

## AS RECONSTRUÇÕES (MODERNAS) DA TRADIÇÃO NA AMÉRICA LATINA<sup>1</sup>

*Javier Alejandro Lifschitz<sup>2</sup>*

*Juliana Barreto da Silva<sup>3</sup>*

**Resumo:** O conceito de comunidade foi construído teoricamente nas Ciências Sociais quando tudo indicava que o fenômeno declinara historicamente de forma inexorável. De fato, a literatura clássica sobre comunidade sempre teve como parâmetro seu oposto, a modernidade, esta sim, em clara ascensão. Neste artigo, sugerimos que em contraposição com as teorias clássicas sobre o declínio das comunidades, a América Latina está atravessando por processos de revigoração de comunidades tradicionais. Iniciamos este artigo apresentando as visões da sociologia clássica sobre o declínio das comunidades para discutir depois a reemergência do fenômeno comunitário na América latina como um processo de modernidade retroativa, isto é, uma singular recriação de comunidades tradicionais através de agentes e meios modernos.

---

<sup>1</sup> Artigo apresentado no 31º Encontro Anual de ANPOCS – Caxambu (MG)- 2007

<sup>2</sup> Professor associado do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UENF

<sup>3</sup> Aluna de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UENF

## Introdução

A modernidade tem sido um processo histórico orientado para o futuro, para “o que estava por vir”. Esta dinâmica, como notara Giddens (2001), consolidou tanto em termos de práticas, como de expectativas que tenderam retro-alimentar essa orientação projetiva. Entretanto, essa parece não ser uma constante histórica. Em muitos períodos da história dos povos existiram reorientações ao passado, como no Renascimento ou no século XIX mediante “invenção de tradições”,<sup>4</sup> que marcaram a penetração europeia na África.

Na trajetória do capitalismo periférico a direção predominante também tem sido o futuro. Nas representações sociais e nas políticas públicas, Modernidade e Comunidade, por exemplo, foram vetores que se colocaram em direções opostas. Nos distintos processos de modernização que aconteceram na América Latina desde o pós-guerra a vida comunitária geralmente representou a tradição a ser superada. O arcaico devia declinar para que o moderno pudesse emergir.

Entretanto, desde as últimas décadas existem indícios de uma outra configuração cultural e econômica. O resgate dos povos originários, da cultura e dos territórios indígenas, as reconstruções de saberes e territórios quilombolas, o redescobrimento do afro-latinoamericano, o redescobrimento de comunidades tradicionais, de mateiros, pescadores. Neste “Renascimento periférico” trata-se a nosso ver de uma forma singular de modernização em que o vetor Moderno e Comunitário tendem a convergir. Sugerimos o termo “modernização retroativa” para dar conta dessa nova dinâmica cultural e econômica que consiste em reconstruir o passado através de meios modernos.

---

<sup>4</sup> Cunhado por um grupo de historiadores ingleses. Dentre eles, David Cannadine e Hugh Trevor-Roper da Universidade de Cambridge, Eric Hobsbawm da Universidade de Londres, Prys Morgan da Universidade de Manchester e Terence Ranger da Universidade de Manchester.

## O Declínio da Comunidade

Como notara Burke (1989), o ponto de partida dos estudos do folclore na Europa foi a percepção da perda da cultura popular e das comunidades tradicionais face ao avanço da modernização. Tanto o romantismo, que privilegiou o registro verídico, principalmente exótico e emocional dessas costumes e tradições locais, quanto os positivistas, que privilegiaram o método para classificar essas tradições populares anônimas, tentando atingir o máximo de objetividade científica (Ortiz, 1985).

Nas Ciências Sociais do século XIX não se pode deixar de perceber essa tensão entre o reconhecimento de uma nova dinâmica societária que aparece como irreversível e a consciência do declínio do comunitário como um mundo de valores e de organização social. No caso da Alemanha, por exemplo, Tonnies considerava que a *Gemeinschaft*, ancorada em relações de consangüinidade, territoriais e emocionais, tendia a se desagregar por força do mercado que abria espaço para ação de agentes externos e isolados que careciam de vínculos materiais e imateriais com a comunidade. A desagregação comunitária manifestava-se na figura do mercador que representava a introdução do “outro” na completude comunitária.

Em Weber também existe uma percepção do declínio da vida comunitária tradicional associado ao processo de racionalização da vida social. Junto às relações comunitárias tradicionais, pautada em vínculos de consangüinidade e de territórios, como a Comunidade Doméstica ou de Sangue, as Comunidade de residência ou Comunidade de Vizinhança. Weber identifica comunidades que se difundem independentemente destes vínculos tradicionais como a comunidades étnicas pautadas na crença subjetiva de uma origem comum e as comunidades

políticas pautadas em interesses racionais compartilhados. Estas últimas, estão inseridas no universo das relações associativas que se expandem no processo de racionalização.

Na literatura sociológica europeia outra das narrativas sobre esse declínio da comunidade é a Acumulação Primitiva que relata a desestruturação da comunidade rural. Para Marx, o declínio da comunidade está associado ao processo de expulsão dos camponeses das terras em função dos enclousers que transformaram as terras de lavoura em pastagens para criação de rebanhos e a subsequente transformação dos camponeses em trabalhadores livres. O trabalhador só passou a ser livre quando se desvinculou por completo da comunidade. Essa transformação começou no fim do século XV, e prosseguiu durante todo o século XVI. Na Acumulação Primitiva, descreve a formação do mercado de trabalho como um processo de desestruturação da vida comunitária.

Na tradição sociológica da América Latina também existem numerosos relatos sobre o declínio da vida comunitária. Na vertente de autores de tradição marxista, a questão do declínio esteve presente no debate sobre a superação dos modos pré-capitalistas de produção e na vertente de autores vinculados à CEPAL nas análises da trajetória de industrialização como meio de superação das formas sociais “arcaicas”. A primeira abordagem acabou denegando os processos de ressurgimento de formas não-capitalistas, enquanto a segunda, embora reconhecesse a convivência de formas “tradicionais” e “modernas” enfatizou somente a funcionalidade das estruturas “arcaicas” para o próprio sistema capitalista, negligenciando as particularidades das comunidades, enquanto formas de organização social .

## **O Retorno das Comunidades**

Na literatura internacional, até aproximadamente a década de 70 do século XX, era praticamente consensual olhar para a comunidade como um fenômeno histórico em desagregação, tal como tinha acontecido com outras formas de organização social como, por exemplo, as guildas medievais (Bauman, 2003). Embora na literatura sociológica, especialmente a americana, continuara-se utilizando o termo comunidade, seu uso deslocou-se da comunidade tradicional como território, para a comunidade como grupo social com identidades coletivas: comunidade gay, comunidade rap, etc.

Entretanto, desde a década de 80, paralelamente aos debates sobre desterritorialização (Giddens, 2001) no contexto da globalização, surgem trabalhos que chamam a atenção para o ressurgimento da dimensão comunitária e os territórios locais. O que motiva esse retorno às comunidades após tantas décadas de desinteresse por parte do poder político e econômico? As respostas são múltiplas e entrelaçadas. Alguns autores como Terranova (2000) arguem que o retorno é parte de uma nova experiência de política econômica que consistiria na “criação de valor monetário a partir do conhecimento, a cultura e a afetividade das comunidades”. Dando continuidade, ao argumento de Jameson, de que o capitalismo uma vez ultrapassado suas fases, industrial e financeira, estaria atravessando por sua fase cultural, Terranova visualiza a comunidade tradicional como o território em que estas revalorizações de capital se fariam efetivas.

Outros, como Yúdice (2004) visualizam esse retorno como parte de um processo, que chama de ONG-ização da cultura, em virtude do qual grupos ativistas subalternos conseguiram, com a ajuda de organizações e fundações internacionais, ver reconhecidas suas demandas por co-produzir identidades

sociais, em um novo contexto em que a cultura se transforma em recurso econômico.

Contudo, esse retorno não parece ser puramente instrumental. Como sugere Bauman o retorno à comunidade envolve uma dimensão existencial, pautada fundamentalmente na procura pela segurança ante as incertezas sobre o futuro. Considerando que uma das marcas da modernidade foi a troca da segurança pela liberdade e que hoje, nas grandes cidades, a segurança da maioria deixou de estar garantida, entende-se o porquê da expectativa de retorno à “experiência de comunidade como tecido de biografias compartilhadas ao longo de uma história duradoura e uma expectativa ainda mais longa de interação freqüente e intensa (...) o que os indivíduos vêem na comunidade é uma garantia de certeza, segurança e proteção, as três qualidades que mais lhes fazem falta nos afazeres da vida nas cidades ” (Bauman, op, cit).

Outra interpretação desse tipo é a de Huyssen (2001) que estuda as estratégias de “memorialização” das sociedades contemporâneas, isto é, o giro em direção ao passado e a memória devido ao medo social ao esquecimento. Assim, Huyssen analisa diversas formas de reconstrução do passado como formas de uma “cultura da memória” apoiada na mídia e nas tecnologias áudio-visuais.

Enfim, já seja por fatores culturais, econômicos ou sociais as comunidades como fenômeno de agregação social pautado na fixação em territórios reduzidos, a permanência de tradições e de redes de parentesco e o reconhecimento de identidades coletivas parece ter retornado como expectativa, realidade social e objeto de reflexão social.

## **Modernidades Retroativas**

Em uma pesquisa sobre comunidades indígenas do Nordeste, Oliveira observara que na década de 50 foram classificadas dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista passou para 23 etnias indígenas, e no ano 2000, existiam quarenta grupos indígenas no Nordeste brasileiro, dos quais, 28 já haviam sido reconhecidos pelo órgão indigenista (Oliveira, 1999). Segundo o autor, considerando a conceituação dos povos indígenas na América Latina como “povos únicos” ou “originários”, estamos diante de uma contradição: “o surgimento recente de povos que são pensados, e se pensam, como originários”.

Esse processo paradoxal de retorno, que abrange tanto a surgimento de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas, foi denominado de etnogêneses. Alguns dos primeiros estudos sobre povos indígenas do Nordeste datam da década de 50 e, como aponta Oliveira, utilizaram-se fontes históricas do século XV e XVI, ou registros de naturalistas e viajantes dos séculos XVIII e XIX. Isto indica que estes povos foram descritos, principalmente, pelo que foram no passado já que as referências de estudos mais recentes, realizados na década de 60 e 70, tenderam a destacar os efeitos da aculturação. Assim, no diagnóstico de Galvão sobre as etnias do Nordeste conclui-se o seguinte: “A maior parte vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mixagem e perda dos elementos tradicionais, inclusive a língua” (Galvão apud Oliveira, 1999)

Partindo de caracterizações como essa os índios nordestinos passam a ser nomeados como “índios misturados” por oposição aos índios “puros”. Segundo Oliveira, ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Essa situação começa a se transformar nos anos 70, a partir de fatos de natureza política, como a demandas por terra e assistência

técnica aos órgãos indigenistas que voltaram-se a reconstrução dos territórios indígenas. Assim, se “na Amazônia, a mais grave ameaça é a invasão dos territórios indígenas e a degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista é restabelecer os territórios indígenas, promovendo a retirada dos não-índios das áreas indígenas, desnaturalizando a ‘mistura’ como única via de sobrevivência e cidadania”. (op, cit.)

Na conceitualização do autor, diversas comunidades indígenas do Nordeste estão atravessando um processo de territorialização que consiste “na construção de uma identidade étnica individualizada” o que implica em uma “viagem da volta” como reconstrução simbólica da comunidade a partir de interesses e mecanismos de representação contemporâneos. Assim, algumas destas novas etnias, como os Turká, os Kambiwá, e os Tapeba, instituíram mecanismos de representação, constituíram alianças externas e elaboram projetos que fizeram nascer uma unidade política antes inexistente, mas fazendo uma reconstrução do seu território e de seus saberes.

Outros exemplos desse fenômeno, ao qual chamamos de modernidade retroativa foram estudados por pesquisadores na América Latina, como pode-se ver nos trabalhos apresentados na VII RAM, ocorrida em Porto Alegre-RG-Brasil em julho de 2007.

Jean Langton, pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina, por exemplo, estuda as transformações no xamanismo dos índios Siona no sul de Colômbia. Na década em que os xamãs quase se extinguiram frente às mudanças que ocorreram na região, houve um renascimento das práticas xamânicas no contexto da sociedade envolvente, fenômeno que denomina de Neoxamanismo

Outro exemplo foi apresentado pela pesquisadora Mônica Beatriz Rotman, da Universidade de Buenos Aires. Em seu estudo sobre o patrimônio e as produções artesanais das comunidades indígenas Mapuches de Neuquén observa

---

que agências externas à comunidade, tais como, instituições estatais e Ongs atuam não somente na reconstrução cultural da comunidade, mas também como curadores culturais do artesanato produzido por estas comunidades indígenas, determinando o patrimônio a ser considerado 'legítimo'.

Outros estudos chama a atenção também para o surgimento de “comunidades artificiais” com fins turísticos, como o caso estudado pela pesquisadora [Roberta Garcia Anffe Braidá](#) da Universidade Federal de Mato Grosso, que observa as modificações ocorridas nas expressões estéticas dos índios Trumai e Waurá com a inserção da atividade turística na cidade de Feliz Natal, no estado de Mato Grosso. Devido o fluxo turístico na região, um fazendeiro construiu um “território artificial”, reproduzindo a aldeia original dos índios, com um complexo de ocas e local de venda de artefatos indígenas.

Assim, a etnogeneses é uma abordagem que ilustra esse retorno à comunidade nas sociedades latino-americanas contemporâneas . Entretanto, existem outros processos de retorno, que denominamos de Neocomunidades e que se caracterizam de forma mais evidente pelo uso de técnicas e saberes modernos na reconstrução de territórios e saberes do passado.

Um exemplo disto é a reconstrução de expressões culturais em comunidades, como danças, gastronomia, rituais e outras. Isto vem acontecendo com danças comunitárias como jongo que tradicionalmente era dançado pelos escravos em festividades ou no descanso do trabalho. Os descendentes, quase tinham abandonado a dança que foi revitalizada a partir da década de 80 quando ONG's e Prefeituras passam a “investir” nas culturas locais. Em um dos estudos de caso que realizamos sobre Neocomunidades (Lifschitz) na comunidade de Machadinha no município de Quissamã-RJ, a Prefeitura confeccionou roupas “típicas” para os participantes e contratou uma ONG para estilizar a dança para apresentações em público.

Exemplos deste tipo vem se espalhando em comunidades de todo o país, constituindo fenômenos contemporâneos de reconstrução cultural, que envolvem, por um lado, comunidades com tradições, saberes e práticas esquecidas ou fragmentadas e por outro, instituições, ONGs e órgãos públicos que objetivam recriar essas tradições operando em suas formas organizativas e materiais para incentivar o turismo cultural ou desenvolver projetos culturais.

Portanto, esses saberes comunitários “ancestrais”, sobre plantas, curas, religião, culinária e outros, que eram endógenos a economia material e imaterial da comunidade hoje estão sendo reconstruído por agentes modernos que promovem o deslocamento destes saberes do interior, de seu uso endógeno, para o exterior: para o palco e para o evento. Supõem um público que vem assistir, apreciar e avaliar os eventos e o turismo cultural que envolve uma nova economia da cultura popular pautada na reconstrução do passado.

O retorno de comunidades enquanto processo de reconstrução também vem acontecendo em territórios remanescentes de quilombos. A questão quilombola no Brasil emerge, como fato político contemporâneo, a partir dos debates gerados pelo artigo 68 da Constituição de 1988. Neste artigo, se reconhecia aos remanescentes das comunidades quilombolas ” a propriedade definitiva das terras ocupadas e a obrigação do estado de emitir-lhes títulos de propriedade”.

Contudo, o processo de titulação envolve diferentes fases que incluem o auto-reconhecimento da comunidade e a realização laudos antropológicos embora sejam poucas as comunidades que de fato tiveram a titulação de suas terras. Contudo, isto indica a relevância do debate jurídico na questão quilombola. De fato, as “comunidades remanescentes de quilombos” emergiram como categoria política no contexto do reconhecimento jurídico. Foi o próprio campo jurídico

quem promoveu a recriação da categoria social quilombo, que até então tinha uma dimensão exclusivamente histórica (ARRUTI, 2005).

Entretanto, tanto os processos de auto-reconhecimento como os laudos antropológicos envolvem ações de reconstrução de territórios e saberes relacionados ao passado escravocrata da comunidade. Em um de nossos estudos de caso sobre uma Neocomunidade quilombola no Município de Campos (Lifschitz) analisamos esse processo de reconstrução do qual participaram Instituições locais e federais, como a Assessoria Especial de Políticas Públicas de Igualdade Racial que elaborou cartilhas e programas para promover o auto-reconhecimento de comunidades quilombolas a partir da reconstrução de saberes sobre o território de seus ancestrais e do universo cultural afro-brasileiro.

Dentre estas ações de reconstrução presentes em muitos dos territórios quilombolas do país podemos citar a criação de Centros de Memória Quilombola, divulgação de cartilhas e atividades desenvolvidas por os instrutores que ensinam danças e músicas da tradição africana às crianças e adultos além das etnografias realizadas para os laudos antropológicos que exigem a participação da comunidade na delimitação de seus territórios e na produção de memórias sobre o passado escravocrata.

### **Conflitos da Modernidade Retroativa**

Este processo de aproximação, entre “agentes externos” e comunidades populares, já tinha sido observado por Canclini desde a década de 70 (Canclini, 1977; 1982). Suas observações tinham como foco a interpenetração entre cultura popular, cultura de massas e mídia em termos de produção de bens culturais. A cultura erudita e de massas absorvendo a estética ou objetos da cultura popular e esta, introduzindo elementos da cultura erudita e de massas, tudo dentro de uma

lógica de mercado que obedecia ao princípio de “reconhecer as criações populares, mas não as pessoas que as criam”. Nesse período, o autor visualizava a cultura popular como uma nova categoria de commodities inserida na lógica do sistema capitalista e voltada para turistas ávidos por consumir ornamentos, cerimônias, símbolos e rituais. Nos trabalhos mais recentes, o autor desenvolveu a noção de hibridação cultural, que designa misturas interculturais propriamente modernas em condições avançadas de globalização, privilegiando duas perspectivas analíticas: a dimensão do controle que detém empresas transnacionais sobre os processos de produção e circulação de repertórios culturais transculturais e a crescente desterritorialização dos patrimônios culturais. Nesse sentido, seus estudos sobre cultura popular centraram-se cada vez mais nas análises dos fenômenos de hibridação coercitiva ou heterônoma e nas misturas culturais em “áreas de fronteira e grandes cidades como contextos que condicionam os formatos, os estilos e as contradições específicas da hibridação” (Canclini, 2003).

Sem dúvida, estes fenômenos analisados por Canclini constituem uma tendência que condiciona a dinâmica da cultura popular na América Latina. No entanto, a situação que tentamos descrever neste artigo e que categorizamos como Neocomunidades constitui, a nosso ver, um outro movimento na dinâmica das culturas locais, vinculada à revalorização do território e à reconstrução de práticas e saberes tradicionais. Reconstruídas sobre as ruínas do patrimônio material e sobre os resquícios da memória, as neocomunidades são processos em que “agentes da modernidade” (Ong’s, mídia, etc.) promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas e dispositivos modernos. Neste sentido, invés de participarem dos fluxos de desterritorialização e hibridação, as neocomunidades representam uma

tendência à refundação de territórios tradicionais e à produção de “autenticidades” culturais delimitadas espacial e simbolicamente.

Contudo, as neocomunidades não devem ser interpretadas como mero processo de mercantilização da tradição do qual somente se beneficia os agentes modernos. Os agentes modernos podem estabelecer, com os agentes tradicionais, relações de mútua dependência. Por um lado, as instituições externas, que representam a modernidade, precisam da tradição comunitária para viabilizar seus projetos e para gerar novos recursos vinculados ao patrimônio material e imaterial e por outro, a comunidade, que representa a tradição, precisa destas para projetar seu valor, tanto no sentido simbólico como material. Os agentes modernos, dentre os quais também podemos incluir as Universidades, também podem contribuir para o reconhecimento e legitimação de saberes tradicionais ou a problematizar os direitos culturais sobre suas manifestações culturais coletivas (Canclini, 2001).

Outro aspecto desta relação entre agentes tradicionais e modernos é que não suprime a emergência de tensões e conflitos de novo tipo, derivados da justaposição de diferentes universos de ação social. Por um lado, a tradição é um meio organizador da memória coletiva sujeita à preponderância da cultura oral, ao ritualismo das práticas locais e à existência de agentes que operam como guardiões do conteúdo histórico, moral e emocional de símbolos do passado investidos de sacralidade (Giddens, 2001; Geertz, 1991; Nora, 1984). Por outro lado, nas práticas modernas têm preponderância o conhecimento especializado, a mercantilização dos saberes e de suas aplicações, os sistemas abstratos de ação e o uso instrumental da técnica (Habermas, 1987; Giddens, 1991). Assim, embora possa existir convergência de interesses, o fato de que, nas neocomunidades coexistam universos de ação social, tradicionais e modernos, resulta na constituição de territórios onde se evidenciam tensões e conflitos. Portanto, as

neocomunidades não indicam, necessariamente, uma dinâmica cultural positiva ou negativa, do ponto de vista dos benefícios que esta nova configuração de interesses podem trazer à comunidade. Entretanto, a intervenção dos agentes modernos em suas bases organizativas e identitárias, gera conflitos que devem ser adequadamente analisados para promover políticas culturais compatíveis com este novo fenômeno. A seguir apresentamos alguns exemplos dos novos tipos de conflitos que as neocomunidades apresentam do ponto de vista da convivência de universos culturais de ação social e da gestão de práticas tradicionais e modernas.

### **O Retorno das Comunidades Quilombolas**

O jongo veio da região africana do Congo com os negros de origem banto trazidos como escravos para o trabalho nas fazendas de café e açúcar do Vale do rio Paraíba, no interior dos Estados de Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Os senhores permitiam que seus escravos dançassem jongo nos dias dos santos católicos, mas a dança esconde uma intencionalidade religiosa condensada nos “pontos de jongo” e controlada pelos mais velhos, que eram os únicos a participarem da roda.

O jongo era cantado por um poeta -feiticeiro que improvisa frases curtas – pontos de jongo - com som gutural, misturando português com palavras de origem banto, criando uma linguagem cifrada e enigmática destinada à louvação, a divertimento, ou desafio. Assim, os escravos se comunicavam por mensagens cujo significados não eram compreendidos pelo senhor.

Hoje os adolescentes da comunidade de Machadinha estão interessados em participar do grupo de jongo organizado por uma ONG. Atrai-lhes o público e o reconhecimento, mas resulta difícil ver um elo que os contate com o jongo dos velhos. Em parte, porque a forma de transmissão tem mudado. Os adolescentes

“ensaiam” com mediadores uma técnica que não precisa de biografias e histórias. Nas neocomunidades, esses elos subjetivos são substituídos pelo “ensaio” e o “palco”, que operam como dispositivos técnicos para a profissionalização da dança. A transmissão é substituída por compromissos de ensaio, visando atingir a beleza da forma exigida pelo palco, o que implica superar as “falhas emocionais” e as técnicas rudimentares que militam contra uma boa “posta em cena”.

Como sugeriam alguns estudos clássicos<sup>5</sup>, as comunidades estão pautadas em tradições que tem conexões fortes com a solidariedade social enquanto garantia da transmissão da tradição entre gerações. As neocomunidades problematizam este vínculo entre tradições e solidariedade social porque recriam as primeiras, sem criar as condições para que se torne efetiva essa transmissão entre gerações. Nas comunidades, os pedagogos, nesse processo de transmissão eram as pessoas mais idosas, não apenas porque viveram as tradições em um ponto mais distante do tempo, mas porque tinham tempo disponível para reconstruir aspectos dessas tradições e transmiti-las aos jovens. A “integridade” da tradição, como observa Giddens (2001), não deriva do simples fato de persistir no tempo, mas desse trabalho contínuo de interpretação e transmissão realizado pelos mais velhos, estabelecendo a mediação entre o passado e o presente.

Nas neocomunidades as pessoas mais idosas continuam sendo a memória das tradições, mas o trabalho de interpretação e transmissão se desloca para o ensaio e o palco. Para reconstruir essa solidariedade social entre gerações ou essa comunidade de espírito da qual falava Tonnies, haveria que mobilizar um trabalho de aproximação entre gerações e recomposição de fragmentos da memória coletiva cujas raízes afetivas não germinam em qualquer território.

Na fase de mercantilização da cultura popular, o consumidor de certa forma estava protegido dos dilemas morais. Ninguém se pergunta se a cesta

---

<sup>5</sup> Durkheim e Tonnies dentre outros

artesanal que está comprando foi feita por mão-de-obra escrava ou por crianças exploradas. Entretanto, na visita ao território os dilemas podem estar mais visíveis. Como garantir a harmonia moral que garanta ao turista cultural uma contemplação serena? Para o poder público, uma das questões com relação às neocomunidades é como diluir esses dilemas, mas em Machadinho, como em outras neocomunidades, estes dilemas não se apresentam da mesma forma que existiam no passado. Ainda permanecem, mas se deslocam para campos às vezes imprevisíveis.

No estudo de caso que realizamos em Quissamã (RJ), observamos que a Prefeitura vinha levando a cabo diversas ações de preservação do patrimônio arquitetônico que envolveram obras nas senzalas onde ainda moram os descendentes dos escravos. Os moradores somente realizaram pequenas reformas nas senzalas, ampliaram as janelas, que eram muito pequenas, os banheiros foram construídos (pela Fundação Nacional de Saúde, em 1992) nos fundos, que não existiam no conjunto original e mudaram algumas telhas para evitar o alagamento das casas. Particularmente as telhas, são um patrimônio muito valorizado pelos moradores pois estes relembram constantemente que “foram feitos nas coxas das escravas”.

Quando a Prefeitura iniciou as obras de preservação das senzalas solicitou a intervenção do IPHAN que elaborou um relatório exaustivo sugerindo algumas ações de preservação. Alguns moradores declaram-se indignados com a possibilidade de terem que destruir seus banheiros ou abandonar as conquistas tecnológicas do mundo moderno, mas o relatório não teve até agora nenhuma consequência prática. As dúvidas começaram a ressurgir quando a Prefeitura ensejou as obras de construção de um novo conjunto de casas, em paralelo as senzalas, que tentam reproduzir algumas características dessas, como o uso de madeira nos acabamentos externos, a disposição das janelas e a cor do reboque

---

das paredes. As casas quase duplicam o tamanho das senzalas e possuem uma pequena área externa, mas os moradores se resistem a mudar de moradia.

Como se negar ir a um lugar melhor? poderia perguntar um visitante desavisado. Visitamos várias secretarias da Prefeitura e observamos que o debate é latente. Aí estão, por um lado, os “modernizadores” que acham que os moradores não deverão voltar para as senzalas que serão acondicionadas para visitação turística e, do outro, os “preservacionista” que defendem a idéia dos moradores voltarem para as senzalas após estas serem restauradas, mas tem dúvidas sobre o que fazer com as casas novas.

### **Neocomunidades e religião**

Na pesquisa que realizamos em outra comunidade quilombola também observáramos tensões entre universos de ação tradicionais e modernos. A participação de Instituições públicas na reconstrução da comunidade implicava na destinação de recursos financeiros para implementação de projetos, distribuição de Cestas Básicas e Bolsa Família, implantação de projetos de geração de renda, saneamento básico, programas saúde e outros, mas a implementação destes programas tinha como pré-condição o auto-reconhecimento da comunidade como quilombola.

Entretanto, este processo se viu dificultado pela conversão religiosa que tinha acontecido na comunidade uma década atrás. Grande parte dos moradores ingressou em Igrejas pentecostais que rejeitam os cultos afro-brasileiros. Estes conflitos vem acontecendo em muitas comunidades quilombolas como aspecto da “batalha espiritual” (Soares: 1993, Silva: 2007) que tem alcançando em algumas regiões do país um alto grau de intensidade.

No caso destas neocomunidades, os pastores tem colocado os fiéis contra a iniciativas de revigorar antigas práticas afro-brasileiras como o candomblé. Segundo os representantes das Instituições públicas a resistências destas comunidades a internalizar a identidade quilombola representa um processo mais abrangente, cujas características estariam presentes no discurso que alguns autores denominam “assimilação étnica” (Burdick: 2002)

Frente a este conflito inter-religioso em algumas comunidades conformou-se um sistema de trocas entre os mediadores da comunidade dos fieis e o poder público representando a questão étnica. Estes últimos oferecem a comunidade serviços, bolsas e infra-estrutura a troca da aceitação de traços de uma nova identidade quilombola.

Assim, esta solidariedade entre representantes étnicos e poder público recriava aspectos da política clientelística e colocava dilemas novos para a comunidade do ponto de vista do resultado da “troca”. Os moradores viam-se ante o dilema de ter que negociar aspectos de sua economia moral em função de potenciais ganhos materiais. Entretanto, esta circularidade das trocas não se realizava sem conflitos.

Para tentar superar o impasse, as instituições estatais e ONG que representam a questão quilombola colocaram em ação uma estratégia claramente moderna: separar, na prática político-cultural, a cultura afro-brasileira da religiosidade afro-brasileira realizando assim, no plano micro, aquilo que os Estados Nacionais fizeram ao longo dos séculos XIX e XX, separando a Igreja do Estado.

Identificaram que a principal resistência da comunidade de fiéis era com relação aos cultos afro-brasileiros mais que com suas expressões culturais. Tratava-se, portanto, de realizar programas de “catequese secular”, desacralizando na prática o universo da cultura negra. Assim, cindindo a cultura

negra em dois, uma secular, pública e cenográfica e outra religiosa, mística e perigosa, algumas Neocomunidade quilombolas ingressaram nos processos de reconstrução.

Estes exemplos, sugerem que as neocomunidades, como processos de modernização retroativa deveriam ser discutidos no âmbito de políticas culturais específicas. Efeitos culturais, a nível nacional, certamente podem emergir destes territórios locais. Daí a importância de pesquisas etnográficas que deveriam cumprir um papel desvelador na construção das políticas culturais voltadas para estas singulares formas de retorno.

---

## Referências

- ARRUTI, J. (2005) Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola, EDUSC, ANPOCS, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. (2000) O impacto dos usos da Cultura sobre os usos do Nordeste: de como a política se faz religião, negritude, indianidade e vice-versa. FUNARTE.
- AUGÉ, M. (1998) Hacia una antropologia de los mundos contemporâneos. Ed. Gedisa. Barcelona.
- BARBOSA, W. (1999) O artesanato e os “novos índios” do Nordeste in Arte e Cultura Popular, Revista do Patrimônio, N 28, 198-215.
- BARTH, F. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- BURDICK, J. (2002) Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível, in Raça como retórica: a construção da diferença. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- BURKE, P. (1989) Cultura Popular na Idade Moderna, Companhia das Letras, São Paulo.
- CANCLINI, N. (2003) As Culturas Híbridas, São Paulo. EDUSP.
- CLIFFORD, J. (1998) A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.
- GEERTZ, C. (1973) The interpretation of cultures, Basic Books, New York.
- GIDDENS, A. (2001) A vida em uma sociedade pós-tradicional in Em defesa da sociologia, Ed. Unesp, São Paulo.
- GRUZINSKY, S. (2002) O pensamento mestiço, Companhia das Letras, São Paulo.
- HOBSBAWN, E. e RANGER, T. (Org.) (2002) A Invenção das Tradições, Paz e Terra, São Paulo.
- HUYSEN, A. (2001) En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- JAMESON, F. (1996). Pós-modernismo. A lógica cultural do Capitalismo Tardio. Ed. Ática. São Paulo
- LIFSCHITZ, J. (2007) Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes. Artigo da Revista de Estudos Históricos, Bens Culturais, JVG, maio, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. (1999) Correndo atrás: estratégias de reprodução em uma favela carioca. Tese de doutoramento em Sociologia. IUPERJ, Rio de Janeiro.
- NEVES, D. P. (2004) Do Imbé, novos horizontes. Intertexto, Rio de Janeiro.

- 
- \_\_\_\_\_. (1997) A Construção do Futuro e a Redimensão do Passado. Revista de Historia Regional, Vol. 2, N 1.
- NORA, P. (1984) Les Lieux de Memoire, Gallimard, Paris.
- O'DWYER, E. (2000) Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Ed. Fundação Getulio Vargas, ABA, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA, J. P. (1999) A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Contra-Capa, Rio de Janeiro.
- ORTIZ, R. (1985) Cultura popular: Românticos e folcloristas. Texto 3. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PUC- São Paulo.
- POLLAK, M. (1986) La gestion de l'indicible, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 62/63, Paris.
- RANGER, T. (2002) A Invenção da Tradição na África Colonial in A Invenção das Tradições, Paz e Terra, São Paulo.
- RUSSELL, J. (1999) The End of Utopia: Politics and Culture in Age of Apathy. Basic Books, New York
- SILVA, V. (2007) Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. Revista Mana, N 13.
- SOARES, L. E. (1993) Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. Comunicações do Iser, núm. 41, Rio de Janeiro.
- STEIL, C. (1998) A etnização da política. Tempo e Presença, N 298, Rio de Janeiro.
- TERRANOVA, T. (2000) Free Labor: producing cultura for the digital economy, Social Text, 18.2: 33-58, New York.
- TONNIES, F. (1995) Para Ler Ferninand Tonnies, EDUSP, São Paulo.
- WILLIAMS, R. (1998) Cultura. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- YATES, F. (1974) El arte de la Memoria. Taurus, Madrid.
- YÚDICE, G. (2004) A Conveniência da Cultura, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- ZYGMUNT, B. (2003) Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro.