

Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
Embrapa Informação Tecnológica
Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento

COLEÇÃO
POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS

VOLUME I

CONHECIMENTO TRADICIONAL CONCEITOS E MARCO LEGAL

Consolacion Udry
Jane Simoni Eidt
Editoras Técnicas

Embrapa
Brasília, DF
2015



A comunidade tradicional¹

Capítulo I

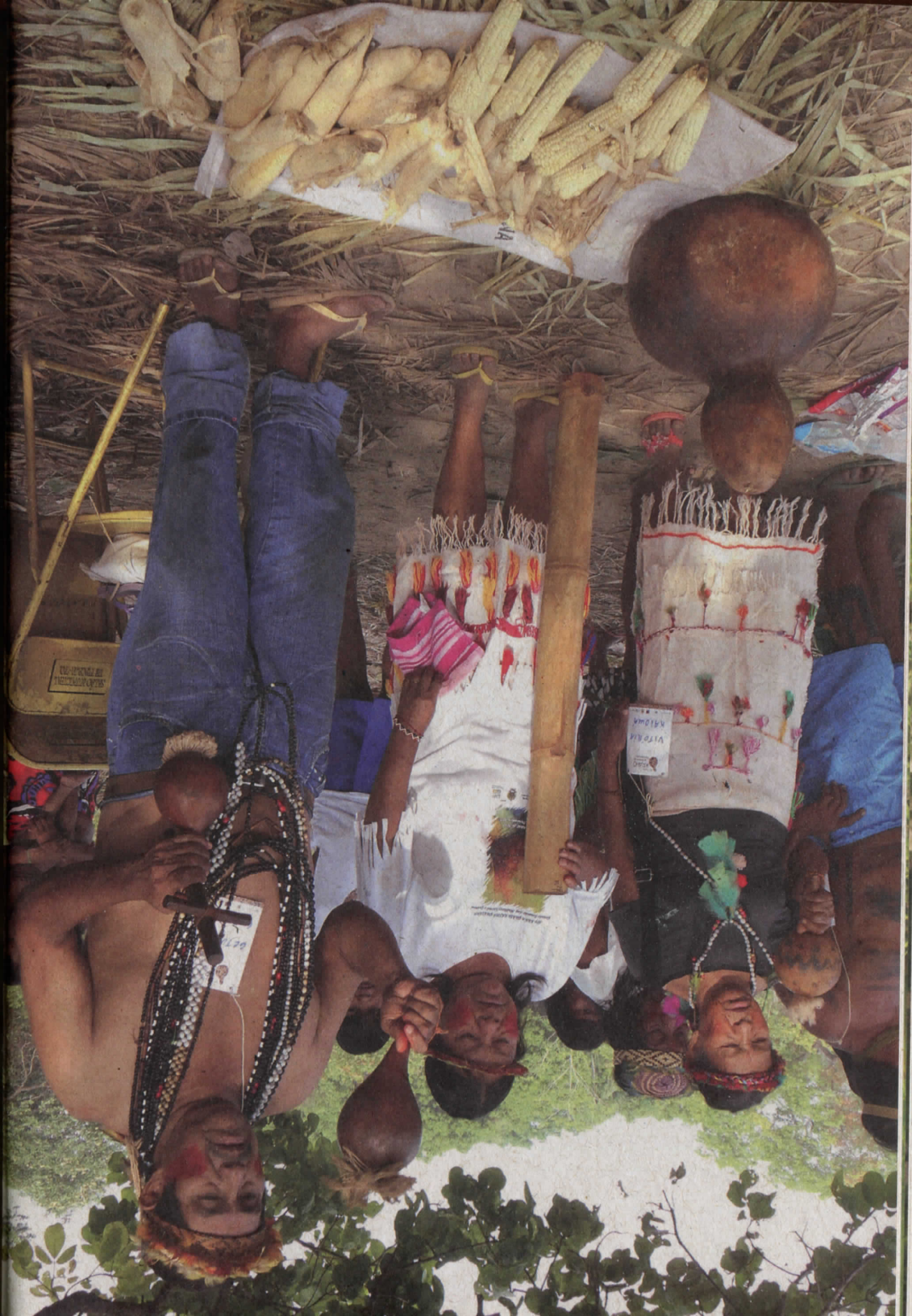
Carlos Rodrigues Brandão

Comunidade: uma palavra e muitos sentidos

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

Uma dessas palavras é comunidade. Em algum lugar, ela é lembrada para traduzir algo muito concreto, até mesmo de um ponto de vista jurídico, por exemplo, comunidades ribeirinhas do rio São Francisco. Mais adiante, a mesma 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, como comunidade eclesial de base, comunidade negra, até pouco tempo, essa palavra estava situada entre as ciências, inclusive a biologia, a filosofia e a vida cotidiana muito concreta e palpável.

¹ Agradecemos à Maristela Correa Borges, que respondeu pelo trabalho de tornar os meus rascunhos um texto mais ordenado e legível; à Dária Martins, que participou como Maristela, de mais de uma das equipes de pesquisa que desde a Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) nos levaram ao longo de quase 10 anos a comunidades tradicionais do norte de Minas Gerais, entre as beiras do Rio São Francisco e dos sertões roseanos. É dela uma parte final deste escrito. As duas os meus agradecimentos, uma vez mais.



tureza, ou nela encravado ainda, em que pessoas, famílias e redes de parentes e comunitários reúnem-se para viver e dar, entre palavras e gestos, um sentido a vida. Em termos modernos, a comunidade é o lugar da escolha. É a associação – quanto mais livre e autoassumida 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, Bhabha (1998, p. 316) sugere que a ideia de comunidade:

[...] articula uma temporalidade cultural de contingência e indeterminação no cerne do discurso da sociedade civil. Essa leitura "minoritária" construída sobre a presença oculta, parcial de uma ideia 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 imaginada nação.

Podemos agora estender a ideia de comunidade a quatro situações. Que não pareça ao leitor uma ousadia demasiada a nossa intenção de estender o argumento de Bhabha (1998) a pelo menos quatro situações às quais se aplica o conceito de comunidade. Que esta seja uma boa porta de entrada ao mundo da comunidade tradicional.

- Comunidade primitiva – mais no sentido de autócotone do que no de "selvagem", em algum momento confrontada com uma sociedade colonial e colonizadora.

- 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.

Hoje ela se estende a um mundo entre o eletrônico, abstrato, ideológico e francamente espiritual: comunidade virtual, comunidade de facebook, comunidade de destino, comunidade celestial.

Este é um trabalho escrito para descrever e pensar a comunidade tradicional. Sabemos que embora a palavra comunidade seja aceita de maneira quase universal, a multiplicidade de sentidos e significados dados a essa palavra, ao mesmo tempo tão corriqueira e tão misteriosa, múltipla teorias, ideias e debates sobre o que na verdade ela deve significar. Não havia um consenso no passado, como veremos a seguir. Não existe ainda hoje, e, de maneira afortunada, podemos acreditar que jamais existirá.

Em uma de suas mais belas passagens, Arendt (2005) lembra que o singular, o individual é a exceção entre nós, os seres humanos. Isso porque habitamos o planeta Terra coletivamente e somos quem somos, ou 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 noturno, 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. Algumas páginas a seguir acolhem trechos de alguns entre os estudos mais profundos e notáveis acerca do tema, os de ontem e os de agora; assim, este capítulo contribui para o debate científico e acadêmico sobre o assunto.

As muitas comunidades de agora

De maneira não muito distante do que foi descrito por Bauman (2003) e Maffezoli (1997), a comunidade é o lugar mais humano do viver. Des- de tempos antigos, foi e segue sendo o lugar social arrancado da na-

Na quase totalidade desses 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 necessita riamente se falar, em que se vive. O lugar humano no qual se pertence de maneira inevitável, por dever à instituições e direitos derivados delas. Enquanto a comunidade – e elas são bem mais variadas e diferenciadas 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 interpessoas.

Ao lembrar os casos de pesquisa, não passará despercebida a Florestan Fernandes a pluralidade do que – desde pelo menos da década de 1920 até o tempo em que ele escreve – considerava-se como sendo (ou não) uma comunidade. Florestan Fernandes centra o olhar, de sua crítica ao que no Brasil de seu tempo investiga-se com prioridade de como comunidade, em um leque em que ela pode abarcar formas humanas que vão desde pequenas gangues de jovens em Nova York a uma aldeia de Inuit (como se autodenominam os esquimós, do Polo Norte). Que se estende de uma neorreligiosa 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 quilom-bola do interior do Tocantins a um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) 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.

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, organizações não governamentais, comerciantes), ou face a trações de fronteira do mundo dos brancos – em direção às comuni-

- Comunidade de exclusão – em geral formada por desalojados e migrantes pobres, habitante coletiva da grande cidade e, de modo geral, escanteada para alguma de suas terras de sobra.
- 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 da América do passado remoto, quando os nazistas do passado mais recente, desenvolveram métodos desumanos de fazer, entre escravos e pioneiros, o que poderia haver neles de comunidade. Ainda que como um resquício de espírito de comunidade.

Recordemos passos dados na relação sociedade x comunidade

Aqueles que, desde um passado próximo até o momento presente, têm procurado compreender o eu e a comunidade e, entre elas, a comunidade tradicional, enfrentam dois problemas. O primeiro está no aproximação e separar a sociedade (a dimensão abstrata e referente do lugar de que se fala, interinstitucionalmente) da comunidade (a dimensão concreta e referida do lugar que se habita interpessoalmente). 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.

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 lembrar: *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 e *O homem do baixo São Francisco, Ita - 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, seringueiros e outras populações semelhantes começaram a ser intensamente investigadas. Entre as décadas dos anos 1970 e 1980, a Antropologia, Sociologia, Geografia e História geraram uma sequência marcante de estudos centrados sobretudo no campesinato brasileiro de todo o País.

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 de Janeiro; 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 (VELHO, 1973). 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

dades populares parcial ou francamente regionais -, os seus pesquisadores pioneiros enfrentaram a questão a que Florestan Fernandes se refere logo ao início da passagem transcrita anteriormente: a interrelação 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 "súcia 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.

Em nossa análise, não incluímos as comunidades indígenas, a não ser como exceção, aquelas que já existem em pleno contato com a sociedade regional e, nesse sentido, quase se igualam às comunidades indígenas camponesas do México. As razões dessa exclusão se reportam à tradição da Antropologia em que uma sociedade indígena é uma comunidade própria e, como tal, não se inclui no campo das sociedades regionais, como a comunidade tradicional.

Assim, na Amazônia uma comunidade extrativista de caboclos seria uma comunidade camponesa extrativista tradicional. Uma comunidade quilombola poderia ter uma qualificação genérica - tradicional, e outra propriamente étnica. Uma comunidade indígena não seria uma comunidade tradicional, porque, em seu caso, o critério e a sua especificidade étnica predominam.

No polo 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 de 1950 foram, em um primeiro momento, pesquisas de âmbito tão totalizante quanto

das polémicas mais acasas em dois planos de diferenças. Voltaremos a este dilema mais adiante.

Como outros estudiosos da teoria e da etnografia, Durhan (2004) re-toma a ideia de que é na, e por meio da, oposição entre sociedade e comunidade que esse segundo termo deve ser compreendido. Um ou-tro qualificador da comunidade está em uma outra oposição. E ela é bastante mais polémica, porque um fundamento ideológico está en-tão presente. Essa outra oposição é entre a comunidade real (como a comunidade tradicional) e alguma variante do que estaremos cha-mando aqui de comunidade utópica.

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 identifica-dos uns com os outros. Essa ideia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer, o ideal da vida social. E neste sentido que a comunidade aparece como um mito em nosso tempo, pois o ideal que ela representa opõe-se a realidade do conflito de interesses e da impes-soalidade 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 Tonies, apresentando-se sempre como um dos polos de uma dicotomia, em oposição ao conceito de sociedade. E sempre nestes termos que ela deve ser entendida (DURHAN, 2004, p. 221).

Ao separar uma percepção do senso comum do olhar crítico das Ci-ências Sociais, Eunice Durhan lembra o quanto a ideia 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 sabamos viver em algu-ma dimensão comunitária dela" (DURHAN, 2004, p. 221). Isso porque quase sempre o que pensamos e sentimos sobre a sociedade é que, de um modo ou de outro, ela nos impõe de maneira pessoal e funcio-nalmente contratual a sermos quem devemos ser, a vivermos como devemos viver e a agirmos em diferentes dimensões da vida cotidiana

de Porto Alegre; e a um outro a menos de uma hora da cidade de São Paulo.

Podará ser oportuno trazermos agora dois olhares a respeito da ideia de comunidade. Um deles virá de uma antropóloga dedicada a estudos de migração do campo para a cidade (DURHAN, 2004). O outro virá de um sociólogo português, especialista em estudo de Sociologia do Direito. Boaventura Santos realizou estudos de campo junto a comu-nidades populares de favelas do Rio de Janeiro na década de 1970, e tem sido uma presença constante em fóruns de debates entre nós nos últimos anos.

Os lugares onde o povo vive

Um livro da antropóloga Durhan (2004), *A dinâmica da cultura*, possui dois capítulos dedicados à comunidade e à comunidade popular. Im-porta aqui o que ela diz no segundo capítulo. Quando convidada, já há alguns anos, a escrever um verbete sobre o conceito de comunidade em uma enciclopédia, Durhan (2004) dividiu-o 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 pa-lavra: utopia. Poderiam também opor o realismo de Durhan (2004) a um imaginário esperançoso. Como? Em crer que mesmo não existindo na prática como uma realidade social imperfeita, difundida e consoli-dada – 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 aqui-lo em que (utopicamente ou não) transformaria a sociedade em uma ampla comunidade. Ora, essa oposição foi, e é continuará sendo uma

Ora, também nas ciências sociais, sobretudo a partir de Tompkins e Max Weber, com quem nos encontramos anteriormente, a ideia de sociedade é o oposto envolvente e complementar de comunidade:

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 (DURHAN, 2004, p. 221).

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 sociedade, ela abriga tanto formas idealizadas (incluídas as interméticas e eletrônicas) de afiliação, partilha e presença na vida social, quanto diferentes 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 traz 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 x 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.

e ao longo de nossas biografias, tal como devemos socialmente agir. Sabemos que a sociedade estaria situada na dimensão em que os deveres com o social subordinam-se aos direitos do sujeito individual. Já a comunidade:

[...] refere-se a uma coletividade na qual os participantes possuem interesses comuns e estão afetivamente identificados uns com os outros. Essa ideia, que pressupõe harmonia nas relações sociais, é altamente valorizada, constituindo, por assim dizer o ideal da vida social (DURHAN, 2004, p. 221).

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 regrada por valores e gramáticas de direitos e deveres resultantes de relações contratuais e personalizadas, internegociadas e consensualmente aceitas, mais do que pessoais 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 Pan-tanal de Mato Grosso, estará talvez pensando na comunidade?

Durhan (2004) retoma a ideia de que a comunidade oscila entre uma fragil, persistente e multivariada realidade social, ao mesmo tempo em que ela nos “aparece como um mito de nosso tempo, pois o ideal al que ela representa opõe-se a realidade do conflito de interesses e da impessoalidade das relações sociais próprias de nossa sociedade” (DURHAN, 2004, p. 221). Essa será também uma das razões pelas quais tanto os movimentos populares, como o MST, quanto pequenas unidades populares de moradia e convivência – dos povoados quilombodas às megafavelas do Rio de Janeiro – se autorreconhecem e publicamente se apresentam como comunidades.

Botânica - quanto é uma categoria com os mais diferentes sentidos, aplicados a múltiplas territorializações da própria vida cotidiana.

Na direção da passagem anterior, hoje, mais do que em épocas passadas, 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 Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) católicas, a um círculo de poetas ou de cientistas, a um conjunto de pessoas com uma proposta cultural e política, de teor ambientalista, e que pode se inscrever a uma específica organização não governamental (ONG) ou chegar aos limites de um amplo e difuso movimento planetário. Sabemos já que uma comunidade pode ser residencial, territorial, presencial, confessional, vocacional, virtual.

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? Culturas(s) populares(s)? Cultura de massa? Cultura(s) tradicional(is)? Culturas híbridas? Não cultural?

Assim também, somos, vivemos e intertrocamos e por meio 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) recobrem(em)?

Como quer que existamos e habitemos o mundo: num pequeno bairro rural ou em uma grande metrópole, de um modo ou de outro, sempre nos sentimos e nos reconhecemos como parte de unidades sociais entre escalas e através de fronteiras que a modernidade torna cada dia mais fluidas, líquidas e intercambiáveis. Elas - como comunidades,

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 corporificadas 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 subjetivo que têm os participantes de constituir um todo' (DURHAN, 2004, p. 222).

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 (1973) a domina e a relação sociedade/comunidade ou sociedade x comunidade se mantêm, e é uma quase metáfora de uma outra oposição: estado/nção ou estado x nação. Lembremos que em todo o mundo falamos de comunidade nacional, mas não é comum conhecer as expressões: comunidade estatal, comunidade federal e outras, derivadas da ideia de Estado. Da mesma maneira, sentimos que somos uma nação, mas um Estado nos é imposto. Constituímos uma nação brasileira, e vive-mos 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, a expressão Estado-Nação tornou-se essencial entre cientistas políticos.

De outro lado, desde o começo deste escrito, estamos 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 ciências, como quando se fala de comunidades de elefantes em Zoologia, quanto de comunidades vegetais na

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, 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 esse 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, o espaço doméstico foca a maximização da identidade, a diferença 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

culturas, identidades – vão de um par de esposos a uma comunidade planetária. Elas delinham nossa vida com a concretude cotidiana de um território de vida e de partilha da vida, entre tempos e espaços visivelmente delimitados, 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 justa-mente 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 é 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 ideia abstrata e institucional de 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) (SANTOS, 2001, p. 111).

Ao elaborar um "mapa de estruturação das sociedades capitalistas no sistema mundial" Santos (2001) delinea seis espaços estruturais que se qualificam ao longo de seis dimensões. Transformo em frases

séculos mobiliza as trocas comerciais entre Norte e Sul): a forma de direito está centrada no direito sistémico e a forma epistemológica na ciência, na crença em um progresso universal e na criação progressiva de uma cultura global.

Ao saltar da unidade familiar para a própria comunidade, Boaventura de Souza Santos cria um termo que a seguir descreverá: “comunidade-ambiba”. Assim, ele opta por 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 entre o paradigma das comunidades-fortaleza e o paradigma das comunidades-ambiba. 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 exemplo ao enclausurarem-se para defender os resquícios de dignidade que conseguiram escapar à pilha-gem colonial.

[...]

No caso das comunidades-ambiba, pelo contrário, a identidade é sempre múltipla, 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-ambiba do que, por exemplo, os sindicatos e os movimentos feministas nos países do centro.

O paradigma das comunidades-ambiba 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-ambiba. Uma das primeiras medidas de experimentação social neste domínio consiste em arvorar o multiculturalismo em princípio informador de toda a actividade

de desenvolvimento está na maximização da lealdade; sua forma de poder é centrada na dominação; sua forma de direito é centrada 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 à degradação da natureza, tida como inessenzial e sempre a serviço do desenvolvimento – isto é, o lucro obtido com um desenvolvimento económico. O poder desse 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.

Esse espaço faz fronteira com o que Santos (2001) 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 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 interestatal, os organismos e associações internacionais e os tratados internacionais, que entre as Organizações das Nações Unidas (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

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 isso 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 aparecer 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 adequados. 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 isso mesmo, não evoluiu, deixou-se ficar como resíduo de outros tempos e, assim sendo, opõe-se ao moderno e ao desenvolvido.

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

estatal (sistema educativo, saúde pública, segurança social, administração pública) (SANTOS, 2001, p. 338-339).

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

Uma pequena (e esperamos que não cresça) unidade social de fanáticos de direito pode se apresentar como comunidade de neonazistas. Uma agremiação fundamentalista e terrorista de esquerda também. Vimos e veremos que a atual e crescente explosão de condomínios fechados e protegidos, floresce sob a promessa de que se paga caro porque não se está comprando apenas um terreno em um recém-construído paraíso artificialmente naturalizado. Está-se comprando o direito de viver, entre muros altos e sólidas portas adentro de sua casa, em uma comunidade de privilegiados.

Em outra direção, ora próxima, ora distante, uma bem-intencionada comunidade religiosa ou de ambientalistas dispostos a um retorno a uma vida sustentável e natural podem tomar o caminho de construir 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, tranca e solidariamente social.

A seguir, o 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, entre todas, tomaremos de agora em diante a pluralidade de uma de suas formas mais ancestrais.

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

afora mais conhecidas e estudadas: **comunidade tradicional**. Esse 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. Conheçemos 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 é 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, as 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 mosquitoiteiro 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 das vezes cedo, *var detalhes íntimos da vida familiar* – os nativos fazendo sua toalete, 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 (MALINOWSKI, 1976, p. 25).

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 percebem como uma região, diferenciada e não raro ameaçada espécie de posse e bem em comum. O território comunitário pode ser uma ilha; uma margem

De igual maneira, expressões como: cultura popular, cultura tradicional, cultura patrimonial tendem hoje a serem colocadas no plural e são chamadas de culturas populares – ou requalificadas como cultura sertaneja, cultura caigara, 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 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 descobriu que é índio quando se encontra com o branco. Até então ele é Xavante, Mundurucu, Kraho. 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 MST aprenderam em boa medida com pesquisadores acadêmicos e/ou com militantes de movimentos sociais que eles são também camponeses. Revisitemos palavras. Relembraremos 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 caigara, 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

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 2 ha de terra cercada que separaram 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 essa 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 tratam por mapas sociais. Mapas em que toda a tessitura de trilhas e teias que de pessoas desaguam em unidades domésticas, em redes de parentes, 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 e o processo para alimento de pessoas e de animais; as éticas do agir: quem, sob que condições sociais, pode pescar e que peixes em que época do ano? 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 por meio dos quais uma ou algumas atribuições de identidade são construídas. São na verdade criadas, revisitadas e partilhadas em e por meio 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 aceitá-las por agora como **comunidades populares**, porque os que as habitam são, de modo geral, caracterizados como gente do povo. Como **comunidades tradicionais**, porque agora algumas poucas e a maioria delas reclamaria para si a presença de grupos humanos e de um modo patrimonial e preservado de vida – entre mudanças de-sejadas 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 es-tendem-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 agrá-

que encontrou ao longo de seu caminho, partiu em busca das comunidades de indígenas Nhambiguara e Bororo². 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, bairros rurais, quilombos, arraiais, pequenos povoados e, no limite, de pequenas cidades de vida e economia predominantemente agropastoril, que os pioneiros estudos de comunidade e seus sucessores irão se concentrar. Esse é também o sentido em que o Brasil difere de outras nações da América Latina, como Bolívia, Peru, Guatemala e 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 (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003). E mesmo havendo realizado pesquisa também no México, veja-

mos 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 natureza, relacionam-se com outros grupos tribais, enfim,

² 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 concavo do planalto, não serão acaso os últimos sobreviventes de uma diáspora fabulosa? Cobertos com penas fulgurantes de passaros da mata, pintados de vermelho vivo desde os pés até a ponta dos cabelos, e com o corpo ornado de plumagem branca da arara, eles evocam, para quem ignora sua mistria e lenta extinção, os idílios do séc. XVIII. E o mais surpreendente comoverte a sociedade. A passagem está na página 69 da revista original, fac-similiada e colocada como encarte entre as páginas 172 e 173 de Estudos Avançados, n. 67, correspondente a setembro/desembro de 2009. Uma publicação do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (USP). Um número parcialmente dedicado a Lévi-Strauss, recentemente falecido. O pequeno artigo original tem o seguinte título: Os mais vastos horizontes do mundo.*

ria. 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 diferenciar as comunidades que surgiram ao longo do Rio São Francisco, por exemplo, como resultado de iniciativas de produção agrícola modernizada, como as que brotaram e se- guem 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 encontros anuais de comunidades alternativas, para as quais alguns preferem o nome de comunidades aquarianas.

Comunidades tradicionais e comunidades indígenas: atributos e diferenças

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 de 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. Em outras palavras, 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, da Universidade de São Paulo (USP), viajando de passagem entre as pequenas comunidades camponesas

realizam-se sem, fora da ou à margem da sociedade regional e de sua melhor representante: a cidade?

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 situados 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 traz a uma passagem aqui transcrita, pensam essa relação:

À medida que a antropologia se preocupa cada vez mais com o estudo das comunidades modernas, os antropólogos passaram a dar as características sociais e culturais do campesinato. [...] Até agora os antropólogos que trabalhavam 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 diferenças de estrutura, apresenta problemas que um único estudo 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

Temos usado com frequência 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* Purépecha e mestiços, que nos esperam adiante, constituem a exata ponte entre a comunidade indígena de uma sociedade tribal e a comunidade populatrista da sociedade complexa. As comunidades sertanejas de nosso estudo constituem-se, a nosso ver, autênticas comunidades tradicionais situadas entre uma aldeia indígena Xacriabá e um acampamento de reforma agrária recém-implantado.

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 uma população mais ampla que geralmente contém também centros urbanos, às vezes, capitais metropolitanas. Eles constituem sociedades parciais com culturas parciais (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003, p. 248).

A frase final de Kroeber (1984) tornou-se conhecida e acabou vindo a ser uma espécie de retrão sobre o assunto. Se existe uma diferença de base entre a comunidade indígena, tribal, ou primitiva e a comunidade tradicional, camponesa (reservando-se a essa 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, autossuficientes. 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 sequência de Wolf (1967) realizaram em uma mesma região do México, a Meseta Tarasca, em Michoacan, algumas dentre as primeiras pesquisas de campo junto a comunidades de indígenas Purépecha (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.

Pode-se argumentar também que a maioria das antigas sociedades primitivas tem sido transformada em sociedades camponesas pela introdução do dinheiro e de mercados (BELSHAW, 1968, p. 73).

O que a maior parte dos estudos dessa 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 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 empresarial 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 por meio 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 no México, Georges Pierre Castille traz 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.

Se num primeiro momento, a partir de um começo modesto na década de 1920, os antropólogos e também os sociólogos dos primeiros estudos de comunidade tenderam a, pelo menos em parte, seguir pro-

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 (incluindo Europa), acreditamos que o frescor dessas primeiras abordagens permanece de algum modo ativo até hoje.

Assim, em um trabalho bastante difundido em seu tempo, Foster (1964, p. 51) retoma Wolf em que:

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 basta a si mesma, ou seja, auto-suficiente, como se costuma dizer. As comunidades camponesas possuem uma íntima relação com as grandes e pequenas cidades.

Em um longo estudo teórico sobre formas tradicionais e modernizadas de trocas de bens e serviços, Belshaw (1968) 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 por meio da venda de produtos do trabalho de suas mãos, uma relação sempre desigual começa a acontecer quando pequenas comunidades 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.

cedimentos 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 (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003). 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 do Norte de Minas possuam formas peculiares de modo de vida e de cultura não exclui o fato de que tanto uma quanto a outra são sistemas híbridos de culturas tão apropriados quanto próprios. Mesmo possuindo gramáticas e acentos peculiares de fala e, no limite, um quase *dialeto*; mesmo crendo coletivamente em sistemas peculiares de significação da vida e do mundo, vivenciando ritualmente uma religiosidade original em muitos aspectos, nada exclui a evidência de que ali se fala uma variante 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 frequente, comercializada no supermercado da cidade mais próxima.

Assim, descrevendo um cenário mais próximo a nós, Eunice Durhan retorna com a mesma ênfase o ponto de vista que nos tem acompanhando:

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 dependên-

cia existe inclusive no universo representativo que tem como centro o catolicismo. Em que pesem as modificações locais e as influências negras e americanas, 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 como parte de um universo mais amplo (DURHAN, 2004, 160).

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, fronteiriços 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.

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.

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 alta-mente 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 de 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 isso mesmo, um espaço social de liberdade a desatirar. 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

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 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 cla, 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 diferentes, 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 ao 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 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 convencionalizamos – 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 (ELIAS, 1994, 54).

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? (HELLER, 1977).

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 usar – como um ponto de partida – a ideia 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 situaçãoes tradicionais concentradas em bairros rurais ou em povoados, a levas de migrantes em colocações de seringueiros, a pequenas e até a pouco ou quase desconhecidas aldeias de pescadores artesanais de praias, as quais depressa os guias de turismo descobrem hoje, todas essas categorias de povoadores indígenas e/ou tradicionais enquadraram-se em uma das seguintes categorias, de acordo com a história ou a memória do tempo em que estão e vivem ali ou aqui:

- 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.
- 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.

algo que em algum tempo anterior veio de fora. Algo que mesmo sendo originário de um outro tempo antes, ressurgiu agora com outros nomes – não tão diversos – e por meio dos mesmos e de outros poderes.

Final, de que comunidade tradicional estamos tratando aqui?

Vimos como Wolf (1967) e outros pesquisadores pioneiros do tradicional e/ou popular 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, Wolf (1967) lembra, com Raymond Firth, que esse 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” da forma mais ampla possível, incluindo não somente agricultores, mas também pescadores e artesãos rurais. Outros podem sentir-se tentados a incluir seringueiros independentes e mineiros de superfície. Para uma análise inicial, julgoi conveniente considerar cada um dos tipos de atividade separadamente e definir o termo “camponês” da maneira mais estrita possível (FELDMAN-BIANCO; RIBEIRO, 2003).

A fronteira e a chegada do estranho

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, por que não ouvimos o que nos dizem os seus sujeitos: suas mulheres e seus homens, seus saberes sobre si mesmos e os seus imaginários e suas memórias? Por que não deixamos a eles o trabalho de traduzirem, entre eles e para nós, aquilo que

- 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, fundadora original do lugar em que vive, e da comunidade que constitui em um aqui ao mesmo tempo fisicamente geográfico e territorialmente social.

- 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, nesse 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 frequente 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 (HENNEY, 1978 citado por MARTINS, 1997, p. 3).

No mesmo parágrafo, afirma que “na América Latina a última grande fronteira é a Amazônia, em particular, a Amazônia brasileira” (HENNEY, 1978 citado por MARTINS, 1997, p. 132). 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 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 res-pondem justamente pelo ainda domínio da natureza sobre a cultura. Aquela que, vindo de longe, chegou ali para ocupar, para conquistar e colonizar algum “imenso vazio”, e trazer para um agora/aqui o desen-volvimento, o progresso, o domínio do homem sobre a natureza. En-tim fazer chegar e acontecer a civilização num território vazio onde antes da chegada do estranho existiam apenas a natureza ou uma so-ciedade da incultura.

Um estado de fronteira não se dissolve quando mudanças demográ-ficas e político-econômicas atingem um estágio de realização conso-lidada. 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, e aquele que foi encontrado no caminho do estranho (ou mesmo do es-trangreiro) torna-se não como ele – o chegado – pois é justamente isso

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.

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 (MARTINS, 1997, p. 134).

Qual outro? Aquêle que se tornou ele próprio um estranho diante da chegada de quem veio de longe e tomou posse. “Apossessar” 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. Aquêle que justamente por ser o nativo, indígena, mestiço ou branco, confunde-se com a própria natureza. Aquêle 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 fronteira¹.

¹ Terras de sobra, os territórios sempre nos fundos de, ou à margem de, porções de natureza que restaram vazias, que sobrarão diante de processos expansivos de expansão. Essa 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.

te exótica, uma cultura intrigantemente liminar que, justamente por estar na fronteira que o chegado 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. E 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 fosse, primeiro, apenas um campo de interesse para o cientista da natureza, dos herbóristas 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 desse 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 mão dupla. 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. Aquêles de desde então não podem fazer mais do que partir.

Essa compreensão volta-se à vítima, ocasional ou propositalmente esquecida ou tornada opaca. Fronteiras que provocam o contato entre significações divergentes de tempo/espaco, 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 ilegítimo domínio do outro; de expropriação de pessoas, famílias e comunidades; de violência tornada institucional por quem acaba de chegar contra quem já estava ali.

E, justamente porque chegou antes de nós, quem já estava constituído se como uma presença que precisa ser carimbada de antemão, como a daquilo ou daqueles que devem mudar o seu existir devido à chegada de quem, de um momento em diante, legítima 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 de 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 de vida 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. É subjugado por formas de poder e de justiça que se pautam por códigos e interesses completamente distanciados de sua realidade aparentemente simples, que mesclam diabólicamente o poder pessoal do latifundiário e as formas puramente rituais de justiça institucional (MARTINS, 1997, p. 13).

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 chegando 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 (MARTINS, 1997, p. 134).

Em um momento posterior, uma Antropologia em que se destaca a pessoa de Darcy Ribeiro que, 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 dessa 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. É importante o fato que esse 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 e espaços. 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 (1997, p. 135):

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.

Em uma outra situação, haveria de ser um excelente exercício colocarmos em paralelo às ideias de Zygmunt Bauman as de Michel Mañfezoli e as de Homi 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 por um outro confronto. Ele será entre Homi Bhabha e Mañuela Carneiro da Cunha. Outros pesquisadores de campo serão convidados mais adiante.

Comunidades tradicionais, coisa do passado?

Em um artigo inserido como um capítulo de seu sugestivo livro *Cultura com aspas*, Cunha (2009) evita escrever a palavra comunidade, mas emprega com frequência outras palavras que a sugerem.

Algo talvez impensável 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 (CUNHA, 2009). 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 isso sem que o essencial do que os ameaça cotidianamente em regiões de fronteira e de cobiça das frentes do 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 (CUNHA, 2009, p. 278).

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:

- 1) **Elas se unem para proclamar direitos ancestrais e também novos direitos.** 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.**
- 2) **Elas se inserem de maneira inovadora e rentável, em vários casos, em regiões econômicas menos perifericas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta direta da natureza.**
- 3) **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 trabalham 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" (CUNHA, 2009, p. 289).

Por otimista – ou talvez profética – que possa sugerir ser, essa 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 senho-

res de **direitos ancestrais**. Direitos revisitados agora como legítimos, justamente por haverem sido antes aquilo que os desqualificava no 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. Pesquisa 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, Cunha (2009, p. 278) desconfiava de formas usuais de qualificação das tão diversas populações tradicionais:

O emprego do termo “populações tradicionais” é propositalmente 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 ecológica-mente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia.

[...]

Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensiva”, 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.

Essa 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 maneira aceitável e discutível, deve haver uma generalizada cultura popular típica da região santranciscana do Norte de Minas, com frequência os seus povoadores, os que atuam junto a ela e os que a estudam preferem empregar termos como: cultura sertaneja, cultura vazanteira, cultura camponesa, cultura norte-mineira, cultura quilombola e, entre os mais afoitos, culturas híbridas.

Diante da dificuldade de encontrarmos um consenso sobre o que vem 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, incluindo os geógrafos, 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 têm trabalhado como ele com as questões 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 merece ser colocada no quadro em destaque, a seguir. Ele trata com mais detalhes do caso da Amazônia.

Em algumas linhas anteriormente citadas, vimos Cunha (2009) 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 comunidade tradicionais **serve para identificá-las de forma adequada.**

Mas a lembrança de Cunha vale também aqui, pelo fato de ela acentuar algo tão sabido quanto esquecido. Populações ou comunidades tra-

Há, portanto, diferentes processos de territorialização em curso que devem ser objeto de reflexão detida. Babaquais, 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 territorializações 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 nas. 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 babaquais sobre os quais as quebradeiras começam a estender as 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 perlatem 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 arumá, dos ribeirinhos e das associações de fundo de pasto (na região do semiárido) 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 redeseenha a superfície brasileira e lhe empresta outros conteúdos sociais condizentes com as novas maneiras segundo as quais se organizam e autodefinem os sujeitos sociais.

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" também podem permitir um entendimento mais acurado deste processo. Anote-se que novos povos

índigenas 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 ideia 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 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 "fisiomia 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 "fisiomia étnica", através da autodefinição do recenseado, e de um redeseenho da sociedade que lhes possibilite uma compreensão oficial mais precisa das modalidades de uso comum vigentes. Definir oficialmente unidades de conservação apenas pela incidência de espécies 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 pretendemos 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 (ALMEIDA, 2004, p. 28-30).

dicionais não são mais apenas folclóricos agrupamentos humanos encerrados nos confines da floresta ou esquecidos nos ermos dos Sertões. São também unidades culturais conectadas com o mundo. Participam das mesas redondas dos congressos científicos, onde nos desafiam. Conversam com agentes do Banco Mundial e, bem sabemos, um brado de um chefe indígena lícido e irado pode repercutir na Organização das Nações Unidas (ONU) bem mais do que os relatórios de nossas pesquisas.

Alfredo Wagner nos traz um outro lado dessa evidência. Já vimos 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 ideias – inclusive constitucionais – a respeito de etnicidade e de territorialidade.

Em um trabalho coordenado por Diegues e Arruda (2001) e editado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), há uma cuidada busca de características de culturas, saberes, populações e comunidades tradicionais. 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 ideias anteriores. Algumas visões do outro que, sobretudo nos tempos dos primeiros estudos de comunidade, percebiam e descreviam de forma estática e etnográfica o popular e o tradicional dela.

A longa listagem de indicadores das sociedades tradicionais de Diegues e Arruda (2001, p. 59) informa sobre como elas 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, à pesca e às atividades extrativistas.
- Pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de im-pacto 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.

tamos praticando aqui. De outra parte, ao procurarem os seus opositores, pelo menos, os seus diferentes, eles elencam, em maior ou menor grau, as suas diferenças individuais ou coletivas pertencentes ao polo do poder e do capital. Em boa medida, isso 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. Está, também, entre políticos, banqueiros e empresários. Estavam até passado próximo – e estão até hoje – em várias regiões rurais, em mãos de latifundiários tradicionais e de seus emissários do poder, de jagunços a juizes e estão hoje de forma crescente nas mãos quase sempre impessoais do agronegócio.

Os mesmos novos senhores do campo e da floresta que em seus campeonatos de televisão apresentaram-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 de onde falamos, seria indispensável colocar nesse 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 (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 44).

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

- Pela autoidentificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta.

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 sistema de saber 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 ou menos remota dimensão identitária alter e sobretudo autoatribuída.

Em um momento posterior do mesmo livro, Diegues e Arruda (2001, p. 62) chegam a uma síntese que vale a pena conhecer:

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. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolvem modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos. Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caçadoras, os sítios artesãos, 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.

Nessa definição de síntese, nossos dois autores incluem as comunidades indígenas no círculo das comunidades tradicionais – o que não es-

O conceito de "modo de vida", 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 (1984, p. 90), 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.

última por meio de um trabalho coletivo de socialização da natureza. Um trabalho realizado sem interrupções ao longo de gerações ou, no limite, pela geração presente. Assim, um lugar natural – não raro lembrado como selvaagem, intratável, vazio e doentio – que não era assim, ficou assim em razão e ao longo de um contínuo e variado trabalho individual, familiar e comunitário. Um exercício rústico sobre a natureza bruta, a ponto de os seus instrumentos básicos serem sempre lembrados como a enxada (instrumento presente em muitas modalidades 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.

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 ideia 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 ênfase (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 (CHAUI, 1990, p. 104).

Ao longo deste estudo, estarei tomando emprestada de Marilena Chauí essa compreensão da natureza. Devemos lembrar também que uma Antropologia para além do simples relativismo estabelecido desde o início do século XX, talvez o que haja sejam diferentes naturezas construídas como percepção, compreensão sistêmica e tratam desde os diversos

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? (GOMES, 2009).

Novos Qualificadores

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 que pastoril) das recentes experiências comunitárias de formação de núcleos de agrovilas, de agricultura orgânica, de permacultura, e outras semelhantes alternativas. Essa 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 em contrado, 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 le-

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 graduações 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.

Esse fato não invalida um outro, também evidente e igualmente reconhecido. O de que, se comparados com os pedões 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

saberes das diferentes categorias de sujeitos que a vivenciam, pensam e manejam em cada cultura.

De igual maneira, utilizaremos aqui o conceito socialização da natureza - que se aproxima, de algum modo, da ideia geográfica de territorialização - para significar a ação pela qual um grupo humano age sobre uma porção da natureza e a maneja, transformando-a de algum modo. É dessa maneira que um espaço natural torna-se um espaço humano. Torna-se simplesmente um espaço, se quisermos pensar com Santos (1997). E não apenas porque a partir do plantio intencional de um campo de milho ou da construção de um povoado que uma porção da natureza é parcialmente transformada e, assim, socializada: torna-se 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 recitada por mentes e sentimentos, mesmo que sobre ela não haja ainda ação alguma.

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 uma 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

A memória de lutas passadas de resistência: talvez esse 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 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 longa 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, povoaaram, socializaram e significaram esse 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 gritamos 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. Isso 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,

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 esse meio, ser dono de sua vida.

A autoctonia: seria essa palavra aparentemente ambígua a melhor neste contexto? 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 e herdada 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.

Esse 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 pelo 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.

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 ex-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 desse fator, é preciso relemburar 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 vida histórica 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 volta-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. Essas são situações em que reservas extrativistas surgem aqui e ali como um possível modelo promissor.

Finalmente, lembremos as ameaças de expropriação ou de transformação rápidas e de efeito direto sob o modo de vida tradicional, provenientes de frentes pioneiras, por meio 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-de-açúcar) ou de 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. Da mesma forma, a redução progressiva do território original até limites, não raro exigidos 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

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.

Essa deveria ser a primeira característica da comunidade tradicional. Ela não está tanto em sua tradicionalidade, repetimos. Pois esse 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 personalidade 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 recente, comprovada ou imaginariamente antecedente de longo ou médio tempo à chegada de outras frentes de povoamento.

Usamos 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. Procuraremos colocar lado a lado e depois aproximar ou opor as mais diferentes formas ancestrais e

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 pro-tetora 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 pela afirmação de que "a gente já estava aqui quando eles chegaram, mesmo que eles não tenham visto a gente" (ou até por isso 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 a 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 passadas e presentes não muito diversas – já estavam aqui.

atuais de ocupação de territórios fora da cidade. Lancemos mão, em primeiro lugar, de critérios simples de tempo e espaço. Coloquemos, então, de um lado, aquelas povoações, comunidades sobre as quais temos 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.

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

Em um voo 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 usoado contraponto. Ele envolve formas de habitação a que não se deve aplicar, a nosso ver, a ideia de comunidade e, com bem mais motivos, a de comunidade tradicional. Assim, essa unidade de habitação poderá parecer aqui um convidado indevido. No entanto, ela aí está e multiplica-se ao redor das cidades e nos entremeios semirurais entre uma cidade e outra de maneira muito aceita. 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 pelo manejo ecológicamente correto, de uma vida frugal e produtora de alimentos naturais e eugenicamente sadios. Há também nessas pequenas e, não raro, efêmeras comunidades, um desejo de retorno a alguma forma de economia moral, tal como ela foi descrita há muitas linhas. Essa será a razão pela qual elas tendem a se vincular a expertências atuais de economia solidária⁶. 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 frequência. No entanto, sendo povoadas, vividas e pensadas por pessoas, famílias e grupos de vizinário entre pequenos proprietários lavradores de terra – os camponeses de nossos estudos – ou por unidades sociais diferenciadas quanto ao trabalho prioritário, elas se separaram por meio de um outro critério.

Ao ocuparem territórios ribeirinhos e sertanejos, não raro próximos em sua geografia e em sua condição de pobreza, essas neocomunidades atravessam momentos de ocupação de territórios e histórias de seus processos bastante diversas. Podemos dar a elas o nome genérico

⁶ 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 ideia 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.

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.

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.

Comunidades Tradicionais: indicadores culturais e síntese conclusiva

Quais seriam os seus atestados de direito 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?

1) **Cultura de memória.** 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 o presente. Ao mesmo tempo, eles se reconhecem e identificam como

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 ideia de comunidade ressurge como um contravalor e um possível retorno real a formas de vida alternativas ao individualismo do mercado, assim como a ameaça de uma perda de substância das diferentes formas arcaicas (como as confessionais), tradicionais ou modernizadas (como as comunitárias eclesiais de base do cristianismo católico).

Vimos de passagem logo nas primeiras páginas deste trabalho, como favelas do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que abrigam diferentes formas de pequenas unidades sociais autodenominadas comunidades, apresentam-se agora, identitariamente, como comunidades, no seu todo. A quem trabalhe mais diretamente com a educação não será estranha a ideia de se transformar a unidade de uma 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.

4) Agentes diretos de socialização da natureza. Por meio 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, esse trabalho pessoal, familiar e coletivo é tido como realizado sem ou quase sem o concurso de ajudas exteriores à comunidade. Isso 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, a cana-de-açúcar 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. Relembram 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 aos quais somente agora, tardiamente, nossos cientistas das mais diversas áreas se debruçam para conhecê-los, antes que suas espécies se extinguam.

5) Criadores de espaços de vida e significados. 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 provinentes e de culturas outras, ou mais amplamente regionais, adquirem aqui um valor de sentido específico, próprio e nosso.

herdeiros legítimos, por meio 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.

2) Lugar da comunidade. 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 isso tenha acontecido em tempos não muito remotos. Notemos que, nesse caso, tal como no anterior, mesmo quando é de algum modo lembrada uma pré-existência anterior a 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.

3) Ocupação do espaço. Eles são os que geraram uma população local, depois de estabelecidos em um aqui, por meio 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; e 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.

tones – e é daqui identifica-se como alguém pertencente a esse 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 Ibiá, 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 chega e “venha fazer morada aqui com nós” – desde que “seja um como nós” – um censo local e costumeiro sabera separar as pessoas e famílias de raiz das chegantes.

7) Geradores de sistemas de socialização. Os comunitários (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, essa é a terra social e simbólica em que se vive.

Bem mais do que o típico, ou do próprio, realizado como artesanato, arte ou ritual, como produções dadas a ver da cultura local e 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.

Um lugar ganha um nome. Seus locais de natureza ou de povoado vieram 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.

perto de nós.

6) Identidade e pertencimento: ser daqui. 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 autó-

de gerações, sistemas apropriados ou próprios de saberes – as diferenças científicas populares – de representação da realidade e de atribuição de valores de conduta e de identidade. Enfim, de tudo aquilo que nos passar dos anos sustentou, como sistemas 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 esses 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, ou seja, 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 pela 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, ao posto de saúde da cidade-sede do município, ou mesmo a um médico particular.

10) Criadores de cultura. 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, pela circulação de seus símbolos, saberes, sentidos, significados e valores de sociabilidade entre pessoas de uma mesma geração e, de maneira especial, entre gerações, por meio da socialização de crianças, adolescentes e jovens. Quando fazem críticas aos ensinamentos da escola pública na comunidade, é porque de modo geral os compararam com a eficiência dos sistemas tradicionais de transmissão de saberes patrimoniais entre gerações.

Assim, quem assiste 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 contradições, 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 o 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) Comunidades em rede. 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 ideia de isolamento é estranha à imensa maioria das comunidades populares.

Para além das interações sempre desiguais com as cidades polo (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) Cultura patrimonial aberta. Seus moradores herdaram como uma comunidade, ou criaram e transformaram ao longo dos anos e através

93

tudamos 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) **Memória de resistência.** 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.

Ser como se foi, mudando quando preciso

Em outro de seus livros, Turner retoma uma ideia 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 esse? Ele é o que coloca de um lado o que ele chamou de *communitas* e, do outro, a estrutura.

Communitas seria, ao ver de Zygmunt Bauman lembra Victor Turner, um antropólogo bastante lido há poucas décadas, o lugar da resistência a colonização da economia de mercado e de seu poder invasor sobre estas cada vez mais íntimas e abrangentes da vida de pessoas, famílias e comunidades. No entanto, no pensamento de Victor Turner, a ordem formar é 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.

92

Como sugerido, 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 excluídos de saber-viver, saber-pensar e saber-agir e saber-fazer. Na verdade, quase tudo o que acontece consolida-se e se transforma nesse campo, chega, existe e muda por 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 arteiros, entre outros; c) pode representar o que as pessoas do lugar recebem 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 santrasciscana 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 es-

[...] o comparatilhamento 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 compromissos duradouros entre os seres humanos (BAUMAN, 2006, p. 89).

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. E 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 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 - mais 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 populares 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 perda 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.

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 cidadania; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados (BHABHA, 1998, p. 316).

Estaria Bhabha somando-se a Bauman e a outros feroces 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 humana, por meio 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 Bauman (2006) começa por uma lembrança que ele trás de Albert Henry Halsey: a de uma "economia moral" (LECHAT, 2009). 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 ideia de que mais vale realizar a economia como uma troca entre pessoas por coisas, do que uma economia estabelecida como uma troca entre coisas por 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 por 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 pela produção, troca e consumo de bens e de serviços. Assim, nesse modelo patrimonial de economia predominante:

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.

Retornemos por um momento a Bauman (2006, p. 89):

Os praticantes da 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 comuns, ou que devem ser depreciadas como inflorescentes, repulsivas e, em última instância, degradantes. É realmente o são.

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 produtos e serviços que saem de lá, círculos cada vez maiores e mais intimamente peculiares ao 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.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas. *Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, p. 28 maio 2004.
- ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BELSHAW, C. *Troca tradicional e mercado moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998. 316 p.
- CHAUI, M. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaiFy, 2009.
- DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (Org.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília, DF: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: Ed. da USP, 2001.
- DURHAN, E. R. *A dinâmica da cultura*. São Paulo: CosacNaiFy, 2004.
- ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2003.
- FOSTER, G. *As culturas tradicionais e as mudanças técnicas*. México: Fundo de Cultura Económica, 1964.
- GOMES, R. A. De sítiantes a irigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; MARIN, R. A. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*. São Paulo: Ed. da Unesp; Brasília, DF: Nead, 2009.
- HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.
- KROEBER, A. *Anthropology*. Nova York: Harcourt-Brace, 1984.

LECHAT, N. M. P. Economia moral. In: DICIONÁRIO Internacional da outra economia. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

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

MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental*: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Coleção os pensadores).

MARTINS, J. de S. *Fronteira*: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: Uctec, 1997.

SANTOS, A. F. M. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena*

Xaktabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, DF.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

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

VELHO, G. A. *Utopia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

WEBER, M. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, F. *Comunidade e sociedade*: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional: Ed. da Edusp, 1973.

WOLF, E. Closed comporate communities: mesoamerica and central Java. In: POTTER, J.; DIAZ, M.; FOSTER, G. (Ed.). PEASANT society, a Reader. Boston: Little Brown, 1967. p. 299-317.

Literatura recomendada

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

ARAÚJO, E. C. *Nas margens do São Francisco*: sociodinâmicas ambientais, expropriação territorial e afirmação étnica do Quilombo da Lapinha e dos vazanteiros do Pau de Legua. 2009. 256 f. Dissertação (Mestrado em Relações Etnicorraciais) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.

ARROYO, L. *A cultura popular em Grande Sertão*: Veredas. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984. 315 p.

BRANDÃO, C. R. *Memória-Sertão*: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. São Paulo: Cone Sul, 1998.

BRANDÃO, C. R. *Relatório final do Projeto Tempos e espaços nas comunidades rurais do Alto e Médio São Francisco – Minas Gerais*. Uberlândia: Ed. da Universidade Federal de Uberlândia, 2009.

BRASIL. 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. Brasília, DF: MMA, 2002.

BRITO, I. C. B. de. *Comunidade, território e complexo florestal industrial*: o caso de Vereda Funda, Norte de Minas Gerais. 2006. 157 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Social) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.

BURTON, R. *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. São Paulo: Ed. da USP, 1977.

CARTA-MANIFESTO das mulheres e homens vazanteiros: encontro dos povos das águas e das terras crescentes do São Francisco. Ilha das Ingazeiras, 2006.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY PEREIRA DA SILVA. *Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI*: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 400 p.

CHAGAS, I. das. Eu sou o cerrado. In: RODRIGUES, L.; MAIA, C. *Cerrado em perspectiva(s)*. Montes Claros: Ed. da Unimontes, 2003.

CHAYANOV, V. *The theory of peasant economy*. Illinois: [s.n.], 1966

COSTA, J. B. de A. A reescrita da história, a valorização do negro e a atualização das relações ancestrais no norte de Minas. *Revista Verde Grande*, v. 1, n. 2, 2005.

COSTA, J. B. de A. Cultura natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. *Revista Verde Grande*, v. 1, n. 3, p. 8-45, 2005.

COSTA, J. B. de A.; DELGADO, G.; CARDOSO JUNIOR, J. C. Grande Sertão: Veredas e seus ecossistemas. *Revista Desenvolvimento Social*, v. 1, n. 1, p. 63-78, 2008.

COSTA, J. B. de A. *Do tempo da fatura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos*: identidade através de rito em Brejo dos Crioulos (MG). 1999. 209 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

COSTA, J. B. de A. *Mineiros e baianos*: englobamento, exclusão e resistência. 2003. 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.

DAYRELL, C. A. *Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais*: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. 1998. 195 f. Tesis (Doctorado) – Universidad Internacional de Andaluía, Huelva.

- DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- 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.
- FOSTER, G. M. *Tzintzuntzan*: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fondo da cultura económica, 1972.
- GARCIA JUNIOR, A. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- HALL, S. *Identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 2000.
- HERÉDIA, A. de. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- KUPER, A. *Cultura*: a visão dos antropólogos. Bauru: Ed. da Edusc, 2002. 324 p.
- LEONARDO, M. *O mito da terra liberta*. São Paulo: Vértice, 1988.
- LOPES, J. S. L. *O vapor do diabo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LUZ, de O. C. *Vazanteiros do rio São Francisco*: um estudo sobre populações tradicionais e territorialidade no Norte de Minas Gerais. 2005. 134 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- MARTINS, J. de S. *Capitalismo e Tradicionalismo*: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.
- MOCOVICI, S. *Sociedade contra natureza*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- NOGUEIRA, M. C. R. *Gerais a dentro e a fora*: identidade e territorialidade entre Gerazeiros do Norte de Minas Gerais. 2009. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF.
- OLIVEIRA, R. C. de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2006.
- PARANHOS, L. da S. *Tecendo a rede e pescando o peixe - desenvolvimento e redes sociais*: a articulação local-global no norte de Minas. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros.
- PIERRE CASTILE, G. *Cherán*: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacan. México, DF: Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- PIERSON, D. *O Homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Suvale, 1972.
- PORTO GONÇALVES, C. V. As minas e os Gerais: breve ensaio sobre o desenvolvimento e sustentabilidade a geografia de norte de Minas. In: LUZ, C.; DAYRELL, C. (Org.). *Cerrados e desenvolvimento*: tradição e atualidade. Montes Claros: Ed. da Universidade Estadual de Montes Claros, 2000. p. 19-45.
- PRADO, R. de P. *Todo ano tem*: as festas na estrutura rural camponesa. 1977. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

REDFIELD, R. *The primitive world and its transformations*. Ithaca: Cornell University, 1968.

SANTOS, J. V. dos. *Os Colonos do vinho*. São Paulo: Hucitec, 1978.

SOARES, L. E. *Campesinato*: ideologia e política. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, O. G. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

VELHO, O. G. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.

WAGLEY, C. *Cruz das Almas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1996.

WILLIAMS, E. *Uma vida brasileira*: tradição e transição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961.

WOORTMANN, K. Com parente não se negueceia o campesinato como ordem social. *Anuário Antropológico*, n. 87, p. 11-37, 1990.