

A COMUNIDADE TRADICIONAL⁹⁷

Carlos Rodrigues Brandão

O lugar da vida do pobre

Costumamos acreditar que em nossos contextos sociais e/ou teóricos a *comunidade tradicional* opõe-se a *sociedades regionais* mais modernas, mais amplas, mais diferenciadas; mais complexas, enfim. E foi justamente na vizinhança com este nome, *sociedade complexa*, que a *sociedade tradicional* parece ter surgido como um lugar social a ser “também” pesquisado.

Em um primeiro momento a *sociedade tradicional* e/ou a *comunidade tradicional* não surgem para nós como opostas a sociedades modernas, a cidades, ao mundo urbano. Elas emergem como um lugar diferente da *sociedade primitiva*, *indígena*, *tribal*. Ou seja, elas são o que o antropólogo encontra quando sai da floresta e da tribo, da aldeia indígena.

De algum modo uma diferença inicial é estabelecida logo nos primeiros estudos modernos sobre pequenas comunidades camponesas, por exemplo. E será sobre elas, entre áreas de redes de sítios, de bairros rurais, de quilombos, arraiais, pequenos povoados e, no limite, de pequenas cidades de vida e economia predominantemente agro-pastoril, que os pioneiros “estudos de comunidade” e seus sucessores irão se concentrar.

Este é 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, Eric Wolf⁹⁸.

Retomemos em seus termos uma ideia essencial aqui. 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. São sociedades que ocupam territórios, socializam restritamente a natureza, relacionam-

⁹⁷ Durante o processo de pesquisa foram realizados diversos workshops onde se procurou compreender as dinâmicas vividas pelas comunidades rurais estudadas. A compreensão aqui apresentada é fruto de construção coletiva e textualizada pelo coordenador da pesquisa.

⁹⁸ Bela Feldman Bianco e Gustavo Lins Ribeiro tiveram a afortunada idéia de organizar uma coletânea em Português de alguns dos principais escritos de Wolf, em um recente livro com o nome: **Antropologia e Poder**. É a ele que estaremos fazendo referência aqui. Ao final da coletânea os seus idealizadores colocaram uma relação completa das obras de Wolf.

se com outros grupos tribais, enfim, realizam-se sem, fora da ou à margem da *sociedade regional* e de sua melhor representante: a cidade⁹⁹.

De forma diversa, a *sociedade tradicional* e os lugares sociais concretos de suas *comunidades* existem em função da cidade; de uma ou algumas cidades próximas ou mesmo distantes. Ainda quando situadas 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, através da passagem abaixo transcrita, como Eric Wolf e os antropólogos que ele traz pensam essa relação.

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

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

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

⁹⁹ 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* purépechas e mestiços que nos esperam adiante, constituem a exata ponte entre a comunidade indígena de uma sociedade tribal e a comunidade popular/tradicional da sociedade complexa. As comunidades sertanejas de nosso projeto constituem-se, a nosso ver, autênticas comunidade tradicionais situadas entre uma aldeia indígena xacriabá e um acampamento de reforma agrária recém-implantado.

geralmente contém também centros urbanos, às vezes, capitais metropolitanas. Eles constituem sociedades parciais com culturas parciais.¹⁰⁰

A frase final de Kroeber tornou-se conhecida e acabou vindo a ser uma espécie de refrão sobre o assunto: Se existe uma diferença de base entre a *comunidade indígena, primitiva* e a *comunidade tradicional, camponesa* (reservando-se a esta categoria um gradiente bastante amplo), ela não está em uma medida quantitativa de maior ou menor aproximação frente à sociedade regional (nós, por exemplo), o mercado e a 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, como as estudadas pelo próprio Eric Wolf no México – existem qualitativamente “para a cidade” e são, com graus bastante variáveis, “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.

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

O fato de que uma comunidade quilombola ou uma comunidade de chapadeiros/geraizeiros dos Norte de Minas possuam formas peculiares de um modo de vida e de uma cultura, tanto uma como a outra são mais formas apropriadas do que próprias. Bem sabemos que mesmo possuindo modos gramaticais e acentos peculiares de fala e, no limite, um quase-dialeto; mesmo crendo coletivamente em sistemas peculiares de significação da vida e do mundo e vivenciando ritualmente uma religiosidade original em muitos aspectos, nada exclui a evidência de que ali se fala uma modalidade do Português; ali se pratica uma modalidade do cristianismo católico em interação provável com componentes de outras religiões; ali se come, sob receitas

¹⁰⁰ FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e Poder**: Contribuições de Eric Wolf. São Paulo. Unicamp, 2003. P 248. Trata-se do capítulo: *Tipos de campesinato latino-americano – uma discussão preliminar*. A citação de Redfield provém de *The primitive world and its transformations*, Cornell Univ. Press, Ithaka, NY. A de Kroeber é de *Anthropology*, Harcourt-Brace, Nova York.

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.

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 na vida de todos. Seja como um sujeito individual – um pai, uma mãe, um padrinho – seja como um sujeito institucional ou mesmo plural – um ancestral familiar, um líder de clã, um conselho de comunidade – a presença que ao mesmo 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 ator e um fator de atribuição de identidade. Um fator também de codificação de condutas e de relacionamentos e até mesmo de definição de destinos bastante maior do que nas sociedades modernas e altamente complexas e diferenciadas, de que uma simples cidade de porte médio é, entre nós, um bom exemplo. Bem sabemos que, sobretudo, nos dias de hoje, quando por diferentes meios e veículos o crescente apelo a um individualismo chega à maior parte das comunidades tradicionais, em boa medida antigos conflitos atualizados ou novos pontos de desacordo e ruptura tendem a ampliar-se da cada à comuna.

No corpo de nossos estudos de campo o que aparecerá como a diferença entre “os tempos de antes e os de agora”, como a ameaça e o chão do conflito, será sempre algo que em algum tempo anterior “veio de fora” e que agora, na maior parte das comunidades estudadas, reaparece com outros nomes – não tão diversos – e com outros poderes. Em diferentes momentos deste estudo de síntese trataremos de ver como e porque demos preferência no *Projeto OPARÁ* a descrições e análises mais focadas na reprodução do cotidiano comunitário e à sua conjunção inevitável com momentos de mudanças e processos de expropriações, conflitos e conquistas populares.

Afinal, de que “comunidade tradicional” estamos tratando aqui?

Wolf do e outros pesquisadores pioneiros do “tradicional” e/ou “popular” no “complexo”, tendem a identificar tais comunidades com o mundo rural. De modo ainda mais restrito, com o múltiplo universo camponês, nos termos clássicos do sempre lembrado Chayanov - que ele 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 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 – CRB) da forma mais ampla possível, incluindo não somente agricultores, mas também pescadores e artesãos rurais (1952:87). Outros podem sentir-se tentados a incluir seringueiros independentes e mineiros de superfície. Para uma análise inicial, julguei conveniente considerar cada um dos tipos de atividade separadamente e definir o termo “camponês” da maneira mais estrita possível¹⁰¹.

Ainda que em nossas pesquisas de campo a maior parte das comunidades investigadas escolham pessoas e famílias envolvidas com o trabalho agrícola de subsistência e de produção de excedente para o mercado, associado em algumas situações à pesca – já que são comunidades de “rio e beira-rio” – tenderemos a estar mais próximos à tradição mais abrangente do que à mais restrita.

Essa escolha deve sugerir também que cada vez mais são raros os casos puros de campesinato exclusivamente agrícola em comunidades tradicionais. A pesca, como atividade principal ou secundária, frente à agricultura, a pequena pecuária (idem), a produção doméstica de artesanato (bem mais corriqueira no vizinho Vale do Jequitinhonha do que no do São Francisco), a subserviente venda de trabalho de membros do grupo doméstico ou de famílias inteiras aos ofícios da carvoaria predatória, e a migração sazonal de homens e mulheres a centros locais, regionais ou nacionais de trabalho ocasional, completam e tornam viável a própria reprodução da unidade doméstica e da própria comunidade tradicional.

Conviver, criar, resistir

Uma outra maneira pouco usual de se pensar 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, e as suas relações de sujeição diante de poderes externos ou, simplesmente, “da cidade”, porque não ouvirmos o que nos dizem os seus sujeitos, suas mulheres e seus homens, seus saberes sobre si mesmos, seus imaginários e as suas memórias? Porque não deixarmos também a eles o trabalho de traduzirem para eles e para nós aquilo que acreditam ser o lugar onde vivem, o território que habitam, o modo de vida que

¹⁰¹ FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins. **Antropologia e Poder**: Contribuições de Eric Wolf. São Paulo. Unicamp, 2003. P. 119. O mesmo capítulo da nota anterior. A citação de Firth é de: *Elements of social organization*, Whatts, Londres.

constituem, a experiência de cultura que criam e em que se enredam, com variados graus de autonomia¹⁰²?

Se tomarmos uma linha de tempo arcaica o bastante em termos de história da região, podemos ousar 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 - entre povoadores esparsos nas antigas grandes fazendas, como “agregados” e/ou “moradores”, a sitiantes tradicionais concentrados em bairros rurais ou em povoados – a levas de migrantes em “colocações” de seringueiros, a pequenas e até a pouco quase desconhecidas aldeias de pescadores artesanais de praias que depressa os guias de turismo descobrem hoje, todas essas categorias de “povoadores” indígenas e/ou tradicionais enquadram-se em uma das seguintes categorias, de acordo com a história ou a memória do tempo em que “estão e vivem ali”:

- a) São herdeiras de povoadores ancestrais, distantes da atual geração o bastante para que seus nomes, suas datas e seus feitos estejam totalmente apagados de registros históricos e/ou sejam revividos na memória como uma saga fundadora ou um pequeno repertório de mitos;
- b) São herdeiras de povoadores ancestrais reconhecidos, de tal maneira que os dados de origem da geração fundadora estão estabelecidos como registro (não raro documentos pessoais ou cartoriais de fundação de lugar ou doação de terras) e cuja linha de sucessão de modo geral pode ser traçada até a presente geração;
- c) A geração atual é ou se reconhece, desde um tempo passado, mas ainda presente na vida dos mais velhos ou na memória ativa de seus filhos, como fundadora original do lugar em que vive e da comunidade que constitui;
- d) Uma leva de povoadores chega a um lugar e estabelece ali, em termos de uma “atualidade presente” uma comunidade com características culturais e identitárias que a aproximam de comunidades tradicionais mais antigas ou

¹⁰² Queremos dar a esta expressão, aos poucos esquecida na antropologia, mas viva ainda na geografia, a “pessoalidade” que encontramos em uma passagem de Agnes Heller: *O modo de vida não é totalmente independente da vontade dos sujeitos, na medida em que o próprio indivíduo (...) dispõe de um certo âmbito de movimento no qual pode escolher sua própria comunidade e seu próprio modo de vida no interior das possibilidades dadas (...)* |HELLER, Agnes. Sociologia de la vida cotidiana. Barcelona: Península, 1977.

mesmo ancestrais. Muda-se, neste caso, um lugar atual de vida, mas não um modo antecedente de vida.

Em algum momento – ancestral, antigo, recente ou presente - uma *comunidade tradicional* existiu ou convive ainda com uma situação de fronteira. Em algum momento os seus primitivos, primeiros ou atuais povoadores chegaram “ali”. Eis possivelmente um dos motivos pelos quais parecem ser raros os mitos ou as sagas em que um “povo” nasce pronto em um lugar, como 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.

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 povoado por povoadores autóctones que respondem justamente pelo ainda domínio da natureza sobre a cultura. Aquele que veio de longe para ocupar, para conquistar e colonizar algum “imenso vazio” e trazer para ali o desenvolvimento, o progresso, o domínio do homem sobre a natureza, enfim fazer chegar ali a “civilização”.

Em qualquer uma de suas dimensões, e por mais diversas que elas possam ser, a comunidade é a paráfrase do lugar-humano. É aquilo que se cria em 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. Anterior, contemporânea ou posterior à “chegada do estranho”, a comunidade é o como se pode fazer frente ao capital, ao poder exterior, ao mercado, à sociedade de massa e mídia.

Não por ser patrimonialmente uma guardiã do passado, ou por ser expressivamente “folclórica”, “típica” ou um “genuíno exemplo de nossas mais preciosas tradições”, uma *comunidade popular* (mas nem todas) é também *tradicional*. Ela o é por representar uma forma ativa e presente de resistência à quebra de um reduto inter-humano de relações ainda centradas mais em pessoas e redes de reciprocidade de/entre sujeitos-atores através de produto do trabalho, do que em coisas e trocas de mercadorias através de pessoas, tornadas elas próprias, seres-objeto.

Manuela Carneiro da Cunha, em um artigo inserido como um capítulo de seu recente livro *Cultura com aspas*, evita a palavra *comunidade*. Mas ela emprega com frequência e de modo bastante fecundo outras que a sugerem, e cuja utilidade aqui não é pequena.

Algo talvez inesperado ocorra hoje no universo das comunidades que vão de uma aldeia, ou um conjunto de aldeias indignas, a colocações de seringueiros e a unidades de moradia de coletadores de castanhas ou de quebradeiras de coco.¹⁰³ Em alguns anos, e sem que o essencial do que os ameaça cotidianamente em regiões de fronteira e de cobiça das frentes do capital tenha se reduzido, tais comunidades, em termos de militância de resistência, de presença política e jurídica e de imagens na mídia passaram de “entreve ao progresso” a coletividades abrangidas pelos direitos humanos. E, também, a unidades sociais credoras de dívidas históricas, a aliadas do meio-ambiente, logo, a atores pessoais (como Chico Mendes no caso seringueiro e Braulino no caso dos geraizeiros do sertão roseano) ou coletivos de importância pelo menos em textos e decretos de políticas públicas¹⁰⁴.

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

- a) Unem-se para proclamar seus direitos e cobrar do poder público e de ONGs promessas e parcerias, inclusive as que se referem a salvaguardas que vão desde territórios patrimoniais até “patrimônios culturais imateriais”;
- b) Inserem-se de maneira, em alguns casos, inovadora e rentável em regiões econômicas menos periféricas do mercado de bens, sobretudo no que se refere a produtos de coleta da natureza;
- c) Redefinem-se como agentes de sustentabilidade anteriores às políticas públicas dirigidas à salvaguarda do meio ambiente.

O que este cenário deixa de reconhecer é que a situação mudou, e com ela a validade dos antigos paradigmas. As populações tradicionais não estão mais fora da economia central, nem mais simplesmente na periferia do sistema mundial. As populações tradicionais e suas organizações não tratam apenas com fazendeiros, madeireiros, garimpeiros. Elas tornaram-se parceiras de instituições centrais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e as poderosas ONGs do “primeiro mundo”¹⁰⁵.

¹⁰³ Reproduzo aqui a nota 5 de seu capítulo 17, de **Cultura com aspás**, na página 279: *Embora, como buscaremos mostrar, as populações tradicionais tenham tomado os povos indígenas como modelos, a categoria “populações tradicionais” não os inclui. A separação repousa sobre uma distinção legal fundamental: os direitos territoriais indígenas não têm como fundamento a conservação ambiental, mesmo quando se verifica que terras indígenas figuram como “ilhas” de conservação em contextos de acelerada devastação. Para realçar essa especificidade da legislação brasileira que separa os povos indígenas das “populações tradicionais”, não os incluiremos nesta categoria, e usaremos, quando necessário, a expressão “populações indígenas e tradicionais”.* Dados do livro: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspás**. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2009.

¹⁰⁴ Tanto é assim que existe no IBAMA o *Centro Nacional de Populações Tradicionais*. Op. Cit. P. 278.

¹⁰⁵ *Ibid.* P. 289.

Por mais otimista que possa parecer, essa passagem revela um evidente – embora ainda muito limitado – novo “acontecer do presente” ao redor das comunidades indígenas e comunidades tradicionais, sobretudo em regiões críticas de fronteira e de expansão expropriadora do agronegócio e do ambientalismo.

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 como senhores de direitos ancestrais. Direitos agora tornados legítimos justamente por haverem sido antes aquilo que os desqualificava no passado: o serem índios, negros, mestiços, pobres e marginalizados.

Olhada desde o lugar de onde chegam os que vêm para comercializar produtos e/serviços com ela, para expropriá-la, para convocá-la ‘a 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*, sua cultura, seu modo de vida, suas pessoas, foram e seguem sendo o que a cada momento da história se enuncia a seu respeito. Resquício 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.

Um “ver o outro” entre a unidade do que é partilhado e as diferenças que tornam a própria partilha de qualificadores comuns possível, tem sido usual não apenas entre antropólogos. Assim, ao lado de se reconhecer que em algum lugar e de alguma aceitável e discutível maneira deve haver uma “cultura popular”, aqui mesmo no Norte de Minas com frequência preferimos empregar termos como: *cultura sertaneja*, *cultura vazanteira*, *cultura camponesa*, *cultura nortemineira*, *cultura quilombola*, e, entre os mais afoitos: *culturas híbridas*.

Diante da dificuldade de encontrar um consenso sobre o que venha a ser o “tradicional”, depois que ele é separado do primitivo, indígena, tribal, talvez o melhor procedimento seja pluralizar o seu âmbito e centrar características diferenciadoras sobre cada formação social que, de algum modo, tenha algo em comum com o que está, justamente, entre o indígena e o urbano (moderno, desenvolvido, capitalista, etc.).

Em um trabalho coordenado por Antônio Carlos Diegues e Rinaldo S. V. Arruda e editado pelo Ministério do Meio Ambiente, há um denso esforço em

caracterizar saberes, populações ou comunidades tradicionais.¹⁰⁶ Em seu estudo em que a ênfase recai sobre a relação tradicionalidade, sustentabilidade, biodiversidade, os autores elencam características do que seriam *sociedades, populações ou comunidades tradicionais* que, a nosso ver, fazem avançar bastante as concepções anteriores. Visões do outro que, sobretudo, nos tempos dos primeiros *estudos de comunidade* percebiam e descreviam de forma estática e estratigráfica tais comunidades.

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

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

- * pela dependência da relação de simbiose entre a natureza, os ciclos e os recursos naturais com os quais se constrói um modo de vida;
- * pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos, que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração;
- * pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- * pela moradia e ocupação do território por várias gerações, ainda que alguns membros possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;
- * pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa ser mais ou menos desenvolvida, o que implicaria uma relação com o mercado;
- * pela reduzida acumulação de capital;
- * pela importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco e compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- * pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, pesca e atividades extrativistas;
- * pela tecnologia utilizada, que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente; há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor e sua família dominam todo o processo até o produto final;
- * pelo fraco poder político, que em geral reside nos grupos de poder dos centros urbanos; e
- * pela auto-identificação ou identificação por outros de pertencer a uma cultura distinta¹⁰⁷.

Com outro 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 demandas que priorizam a questão da ocupação ancestral ou recente de um território. Para o manejo do meio ambiente, para as formas patrimoniais de saberes e

¹⁰⁶ DIEGUES; Antonio Carlos e ARRUDA; Rinaldo S.V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

¹⁰⁷ Op. Cit. P. 59.

práticas de tal manejo, para a organização interna das unidades comunitárias e sua dependência, sobretudo política e econômica frente aos centros urbanos próximos em mais remotos e, mais ainda, a dimensão identitária alter ou auto atribuída.

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

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

Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros¹⁰⁸.

Nesta proveitosa definição de síntese, Diegues e Arruda incluem as *comunidades indígenas* no círculo das *comunidades tradicionais* (o que não faremos aqui). De outra parte, ao procurarem seus opostos ou, pelo menos, os seus diferentes, eles elencam em maioria categorias de sujeitos individuais ou coletivos pertencentes ao pólo 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. Estão entre políticos, banqueiros, empresários e ambientalistas¹⁰⁹.

No entanto, em nome da própria absoluta atualidade desde onde falam, seria indispensável colocar no tabuleiro deste complexo jogo-rito 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 ninguém¹¹⁰.

¹⁰⁸ DIEGUES; Antonio Carlos e ARRUDA; Rinaldo S.V. (orgs.) **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001. P. 62, grifo meu.

¹⁰⁹ O leitor pode estar incomodado com a colocação dos ambientalistas entre os opositores às comunidades tradicionais, mas nos diversos lugares em que a pesquisa OPARÁ foi desenvolvida encontramos o conflito permanente entre os seus membros e funcionários dos órgãos ambientalistas que tem contribuído significativamente para a desorganização do modo de vida dessas populações.

¹¹⁰ Op. Cit. P.84

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

A transformação da natureza: mais do que o existir em um território achado, doado, conquistado, apropriado e tido como um lugar natural e social legítimo de existência de uma *comunidade de ocupação*, o que qualifica uma *comunidade tradicional* é o fato de que ela se tornou legítima através de um trabalho coletivo de socialização da natureza. Um trabalho sem interrupções, realizado ao longo de gerações ou, no limite, através da geração presente. Assim, um lugar natural – não raro lembrado como selvagem, intratável, vazio e doentio – que “não era assim”, “ficou assim” através e ao longo de um múltiplo e complexo modo rústico de trabalho. Um trabalho associado a um saber peculiar que, com mínimos recursos econômicos, empresariais e tecnológicos, se comparados como os das neo-unidades do agronegócio, por exemplo, tornaram um espaço de natureza em um lugar social humanamente habitável e, em seus termos próprios, produtivo¹¹¹.

A autonomia: é preciso que uma pequena comunidade quilombola ou extrativista esteja muito isolada “do resto do mundo”, para que não se reconheça relacionada e inter-dependente: a) de outras comunidades com iguais características e, não raro, com uma mesma história de presença no lugar; b) de outras comunidades maiores, onde (como nas gradações de João Guimarães Rosa) existe já um equipamento urbano e um “comercinho” que a coloca a meio caminho entre um aglomerado rural e uma cidade; c) com as cidades próximas e até mesmo mais distantes.

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

¹¹¹ Não é raro que, na memória que reconta a história do lugar social da comunidade, ela seja colocada justamente a meio caminho entre a *sociedade indígena* cuja presença ancestral deixou escassos registros e cujo afã de socialização de um território natural foi mínima, e as formas atuais de ocupação anterior por parte das grandes fazendas e, nos dias de hoje, por empresas, quase sempre de monoculturas, cujo poder social é expropriador e cuja intervenção sobre a natureza é exageradamente transformadora. Assim como pela criação de unidades de conservação restritivas ao manejo da natureza considerada imprescindível para a reprodução material de cada família e da coletividade como um todo.

A autoctonia: não sabemos bem se essa palavra aparentemente ambígua seria a melhor aqui. Mas é a que talvez melhor traduza 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. Reconhecer-se, portanto, como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral, que pode vir de 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.

A memória de lutas passadas de resistência: talvez este seja o indicador de presença e de memória de uma *comunidade tradicional* esquecido em Diegues e Arruda, tão lembrado em outros autores, tais como José de Souza Martins, e cuja dinâmica nos parece ser essencial dado a recorrência nas comunidades estudadas neste projeto.

De fato, são poucos os casos de *comunidades tradicionais populares* em que a memória dos fatos e feitos, das histórias e estórias da fundação do lugar e de sua continuidade não esteja associada a situações de luta e de conquista, de confronto, expropriação e de resistência. Em um primeiro contar de memória, algumas lembranças dos “mais velhos aqui do lugar” farão referência longínqua à presença de grupos e comunidades indígenas. Então, não é raro que, de maneira sempre vaga e imprecisa, alguns fragmentos de uma história oral e mítica falem dos primeiros fundadores do lugar e das gerações de sucessores.

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. A geração atual sucede em linha direta uma ou algumas gerações que não apenas chegaram “aqui”, povoaram, socializaram e significaram “este lugar”, mas também resistiram a passadas ou até mesmo a presentes e ativas situações de cercamento, de ameaça, de expropriação ou mesmo de conflito armado aberto, com jagunços ou como policiais florestais armados.

Assim, em muitas situações presentes, uma *comunidade tradicional* não se reconhece como tal apenas por serem eles e os seus modos de vida “diferenciados do ponto de vista cultural”, como grifamos na conceituação de Diegues e Arruda, mas, também, por haverem, no correr dos tempos, criado, vivido e transformado padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória.

A história de lutas e resistências atuais: da memória de tempos passados e conflitos “com os homens” parcial ou totalmente resolvidos não são poucas as comunidades tradicionais em que esta memória do passado continua numa vivida história de presente. Pode mesmo acontecer de a geração atual reconhecer-se como aquela que assistiu a 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.

A experiência da vida em territórios cercados e ameaçados: a expulsão de toda uma comunidade de sua “terra de sempre” é uma forma radical de expropriação passada e presente. A redução progressiva do território original até limites não raro exíguos o bastante para não suportarem mais a demografia original de uma comunidade tradicional é uma outra. Não são poucas as comunidades tradicionais do Norte de Minas – para ficarmos em nossa geografia mais familiar – cercadas entre terras que se percorre a pé em poucos minutos, entre a margem de um rio e uma longa cerca de arame. Isto quando uma comunidade já não se constitui no que estamos chamando aqui 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 seus pesquisadores de campo, está em que a comunidade não se faz “tradicional” por meio de alguns traços folclorizáveis de sua cultura. Elas se tradicionalizam como uma estratégia de defesa. Como um modo de existir dividido entre a relação dependente com o “mundo de fora” e uma protegida quase-invisibilidade. Índios, quilombolas, camponeses, antes e agora, vivendo sob o peso de contínuas ameaças, resistem procurando também fazerem-se invisíveis aos olhos do outro. Quase invisíveis, mas presentes.

Para encerrar, esta argumentação resulta do diálogo com Wolf (xxxx), Firth (xxxx), Cunha (xxxx), Arruda e Diegues (xxxx) a partir dos dados apreendidos nas diversas localidades rurais em que desenvolvemos a pesquisa no Sertão Roseano que *comunidade tradicional* constitui-se como um grupo social local que desenvolve

a) dinâmicas temporais de vinculação a um espaço físico que se torna território coletivo pela transformação da natureza por meio do trabalho de seus fundadores que nele se instalaram;

b) um saber peculiar, resultante das múltiplas formas de relações integradas à natureza, constituído por conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição ou pela interface com as dinâmicas da sociedade envolvente;

c) uma relativa autonomia para a reprodução de seus membros e da coletividade como uma totalidade social articulada com o “mundo de fora”, ainda que quase invisíveis;

d) o reconhecimento de si como uma comunidade presente herdeira de nomes, tradições, lugares socializados, direitos de posse e proveito de um território ancestral;

e) a atualização pela memória da historicidade de lutas e de resistências no passado e no presente para permanecerem no território ancestral;

f) a experiência da vida em um território cercado e/ou ameaçado;

g) estratégias atuais de acesso a direitos, a mercados de bens menos periféricos e à conservação ambiental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

DIEGUES, A. C. *As Populações Tradicionais: Conceitos e Ambigüidades*. Visitado em: <http://www.usp.br/nupaub/MITO6.pdf>

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

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

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

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

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

REDFIELD, Robert. *The primitive world and its transformations*. Cornell Univ. Press, Ithaka, NY.1968.