

COMUNIDADES ÉTNICAS NO BRASIL E MODERNIZAÇÃO

Javier Lifschitz⁶

RESUMO

Tomando como referencia conceitos de Tönnies, neste artigo discutimos a relação entre comunidades étnicas e modernização no Brasil. Analisamos essa relação em dois momentos. No primeiro, consideramos alguns estudos de caso, de autores representativos dos “estudos de comunidade” realizados no Brasil durante o processo de modernização das décadas de 1940 a 1960. No segundo, tratamos especialmente das comunidades quilombolas a partir das políticas públicas implementadas pelo governo Lula. Neste contexto discutimos, a partir de pesquisas realizadas pelo autor na região norte do Estado do Rio de Janeiro, o papel de agentes modernos nas reconstruções de *comunidade de espírito e sugerimos o conceito de neocomunidades* para representar a atual fase de transformação

PALAVRAS CLAVE: comunidades étnicas – comunidades tradicionais no Brasil – comunidade e mudança social.

ABSTRACT

Taking into account Tönnies’ concepts, in this article we discuss the relationship between ethnic communities and modernization in Brazil. We analyze this relationship in two moments. Firstly, we consider some case studies from representative authors of “*community research*”, done in Brazil during modernization processes from 1940 to 1960. Secondly, we deal with *quilombolas* communities since the implementation of public policies in Lula’s government. It is in this context that we discuss, considering the author’s research in northern areas of Rio de Janeiro, the role of modern agents in the reconstruction of “*communities of spirit*” and that we suggest the term “*neocommunities*” to represent the actual phase of transformation.

KEY WORDS: ethnic communities – traditional communities in Brazil – community and social movement

⁶ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais e do Programa de Pós Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

INTRODUÇÃO

O conceito de *comunidade* foi formulado pelas ciências sociais quando tudo indicava que o declínio dessa forma de organização social era inexorável. Como sugere Burke em seu estudo sobre a cultura popular na Europa (Burke, 1989), foi essa perspectiva da perda, face ao avanço da modernização, que também deu origem aos estudos de folclore que se voltaram para a recopilação e classificação de objetos, narrativas e símbolos de culturas populares que se estimava que iriam desaparecer. Entre os autores das ciências sociais do século XIX, Tönnies foi sem dúvida quem abordou o tema comunitário com maior sistematicidade. Em texto clássico, *Comunidade e Sociedade* (1995) considera que a organização comunitária resulta de uma articulação entre consanguinidade e territorialidade. A *comunidade de sangue*, definida por relações de parentesco e ancestralidade, e a *comunidade de lugar*, categoria que designa um território compartilhado por um mesmo grupo de pessoas através de gerações, estão atreladas. Contudo, refere-se também à *comunidade de espírito*, conceito bem mais enigmático que os anteriores e pouco contemplado nas leituras sobre o autor. A *comunidade de espírito*, também remete a um lugar e a um laço social, mas sua forma é imaterial: *um laço invisível, um imperativo moral, uma reunião mística animada de algum modo por uma intuição e uma vontade criadora* (Tönnies, 1995:240). De alguma forma, trata-se do mesmo assunto considerado por Weber nas *comunidades étnicas*, definidas pelo autor como *grupos humanos que, em virtude de semelhança no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum (...) sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva* (Weber, 1997: 319). Ambos identificam dimensões imateriais da comunidade e o próprio Tönnies chega

a observar que as *comunidades de espírito*, embora menos “orgânicas e interiores” que as relações de vizinhança e parentesco, podem ser igualmente estruturantes. Contudo, o interesse do autor é caracterizar a dinâmica da comunidade em contextos de modernização e o papel de agentes externos, como o “mercador”, caracterizado como um estranho que penetra no círculo mágico vindo de fora é, como observa Cahman (1995), a verdadeira peça-chave para interpretar a mudança.

Caberia, pois, a possibilidade de reconstruir comunidades de espírito apesar da desestruturação das comunidades de sangue e de lugar pelos processos de modernização? Quais seriam os agentes destas reconstruções de comunidades étnicas? Quais os meios utilizados?

Neste artigo nos propomos abordar estas questões no Brasil em dois momentos: o período de modernização de 1940 a 1960 e no contexto da política governamental para comunidades quilombolas que se abre no país a partir da década de 1990.

COMUNIDADE, ETNIA E MODERNIZAÇÃO (1940-1960)

Durante as décadas de 1940 e 1950 a relação campo-cidade no Brasil começa a se inverter e a sociedade passa a ser predominantemente industrial e urbana. Nesse período se constitui no Brasil um campo de estudo que se conhece como “estudos de comunidades” e para o qual convergiu um grande número de sociólogos e antropólogos das primeiras instituições de ensino das ciências sociais do país (Correia, 1988). Realizando um balanço sobre essa produção na *I Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada no Museu Nacional do Rio de Janeiro em 1953, Oracy Nogueira, professor da Escola de Sociologia e Política de São Paulo, dizia o seguinte: “(os estudos de comunidade) são um verdadeiro movimento intelectual, o mais vigoroso, até o momento, na história da pesquisa sociológica no país e, ao que

tudo indica, com tendência a absorver uma parte cada vez mais considerável do interesse, da energia e dos recursos com que contarem os especialistas” (Consorte, 1996 apud Nogueira).

Entre os colegas de Oracy Nogueira na Escola de Sociologia e Política de São Paulo desse período havia um grupo de professores estrangeiros, pioneiros nos estudos de comunidade, como Emilio Willems, Charles Wagley, Donald Pierson, Marvin Harris, Williams Hutchinson e um grande número de professores e pesquisadores brasileiros. Donald Pierson tinha se formado na Universidade de Chicago, com especialização em Sociologia e Antropologia Social, tendo como professores também muitos dos pioneiros nos estudos em comunidade nos EUA e Inglaterra, como Robert Park, Robert Redfield, Ernest Burgess e William Ogburn. Comissionado pela Universidade de Chicago, veio ao Brasil em inícios da década de 1940 para realizar um estudo sobre a situação racial no estado da Bahia, publicado em 1945 com o título *Branços e Pretos na Bahia*. Nomeado professor, participa da organização do Departamento de Sociologia e Antropologia e começa a desenvolver pesquisas em comunidades do interior junto a outros colegas estrangeiros, como Emilio Willems e Charles Wagley, da Universidade de Columbia.

Para observar a relação entre comunidades étnicas e modernização durante esse período tomaremos como referência algumas destas pesquisas. Embora a dimensão étnica nem sempre tenha sido a principal questão destes estudos, na maioria destes há referência ao tema quando se trata da presença do legado indígena ou afro-descendente. Entre estas pesquisas coube ao estudo sobre a comunidade de *Cunha*, de Emilio Willems, o mérito de ser considerado um estudo pioneiro (Vila Nova, 1996; Koffes, 1996). Nessa pesquisa, Willems tinha adotado a perspectiva conceitual e metodológica de Robert Redfield, que a partir de sua pesquisa na Península de Yucatán (México) havia torna-

do visível, para a academia americana, o vasto campo de pesquisa que apresentava as comunidades tradicionais na América Latina para analisar o tema da mudança social.

O que o autor pretendia discutir neste estudo de caso era o conceito de individualização, criado por Robert Redfield e que acreditava ter sido mal compreendido. Notava que em períodos de rápida transição a *individualização* “*não significa apenas transição de status para contratus, de comunidade para sociedade ou de cultura folk para civilização, uma localidade que sai da fase de mudança como uma serpente sai de sua pele, exibindo o lustro de uma estrutura social toda nova e imaculada*” (Willems, 1961:11). A individualização devia ser entendida como “*novas alternativas de ação*”, que se lhe apresentam ao ator ou ao grupo social em fases de transição: “*Quanto maior o número de alternativas de comportamento entre as quais o indivíduo é livre de escolher, tanto maior a individualização*” (Willmes, 1961:13).

Entretanto, queria deixar claro que as escolhas estratégicas não podiam ser deduzidas a partir de tendências gerais, como a “*modernização*” ou a “*urbanização*”, nem que estas escolhas fossem “*irreversíveis*”, como sugeria Redfield. Para este último, as escolhas seguiam uma ordem sequencial, procedendo sempre em termos de uma ordem coletivista e tradicionalista em direção a uma outra ordem individualista e moderna, mas Willems apontava que não havia nada, na lógica ou nos fatos, que justificasse a inevitabilidade dessa sequência e sugeria abandonar por completo a idéia de irreversibilidade. Pretendia mostrar que o comportamento “*individualista*” podia ser incorporado inclusive em comunidades tradicionais, mas considerava que cada comunidade apresentava alternativas de ação singulares. A comunidade caipira de *Cunha*, localizada no interior do estado de São Paulo, encontrava-se em 1945 em uma “*situação de transição*” entre a “*estabilidade da*

tradição” e a “instabilidade” provocada pela aceleração do desenvolvimento. Fundada por volta de 1780 como ponto obrigatório de pouso para os viajantes que se deslocavam de Paraty a Minas Gerais, a comunidade atravessa mais de um século de decadência devido à construção de uma estrada de ferro que desvia o fluxo do comércio, mas a situação volta a mudar na década de 1930, quando se construiu uma nova estrada ligando Cunha a Minas Gerais. Na época da pesquisa, o povoado de Cunha era um conglomerado rural que possuía um núcleo urbano de trinta casas e diferentemente de outros povoados do Vale de Paraíba, que produziam açúcar ou café, o sistema econômico local era praticamente de subsistência e de escambo local e regional. A primeira impressão que Willems declara ter tido ao percorrer Cunha era que se tratava “*de uma cidade que vive mais do passado do que no presente*” (Willems, 1947:13).

Para caracterizar a dinâmica da comunidade, identificava “condições de estabilidade” e de “instabilidade”. Entre as primeiras, destacava o “isolamento geográfico”; o “predomínio de valores não econômicos sobre os econômicos”; a “organização coesa da família” e a “satisfação de necessidades dentro de expectativas tradicionais”. Entretanto, observava que Cunha estava atravessando por uma etapa de transição em direção a um processo “individualização”, que, como vimos, considerava como um dos principais indicadores da modernização social. Entre os fatores de “instabilidade”, chamava a atenção para a entrada de criadores de Minas Gerais, que substituíam a lavoura pelo pastoreio, iniciando uma transição para a pastagem. Mas Willems não se limitou a análises das transformações na esfera econômica. Associou este processo migratório a conseqüências no plano cultural. Considerava que estes migrantes eram “portadores de elementos culturais divergentes” principalmente pelo fato de darem muita importância

aos valores econômicos, provocando “*incoerência crescente em uma cultura que avulta o emprego simultâneo de recursos racionais e não racionais, em contato com forças outrora controladas por meios religiosos e mágicos*”. Portanto, considerava que os “agentes externos” eram um fator de “instabilidade” e esta não somente era de ordem econômica. Os “agentes modernos”, entre os que incluíam os “experimentalistas” (que haviam montado o primeiro aparelho de rádio) e os “forasteiros” (que haviam sido os primeiros a adquirir um carro) haviam atingido a “*coerência interna de uma cultura em que forças naturais e sobrenaturais, nos seus aspectos imprevisíveis e ameaçadores, eram controladas predominantemente por meios religiosos e mágicos*” (Willems, 1947:169).

Sua descrição das práticas rituais é bastante pormenorizada e utiliza a classificação de Raymond Firth (Firth, 1933) para distinguir entre “ritos produtivos”, “protetivos” e “destrutivos”. Uma das poucas referências à questão étnica está relacionada a estes “ritos protetivos” e a “magia negra”:

“*Não conseguimos registrar nenhum deles. Um de nossos informantes, homem de cor e muito bem relacionado em todo o município declarou: ‘Vem dos tempos de meu bisavô africano esses conhecimentos do corpo fechado e as orações que são transmitidas. A defesa do corpo dura 24 horas até o outro dia na mesma hora em que foi feita. É horário fechado’. O mesmo informante citou orações católicas usadas como defesa contra o feitiço que ele próprio tinha aprendido com o avô*” (Willems, 1947:120).

Já sobre a “magia destrutiva”, apontava que era produzida por feiticeiros, pessoas com poder sobrenatural e de “influência africana”:

“*Os feiticeiros que continuam na tradição oral de Cunha eram pessoas de cor e todos eles eram ou são jongueiros*”. *Esta circunstância é digna de reparo, pois o jongo reúne elementos culturais africanos mais*

evidentes na cultura local. (...) Os feiticeiros são indivíduos de ascendência africana e entre eles os homens são jongueiros afamados” (Willems, 1947: 129-131).

É interessante destacar que o “jongo”, dança ritual de origem africana, ressurgirá no segundo período, em que analisaremos processos de reconstrução de comunidades quilombolas, mas voltando ao autor, este declara ter assistido a muitas apresentações de jongo e as descreve da seguinte maneira:

“Os participantes que formam uma grande roda repetem os vivas. Depois o jongueiro canta o primeiro ‘ponto’, uma espécie de adivinha ou desafio que precisa ser ‘desatado’ por outro jongueiro. Somente a cuíca acompanha o ‘ponto’, mas depois, terminado o solo, o povo entra na roda e repete inúmeras vezes as últimas palavras à guisa de estribilho, acompanhando os tambus e guaiá. A dança é circular, o passo simples mas de vez em quando os dançarinos, homens e mulheres, mudam de direção, girando rapidamente em torno de si próprios. Quem queira ‘desatar o ponto’, grita ‘cachoeira’ e imediatamente a dança cessa. O jongueiro que responde ao ‘ponto’ de seu rival inicia cantando a saudação aos santos às autoridades e ao povo. Depois ‘desata’ e canta novo ponto, possivelmente mais difícil. Com as dificuldades, o entusiasmo vai crescendo aos poucos. Depois de algumas horas, os torcedores e dançarinos são tomados de uma espécie de paroxismo: já não sentem cansaço, nem calor, nem frio, pois de outra maneira não se explicaria a extraordinária resistência dos participantes que somente param quando o sol já está alto. Durante o jongo (também chamado de ‘angona’) ouvem-se palavras aparentemente africanas como, por exemplo, zamba, guanazamba, calunga, o karatá. Os que se destacam na cantoria e dança são quase todos indivíduos de cor: pretos e mulatos escuros”(Willems, 1947: 145) Contudo, chamava a atenção para o fato de que estas praticas, que poderiam ser consideradas como um aspecto das co-

munidades de espírito, eram cada vez mais infreqüentes. Mas o declínio da comunidade de espírito se fazia mais evidente nas “praticas mágicas de cura” que envolvia os “curandeiros que aplicam benzeduras ou ‘remédios’ utilizados nos caso de se tratar de ‘doenças de Deus’ ” e os poucos que tratam de qualquer doente, empregando os recursos mais variados até as benzeduras mais poderosas consideradas em caso de feitiço. Esta hierarquia também contemplava aspectos étnicos já que o curandeiro de “doenças de Deus”, não curavam as “doenças de feitiço”: as “doenças de feitiço exigiam um poder mágico maior que somente detiam os negros” (Willems, 1947: 119).

O autor relacionava a desestruturação de estas praticas étnicas à ação de agentes modernizadores representado pela chegada de pastores metodistas. Estes teriam começado a questionar certas atitudes dos moradores de Cunha, considerando-as superstições e credices, e promovido à substituição de “técnicas mágicas por técnicas racionais”: “O velho Homero aplicava uma fórmula mágica para mordedura de cobra, mas o velho Morais, fazendeiro protestante, costuma aplicar injeções de soro antiofídico”. Assim, constatava que muitos moradores passaram a consultar concomitantemente ao médico, ao curandeiro e ao farmacêutico e que os próprios “curandeiros”, do lado das mesinhas mágicas, tinham produtos farmacêuticos. A entrada do protestantismo, que Willems caracterizava como uma força secularizadora e segregadora da comunidade vinha acontecendo desde a década de 1940 e esse processo de modernização tinha provocado um hiato na cultura de Cunha:

“Em assuntos religiosos e mágicos a comunidade deixou de agir como unidade. Concepções antagônicas, dúvida, inquietação, instabilidade, descrença, ao lado de convicções firmes e fé inabalada nas práticas tradicionais, refletem o estado de desorganização que atualmente caracteriza a comunidade” (Willems, 1947: 135).

Este processo de secularização se estendia

também a outros campos. Notava que a população já não “respeitava” o significado sagrado de certas danças locais tradicionais, como a xiba, baile de roça que combinava aspectos religiosos e profanos. A dança havia passado a ser “*simplesmente farra para os rapazes*”, vontade de se divertir. Instaurava-se assim uma ruptura intergeracional que o autor também associava ao processo de *individualização*.

O estudo de Donald Pierson sobre a comunidade de “Cruz das Almas” também foi realizado na década de 1940 (Pierson, 1966). É um estudo sobre uma pequena vila do interior paulista, fundada no século XVII, que se consolidou a partir da desagregação de alguns aldeamentos jesuítas que formaram pequenas vilas. Com base em fontes primárias do século XIX, Pierson mostrava que dos mil habitantes que existiam na comunidade em 1835 e 1850, 30% eram escravos e 3% eram classificados como índios. Entre os escravos, a maioria havia sido classificada como “pretos crioulos”, logo vinham os “pretos africanos” e finalmente os “pardos”. Dos pretos, 80 % eram escravos, enquanto entre os pardos, 80% eram livres. Nove pessoas tinham nascido na África, oito eram portuguesas e seis italianas.

Já em 1934 (últimos dados agregados apresentados pelo autor), o quadro populacional tinha mudado. Havia mais de quatro mil habitantes e um bom número de migrantes: 64 espanhóis, 56 italianos, 52 portugueses, 73 japoneses, 6 sírios e 2 alemães. A situação étnica da comunidade tinha mudado. Era um exemplo de como Brasil tinha se tornado um dos paí-

ses mais altamente miscigenados do mundo. É interessante destacar que quando o autor referia-se à presença de grupos étnicos, indígenas ou africanos, sempre o fazia em termos de “vestígios” de identidade étnica que haviam sobrevivido a uma “política deliberada de miscigenação”:

“São muito poucos os vestígios de culturas indígenas que ainda persistem. A contribuição racial africana, mas recente e visível, não foi tampouco pequena. De cultura africana, todavia, poucos traços sobrevivem. Ao que parece, o “imperialismo cultural” dos portugueses, processo em parte consciente e em parte inconsciente, foi tão eficaz quanto sua política deliberada de mestiçagem racial. Misturando-se livremente com outros povos, os portugueses mantiveram, contudo, tenazmente sua própria cultura que, modificada em partes, aqui e ali, é verdade, pelo contato com formas indígenas e africanas e, talvez mais ainda, pela interação que se processou sob as condições do novo habitat, conservou-se fundamentalmente europeia”. (Pierson, 1966: 8)

Apesar de reconhecer que no Brasil existiam diferentes “sistemas étnicos”², considerava que o forte processo de miscigenação havia tornado inútil qualquer discussão sobre identidades étnicas.

Quanto às transformações que vinham acontecendo, apontava que os meios de transporte e de comunicação estavam “*rompendo o antigo isolamento da comunidade*”, mas observava que os habitantes se encontravam ainda muito afastados culturalmente da influência da cidade. A mobilidade física e social era considerada baixa e constatava que a comunidade continuava sendo homogênea e ancorada em

² Identificava diversos “sistemas étnicos” no Brasil, distribuídos regionalmente : o Recôncavo Baiano, Pernambuco , Alagoas e Sergipe; o Sul do estado de Minas, áreas de Campos e Niterói no estado do Rio de Janeiro, conformavam o “sistema cultural e associativo de origem africana”. Já Goiás e Mato Grosso constituíam o “sistema indígena”. Algumas áreas do Sul do país, como o Vale do Rio Itajaí em Santa Catarina e o Vale do rio Jacuí no Rio Grande do Sul, o “sistema europeu, principalmente não português”, e em regiões como o Vale do Ribeira e a zona da Alta Sorocaba no estado de São Paulo, o “sistema europeu de influência japonesa”.

“contatos primários”, categoria na qual incluía as relações de parentesco, compadrio e relações interpessoais espontâneas. Os moradores raramente saíam da comunidade e os que migravam voltavam freqüentemente à Vila, gerando situações de fluidez, que definia com o termo *rotinização prolongada*, aludindo a um hábito de migração e de retorno que atribuía a “*uma inquietação herdada dos ancestrais seminômades*” e que considerava um dos poucos vestígios da cultura indígena que ainda considerava vigente.

Assim, nestes textos que são representativos desse período de modernização, o declínio da comunidade étnica se apresenta como inevitável, seja pela miscigenação, seja pela circulação de “agentes modernos” que favoreciam a secularização das comunidades. O estudo de Antonio Candido *Os parceiros do Rio Bonito*³, marca a fase final do ciclo dos estudos de comunidade que se tinham iniciado na década de 1940 (Vila Nova, 1996). A partir da publicação deste livro o interesse no tema cai sensivelmente, mas seu diagnóstico sobre as comunidades tradicionais ilustra as expectativas sobre o futuro das comunidades que se tinha no início da década de 1960:

“A vida tradicional sobreviveu até aqui em muitas áreas, embora mais ou menos alterada. Parece difícil que possa, daqui por diante, resistir à expansão capitalista, como fórmula de ajustamento do grupo ao meio em função da subsistência, com base no círculo fechado dos agrupamentos de vizinhança, cuja autonomia ecológica é hoje uma sobrevivência. A consequência geral é a incorporação

progressiva desta área, e de outras áreas parecidas, à esfera da economia moderna; processo que repercute fundo em toda organização da vida social, com rupturas de equilíbrio que podemos verificar nos planos ecológico, econômico, cultural, social e psíquico” (Candido, 1964:205).

O retrato não era muito diferente dos outros estudos que apresentamos. Contudo, identificava um fato singular. Notava que a comunidade tradicional persistia nas margens, nos espaços de menor prosperidade ou de decadência. Essas comunidades, isoladas e pobres eram os verdadeiros “repositório da tradição”

“Isolado, sem estradas, pouco percorrido com população quase exclusivamente brasileira⁴ e rarefeita, constituído de sítios e fazendas tipo sítio (...), lembra por alguns traços o quadro da vida antiga. As mulheres e crianças fogem ante qualquer cavaleiro, trancando-se em casa; os contatos com a vila são poucos; há produção de porcos e mantimentos, quase apenas para consumo doméstico; subsistem em sua pureza as práticas de solidariedade vicinal; dança-se fandango e a dança de São Gonçalo; os homens são arredios, vestidos à antiga, com calças muito curtas e estreitas, camisa de fralda ao vento” (Candido, 1964: 241).

Contudo, já não havia nenhuma referência à questão étnica. Tratava-se de comunidades pobres de brasileiros que mantinham-se apesar da modernização graças ao uso de estratégias que o autor denominou de regressão adaptativa:

³Apresentado como tese de Doutorado em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 1954.

⁴Em itálico no original para diferenciar os caipiras dos colonos de origem européia.

“Trata-se de uma regressão, por meio da qual o grupo tenta preservar-se e adaptar-se melhor. Ele revela uma verdadeira latência social e cultural, que manifesta a vitalidade da tradição caipira, como toda a rusticidade elementar de um modo de vida formado pela perda de padrões europeus e a adoção de padrões das sociedades primitivas” (Candido, 1964:275/278).

A seguir, analisaremos outro período relativo ao tema das comunidades étnicas, principalmente as comunidades quilombolas, que se abre com a Constituição de 1988.

NEOCOMUNIDADES QUILOMBO-LAS (1990 - ATÉ A ATUALIDADE)

No Brasil, a origem do termo *quilombo* remete a um documento administrativo do período colonial que costuma ser citado como uma das primeiras referências sobre o assunto. Trata-se de um mandato de repressão do Regimento dos capitães-domato do século XVIII que diz o seguinte:

“Pelos negros que forem presos em quilombos formados distantes de povoação onde estejam acima de quatro negros, com ranchos, pilões e de modo de aí se conservarem, haverão para cada negro destes 20 oitavas de ouro” (Guimarães, 1988: 131).

Pouco tempo depois, o Conselho Ultramarino português definiria o quilombo ou mocambo como:

“Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos e nem se achem pilões nele” (Leite, 2000: 336).

Portanto, o quilombo foi uma inscrição colonial e jurídica que remitia à criminalização e à fuga de escravos. Dentre os quilombos que se formaram no Brasil, um dos que se tornaram mais célebres foi o de Palmares⁵, que se tornou uma referência importante nos debates das primeiras décadas do século XX sobre a resistência negra no Brasil, principalmente a partir da obra *Os Africanos no Brasil*, de Nina Rodriguez (1932).

Nesta obra, o autor acabava justificando as ações armadas que destruíram Palmares. Utilizando argumentos do cientificismo racista do século XIX considerava que:

“A Raça Negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cerco o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo” (Rodrigues, 1932:17).

Contudo, seu posicionamento sobre o tema foi muito ambíguo, pois acreditava na importância da construção de um patrimônio cultural sobre os africanos no Brasil e colaborou muito para isso. Mas considerava que a construção desse patrimônio podia ser tentada apenas nas áreas em que considerava que essa cultura ain-

⁵ A origem de Palmares remonta aos fins do século XVI, quando os escravos negros de um grande engenho de açúcar no sul da então Capitania de Pernambuco, sublevaram-se e buscaram refúgio numa região montanhosa e agreste conhecida como Palmares. No topo de uma das serras levantaram choças cobertas de palha que na língua quimbundo chamavam de mukambu (mocambos). Estima-se a mediados do século XVII o quilombo chegou a abrigar a vinte mil pessoas e resistiu por mais de um século às contínuas investidas do exército colonial (Freitas, 1990).

da sobrevivência, nas “manifestações espirituais”, já que as territorialidades negras eram para ele um tema do passado que não tinha deixado vestígios. Considerava que os negros acabaram sendo incorporados ao “*nosso meio étnico*”, mas no que diz respeito à religião teria havido de fato uma “ilusão de catequeses”. Ou seja, que considerava que as populações negras haviam deixado de existir como *comunidades de lugar*, mas que ainda existiam como *comunidades de espírito*.

Na década de 1940, Arthur Ramos retomou o tema de Palmares em *A aculturação negra no Brasil* (1942) utilizando praticamente as mesmas referências documentais que Nina Rodrigues e um registro similar sobre o quilombo como “um Estado com tradições africanas dentro do Brasil”. Contudo, observa que Palmares não era o único padrão de organização de quilombos. Refere-se a uma série de quilombos de “negros fugidos” que existiram em diversas regiões do país e que denomina de “aldeamentos”. De fato, os *quilombos*, que constituíram uma forma de organização comunitária e pesquisas históricas mais contemporâneas tem relativizado o quilombo como local de fuga, transitório e isolado (Funari, 1996; Gomes, 1995; Mattos, 1998). Os quilombos constituíam territórios comunitários estáveis e economias autônomas com alto grau de autossuficiência e em constantes relações de troca, não somente com os nativos moradores das vilas coloniais, mas também com colonizadores, fazendeiros e outros grupos sociais. Nestas releituras de quilombos históricos também foi ganhando relevância a visão de que os quilombos eram “espaços multiétnicos” (Funari e Carvalho, 2005), uma vez que as trocas comerciais e sociais promoviam a “fusão de culturas” colônias, européias e africanas (Allen, 1998).

A partir da década de 1960, o termo quilombo se desloca da referência histórica e passa a ser utilizado como símbolo de resistência pelo movimento negro (Arruti, 2006). Recém será no contexto da nova

Constituição Federal de 1988, que o quilombo retorna à vida política de maneira inédita, não já como referência histórica, nem como símbolo político, mas como um direito que abria a possibilidade de acesso à terra para populações descendentes dessas comunidades quilombolas do período da escravidão. A Constituição de 1988, no Artigo 68 contemplava que: “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. Esta expressão “remanescente de quilombo”, tomada em sentido estrito, como “resquício arqueológico” de comunidades de ex-escravos fugidos, seria de fato aplicável apenas a uns poucos grupos, em especial na região Amazônica (O’Dwyer, 2002), mas como a norma não definia com precisão o alcance dessa categoria abriu-se uma brecha para a disputa política em torno à “ressemantização” do termo “quilombo” (Arruti, 2006). Embora a interpretação constitucional ainda seja ainda motivo de disputas e debates jurídicos, a política quilombola inaugurada na primeira presidência do governo de Lula começou a tornar visível um grande número de “comunidades negras rurais”. Espalhadas em todo o país, estas comunidades quilombolas tinham diferente origem. Algumas tinham como antecedentes a compra de terras por escravos após a falência de uma fazenda, a compra por escravos libertos, doações de antigos senhores, terras concedidas a escravos que haviam servido ao exército ou terras cedidas por ordens religiosas, mas possuíam em comum a “negritude” e o fato da grande maioria dos moradores não possuir escritura oficial ou documentos que corroborassem a propriedade da terra (O’Dwyer, 2002).

Entretanto, a questão quilombola não se restringiu à dimensão fundiária. A partir do primeiro governo do presidente Lula foi lançado o programa “Brasil Quilombola”, envolvendo 17 ministérios e cinco secretarias especiais, que junto com a

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, definiu uma orientação de políticas públicas específicas, nas áreas de educação, habitação, saúde e infraestrutura, para as comunidades quilombolas. Esta política pública assumiu dimensões inéditas, já que desde a proclamação da República nenhum governo destinou tantos recursos econômicos e institucionais para esse fim. Segundo dados da Secretaria Especial de Promoção de Políticas para a Igualdade Racial do Governo Federal (SEPPIR), existem aproximadamente 3250 comunidades quilombolas reconhecidas, com cerca de 2,5 milhões de pessoas, mais este universo foi se ampliando.

Assim, esta política reintroduziu o tema das *comunidades étnicas* e pretendemos mostrar que também atualiza a questão dos “agentes modernos”, embora de uma maneira totalmente diferente ao período 1940-1960, tal como foi apresentado no item anterior. Para ter acesso a essas políticas públicas era necessário reconstruir marcadores étnicos, tais como práticas religiosas, danças, memórias, tradições, dentre outros, que operassem como reconhecimento desse pertencimento, mas diferentemente da visão que sugeria Nina Rodrigues estas comunidades étnicas tinham deixado poucos vestígios. Entre os quilombos históricos e as “comunidades quilombolas” havia uma grande descontinuidade, tanto em termos documentais quanto na memória coletiva dos descendentes. Como dizia Lévi-Strauss, *a continuidade do lugar geográfico nada muda o fato de, sobre o mesmo solo, se terem sucedido diferentes populações, ignoran-*

tes ou alheias à obra dos seus antecessores (Lévi-Strauss, 1952: 34).

As classes dominantes tiveram especial sucesso na destruição dos quilombos históricos sem deixar praticamente vestígios materiais de sua existência (Reis e Gomes, 1996), e como indicava Price (2000), as comunidades quilombolas brasileiras redescobertas, diferentemente das comunidades negras de outros países da América, como Suriname, Jamaica e Colômbia, tinham escassa consciência histórica e política do passado da escravidão, o que se refletia na ausência de documentos escritos ou de testemunhas orais que as conectassem com os quilombos históricos. Conforme o argumento de O’Dwyer (2002) essa “invisibilidade social e simbólica” podia ser interpretada como uma estratégia utilizada pelos próprios quilombolas para se distanciar de um passado traumático, mas de fato em muitas comunidades não se reconheciam enquanto afrodescendentes (Lifschitz, 2006b). Constatamos isso em pesquisas que realizamos durante o período 2005-2010 junto a comunidades quilombolas da região norte do Estado do Rio de Janeiro (Lifschitz, 2006^a, 2006b, 2007, 2008). Persistiam como comunidades de lugar, mas o desvanecimento da *comunidade de espírito* se revelava no abandono de expressões culturais locais como o jongo, o tambor, terreiros de Umbanda, festividades e outras, configurando um processo abrangente de desestruturação de uma identidade cultural comunitária que remontava ao período colonial.

Entretanto, também constatamos que havia “agentes modernos” - antropólogos, ONGs, pesquisadores de universidades,

⁶ Segundo dados da Fundação Palmares, o norte fluminense concentra o maior número de comunidades quilombolas do estado do Rio de Janeiro. Foram registradas 22 comunidades remanescentes de quilombos e, entre estas, duas já obtiveram a titulação das terras.

mídia, agentes de turismo, agentes culturais, entre outros – que estavam participando ativamente nas (re) construções dessas comunidades de espírito. Estes agentes estavam empenhados na “reconstrução” de danças, gastronomia, rituais de cura, festividades, música e religião, utilizando “técnicas modernas”, como a cenografia, técnicas de dança, vídeos, laudos, planejamento e produção cultural. O projeto “Raízes do Sabor”, desenvolvido por uma ONG em uma destas comunidades quilombola localizada o norte Estado de Rio de Janeiro é um exemplo disto. O projeto consistia em “recriar” a “comida típica” dos escravos a partir de uma bricolagem, em que se combinavam receitas lembradas pelos moradores, com *insight* da responsável de uma ONG, que incorporou ingredientes e temperos da geografia local. Assim, a partir da ação dessa ONG se elaborou um verdadeiro “repertório da gastronomia dos escravos” destinado ao turismo cultural. O projeto foi eleito pela UNESCO como um dos dez melhores do estado sobre o tema (Lifschitz, 2006a). Outro exemplo foi um projeto desenvolvido por uma ONG contratada por uma prefeitura local que trouxe especialistas em técnicas modernas de dança para a formação de um grupo de jongo da comunidade, que passou a realizar apresentações em teatros e eventos (Lifschitz, 2006a). Em outra comunidade da região, a Prefeitura elaborou material gráfico sobre escravidão e cultura local para ser distribuído entre as crianças que freqüentavam a escola da comunidade (Lifschitz, 2008) e outra tinha servido de set para a produção de um filme. Inclusive com nossa equipe de pesquisa chegamos a produzir três documentários sobre comunidades quilombolas da região. As comunidades pareciam estar sendo reconstruídas como “cenários” para um público ávido pelo espetáculo da “diferença étnica” e do “turismo antropológico”, mas nem tudo conduzia necessariamente para o “espetacularismo”. Exemplos deste tipo vêm se espal-

hando em comunidades de todo o país, constituindo fenômenos contemporâneos de reconstrução de comunidades étnicas que envolvem “agentes modernos”, que a partir de uma espécie de *bricolagem* entre memórias locais e dispositivos modernos, coproduzem *comunidades de espírito*.

A difusão destes dispositivos modernos sugeria que as comunidades estavam atravessando uma forma singular de “modernização”. Em realidade, estavam sendo colocadas em interação duas *epistemes*, uma moderna (Habermas, 2000; Giddens, 2001) e outra tradicional (Lévi-Strauss, 1960; Giddens, 2001) e esse encontro, entre diferentes universos de valores, não excluía tensões e conflitos (Lifschitz, 2006b). Elaboramos o conceito de neocomunidades no contexto destas observações, com a intenção de captar estes aspectos da dinâmica atual das comunidades quilombolas que implicava em uma mudança de rumo com relação às comunidades étnicas do período anterior. Formulamos assim uma definição operacional:

“As neocomunidades são processos culturais em que agentes modernos operam nas formas organizativas, materiais e simbólicas de comunidades tradicionais para reconstruir territórios, práticas e saberes a partir de técnicas e epistemes modernas”. Como havia notado Willems, os migrantes eram “portadores de elementos culturais divergentes” que provocavam “incoerências crescentes” entre os novos recursos racionais que ingressavam à comunidade e às “forças outrora controladas por meios religiosos e mágicos”. Na fase final do ciclo dos estudos de comunidade, Ianni já falava da “decomposição” da comunidade no marco de um processo de urbanização acelerada. Entretanto, as *neocomunidades* que se foram conformando no Brasil desde a década de 1990, indicavam um quadro qualitativamente diferente. Os “agentes modernos” atuam precisamente na reconstrução da comunidade de espírito. A modernização se fundia com a tradição. Assim, comunidades étnicas, que

pareceriam ter sido levadas pelas correntezas da modernização, voltaram a se inscrever na cultura e na política Brasileira.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Scott Joseph

1998 "A 'Cultura Mosaic' at Palmares? Grappling with the Historical Archaeology of a Seventeenth-century Brazilian quilombo" In: *Cultura Material e Arqueologia Histórica*, Funari, A. (org.), UNICAMP - IFCH, Campinas.

ARRUTI, Jose Mauricio

2006 *Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilomola*, EDUSC, São Paulo.

BURKE, Peter

1989 *Cultura Popular na Idade Moderna*, Companhia das Letras, São Paulo.

CAHNMAN, Werner

1995 "Tönnies E A Teoria Das Mudanças Sociais: Uma Reconstrução". In: *Miranda* (org.) Ferdinand Tönnies, EDUSP, São Paulo.

CONSORTE, Josildeth Gomes

1996 "Os estudos de comunidade no Brasil: uma viagem no tempo", In: *Humanismo e Compromisso*, Faleiros, M. (org.),

UNESP, São Paulo.

FIRTH, Raymond

1933 *Human Types: An Introduction to Social Anthropology*, New English Library, London.

FREITAS, Décio

1990 *Palmares: a guerra dos escravos*, Graal, Rio de Janeiro.

FUNARI, Pedro Pablo de Abreu

1996 "A arqueologia de Palmares". In: *Reis, João José & Gomes, Flávio Dos Santos* *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*.: Companhia das Letras, São Paulo.

FUNARI, Pedro Pablo de Abreu e CARVALHO, Aline Vieira de

2005 *Palmares, ontem e hoje*, Jorge Zahar Ed, Rio de Janeiro.

GIDDENS, Anthony

2001 "A vida em uma sociedade pós-tradicional". In: *Em defesa da sociologia*, Ed. Unesp, São Paulo.

GOMES, Flávidos Santos

1995 *Histórias de quilombos: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Arquivo Nacional.

GUIMARÃES, Carlos Magno

1988 *A negação da ordem escravista*. São Paulo: Ícone.

HABERMAS, Jürgen

2000 *O discurso filosófico da modernidade*, Publicações Dom Quixote, Portugal.

IANNI, Octavio

1961 "Estudo de Comunidade e Conhecimento Científico", In: *Revista de Antropologia*, Vol. 9, N° 1, Jun/Dez, FFCL/USP, São Paulo.

LEITE, Ilka Boaventura

2000 *Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas*, In: *Caderno de textos e debates do NUER n° 7*, Florianópolis, NUER/UFSC.

LIFSCHITZ, Javier

2005 "Neocomunidades: reconstrução de saberes populares", Texto apresentado na VI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevideo, Uruguai.

2006a "Neocomunidades no Brasil: uma aproximação etnográfica", In: *Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Universidade Federal Fluminense, Vol. 20, pp.109-130.

2006b "Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes", In: *Estudos Históricos, Bens Culturais, CPDOC, Fundação Getúlio Vargas*, N° 38, Rio de Janeiro, pp 67-86.

2007 "Neocomunidades no Brasil: entre a tradição e a modernidade", In: *Interseções, Revista de Estudos Interdisciplinares, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais UERJ*, Ano 9, N° 1, pp.183-209.

2008 "Percurso de uma neocomunidade quilombola: entre a "modernidade" afro e a "tradição" pentecostal", In: *Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH/UFBA*, N°37, pp.153-174.

MATTOS, Hebe Maria
1998 Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil séc. XIX, Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

PIERSON, Donald
1966 Cruz das Almas, Ed. Jose Olympio, Rio de Janeiro.

PRICE, Richard
2000 "Reinventando a História dos Quilombos. Rasuras e Confabulações", In: Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais, FFCH/UFBA, N°23, pp. 239-265.

KOFFES, Suely
1996 "As Pedras e o Arco: Os Estudos de Comunidade e a atualidade de antigas questões". In: FALEIROS, Maria Izabel Leme e CRESPO, Regina Aída (Org.) Humanismo e Compromisso, UNESP, São Paulo.

RAMOS Arthur
1942 Aculturação Negra no Brasil In: Cia Editora Nacional - Col. Brasileira número 224

REDFIELDS, Robert
1947 "The folk Society", In: American Journal of Sociology, Jan, pp.293-308.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos
1996 Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil. Companhia das Letras, São Paulo.

RODRIGUES, Nina
1932 "Os africanos no Brasil", In: Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série V, Vol. 9, São Paulo.

TÖNNIES, Ferdinand
1995 "Comunidade E Sociedade". In: Orlando De Miranda (Org.) Ferdinand Tönnies, São Paulo, EDUSP.

VILA NOVA, Sebastião
1996 "O singular e o universal nos estudos de comunidade", In: FALEIROS, Maria Izabel Leme e CRESPO, Regina Aída Humanismo e Compromisso, Editora UENSP, São Paulo.

WEBER, Max
1977 Economia e Sociedade. Fundamentos de la sociología comprensiva, Fondo de Cultura Económica, México.

WILLEMS, Emílio
1947 Cunha. Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil, Secretaria de Agricultura, São Paulo.
1961 Uma Vila Brasileira. Tradição e Transição, Difusão Europeia do Livro, São Paulo.