de si mesmas em nome de uma história construída, preservada e narrada no existir em um lugar, por oposição a quem “chega de fora”, e à neo-história do chegante.

Ao olhar da frente pioneira, quem estava e habitava “aqueles sertões vazios” é invisível porque se confunde com a própria natureza que não soube “trabalhar” e “modernizar”. Ou aquela é “uma gente atrasada” (= tradicional) porque deixou-se justamente ficar “à margem da história”. Isto é: da história dos que imaginam que eles “fazem história” a que “os outros” se submetem.

Sob o olhar de outras frentes de pobres que, empurrados desde outros territórios chegam “ali”, também eles são e se preservam como sujeitos e comunidades tradicionais, quando resistem, ou quando não conseguem incorporar-se aos serviços e aos projetos dos “modernos”, ao lado dos que, antes deles – e com histórias e estórias passadas e presentes não muito diversas – já estavam “aqui”.

Sob um outro olhar, o das “vítimas”, as *comunidades tradicionais* são o que existia quando, em um tempo “antes”, pessoas, famílias, teias de parentes de parceiros, etnias e povos já “ali estavam” no momento em que os “outros” chegaram. Eles são e se reconhecem como aqueles que foram afinal “descobertos” - quando a sua existência em um espaço natural é percebida e levada em conta – “desbravados”, “conquistados”, dominados, submetidos, cercados e, não raro, expulsos em direção a uma outra fronteira provisória.

Esta deveria ser a primeira característica da *comunidade tradicional*. Ela não está tanto em sua tradicionalidade, repetimos. Pois este atributo sim, parece ser bastante pouco aplicável como um diferenciador de modalidades de grupos sociais, de formas de povoamento, de modos de vida, de culturas e de identidades. A autonomia, a autoctonia e a cultura de

resistência, sim. O fato de uma comunidade de povoadores de um território poder reclamar o “ser daqui”, ou “estar aqui” desde tempos imemoriais ou, pelo menos, desde “a chegada do estranho”.

A comunidade autóctone pode proclamar como um estatuto de perenidade que sempre esteve em um lugar até agora habitado por descendentes de ancestrais. Ela pode lembrar que ocupa um lugar de vida e trabalho do qual, mesmo não sendo em sua origem a unidade pioneira, é a que pode atestar ou rastrear uma presença antecedente a de outras frentes de povoamento posteriores. Ela pode reclamar uma autoctonia relativa: não é pioneira nem a mais antiga, mas habita um território partilhado com outras unidades sociais de povoamento remoto, comprovada ou imaginariamente antecedente de longo ou médio tempo à chegada de outras frentes de povoamento.

Ousemos ver e pensar por um momento não tanto o que está nos estudos científicos, cada um de modo geral centrado sobre uma modalidade de “acontecer no campo”, mas o que se dá a ver quando, com olhos abertos e desarmados percorremos uma região rural situada entre cidades próximas ou distantes. Procuremos colocar lado a lado, e depois aproximar ou opor as mais diferentes formas ancestrais e atuais de ocupação de territórios fora-da-cidade. Lancemos mão, em primeiro lugar, de critérios simples de tempo-e-espço. Coloquemos, então, de um lado, aquelas *povoações, comunidades* sobre as quais tempos aplicado o qualificador “tradicional”. Estaremos repetindo algo já escrito de outro modo. Mas algo que completa de forma mais proveitosa o que vimos até aqui.

### ***13. comunidade: unidade e diferença***

Procuremos retomar passos já andados aqui e traçar o perfil de diferentes formas de convivência a que se pode aplicar este nome tão usual e tão desconhecido: *comunidade* e, em nosso caso, a *comunidade tradicional* e suas tantas variantes.

Em um vôo mais alto e ousado, coloquemos de um lado as *comunidades étnicas*: as de povos indígenas e as de remanescentes quilombolas, a meio caminho entre a *comunidade tribal* e a *comunidade tradicional regional*.

Pensemos agora um ousado contraponto. Ele envolve formas de habitação a que não se deve aplicar, a nosso ver, a idéia de *comunidade* e, com bem mais motivos, a de *comunidade*

*tradicional*. Assim, esta unidade de habitação poderá parecer aqui um convidado indevido. No entanto, ela “aí está” e multiplica-se ao redor das cidades e nos entremeios semi-rurais entre uma cidade e outra de maneira muito acelerada. Assim, coloquemos no extremo oposto da *comunidade étnica* e da *tradicional* os territórios autocercados que o capital semeia sobre terrenos que antes foram fazendas ou “áreas vazias”. Condomínios que o “negócio do imóvel” cria como novos espaços privilegiados e dirigidos aos desejos “classe A” de viver uma vida ao mesmo tempo urbana-e-rural, ecologicamente “correta e feliz” e sumamente protegida.

Podendo parecer semelhantes a eles para quem olha de longe, mas bem diferentes das “comunidades-condomínio”, coloquemos agora em nosso desenho, o que chamaremos aqui de *comunidades de opção*. Em boa medida elas são constituídas por pessoas vindas da cidade e animadas pelo projeto de realizarem no campo, ou mesmo em um território geograficamente remoto, uma experiência de “vida alternativa”. Uma vida fortemente centrada em um imaginário utópico de comunidade ideal, e voltada a uma opção de produção de bens da terra através de um manejo ecologicamente correto, de uma vida frugal e produtora de alimentos “naturais” e eugenicamente sadios. Há também nestas pequenas e, não raro, efêmeras comunidades, um desejo de retorno a alguma forma de economia moral, tal como ela foi descrita muitas linhas acima. Esta será a razão pela qual elas tendem a se vincular a experiências atuais de economia solidária<sup>89</sup>. Ecovilas, pequenas áreas de agricultura orgânica e corporada, são seus melhores exemplos. Algumas, as mais antigas, podem ser originadas de unidades confessionais e/ou religiosas. Não esqueçamos que práticas de relação sustentável com o ambiente e de agricultura orgânica, nas suas diferentes alternativas, associam-se aqui e ali, também de maneira crescente, a projetos comunitários em/de assentamentos de reforma agrária, e até mesmo a novos projetos de produção de alimentos de algumas *comunidades tradicionais*.

Podemos situar agora dois tipos de neocomunidades que, juntas, reclamam o termo: “popular”, a elas atribuído com freqüência. No entanto, sendo povoadas, vividas e pensadas por pessoas, famílias e grupos de vecindário entre pequenos proprietários lavradores de terra - os “camponeses” de nossos estudos - ou por unidades sociais diferenciadas quanto ao trabalho prioritário, elas se separam através de um outro critério.

---

<sup>89</sup> Assim como acontece com o conceito *cultura* e com as palavras *comunidade* e *comunidade tradicional*, também as economias alternativas ao modelo capitalista neoliberal apresentam vários nomes antigos e atuais, todos eles de algum modo cobertos pela idéia de *economia moral*. Assim, em um mesmo vocabulário crítico, são analisados verbetes com estes nomes: *economia do dom*, *economia solidária*, *Economia Social*, *Economia Popular*, *Economia Popular Solidária*, *Economia Social e Solidária*, *Socioeconomia Solidária*, *Economia do Trabalho*, entre outros.

Ao ocuparem territórios ribeirinhos e sertanejos, não raro próximos em sua geografia e em sua condição de pobreza, essas néo-comunidades atravessam momentos de ocupação de territórios e histórias de seus processos bastante diversas. Podemos dar a elas e nome genérico de *comunidades de ocupação*. Seus melhores exemplos são os acampamentos provisórios e os assentamentos dos movimentos de reforma agrária.

Estamos também diante de *comunidades de expropriação*. Elas envolvem territórios ocupados – quase sempre como única opção forçada - por populações e comunidades “deslocadas” por efeito de construções de barragens, pela criação de áreas de parques e reservas naturais, ou outros processos de reutilização de territórios. Quase sempre as populações “desalojadas” são levadas para algum lugar ainda rural, ou já urbano pré-escolhido pelo poder público.

Vivemos um tempo de “modernidade líquida”. Nela a idéia de comunidade ressurgiu como um contravalor e um possível retorno real a formas de vida alternativas ao individualismo do mercado, assim como à ameaça de uma perda de substância das diferentes formas arcaicas (como as confessionais), tradicionais ou modernizadas (como as “comunidades eclesiais de base” do cristianismo católico).

Vimos de passagem logo nas primeiras páginas deste livro, como favelas do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que abrigam diferentes formas de pequenas unidades sociais autodenominadas “comunidade”, apresentam-se agora, identitária e mesmo juridicamente, como “comunidades”, no seu todo. A quem trabalhe mais diretamente com a educação não será estranha a idéia de se transformar a unidade formal “escola” em uma “comunidade escolar”. E se possível em uma unidade cultural aberta e integrada na vida cotidiana de sua “comunidade de acolhida” – o lugar social em que a escola existe e funciona. De igual maneira, em boa medida a proposta de municípios educadores, que aos poucos difunde-se entre nós, pode ser mais um esforço de retorno, nos termos de nossa difícil realidade atual, aos tempos dos projetos pioneiros de “desenvolvimento e organização de comunidades” do pós-guerra.

Na mesma medida em que tão logo se constitui uma experiência de luta e resistência popular sob a forma de um acampamento da reforma agrária, ainda que a retórica de seus líderes possa ser a da “classe”, é uma comunidade o que se procura constituir desde os primeiros momentos. Uma comunidade, aquilo em nome do que até mesmo um acampamento de refugiados em um país estrangeiro luta por se transformar.

#### ***14. Tradicional... popular***

Uma outra pequena síntese poderia ser escrita agora. Ela repete indicadores classificatórios já vistos antes, mas agora acrescidos de indicadores de teor mais propriamente culturais.

Quais seriam os seus atestados de direitos a estarem comunitariamente “aqui”, e a viverem “como a gente vive”, se os próprios homens e as mulheres das diferentes *comunidades tradicionais* pudessem dizer, em suas palavras, quais as suas razões? Quais os fundamentos de seus valores e motivos para viverem onde vivem; para trabalharem a terra que trabalham; para partilharem um modo de vida próprio e para transferirem aos seus herdeiros: a casa, o quintal, as roças, o campo de futebol, a praça com a sua capela, enfim, o conjunto daquilo que algumas vezes será chamado pela gente do lugar de “a comunidade”, assim como o território que reconhecem haver herdado de seus antepassados ou ocupado de outras formas antes “da chegada dos outros”?

1º. Eles vivem imersos em uma cultura de memória cujo eixo está no se reconhecerem como os atuais povoadores de um lugar e os habitantes de um espaço natural tornado um lugar social, uma comunidade, em um tempo anterior que se prolonga até um presente. Ao mesmo tempo, eles se reconhecem e identificam como herdeiros legítimos, através de relações contínuas de parentesco e descendência, de ancestrais fundadores de um lugar: a) porque sempre existiram “aqui” antes da chegada reconhecida de qualquer outro grupo humano; b) porque seus ancestrais foram os primeiros a virem de algum outro lugar para aquele, de que são considerados como fundadores. Tais ancestrais podem ser identificados como: uma pessoa, uma família, um pequeno grupo de famílias nucleares de uma mesma parentela, algumas famílias originalmente não ligadas por laços de parentesco, mas depois entretecidas como uma rede de parentela, a partir de uniões conjugais ou de outra natureza após a chegada ao lugar de origem.

2º. Eles próprios são as pessoas e as famílias que havendo chegado de um outro lugar antecedente a um novo lugar, ali se fixaram e formaram uma comunidade original, mesmo que isto tenha acontecido em tempos não muito remotos. Notemos que neste caso, tal como

no anterior, mesmo quando é de algum modo lembrada uma pré-existência anterior de outros povos, como grupos indígenas – cujo nome tribal pode ser identificado ou não – são negados ou são esquecidos os seus direitos sobre o território: a) porque o “povo” anterior é tido como não mais existente; b) porque se acredita que em tempos anteriores ou contemporâneos aos da chegada dos ancestrais fundadores da comunidade, o povo indígena originário abandonou o lugar<sup>90</sup>.

3°. Eles são os que geraram uma população local, depois de estabelecidos em um “aqui”, através da reprodução física de descendentes, em uma comunidade local definida por um duplo “estar aqui”: a) ela se reproduz fisicamente em um lugar socialmente habitado; b) ela estabelece utilitária e simbolicamente um espaço delimitado como um território próprio da comunidade, como ou sem divisas restritas e, não raro, sob ameaça de expropriação.

4°. Através do trabalho produtivo de seus ancestrais fundadores, até o realizado pela geração atual, os seus habitantes se reconhecem como os agentes diretos de socialização da natureza em um lugar “aqui”. Assim, um espaço tido como anteriormente “vazio”, “selvagem”, “ermo”, “abandonado”, torna-se aos poucos, e de maneira compreendida como irreversível, um lugar de natureza socializada e capaz de acolher, devido justamente ao trabalho humano de seu manejo e transformação, uma comunidade de pessoas, famílias e redes de parentesco e vizinhança. Em tempos originais, ou até o momento presente, este trabalho pessoal, familiar e coletivo é tido como realizado sem ou quase-sem o concurso de “ajudas” exteriores à comunidade. Isto tem muito mais a ver com uma afirmação coletiva de posse e partilha do que podemos imaginar.

Chega o momento em que pela televisão os velhos e jovens das pequenas comunidades tomam conhecimento das ameaças que a produção capitalista de bens em grande escala, do ouro ao eucalipto, passando pela madeira que destrói a floresta cana e a soja. Então eles recordam como gerações de pessoas e famílias que manejaram os seus ambientes com bem menos gastos e estragos, ao longo de muitos anos. Relembrem que ao longo das gerações pais e filhos detêm saberes que vão do clima ao rio, do rio às veredas, às plantas e aos animais

---

<sup>90</sup> Faz tempo, uma tese de doutorado de cuja banca participamos, tratava da formação de uma colônia de italianos, em uma região então remota de São Paulo, entre o final do século XIX e o começo do XX. A epígrafe da tese é um poema intitulado, em italiano: “I Botucuti”. Entre versos de um soneto, o poeta colono suplica aos indígenas autóctones que não sejam tão ferozes diante da chegada das pacíficas famílias dos colonos.

aos quais somente agora, tardiamente, nossos cientistas das mais diversas áreas se debruçam para conhecê-los, antes que suas espécies se extingam.

5°. Eles são aqueles que ao longo de tempo e de maneira concomitante com o exercício diferenciado do trabalho produtivo, criaram espaços de vida e atribuíram a eles símbolos, sentimentos e significados. Toda uma tessitura de símbolos e formas próprias de vida cotidiana que mesmo quando provenientes e de culturas “outras”, ou mais amplamente regionais, adquirem “aqui” um valor de sentido específico, próprio e “nosso”.

Um lugar ganha um nome. Seus locais de natureza ou de “povoado” viram uma cartografia comunitária, entre o nome de natureza atribuído a uma árvore e o nome de santo dado a uma capela ou a um cemitério. Aquilo que em uma artificial “comunidade-condomínio” aparece na propaganda com já planejado e “pronto para morar” - da falsa geografia do lugar aos atraentes nomes dados a ruas pré-asfaltadas e aos poucos recantos que sobram da natureza local - nas *comunidades tradicionais* é algo que se acrescenta com o passar de anos e de gerações.

Há, com o passar do tempo um calendário que se amplia da pessoa à família, nuclear e dela à teia de parentes-e-vizinhos, companheiros de trabalho, parceiros de vida. Um calendário-cartografia de práticas de trabalho ou de vivências rituais, de celebrações, de marcações afetivamente comunitárias do passar do tempo, entre trabalho e festa. Tudo o que em boa medida demarca também os tempos pessoal e coletivamente culturais com que uma identidade do “ser daqui” se constrói e se transforma.

Não deve parecer algo estanho o fato visível e quase sem importância, de que enquanto os condomínios “classe A” se apresentam como locais de exagerada celebração da vida (e do exagero dos recursos de segurança para com a vida de seus moradores), na mesma medida em que afastam para longe o lugar dos mortos, colocados sob a grama de algum outro território cercado e distante, inúmeras comunidades tradicionais possuem poucos jardins de casas e praças, mas constrói capelas e cemitérios, onde os “nossos mortos” são enterrados “aqui” para ficarem perto de nós.

6°. Ao longo de gerações (poucas, algumas ou muitas) seus habitantes foram e são os que estabeleceram, transformaram e compartilham agora um forte sentido simbólico e identitário cujo fundamento é, cimos já, o “ser daqui”. Quem “vive aqui” – fora os chegantes



posteriores, claramente reconhecidos pelos autóctones - e “é daqui” identifica-se como alguém pertencente a “este lugar”. A um lugar que não raro possui um nome oficial como parte de um município, e um nome dado pelas pessoas do lugar. /seus povoadores são da “Barra”, ou “Barra do Pacuí”, antes de se reconhecerem como um homem ou uma mulher “do município de Ibiaí”, do Norte de Minas, de Minas Gerais ou do Brasil.

Assim sendo, existe uma clara diferença entre quem “é daqui” por autoctonia de descendência e por vivência atual “aqui”, e quem “veio de fora” e se estabeleceu – “aqui entre nós”, por meio de casamento ou por outras razões. Por mais generosa que seja a acolhida dada a quem chegue e “venha fazer morada aqui com nós” - desde que “seja um como nós” - um censo local e costumeiro saberá separar as pessoas e famílias “de raiz” das chegantes.

7º. Os “comuneiros” (termo raro entre eles) se reconhecem como os que herdaram e/ou geraram diferentes modalidades de sistemas de trocas, de reciprocidades de bens e serviços entre os integrantes dos grupos domésticos, das redes de parentes e de todas as outras unidades de pessoas: redes de vizinhança, equipes de trabalho corporado, de trabalho ritual, grupos de idade, de interesse ou de outras formas e motivos de afiliação. Um complexo tabuleiro de alianças e conflitos, de preferências e evitações, de formação de unidades de trocas e reciprocidades, aos poucos se constrói. E, mais do que um território que se habita, esta é a terra social e simbólica que se vive.

Bem mais do que o típico, ou do próprio, realizado como artesanato, arte ou ritual, como produções dadas a ver da cultural local, é esta gramática de relações e reciprocidades (que nem sempre aparece aos olhos de quem vem em busca do peculiar de uma “cultura popular local”) o que significa para eles a substância cultural de suas criações.

Assim, quem assista a uma tradicional dança de São Gonçalo em uma periferia popular de São Romão, na beira do rio São Francisco, com um pouco mais de atenção haverá de desvelar uma nem sempre visível tessitura de dons e contradons, de obrigações rituais, de favores e prestações de serviços, de deferências e reciprocidades. Enfim, todo um repertório de ações sociais, tornadas rituais, que se escondem aos olhos de quem veio em busca apenas de uma pitoresca coreografia actancial.

Mas algo que para os “de dentro”, constitui a entrelaçado das crenças, dos valores, das gramáticas de tradições em nome das quais se ora, canta, dança, come, enfim “se festa” a um

deus, a um santo, a um morto. A algo ou alguém, enfim, que torna símbolo e sentido o “ser daqui”.

8°. Ao longo do tempo e de acordo com padrões variáveis de troca autônoma, de dependência relativa, de bens e de serviços em diferentes situações de trabalho subalterno ou não, as pessoas das comunidades tradicionais estabeleceram e preservaram relações de intercâmbio com outras comunidades de igual condição e cultura, ou com diferentes modalidades de sociedades-polo de mercado e poder. A idéia de isolamento é estranha à imensa maioria das comunidades populares.

Para além das interações sempre desiguais com as cidades pólo (da sede do município a uma cidade de romaria), quase sempre comunidades tradicionais existem em estado-de-rede. Continuamente interagem, trocam serviços, produtos e pessoas. Visitam-se tanto em situações especiais, como os festejos do padroeiro de uma delas, quanto no correr do cotidiano. Que nos sirva de exemplo as tabelas dos campeonatos de futebol entre comunidades vizinhas ou próximas.

9°. Seus moradores herdaram como uma comunidade, ou criaram e transformaram ao longo dos anos e através de gerações, sistemas apropriados ou próprios de saberes – as diferentes ciências populares – de representação da realidade e de atribuição de valores de conduta e de identidade. Enfim, de tudo aquilo que no passar dos anos sustentou, como sistemas de populares de ciência, de tecnologia, de arte e de outros sentidos de vida e de mundo, o conjunto de práticas do fazer, de éticas do agir e de lógicas do pensar populares locais e mais regionalmente partilhados.

Lembremos que estes saberes e seus sistemas não constituem algo fechado e nem parado no tempo. Tudo o que é “tradição”, na verdade está em movimento. Desde aquilo que constitui uma medicina popular local, até as práticas ancestrais de culinária, a *cultura patrimonial* das *comunidades tradicionais* está sempre aberta ao novo. A todo o momento tipos de saberes e sistemas de práticas de outras comunidades ou mesmo chegadas pelas mãos de emissários de agências do governo, de ONGs ou mesmo através da televisão, são incorporados ao corpus tradicionais do saber local. De modo geral, frente a um problema saúde de um filho, uma mãe sabe quando e como recorrer a remédios caseiros, a ervas do quintal, a uma benzedeira, a um curandeiro, a remédios de farmácia tornados tradicionais

(Biotônico Fontoura entre outros), ao posto de saúde da cidade-sede do município, ou mesmo a um médico particular.

10°. Assim, os povoadores tradicionais se reconhecem como apropriadores e/ou criadores por conta própria – mas sempre dentro de padrões culturais de âmbito regionalmente mais amplos do que “uma comunidade” - de diferentes modalidades e sistemas de reprodução da cultura, através da circulação de seus símbolos, saberes, sentidos, significados e valores de sociabilidade entre pessoas de uma mesma geração e, de maneira especial, entre gerações, através da socialização de crianças, adolescentes e jovens. Quando fazem críticas aos ensinamentos da escola pública na comunidade, é porque de modo geral os comparam com a eficiência dos sistemas tradicionais de transmissão de saberes patrimoniais entre gerações.

Como sugerido no item acima, um complexo de reprodução-transmissão de saberes e de práticas ocorreu no passado e segue acontecendo entre diferentes alternativas e momentos propícios. O que “sempre foi daqui” e o que “veio de fora e está chegando aqui” quase sempre configura sistemas não-excludentes de saber-viver, saber-pensar e saber-agir e saber-fazer. Na verdade, quase tudo o que acontece, consolida-se e se transforma neste campo, chega, existe e muda através de diferentes processos de um múltiplo e diferenciado lidar pessoal e coletivo entre diferentes dimensões de uma mesma cultura e entre culturas diversas.

Alguma coisa que “agora existe” como um padrão reconhecido de cultura local: a) representa algo que os seus pioneiros autores-atores trouxeram de onde vieram “para aqui”; b) pode ser alguma coisa que as pessoas do lugar herdaram da linha direta de ancestrais artistas e artesãos, entre outros; c) pode representar o que as pessoas do lugar receberam de “fora” e tornaram, com o passar do tempo, algo “daqui mesmo”; d) pode ser algo que elas criaram em tempos recentes, no todo ou como parte de um novo costume (assistir televisão e dormir mais tarde à noite); de uma nova prática (o jogo de futebol); de um novo sistema de crença e culto (uma igreja evangélica nova no lugar), ou de reinvenção de algo “tradicional aqui”, e por algum ou muito tempo esquecido (uma folia de Santos Reis que renasce depois de vários anos).

Enfim, por diferentes caminhos e entre estratégias e tempos diversos, uma comunidade tradicional cria, herda, importa e se apropria do complexo e da dinâmica daquilo a que

costumamos atribuir nomes como: *cultura popular*, *cultura patrimonial*, *cultura tradicional*, *cultura rústica*, *cultura local*, *cultura sertaneja*, *cultura dos sertões roseanos* (de João Guimarães Rosa), *cultura sanfranciscana*, e assim por diante.

Algo equivalente ocorre com boa parte daquilo a que, com uma crescente importância teórica, política e prática, tendemos a denominar hoje de *patrimônio cultural imaterial*. E procedemos assim não raro esquecidos de que o fragmento de cultura e/ou patrimônio que estudamos, constitui uma fração interativa de um todo de práticas, de saberes e de segredos que apenas quando estão inseridos e integrados no todo cultural de que fazem parte, podem nos dizer algo a seu respeito e a respeito da cultura de que participam.

11°. Finalmente, como vimos antes mais de uma vez, sobretudo os povoadores mais velhos das comunidades tradicionais possuem e preservam a memória de uma história já passada ou ainda presente, entretecida de situações de organização e mobilização de alternativas de resistência e/ou de luta frente a processos de cercamento de terras, de expropriação parcial de território, de ameaças de expulsão “do lugar”, ou atos semelhantes de ameaça aos direitos de liberdade e de integridade de posse e uso da comunidade.

### ***15. Ser como se foi, mudando quando preciso***

Em outro de seus livros, Zygmunt Bauman lembra Victor Turner, um antropólogo bastante lido há poucas décadas atrás. Turner retoma uma idéia bastante antiga e recria, a partir dela, um par de opostos que nos ajudará a levar em frente o que estamos tentando compreender aqui. E que par é este? Ele é o que coloca de um lado o que ele chamou de *communitas* e, do outro, a *estrutura*.

A *communitas* seria, ao ver de Bauman, o lugar da resistência à colonização da economia de mercado e de seu poder invasor sobre esferas cada vez mais íntimas e abrangentes da vida de pessoas, famílias e comunidades. No entanto, no pensamento de Victor Turner, a ordem formal e contratual da *estrutura* e a ordem (não tão ordeira),

transgressiva e inovadora, podem existir em qualquer tipo de sociedade, até mesmo entre as comunidades tribais, como as estudadas por ele na África.

Ora, antes de retornarmos a Turner e a Bauman, vale a pena trazer aqui uma outra passagem de Homi Bhabha, com quem nos encontramos muitas páginas adiante.

*A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados.*<sup>91</sup>

Estaria Bhabha somando-se a Bauman e a outros ferozes críticos do “global” ou do “líquido” da sociedade moderna, para se voltarem à comunidade (aqui não apenas a tradicional) com o lugar de reserva de valores e formas de vida humanas, através de uma desejada e tão difícil realização das condições sociais da reciprocidade, de uma existência interativa generosa e acolhedora da pessoa do outro, como o lugar social único ou exemplar, onde seria possível a busca de algo não menor do que a própria felicidade?

Em *Amor líquido*, a crítica de Zygmunt Bauman começa por uma lembrança que ele trás de A. H. Halsey: a de uma “economia moral”<sup>92</sup>. E o que vem a ser uma *economia moral*? Ela seria uma forma arcaica de se praticar e viver interativamente as relações entre produzir, fazer circular e comercializar, em que o princípio fundador está na idéia de que mais vale realizar a economia como uma troca entre pessoas através de coisas, do que uma economia estabelecida como uma troca entre coisas através de pessoas. Algo que justamente a economia de mercado busca converter, colonizar ou destruir.

Ora, uma das estratégias mais persistentes na *comunidade tradicional* está em sua persistência em reproduzir-se através de relações que, mesmo quando inevitavelmente mercantis, incorporam valores éticos e motivações afetivas que subordinam a pura e simples lógica do proveito econômico sobre a qualidade dos relacionamentos entre pessoas, grupos e comunidades que se relacionam através da produção, da troca e do consumo de bens e de serviços. Assim, neste modelo patrimonial de economia predomina...

---

<sup>91</sup> Op. Cit. P. 317.

<sup>92</sup> Também em: LECHAT, Noëlle M.P. Economia Moral. in: *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Edições Almedina, SA, 2009.

*o compartilhamento familiar dos bens e serviços, a ajuda entre vizinhos, a cooperação entre amigos: todos os motivos, impulsos e atos com que se costumam os vínculos e compromisso duradouros entre os seres humanos*<sup>93</sup>.

Voltemos dois passos atrás. Em boa medida, um modo de vida fundado em uma economia moral, é uma das alternativas de um modo de vida que se contrapõe à lógica utilitária do mercado e à ganância do mundo capitalista dos negócios. Como algo bastante visível nos confrontos entre as frentes de expansão do agronegócio e as pequenas comunidades tradicionais, o que a economia monetarista busca não é apenas a conquista e a apropriação de mais e mais territórios destinados à monocultura de vegetais ou de animais. O que ela deseja destruir ou colonizar (conquistar para o seu lado) é todo um sistema de vida que se opõe a seus interesses, tanto na porta de entrada da produção, quanto na porta de saída do consumo. É todo o conjunto de sistemas afetivos, éticos e mesmo ontológicos de uma forma de vida que por resistir ao seu completo domínio, a economia de mercado busca dominar ou desqualificar, convertendo os seus praticantes a sujeitos marginais, ou reduzindo seus enclaves, quando ameaçador, ou o comercialmente inofensivo, ao ser tornado exótico, pitoresco. de economia e vida social comunitária a um enclave situado entre o francamente marginal

Das favelas das grandes cidades às pequenas comunidades tradicionais que resistem em áreas de fronteira às frentes de avanço da economia de mercado, o que de forma crescente acontece é um processo multivariado de colonização que pretende abarcar todas as unidades sociais ainda não subjugadas aos interesses e poderes das frentes de expansão do capital. A não ser as unidades de vida e de trabalho popular situadas em territórios isolados o bastante para se tornarem provisoriamente invisíveis ou inacessíveis, tudo o mais sofre de forma mais invasiva e convincente a ameaça de perder a essência de sua existência resistente, ou a de vir a ser simplesmente destruída. A deixar de existir física e socialmente em um dado território.

Não custa lembrar que embora hoje em dia a legislação constitucional do Brasil estabeleça novos e importantes padrões de direitos e salvaguarda de comunidades indígenas, quilombolas e outras mais, um pleno ou, pelo menos, um eficaz “estado de direito” com relação a elas está ainda bem longe de realizar-se.

Voltemos por um momento a Zygmunt Bauman.

---

<sup>93</sup> Bauman, **Op. Cit.** Pg. 89.

*Os praticantes a economia de mercado fazem o possível para alcançar os lugares que os especialistas em marketing ainda não conseguiram atingir. A expansão é ao mesmo tempo horizontal e vertical, extensiva e intensiva: o que resta a ser conquistado são as terras ainda presas ao seu mundo de vida “ao deus dará”, Mas também a parcela de tempo dedicada à economia “informal” entre as populações já convertidas ao modo de existência comprador/consumidor. Os meios de subsistência não monetários precisam ser destruídos de modo que aqueles que deles vivem vejam-se diante da escolha entre comprar e morrer de inanição (não que, uma vez convertidos à compra, tenham a garantia de escapar da fome). É preciso mostrar que as áreas da vida ainda não mercantilizadas escondem perigos que não podem ser afastados sem a ajuda de ferramentas e serviços comprados, ou que devem ser depreciadas como inferiores, repulsivas e, em última instância, degradantes. E realmente o são<sup>94</sup>.*

Mais sutil e, claro, menos ativamente violento do que aconteceu na colonização “dos tempos da colônia”, um múltiplo processo não tão diverso volta-se a destruir fisicamente a geografia e a sociologia da comunidade popular e tradicional. Volta-se a expropriar “ali” tudo que seja possível, da terra aos saberes, pretensamente em nome de deslocar para o “lado do progresso” o que estava situado no “lado do atraso”. Ou volta-se a direcionar formas populares de vida, trabalho e reciprocidade para uma esfera residual e subalterna de existência dependente, enquanto elas forem de algum modo úteis e parcialmente apropriáveis e, como tal, proveitosas ainda à cidade-mercado.

Entre a propaganda midiática que chega até “lá” e os produto e serviços que saem de “lá”, círculos cada vez maiores e mais intimamente peculiares o que é tradicional na comunidade, e ela própria, enquanto um território constitui-se como espaços de vida e sentido de vida a serem destruídos, tornados “redutos do exótico” (bons para novos programas turísticos) ou colonizados. Isto é, incorporados ao mundo societário do mercado no seu todo ou em parte. Um mundo societário em que, não esqueçamos, a própria sociedade tende a ser cada vez mais vista e manejada como algo que é mercado ou se resolve nele.

Uma das situações em que com mais violência simbólica e facilidade as divergências entre as duas formas de economia-sociedade, pode ser vista e vivida em um único dia, em um só lugar: a festa.

Nas festas de aniversário do município, de padroeiros de cidades ou mesmo “de produtos”, não é raro e é mesmo crescente o fato de que dois extremos se encontrem, cada um a seu tempo e em seu espaço. Chegados de avião, sempre que possível, encerrados nos melhores hotéis da cidade e chamados para breves, sempre iguais e espetaculares

---

<sup>94</sup> Bauman, **Amor líquido – sobre a fragilidade dos laços humanos**, p. 88.

apresentações, duplas sertanejas de atores-celebridade ou bandas de sucesso no momento, apresentam-se em grandes palcos diante de imensas multidões. Em boa parte das vezes tais atores mal sabem em que lugar estão. Apresentam-se impessoalmente a um público artificialmente delirante, recebem um pagamento que pode chegar a um soma de milhões e vão embora tão logo possam.

Até mesmo cidades de médio e pequeno porte em todo o Brasil não se acanham em fazer apresentarem-se artistas midiáticos com altos cultos. A razão sempre apresentada por agentes do poder local e do mundo empresarial é a de que “eles atraem público e dão brilho à festa”. Uma absoluta impessoalidade que a agência promocional trata de tornar algo único, “ali” e dedicado com exclusividade a quem veio estar “aqui”, ao lado de uma apressada sucessão de espetáculos ao longo de uma mesma noite ou de toda a “festa” são duas características da fugacidade com que tudo acontece e da descartabilidade de quem de tudo participa. A “atração” da noite Tão depressa quanto chegou, desaparece, e se dispersa uma massa amorfa antes “elétrica” e agora sedenta de algo que suceda o que passou e torne a festa uma seqüência “eletrizante” de eventos cujo “brilho” em geral apaga-se pouco depois do apagar das luzes do palco.

Todo o oposto chega, quando alguém “da comissão da festa” ou de alguma agremiação cúmplice se lembra de convidar. Chega não raro de alguma periferia pobre da própria cidade, de alguma outra da região, ou de uma comunidade popular. Um “terno de congos”, um de “marujos”, um “moçambique” ou, no limite, uma “companhia de santos reis” desembarca de uma Kombi velha ou mesmo de um caminhão improvisado. Quando em algum lugar conhecido e com laços entre parentes, parceiros e amigos, o grupo todo ou algumas pessoas dele podem sair em busca de pessoas a quem visitar. Não será raro que alguma destas visitas se transforme em um momento de uma visitação e recobre o ar de uma pequena solenidade de valor ritual.

Se em uma “festa de santo” provavelmente a igreja local e outros locais de culto serão também ritualmente visitados. Mesmo quando rigorosamente dirigidos por alguma instância local de coordenação da festa, os seus praticantes procurarão não deixar que um ritual devocional e antigo, carregado de valores, sentidos, afetos, símbolos e gestos cerimoniais, onde cada ator-devoto e cada ação coreográfica significa algo dirigido nunca a um público, mas uma gente, venha a ser transformado em um outro espetáculo da festa.



A diferença entre a “celebridade” (individual, em dupla ou em banda) que responde pelo espetáculo para um público, e a pequena unidade cultural de celebração de um ritual a uma gente, está, entre outras divergências, em que a primeira veio impessoalmente “apresentar-se”, bem nos termos em que a cultura de mercado procura fazer actancialmente valer tudo o que toca. Na mesma em que, tanto quanto ainda pode, a segunda veio participar de algo através, também, da apresentação do que celebra.

Terminado o que veio fazer “ali” ela se retira, não sem antes se paga “pelos seus serviços” com um prato de comida ou, em lugares mais generosos, com a promessa de “um fardamento novo” ou de alguns instrumentos musicais que substituam os já gastos.

Em tudo o que foi escrito aqui, não se trata de defender a permanência e uma ilusória imutabilidade da comunidade popular como uma espécie de “museu vivo de humanidade”. Em primeiro lugar porque ela é tudo, menos um museu. Até porque, sendo um território de experiência do humano, carrega dentro de si boa parte do que são nossas contradições e conflitos. Em segundo lugar, porque tudo o que é humano muda e se transforma. Inclusive para poder preservar o que deve ser destinado a se transformar com um ritmo que seja, ele mesmo, um desafio a uma sociedade e a uma economia que colocam no efêmero, na mutabilidade (em geral mais imposta do que desejada) e no efêmero, o que deve ser tomado como exemplo e valor.

Anterior, contemporânea ou posterior à “chegada do estranho”, a comunidade é o como se pode fazer frente ao capital, ao poder exterior, ao mercado, à sociedade de massa e mídia.

Não por ser patrimonialmente uma guardiã do passado, ou por ser expressivamente “folclórica”, “típica” ou um “genuíno exemplo de nossas mais preciosas tradições”, uma *comunidade popular* é também *tradicional*. Ela o é por representar uma forma ativa e presente de resistência à quebra de um reduto inter-humano de relações ainda centradas mais em pessoas e redes de reciprocidade de/entre sujeitos-atores através de produto do trabalho, do que em coisas e trocas de mercadorias através de pessoas, tornadas elas próprias, seres-objeto. É ainda um lugar que resiste a abandonar por completo o que alguns estudiosos chamam de *economia moral*, ou mesmo *economia do dom*, fundamentos inclusive de propostas atuais de uma *economia solidária*.

Observemos, enfim, que sendo por exclusão ou eleição algo que se referem, sobretudo em contextos como os latino-americanos, às “imensas maiorias” dos pobres e postos à

margem, uma comunidade tradicional popular configura-se, para ser o que é, como uma unidade mínima – por isso mesmo aparentemente minoritária – dessas maiorias. Por isso também, é que antes de nos envolvermos com as palavras da economia de mercado o vertiginoso de algumas de suas realizações - entre o financeiro, o midiático e o eletrônico - e nos pensarmos como sujeitos de uma “aldeia global”, devemos estar atentos à presença em todo o mundo dessas multiformes pequenas comunidades populares, que aquém da cidade e da modernidade que nela se abriga, reproduzem unidades sociais de pequena escala, mas também redes e teias de intercomunicação entre elas, tão pouco visíveis aos “de fora”, desde onde formas peculiares, patrimoniais e tradicionais de vida e trabalho em boa medida resistem à uniformização globalizante que assola e coloniza, na mesma medida em que contribuem, através do que produzem e colocam em circulação através de uma outra economia, para a existência física e cultural da própria cidade.

*A aceitação e a revalorização do caos é, pois, uma das duas estratégias epistemológicas que tornam possível desequilibrar o conhecimento a favor da emancipação. A segunda estratégia consiste, como referi, em revalorizar a solidariedade como forma de saber. Estas duas estratégias estão de tal forma ligadas que nenhuma delas é eficaz sem a outra. A solidariedade é uma forma específica de saber que se conquista sobre o colonialismo. O colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objeto. A solidariedade é o conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade através da construção e do reconhecimento da intersubjetividade. A ênfase na solidariedade converte a comunidade no campo privilegiado do conhecimento emancipatório<sup>95</sup>*

## **16. Da teoria ao campo: uma comunidade tradicional do Norte de Minas**

### ***O Quilombo de Bom Jardim da Prata<sup>96</sup>***

#### *A memória da comunidade*

Os moradores de Bom Jesus da Prata narram que escravos saíram fugidos da Bahia durante a vigência do escravismo no Brasil e ao chegarem na região do rio Gurutuba, no norte de Minas, puderam contar com a ajuda de um padre que aí vivia. Nas margens deste rio,

<sup>95</sup> SANTOS, Boaventura de Souza, op. Cit. P. 81.

<sup>96</sup> Relatório de pesquisa para o Projeto OPARÁ: ASSIS, Dária Maria Martins. ***“Tirar a nossa essência da natureza”***: etnografia ritual das práticas de trabalho e das estratégias nos espaços de trabalho da comunidade quilombola Bom Jardim da Prata.

encontraram outros negros vivendo em pequenos grupos, pois já se organizavam como comunidades, mas não eram politizados. Segundo relatos, o padre foi assassinado por fazendeiros, que não contentes com o assassinato, ainda botaram fogo nas casas dos quilombolas<sup>97</sup>. Algumas famílias fugindo a estas agressões vieram para a cidade de São Francisco, mas procuraram ficar isolados, e escolheram uma área no outro lado do rio, dado a existência de pequenas trilhas informando o pouco trânsito pelo local.

O rio São Francisco foi o principal motivo para a permanência dos atuais remanescentes destes negros fugidos da região gurutubana, pois havia pesca abundante, vegetação caracterizada como caatinga e como cerrado, com diversos tipos de árvores: tamboril, folha de bolo, cedro, pau preto, jatobá, aroeira e, principalmente, a presença de terra para o cultivo de seus roçados, que fornece os meios materiais para a reprodução do grupo familiar. Desta forma, poderiam utilizar a força de trabalho do grupo doméstico e das técnicas de cultivo para plantações de abóbora, feijão, mandioca, dentre outras coisas.

Neste lado do rio, eles poderiam viver com certo isolamento, pois se posicionaram distanciados da principal aglomeração que era a cidade de São Francisco e, principalmente, para manterem-se invisibilizados, plantavam em lugares fechados para que as pessoas não descobrissem que ali tinha gente. Desenvolveram estratégias de invisibilização para garantir a sobrevivência de suas realidades específicas, além de objetivarem minimizar a discriminação e a estigmatização que sofriam e, ainda, sofrem nos tempos atuais.

Os “guardiões da memória”, também informam que a área era quase deserta, pois já existiam alguns moradores, os índios, que habitavam uma pequena parte do território, conhecida atualmente como Lagoa da Prata ou Barreira dos Índios e, também, haviam alguns negros que habitavam uma outra área, hoje chamada de Pára Terra.

Os fugidos da região gurutubana, Isidoro e Theodoro, que eram pai e filho, ao chegarem na área se aproximaram dos negros que já estavam aí situados e estabeleceram relações das quais propiciou o casamento dos dois com as duas irmãs, Josefa e Dunísia. Essa é a narrativa da fundação da família Rodrigues Cordeiro do Rosário que deu origem ao que conhecemos hoje como comunidade quilombola Bom Jardim da Prata. Importante salientar que o sobrenome familiar informa as duas linhagens que deram constituição a esta coletividade, não sendo se escondendo por trás de um único sobrenome a presença das duas mulheres que já existiam na localidade.

---

<sup>97</sup> Vide PIRES, Simeão Ribeiro. *Gorutuba – O Padre e a bala de ouro*. Belo Horizonte: Editora Barvalle, 1982.

A área ocupada pelos índios e pelos negros que deram origem à coletividade existia uma fazenda que foi dividida em pequenas faixas de terras para os herdeiros do proprietário, porém como eram consideradas improdutivas, foram abandonadas. Decorrente de uma migração pelo rio nos de 1930, dois baianos ao descobrirem que aquelas terras eram produtivas começaram a ameaçar os remanescentes dos fundadores. Porém o momento mais crucial ocorreu em decorrência da expansão da modernização agrícola verificada na região. Com a implantação de novas fazendas, que eram subsidiadas com recursos financeiros e fiscais pelo governo brasileiro, os negros da coletividade de Bom Jardim da Prata foram forçados a venderem suas terras, dado o medo que se espalhou pela coletividade em decorrência de assassinatos ocorridos. E, alguns membros da coletividade resistiram para permanecer no território legado pelos dois casais fundadores deste *mundus* social. Os que permaneceram persistem resistindo às agressões sofridas nos tempos atuais.

As famílias que conformam à coletividade de Bom Jardim da Prata ocupam diversas áreas de terra que conformam um território composto por um mosaico de partes, sendo que cada uma é utilizada por uma família e, também, por espaços que pertencem à própria coletividade para usufruto em comum por todos os membros desta comunidade negra. O território é, assim, espaço construído na historicidade do grupo, onde se reproduz a vida de cada família e da coletividade como tal.

...

Em Bom Jardim da Prata, há conflitos pelo uso do território entre os fazendeiros e as empreiteiras CROSS e PLANTAR que procuram dominar o território da coletividade. Durante uma das idas à comunidade presenciei uma ameaça de morte, aparentemente, parecia apenas uma briga de vizinhos por causa dos latidos do cachorro pertencente a quilombola Paula, mas diante de todo significado envolvido no que diz respeito ao território, pude compreender a dimensão daquela ameaça. Os fazendeiros sabedores de que a Fundação Cultural Palmares havia reconhecido esta comunidade negra rural como Remanescente de Quilombo como reza o direito constitucional, atuam para pressionarem os moradores a abandonarem a efetivação do mesmo. Há que considerar, também que a morosidade para instaurar o processo de regularização fundiária e a falta de reconhecimento, por parte dos fazendeiros, de que os mesmos têm direito à terra comum por serem uma comunidade quilombola propicia estabelecer um clima tenso entre as partes, fomentando a violência com que seus empregados se relacionam com os quilombolas.

Os fazendeiros e os empreiteiros desmatam o meio ambiente, cercam as águas ou a “bebida” para o gado, como é chamada pelos moradores a área de desedentação dos animais, ou violam direitos humanos básicos impedindo que estes trabalhadores rurais tenham fonte de água limpa e segurança doméstica, além de aérea para o cultivo de seus roçados.

Na perspectiva dos quilombolas desta comunidade negra rural, os “de fora” chegam à comunidade impondo a forma como os mesmos têm que agir e usar seus territórios. Porém, na atualidade, decorrente dos conhecimentos adquiridos nas migrações sazonais e pela vinculação à rede social existente na região, os moradores de Bom Jardim da Prata se posicionam contrariamente aos desejos dos fazendeiros de ocuparem suas terras e, mais que isto, frente ao direito constitucional, dado que dele são sabedores, afirmam que “da mesma forma que vivem, pretendem a continuar vivendo”.

Os moradores desta coletividade têm o compromisso com a conservação do ambiente em que vivem, eles têm a consciência que através da conservação da natureza podem continuar a viver do e no território.

Quase a totalidade dos alimentos é produzida pela própria comunidade. Cada grupo doméstico é responsável pelo seu roçado e pela criação de seus animais. Os alimentos são naturais, sem produtos químicos.

Os animais criados constituem-se como uma poupança, ou como uma fonte emergencial de renda, a que recorrem em ocasiões especiais, como por exemplo, nas festas de casamento, onde a família da noiva os disponibiliza para fazer o jantar da festa. É da gramática cultural local pagar o dote da noiva com uma lauta recepção a todos os membros da comunidade. Não realizá-la é posicionar-se contrários às tradições locais e romper os vínculos que estabelecem as relações sociais vividas, é como se tornar um expatriado. Há outras serventias para o dinheiro amealhado com os animais criados, como para atendimento a alguma doença grave que necessita de tratamento em São Paulo, ou para construção da casa de um novo casal, que é prerrogativa do homem.

Importante salientar que é possível ler no ritual local do casamento os significados da contribuição da família do noivo e da família da noiva para a constituição de uma nova família a partir dos significados locais, enquanto ao homem cabe a constituição do novo *mundus* à mulher cabe a alimentação dos viventes na nova casa. Entretanto, esta é uma temática que não tratarei neste artigo.

O resgate da historicidade do grupo propicia emergir a reflexão sobre a reprodução do grupo nos tempos antigos, sendo que é destacada a importância da presença de matas e dos rios preservados, a existência de um solo fértil e de uma relação harmoniosa com a natureza como condições fundamentais que garantiam o acesso das comunidades a uma alimentação diversificada e farta e pouco dependente do mercado. A base da alimentação era a mandioca, as leguminosas, algumas hortaliças, carne de porco e de caça e diversas espécies de peixes. Cabe lembrar que o rio São Francisco, foi um dos atrativos do pai e filho fundadores da coletividade de Bom Jardim da Prata, devido à possibilidade de pesca farta.

Em relação aos dias atuais, a percepção que podemos ter é de uma grande carência alimentar na comunidade, na medida em que têm encontrado enormes dificuldades para garantir uma alimentação diversificada e em quantidade suficiente para as suas famílias. Atualmente, a maior parte dos alimentos - óleo, sal, café, macarrão, refrigerante, margarina, biscoitos (bolachas água e sal e de doce), e carne bovina - que são consumidos pelas famílias precisam ser adquiridos nos supermercados ou os moradores ficam a mercê de cestas básicas oferecidas por ONGs. Hoje os membros desta coletividade rural se encontram em grande dependência da disponibilidade de renda monetária advinda da venda da força de trabalho no mercado agropecuário nacional.

A ocupação do território quilombola pelas pessoas de fora tem sido apontada como a principal causa de insegurança alimentar e nutricional de membros desta comunidade, na medida em que tem provocado um intenso processo de desestruturação dos seus modos de vida tradicional e do sistema de produção agroextrativista que garantiam alimentação diversificada pelas famílias. O avanço das grandes fazendas e o cercamento da bebida nessa região tem resultado no isolamento da comunidade quilombola, na drástica redução da disponibilidade de terras para a produção de alimentos e a criação de animais para o autoconsumo e geração de renda e na degradação ambiental com a derrubada de matas. Um dos moradores deste quilombo, com quem convive, relatou que se arrepende de já ter trabalhado para os grandes fazendeiros da região, porque hoje sofre com o desmatamento.

Em Bom Jardim da Prata a água em quantidade e qualidade para consumo humano e produção de alimentos tem sido seriamente comprometido, pela poluição do rio São Francisco. Atualmente, a única forma dos moradores terem acesso à água potável é através do carro pipa da Copasa, que está submetido a questões políticas e que é utilizado como arma política pela administração municipal, que atende aquelas coletividades que são a eles

vinculadas e que não se posicionam contrário aos desmandos das camadas dominantes da sociedade local.

### *Espaços de trabalho*

Há em Bom Jardim da Prata um sistema de produção que é compartilhado por todos os moradores, todos utilizam a vazante para cultivar abóbora, feijão, milho, batata doce, melancia cujos produtos são utilizados, especificamente, para o consumo do grupo familiar. O excedente raramente é vendido dada a distância entre a localidade e a cidade sede municipal. É preferido dar como alimento para os bichos, que são criados nos quintais.

Cada família tem, aproximadamente, três hectares de terra que se constitui como o território familiar, sendo que o mesmo encontra-se segmentado em seções, há o espaço de moradia, dado que existe a casa, geralmente composta por uma sala, quarto do casal, quarto dos filhos, a cozinha. Quero enfatizar ser este o local onde ocorrem, em maior parte, as melhores conversas, aos pés do fogão de lenha. Há o espaço do quintal, que é o lugar, onde cria-se galinha, porco, cocá e onde há uma horta. Há o espaço da manga, que é o lugar onde ficam os cavalos e éguas, utilizados para o trabalho, as vacas e os bois, que se constituem como uma reserva de valor, ou seja, uma espécie de poupança e só são vendidos ou mortos em caso de muita necessidade. No espaço da casa há uma instalação sanitária, situado afastado da casa. Importante salientar que em Bom Jardim da Prata não existe saneamento básico e a maioria destas “instalações sanitárias” são na verdade fossas sépticas.

Outro espaço existente, que é utilizado pela família, mas que é espaço comunal, é a mata, ou seja, uma área com cobertura vegetal. É dela que é retirada a lenha para se usar nos fogões, para fazer fogueiras, etc. Os moradores de Bom Jardim da Prata a preservam, ela se torna espaço de trabalho apenas à medida das necessidades de reprodução social. É na mata que são extraídos o baru, o tamboril e o pequi. Um dos moradores comenta que antes desmatava em troca de algum dinheiro, quando ele trabalhava para as pessoas de fora, em uma firma que plantava eucalipto e hoje é contra a degradação do meio ambiente, sofreu muito trabalhando para as pessoas de fora, teve problemas de saúde, por causa do veneno que batia nas grandes plantações.

Devemos notar que o ambiente natural tem um significado distinto para os remanescentes e para os grandes proprietários de terra. Para os últimos a mata tem que ser desmatada para ser substituída pelo capim, por plantações de eucalipto. Para os primeiros, é

algo a ser preservado como parte mesmo do espaço de trabalho, ou utilizado apenas à medida das necessidades de reprodução social.

A mata, na percepção “etnoecológica” dos quilombolas, representa não só uma forma de reserva dos recursos naturais, como constitui uma fonte de exploração de recursos renováveis, necessários para a reprodução social dos membros desta comunidade tradicional. A mata é um lugar tipicamente masculino, são os homens que a adentram na maior parte do tempo, a mulher só entra na mata quando não tem nenhuma presença masculina dentro do grupo doméstico ou no caso de muita necessidade.

Junto à mata está a manga, neste espaço são criados os animais de grande porte: bois, vacas, cavalos e éguas, antigamente também se criavam carneiros.

A manga ocupa parte do espaço destinado ao roçado e o que antes era mata, agora é lugar de criação de onde se tira o leite para o sustento da família e onde se poupa para gastos futuros, já como foi dito estes animais são uma espécie de poupança. A manga em Bom Jardim da Prata constitui-se como espaço comunitário, dado que cada grupo local divide este espaço entre as famílias nucleares, ainda que cada território familiar tenha sua manga. No caso da família de Dona Maria e do Senhor Tim, a manga é o espaço compartilhado por todos os membros, pelos pais e pelos filhos, tanto os casados, como os solteiros.

A vazante fica a trezentos metros do barranco do rio São Francisco e tem aproximadamente duzentos metros de largura por seiscentos metros de comprimento. Para se chegar a esta área de produção tem que descer um barranco íngreme e atravessar o braço do rio em uma pequena canoa até chegar à ilha onde se situa a vazante. A divisão da área da ilha é feita através de acordos familiares, para que todos tenham acesso a uma área de produção. Em suas pequenas divisões, cada família planta seus roçados<sup>98</sup>, que é a principal forma de alimentação familiar. Na época de muita colheita, o que excede<sup>99</sup>, é vendido nas feiras ou para intermediários no Porto da Balsa.

No mês de fevereiro, acontece a “limpa” das roças, realizada com trabalho braçal, com enxadas, que é executado tanto pelos homens quanto pelas suas mulheres.

---

<sup>98</sup> Para plantar roçado em terra firme, tem que ter uma licença do IEF (Instituto Estadual de Florestas), não se pode plantar na mata ciliar: a mata que fica a beira do rio, mesmo com a licença, o roçado tem que ser plantado no mínimo de 500m de distância. Muitos moradores, como têm pouca terra, utilizam a vazante para plantarem, e não sendo roça nova, eles fazem a capoeira para plantar. Capoeira é roça que já foi usada e deve ser limpa para o plantio.

<sup>99</sup> Devemos considerar que o excedente de alimentos só é vendido em épocas de muita colheita, pois a maioria dos moradores prefere alimentar seus animais com as sobras dos alimentos que não são consumidos pelo grupo familiar.



Os homens, suas mulheres e seus filhos ficam responsáveis por plantarem seus roçados, que acontece a partir do mês de março a maio, quando tem enchente. Neste período, os homens trabalham de manhã e de tarde, e dedicam todo o seu tempo para o plantio. As mulheres “ajudam” seus maridos assim que terminam de cuidar de suas tarefas domésticas. Interessante notar que para os moradores de Bom Jardim da Prata, como em outras comunidades tradicionais, o roçado é representado, simbolicamente, como espaço masculino e o trabalho executado pelas mulheres na vazante, mesmo sendo considerado uma invasão de espaço pelas mulheres, sendo uma espécie de ajuda, é necessário para mitigar o cansaço do marido.

A colheita é feita no mês de junho. Depois disso, as pessoas só podem ir à vazante no período da manhã, se forem no período da tarde, correm o risco de matar as abóboras, além de ficarem com uma espécie de coceira no corpo.

As regras de reciprocidade e os vínculos pessoais contribuem para a distribuição de atividades entre os membros de cada família, sempre há articulação entre membros de grupos domésticos aparentados. Por exemplo, alguns moradores possuem *casa de farinha*, caracterizada como um processo bastante artesanal, a mandioca processada irá constituir um dos componentes básicos da dieta familiar, e da farinha saem o beiju, o polvilho, sendo que os restos da produção de farinha, ou seja, a raspa e as sobras do peneiramento são destinados aos animais. Parte dos restos não consumidos pelos animais é transformada em adubo. D. Luiza, com mais de sessenta anos, fala que a família sempre fez farinha e que aprendeu este trabalho quando ainda era menina, lá na caatinga, onde residia. A produção de farinha para todos os grupos domésticos da comunidade é “para o gasto” da família.

Na casa são executadas as tarefas domésticas prioritariamente de cunho feminino: arrumar a casa, lavar as vasilhas, fazer a comida. O homem fica responsável em consertar alguma coisa, levar lenha para o fogão, e quando a mulher está ausente e não tem nenhuma cunhada para ficar em seu lugar durante o período. Quando isto não ocorre na ausência da esposa, o homem raramente faz os afazeres domésticos, pois geralmente eles vão para a casa dos sogros ou de seus pais com os filhos.

O quintal é o espaço que fica geralmente no fundo da casa, em algumas exceções ele ocupa o espaço da frente, e nele são criados porcos, galinhas e cocás. No quintal em alguns anos de maior fartura de chuva são plantados pequenos roçadinhos de milho, mandioca, abóbora, sendo, também, cultivada uma horta. Geralmente não se planta no quintal, ou como

é chamado pelos moradores na terra firme. A seca aflige demasiadamente o sertão norte-mineiro que provoca um esgotamento no solo, o que não é propício para o cultivo da produção alimentar.

O quintal aparentemente é um lugar neutro, homens, mulheres e crianças dividem “direitos de presença e obrigações de trabalho”, conforme estudado por Brandão (1995, p. 189). Pelos exemplos abaixo são informadas as divisões sexuais e etárias do trabalho, enquanto os homens debulham o milho e batem o feijão, as mulheres e as crianças alimentam os animais de pequeno porte, por outro lado, enquanto os homens matam os porcos, as mulheres matam as galinhas. E, por fim, enquanto os homens cortam lenha, as mulheres varrem o terreiro.

As transformações históricas ocorridas na agricultura brasileira propiciaram modificar o espaço no qual se moviam os quilombolas, assim como sua percepção do território. O processo de chegada das pessoas de fora, ou seja, os donos de grandes propriedades que realizaram o cercamento das terras livres não só limitou as possibilidades de reprodução social de cada família e da coletividade como um todo, como também modificou o espaço interno de cada grupo doméstico.

Decorre do encolhimento do espaço dos quilombolas uma leitura que lhes propicia posicionarem-se contrários às dinâmicas que incidem na vida social de todos, forçando-os a abandonarem seus modos de vida característicos pela subordinação ao trabalho nas empresas rurais das circunvizinhanças. Enquanto o território familiar e coletivo encolhe significativamente, perdendo seu espaço de “soltas”, elas continuam a povoar a memória, pois a leitura que dela fazem é a da condição de ser liberto. A ausência da solta evidencia para estes quilombolas a perda da liberdade, tão cara a seus antepassados.

Fiquemos por aqui. Que este exercício teórico de memória a respeito da comunidade tradicional seja concluído com um depoimento de algumas comunidades de vazanteiros do Norte de Minas.

## **CARTA MANIFESTO DAS MULHERES E HOMENS VAZANTEIROS**

### *À sociedade brasileira*

*Quem lhes dirige esta Carta somos nós Vazanteiros.*

*Chamam-nos de Vazanteiros porque a nossa agricultura está associada aos ciclos de enchente, cheia, vazante e seca do rio São Francisco. Somos um povo que vive em suas ilhas e barrancas, manejando suas “terras crescentes”, tirando o sustento da pesca, da agricultura, do extrativismo e da criação de animais.*

*A nossa origem se perde nos tempos, anteriores à chegada dos primeiros europeus, que se atreveram a subir o “Opará” – o “rio mar” ou “sem rumo definido”, na língua Tupi – batizado pelos colonizadores como rio São Francisco. Dos índios, hábeis remadores e pescadores, herdamos o ofício de transportar pessoas, cargas e de buscar nas águas e vazantes do São Francisco o nosso alimento e o alimento daqueles que subiam o rio, fincando suas posses e fazendas de gado. Uma história muito bem documentada dos primeiros anos de nosso país, mas cujos registros se referem apenas ao povo “graúdo”, os que foram denominados “desbravadores”. Nós, o povo “miúdo”, apenas agora estamos dando conta da importância de recontar a nossa própria história.*

*Se pudessem nos ver todos juntos, perguntariam por que tempos em comum a pele escura, da cor de nossos irmãos e irmãs africanos. Responderíamos que não esta cor, mas a nossa origem africana nos permitiu habitar as margens deste rio, resistindo à malária. É que o Velho Chico em seus tempos de revolta, quando anualmente as chuvas o faziam estender suas margens, transformando-o em “rio mar”, enchia seus braços e “lagoas criadeiras”, abastecendo-as com peixes, cobria os seus barrancos com o lameiro, mas também criava condições para que a malária infestasse os alagadiços, afastando temporariamente nossos irmãos índios, e também os brancos europeus.*

*Assim, pelo fato de podermos conviver com a malária, desenvolvemos esse outro ofício: o de conviver com o rio nas enchentes como nos períodos de calma, transportando, pescando e plantando nas primeiras vazantes o milho, arroz, feijão, mandioca, abóboras, batata doce e tudo mais que os brancos precisavam em sua aventura de conquistar e habitar a nação brasileira.*

*Foi um aprendizado de mais de quatro séculos, de convivência com as terras altas, com os barrancos moldados pelos lameiros fertilizados e com as “terras crescentes”, com suas ilhas em permanente mobilidade. Pois é assim, uma ilha nunca é a mesma no ano seguinte. Assim como ela aqui se forma, ela também desaparece e ressurgue acolá, dependente que é da cheia. Se o rio toma uma terra aqui, ali ele a devolve, e ela cresce renovada, por isso “crescente”.*

*Assim, tirando peixe, cereais, legumes, frutos e outros alimentos que sustentavam e ainda sustentam muitos de nossos irmãos brasileiros, nós pudemos viver, durante todo este tempo, entre as terras altas, margens e “terras crescentes”, subindo ou descendo o rio, recantilados, como um “grande quilombo”, invisível às elites que dirigiam o nosso país. Crescemos também com nossos irmãos e irmãs nordestinos vitimados pelas grandes secas. Enquanto estas mesmas elites ignoravam o drama desta gente, nós os acolhíamos, como chegantes, enriquecendo nossa tradição cultural. Vivemos todo este tempo com muitas dificuldades, explorados pelos latifundiários, mas eles também precisavam de nós, do nosso trabalho, dos alimentos que produzíamos.*

*Talvez tenha sido esta nossa mobilidade, esta nossa adaptabilidade, essa necessidade de não sermos vistos, que nos permitiram sobreviver. Por muitos anos vivemos no silêncio, mesmo em tempos de sofrimentos, como aconteceu quando os*

*fazendeiros, já livre do perigo da malária, estenderam suas posses em cima das nossas.*

*A partir do ano de 1950, eles nos expulsaram das terras altas, das margens dos rios, assassinando muitos de nós, dispensando nossos serviços, e diziam que os tempos eram outros, era a vez de um outro Brasil, do Brasil moderno, dos empresários, das máquinas, da grande produção. A esta violência, a este sofrimento, respondemos tomando rumo em direção às ilhas, último recanto ainda não cobiçado pelos brancos. As ilhas são do rio e ele, “generoso” com os “vazanteiros”, nos garantiu lugar, peixes, terra fértil para trabalhar, para quem não tinha mais para onde ir.*

*Por incrível que possa parecer, agora, depois de mais de 400 anos, querem nos expulsar, o povo Vazanteiro, das margens e terras altas que nos sobraram, das ilhas, das “terras crescentes”. Depois que destruíram milhares de “lagoas criadeiras”; poluíram com esgotos, agrotóxicos e metais pesados o nosso rio (vejam o que acontece em Três Marias MG, onde os rejeitos da Votorantim Metais já mataram cerca de 200 toneladas de peixes, conforme investigação do Ministério Público Estadual); degradaram os Cerrados, berço de nossas águas, com as grandes monoculturas de soja, eucalipto, café e cana; transformaram nossas matas em carvão, enfim, inundaram grandes extensões de nossas melhores terras para construção de barragens para geração de energia, as quais alteraram irremediavelmente os ciclos naturais do rio; depois de tudo o que fizeram vêm nos dizer que os territórios onde habitamos: terras altas, ilhas e margens – de onde tiramos o nosso sustento e ajudamos, ainda hoje, tantos a se alimentar, é área de “preservação ambiental”, e que devemos sair daqui.*

*- Queremos ser reconhecidos, termos os nossos direitos garantidos, direito ao uso de nosso território, às terras altas, margens, ilhas e às “terras crescentes”;*

*- Queremos a concessão de uso das terras da União nas margens do São Francisco, que estão sendo hoje usadas ilegalmente por fazendeiros, que com violência nos expulsam e nos proíbem do acesso; devemos ter prioridade na concessão destas terras;*

*- Queremos que o INCRA priorize de imediato a desapropriação das áreas de fazendeiros que estão em conflito com os Vazanteiros, e implante um modelo de reforma agrária que respeite nossa forma de viver e de produzir.*

*- Queremos que cessem a degradação do rio, de seus afluentes, de suas cabeceiras, nascentes e áreas de recarga;*

*- Queremos que o Cerrado e a Caatinga sejam preservados e aprovada a Proposta de Emenda Constitucional (PEC 131/2003) que os torna “Biomos Nacionais”; que os povos dos Gerais e da Caatinga sejam apoiados em suas diversas iniciativas de acesso e uso da terra, que preservam os ecossistemas;*

*- Queremos que as carvoarias sejam submetidas a rígido controle, quando não reprimidas e coibidas;*

*- Queremos a intensificação das investigações, seguida de punição e medidas imediatas de controle, correção e impedimento da poluição por metais pesados, como a provocada pela empresa Votorantim Metais, em Três Marias – MG;*

*- Queremos dar a nossa contribuição na recuperação dos peixes, das “lagoas criadeiras”, na recomposição de sua vegetação, de acordo com o nosso jeito de produzir e viver. Por isso, precisamos de uma legislação ambiental e de políticas públicas apropriadas;*

*- Queremos a multiplicação de Reservas Extrativistas em toda a bacia do rio São Francisco, para preservação, controle e uso sustentável das comunidades ribeirinhas e vazanteiras, geraizeiras e caatingueiras;*

*- Queremos que sejam multiplicados em comunidades de toda a bacia do São Francisco os Agentes Ambientais Voluntários, capacitados pelo IBAMA e investidos de autoridade para o controle e coibição de danos ao meio ambiente e promoção de sua preservação;*

- *Queremos ter respeitado o nosso direito à educação em todos os níveis, e que o ensino reconheça e estimule o nosso jeito de viver, de produzir, de conviver com o rio;*
- *Queremos ter respeitado o nosso direito à saúde, a estradas, a transporte até as sedes dos municípios;*
- *Queremos acesso à eletricidade, que se faça investimentos em formas alternativas de produção de energia, suspendendo a construção de novas barragens que expulsam famílias e degradam ainda mais o rio e o povo do rio. O rio São Francisco não pode ser recuperado, revitalizado, como vocês agora estão dizendo, sem nós, o povo Vazanteiro. A história conta, é nosso dever, nosso direito e obrigação dos senhores.*

***Ilha da Ingazeira, Manga-MG, 27 de maio de 2006\****

---

\* Assinam 62 representantes de 12 comunidades vazanteiras e entidades representativas, presentes no Encontro de Vazanteiros do Alto e Médio São Francisco (Ilha da Ingazeira Manga/MG, 26/05/06). Minas Gerais – Manga: Ilha da Ingazeira (40 famílias), Ilha do Pau Preto (60 famílias), acampamento do MST Valdir Júnior (70 famílias); Município de Matias Cardoso: Ilha da Ressaca (44 famílias), Quilombo da Lapinha (19 famílias); Buritizeiro: Comunidade Gerais de Calixto (20 famílias); Januária-MG: Sindicato dos Trabalhadores Rurais e Associação dos Vazanteiros de Januária (1200 associados); Itacarambi: Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Associação dos Vazanteiros (350 associados) e Comunidade Remanso (38 famílias); Bahia – Barra: Ribeirão (9 famílias); Serra do Ramalho: Reserva Extrativista São Francisco (11 comunidades, 600 famílias); Malhada: Quilombo Parateca / Pau D’Arco (600 famílias); Bom Jesus da Lapa: Quilombo de Piranhas (70 famílias) / Ilha da Canabrava (300 famílias). Apóiam este documento entidades e pessoas presentes no Encontro: MST, CPT (Comissão Pastoral da Terra – Minas Gerais e Bahia), CPP (Conselho Pastoral dos Pescadores – Nordeste), CAA NM (Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas), RENAP (Rede Nacional de Advogados Populares), Cláudia Luz (Departamento de Ciências Sociais da UNIMONTES) e João Zinclar (repórter fotográfico).

## **BIBLIOGRAFIA**

ALMEIDA, A. W. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**, Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2005.

ARAÚJO, Elisa Cotta. **Nas margens do São Francisco: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Léguas**. Montes Claros: 2009. (Dissertação de mestrado).

ARROYO, Leonardo. **A Cultura popular em Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984. 315p.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade – a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido – sobre a fragilidade dos laços humanos**, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2006.

BELSHAW, Cyril. **Troca tradicional e mercado moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

BHABHA, Homni. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. **O lugar da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, **P. 316**.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória-Sertão – cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão**. São Paulo: Cone Sul / Editora da Universidade de Uberaba, 1998.

\_\_\_\_\_. **Relatório final do Projeto Tempos e espaços nas comunidades rurais do Alto e Médio São Francisco – Minas Gerais**. Uberlândia: UFU, 2009.

BRITO, Isabel Cristina Barbosa de. **Comunidade, território e complexo florestal industrial**. O caso de Vereda Funda, Norte de Minas Gerais. Unimontes, 2006. (Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Social).

BURTON, Richard. **Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico**. São Paulo: Livraria Editora Itatiaia/Editora da USP, 1977.

CAA NM - Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas. **RECONVERSÃO AGROEXTRATIVISTA: da monocultura do eucalipto para sistemas agrossilvipastoris**. Das Comunidades dos Gerais de Rio Pardo de Minas aos Poderes Públicos Municipal, Estadual e Federal. Rio Pardo de Minas, 2004.

**Carta manifesto das mulheres e homens Vazanteiros**. Encontro dos Povos das Águas e das Terras Crescentes do São Francisco. Manga, Ilha das Ingazeiras, 2006.

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Pereira da Silva. **Comunidades Quilombolas de Minas Gerais no Século XXI – História e Resistência**. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2008.

CHAGAS, Ivo das. Eu sou o cerrado. In: RODRIGUES, Luciene. MAIA, Cláudia. **Cerrado em perspectiva(s)**. Montes Claros: Unimontes, 2003.

CHAYANOV, V. **The Theory of peasant Economy**, D. Thorner. B Kerblay & R Smith Editores, Illinois, 1966

CHAUÍ, Marilena. **Cidadania Cultural: o direito à cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

COSTA, João Batista de Almeida. **Do Tempo da Fatura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: Identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG)**. Brasília: UnB/Departamento de Antropologia, 1999. Dissertação de Mestrado.

\_\_\_\_\_. **Mineiros e Baianeiros: Englobamento, Exclusão e Resistência**. Universidade de Brasília, 2003. (Tese de doutoramento).

\_\_\_\_\_. Cultura Natureza e populações Tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. In: **Revista Verde Grande**. Montes Claros: Unimontes /SEMMA vol. 1 (3), 2005. pp. 8-45.

\_\_\_\_\_. A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no norte de minas. In: **Revista Verde Grande** vol. 1 nº 2, 2005.

COSTA, João Batista de Almeida. ; *et all.* Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas. In: **Revista Desenvolvimento Social**. Montes Claros: Editora da Unimontes, 2008. v.1 n. 1. pp. 63-78.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora CosacNaify, 2009.

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas**. Huelva: Universidad Internacional de Anda Lúcia, 1998. Dissertação de Mestrado.

DIEGUES, Antônio Carlos (org.). **Etnoconservação**. São Paulo: Hucitec, 2000.

DIEGUES; Antonio Carlos e ARRUDA; Rinaldo S.V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, A. C. As Populações Tradicionais: Conceitos e Ambigüidades. In: DIEGUES, A. C. **O Mito moderno da natureza intocada**. 5 ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

DURHAN, Eunice Ribeiro, **A Dinâmica da cultura**, Editora CosacNaify, São Paulo, 2004

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.

FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf**. São Paulo. Unicamp, 2003. P

FOSTER, George M. **Tzintzuntzan**. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fondo da cultura econômica, 1972.

\_\_\_\_\_. **As culturas tradicionais e as mudanças técnicas**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1964.

GOMES, Ramonildes Alves. De sitiantes a irrigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de e MARIN, Rosa Acevedo. **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. Volume II: Estratégias de reprodução social. São Paulo: NEAD, Ministério do Desenvolvimento Agrário e Editora da UNESP, 2009.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2000.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Península. 1977.

KROEBER, Alfred. **Anthropology**. Harcourt-Brace, Nova York. 1948.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Tradução Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros – Bauru-SP: EDUSC, 2002. 324p

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Os mais vastos horizontes do mundo**. *Filosofia, ciências e letras* (órgão do grêmio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo); ano 1, junho de 1936, n. 1

LUZ DE OLIVEIRA, Claudia. **Vazanteiros do rio São Francisco: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais**. Belo horizonte: 2005 (Dissertação de mestrado).

MAFFEZOLI, Michel. **A transfiguração do político – a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Editora Sulina, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: Um Relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. Traduções de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça, revista por Eunice Ribeiro Durham - São Paulo: Abril cultural, 1976. Coleção os pensadores.

MARTINS, José de Souza. **Capitalismo e tradicionalismo** (estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil). São Paulo: Pioneira, 1975.

\_\_\_\_\_. **Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano**. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1997.

Ministério do Meio Ambiente. **Biodiversidade Brasileira – avaliação e identificação de áreas e ações prioritárias para conservação, utilização sustentável e repartição de benefícios da biodiversidade brasileira**. vol. 5 série: Biodiversidade - Cerrado e Pantanal, Brasília: MNA, 2002.



- MOCOVICI, Serge, **Sociedade contra natureza**, Editora VOZES, Petrópolis, 1975.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- PARANHOS, Lucíola da Silva. **Tecendo a rede e pescando o peixe - desenvolvimento e redes sociais**: a articulação local-global no norte de Minas. Montes Claros: Unimontes, 2006 (Dissertação de Mestrado)
- PIERRE CASTILE, Georges. **Cherán: la adaptación de uma comunidad tradicional de Michoacan**. México DF: Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- PIERSON, Donald. **O Homem no Vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: MINTER/SUVALE, 1972, Tomo II.
- PORTO GONÇALVES, Carlos. V. As minas e os Gerais: Breve ensaio sobre o desenvolvimento e sustentabilidade a geografia de Norte de Minas. In: LUZ, Claudia; DAYRELL, Carlos (org.). **Cerrados e Desenvolvimento: tradição e atualidade**. Montes Claros: UNIMONTES: 2000. p. 19-45.
- RABELO, Mônica Celeida. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. ICS/DAN, UNB/ Brasília: 2009, (tese de doutorado em antropologia)
- REDFIELD, Robert. **The primitive world and its transformations**. Cornell Univ. Press, Ithaka, NY.1968.
- ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1970.
- \_\_\_\_\_. **Grande Sertão: Veredas**. 33ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Correspondência com seu tradutor italiano, Edoardo Bizzarri**. São Paulo: T. A Queiroz, editor, ICIB, 1981.
- \_\_\_\_\_. Correspondência com Paulo Dantas. In: **Sagarana Emotiva**. São Paulo: Duas Cidades, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Manuelzão e Miguilim**. (Noites do sertão). Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Sagarana**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- \_\_\_\_\_. **Primeiras Histórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Tutaméia**. 8 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Sarapalha**, conto de **Sagarana**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1972.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do rio São Francisco**. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2004. 190 p.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra**

SORRE, M. **Geografia**, São Paulo: Ática, 1984.

WAGLEY, C. **Cruz das Almas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, Florestan. **Comunidade e Sociedade**: Leituras sobre Problemas Conceituais, Metodológicos e de Aplicação. São Paulo: Nacional e Edusp, 1973.

WILLIAMS, Emílio. **Uma vila brasileira – tradição e transição**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

WOLF, Erik. *Closed corporate peasant communities - Mesoamerica and Central Java*, in: **Peasant society**, editado por Jack M. Potter, Little, Brown and Company. Boston, 1967, pgs. 299 a 317.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”. O campesinato como ordem social. In: **Anuário Antropológico**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, n. 87, 1990.