

O LUGAR DA VIDA Comunidade e Comunidade Tradicional¹

EL LUGAR DE LA VIDA Comunidad y Comunidad Tradicional

Carlos Rodrigues Brandão

Antropólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UNICAMP.
Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Geografia/IG/UFU
carlosdecaldas@gmail.com

Maristela Correa Borges

Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia/IG/UFU
maristelacborges@gmail.com

Resumo

Apresentamos aqui uma proposta de conceituar e caracterizar a *comunidade tradicional* a partir de um diálogo com diferentes autores que abordam esse tema. Partindo de uma discussão sobre o conceito de *comunidade*, de sua presença marcada, desejada e até mesmo contraditória no mundo atual, vamos nos aproximando do entendimento de *comunidade tradicional* como o lugar humano da vida. O lugar social arrancado da natureza, ou nela encravado, no qual as pessoas se reúnem para viver suas vidas e dar um sentido a elas. Comunidade é o lugar da escolha, onde os grupos humanos livremente se congregam. A *comunidade tradicional* possui uma identidade e uma vocação caracterizada pela: transformação/convivência únicos com a natureza; autonomia; autoctonia; memória de lutas passadas e histórias atuais de resistência e a experiência partilhada de viver em territórios cercados e ameaçados pelas atuais formas de uso, ocupação e organização das sociedades atuais.

Palavras-chave: Comunidade. Comunidade Tradicional. Modos de vida. Cultura. Identidade.

Abstracto

Presentamos aquí una propuesta destinada a conceptualizar y caracterizar la *comunidad tradicional*, desde un diálogo entre distintos autores que trabajan el tema. Partimos de una discusión respecto al concepto de *comunidad*, de su presencia demarcada, deseada y hasta mismo contradictoria en el mundo actual. E luego nos aproximamos de una comprensión de la *comunidad tradicional* como el lugar humano de la vida. El lugar social desplazado de la naturaleza, o anclado en ella, en el cual distintas persona se reúnen para logar vivir sus vidas e dar a ellas un sentido. Comunidad es el lugar de la elección, en donde los grupos humanos libremente se asocian. La *comunidad tradicional* guarda una identidad y una vocación caracterizada por: la transformación/convivencia únicos con la naturaleza; la autoctonía; la memoria de las

luchas pasadas y las historias actuales de resistencia compartida de vivir entre territorios cercados y amenazados por las actuales formas de uso, de ocupación y de organización de las sociedades actuales.

Palabras llave: Comunidad. Comunidad tradicional. Modos de vida. Cultura. Identidad.

Introdução

Podemos começar este estudo a respeito da comunidade tradicional de uma forma provavelmente pouco usual. Isto porque acreditamos que seria um bom exercício colocarmos em paralelo as ideias de Zygmunt Bauman, as de Michel Maffesoli, e as de Homni Bhabha a respeito da presença marcada, desejada e até mesmo contraditória da *comunidade* em nosso mundo de agora. Logo depois iremos nos reaproximar da *comunidade tradicional* através de um outro confronto, porventura mais próximo. Ele aproximará Homni Bhabha e Manuela Carneiro da Cunha. Outros pesquisadores de campo serão convidados adiante.

A que se opõe a *comunidade*? Ao que tenta revertê-la à sociedade e, da sociedade, ao mercado globalizado. De maneira não muito distante de Maffezoli e Bauman, a comunidade é o lugar humano da vida. Desde tempos antigos foi e segue sendo o lugar social arrancado da natureza, ou nela encravado ainda, em que pessoas, famílias e redes de parentes e “comuneiros” reúnem-se para viver suas vidas e dar, entre palavras e gestos, um sentido a ela. Em termos modernos, a comunidade é o lugar da escolha. É a associação – quanto mais livre e 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, um outro indiano, Bhabha 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 ocluída, 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 imagina da nação. (BHABHA, 1998, p. 316).

Que não pareça ao leitor uma ousadia demasiada a nossa intenção de estender o argumento de Bhabha a pelo menos quatro situações às quais poderia ser aplicado o conceito: *comunidade*:

- a) A *comunidade primitiva* (mais no sentido de autóctone do que no de “selvagem”) em algum momento confrontada com uma sociedade colonial e colonizadora;
- b) A *comunidade tradicional* típica, nos termos em que buscamos aqui compreendê-la, e que a partir de um momento dado como um “acontecer presente” imposto torna-se o lugar dos pobres, dos expropriáveis, dos resistentes, em uma situação de fronteira;
- c) A *comunidade de exclusão* em geral formada por desalojados e migrantes pobres, habitantes coletivos de grandes cidades e, de modo geral, escanteada para alguma de suas terras de sobra;
- d) A *comunidade de adesão* constituída como unidade, agrupamento ou rede de pessoas que se reúnem por escolha mútua para criarem uma unidade de ação social, não raro sob a forma de alguma cultura de fé, margem e protesto.

Em qualquer uma de suas dimensões, e por diversas que elas possam ser, a comunidade é a paráfrase do lugar-humano. É aquilo que se cria 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.

A Comunidade Tradicional

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.

A comunidade é o suplemento antagônico da modernidade: no espaço metropolitano ela é o território da minoria, colocando em perigo as exigências da civilidade; no mundo transnacional ela se torna o problema de fronteira dos diaspóricos, dos migrantes, dos refugiados. (BHABHA, 1998, p. 316).

Observemos que sendo por exclusão ou eleição algo que se refere, sobretudo em contextos como os latino americanos, às “imensas maiorias” dos pobres e postos à margem, uma comunidade, para ser o que é, configura-se sempre como uma unidade mínima – por isso aparentemente minoritária – dessa maioria. Por isso também é que mesmo antes de nos pensarmos como uma “aldeia global”, a realidade das pequenas comunidades populares está tanto na peculiaridade de presença e vida social de cada uma delas, como na teia, visível ou não aos “de fora”, de iguais unidades tradicionais de vida e trabalho, que torna possível – tanto ou mais do que a cidade e o mercado – a existência de cada uma.

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 indígenas, a colocações de seringueiros e a unidades de moradia de coletadores de castanhas ou de quebradeiras de coco.² 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 “entrave ao progresso” a coletividades abrangidas pelos direitos humanos. As unidades sociais credoras de dívidas históricas, a aliadas do meio-ambiente, logo, a atores pessoais (como Chico Mendes) ou coletivos de importância pelo menos em textos e decretos de políticas públicas³.

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”. (CUNHA, 2009, p. 289).

Por otimista que possa parecer, esta 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.

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 á 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.

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

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

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

[...]

Por enquanto, achamos melhor definir as “populações tradicionais” de maneira “extensional”, isto é, enumerando os seus “membros” atuais, ou candidatos a “membros”. Essa abordagem está de acordo com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas. (CUNHA, 2009, p. 289).

Esta maneira de “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.).

Um dos antropólogos que mais têm trabalhado a questão das novas territorializações e das *terras de etnia* (indígenas e quilombolas) e do que chamaremos aqui de *terras de sobra* (de que o *fundo de pasto* é um bom exemplo) é Alfredo Wagner Berto de Almeida. Uma contribuição sua deve ser colocada aqui.

Há, portanto, diferentes processos de territorialização em curso que devem ser objeto de reflexão detida. Babaçuais, castanhais e seringais, sob este prisma, não significam apenas incidência de uma espécie vegetal ou uma “mancha”, como se diz cartograficamente, mas tem uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento. Esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos. Para se ter uma ordem de grandeza destas territorialidades

específicas, que não podem ser lidas como “isoladas” ou “incidentais”, pode-se afirmar o seguinte: dos 850 milhões de hectares no Brasil cerca de 1/4 não se coadunam com as categoria: estabelecimento e imóvel rural e assim se distribuem: cerca de 12% da superfície brasileira, ou aproximadamente 110 milhões de hectares, correspondem a cerca de 600 terras indígenas. Estima-se oficialmente que as terras de quilombo correspondam a mais de 30 milhões de hectares. Em contraste, as terras de quilombos tituladas correspondem a cerca de 900 mil hectares. Os babaçuais sobre os quais as quebradeiras começam a estender 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 perfazem menos de 10% do total das áreas com incidência de extrativismos, ou seja, um total de 3.101.591 hectares, com população de 36.850 habitantes.

...

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.

...

Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição do recenseado, e de um redesenho da sociedade que lhes possam permitir uma compreensão mais precisa das modalidades de uso comum vigentes. Definir oficialmente unidades de conservação apenas pela incidência de espécies³¹ e operar com as categorias cadastrais e censitárias convencionais significa incorrer no equívoco de reduzir a questão ambiental a uma ação sem sujeito. Os movimentos sociais apresentam-se como um fator de existência coletiva que contesta esta insistência nos procedimentos operativos de ação sem sujeito. É deste prisma que pretendo chamar a atenção para a relevância de se abrir uma discussão ampla sobre as “terras tradicionalmente ocupadas” e sobre os processos de territorialização que lhes são correspondentes no momento atual. (ALMEIDA, 2004, p. 28).

Algumas linhas acima, vimos Manuela Carneiro da Cunha empregando a mesma categoria de Alfredo Wagner: *populações tradicionais*. Como, mais do que “populações”, em um sentido demográfico do termo, elas são e se representam como coletividades reunidas em diferentes modalidades de comunidades, acreditamos que a expressão *comunidades tradicionais* as qualifica de forma mais adequada.

Mas a lembrança de Manuela vale aqui pelo fato de que acentua algo tão sabido quando esquecido. Populações ou comunidades tradicionais não são mais folclóricos

agrupamentos humanos encerrados nos confins da floresta ou esquecidos nos ermos dos sertões. São também unidades culturais conectadas com o mundo. Participam das mesas redondas dos congressos científicos desde onde nos desafiam. Conversam com agentes do Banco Mundial e, bem sabemos, um brado de um chefe indígena lúcido e irado pode repercutir nas Nações Unidas bem mais do que os relatórios de nossas pesquisas.

Alfredo Wagner trás aqui o outro lado desta evidência. *Territórios tradicionalmente ocupados* não são uma pitoresca exceção. Não são sobras do passado, e não são uma demografia, uma antropologia, uma história e uma geografia do pitoresco a desprezar em estudos sérios. Ao contrário, juntamente com as comunidades indígenas elas representam hoje uma quantidade de territórios e uma qualidade de diferentes modos de vida e de culturas que poderiam nos obrigar a uma revisão de nossas ideias – inclusive constitucionais – de etnicidade e de territorialidade. Sigamos em frente.

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 tradicionais⁴. 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.

Com um 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 questões 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 práticas de tal manejo, para a organização interna da unidade comunitária 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 natureza⁵. Essa noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

Exemplos empíricos de populações tradicionais são as comunidades caiçaras, os sitiantes e roceiros, comunidades quilombolas, comunidades ribeirinhas, os pescadores artesanais, os grupos extrativistas e indígenas. Exemplos empíricos de populações não-tradicionais são os fazendeiros, veranistas, comerciantes, servidores públicos, empresários, empregados, donos de empresas de beneficiamento de palmito ou outros recursos e madeireiros. (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 62).

Nesta proveitosa definição de síntese, Diegues e Arruda incluem as *comunidades indígenas* no círculo das *comunidades tradicionais* (o que não estaremos fazendo 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 isto é verdadeiro e visivelmente atual, pois bem sabemos que os lugares de dependência e de oposição da pequena comunidade tradicional estão na cidade e na empresa. Estão entre políticos, banqueiros e empresários.

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 ninguém. (DIEGUES, 1996, p.84).

Assim sendo, podemos perguntar que lugar ocuparia 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? E os desalojados de barragens ou de novas reservas biológicas e parques naturais? Ou ainda 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?⁶

A seu lado poderiam sem grandes problemas serem colocadas as unidades sociais de produção agropastoril (bem mais agro do que pastoril) das recentes experiências comunitárias de formação de núcleos de agrovilas, de agricultura orgânica, de permacultura, e outras variáveis. Esta é uma questão a que retornaremos adiante.

Identidade e vocação da Comunidade Tradicional

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

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, produtivo⁷.

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 interdependente: 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.

“Trabalhar no que é seu”; “ser dono do seu tempo de trabalho”; “ser livre” (mesmo que em termos relativos) para decidir o destino de sua produção de bens da terra ou mesmo de artesanato. Enfim, “trabalhar sem patrão, mesmo que na lida do pobre” são qualificadores altamente valorizados de um modo de vida em que muitas vezes o preço de uma assumida “condição de pobre” é a experiência da autonomia, traduzida como uma espécie sempre desejada de liberdade: “ser dono do seu” e, por este meio, “ser dono de sua vida”.

A autoctonia: não sabemos bem se esta 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.

Este é um dos qualificadores lembrados por Diegues e Arruda. Será proveitoso fazê-lo integrar-se com os anteriores, para lembrar que não é uma presença pura e simples em um lugar, entre ancestrais e contemporâneos, o que garante direitos de posse e uso. É uma presença realizada através de um trabalho socializador da natureza e integrador de pessoas e teias sociais entre pessoas, através de gerações. É esta 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 se acredita valer tanto quanto aquela reconhecida como “vinda de fora” e oficial: a “dos homens do poder”.

A memória de lutas passadas de resistência: talvez este seja ao indicador de presença e memória de uma *comunidade tradicional* esquecido em Diegues e Arruda, e tão lembrado em outros autores, tais como José de Souza Martins, e cuja lembrança nos parece ser essencial.

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 conquista, de confronto, expropriação e 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 façam 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.

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.

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

A história de lutas e resistências atuais: da memória de tempos passados de 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.

Em alguns casos drásticos, ameaças vindas de 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 “de lá de onde a gente vivia”. A criação de espaços públicos e oficiais de salvaguarda de natureza e biodiversidade pode criar situações semelhantes, em que as reservas extrativistas surgem como um modelo promissor, mas quase sempre também de difícil conciliação.

Finalmente, as ameaças de expropriação ou de transformações rápidas e de efeito direto sob o modo de vida tradicional, provindas de frentes pioneiras, através das diferentes modalidades da expansão do capital sob a forma de fazendas-empresas de mono-produção de gado de corte, de vegetais de transformação (milho, cana) ou e exportação direta (soja). Ou sob a forma de empresas madeireiras ou mineradoras, de ação direta sobre biomas como a floresta ou o cerrado.

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.

E é sobre uma anterioridade vivida e pensada, sobre a afirmação de que “a gente já estava aqui quando eles chegaram, mesmo que eles não tenham visto a gente” (ou até por isto mesmo) que a *comunidade tradicional* reconstrói tanto a sua identidade quanto o fundamento dos seus direitos a permanecerem “aqui” e a se reproduzirem “como nós sempre fomos”.

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 antigos, resistentes anteriores. Porque possuem uma tradição de memória de si mesmos em nome de uma história construída, preservada e narrada no existir em um lugar, por oposição a quem “chega de fora”.

Assim, saibamos reconhecer a existência de um fundamento de autoctonia que revela o próprio ser da comunidade tradicional que estaremos considerando nestes estudos. Este reconhecimento que com facilidade é revelado a quem chega e pergunta, remete a palavras de José de Souza Martins reescritas aqui muitas linhas acima.

Sob o olhar da frente pioneira, quem estava e habitava “aqueles sertões vazios” é invisível porque se confunde com a própria natureza que não soube “trabalhar”. Ou é “uma gente atrasada” (= tradicional) porque se deixou justamente ficar “à margem da história”. Isto é: da história do que imaginam que somente eles fazem história e, depois, a pensam e a escrevem.

Sob o olhar das frentes de pobres que, empurrados, chegam “ali”, tradicionais se tornaram eles, se não se incorporaram aos serviços ou projetos dos “modernos”, ao lado dos que, antes deles – e com histórias e estórias passadas e presentes não muito diversas – já estavam “aqui”.

Sob um outro olhar, o das “vítimas”, as *comunidades tradicionais* são o que existia antes quando, em um tempo “antes”, pessoas, famílias, teias de parentes de

parceiros, etnias e povos já “ali estavam” quando os “outros” chegaram. Aqueles que, em direção oposta, foram “descobertos” – quando a sua existência em um espaço natural é percebida e levada em conta – desbravados, conquistados, dominados, submetidos, cercados e, não raro, expulsos em direção a uma outra fronteira provisória.

Esta deve ser a primeira característica da *comunidade tradicional*. Ela não está tanto em sua tradicionalidade, pois este atributo sim parece ser bastante pouco aplicável como um diferenciador de modalidades de grupos sociais, de formas de povoamento, de modos de vida, de culturas e de identidades. A autonomia, a autoctonia e a cultura de resistência, sim. O fato de uma comunidade de povoadores de um território poder reclamar o “ser daqui”, ou “estar aqui” desde tempos imemoriais ou, pelo menos, desde “a chegada do estranho”. Do “outro” vindo de fora.

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

Ousemos ver e pensar por um momento não 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 entre cidades. Procuremos colocar lado a lado e depois aproximar ou opor as mais diferentes formas ancestrais e atuais de ocupação de territórios fora-da-cidade. Lancemos mão, em primeiro lugar, de critérios simples de tempo-e-espaço. Coloquemos, então, de um lado, aquelas *povoações, comunidades* sobre as quais tempos aplicado o qualificador “tradicional”.

Em um vôo mais alto e ousado, coloquemos de um lado as *comunidades étnicas*: as de povos indígenas e as de remanescentes quilombolas, sempre a meio caminho entre a *comunidade étnica* e a *comunidade tradicional regional*. Pensemos agora um ousado contraponto. Ele poderá parecer aqui um convidado indevido. No entanto, ele “aí está” e multiplica-se ao redor das cidades e nos entremeios entre uma cidade e outra de maneira

muito acelerada. O capital a semeia sobre terrenos que antes foram fazendas ou “áreas vazias”, e o desejo “classe A” de viver uma vida ao mesmo tempo urbana-e-rural, “ecologicamente correta e feliz” e sumamente protegida. Torna-a um lugar fabricado extremamente valorizado e ela se constitui das modernas *comunidades-condomínios* em que o próprio termo “comunidade” pode ser indevido.

E é sobre este “viver-como-na-cidade” habitando um recanto de “natureza exuberante preservada”, um “lugar no campo”, mas distante e protegido do rural, que se edificam os projetos e as promoções mais caras destinadas a quem possa pagar pelo luxo de voltar ao campo e à natureza sem abrir mão do conforto mais exigente dos bairros ricos de uma cidade. Raros ainda mesmo em Montes Claros, eles se multiplicam entre os quatro pontos cardeais de cidades-cerrado, como Goiânia, Campo Grande e, claro, Brasília. No mais, em quase tudo o que nos importa tais condomínios de reocupação “nobre” do campo pela cidade constituem o oposto do que nos espera no próximo parágrafo⁸.

Podendo parecer semelhantes para quem olha de longe, diversas das comunidades-condomínio, podemos colocar as *comunidades de opção*. Em boa medida elas são constituídas por pessoas vindas da cidade e animadas pelo projeto de realizarem no campo uma experiência de vida alternativa. Uma vida fortemente centrada em um imaginário utópico de comunidade ideal centrada em uma opção de produção de bens da terra por meios ecologicamente corretos, eugenicamente sadios e socialmente solidários. Ecovilas, pequenas áreas de agricultura orgânica e corporada são seus bons 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 (em suas diferentes alternativas) associam-se aqui e ali a projetos comunitários em assentamentos de reforma agrária e mesmo em algumas comunidades tradicionais. Todo um novo e promissor movimento centrado em simplicidade voluntária e na socioeconomia solidária os anima.

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

Ao ocuparem territórios ribeirinhos e sertanejos não raro próximos em sua geografia e em sua condição de pobreza, essas neocomunidades possuem momentos de ocupação de territórios e histórias de seus processos bastante diversas. Estamos agora diante de *comunidades de ocupação*, como os acampamentos provisórios e os assentamentos dos movimentos de reforma agrária. E estamos diante de *comunidades de expropriação*. Elas são aquelas ocupadas por populações e comunidades “deslocadas” por efeito de construções de barragens, pela constituição de áreas de parques e reservas naturais ou outros processos de ressignificação de territórios. Quase sempre as populações “desalojadas” são levadas para algum lugar ainda rural, ou já urbano pré-escolhido pelo poder público.

Considerações Finais

Uma pequena síntese poderia ser tentada agora. Ela poderá repetir ideias e mesmo indicadores classificatórios já vistos. Mas que nos sirva com uma síntese provisória de todo o caminho percorrido até aqui. Se os próprios sujeitos das diferentes comunidades tradicionais, entre palavras e apelos diversos, formulassem os fundamentos de seus direitos a viverem onde vivem, a trabalharem a terra que trabalham, a partilharem “ali”, um modo de vida próprio e a transferirem aos seus herdeiros a casa, a comunidade e o território que reconhecem haver herdado de seus antepassados, ou ocupado antes “da chegada dos outros”, quais seriam eles?

1º Eles são os atuais povoadores do lugar e habitantes de um espaço natural tornado, em um tempo anterior que se prolonga a um presente, um lugar social: uma *comunidade*. São aqueles que se reconhecem e se identificam como herdeiros legítimos, através de relações contínuas de parentesco e descendência, de ancestrais fundadores de um lugar: a) porque sempre existiram ali antes da chegada reconhecida de qualquer outro grupo humano; b) porque seus ancestrais foram os primeiros a virem de algum outro lugar para aquele, de que são considerados como fundadores. Tais ancestrais podem ser identificados como: uma pessoa, uma família, um pequeno grupo de famílias nucleares de uma mesma parentela, algumas famílias originalmente não ligadas por laços de parentesco, mas depois entretecidas como uma rede de parentela, a partir de uniões conjugais ou de outra natureza após a chegada ao lugar de origem.

2º Eles próprios são os que, chegados de um outro lugar antecedente a um novo lugar, ali se fixaram e formaram uma comunidade original, mesmo que em tempos não remotos. Notemos que neste caso, tal como no anterior, mesmo quando é de algum modo lembrada uma pré-existência anterior de outros povos, como grupos indígenas – cujo nome tribal pode ser identificado ou não – são negados ou são esquecidos os seus direitos sobre o território: a) porque o “povo” anterior é tido como não mais existente; b) porque acredita-se que em tempos anteriores ou contemporâneos aos da chegada dos ancestrais fundadores da comunidade, o povo indígena originário abandonou o lugar.

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

4º Através do trabalho produtivo de seus ancestrais fundadores até o do da geração atual, eles 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 ao trabalho humano de sua transformação, uma comunidade de pessoas, famílias e redes de parentesco e vizinhança. Em tempos originais, ou até o momento presente, este trabalho pessoal, familiar e coletivo é tido como realizado sem, ou quase sem, o concurso de “ajudas” exteriores à comunidade.

5º 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 que, mesmo provenientes de modos de vida e de culturas regionais, adquirem “aqui” um valor de sentido específico, próprio e “nosso”. Um lugar ganha um nome. Seus locais de natureza ou de “povoado” virarão uma cartografia comunitária, entre o nome atribuído a uma árvore e o dado a uma capela erigida, ou a um cemitério. Há, com o passar do tempo, um calendário que se amplia da pessoa à família, dela à teia de parentes-e-vizinhos, parceiros de vida. Um calendário-cartografia de práticas, de celebrações, de marcações culturais do passar do tempo, entre

trabalho e festa, que, em boa medida demarca também os tempos pessoal e coletivamente culturais com que uma identidade do “ser daqui” se constrói e se modifica.

6º Ao longo de gerações eles são os que estabeleceram, transformaram e partilharam um forte sentido simbólico e identitário do “ser daqui”. Quem “vive aqui” – fora as chegantes posteriores, claramente reconhecidos pelos autóctones – e “é daqui” identifica-se, antes do reconhecer-se como sendo “do município de Ibiaí”, do Norte de Minas, de Minas Gerais ou do Brasil, historicamente como descendente de um sujeito ou uma unidade social fundadora e geograficamente como pertencendo a “este lugar”. Neste sentido, existe uma clara diferença entre “é daqui” por autoctonia de descendência e por vivência atual “aqui”, e quem “veio de fora” e se estabeleceu – por casamento ou outras razões.

7º Eles se reconhecem como os que herdaram e/ou geraram a tessitura das reciprocidades internas de bens e serviços entre integrantes de grupos domésticos, de redes de parentes e de outras estruturas com graus variáveis de formalidade e duração: teias de vizinhança, equipes de trabalho corporado, equipes de trabalho ritual, grupos de idade, de interesse ou de outras formas e motivos de afiliação. O próprio sempre complexo tabuleiro de alianças e conflitos, de preferências e evitações, de formação de unidades de trocas e reciprocidades, aos poucos se constrói. E, mais do que um território que se habita, esta é a terra social e simbólica que se vive.

8º 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, eles 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.

9º Eles herdaram como uma comunidade, ou criaram e transformaram ao longo dos anos e através de gerações, sistemas apropriados ou próprios de saberes – as diferentes ciências populares – de representação da realidade e de atribuição de valores de conduta e de atribuição de identidade. Enfim, de tudo aquilo que no passar dos anos sustentou como sistemas de saber de práticas do fazer e de éticas do agir, a reprodução física e social da comunidade. E aquilo a que hoje, com uma importância teórica, política e prática tendemos a atribuir hoje o nome de *patrimônio cultural imaterial*.

10° Eles se reconhecem como apropriadores e/ou criadores por conta própria – mas sempre dentro de padrões culturais de âmbito regionalmente mais amplos do que “uma comunidade” - de diferentes modalidades e sistemas de reprodução da cultura, através da circulação de símbolos, saberes, sentidos, significados e valores de sociabilidade entre pessoas de uma mesma geração e, de maneira especial, através da socialização de crianças, adolescentes e jovens.

11° Eles criaram formas, originais ou aprendidas com outros, de associações internas – de uma equipe corporada de trabalho da pesca a uma equipe de trabalho simbólico da Dança de São Gonçalo, e delas a um time de futebol – assim como (por iniciativa própria ou através de negociações com “os de fora”) acolheram e incorporaram à “vida da comunidade” algumas unidades sociais vindas de setores externos da sociedade civil (de igrejas a raras ONGs) ou do poder público (da escola ao posto de saúde).

12° Eles possuem e preservam a memória de uma história já passada ou ainda presente, 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.

Notas

¹ Parte deste artigo constituiu um longo relatório de uma pesquisa coletiva no Norte de Minas Gerais, sob a coordenação de Carlos Rodrigues Brandão. Esta pesquisa foi realizada através de recursos do CNPq e da FAPEMIG, em nome do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade de Uberlândia e da Universidade Estadual de Montes Claros. O relatório final foi depois publicado como um livro: **Cerrado, gerais, sertão – comunidades tradicionais nos sertões roseanos**, organizado por João Batista de Almeida Costa e Cláudia Luz de Oliveira, publicado em 2012, São Paulo: Intermeios, com apoio da Unimontes e da Fapemig.

² Reproduzimos 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: 2009, Editora Cosac Naify, São Paulo. O presente capítulo foi originalmente publicado em 2001.

³ Tanto é assim que existe no IBAMA o *Centro Nacional de Populações Tradicionais. Cultura com aspas*: 278.

⁴ *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*, Antonio Carlos Diegues e Rinaldo S.V. Arruda (orgs.), 2001, Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP.

⁵ *Modo de vida*. Este conceito hoje em dia pouco comum entre antropólogos, mas importante entre geógrafos e outros cientistas sociais, será compreendido aqui a partir da definição de um geógrafo. Sorre assim o define: *Esta expressão designa o conjunto mais ou menos coordenado das atividades espirituais e materiais consolidadas pela tradição, graças às quais um grupo humano assegura sua permanência em determinado meio. Descrevemos assim os gêneros de vida baseados na pesca, na criação nômade, na agricultura e em seus diversos modos*. Sorre, M, *Geografia*, 1984, Ática, SP, pg. 90

⁶ Há hoje uma bibliografia múltipla e fecundamente diversificadas a respeito de *neo-comunidades populares*, como os acampamentos e assentamentos dos movimentos de reforma agrária ou dos desalojados por barragens, entre outros. Para o caso, bastante mais raro entre os nossos estudos rurais, dos neo-produtores rurais modernizados, recomendo, como um exemplo, o estudo de Ramonildes Alves Gomes: *De sítiantes a irrigantes: construção identitária, conversão e projetos de vida*. Ele é o capítulo 12 da parte III do volume 2: *Estratégias de reprodução social*, da série: *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Esta longa e oportuna série de volumes de estudos sobre a atualidade do Campesinato brasileiro foi organizada por Emília Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes e Rosa Acevedo Marin. É uma edição conjunta do NEAD, do Ministério do Desenvolvimento Agrário e da Editora da UNESP, 2009, São Paulo.

⁷ 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.

⁸ Assim, em Campinas agora um mega-empreendimento transforma uma antiga fazenda na rodovia entre a cidade e São Paulo, em um imenso condomínio urbano-campestre. Todo o apelo deste projeto cujos lotes são vendidos a preços muito altos, é centrado na polaridade: tradição da antiga fazenda ali existente, e cujos patrimônios mais expressivos foram cuidadosamente preservados; a natureza ecologicamente protegida e coletivamente colocada a serviço do bem-estar de seus afortunados futuros ocupantes. Fora da cidade e longe de um mundo rural inoportuno, protegida por muros, cercas e guardas, este paraíso construído evoca símbolos de um passado cultural e de um futuro natural com garantias de perene preservação. Esta iniciativa de modo algum é única. Ao contrário, no entorno de praticamente todas as capitais e de cidades de grande ou médio porte multiplica-se com vários nomes e preços o mesmo apelo ao viver em um paraíso prático, construído sobre um território de passado e futuro protegidos e preservados para uns poucos “felizes moradores”.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) **Direitos territoriais das comunidades negras rurais**. São Paulo: Instit. Socioambiental, 1999.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas. In: **Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais**, Belo Horizonte: ANPUR. v. 6, n.1, p. 09 a 32. Maio 2004.

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

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

_____. **Amor líquido** – sobre a fragilidade dos laços humanos, Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

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

_____. **O lugar da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, 316 p.

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

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

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

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

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

COSTA, João B. de A.; OLIVEIRA, Cláudia L. de (orgs). **Cerrado, gerais, sertão** – comunidades tradicionais nos sertões roseanos. São Paulo: Intermeios, 2012. 380p.

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

DAYRELL, Carlos Alberto. **Geraizeiros y Biodiversidad en el Norte de Minas Gerais**: La contribución de la agroecología y de la etnoecología en los estudios de los agroecosistemas. 1998. 214 F. Dissertação (Maestria en Agroecología y Desarrollo Rural Sostenible) Huelva: Universidad Internacional de Andalucía, 1998.

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.

DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). **Etnoconservação**. São Paulo: HUCITEC, 2000.

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

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

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

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: HUCITEC, 1997.

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

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 7 ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1970.

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