

Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes

Javier Alejandro Lifschitz

Introdução

Este artigo discute uma dinâmica sociocultural que vem se apresentando em pequenas comunidades do Brasil e da América Latina. Trata-se de comunidades com identidades étnicas, históricas ou sociais demarcadas, que foram por longo tempo esquecidas e que vêm sendo atualmente visitadas e pesquisadas por representantes de Ongs, jornalistas, sociólogos, antropólogos, políticos locais, turistas e outros, gerando ambiências culturais *suigeneris* bem distantes das comunidades isoladas que motivaram clássicas etnografias antropológicas.

Este processo de aproximação entre “agentes externos” e comunidades populares já tinha sido observado por Canclini desde a década de 1970 (cf. Canclini, 1977 e 1982). Suas observações tinham como foco a interpenetração entre

Nota: Javier Alejandro Lifschitz é professor de sociologia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro.

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, Canclini visualizava a cultura popular como uma nova categoria de *comomodities* 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 empresas transnacionais detêm sobre os processos de produção e circulação de repertórios culturais e transculturais, e a crescente *desterritorialização* dos patrimônios culturais. Nesse sentido, seus estudos sobre cultura popular centraram-se cada vez mais na análise 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: XXIX).

Sem dúvida, esses 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, vinculado 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” (Ongs, mídia etc.) promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas e dispositivos modernos. Neste sentido, ao 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 os agentes modernos se beneficiam. 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. Por outro, a comunidade, que representa a tradição, precisa das instituições externas para projetar seu valor, tanto no sentido simbólico quanto no material. Os agentes modernos, entre os quais incluem-se as universidades, tam-

bém podem contribuir para o reconhecimento e legitimação de saberes tradicionais ou para problematizar os direitos culturais sobre suas manifestações culturais coletivas (Canclini, 2001).

Outro aspecto dessa relação entre agentes tradicionais e modernos é que ela não suprime a emergência de novos tipos de tensão e conflito, derivados da justaposição de diferentes universos de ação social. De 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). De outro, nas práticas modernas predominam 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 coexistem universos de ação social tanto tradicionais quanto 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 essa nova configuração de interesses pode trazer à comunidade. Entretanto, a intervenção dos agentes modernos em suas bases organizativas e identitárias gera conflitos que devem ser adequadamente analisados, para que se promovam políticas culturais compatíveis com este novo fenômeno.

O presente artigo está baseado em uma pesquisa de campo realizada em uma comunidade de descendentes de escravos, localizada ao norte do estado do Rio de Janeiro, que está passando por este tipo de dinâmica sociocultural. A Fazenda de Machadinha, fundada em meados do século XVIII, pertence atualmente ao Engenho Central de Quissamã, e suas terras continuam sendo usadas no cultivo da cana-de-açúcar. O casarão e as antigas senzalas formam um conjunto arquitetônico tombado pelo Inepac em 1977. Nas 40 senzalas moram cerca de 150 pessoas que mantêm densos laços de parentesco¹ e possuem uma estrutura etária bastante anômala,² com concentração populacional nos extremos: um grande número de crianças e de pessoas de mais de 60 anos. Avós e netos criando uma geometria populacional descontínua em termos geracionais. A maioria dos moradores são inativos, aposentados e pensionistas, e os que estão em atividade trabalham na construção civil ou na lavoura de cana-de-açúcar, seguindo a mesma trajetória ocupacional dos primeiros moradores das senzalas.

A situação social da comunidade é bastante precária, como pode ser observado em um relatório elaborado para a Prefeitura de Quissamã (Garcia, 2000), refletindo um perfil comunitário que, como aponta Bauman (2003), tem ficado recalcado na visão das políticas de preservação do patrimônio cultural. Contudo,

nossa intenção na pesquisa em Machadinho não era confirmar a “episteme da cultura da pobreza” (Lifschitz, 1999), representação social sobre o popular calçada na *falta* de renda, de educação, de organização e outras, ou seja, como se a identidade social no mundo popular estivesse fundamentada somente na carência de práticas e valores pertencentes à elite. Nossa motivação ia além, considerando a cultura popular não como *falta*, mas como uma cultura singular (Burke, 1989). Dessa forma, pretendíamos abrir um diálogo com os moradores, em que pudessemos aprofundar o conhecimento dos saberes populares relacionados ao cotidiano da pesca, da religião, da culinária, da poética, da cura e da dança.

Entretanto, fugimos da *falta* como perspectiva teórica, mas acabamos nos adentrando nas fronteiras da *perda* em suas diversas dimensões de sentido: como memória do tempo vivido (Le Goff, 1990; Ferreira e Amado, 1996), como bloqueio ou resistência a reviver lembranças traumatizantes (Pollak, 1989 e 1992), como interrupção ou descontinuidade na transmissão da cultura entre gerações (Giddens, 2001). Contudo, como sugere Burke (1989), com relação ao surgimento dos estudos de folclore, foi sobre a base da percepção da perda material e imaterial que se iniciou, na Europa, no século XIX, um processo de reconstrução de símbolos, discursos e práticas das tradições comunitárias. Assim sendo, as neocomunidades também compartilham dessa trajetória de origem: a perspectiva da *perda* como horizonte para ações de reconstrução.

O desvanecer da comunidade

“Nos dias de hoje, nos países desenvolvidos, a destruição da comunidade local atingiu seu apogeu. (...) A dissolução da comunidade local não é a mesma coisa que o desaparecimento da vida local ou das práticas locais. Entretanto, o lugar torna-se cada vez mais remodelado em razão das influências remotas trazidas para a área local” (Giddens, 2001: 87). Este diagnóstico tem como antecedentes estudos da sociologia clássica do século XIX que, a partir de diferentes matrizes interpretativas, identificaram o declínio das comunidades. Tanto Tonnies e Weber quanto Marx³ construíram narrativas que associam o avanço da modernidade ou do capitalismo à desestruturação da vida comunitária. No Brasil, muitos estudos convergem em avaliações similares sobre o declínio das comunidades, como, por exemplo, *Os parceiros do Rio Bonito* (Candido, 2001), um estudo da década de 1960 sobre algumas comunidades caipiras de São Paulo.

O diagnóstico socioeconômico da Machadinho (Garcia, 2000) descreve situações marcadas pelo individualismo, a desarticulação comunitária e ciclos de migrações, principalmente por motivos de trabalho, que apontam para o declínio da vida comunitária. No entanto, grande parte dos moradores está ainda

inserida em redes de parentesco, que tiveram origem no período escravocrata. Com base no estudo de Vogas (2002), constatamos que os moradores atuais, descendentes da terceira e da quarta geração, convergem em dois grandes troncos familiares. Entre essas duas redes de parentesco, abre-se um entrecruzamento de sobrenomes que bem lembra o romance *Cem anos de solidão*, de Garcia Marques, recriando vínculos densos dentro da comunidade. Neste sentido, Machadinha apresenta uma configuração social que Tonnies (1995) identificou nas *comunidades de lugar*: “Uma vida em comum, partilhada e duradoura em que os indivíduos mantêm laços de convivência desde o nascimento”.

Entretanto, Tonnies chama a atenção para uma outra dimensão da comunidade, que denomina *comunidade de espírito*, definida não mais por vínculos de sangue, e sim por vínculos imateriais que ligam os indivíduos como parte de uma mesma “unidade metafísica”. Nas palavras do autor, “espécie de laço invisível, um imperativo moral, uma reunião mística animada por uma intuição e uma vontade criadora” (Tonnies, 1995: 240). Este duplo aspecto da vida comunitária permite considerar situações paradoxais, em que a comunidade de lugar persiste, enquanto a comunidade de espírito desvanece. Em Machadinha, o desvanecimento da comunidade de espírito se revela, por exemplo, no abandono ou declínio de expressões culturais locais – como o tambor (dança ritual) ou os terreiros de Umbanda –, expressões parciais de processos mais abrangentes de desestruturação dos recursos simbólicos que alteraram essa matriz coletiva comunitária.

Em uma pesquisa realizada na região em meados da década de 1980, Cavalcanti (em Marchori, 1987: 134) observou que “em Quissamã, os terreiros espalham-se pela Freguesia e seus arredores, nos bairros rurais e pequenos aglomerados de casas acompanhando ou não as sedes das fazendas”. A situação que encontramos em nossa pesquisa, realizada 20 anos depois, é bem diferente. Os moradores identificam uma única praticante de Umbanda. Hoje, ela é conhecida como dona Cheiro, e se reconhece como a única umbandista de Machadinha. Sobre a existência de outros terreiros, ela nos disse que algumas pessoas morreram ou migraram, e que uma das “umbandistas da antiga” converteu-se à Igreja Universal.

Seu Carlinhos, líder comunitário, comenta que aos 20 anos foi morar em São Paulo, mas nas férias sempre voltava para Machadinha. Ao longo desses anos viu desaparecer paulatinamente algumas expressões significativas da cultura popular do local, como a procissão de Nossa Senhora do Patrocínio e o time de futebol da Machadinha, que chegou a ser campeão da região. Ao voltar definitivamente à Machadinha, tentou, com relativo êxito, reconstruir a festividade de Nossa Senhora do Patrocínio, buscando apoio na Prefeitura, mas poucos se interessaram por sua vocação de recriar a “comunidade de espírito” vivenciada pelos mais velhos. Quadros socioculturais desse tipo sugerem a seguinte questão:

como contribuir para a reconstrução da cultura comunitária quando a comunidade atravessa processos socioeconômicos de desestruturação e de apatia simbólica (desinteresse, estranhamento etc.) que desorganizam, em diversos níveis, a prática e o reconhecimento de saberes populares?

Essa pergunta não tem como único referente Machadinha ou as comunidades quilombolas. Sugerimos que ela opere como um sintoma das transformações das comunidades em um contexto de ressignificação histórica, em que existem novos interesses pela reconstrução cultural de comunidades tradicionais.

Neocomunidades

Paralelamente à visão sobre o declínio das comunidades, poderíamos indicar outras genealogias teóricas que apontaram precisamente para sua permanência ainda no contexto do capitalismo avançado. Na América Latina, podemos citar como referências os debates, no marco da *teoria da dependência*, sobre a persistência de formas pré-capitalistas na região, compatíveis com um modo de acumulação periférico. Mas, sem dúvida, foram os antropólogos, rurais e indígenas, que realizaram os estudos mais eloqüentes sobre a persistência da vida comunitária. Nessas perspectivas, a modernidade não somente desagrega, mas também recria formas comunitárias, como observara Hobsbawm (2002) nos estudos historiográficos marcados pelo conceito de *invenção de tradições*. O autor mostra como certas tradições, atribuídas a uma suposta ancestralidade, foram criações recentes ou “inventadas”, cuja função política teria consistido em dar às mudanças sociais desejadas a ilusão de continuidade histórica.

Outros autores, como Sahlins (2004), também observaram inter-relações entre o tradicional e o moderno, mas em um sentido distinto: *a indigenização da modernidade*. Trata-se de comunidades tradicionais que integraram aspectos da modernidade em suas cosmologias tradicionais. Já as neocomunidades constituem uma outra forma de inter-relação. Os agentes da modernidade inter-vêm no plano material e organizativo da comunidade visando a reconstruir “tradições autênticas”. Portanto, mais que criar uma tradição comunitária ou se apropriar de objetos ou práticas modernas, as neocomunidades são territórios em que, através de ações culturais, se propõe recriar a tradição através de técnicas e dispositivos modernos.

Assim, vemos emergir pesquisas e diferentes abordagens teóricas sobre o “retorno da comunidade tradicional” (Kayser, 1990; Sagnes, 2002; L’Estoile, 2001; Oliveira, 1999). O que motiva o 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), argumentam que o retorno é parte de uma nova experiência de política econômica que consistiria na “criação de valor monetário a partir do conhecimento, da cultura e da afetividade das comunidades”. Seguindo o argumento de Fredric Jameson, segundo o qual o capitalismo, uma vez ultrapassadas as suas fases industrial e financeira, estaria atravessando sua fase cultural, Terranova visualiza a comunidade tradicional como o território em que essas revalorizações de capital se fariam efetivas.

Outros autores visualizam esse retorno como parte de um processo – que Yudice (2004), por exemplo, 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 contexto em que a cultura se transforma em um novo tipo de recurso econômico. Entretanto, Bauman (2001) sugere que o retorno à comunidade envolve uma dimensão existencial, pautada fundamentalmente na garantia de certeza, segurança e proteção, as três qualidades que mais lhes fazem falta na vida das grandes cidades.

Contudo, além das possíveis motivações, o que há de novo nesse “retorno” (ao menos em diversas comunidades da América Latina) é que ele vem acompanhado de reconstruções de territórios, práticas e saberes. No caso de Machadinho, a comunidade estava atravessando um processo de reconstrução da “comunidade de espírito”. De fato, estavam-se gerando novas modalidades de reconstrução da cultura local, operada por agentes da modernidade, que tinham poucos antecedentes quanto a seus efeitos sobre as bases simbólicas, materiais e organizativas da comunidade.⁴

O projeto Raízes do Sabor, desenvolvido por uma Ong, é um exemplo disto. O projeto consistiu em “recriar” a “comida típica” dos escravos. Partindo de uma bricolagem em que se combinavam algumas receitas simples lembradas por seu Carlinhos, neto de um dos antigos cozinheiros da casa-grande com o *insight* da responsável pela Ong, incorporando ingredientes e temperos da geografia local, atingiu-se um verdadeiro “repertório da gastronomia dos escravos”. As comidas que resultaram dessa colagem cultural podem ser degustadas na própria Machadinho, em visitas de turismo cultural, festividades e eventos organizados pela Prefeitura. O projeto foi eleito pela Unesco um dos dez melhores do estado.

Ações desse tipo, em que agentes modernos operam nas formas organizativas, materiais e simbólicas de comunidades para refundir a “comunidade tradicional”, marcam as trajetórias culturais dessas neocomunidades. Como dissemos, nas neocomunidades, a justaposição de universos de ação tradicionais e modernos provoca a emergência de tensões e conflitos de novo tipo. Como veremos a seguir, em Machadinho essas tensões se manifestam na transmissão de

saberes entre gerações e na produção de narrativas sobre o mito de origem da comunidade.

O interior e o palco

No Brasil, já os primeiros folcloristas chamavam a atenção para a importância que os palcos viriam a adquirir para a cultura popular. Para Edison Carneiro, essa abertura para o palco se justificava pelo caráter emergencial que assumia a tarefa de preservação de algumas expressões populares (Vilhena, 1997). Nas neocomunidades como Machadinho, a “montagem de palco” parece ser irreversível e expansiva, dentro de uma nova concepção de cultura como um recurso para gerar novas fontes de renda e desenvolvimento comunitário. Mas, além desses possíveis benefícios econômicos diretos, qual o significado do efeito-palco na cultura popular de comunidades como Machadinho?

Em 2005, a Prefeitura contratou uma Ong para preparar o grupo de fado⁵ para as apresentações públicas. A apresentação do grupo no dia da Abolição foi talvez a mais “espetacularizada” de todas as já realizadas. O objetivo da Prefeitura foi atrair investidores para a construção de um centro de cultura de grande porte na comunidade, que abrigará uma sala para apresentações, um espaço para venda de artesanato e um restaurante de comidas típicas. O grupo tinha sido organizado pela própria Ong a partir dos saberes de alguns moradores, como dona Cheiro e seu Tidio. Também foram trazidos conhecimentos de outras comunidades, como o Jongo da Serrinha, onde a Ong já tinha organizado um grupo que chegou a realizar apresentações na Europa. Surge assim o Jongo de Machadinho, com aproximadamente 30 componentes, três tambores e uma cliagem geracional significativa: do grupo fazem parte a antiga geração e um grupo de aproximadamente quinze adolescentes.

Dialogamos muito com o grupo em busca de significados desse efeito-palco na subjetividade dos moradores da comunidade e pudemos dimensionar a importância emocional do aplauso para uma comunidade relegada. Chegamos inclusive a questionar nossas próprias idéias paternalistas sobre o que deve ou não mudar na cultura popular. Entretanto, havia uma outra realidade do efeito-palco fora dos discursos. O jongo veio da região africana do Congo-Angola, 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 do 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 participar da roda.

O jongo era cantado por um poeta-feiticeiro que improvisava frases curtas – pontos de jongo – com som gutural e misturava português com palavras de origem banto, criando uma linguagem cifrada e enigmática destinada à louvação, ao divertimento, ao desafio (quando o ponto deve ser “desatado” por outros pretos velhos, com o risco de ficar “amarrado” – perder a voz, se perder na mata etc.) ou ao feitiço. Assim, os escravos se comunicavam por mensagens cujo significado não era compreendido pelo branco. Quando o jongueiro queria “tirar outro ponto”, colocava suas mãos no couro dos tambores interrompendo a dança e fazendo calar os tambores.

No grupo de jongo de Machadinha, os velhos mantinham um elo com essa tradição visível nos rostos. Os mesmos ritos do fado: sério, contido, compenetrado. Já olhando para os adolescentes, se percebia um outro registro subjetivo. Os passos eram soltos, alegres, acompanhados de sorrisos tímidos e eloqüentes. Percebíamos no mesmo jongo duas subjetividades atravessadas por um corte geracional. Enquanto observávamos os pés nus de dona Cheiro sobre o chão de terra, estava sendo revivida a tensão mutuamente reconhecida e resguardada entre negros e brancos. Nós éramos brancos humanistas, relativistas, igualitaristas e etnógrafos observando atentos uma dança que não sabíamos se era de paz ou de guerra, se era para brincar ou para chamar entidades, se era dança de rua. Entre ambos, existia a tensão resguardada no olhar e no gesto dos velhos, um sentimento sendo dançado, tendo sido aprendido com seus avós e pais.

Hoje esses adolescentes estão interessados em participar do grupo. 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 moderna que não precisa de biografias e estórias. Nas neocomunidades, esses elos subjetivos são substituídos pelo “ensaio” e o “palco”, que operam como dispositivos técnicos para a “espetacularização” da cultura popular. A transmissão deixa de estar pautada em vínculos subjetivos para exigir 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 garantir a continuidade na 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 essa transmissão entre gerações possa se reproduzir. 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 não tinham tempo disponível para reconstruir aspectos dessas tradições na interação com outros e transmiti-los aos jovens. A “integridade” da tradição, como obser-

va 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 tem-se deslocado para o ensaio e o palco. Para reconstruir essa solidariedade social entre gerações ou essa comunidade de espírito da qual falava Tonnies, seria preciso mobilizar um trabalho de aproximação entre gerações e de recomposição dos fragmentos da memória coletiva, cujas raízes afetivas não germinam em qualquer território. No entanto, esta avaliação sobre a substituição dos elos afetivos e subjetivos de transmissão cultural por dispositivos técnicos não é suficiente para dar conta da diversificação e dos deslocamentos ocorridos nas formas de transmissão dessas tradições entre gerações. Também seria preciso indagar as características e formas de ação desses agentes mediadores da memória social no marco de processos de invenção ou reinvenção de identidades locais (Fabre, 2002; Bensa e Fabre, 2002; Sagnes, 2002).

Mito de origem

O filme brasileiro *Narradores de Javé* narra a história de uma comunidade que sofre a ameaça de ser submersa pela construção de uma barragem. As lideranças locais mobilizam-se para tentar evitar a desapareição do povoado e, por sugestão de um político de Brasília, acabam encontrando uma saída um tanto insólita: conseguir que seja tombada como patrimônio cultural. Para alcançar esse objetivo redentor torna-se necessário reconstruir a memória histórica da comunidade, tarefa que acaba envolvendo todos os moradores na procura de uma narrativa única e verídica.

O carteiro, personagem bizarro da cidade, é escolhido para escrever essa memória. Munido de um grande caderno em branco, que lembra um velho livro ancestral, sai pelas ruas da cidade à procura de histórias sobre a origem da cidade. Pretendia-se um relato épico sobre homens, mulheres e acontecimentos reconhecidamente importantes na trajetória da comunidade, mas logo no início se depara com um emaranhado de narrativas confusas e contraditórias. Ficções e “verdades” pretensamente irrefutáveis confundem-se ao ponto de diluir qualquer expectativa de desvendar um mito de origem coletivo. Assim, o grande caderno, destinado a registrar de forma indelével as memórias vivas que garantiriam o êxito da ação, acaba não sendo preenchido. O mito de origem fica em branco, e não pela amnésia dos moradores, mas por um excesso de sentido que impede de dar início à escrita.

Finalmente, o prazo estabelecido pelas autoridades para avaliar as chances de tombamento termina, e a barragem acaba sendo construída ante o olhar

impávido dos moradores. A cidade é engolida pelas águas. Será a partir desse fim, dessa perda inaudita, que os moradores identificarão as possibilidades de uma narrativa coletiva. Reconhecendo as muitas vozes de um mesmo relato sobre a origem da cidade, aceitando essa polifonia de sentidos, a escrita pode ser consumada, mas o gesto épico já terá mudado de sentido. A escrita coletiva sobre o mito de origem da comunidade não os salvará da barragem, e sim da inundação identitária da comunidade, de forma a lhes permitir conquistar energia coletiva suficiente para fundar uma outra cidade.

Embora as ameaças e as tentativas de salvação possam ser outras, esta história se atualiza em muitas comunidades do interior que se incorporaram ao patrimônio cultural ou que ingressaram nos roteiros de turismo cultural. Trata-se de pequenas cidades do interior, comunidades que viveram esquecidas pelo poder público por décadas, submersas em seus esforços de sobrevivência, e que são “redescobertas” como patrimônios culturais. Mas, para que isso aconteça, para que ruas e moradores anônimos se possam transformar em testemunhas do passado histórico e da tradição, deve existir, como mostra o filme, um mito de origem. Sem origem mítica não podem existir como patrimônio.

Em Machadinho, a Prefeitura vem realizando diversas ações para consolidar esse patrimônio histórico do ponto de vista arquitetônico. Já o mito de origem parece ser tão escorregadio quanto no filme. A comunidade é de origem escravocrata, mas nas entrevistas encontramos poucas referências a esse respeito. Neste sentido, chamou nossa atenção o fato de que, tratando-se de uma das poucas comunidades brasileiras de descendentes de escravos que ainda habitam nas senzalas, ouvíamos poucas referências à escravidão. Mas o que os descendentes negam em seus mitos de origem não é a escravidão como fato histórico, e sim a escravidão como fato existencial: negam a dor. Em compensação, seus mitos de origem são benevolentes. Muitas das narrativas perpassam personagens aristocráticos: os sete capitães, o barão de Ururaí, João Carneiro da Silva, os sucessivos viscondes e outros.

Seu Carlinhos, que nasceu na Machadinho, lembra que a igreja local foi construída pelos antigos proprietários da fazenda, para ser freqüentada pelos escravos. Para seu Carlinhos, fatos como esse testemunham “que em Machadinho era diferente a outros lugares em que maltratavam os escravos. As festas donde se dançava fado eram assistidas pelo senhor da fazenda. Isso não acontecia em outras fazendas, onde as festas populares eram proibidas. Era um senhor bom” – conclui seu Carlinhos, citando a fala de seu avô, que tinha sido cozinheiro da casa-grande.

Este mito de origem, atualizado por seu Carlinhos, transita no imaginário da comunidade, embora seja difícil saber de qual senhor se tratava. O dono da

fazenda do qual falava seu avô talvez não fosse o mesmo da infância de seu Carlinhos, mas essa referência a uma quase irmandade entre escravos e senhores parece perpassar todos os senhores que passaram pela casa-grande, desde João Carneiro da Silva, primeiro morador da Casa até o visconde de Uruarí, seu último morador.

Em 1877 o engenho da fazenda foi desativado. Por morte do visconde, em 1917, a fazenda foi herdada por sua filha Ana Francisca de Queirós Matoso, que morou nela até sua morte em 1924. Na década de 1970, a casa foi fechada definitivamente e declarada patrimônio histórico, mas a presença de Ana Francisca de Queirós Matoso ainda se faz sentir na casa onde moram seus bisnetos, hoje com mais de 80 anos. Um imponente quadro de dona Francisca é a primeira imagem que o visitante vê quando dona Gisele abre os pórticos de sua casa. A casa foi recentemente pintada e acondicionada para algumas cenas do filme *O coronel e o lobisomem*, um clássico da literatura regional do século XIX.

Como se estivesse revivendo uma situação acontecida dois séculos atrás, as duas irmãs descendentes dos fundadores da casa-grande me convidaram a sentar em uma grande mesa de madeira de lei, para tomar um chá à moda antiga. O mobiliário foi em grande parte trazido da Fazenda Machadinho, inclusive algumas louças que permanecem guardadas atrás da vitrine de um grande armário. Dona Gisele assumiu o compromisso sentimental de manter viva a memória dos Carneiro da Silva. É presidente de uma fundação que cuida do patrimônio da Casa de Mato de Pipa, primeira residência da família Carneiro da Silva, e participa como palestrante ou convidada em eventos culturais “para manter viva a memória dos Carneiro da Silva. Nossa família que ainda continua no poder”. Dessa memória, um dos trechos mais resguardados é o mito do senhor bom, que se projeta sobre a memória de abolição: “Nos dias da abolição as pessoas andavam pelas estradas perdidas; em farrapos; sem comida e sem saber aonde ir... perdidas no mundo. Mas aqui (na Machadinho) não aconteceu. Aqui ninguém foi embora. Todos os que eram escravos ficaram. Por quê?”

Conforme Cunha (1985), em sua pesquisa sobre os escravos libertos, houve por parte dos antigos escravos uma certa tendência a permanecer nas fazendas como agregados. Contudo, em algumas regiões, como no Vale do Paraíba, a nova situação de libertos teria gerado “conflitos endêmicos” com os senhores de engenho pela propriedade ou posse da terra. Contudo, o mito do “senhor bom” era uma representação dominante na região, e chegava até a provocar sentimentos de estranheza ou comentários irônicos nos viajantes estrangeiros. Entretanto, não se pode deixar de considerar as próprias diferenças entre os senhores, que fica encoberta na construção necessariamente homogeneizadora de

toda figura histórica. Contudo, como apontava Durkheim (1955), devemos considerar o mito como um relato coletivo, que obedece a necessidades e estados afetivos que não são exclusivos de um tempo e lugar. Por isso, uma mesma narrativa pode estar presente em lugares diferentes ou reaparecer em tempos não lineares, como no caso deste mito, que também esteve presente durante a dominação europeia da África. Em seu estudo sobre a colonização europeia do Sul da África durante as últimas décadas do século XIX, Ranger observa que para os europeus “a imagem predileta de sua relação com os africanos era a de senhor paternal e servo fiel” (Hobsbawn e Ranger, 2002: 231).

Contudo, esta convergência entre senhores e escravos em relação ao mito de origem não deixava de ser enigmática. De fato, para avançar sobre esse enigma era necessária uma reconstrução simbólica do espaço físico da Fazenda Machadinha. Em uma das linhas de senzalas moram os descendentes das pessoas que trabalhavam na casa-grande, como o avô de seu Carlinhos, enquanto nas outras duas linhas de senzalas moram os descendentes dos que trabalhavam na lavoura. De fato, esse mito de origem aristocrático transitava por entre os moradores dessa primeira linha de senzalas. Nas outras, emergia um outro mito de origem, muito mais obscuro e fragmentário: “Aqui foi terra de escravos – diz dona Cheiro – como meu avô, que trabalhava na lavoura”. Em poucas palavras, ela tenta mais expressar um sentimento do que construir uma narrativa. No lugar da fala, grandes espaços de silêncio: “Meu avô era quem contava. Aqui os escravos levavam chicotada. Era muito duro”.

Depois de várias entrevistas, senti que estava ante a presença de um outro mito que, também como seu oposto, ia além de Machadinha. Contudo, neste caso tornava-se difícil construir uma narrativa. Indaguei sobre esta impossibilidade de racionalizar um mito de origem e percebi que, neste caso, não existiam nomes emblemáticos ou datas significativas. Não havia referências a figuras equivalentes a barões ou viscondes, o que dificultava a construção de uma trama. Percebia que se tratava de um outro tipo de construção, que lidava com sentimentos diretos. Dona Cheiro passava, sem maiores transições, do sentimento da dor do chicote à sua experiência do sobrenatural. O mito se construía com referência a sentimentos em torno dos quais existiam alguns relatos em que, ao contrário do anterior, as situações e os fatos adquiriam preeminência.

Deste *corpus emocional* participam também seu Tidio, quando lembra, a poucos minutos da primeira entrevista, que sua avó negra, no leito de morte, movimentava seu corpo nos pontos do jongo, e dona Iris, quando diz que em cada parto sentia que trazia um anjo entre as mãos. Leandro, jovem de 30 anos com grande vocação artística, é um dos poucos que incorpora algumas figuras legendárias como Tobias, feitor que teria sido enforcado por “não ter entregue para o senhor o nome dos escravos preguiçosos”. Mas na arena do sentimento existe

ainda algo recalcado que está vindo à tona com as neocomunidades. Como sugere Mello e Souza (1987) em seu estudo sobre feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, a relação entre feitiçaria e castigo aparece já nos primeiros tempos da colonização. Numa sociedade escravista em que a tensão entre senhores e escravos sempre estava presente, “a magia maléfica ou feitiçaria tornou-se uma necessidade. Através dela os escravos buscavam ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Tinham, portanto, uma função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar” (Mello e Souza, 1987: 204). Por isso os senhores se precaveram ante o potencial mágico dos escravos, e o temor durou tanto quanto o escravismo.

Em Machadinha, esse potencial mágico pode-se estender às diversas expressões culturais. O jongo, por exemplo, tem sido muito estudado em seus aspectos musicais e religiosos, mas pouco como instrumento de luta ou de demonização. Uma das responsáveis por ter organizado o grupo de Machadinha para apresentações no palco comentou que não incluiu algumas músicas no repertório por considerá-las provocativas. Segundo seu Gilson, eram cantadas no canavial, e existiam outras que eram usadas entre grupos de cortadores que competiam entre si. Dona Cheiro disse que não existe um único jongo, existem dois: o jongo de rua, que eles dançam nas apresentações, e o “outro” dentro da casa, tocando o tabaque.

Embora as figuras do senhor e do escravo já não existam, o conteúdo desse outro mito se opõe ao mito do senhor bom, o que nos reconduz ao argumento do filme *Narradores de Javé*: a impossibilidade de reconstruir um único mito de origem da comunidade. Contudo, a existência de mitos opostos em uma mesma comunidade pode não afetar seu convívio. Como observara Durkheim, nas sociedades tradicionais, a convivência de opostos é uma possibilidade tanto no plano morfológico como no representacional (Durkheim, 1955).

Entretanto, nas neocomunidades a situação pode ser mais complexa. Na fase de mercantilização da cultura popular, o consumidor de certa forma está protegido dos dilemas morais. Ninguém se pergunta se a cesta 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.

Em Machadinha, como em outras neocomunidades, esses dilemas não se apresentam da mesma forma que existiam no passado. Ainda permanecem, mas se deslocam para campos às vezes imprevisíveis. Na localidade, vêm sendo levadas a cabo diversas ações de preservação do patrimônio arquitetônico pro-

movidas pela Prefeitura, que se iniciaram com a casa-grande e hoje estão sendo projetadas para as senzalas. Mas tais ações não estão isentas de implicações para a comunidade, inclusive para o mito de origem. Quanto à casa-grande, seu Carlinhos sintetiza com ironia a reação da comunidade: “Permaneceu por séculos em pé. Aí, quando resolveram tombá-la, a casa caiu”.

Sobre a casa, circulam histórias de fantasmas que “freqüentavam os salões e realizavam grandes jantares”: “Muita gente daqui diz que viu”, diz seu Carlinhos sorrindo. Com relação às senzalas, a situação é diferente da casa-grande, pois elas permanecem de pé. Os moradores somente realizaram pequenas reformas. Ampliaram as janelas, que eram muito pequenas, construíram banheiros 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, porque “foram feitas 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 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 iniciou as obras de construção de um novo conjunto de casas, em paralelo às senzalas, que tentam reproduzir algumas de suas características, 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 das senzalas se negam a deixá-las: “Dizem que a gente vai morar lá enquanto consertam nossas casas e depois volta. Só assim, porque a gente daqui não sai” (Seu Carlinhos).

“Como se negam a ir para um lugar melhor?”, poderia perguntar um visitante desavisado. Estivemos em várias secretarias da Prefeitura e observamos que o debate é latente. Há os “modernizadores”, que acham que os moradores não deverão voltar para as senzalas, que serão acondicionadas para visitação turística, e há os “preservacionistas”, que defendem a idéia de os moradores voltarem para as senzalas após sua restauração, mas têm dúvidas sobre o que fazer com as casas novas.

“Daqui não saímos”. Cada vez que retorno de Machadinho essa frase fica em minha mente, e num desses dias escrevi espontaneamente estas linhas como se estivesse transcrevendo a fala escondida desse outro mito: “Daqui não saímos porque nestas senzalas está nossa dor. Daqui não saímos porque nosso mito não foi construído com palavras, mas com telhas feitas nas coxas das escravas”.

Notas

1. As informações sobre relações de parentesco em Machadinha foram em grande parte baseadas na pesquisa exploratória realizada por Vogas (2002).

2. Ruth Pinheiro, coordenadora de uma Ong voltada para projetos em comunidades quilombolas, sugere que este tipo de estrutura etária parece se reproduzir em outras comunidades desse gênero. Essa distribuição provavelmente se explica pela migração de pessoas em idade ativa (de fato, muitos moradores de Machadinha tinham morado grande parte de sua vida ativa em outras cidades, como Rio e São Paulo), configurando um número relativamente significativo de moradias em que moram avós e netos.

3. Ver Tonnies, “Comunidade e sociedade” (em Miranda, 1995); Weber (1977); Marx (1980).

4. Entre essas reconstruções podemos incluir as ficcionais: Machadinha também foi palco para a filmagem de *Maria, filha de Deus*, longa-metragem protagonizado pelo mediático Padre Marcelo. No filme, Machadinha transformou-se na cidade de Belém, com suas ruas de terra percorridas por figurantes vestidos de romanos e suas senzalas servindo de ambiente de trabalho a José, o carpinteiro.

5. O *Dicionário do folclore brasileiro Câmara Cascudo* refere-se ao fado como canção portuguesa, de origem brasileira, vinda do lundu africano. Segundo Seu Carlinhos, o fado dançava-se depois do trabalho, no descanso, “para esquecer a dor”. Não era uma dança alegre como outras, diz, “era uma dança para esquecer o sofrimento”.

Referências bibliográficas

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

BENSA, Alban & FABRE, Daniel (dir.). 2001. *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités*. Paris, MSH.

BOURDIEU, Pierre. 2002. *La distinción*. Mexico, Taurus.

BURKE, Peter. 1989. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras.

CANCLINI, Nestor Garcia. 1977. *Arte popular y sociedad en America Latina*. México, Grijalbo.

———. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva Imagen.

———. 2003. *Culturas híbridas*. São Paulo, Edusp.

CANDIDO, Antonio. 2001. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades, Ed. 34.

CARNEIRO, Edison. 1962. “A evolução dos estudos de folclore no Brasil.”

- Revista Brasileira de Folclore*, vol. 2, n. 3, Rio de Janeiro, mai.-ago. p. 47-62.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- DURKHEIM, Émile. 1968. *Las formas elementares de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.
- DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. 1955. "Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas", *L'Anne Sociologique*, Année 6, Felix Alcan.
- FABRE, Daniel. 2002. "Fictions historiques et productions des territoires (compte rendu du colloque de Carcassonne, Juin 2001)". *Ethnologies compareés*, n. 4 (revista eletrônica, Universidade de Montpellier).
- FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. 1996. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV.
- GARCIA, Hamilton. 2000. *Situação sócio-econômica da Comunidade Machadinha*. Relatório de pesquisa, Prefeitura de Quissamã.
- GEERTZ, Clifford. 1991. *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires, Gedisa.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, EdUnesp.
- . 2001. "A vida em uma sociedade pós-tradicional", em *Em defesa da sociologia*. São Paulo, EdUnesp.
- HABERMAS, Jürgen. 1987. *Theory of communicative action*. Boston, Beacon.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). 2002. *A invenção das tradições*. São Paulo, Paz e Terra.
- KAYSER, Bernard. 1990. *La renaissance rural*. Paris, Armand Colin.
- L'ESTOILE, Benoit. 2001. "Le goût du passé. Érudition local et appropriation du territoire", *Terrain*, n. 97, Paris. p. 123-138.
- LE GOFF, Jaques. 1990. *História e memória*. São Paulo, EdUnicamp.
- LIFSCHITZ, Javier. 1999. *Correndo atrás: estratégias de reprodução em uma favela carioca*. Rio de Janeiro, Iuperj (Tese de doutoramento em Sociologia).
- MARCHORI, Maria Emilia et alii. 1987. *Quissamã*. Rio de Janeiro, Sphan.
- MARX, Karl. 1980. "A acumulação primitiva", em *O Capital*, Livro 1. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MIRANDA, Orlando. 1995. *Para ler Ferninand Tönnies*. São Paulo, Edusp.
- NORA, Pierre. 1984. *Les lieux de mémoire*. Paris, Gallimard.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.). 1999. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra-capá.
- POLLAK, Michael. 1989. "Memória, esquecimento e silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3. p. 3-15.
- . 1992. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10. p. 200-212.
- SAGNES, Sylvie. 2002. "Le passé des historiens locaux". *Ethnologies compareés*, n. 4 (revista eletrônica, Universidade de Montpellier).
- VILHENA, Luis. 1987. *Projeto e missão*. Rio de Janeiro, Funarte e FGV.
- VOGAS, Ellen Cristine. 2002. "Relatório parcial de caracterização da Comunidade Negra de Machadinha".

Projeto Egbé – Territórios Negros.
Rio de Janeiro, Koinonia.

WEBER, Max. 1977. “Tipos de comunidade e sociedade”, em

Economia e sociedade, tomo 1. México,
Fondo de Cultura Econômica.

YÚDICE, George. 2004. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte, EdUFMG.

Resumo

Este artigo discute uma dinâmica sociocultural que vem se apresentando em algumas comunidades do Brasil e da América Latina. Trata-se de comunidades com identidades étnicas e históricas demarcadas, antes relegadas à invisibilidade social, mas que recentemente vêm sendo valorizadas como depositárias de autenticidades culturais. É um estudo de caso centrado em uma comunidade de descendentes de escravos localizada no norte do estado do Rio de Janeiro, em que agentes da modernidade (Ongs, mídia etc.) vêm participando ativamente da reconstrução de saberes e espaços comunitários, de modo a reproduzir um “passado autêntico” por meio de técnicas e dispositivos modernos. Chamamos esses territórios de *neocomunidades* e sugerimos que estão sujeitos a um novo tipo de tensão entre o tradicional e o moderno, expressa na transmissão de saberes entre gerações e na reconstrução do mito de origem da comunidade.

Palavras-chave: comunidades, cultura popular, tradição e modernidade.

Abstract

This article discusses a social process that occurs in some communities of Brazil and Latin America, with very clear ethnic and historical identities, hitherto considered socially irrelevant, but nowadays praised and seen as the guardians of a cultural authenticity. It is a study of a community of slaves' descendants, located in the north of the State of Rio de Janeiro, which is being studied and sustained by different agencies of modernization (Non Government Organizations, media etc.), who earnestly participate in reconstructing the communitarian knowledge and its spaces, trying to reproduce in the present, through modern methods and techniques, an “authentic past”. We call these territories *new communities* and suggest that they are subject to a new kind of tension between tradition and modernization, expressed in the transmission of knowledge to new generations and in the reconstruction of the origin myth of the community.

Key words: traditional communities, popular culture, tradition and modernization.

Résumé

Cet article discute une dynamique socioculturelle qu'on peut observer dans quelques communautés brésiliennes et latino-américaines. Il s'agit de communautés qui ont des identités ethniques et historiques marquées, qui ont été reléguées à une invisibilité sociale, mais qui récemment ont été valorisées et vues comme dépositaires d'une authenticité culturelle. On étudie le cas d'une communauté de descendants d'esclaves localisée au nord de l'état de Rio de Janeiro, où des agents de la modernité (organisations non gouvernementales, médias etc.) participent activement à la reconstruction de savoirs et d'espaces communautaires dans le but de reproduire, au moyen de techniques et de dispositifs modernes, un "passé authentique". Nous appelons ces territoires des *néocommunautés* et nous suggérons qu'ils sont soumis à un nouveau type de tension entre le traditionnel et le moderne qui s'exprime dans la transmission des savoirs aux nouvelles générations et dans la reconstruction du mythe d'origine de la communauté.

Mots-clés: communautés, culture populaire, tradition et modernité.

No portal do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas você poderá obter informações sobre:

- ◁ 1 milhão de documentos provenientes de arquivos pessoais de políticos e homens públicos brasileiros;
- ◁ 35 mil fotografias documentais da história do Brasil a partir do início do século XX;
- ◁ entrevistas realizadas pelo programa de história oral do CPDOC;
- ◁ verbetes do *Dicionário histórico-biográfico brasileiro*;
- ◁ artigos publicados na revista *Estudos Históricos*;
- ◁ *informativos eletrônicos*, abordando história, ciências sociais e arquivologia;
- ◁ trabalhos publicados pelos pesquisadores do CPDOC.

Conheça também, na página Navegando na História, "A Era Vargas I" – painel histórico do período de 1920 a 1945 com mais de 200 textos temáticos e biográficos e 300 fotografias.

Praia de Botafogo, 190 – 14º andar
22253-900 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: 21 2559-5676, 2559-5700
Fax: 21 2559-5679, 2551-2649
e-mail: cpdoc@fgv.br



**FUNDAÇÃO
GETULIO VARGAS**

CPDOC

Centro de Pesquisa e
Documentação de História
Contemporânea do Brasil